

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ

/STEPS

Т. 8. № 4 2022

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

Основан в мае 2015 г.

Издается четыре раза в год



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Москва
2022

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

ШАГИ

/STEPS

Vol. 8. No. 4 2022

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

Established in May 2015

Issued quarterly



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Moscow
2022

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Главный редактор

С. Ю. Неклюдов (д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; куратор направления «Теоретическая фольклористика»)

Редакция

М. В. Ахметова (канд. филол. наук, зам. главного редактора), *М. И. Байдууж* (зав. редакцией), *М. В. Гаврилова* (канд. филол. наук, секретарь редакции), *Н. П. Гринцер* (д-р филол. наук, куратор направления «Античная культура»), *И. В. Ершова* (д-р филол. наук, куратор направления «Историко-литературные исследования»), *И. А. Женин* (канд. ист. наук, куратор направления «История»), *М. С. Неклюдова* (PhD, куратор направления «Культурология»), *Д. С. Николаев* (канд. филол. наук, координатор редакции), *Д. А. Худяков* (канд. филол. наук, куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание») (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Х. Баран (PhD, Университет Олбани, США), *Н. Б. Вахтин* (д-р филол. наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия), *Л. М. Ермакова* (д-р филол. наук, Университет иностранных языков города Кобе, Япония), *А. Л. Зорин* (д-р филол. наук, Оксфордский университет, Великобритания; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *С. Э. Зуев* (канд. искусствоведения, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *С. А. Иванов* (д-р ист. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия), *К. Келли* (PhD, Оксфордский университет, Великобритания), *А. А. Кибрик* (д-р филол. наук, Институт языкознания РАН, Россия), *М. А. Кронгауз* (д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия), *С. Ловелл* (PhD, Лондонский университет, Кингс Колледж, Великобритания), *В. А. Мау* (д-р эконом. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *Ю. Л. Слэзкин* (PhD, Калифорнийский университет в Беркли, США), *В. Ф. Спиридонов* (д-р психол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *Т. В. Черниговская* (д-р филол. наук, д-р биол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия), *А. Шёнле* (PhD, Бристольский университет, Великобритания)

Куратор номера: *Д. А. Худяков*

Научный редактор: *М. В. Ахметова*

Редактор английского текста: *Х. Баран*

Веб-сайт: <http://shagi.ranepa.ru/steps>

Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 2, ауд. 129

Тел.: +7 (499) 956-96-47

Приглашенный редактор: *М. Л. Лурье*

Корректор: *Н. В. Сайкина*

Верстка, дизайн: *В. Ф. Лурье*

E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru

Журнал включен в следующие базы данных и электронные библиотечные системы: Scopus, Научная электронная библиотека (Elibrary.ru), РИНЦ, Ulrich's Periodicals Directory, Cyberleninka, ЭБС «Лань».

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

© Авторы



ISSN 2412–9410 (print)

ISSN 2782–1765 (online)

Shagi/Steps. Vol. 8. No. 4. 2022

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Nekliudov (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Theoretical Folklore Studies Section; Russian State University for the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia)

Editorial Team

Maria V. Akhmetova (Cand. Sci. (Philology), Deputy Editor-in-Chief), *Mari-na I. Baiduzh* (Editorial Staff Manager), *Irina V. Ershova* (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Historical-Literary Section), *Maria V. Gavrilova* (Cand. Sci. (Philology), Secretary), *Nikolai P. Grintser* (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Classical Studies Section), *Dmitry A. Khudiakov* (Cand. Sci. (Philology), Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistic Section), *Maria S. Neklyudova* (PhD, Responsible for Cultural Studies Section), *Dmitry S. Nikolaev* (Cand. Sci. (Philology), Editorial Coordinator), *Ilya A. Zhenin* (Cand. Sci. (History), Responsible for Historical Section) (The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia)

Editorial Board

Henryk Baran (PhD, University at Albany, State University of New York, USA), *Tatiana V. Chernigovskaya* (Dr. Sci. (Philology, Biology), Saint Petersburg State University, Russia), *Liudmila M. Ermakova* (Dr. Sci. (Philology), Kobe City University of Foreign Studies, Japan), *Sergei A. Ivanov* (Dr. Sci. (History), National Research University Higher School of Economy, Russia), *Catriona Kelly* (PhD, University of Oxford, Great Britain), *Andrei A. Kibrik* (Dr. Sci. (Philology), The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Russia), *Maxim A. Krongauz* (Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia), *Stephen Lovell* (PhD, University of London, King's College, Great Britain), *Vladimir A. Mau* (Dr. Sci. (Economy), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Andreas Schönle* (PhD, University of Bristol, Great Britain), *Yuri Slezkine* (PhD, The University of California, Berkeley, USA), *Vladimir F. Spiridonov* (Dr. Sci. (Psychology), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Nikolai B. Vakhtin* (Dr. Sci. (Philology), European University at St. Petersburg, Russia), *Andrei L. Zorin* (Dr. Sci. (Philology), University of Oxford, Great Britain; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Sergei E. Zuev* (Cand. Sci. (Art History), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia)

Responsible for the issue: *Dmitry A. Khudiakov*

Academic Editor: *Maria V. Akhmetova*

English Language Editor: *Henryk Baran*

Website: <http://shagi.ranepa.ru/steps>

Postal address: Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, corpus 2, room 129

Tel.: +7 (499) 956-96-47

Guest Editor: *Mikhail L. Lurie*

Copy Editor: *Natalia V. Saikina*

Layout Editor, Designer: *Vadim F. Lurie*

E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru

The journal is indexed in Scopus, Russian Science Citation Index, Elibrary.ru, Ulrich's Periodicals Directory, Cyberleninka, E.lanbook.com.

All articles published in the journal have been peer-reviewed.

© The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration

© Authors



СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.....	7
------------------	---

СТАТЬИ

Культура Востока

Археология

Т. А. Сафин. Элиты государства Шан через призму ономастики: предварительный количественный анализ.....	10
М. В. Ефименко. Дворцово-храмовые комплексы столичных районов Цичжоу и Фэн-Хао эпохи Западное Чжоу (1027–771 гг. до н. э.) по данным археологии	32
А. И. Мищенко. Проблема археологического изучения заключительного этапа истории Хеттского царства: историографический аспект	47

Литература и искусство Восточной Азии

М. В. Бабкова. Время действия рассказов в «Собрании стародавних повестей»	63
Н. Н. Трубникова. Самоубийство и самопожертвование в «Сборнике рассказов о пробуждении сердца»	78
М. С. Коляда. Путь монаха в «Беседах о делах старины»	100
А. Н. Коробова. Полемика о «литературе шрамов» и политика КНР в области литературы в конце 1970-х — середине 1980-х годов	120
К. А. Балюта. Путешествие в прошлое через текст (о рассказе Гэ Фэя «Драгоценная цитра»).....	136
Yu. I. GUTAREVA. <i>Seolsongdo</i> (설송도) by Yi Insang (이인상, 1710–1760) as an embodiment of the symbolic interpretation of the pine tree image in Korean fine art	152

Авраамическая традиция

А. Б. Сомов. История о гостеприимстве Авраама в библейских текстах и в палейной литературе	170
L. L. Ермакова. Taming the saint: Hilaria's case	194

Счастье в культуре

А. Ю. Веселова, М. П. Милютин. «Когда иметь ты, смертный, хочешь счастливую на свете жизнь...»: философия счастья в сочинениях А. Т. Болотова	208
К. А. Маслинский. Сто лет счастья в детской литературе (1920–2020): сталинский канон и его долгосрочные последствия	226
П. С. Куприянов, М. Л. Лурье. «Вот этот вот дух, когда он есть, это всегда очень здорово...»: как работают культурные атмосферы и за что их любят.....	248
Е. А. Мельникова. Пресуществление культуры, или Вопрос о том, куда втыкать зубочистку в музей коломенской пастилы	276

Varia

А. О. Бурцева. Конструирование туркменской литературы в СССР в середине 1930-х годов: от колониального гнета к сталинскому раю.....	303
--	-----

CONTENTS

EDITORIAL NOTE	7
----------------------	---

ARTICLES

Culture of the Orient

Archaeology

T. A. SAFIN. Shang state elites in onomastic perspective: A preliminary quantitative analysis	10
M. V. EFIMENKO. Palace and temple complexes of the Qizhou and Feng Hao metropolitan areas of the Western Zhou Period (1027–771 BC) according to archaeological data	32
A. I. MISHCHENKO. The problem of archaeological study of the final stage of Hittite Kingdom history: Historiographical aspect	47

Literature and art of Eastern Asia

M. V. Babkova. Time setting of <i>Konjaku monogatari-shū</i> tales	63
N. N. TRUBNIKOVA. Suicide and self-sacrifice in the <i>Hosshinshū</i>	78
M. S. KOLYADA. The way of the monk in <i>Tales about Old Matters</i>	100
A. N. KOROBOVA. The controversy about “Scar Literature” and the literary policy of the PRC in the late 1970s — mid-1980s	120
K. A. BALIUTA. Traveling back in time through text (on Ge Fei’s “Jinse”)	136
Yu. I. GUTAREVA. <i>Seolsongdo</i> (설송도) by Yi Insang (이인상, 1710–1760) as an embodiment of the symbolic interpretation of the pine tree image in Korean fine art	152

Abrahamic tradition

A. B. SOMOV. The story of Abraham’s hospitality in Biblical texts and in Palaea literature	170
L. L. ERMAKOVA. Taming the saint: Hilaria’s case	194

Happiness in culture

A. YU. VESELOVA, & M. P. MILIUTIN. “When you, mortal, want to have a happy life in this world...”: A. T. Bolotov’s philosophy of happiness	208
K. A. MASLINSKY. A century of happiness in children’s literature (1920–2020): A Stalinist canon and its long term consequences	226
P. S. KUPRIYANOV, & M. L. LURIE. “This spirit, when you feel it, it is always very cool...”: How cultural atmospheres work and why do we like them	248
E. A. MELNIKOVA. The transubstantiation of culture, or the Question of where to stick a toothpick in the Kolomna pastille museum	276

Varia

A. O. BURTSEVA. The construction of Turkmen literature in the USSR in the mid-1930s: From colonial oppression to Stalin’s paradise	303
---	-----

ОТ РЕДАКЦИИ

Предлагаемый читателю номер ориентирован преимущественно на восточную проблематику, до сих пор в целом недостаточно освещенную в отечественной гуманитарной науке. Первая, наиболее объемная рубрика номера, — «Культура Востока». Общий подход ее авторов идейно продолжает подход, представленный в других выпусках журнала, в частности, посвященных исследованию взаимодействия социальных практик со стратегиями литературы и искусства. При этом понятие *литература* мы определяем предельно широко, включая в него как древние ритуальные тексты, так и средневековую, преимущественно религиозную, словесность, а также современную художественную литературу. Искусство в этом контексте оказывается дополнительным инструментом передачи смыслов, во многом дополняющим литературные тексты. С географической точки зрения в центре внимания авторов рубрики находятся культуры Восточной Азии — Китая, Японии и Кореи. Отдельные статьи посвящены ближневосточной тематике, в частности Хеттскому царству, а также более широким вопросам библейско-христианской традиции, имеющей свои истоки, как известно, на Ближнем Востоке.

Статьи первой части рубрики так или иначе связаны с археологическими находками в странах Востока. Так, **Т. А. Сафин** на материале обширного корпуса древнекитайской эпиграфики ритуально-гадательного характера XIII–XI вв. до н. э. рассматривает взаимосвязи между различными социальными группами через призму их ономастики. Древнекитайское общество той отдаленной эпохи было весьма сложным и неоднородным, и к уточнению конкретных параметров этой неоднородности мы только подходим. Тему сложности древнекитайского общества продолжает статья **М. В. Ефименко** об археологических комплексах столиц древнекитайского Западножюуского царства (XI–VIII вв. до н. э.). Возникновение новых столичных центров и упадок старых, изменение их архитектурного облика отражали определенные социально-политические процессы в обществе, расширение территории и контактов с окружающими народами, ход политической борьбы при дворе.

Подобно тому как отчеты о результатах многочисленных археологических находок в Китае последних 30 лет требуют обобщения и зачастую заставляют переосмысливать многие казавшиеся ранее незыблемыми положения, большое количество новых археологических данных по Центральной Анатолии дает возможность по-новому взглянуть на феномен упадка позднебронзовой цивилизации в этом регионе и кризиса Хеттского царства на рубеже XIII–XII вв. до н. э. Историографическому обзору по этой проблематике посвящена статья **А. И. Мищенко**.

Вторая часть связана преимущественно с литературной традицией Восточной Азии, которую удачно дополняет очерк с художественно-символическим анализом живописного свитка позднего периода эпохи Чосон в Корее (**Ю. И. Гутарёва**). Японская литературная традиция представ-

лена средневековыми поучительными рассказами и повестями XII–XIII вв. На примере произведений малой формы авторы рассматривают разные аспекты японской буддийской мысли. Так, в статье **М. В. Бабковой** реконструируются представления о времени авторов и составителей памятника «Собрание стародавних повестей» («Кондзяку моногатари сю:», начало XII в.). **М. С. Коляда** рассматривает представления о пути буддийского монаха в собрании «Бесед о делах старины» («Кодзидан», начало XIII в.); автор особо отмечает, что способность совершать чудеса выступает своеобразным показателем успеха монаха на его пути. **Н. Н. Трубникова** в своей статье поднимает вопрос о самоубийстве и самопожертвовании в японской буддийской мысли и раскрывает его на материале «Сборника рассказов о пробуждении сердца» («Хоссинсю:», начало XIII в.). Каждая из статей японского цикла содержит переводы фрагментов из японских источников.

Китайская литература представлена творчеством авторов второй половины XX — начала XXI в. **А. Н. Коробова** дает обзор полемики вокруг «литературы шрамов», художественно решающей проблему изживания психотравмы и оценки периода «культурной революции» в истории Китая. Статья **К. А. Балуны** посвящена авангардному экспериментальному направлению в китайской прозе, ярким примером которого служит творчество современного автора Гэ Фэя; большое внимание уделяется концепту времени в произведениях Гэ Фэя и его аллюзивности.

Третья часть рубрики «Культура Востока» раскрывает некоторые аспекты восточной библейско-христианской традиции, опирающейся на сирийские, коптские, армянские, а также славянские источники. В центре внимания авторов здесь находятся образы ветхозаветных и христианских святых как этико-поведенческих эталонов. **А. Б. Сомов** исследует историю о гостеприимстве Авраама (Быт 18:1–16), опираясь на средневековую палейную литературу, а также принимая во внимание восточнохристианскую иконографию. **Л. Л. Ермакова** рассматривает эволюцию легенды о св. Иларии, принадлежащей к группе историй о святых, выдававших себя за представителей другого гендера, в ходе редактирования этой легенды в коптской и сирийской агиографии.

Вторая рубрика номера, «Счастье в культуре», включает статьи, посвященные современной социокультурной проблематике. Идея этой рубрики появилась в ходе коллективного исследования¹, участники которого пытались ответить на вопрос, в какой мере и каким образом культурная жизнь способна делать людей счастливее.

Существуют различные контексты, определяющие пересечения культуры и счастья на уровне идеологий, дискурсов и практик. Участие в производстве и потреблении культуры в самых разных формах и режимах (от посещения художественного музея до выступления на подмостках сельского клуба), составляя важный компонент социальной жизни современного человека, способно

¹ Проект «Культура счастья: роль культурных институтов в личном благополучии жителей России» осуществлялся в 2019–2022 гг. исследовательской группой из Европейского университета в Санкт-Петербурге по инициативе и при поддержке Благотворительного фонда Владимира Потанина. Подробнее об этом исследовании см. на сайте проекта: <https://cultureofhappiness.org>.

влиять на переживание счастья, чувство удовлетворенности, ощущение удовольствия и формировать соответствующие дискурсы, — что в последнее время начинает интересовать социальных исследователей. Вместе с тем в самой культуре, по крайней мере начиная с Нового времени, категория счастья является предметом непрекращающихся интеллектуальных рефлексий и художественных репрезентаций (а также идеологических кампаний и практических рекомендаций) — что, в свою очередь, давно занимает историков культуры.

Замысел рубрики в том, чтобы осуществить «встречное движение» этих двух исследовательских перспектив изучения счастья в культуре, что отражено и в ее названии, намеренно допускающем двоякое прочтение: «счастье — в культуре» и ««счастье» в культуре». Среди авторов представленных ниже статей — как социальные антропологи, участники упомянутого проекта, статьи которых построены на материалах полевых наблюдений и интервью с жителями российских городов и сел, так и историки литературы, посвятившие свои исследования литературным концепциям и репрезентациям счастья в XVIII–XXI вв., формировавшимся под влиянием различных эстетических, философских и политических контекстов. **А. А. Веселова** и **М. П. Милютин** обращаются к концепции счастья русского писателя и философа второй половины XVIII — начала XIX в. А. Т. Болотова, рассматривая ее западноевропейские источники и реализацию этой концепции в автобиографических сочинениях автора. **К. А. Маслинский** на материале корпусного исследования детской реалистической прозы прослеживает трансформации в изображении счастья на протяжении XX — начала XXI в., особое внимание уделяя канону счастья, сложившемуся в сталинский период. Статья **П. С. Куприянова** и **М. Л. Лурье** посвящена феномену культурных атмосфер как продукту современной культурной индустрии и источнику аффектов и впечатлений для потребителя. Локальный опыт производства культурной атмосферы стал предметом исследования **Е. А. Мельниковой**, рассматривающей практики музеев подмосковного города Коломны в аспекте пресуществления культуры — процесса, в рамках которого материальный объект становится культурным продуктом, доставляющим неподдельные удовольствие и счастье как его создателям, так и потребителям.

Статья **А. В. Бурцевой**, размещенная в рубрике «Varia», отчасти соотносится с проблематикой обеих основных рубрик номера. Она посвящена советскому проекту «создания» туркменской литературы в 1930-е годы, в котором принимали участие писатели и востоковеды. В частности, показано, что национальная литература конструировалась, исходя из противопоставления тяжелого колониального прошлого и «счастливого» сталинского настоящего.

Т. А. Сафин^{ab}

OCRID: 0000-0001-7196-8914

✉ tamerlane93@yandex.ru

^a Институт востоковедения РАН (Россия, Москва)

^b Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)

ЭЛИТЫ ГОСУДАРСТВА ШАН ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ОНОМАСТИКИ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ КОЛИЧЕСТВЕННЫЙ АНАЛИЗ

Аннотация. Исследование посвящено совпадению личных имен представителей нескольких групп элит в надписях на гадательных костях (XIII–XI вв. до н. э., государство Шан, древний Китай). В выборку вошло восемь групп: *цзы* (принцы), *хоу* (лорды), *бо* (вожди), *сяо-чэнь* (малые слуги), *цюань* (псары), *шу* (стражи), представители народа (или клана) цянов и царские гадалы. В начале я предлагаю обновленные списки личных имен: всего 213 уникальных имен, включая 48 повторяющихся. Количество повторяющихся и уникальных имен варьируется в каждой группе, как и общее число имен в ней. Цель исследования заключалась в том, чтобы выяснить, в каких парах групп имена совпадают чаще, чем можно ожидать, исходя из размеров. Были выявлены четыре такие пары, а именно *цзы* и цяны, *цюань* и *шу*, *сяо-чэнь* и *хоу*, *шу* и гадалы. Требуется дополнительное исследование, чтобы понять, свидетельствует ли данное явление о реальных связях между группами. Анализ также позволил выделить две подгруппы, первая включает *бо* и цянов, вторая — *хоу*, *сяо-чэнь*, *цюань*, *шу* и гадал, имена в которых не пересекаются друг с другом. Такая изолированность может свидетельствовать об этнических (шанцы и не-шанцы) или социальных (высшая и низшая знать) различиях. С другой стороны, имена *цзы* могут быть обнаружены в обеих подгруппах, что подразумевает этническую или социальную неоднородность группы «принцев».

Ключевые слова: надписи на гадательных костях, цзягувэнь, древний Китай, древнекитайская эпиграфика, Шан-Инь, история Китая

Для цитирования: Сафин Т. А. Элиты государства Шан через призму ономастики: предварительный количественный анализ // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 10–31. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-10-31>.

Статья поступила в редакцию 5 июля 2022 г.
Принято к печати 14 сентября 2022 г.

T. A. Safin^{ab}

ORCID: 0000-0001-7196-8914

✉ tamerlane93@yandex.ru

^a Institute of Oriental Studies
of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)

^b The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)

SHANG STATE ELITES IN ONOMASTIC PERSPECTIVE: A PRELIMINARY QUANTITATIVE ANALYSIS

Abstract. This study investigates the overlap of personal names used within different groups of elites in oracle bone inscriptions (13–11 cent. BC, ancient Chinese Shang state). Eight groups are examined: *zi* (princes), *hou* (lords), *bo* (chiefs), *xiao-chen* (minor servants), *quan* (kennelmen) *shu* (guards), Qiang people (or clan), and royal diviners. Firstly, I present updated registers of personal names, with 213 unique names including 48 cases of repeated names. The numbers of repeated and unique names vary in different groups, as does the overall number of names in each group. The task was to find out which pairs of groups share repeated names more often than expected, given their size. It transpired that four pairs of groups share names more often than expected, namely: *zi* and Qiang; *quan* and *shu*; *xiao-chen* and *hou*; *shu* and diviners. Further research is needed to understand whether or not this phenomenon indicates actual connections between these groups of people. The analysis has also revealed two subgroups to be mutually exclusive: the first includes *bo* and Qiang, and the second includes *hou*, *xiao-chen*, *quan*, *shu*, and diviners. Such isolation probably indicates ethnic (Shang and non-Shang) or social (nobility and gentry) boundaries. On the other hand, *zi* names can be found in both of the subgroups, suggesting ethnic or social heterogeneity of the ‘princes’.

Keywords: Oracle bone inscriptions, *jiaguwen*, Ancient China, Bronze Age China, Chinese excavated texts, early China, Chinese history

To cite this article: Safin, T. A. (2022). Shang state elites in onomastic perspective: A preliminary quantitative analysis. *Shagi / Steps*, 8(4), 10–31. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-10-31>.

Received July 5, 2022

Accepted September 14, 2022

Введение

Данная статья является второй в серии работ автора об именах собственных в древнекитайской эпиграфике XIII–XI вв. до н. э. — надписях на гадательных костях и ритуальной бронзе государства Шан. В предыдущей статье [Сафин 2018с] и диссертации [Сафин 2018d] я достаточно подробно описал проблемы, встающие перед исследователем в этой области: наличие разнописей, фрагментированность большинства текстов, невозможность отличить личные имена от топонимов и этнонимов (в том числе по контексту). В силу перечисленных проблем интерпретация отдельного имени собственнoго в большинстве случаев крайне ненадежна. Более удовлетворительные результаты можно получить, анализируя группы имен собственных (например, личных имен, связанных с конкретными титулами¹), что позволяет снизить статистическую значимость отдельных ошибок.

По этой причине главной целью работы с именами собственными данного периода должна стать база данных, включающая все известные шанские имена и контексты их употребления и пригодная для их анализа при помощи количественных методов. Предшествующий опыт такой работы показал, что подробный, тщательный анализ источников занимает весьма значительное время: чтобы по-настоящему качественно обработать несколько десятков имен для диссертации, автору понадобилось два года. Учитывая, что в завершенном виде база данных будет содержать многие сотни имен собственных, ее создание может растянуться на десятилетия. Тем не менее, как будет показано далее, даже поверхностный анализ нескольких наиболее значимых групп имен способен привести к интересным наблюдениям.

В корпусе шанской эпиграфики имеется как минимум несколько сотен персонажей, названных по имени (обычно имя записывается одним иероглифом, реже — большим числом иероглифов)². Довольно часто к имени добавляется какой-либо показатель статуса (далее — «титул»), и в ряде случаев мы можем увидеть, что обладатели разных титулов могли носить одно и то же имя. Разумеется, единичное совпадение такого рода ни о чем не говорит: разные люди могут иметь одинаковые имена, и это нормально. Однако массовое совпадение (или, наоборот, отсутствие совпадений) в группах имен, ассоциированных с различными титулами, может свидетельствовать о статусных, лингвистических, этнических, религиозных и прочих связях (или, наоборот, отличиях) между этими группами. То есть если для титулов А и Б наблюдается аномально высокое значение совпадающих имен, то речь идет либо об одних и тех же людях, которые одновременно или последовательно носят разные титулы, либо о том, что представители двух групп практикуют схожие традиции имяназачения.

В рамках настоящего исследования мною была составлена небольшая база данных личных имен для восьми групп элит, в число которых вошли *цзы*

¹ Под титулом здесь понимаются любые показатели статуса человека, включая названия должностей и термины родства.

² На сегодняшний день мне неизвестно какого-либо обобщающего исследования, в котором бы приводился полный список известных шанских персоналий. Есть отдельные списки имен с титулами, но, как будет сказано далее, они крайне ненадежны.

(子), хоу (侯), бо (伯), сяо-чэнь (小臣), шу (戌), цюань (犬), цян (羌), а также шанские гадатели³. Цель исследования заключалась в том, чтобы вычислить количество совпадающих личных имен в различных группах и узнать, для каких пар групп доля пересечений выше.

Методы

1. Принципы составления базы

Для данного исследования было отобрано восемь групп элит. Семь из них (кроме цянов) попали в список потому, что для них известно наибольшее количество прижизненных⁴ личных имен. По этому параметру не попали в выборку только имена женщин, поскольку систематизация женских имен представляет отдельную исследовательскую задачу. Мотивы, побудившие меня включить в список малочисленную группу цянов, будут раскрыты в конце статьи.

Стоит сразу оговорить, что составленная база данных не является исчерпывающей. Большинство шанских личных имен известно из надписей на гадательных костях (*цзягувэнь*), и именно они стали основой исследования. Другой массив — надписи на бронзе и камне — на данном этапе не использовался, хотя впоследствии привлечение этих материалов неизбежно. Надписи на гадательных костях также не были обработаны полностью. Во-первых, часть надписей не опубликована; во-вторых, опубликованные надписи (десятки тысяч) разбросаны по дюжинам отдельных публикаций, что делает ручной перебор крайне длительным и трудозатратным процессом. Существующая справочная литература [Яо 1998; Ван, Ян 1999] и электронные базы данных [Цзягувэнь; Lexicon], на которые я опирался, основаны на нескольких крупных изданиях [ИЦ; ТН; ХБ; ХТ; ХД; ХЦ], опубликованных между 1978 и 2003 г., совокупным объемом более 60 тысяч фрагментов⁵. Среди них выделяются две крупнейшие компиляции надписей [ХБ; ХЦ] совокупным объемом более 55 тысяч фрагментов, в которых и содержится подавляющее большинство релевантной информации.

Весной 2017 г. мною был проведен эксперимент. Я поставил перед собой задачу собрать исчерпывающий массив данных о шанских хоу и в дополнение к основным публикациям и справочникам вручную просмотрел практически все издания надписей, доступные в Пекине в Центре по изучению надписей на гадательных костях (Цзягувэнь яньцзю чжунсинь, 甲骨文研究中心) Столичного педагогического университета (Шоуду шифань дасюэ, 首都師範大學). Беглый просмотр занял несколько недель. Выяснилось, что реже

³ В отличие от иных групп, гадатели не имеют титула, и, строго говоря, мы не знаем, как именно называлась занимаемая ими должность. Тем не менее их имена занимают фиксированное положение в структуре гадательной надписи, а потому легко выделяются.

⁴ Посмертные имена отличаются как структурно, так и функционально, и не рассматриваются в рамках настоящей работы.

⁵ Точное количество сосчитать довольно трудно, поскольку многие фрагменты дублируются. Объем текста в одном фрагменте варьируется от одного знака до нескольких десятков.

используемые исследователями публикации хоть и содержат некоторую долю дополнительной информации, но в небольших количествах. Поэтому списки имен для настоящего исследования составлялись на основе уже имеющейся справочной литературы и баз данных с небольшими дополнениями. Впоследствии эти списки будут расширены, но принципиальное их увеличение возможно только благодаря новым находкам и публикациям.

2. Фиксация имен

Главный недостаток существующей справочной литературы — слишком малое внимание к источникам. Отнюдь нередко в разряд личных имен попадают слова, не имеющие к ним никакого отношения. Чаще всего это связано с вольной интерпретацией фрагментированных текстов, иногда дело в качестве эстампажа, а иногда возникают проблемы с интерпретацией грамматической структуры предложения. К сожалению, исследователи, как правило, не утруждают себя приведением какой-либо развернутой аргументации. Например, в рубке для дисциплины монографии «Сто лет изучению панцирей и костей» список *цзы* включает 124 имени [Ван, Ян 1999: 452–453], в то время как мой список — всего 95. По сути, авторы включили все иероглифы, которые обнаружили рядом с иероглифом *цзы*, не утруждая читателя доказательствами в пользу того, имя собственное перед нами или нет. Аналогичная ситуация складывается и с другими персонажами. Одна из задач данной статьи — переломить эту порочную тенденцию и выделить те случаи, в которых иероглиф действительно стоит в надписи рядом с титулом, но его интерпретация при этом сомнительна⁶.

Каждому имени собственному в рамках исследования был присвоен уникальный номер: N*** для актуальных имен и W*** для примеров, которые были признаны мною сомнительными или откровенно неверными, а потому исключены из актуального списка. Проблема разнописей решается добавочным буквенным обозначением: номера N001a и N001b подразумевают, что два иероглифа очень похожи графически и, вероятно, записывают одно имя. Полностью решить проблему разнописей на данный момент невозможно. Из-за постоянных доработок последовательность номеров соблюдается не всегда.

Имена, прошедшие отбор, часто записываются иероглифами с неизвестным чтением и значением, состоящими из неизвестных элементов. Но даже если иероглиф или его элементы известны, в эпиграфических текстах мы имеем дело с древнейшим китайским письмом, которое пока невозможно полноценно напечатать на клавиатуре. Если у иероглифа или его элементов есть достоверно известные потомки в современной системе

⁶ Одной из ключевых претензий рецензентов на этапе редактирования статьи стало то, что я, причисляя какое-то имя к ошибочным или сомнительным, не привожу ссылки на работы, в которых это ошибочное имя используется, таким образом лишая читателя возможности ознакомиться с альтернативной аргументацией. Проблема в том, что я еще не встречал в литературе какой-либо содержательной дискуссии по этому поводу, поэтому ссылку можно дать лишь на факт упоминания, но не на какую-либо альтернативную аргументацию. Некоторые из перечисленных сомнительных или ложных имен, вероятно, и так не признаются большинством ученых, но я все равно упоминаю их на всякий случай.

письма, я привожу иероглифы не в оригинальной, а в модернизированной графике. В противном случае приходится довольствоваться прорисовками. Чтение иероглифа (там, где это возможно и необходимо) приводится в реконструкции С. А. Старостина [1989; Starostin 2003]. Стоит отметить, что для слишком многих имен чтение неизвестно даже приблизительно, поэтому при сравнении групп имен сопоставлялись графические формы, а не их предполагаемое произношение.

3. Структура имени

Как и ранее, я исхожу из того, что личное имя стоит после титула (а не перед ним) и является личным (а не родовым, например). Подробнее об этой проблеме см.: [Сафин 2018с].

4. Количественные подсчеты

Количественные подсчеты проводились с использованием простейших таблиц сопряженности. Выражаю благодарность Т. Я. Валетову (МГУ им. М. В. Ломоносова) за консультацию по использованию этого метода. Если расчеты проведены неверно, ответственность за это полностью лежит на мне.

5. Вопросы хронологии

Имеющиеся в нашем распоряжении гадательные надписи создавались на протяжении примерно 200 лет, поэтому при определении вопроса о том, являются ли лица с одинаковыми именами тезками или разными людьми, фактор хронологии имеет принципиальное значение. Однако в данной статье я не анализирую конкретные примеры персонажей с совпадающими именами и потому не привожу датировки надписей (которые основываются в первую очередь на анализе почерка). На данном этапе я ставлю лишь одну задачу: выяснить, в каких группах имена совпадают чаще, чем в других. В дальнейшем при рассмотрении вопроса о том, почему эти имена совпадают, датировки и анализ почерка надписи действительно будут играть важную роль.

Результаты

Первичный результат исследования составляют списки личных имен восьми групп шанских элит. Приведу каждый из них по порядку⁷.

1. Цзы ‘принц’, ‘сын’, ‘ребенок’ (子, $zǐ < *tsə$)

Цзы — важнейшая и самая крупная группа шанской элиты. К сожалению, ее нельзя назвать однородной, поскольку термин может означать сразу несколько категорий людей [Чжу 2004: 39–60; Чжао 2007: 84–86]. Во-первых, цзы — это ‘ребенок’, ‘сын’, ‘племянник’; возможно также ‘дочь’, ‘племянница’.

⁷ Звездочкой помечены древнекитайские чтения слов в реконструкции С. А. Старостина.

Учитывая, что большинство гадательных надписей являются царскими, многие *цзы* — это сыновья и племянники действующих правителей. Вторых, *цзы* — это особый титул правителя территории, который в шанское время носили, в частности, правители Вэй (微, **məj* > *wéi*) или Сун (宋, **su:ŋs* > *sōng*). Наконец, распространена точка зрения, согласно которой *цзы* — это лидер родственной группы (как правило, из числа родственников царя).

Ван Юйсинь и Ян Шэннань приводят 124 имени *цзы* [Ван, Ян 1999: 452–453]. На мой взгляд, не менее 17 пунктов в этом списке явно ошибочны (здесь и далее сомнительные и откровенно неверные примеры обозначаются кодом с литерой W).

W001 𠄎 [ХЦ: 14074]⁸. Хрестоматийный пример неправильной интерпретации фрагментированной надписи. Титул *цзы* и псевдоимя стоят рядом, соположены горизонтально. Шанские писцы обычно делили надпись на столбцы, поэтому два горизонтально соположенных иероглифа обычно находятся в разных частях надписи. В данном случае это даже можно доказать: после восстановления цельной надписи из нескольких фрагментов оказывается, что имя W001 относится не к самому *цзы*, а к его жене [Цай 2008].

W002 𠄎 [ХЦ: 17999]. Надпись фрагментирована, иероглифы относятся к разным столбцам. Судя по аналогичным надписям [ХЦ: 17997–17998], они не составляют комбинации.

W003 𠄎 [ХЦ: 19137]. Надпись фрагментирована, элемент 𠄎 является частью утраченного иероглифа. Имя восстановить нельзя, но есть несколько имен *цзы* с элементом 𠄎 (см. далее).

W004 𠄎 [ХЦ: 20020]. Неверное прочтение эстампажа, см. ниже имя N069.

W005 𠄎 [ХЦ: 20036]. Надпись фрагментирована, иероглифы относятся к разным столбцам.

W006 𠄎 [ХЦ: 20691]. Надпись фрагментирована, иероглифы относятся к разным столбцам.

W007 𠄎 [ХЦ: 20692]. Надпись фрагментирована, иероглифы относятся к разным столбцам.

W008 𠄎 [ХЦ: 21593]. Надпись фрагментирована, иероглифы относятся к разным столбцам.

W009 𠄎 [ХЦ: 21881]. Иероглиф *цзы* является не именем нарицательным, а циклическим знаком для записи даты.

W010 允 [ХЦ: 21886]. Надпись фрагментирована. Знак 允 скорее всего использован в своем основном значении — ‘действительно’.

W011 姜 [ХЦ: 22067]. Иероглиф 姜 использован в нарицательном значении ‘жена’ (см. выше пример W001).

⁸ Ссылки на фрагменты гадательных надписей принято давать не по номеру страницы (на одной странице может находиться множество эстампажей), а по порядковому номеру фрагмента в публикации. Искать эстампаж по номеру можно и в электронных базах данных [Цзягувэнь].

W012 月 [ХЦ: 22086]. Неверное прочтение эстампажа, «имя» на самом деле является датой: 月一 (первый месяц).

W013 歸 [ИЦ: 366]. Неверное прочтение фрагментированного эстампажа, вместо цзы, скорее всего, стоит похожий иероглиф 乎 ‘приказывать’.

W014 婦 [ХТ: 114]. Неверное прочтение фрагментированного эстампажа, имя N095.

W015 𠂔 [ХЦ: 3232]. Плохое качество эстампажа. Вероятно, это глагол 貞 (貞) ‘подтверждать’.

W016 入 [ХЦ: 8251]. Иероглиф цзы наверняка записывает циклический знак сы (巳), аналогично надписям [ХЦ: 892, 32957].

W030 𠂔 [ХБ: 5920]. Надпись фрагментирована. В более полном фрагменте [ХЦ: 3247] перед словом цзы стоит 多 ‘многие’. Поскольку цзы здесь во множественном числе, знак W030 не может быть личным именем. Вероятно, это глагол.

В итоговом актуальном списке оказалось 111 имен, с учетом разнописей это число можно сократить до 95 (далее все числа будут указываться уже с учетом разнописей). Обращаю внимание читателя на то, что номера в списках из-за многочисленных доработок в ходе редактирования идут не строго по порядку:

N001 𠂔 [ХЦ: 6], N002 婚 [ХЦ: 137], N003 豐 [ХЦ: 137], N004 漁 [ХЦ: 169], N005 不 [ХЦ: 223], N006 弘 [ХЦ: 269], N007 𠂔 (雍?) [ХЦ: 331], N008 𠂔 [ХЦ: 3226], N009 商 [ХЦ: 14036], N010 𠂔 [ХЦ: 371]⁹, N011 束 [ХЦ: 672], N012 邲 [ХЦ: 536], N013 汰 [ХЦ: 672], N014 𠂔 [ХЦ: 728], N015 𠂔 [ХЦ: 730], N016a 求 [ХЦ: 811], N016b 𠂔 [ХЦ: 3259], N017 𠂔 [ХЦ: 811], N018. 立 [ХЦ: 811], N019a 𠂔 (賓?) [ХЦ: 3169], N019b 𠂔 (賓?) [ХЦ: 709], N020a¹⁰ 𠂔 [ХЦ: 905], N020b 𠂔 [ХЦ: 905], N020c 𠂔 [ХЦ: 3152], N020d 𠂔 [ХЦ: 924], N020e

⁹ Имена N009 и N010 часто отождествляются друг с другом. Действительно, разница в их написании незначительна: во втором случае происходит удвоение верхнего элемента. И все же N009 — не просто имя человека, но и название столицы государства Шан, а название столицы никогда не записывается иероглифом N010. Видимо, это два разных имени.

¹⁰ Имена N020a — N020e очень схожи друг с другом по композиции, а варьирующиеся элементы 𠂔 ‘рот’ и 止 ‘ступня’ как раз относятся к числу «плавающих» элементов древнекитайской иероглифики, наличие и отсутствие которых часто не влияет на смысл знака. Вероятно, перед нами одно и то же имя.

𪛗 [XII: 7145], N021 𪛗 [XII: 5874], N022. 陟 [XII: 926], N023 央 [XII: 3006], N024 畫 [XII: 3030], N025 甌 [XII: 3087], N026 效 [XII: 3090], N027 美 [XII: 3100], N028 𪛗 [XII: 3120], N029 宮 [XII: 3134], N030 𪛗 [XII: 3138], N031a 𪛗 (妥) [XII: 3175], N031b 𪛗 (妥) [XII: 21890], N032 𪛗 [XII: 3183], N033a 寇? [XII: 3184], N033b 寇? [XII: 13282], N034 異 [XII: 3193], N035 奠 [XII: 3195], N036 𪛗 [XII: 3194], N037 𪛗 [XII: 3195], N038a 𪛗 [XII: 3197], N038b. 𪛗 [XII: 14035], N039a 目 [XII: 3201], N039b 昌 [XII: 3199], N040 衡 [XII: 3202], N041 衡 [XII: 3207], N042 同 [XII: 3216], N043 𪛗 (逸) [XII: 3218], N044a 𪛗 (陷?) [XII: 3223], N044b 𪛗 (陷?) [XII: 3220], N045 𪛗 [XII: 3224], N046 𪛗 [XII: 3225], N047 𪛗 [XII: 3227], N048 𪛗 [XII: 3229], N049 𪛗 [XII: 3228], N051 兒 [XII: 3398], N052 肩 [XII: 3684], N053 白 [XII: 3409], N054 𪛗 (害?) [XII: 4209], N055 𪛗 [XII: 6032], N056 遣 [XII: 7981], N058 甫 [XII: 9526], N059 廣? [XII: 10405], N060a 弦? [XII: 20040], N060b 𪛗 [XII: 20041], N060c 𪛗 [XII: 10405], N061 姤 [XII: 10579], N062 何 [XII: 12311], N063 𪛗 [XII: 13724], N064 束 [XII: 13726], N065a 𪛗 [XII: 13727], N065b 𪛗 [XII: 20043], N065c 𪛗 [XII: 20044], N066 邑 [XII: 17577], N067 克 [XII: 18002], N068 宋 [XII: 19921], N069 辟 [XII: 19964], N070 成 [XII: 20053], N071 兄 [XII: 20543], N072 小臣 [XII: 20544]¹¹, N073 𪛗 [XII: 20544], N074 竹 [XII: 22045], N075 萑 [XII: 21572], N076 鳥 [XII: 22086]¹², N077 𪛗 [XII: 22249], N078 毫 [XII: 22276], N079 𪛗 (啓) [XII: 22277], N080 𪛗 [XII: 22289], N081 祝 [XII: 22351], N082 𪛗 [XII: 27639], N083 牧 [XII: 27790], N084 俯 [XII: 32777], N085 戈 [XII: 32779], N086 𪛗 [XII: 32783], N087 方 [XII: 32833]¹³, N088 𪛗

¹¹ Обычно 小臣 (сяо-чэнь) является именем нарицательным — ‘малый слуга’ (см. далее). Тем не менее, судя по контексту, это вполне может быть личное имя (или прозвище).

¹² Имена N009 и N010 часто отождествляются друг с другом. Действительно, разница в их написании незначительна: во втором случае происходит удвоение верхнего элемента. И все же N009 — не просто имя человека, но и название столицы государства Шан, а название столицы никогда не записывается иероглифом N010. Видимо, это два разных имени.

¹³ Обычно термин 方 (фан) является именем нарицательным: ‘страна’, ‘сторона’. В сочетании цзы-фан именем собственным может быть как Цзы («страна Цзы»), так и Фан (цзы [по имени] Фан), и контекст допускает обе трактовки.

(繼) [ИЦ: 126], N089 鳶 [ИЦ: 1770], N090 【口多】 [ИЦ: 142], N091 巢 [ХЦ: 41495], N092 尹 [ТН: 341], N093 公 [ТН: 2429], N094 京 [ДЦ: 276], N095 禾? [ХТ: 114], N096 利 [ХТ: 965], N097 曼 [ХТ: 1607].

Этот список отнюдь не является окончательным, и дальнейшие исследования наверняка позволят несколько дополнить или, наоборот, сократить его. Люди, представленные в этом списке, — в первую очередь родственники царя или же лица, близкие к царскому двору. Они представлены практически во всех категориях шанских надписей (о ритуальных действиях, об охоте, о войне, о болезнях, о деторождении и т. д.). Царь регулярно (и более, нежели о других категориях элиты) гадал о здоровье различных *цзы*, что свидетельствует об особо близких отношениях с ними. Учитывая многозначность термина, мы не можем утверждать, что все они являлись членами правящего дома. Тем не менее данная выборка из 95 имен — крупнейший массив личных имен, ассоциированных с высшей аристократией государства Шан.

2. Хоу (侯, *hóu* < **go*:)

Хоу — правители периферийных территорий в государстве Шан. Известно, что некоторые из них назначались царем, но неизвестно, был ли этот статус наследственным, как в более позднее время. Ранее я подробно разбирал проблемы, связанные со статусом хоу [Сафин 2018a; 2018b; 2018c; 2018d], поэтому предлагаемый список личных имен является наиболее досконально проработанным. Сомнительных или откровенно ошибочных примеров девять.

W017 徒 [ХЦ: 8656].


W018 寿 [ХЦ: 8656]. Имена W017 — W018 встречаются в группе парных гаданий на одном фрагменте кости. Грамматическая структура позволяет считать их именами собственными, наречиями или же глаголами движения. Примечательно, что оба иероглифа содержат элемент 止 ‘нога’, часто встречающийся в глаголах движения и связанных терминах, что является дополнительным аргументом в пользу глагольного или наречного значения.

W019 畀 [ХЦ: 19852]. Композиция фразы странная, сама фраза не читается. Иероглиф хоу (侯) написан нестандартно, возможно, это другой знак.

W020 屯 [ХЦ: 32187]. Сочетание хоу-тунь (侯屯) встречается только в контексте жертвоприношений (что нехарактерно для хоу в принципе). Подробный анализ показал, что слово *тунь*, скорее всего, является не именем хоу, а названием какой-то группы предметов или людей, которых некий хоу поставил ко двору для принесения в жертву [Цай 2011].

W021 任 [ХЦ: 6963]. Слово *жэнь* (任) является нарицательным, это титул или должность. Надпись фрагментирована, ее смысл восстановить не удастся.

W022 田 [ХЦ: 36528]. Слово *тянь* (田) тоже является титулом. Скорее всего, словосочетание хоу-тянь следует переводить как «[люди с титулами] хоу [и] тянь».

W023  [ХЦ: 3306]. Надпись фрагментирована, смысл установить не удается.



W024 侯 [ХЦ: 20650]. Смысл надписи неясен, и неизвестно, почему два иероглифа хоу идут подряд. Считать один из них именем собственным нет оснований.

W025 唐 [ХЦ: 39703]. Надпись фрагментирована, смысл восстановить не удастся.

Актуальный список состоит из 17 имен:

Встречались ранее: N010 [ТН: 862], N016a [ХЦ: 6], N035 [ХЦ: 3351]¹⁴.

Не встречались ранее: N098 豹 [ХЦ: 6554], N099 專 [ХЦ: 20065], N100 夙







[ХЦ: 13890], N101 喜 [ХЦ: 36484], N102  [ХЦ: 32982], N103  [ХЦ: 36525], N104 綰 [ХЦ: 36345], N105 告 [ХЦ: 6460], N106 倬 [ХЦ: 1026], N107 光 [ХЦ: 94], N108 叙 [ХЦ: 3553], N109 盾 [ХЦ: 3355], N110 咍 [ХЦ: 20024], N111 敵 [ХЦ: 3357].

3. Бо ‘вождь’ (伯, *bó* < **pra:k*)



Как и хоу, бо были правителями периферийных территорий, но положение их несколько отличалось. Судя по всему, бо — не титул во властной иерархии государства Шан, но слово с общим значением ‘правитель’, ‘вождь’. Бо меньше, чем хоу, зависели от шанского царя и чаще враждовали с ним. Видимо, это династии местного происхождения, не связанные напрямую с правящим домом Шан. Подробнее см.: [Сафин 2018d]. Всего мной было выделено 22 имени.

Встречались ранее: N006 [ХЦ: 20086], N027 [ХЦ: 3100].

Не встречались ранее: N112 鬲 [ХЦ: 20532], N113 羨? [ХЦ: 3415], N114 紕

[ХЦ: 42], N115  [ХЦ: 5945], N116 或 [ХД: 237], N117 灋 [ТН: 667], N118 攸 [ХЦ: 6], N119 益 [ХЦ: 1118], N120 由 [ХЦ: 2341], N121 族 [ХЦ: 3380], N122  [ХЦ: 20087], N123 龜 [ХЦ: 39965], N124 鬯 [ХЦ: 6827], N125  [ХЦ: 27990], N126 炎 [ХЦ: 36509], N127 正 [ХЦ: 20075], N128 節 [ХЦ: 20084], N129  (引?) [ХЦ: 20086], N130  [ХЦ: 20086], N131  [ХЦ: 28087].

Не обошлось и без ошибочных и сомнительных примеров.

W026  [ХЦ: 3439]. Надпись фрагментирована, титул бо и знак  относятся к разным столбцам.

¹⁴ Для повторяющихся имен указывается только номер и актуальный для данного титула индекс источника.







W027 未 [ХЦ: 20095]. Надпись (если она цельная) состоит всего из двух знаков. Неясно, в каком порядке их читать и какой смысл они несут.

W029 𠄎 [ХЦ: 34409]. Надпись фрагментирована, неясно, является ли иероглиф 𠄎 именем или иным словом.

4. Сяо-чэнь ‘малый слуга’ (小臣, *xiǎo chén* < **sewʔ g^hin*)

Вопреки скромному названию «малый слуга», титул *сяо-чэнь* явно не относился к низшим уровням властной иерархии. Во-первых, стоит отличать «малых» слуг от обычных (*чэнь*, 臣). Последние, как ни странно, — менее значимые персоны: обычно они упоминаются только вместе со своими хозяевами и не имеют личных имен. А вот малые слуги известны по именам и действуют вполне самостоятельно. Более того, *сяо-чэни* и их отряды принимают участие в боевых действиях наравне с другими высокопоставленными вассалами царя. И, наконец, известны бронзовые сосуды *сяо-чэней* с надписями (а подобные предметы могла позволить себе лишь узкая прослойка элиты). Из этих же надписей мы узнаем, что царь мог даровать *сяо-чэню* право собирать в свою пользу урожай на некой территории [ЦЧ: 2653]; впрочем, в надписи срок пожалования ограничен «пятью урожаями», так что наследственным его назвать нельзя. Итоговый список *сяо-чэней* включает 17 имен.

Встречались ранее: N008 [ХЦ: 5571], N031a [ХЦ: 27890], N044a [ХЦ: 27883], N102 [ХЦ: 10405], N103 [ХЦ: 36421].

Не встречались ранее: N132  [ХЦ: 5576], N133 𠄎 [ХЦ: 5598], N134 𠄎 [ХЦ: 27884], N135 𠄎 [ХЦ: 27884], N136a 𠄎 [ХЦ: 27886], N136b 𠄎 [ХЦ: 27888], N137 𠄎 [ХЦ: 27887], N138 𠄎 [ХЦ: 27889], N139  [ХЦ: 28011], N140  [ХЦ: 36417], N141  [ХЦ: 36418], N142  [ХЦ: 36419], N224a  (侃?) [ХЦ: 27879]¹⁵.

5. Шу ‘страж’ (戌, *shù* < **snos*)

Страж-шу — военный чин, начальник военного отряда (вероятно, пограничной стражи) [Чжао 2007: 69]. Точное место стражей во властной иерархии государства Шан назвать пока нельзя. Всего мне удалось выделить 23 имени.

Встречались ранее: N016a [ХЦ: 28045], N052 [ХБ: 8982], N062 [ХБ: 8982], N069 [ХЦ: 26895], N100 [ХЦ: 26897], N224a [ХЦ: 28038].

¹⁵ Я объединяю сразу четыре имени в группу разнописей с номерами N224a — N224d, хотя полной уверенности в таком объединении у меня нет. В любом случае формы взаимно пересекаются. Далее в этой группе встретятся стражи (формы N224a — N224b) и гадатели (формы N224b — N224c).

Не встречались ранее: N224b 𠂔 (衍?) [ТН: 1008], N143 柴 [ХЦ: 6], N144 延 [ХЦ: 6], N145a 𠂔 [ХБ: 8982], N145b 逆 [ХЦ: 31485], N146 逐 [ХБ: 8982], N147 帶 [ХБ: 8982], N148 隼 [ХЦ: 26883], N149 衛 [ХЦ: 26888], N150 馬 [ХЦ: 27966], N151 冒 [ХЦ: 27968], N152 中 [ХЦ: 27975], N153 𠂔 [ХЦ: 27975], N154 官 [ХЦ: 28032], N155 侃 [ХЦ: 28038], N156 𠂔 [ХЦ: 28044], N157 得 [ХЦ: 28094], N158 岳 [ТН: 3107], N159 𠂔 [ХЦ: 26892].

6. Гадатели

Имена гадателей — вторая по величине после *цзы* группа имен шанской элиты. К сожалению, мы очень мало про них знаем, за исключением того, что они проводили ритуалы гадания при дворе. Мы не знаем, насколько высок был их социальный статус и занимались ли они чем-либо, помимо собственно гадания. Всего мне удалось выделить 59 имен гадателей.

Встречались ранее: N019a [ХЦ: 14], N035 [ХД: 295], N049 [ХЦ: 22650], N052 [ХЦ: 22728], N062 [ХЦ: 26953], N071 [ХЦ: 26627], N081 [ХЦ: 23536], N092 [ХЦ: 22549], N101 [ХЦ: 22708], N144 [ХЦ: 11761], N145 [ХЦ: 12340], N146 [ХЦ: 22714], N152 [ХЦ: 23674], N153 [ХЦ: 26472], N159 [ХЦ: 3935], N224b [ХЦ: 13559].

Не встречались ранее: N224c 𠂔 (徂?) [ХЦ: 21586], N161 古 [ХЦ: 14], N162 𠂔 [ХЦ: 32], N163 亘 [ХЦ: 94], N164 𠂔 [ХЦ: 98], N165 丙 [ХЦ: 152], N166 𠂔 [ХЦ: 268], N167 韋 [ХЦ: 2606], N168 𠂔 [ХЦ: 2760], N169 兕 [ХЦ: 3877], N170 𠂔 [ХЦ: 3912], N171 𠂔 [ХЦ: 3936], N172a 𠂔 [ХЦ: 3944], N172b 豕 [ХЦ: 30546], N174 𠂔 [ХЦ: 9788], N175 史 [ХЦ: 10248], N176 采 [ХЦ: 10520], N177 卯 [ХЦ: 12047], N178 𠂔 [ХЦ: 12343], N179 𠂔 [ХЦ: 12348], N180 𠂔 [ХЦ: 20136], N181 𠂔 [ХЦ: 20142], N182 𠂔 [ХЦ: 20185], N184 𠂔 [ХЦ: 21626], N185 𠂔 [ХЦ: 22538], N186 旅 [ХЦ: 22539], N187 出 [ХЦ: 22546], N188 大 [ХЦ: 22548], N189 行 [ХЦ: 22550], N190 即 [ХЦ: 22537], N191 涿 [ХЦ: 22693], N193 𠂔 [ХЦ: 24410], N194 陟 [ХЦ: 24839], N195 黃 [ХЦ: 26662], N196 𠂔 [ХЦ: 26698], N197 𠂔 [ХЦ: 26954], N198 宁 [ХЦ: 27042], N199 彭 [ХЦ: 27107], N200 𠂔 [ХЦ: 27176], N201 𠂔 [ХЦ: 27212], N202 𠂔 [ХЦ: 27841], N203 教 [ХЦ: 31482], N204 𠂔 [ХЦ: 31488], N205 𠂔 [ХЦ: 31548], N206 屯 [ХЦ: 31603].

7. Цюань ‘псарь’ (犬, *qiǎn* < **k^hwi:n*?)

В первую очередь псари (букв. «псы») занимались организацией царской охоты и извещали о появлении животных в том или ином районе [Чжао 2007: 69–74]. Но помимо этого они участвовали в боевых действиях и могли привлекаться к иным работам. Всего мне удалось выделить 23 имени.

Встречались ранее: N008 [ХЦ: 27925], N033a [ХЦ: 565], N069 [ХЦ: 37468], N102 [ХЦ: 27907], N134 [ХЦ: 27751], N144 [ХЦ: 4632], N152 [ХЦ: 27902], N153 [ХЦ: 27904], N159 [ХЦ: 29388], N172b [ХЦ: 27911], N182 [ТН: 2618].

Не встречались ранее: N207 登 [ХЦ: 4641], N208 琮 [ХЦ: 10976], N210 陟 [ХЦ: 27898], N211 辰 [ХЦ: 27917], N212 壬 [ТН: 625], N213 𠂔 [ХЦ: 37439], N214 𠂔 [ХЦ: 36424], N215 言 [ХЦ: 27923], N216 𠂔 [ХЦ: 27914], N217 𠂔 [ХЦ: 29207], N218 𠂔 [ХЦ: 27909], N219 壘 [ХЦ: 37387].

8. Цяны (羌, *qiáng* < **k^hlan*?)

Цяны — народ, проживавший на западных границах шанского государства, вероятно — предки современных цянов (один из малых народов юго-запада КНР). Они постоянно упоминаются в надписях на гадательных костях, как правило в роли противников и военнопленных, рабов и жертв для кровавых шанских ритуалов. Гораздо реже они выступают в роли союзников шанского царя. Известно несколько имен, которые якобы принадлежат цянам, а именно: цян-Чжоу 羌舟, цян-Му 羌目, цян-Ли 羌立, цян-Гун 羌宮, цян-Бу (?) 羌步? [ХЦ: 7345, 5177, 6385, 7380, 7383]¹⁶. Изначально я не планировал включать в исследование столь скромные по размеру группы имен. Но для цянов придется сделать исключение, ввиду того что практически все их имена совпадают с именами цзы и это трудно игнорировать: известны цзы-Чжоу 子舟, цзы-Му 子目, цзы-Ли 子立 и цзы-Бу 子步 (N084, N039a, N018, N040). В именах присутствуют графические вариации, но они не выглядят значительными. 舟 и 俯 отличаются элементом «человек», фонетик «лодка» один и тот же. Вероятно, «человек» здесь выполняет роль семантического детерминатива

(т. е. намекает, что имеется в виду человек, а не лодка). Иероглифы 𠂔 (步) и 𠂔 (衡) состоят из одних и тех же элементов (две «ноги» 止 и «перекресток» 行), есть лишь небольшие отличия в композиции. В первом случае «ноги» смотрят в разные стороны, во втором — в одну и ту же. В первом случае

¹⁶ В древности эти имена звучали примерно так: **khlan-tu*, **khlan-mhuk*, **khlan-rəp*, **khlan-kuy*, и **khlan-ba:s* (?). Произношение последнего иероглифа сомнительно.

«перекресток» сокращен вполонину, но это распространенная в шанской эпиграфике вариация, не влияющая на смысл знака. Таким образом, четыре из пяти известных нам *цян*ов, скорее всего, носят те же имена, что и *цзы*.

Чжао Пэн считает, что элемент *цян* в этих именах указывает на этническое происхождение [Чжао 2007: 91]. Напрашивается и альтернативная версия: иероглиф *цян* также может передавать клановое имя Цзян (姜, *jiang* < **klan*). Цзян — один из наиболее известных аристократических родов древнего Китая, и шанские цари вполне могли поддерживать с ним контакты (например, в форме брачных союзов). Отмечу особо, что *цзы*-Му 子目, судя по надписям о родах, являлся женщиной [ХЦ: 3201], и соблазнительно было бы увидеть в нем женщину из рода Цзян. Впрочем, у нас недостаточно данных, чтобы судить об этом. Как бы то ни было, и *цяны* и Цзяны явно происходили из чужеземцев.

9. Совпадающие имена

Результаты сопоставления восьми списков имен проще всего представить в виде таблицы. Для начала продемонстрирую читателю абсолютные цифры (табл. 1):

Таблица 1

Совпадения личных имен между группами (абсолютные цифры)
Personal names overlap (absolute numbers)

	<i>цзы</i> (95)	<i>хоу</i> (17)	<i>сяо-чэнь</i> (17)	<i>цюань</i> (23)	<i>шу</i> (23)	<i>гадатели</i> (59)	<i>бо</i> (22)	<i>цяны</i> (5)
<i>цзы</i> (95)		3	3	3	4	8	2	4
<i>хоу</i> (17)	3		2	1	1	1	0	0
<i>сяо-чэнь</i> (17)	3	2		1	1	1	0	0
<i>цюань</i> (23)	3	1	1		4	2	0	0
<i>шу</i> (23)	4	1	1	4		7	0	0
<i>гадатели</i> (59)	8	1	1	2	7		0	0
<i>бо</i> (22)	2	0	0	0	0	0		0
<i>цяны</i> (5)	4	0	0	0	0	0	0	

Очевидно, что в некоторых парах совпадения случаются чаще. Но из-за того, что множества неравны по размеру, разница в абсолютных цифрах не дает адекватного представления о значимости представленных чисел. Нам необходимо подсчитать, насколько количество совпадений превышает средние показатели. Всего в нашем массиве 213 уникальных имен. Доля каждой группы представлена в табл. 2.

Таблица 2

Доля группы от уникальных имен (в %)
Share by each group of total number of unique names (in %)

	всего	% от уникальных имен
<i>цзы</i>	95	44,6
<i>хоу</i>	17	8,0
<i>сяо-чэнь</i>	17	8,0
<i>цюань</i>	23	10,8
<i>шу</i>	23	10,8
гадатели	59	27,7
<i>бо</i>	22	10,3
цяны	5	2,3
всего	261	
повторов	48	
уникальных имен	213	

Теперь нужно вычислить, какую долю от числа имен в каждой группе составляют пересечения (табл. 3). Например, у *цзы* и *хоу* пересекаются три имени (табл. 1). Это составляет 3,2% от общего количества имен *цзы* и 17,6% от имен *хоу* (табл. 3). То есть *хоу* в общей выборке составляют 8% (табл. 2), а среди *цзы* — всего 3,2% (табл. 3); *цзы* в общей выборке занимают долю 44,6% (табл. 2), а среди *хоу* — всего 17,6% (табл. 3). Поделив долю в группе на долю в выборке, мы получим коэффициент, отражающий разницу между долей в выборке и долей в каждой конкретной группе (табл. 4).

Таблица 3

Доля числа пересечений от числа имен в группе (в %)
Share of coinciding names in a group (in %)

	цзы (95)	хоу (17)	сяо-чэнь (17)	цюань (23)	шу (23)	гадатели (59)	бо (22)	цяны (5)
цзы (95)		17,6	17,6	13,0	17,4	13,6	9,1	80,0
хоу (17)	3,2		11,8	4,3	4,3	1,7	0,0	0,0
сяо-чэнь (17)	3,2	11,8		4,3	4,3	1,7	0,0	0,0
цюань (23)	3,2	5,9	5,9		17,4	3,4	0,0	0,0
шу (23)	4,2	5,9	5,9	17,4		11,9	0,0	0,0
гадатели (59)	8,4	5,9	5,9	8,7	30,4		0,0	0,0
бо (22)	2,1	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0		0,0
цяны (5)	4,2	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	

Таблица 4

Отношение доли пересечений (табл. 3) к доле от уникальных имен (табл. 2)
Ratio of share of coinciding names (table 3) to share of unique names (table 2)

	цзы (91)	хоу (17)	сяо-чэнь (16)	цюань (24)	шу (23)	гадатели (63)	бо (22)	цяны (5)
цзы (95)		0,4	0,4	0,3	0,4	0,3	0,2	1,8
хоу (17)	0,4		1,5	0,5	0,5	0,2	0,0	0,0
сяо-чэнь (17)	0,4	1,5		0,5	0,5	0,2	0,0	0,0
цюань (23)	0,3	0,5	0,5		1,6	0,3	0,0	0,0

Окончание табл. 4

	<i>цзы</i> (91)	<i>хоу</i> (17)	<i>сяо-чэнь</i> (16)	<i>цюань</i> (24)	<i>шу</i> (23)	гадатели (63)	<i>бо</i> (22)	цяны (5)
<i>шу</i> (23)	0,4	0,5	0,5	1,6		1,1	0,0	0,0
гадатели (59)	0,3	0,2	0,2	0,3	1,1		0,0	0,0
<i>бо</i> (22)	0,2	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0		0,0
цяны (5)	1,8	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	

Если в табл. 4 коэффициент составляет больше единицы, значит, имена группы X представлены в группе Y обильнее, чем в целом по выборке. И наоборот: чем меньше коэффициент, тем слабее связь. Например, в группах *цзы* и гадателей есть восемь пересечений, а в группах стражей-*шу* и гадателей — всего семь (табл. 1), но с учетом размеров выборки оказывается, что доля гадателей среди стражей-*шу* чуть выше среднего, а среди *цзы* — значительно ниже (табл. 4).

В итоге получается, что наибольшая доля пересечений наблюдается в следующих парах: *цзы* и *цяны* (1,8), *псари-цюани* и *стражи-шу* (1,6), *сяо-чэнь* и *хоу* (1,5), гадатели и *стражи-шу* (1,1). Есть и еще одна заметная тенденция: все группы связаны друг с другом, и только *бо* и *цяны* составляют отдельную группу, которая не пересекается ни с одной другой, кроме *цзы*.

Выводы

Во-первых, следует подчеркнуть, что размеры и качество выборки оставляют желать лучшего. Для полноценного использования статистических методов необходимы кратное увеличение объемов данных (что невозможно без обнаружения новых источников) и устранение проблем источниковедческого характера (надежное выделение личных имен, выявление разнописей), что в настоящий момент также невозможно. Индексы таблиц основаны на очень сомнительных данных, а потому не могут служить твердым доказательством каких-либо теорий. Максимум, что можно сделать на их основе, — это выдвинуть ряд гипотез и определить дальнейшие направления исследований.

Первое, что необходимо сделать, — продолжать источниковедческую работу по собиранию базы данных имен собственных: включить в нее недостающие материалы, очистить от ошибочно идентифицированных имен, объединить разнописи и разъединить ошибочно отождествленные знаки. Каждое небольшое достижение в этом направлении может изменить качество конечных цифр.

Вторая задача — объяснить, почему в некоторых группах личные имена совпадают чаще, чем в других. По этому поводу можно выдвинуть сразу несколько гипотез.

1. Одни и те же люди занимают разные должности, одновременно или последовательно. Например, человек с титулом *хоу* может занимать придворную должность малого слуги; *псарей* чаще производили в стражи и т. д.

2. Представители разных социальных групп предпочитают разные имена. Например, имена *цзы*, *бо* и *цянов* могут совпадать потому, что речь идет об аристократических семьях, а остальные группы принадлежат к мелкой/средней элите и потому носят преимущественно другие имена. Но в таком случае получается, что представители мелкой и средней элиты были и среди *цзы*. Может быть, *цзы*, будучи аристократами по происхождению, временно занимали сравнительно низкие должности на начальных этапах своей карьеры?

3. Разница в именах отражает разницу в языке и культуре. Имена *цянов* и *бо* не пересекаются с другими потому, что они говорят на разных языках и/или принадлежат к разным культурным общностям. В таком случае можно поставить вопрос: не являются ли чужеземцами шанские *цзы*, имена которых совпадают с именами *бо* и *цянов*?

На эти вопросы невозможно ответить, глядя на цифры. Необходимы исследования конкретных персоналий как по данным эпиграфики, так и, например, на археологических материалах. Представляется, что могилы могут ответить на некоторые из предложенных вопросов лучше, чем тексты.

Еще один важный фактор, не учтенный в статье, — датировка отдельных надписей, которая представляет собой довольно трудную, но хотя бы отчасти решаемую проблему. При дальнейшем рассмотрении вопроса о том, могут ли тезки с разными титулами оказаться одним человеком, этот фактор имеет принципиальное значение.

Несмотря на предварительный характер проведенного исследования, одну закономерность все же можно уверенно обозначить. Группы, которые заведомо ассоциированы с нешанскими элитами (*бо* и *цяны*), ономастически не пересекаются с заведомо шанскими элитами (*хоу*, *сяо-чэни*, *псари*, *стражи*, *гадатели*), которые, в свою очередь, все пересекаются друг с другом. Эта тенденция очень четкая, и даже пара неожиданных исключений не сможет принципиально изменить картину. А наиболее интригующий вопрос в связи с этим — почему имена *цзы* пересекаются и с теми, и с другими? Можем ли мы объяснить это явление социальными, этнолингвистическими или какими-то другими факторами?

Базы данных

Цзягувэнь — Цзягувэнь хэцзи цзай сянь цзяньсо. URL: <http://www.guoxuedashi.net/jgwhj>. (На кит. яз.).

Lexicon — Lexicon of pre-Qin oracle, bronze inscriptions and bamboo scripts. URL: <https://inscription.asdc.sinica.edu.tw>. (На кит. яз.).

Starostin 2003 — [Starostin S. A.] Chinese characters: [Database] // [Starostin S. A.] The Tower of Babel: An etymological database project. 2003. URL: <https://starlingdb.org/cgi-bin/query.cgi?basename=\data\china\bigchina&root=config&morpho=0>.

Сокращения

- ИЦ — Инго соцан цзягуцзи / Ред. Ли Сюэцин, Ци Вэньсинь, Ай Лунь [=Allan S.]. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. (На кит. яз.).
- ТН — Сяотунь наньди цзягу / Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 1983. (На кит. яз.).
- ХБ — Цзягувэнь хэцзи бубянь / Ред. Пэн Банцзюнь, Се Цзи, Ма Цифань. Бэйцзин: Юйянь чубаньшэ, 1999. (На кит. яз.).
- ХД — Иньской Хуаюаньчжуан дунди цзягу / Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо. Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ, 2003. (На кит. яз.).
- ХЦ — Цзягувэнь хэцзи / Гл. ред. Го Можо: В 13 т. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 1978–1982. (На кит. яз.).
- ЦЧ — Инь-Чжоу цзиньвэнь цзичэн / Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 1984. (На кит. яз.).
- ХТ — Oracle bones from the White and other collections / Ed. by Hsü Chin-hsiung. Toronto: Royal Ontario Museum, 1979.

Литература

- Ван, Ян 1999 — Цзягусюэ и бай нянь / Гл. ред. Ван Юйсинь, Ян Шэннань. Бэйцзин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 1999. (На кит. яз.).
- Сафин 2018a — Сафин Т. А. Данные эпиграфики о существовании в государства Шан-Инь удельной системы // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. 2018. № 3. С. 88–100.
- Сафин 2018b — Сафин Т. А. Хоу Бао в надписях на гадательных костях и значение титула хоу в поздний период Шан (XIII–XI вв. до н. э.) // Вестник древней истории. 2018. № 2 (78). С. 225–227.
- Сафин 2018с — Сафин Т. А. Элиты эпохи Шан в эпиграфических памятниках XIII–XI вв. до н. э.: титул хоу по данным ономастики // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2018. № 4. С. 6–30.
- Сафин 2018d — Сафин Т. А. Элиты эпохи Шан: хоу и бо (по данным эпиграфики XIII–XI вв. до н. э.): Дис. ... канд. ист. наук / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. М., 2018.
- Старостин 1989 — Старостин С. А. Реконструкция древнекитайской фонологической системы. М.: Наука, 1989.
- Цай 2008 — Цай Чжэмао. «Дунъян вэньку со цан цзягу вэньцзы» синь чжуй ди сы цзэ // Xianqin.org. 2008. 13 авг. URL: <https://www.xianqin.org/blog/archives/1759.html>. (На кит. яз.).
- Цай 2011 — Цай Чжэмао. Инь буцы «юн хоу тунь» бянь // Цзягувэнь юй Инь-Шан ши. № 2 / Гл. ред. Сун Чжэньхао. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2011. С. 110–130. (На кит. яз.).
- Чжао 2007 — Чжао Пэн. Иньской цзягувэнь жэньмин юй дуаньдай дэ чубу яньцзю. Бэйцзин: Сяньчжуан шуцзюй, 2007. (На кит. яз.).
- Чжу 2004 — Чжу Фэнхань. Шан-Чжоу цзяцзу синтай яньцзю. Тяньцзинь: Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ, 2004. (На кит. яз.).
- Яо 1998 — Иньской цзягу кэцы лэйцзуань / Сост. Яо Сяосуй. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 1998. (На кит. яз.).

References

- Cai, Zhemaο (2008, Aug. 13). “Dongyang wenku suo cang jiagu wenzi” xin zhui de si ze [Four sets of newly joined “Oracle bone texts” preserved in the East Asian libraries]. *Xianqin.org*. <https://www.xianqin.org/blog/archives/1759.html>. (In Chinese).

- Cai, Zhemao (2011). Yin buci “yong hou tun” bian [Discussing “to use Hou Tun” from Yin oracle texts]. Song Zhenhao (Ed.). *Jiaguwen yu Yin-Shang shi* (Vol. 2, pp. 110–130). Shanghai guji chubanshe. (In Chinese).
- Guo, Moruo (Ed.) (1978–1982). *Jiaguwen heji* [Oracle bone inscriptions compendium] (13 Vols.). Zhonghua shuju. (In Chinese).
- Hsü, Chin-hsiung (Ed.) (1979). *Oracle bones from the White and other collections*. Royal Ontario Museum.
- Li, Xueqin, Qi, Wenxin, & Ai, Lan [= Allan, S.] (Eds.) (1985). *Yingguo suo cang jiaguwen ji* [Oracle bone collections in Great Britain]. Zhonghua shuju. (In Chinese).
- Peng, Bangjiong, Xie, Ji, & Ma, Jifan (Eds.) (1999). *Jiaguwen heji bubian* [Oracle bone inscriptions compendium additional issue]. Yuyan chubanshe. (In Chinese).
- Safin, T. A. (2018a). Dannye epigrafiki o sushchestvovanii v gosudarstva Shan-In’ udel’noi sistemy [Epigraphical evidence of the Shang State enfeoffment system]. *Vestnik Moskovskogo universiteta, Ser. 13, Vostokovedenie, 2018*(3), 88–100. (In Russian).
- Safin, T. A. (2018b). *Elity epokhi Shan: khou i bo (po dannym epigrafiki XIII–XI vv. do n. e.)* [Shang Period elites: hou and bo (based on the data from 13th–11th cent. BCE excavated texts)] (Cand. Sci. (History) Dissertation, Lomonosov Moscow State University). (In Russian).
- Safin, T. A. (2018c). Elity epokhi Shan v epigraficheskikh pamiatnikakh XIII–XI vv. do n. e.: titul khou po dannym onomastiki [Shang period elites and the hou title in the light of inscriptions from the 13th–11th centuries BCE: An onomastic study]. *Vostok. Afro-aziatskie soobshchestva: istoria i sovremennost’*, 2018(4), 6–30. (In Russian).
- Safin, T. A. (2018d). Khou bao v nadpisiakh na gadatel’nykh kostiakh i znachenie titula khou v pozdnii period Shan (XIII–XI vv. do n. e.) [Shang dynasty hou-lords: The case of hou Bao in oracle bone inscriptions (13th–11th cent. BC)]. *Vestnik drevney istorii*, 2018 (2), 225–227. (In Russian).
- Starostin, S. A. (1989). *Rekonstruktsiia drevnekitaiskoi fonologicheskoi sistemy* [Reconstruction of the Old Chinese phonological system]. Nauka. (In Russian).
- Wang, Yuxin, & Yang, Shengnan (Eds.) (1999). *Jiagu xue yi bai nian* [Oracle bone studies centennium]. Shehui kexue wenxian chubanshe. (In Chinese).
- Xiaotun nandi jiagu* [Oracle bones from Xiaotun South] (1983). Zhonghua shuju. (In Chinese).
- Yao, Xiaosui (Ed.). *Yinxu jiagu keci leizuan* [Yinxu Oracle bone inscriptions recompiled by types]. Zhonghua shuju. (In Chinese).
- Yin Zhou jinwen ji cheng* [Compendium of the Yin-Zhou bronze inscriptions] (1984). Zhonghua shuju. (In Chinese).
- Yinxu Huayuanzhuang dongdi jiagu* [Oracle bones from Yinxu Huayuanzhuang East] (2003). Yunnan renmin chubanshe. (In Chinese).
- Zhao, Peng (2007). *Yinxu jiaguwen renming yu duandai de chubu yanjiu* [Initial study of personal names and periodization of Oracle bone inscriptions from Yinxu]. Xianzhuang shuju. (In Chinese).
- Zhu, Fenghan (2004). *Shang-Zhou jiazuo xingtai yanjiu* [Study of lineage forms during Shang and Zhou]. Tianjin guji chubanshe. (In Chinese).

* * *

Информация об авторе

Тимур Альфредович Сафин

*кандидат исторических наук
научный сотрудник, отдела Китая,
Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, Москва,
ул. Рождественка, д. 12
Тел.: +7 (495) 625-95-68
научный сотрудник, Лаборатории
востоковедения и компаративистики,
Школа актуальных гуманитарных
исследований, Российская академия
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, 11957, Москва, пр-т Вернадского,
д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ tamerlane93@yandex.ru*

Information about the author

Timur A. Safin

*Cand. Sci. (History)
Research Fellow, China Department,
Institute of Oriental Studies of the Russian
Academy of Sciences
Russia, 107031, Moscow, Rozhdestvenka
Str., 12
Tel.: +7 (495) 625-95-68
Research Fellow, Center for Oriental
Studies, School for Advanced Studies
in the Humanities, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration
Russia, 11957, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ tamerlane93@yandex.ru*

М. В. Ефименко

ORCID: 0000-0002-4168-0183

✉ efimenko.masha2012@yandex.ru^a *Национальный исследовательский университет**«Высшая школа экономики»**(Россия, Москва)*^b *Российская академия народного хозяйства**и государственной службы при Президенте РФ**(Россия, Москва)*

ДВОРЦОВО-ХРАМОВЫЕ КОМПЛЕКСЫ СТОЛИЧНЫХ РАЙОНОВ ЦИЧЖОУ И ФЭН-ХАО ЭПОХИ ЗАПАДНОЕ ЧЖОУ (1027–771 гг. до н. э.) ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ

Аннотация. В статье разобран археологический материал памятников столичных центров Цичжоу и Фэн-Хао государства Западное Чжоу (1027–771 гг. до н. э.) и эпохи до основания данного государства (ок. 1095–1027 гг. до н. э.). Возникновение и упадок сакрально-культурных комплексов в рамках столичных регионов отражает ход политической борьбы при дворе правителя, результатом которой становятся снижение статуса и роли ранней столицы государства в Цичжоу и их увеличение у второй столицы государства в Фэн-Хао. Строительство нового сакрально-политического центра в Фэн-Хао стало следствием расширения территории пахотных земель государства, что привело к необходимости взаимодействия с народом шан и к заимствованию определенных особенностей архитектуры сакрально-культурных комплексов. Данные заимствования из культуры народа шан в сочетании с оригинальной культурой ранних чжоусцев образуют новое культурное пространство в чжоуском царском домене и за его пределами в уделах, принадлежащих представителям царского рода Цзи в период государства Западное Чжоу.

Ключевые слова: Западное Чжоу, шан, чжоу, сакрально-политический центр, столица, археология

Для цитирования: Ефименко М. В. Дворцово-храмовые комплексы столичных районов Цичжоу и Фэн-Хао эпохи Западное Чжоу (1027–771 гг. до н. э.) по данным археологии // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 32–46. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-32-46>.

Статья поступила в редакцию 3 мая 2022 г.

Принято к печати 15 июля 2022 г.

M. V. Efimenko

ORCID: 0000-0002-4168-0183

✉ efimenko.masha2012@yandex.ru

^a *National Research University*

Higher School of Economics

(Russia, Moscow)

^b *The Russian Presidential Academy*

of National Economy and Public Administration

(Russia, Moscow)

PALACE AND TEMPLE COMPLEXES OF THE QIZHOU AND FENG HAO METROPOLITAN AREAS OF THE WESTERN ZHOU PERIOD (1027–771 BC) ACCORDING TO ARCHAEOLOGICAL DATA

Abstract. The article analyzes the archaeological material of monuments in the capital centers of Qizhou and Feng-Hao of the state of Western Zhou (1027–771 BC) and of the era before the foundation of this state (ca. 1095–1027 BC). The emergence and decline of sacred cult complexes within the metropolitan regions reflects the course of the political struggle at the court of the ruler, the result of which was the decline in the status and role of the early capital of the state in Qizhou and their increase in the second capital of the state in Feng-Hao within the framework of domestic policy. The construction of a new sacred-political center in Feng-Hao was an attempt to expand the territory of the arable lands of the state, which led to the need to interact with the Shang people and to borrow certain features of the architecture of the sacred-cult complex. These borrowings, combined with the culture of the early Zhous, form a single cultural space in the Zhou royal domain and beyond in the appanages belonging to representatives of the Ji royal family. The monumental construction of a new large palace and temple complexes in Feng-Hao confirms the creation of a new center and the increasing role of its rulers at the court in the then largest state of Shang-Yin. Qizhou continued to exist as the old residence of the ruler and as a sacred center, but the political center was located in the new capital — in Feng-Hao.

Keywords: Western Zhou, Shang, Zhou, sacred political center, capital, archeology

To cite this article: Efimenko, M. V. (2022). Palace and temple complexes of the Qizhou and Feng Hao metropolitan areas of the Western Zhou Period (1027–771 BC) according to archaeological data. *Shagi / Steps*, 8(4), 32–46. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-32-46>.

Received May 3, 2022

Accepted July 15, 2022

Данная статья посвящена дворцово-храмовым комплексам столичных центров народа чжоу Цичжоу и Фэн-Хао до основания государства («раннее Чжоу», ок. 1095–1027 гг. до н. э.) и после основания государства Западное Чжоу (1027–771 гг. до н. э.)¹ на основе археологических источников. В наши задачи входят выявление территории данных дворцово-храмовых комплексов на материале отчетов о раскопках на китайском языке, исследование особенностей их планировки и расположения в столичном центре, а также сопоставление дворцово-храмовых комплексов двух центров друг с другом.

В раннем сакрально-политическом центре Цичжоу (岐周) расположены три разновременных дворцовых и храмовых комплекса: дворец памятника Фэнчу (凤雏) «раннего Чжоу» — раннего периода государства Западное Чжоу (ок. 1027–966 гг. до н. э.), храм предков памятника Шаочэнь (召陈), существовавший на протяжении всего Западного Чжоу, и дворцово-храмовый комплекс памятника Юньтан (云塘). Строительство храмового комплекса в Юньтане началось в среднем Западном Чжоу (965–857 гг. до н. э.). Это самый поздний дворцово-храмовый комплекс центра Цичжоу, функционировавший синхронно с дворцово-храмовыми комплексами центра Фэн-Хао. Во всех этих комплексах отсутствуют следы широко распространенного в государстве Шан-Инь (ок. 1300–1027 гг. до н. э.) ритуала, в ходе которого на дне фундамента и по его углам закладывались сосуды с жертвенной пищей и обустраивались захоронения принесенных в жертву людей (см.: [Тихвинский 2016: 554–557]). Поэтому мы можем отнести данные дворцово-храмовые комплексы к чжоуской традиции строительства.

Сакрально-политический центр Фэн-Хао разделяется рекой Фэнхэ (沔河) на два района: Фэн на левом берегу реки и Хао на правом. Здесь выделяются два дворцово-храмовых комплекса, по одному в каждом районе. Комплекс, расположенный на территории района Фэн в Кэшэнчжуане, представляет собой 14 трамбованных фундаментов, датированных всей эпохой Западного Чжоу и составляющих три отдельных небольших группы сооружений. Вероятно, эти три группы, состоящие из нескольких строений, образовывали различные храмовые комплексы, принадлежавшие отдельным родам или посвященные конкретным духам предков. Мы предполагаем, что крупнейший фундамент являлся дворцом вана (монарха), остальные остались от храмов и храмовых сооружений. Под фундаментами 3, 4, 12 и 14 и в заполнении фундаментов 3, 4 обнаружены жерт-

¹ Историю государства Западное Чжоу принято делить на три периода: раннее Западное Чжоу (1027–966 гг. до н. э.), среднее Западное Чжоу (965–857 гг. до н. э.) и позднее Западное Чжоу (857–771 гг. до н. э.). Период до основания государства Западное Чжоу называется «ранним Чжоу» и датируется 1096–1027 гг. до н. э.

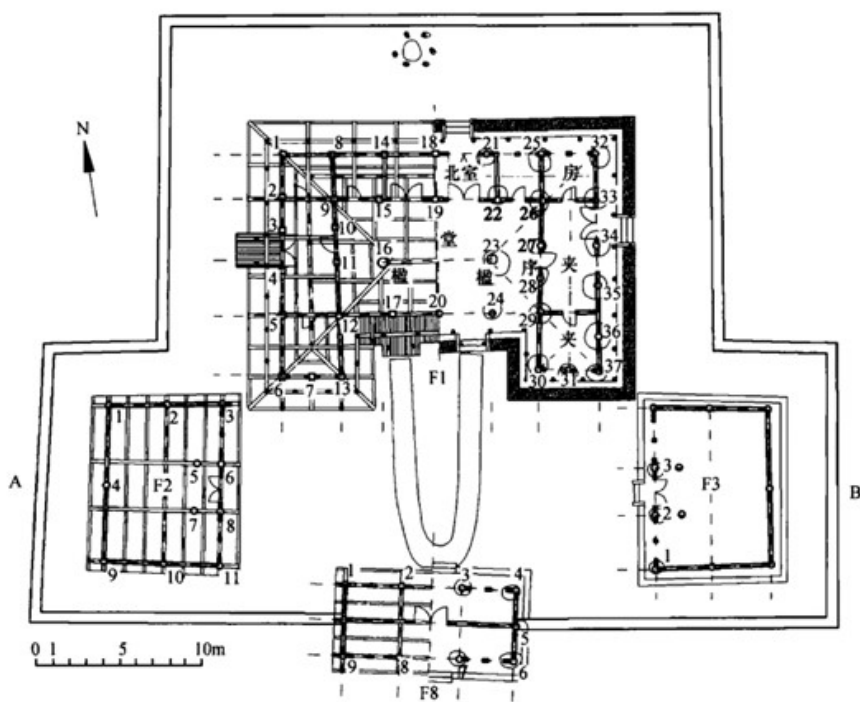
венные ямы с фрагментами ритуальной керамики. Ритуал закладки фундамента с принесением жертв пищей нехарактерен для Западного Чжоу, но он был широко распространен в государстве Шан-Инь. Исходя из сообщений письменных источников и данных археологии, можно предположить, что в строительстве указанных сооружений принимали участие шанцы, применявшие известные им техники и ритуальные практики при закладке фундамента.

Другой дворцово-храмовый комплекс расположен в Хао. Здесь обнаружено 10 трамбованных фундаментов различного размера. Подробной информации о них китайские археологи не приводят.

Отдельные дворцово-храмовые комплексы памятников в центрах Фэн-Хао и Цичжоу

Памятник Юньтан

Памятник Юньтан (云塘) расположен к юго-востоку от памятников Цянцзя и Люцзя и северо-западу от памятников Дунцзя и Хэцзя. Он известен с 1976 г., когда здесь были обнаружены остатки косторезных мастерских по производству орудий для крестьян, датированные средним — поздним периодами Западного Чжоу (965–771 гг. до н. э.).

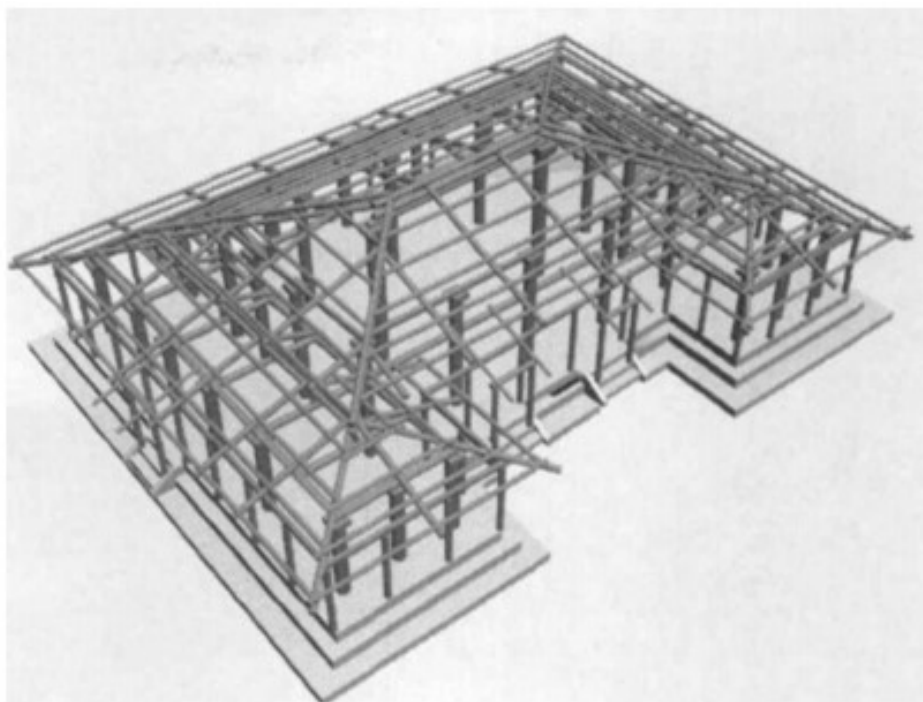


Ил. 1. Схема дворцово-храмового комплекса в Юньтане [Shevchenko 2009: 380]

Fig. 1. Layout of the palace and temple complex in Yuntang [Shevchenko 2009: 380]

В 1999–2000 гг. на территории деревень Юньтан и Цичжэн (齐镇) проводились полномасштабные раскопки; были обнаружены крупный дворцово-храмовый комплекс среднего — позднего периодов Западного Чжоу [Лю 2007]. Комплекс состоит из четырех сооружений (F1, F2, F3 и F8), обнесенных стеной и расположенных друг напротив друга попарно (F1 — F8 и F2 — F3) в форме креста. Постройки F2, F3 и F8 примерно одного размера, постройка F1 значительно превышает по размерам все остальные [Там же: 39–42] (см. ил. 1).

Входы в сооружение F1 расположены как с торца здания с южной стороны (две группы лестниц по две ступени в каждой), так и с западной, восточной, северной сторон (по одной лестнице в две ступени с каждой стороны) в центре каждой из стен (см. ил. 2). На стилобате также выделяется ступенчатый подъем. Ко входу с торца ведет каменная дорога из небольших по размеру камней; кладка отстоит от стен на 60 см. Фактически она играет роль дренажа. Обратим внимание на трубопровод, проведенный через северную стену в центре. Вероятно, он использовался для отвода излишков воды.



Ил. 2. *Вариант реконструкции каркасно-столбовой конструкции дворцово-храмового комплекса в Юньтане [Shevchenko 2009: 385]*

Fig. 2. *Version of the reconstruction of the frame-pillar structure of the palace and temple complex in Yuntang [Shevchenko 2009: 385]*

Сооружения F2 и F3 находятся по бокам строения F1 с его восточной и западной сторон у двух южных углов. Сооружение F3 сохранилось хуже, но одинаковые размеры и зеркальное размещение строений позволяет утверждать, что их конструкция одинакова [Лю 2007: 40]. К западу от сооружения F2, в 3,24 м от стены комплекса, расположено строение F5 [Там же]. Сооружение F8 — это ворота храмового комплекса. От ворот к главному строению F1 (к его двум лестницам с торца) ведет каменная дорога, выполненная в форме латинской буквы U, длиной около 12 м. Дорога такой же формы была обнаружена на территории памятника Шаочэнь.

Примечательна жертвенная яма у северной стены строения F1, обложенная камнями, с заполнением останками животных, при этом на костях животных отсутствуют следы сожжения.

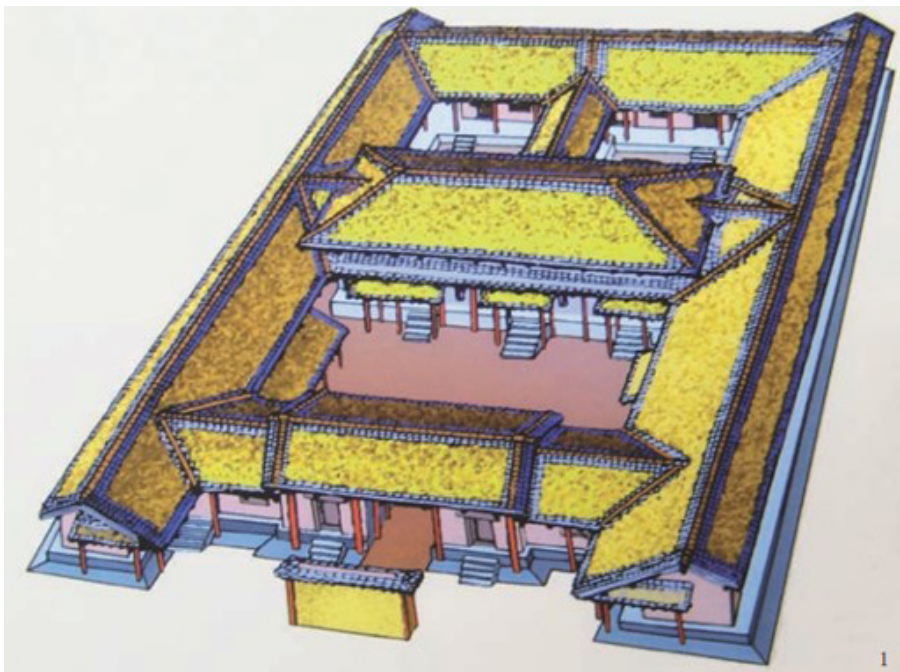
В 50 м к востоку от этой группы сооружений, на территории памятника Цичжэн, обнаружены еще четыре фундамента: F4, F6, F7, F9, также ранее составлявшие храмовый комплекс [Сюй 2002]. Постройки подверглись значительным разрушениям, но их планировка повторяет планировку первого комплекса. Вопрос о взаимосвязи этих двух комплексов все еще не решен. Лю Жуй предполагает, что второй комплекс является храмом предков [Лю 2007: 50–52]. Он ссылается на тексты письменных источников этого периода, согласно которым у представителей одного рода высшей знати могло быть несколько храмов предков, а разные церемонии проводились в разных храмах.

Особенностью данного комплекса является то, что здесь отсутствуют следы ритуальной закладки фундамента. Однако на территории южного участка группы сооружений F1, F2, F3 и F8 и в среднем дворе группы сооружений F4, F6, F7, F9 найдены фрагменты каменных орудий, бронзовых сосудов, каменные заготовки орудий и нефритовые рукоятки. Вероятно, эти предметы не имели сакральной значимости, поскольку они были разбросаны хаотично. Кроме того, вокруг основных сооружений комплексов отсутствует черепица или ее фрагменты, они были обнаружены к югу и к востоку от фундамента F5, расположенного к юго-западу от стены первого комплекса. Вероятно, крыши данных комплексов были выполнены из другого материала. Материал хозяйственных ям памятника между двумя комплексами достаточно разнообразен: фрагменты керамических сосудов, черепица, каменные орудия труда, бронзовый нож и др.

Памятник Фэнчу

Памятник Фэнчу (凤雏) расположен в 500 м к востоку от памятника Цянцзя и в 150 м к северу от памятника Дунцзя. В 1976 г. здесь нашли фундамент крупного дворцового комплекса, датированный эпохой «раннего Чжоу». Важнейшими частями этого памятника являются наружный каменный экран, переднее (первое) строение и длинный коридор-стена, вдоль которой расположены маленькие комнаты для просмотра коридора (флигели) (см. ил. 3) [Ван 1981]. Примечательно, что такой тип сооружений был обнаружен на территории КНР впервые. В западных флигелях H11 и H13 найдено свыше 10 тыс. гадательных костей. Условно данное строение называли «Первым дворцом». Рассмотрим каждую часть дворца по отдельности.

Каменный экран (традиционный элемент застройки, применяющийся в Китае на протяжении нескольких тысяч лет) расположен в южной части комплекса напротив входа. Южная и северная стороны экрана заштукатурены смесью извести, лесса и мелкого песка. На восточной стороне обнаружен горизонтальный ряд из камней, на западной стенке сохранились остатки деревянной конструкции. Вероятно, над экраном располагалась деревянная крыша, которая крепилась к экрану [Ван 1981: 76].



Ил. 3. Реконструкция дворцово-храмового комплекса Фэнчу [Ван 1981]

Fig. 3. Reconstruction of the Fengchu palace and temple complex [Wang 1981]

Переднее строение состоит из входа, восточных и западных флигелей и задней стены. Вход расположен посередине передней стены. Стены и пол покрыты такой же штукатуркой, что и экран, отполированы и заглажены. К востоку и западу от прохода имеются ямы для столбов, по четыре с каждой стороны, на дне ям обнаружен цокольный камень. В юго-восточном углу — яма с остатками пепла от древесины на глубине 0,5 м. Датировка пепла по C14 показала, что он относится к периоду 1095 ± 90 гг. до н. э. [Ван 1981: 77].

Восточные и западные флигели находятся с двух сторон строения, соответственно у восточной и западной стен. Они разделены на комнаты разного размера, всего по девять с каждой стороны. Все они отделены друг от друга стенами толщиной 0,58 м. Перед комнатами расположен коридор. В нем обнаружены столбовые ямы, по девять ям с каждой стороны, расстояние между ними примерно 2,5 м. Во второй комнате в западном флигеле найдена яма с

гадательными костями, содержащими надписи. Они датируются в границах 1036–984 гг. до н. э., а именно временем правления от У-вана (1037–1025 гг. до н. э.) до Кан-вана (1004–984 гг. до н. э.).

Главный двор в самом центре дворца представляет собой незастроенную площадку длиной 18,5 м и шириной 12 м, ниже поверхности застройки на 0,61 м. Самая глубокая точка двора расположена в его середине, ее глубина составляет 1 м. Со двора в боковые флигели ведут по две симметрично расположенные лестницы, а в следующий центральный зал — три лестницы [Ван 1981: 78].

Центральный зал общей площадью около 105 м² является самым высоким сооружением в комплексе, он выше окружающих сооружений в среднем на 0,3–0,4 м. Напротив лестниц, ведущих в зал со двора, располагалось по три сквозных прохода через дальнюю стену зала во дворики. В западной части зала обнаружены четыре ямы (по всей видимости, жертвенные) с остатками костей курицы и свиньи, фрагментами керамики [Ван 1981: 78].

К северу от центрального зала находятся западный и восточный малые дворики, между которыми проходит длинный коридор без комнат в северную часть сооружения. В дворики с северной стороны ведут две лестницы. Дворики прямоугольной формы расположены симметрично, имеют примерно одинаковые размеры. Коридор между ними расположен на стилобате. По сторонам коридора обнаружены по три ямы для столбов, расстояние между столбами в среднем составляет 3,8 м. В западном дворике найдены две ямы с останками животных [Ван 1981: 78].

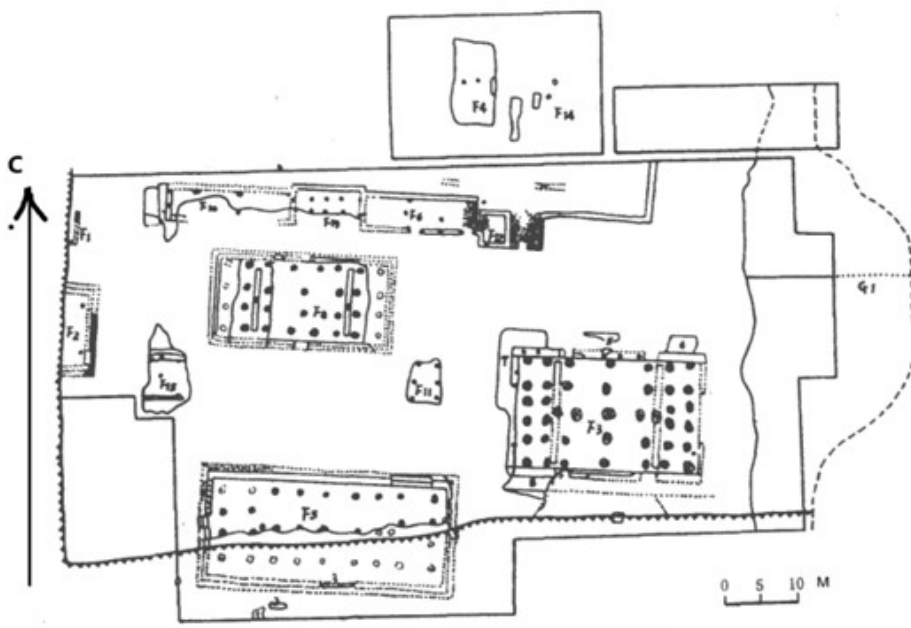
Задние комнаты (всего пять) расположены в северной части сооружения в ряд. Вход в комнаты осуществлялся из коридора. В коридоре по двум сторонам находятся восемь ям для столбов. В западной части коридора обнаружена хозяйственная яма. Отметим, что только три комнаты в центре имели стены, у двух других, расположенных по бокам от них, не было стен, отделяющих их от коридора. В двух крайних комнатах находятся выходы из комплекса. Размеры комнат различаются [Ван 1981: 79].

«Первый дворец» в Фэнчу датируется ранним Западным Чжоу (1027–984 гг. до н. э.). Он значительно отличается по планировке от храма предков на территории памятника Юньтан. Во дворце обнаружен большой схрон панцирей черепах с надписями (около 10 000 штук), однако лишь несколько панцирей содержат целые надписи, остальные или содержат по одному знаку, или разрушены. Другой инвентарь представлен скудно. Это несколько керамических сосудов высокого качества, бронзовые пластины и наконечники стрел, нефритовые и каменные орнаментированные пластины, нефритовые птички и др. Дворец использовался менее ста лет. Причины его запустения неясны; вероятно, жители дворца переселились в новую столицу, новый политический центр — в Фэн или же в дворцово-храмовые комплексы Юньтан либо Шаочэнь того же сакрально-политического центра Цичжоу.

Памятник Шаочэнь

Памятник Шаочэнь (召陈) расположен в 400 м к северу и северо-востоку от памятника Чжуанбай. В 1976 г. здесь обнаружили дворцово-храмовый комплекс (15 фундаментов, F1 — F15) площадью 6375 м² [Бай, Ло 2011]. Три-

надцать фундаментов находятся в верхнем слое, два фундамента — в нижнем слое под ними. Условно археологи разделили эту территорию на сектора, в первом секторе 10 строений, во втором пять (см. ил. 4).



Ил. 4. План фундаментов памятника Шаочэнь [Бай, Ло 2011: 34]

Fig. 4. Plan of the foundations of the Shaochen monument [Bai, Luo 2011: 34]

Достаточно хорошо сохранился фундамент сооружения F3. Он датируется Западным Чжоу. Это фундамент из трамбованной земли общей площадью около 360 м², выполненный в форме буквы Н. С южной стороны в центральной части стилобата находилась лестница с расширяющимися к низу ступенями. Сохранился фрагмент ступени шириной 0,5 м, высотой 0,1 м. Сооружение F3 расположено под углом 45° к сооружениям F2, F4 и F5, перед каждой из построек обнаружена каменная кладка мощения. На фундаменте F3 сверху была система водостока. Археологи предполагают, что это храм предков. В пользу этого выдвинуты следующие аргументы:

- 1) площадь сооружения большая, это одно из крупнейших древних строений на территории равнины Чжоуянь;
- 2) жилое помещение было бы разделено на комнаты, здесь же выделен лишь центральный зал, причем внешние стены зала отсутствуют;
- 3) постройка расположена на удалении от других сооружений комплекса, в то время как расстояние между остальными сооружениями значительно меньше [Бай, Ло 2011: 37].

В 5 м к северу от сооружения F3 обнаружена хозяйственная яма с фрагментами керамики, на одном из которых содержится надпись с текстом:

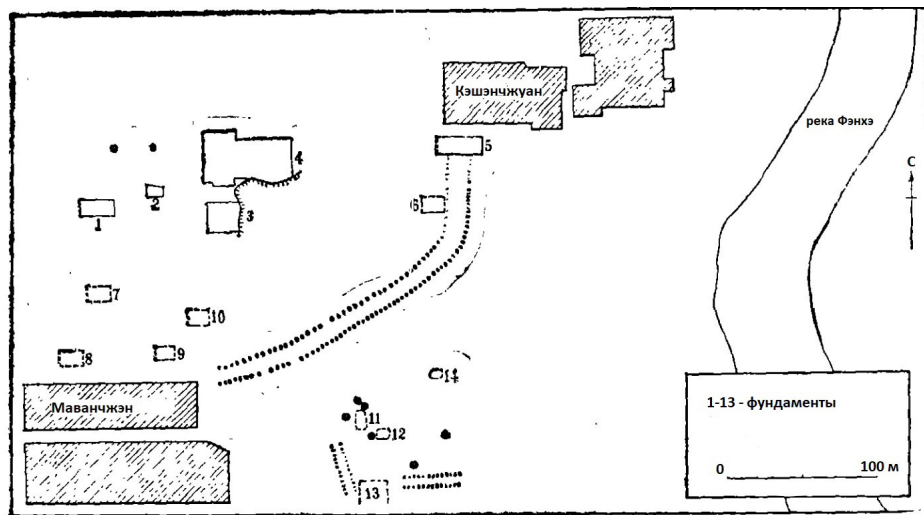
«Чжоуский ван (Кан-ван. — М. Е.) изготовил этот сосуд, чтобы записать о произошедшем жертвоприношении в честь Чэнь-вана и вспомнить о принесении жертв У-вану» [Бай, Ло 2011: 40]. Это ритуальный сосуд, который мог храниться в храме.

Вокруг построек и на их территории обнаружены нефритовые диски и украшения, керамические и бронзовые сосуды, бронзовые фигурки людей, сосуды и статуэтки из протофарфора, а также статуэтки (антропоморфные головы) из раковины. Все это — престижные предметы культа. Кроме того, здесь были обнаружены сосуды из гладкого фарфора — вероятно, особые парадные изделия.

Все фундаменты примерно одинакового размера. Строение F3 археологи характеризуют как зал для жертвоприношений предкам императора (*мин тан*, 明堂) [Бай, Ло 2011]. Остальные строения не атрибутированы. Две платформы относятся к раннему Западному Чжоу (1027–966 гг. до н. э.), остальные к среднему Западному Чжоу (965–857 гг. до н. э.) и использовались до конца эпохи.

Памятник Кэшэнчжуан

Кэшэнчжуан (客省庄) расположен в 20 км к юго-западу от г. Сиань, на Средней Вэйхэ, на западном берегу среднего течения реки Фэн. Это достаточно крупный памятник. Наиболее активно он раскапывался после 1949 г. В 1951–1953 гг. здесь проводилась археологическая разведка. Полномасштабные раскопки Кэшэнчжуана начались лишь в 1955 г. Были исследованы два участка — северный и западный. В основном раскопки проводились в восточной части д. Чжанцзяпо. Западночжоуский материал памятника датирован ранним (1027–966 гг. до н. э.) и поздним (857–771 гг. до н. э.) Западным Чжоу. В 1955–1957 гг. здесь было раскопано 51 погребение [1955 нянь 1963].



Ил. 5. Схема расположения фундаментов памятника Кэшэнчжуан [Лу 1987: 699]

Fig. 5. Layout of the foundations of the Keshengzhuang monument [Lu 1987: 699]

В 1977–1978 гг. к юго-западу от д. Кэшэнчжуан были найдены три трамбованных фундамента (см. ил. 5). В 1981 г. команда археологов Института археологии Китайской академии общественных наук при раскопках третьего фундамента из трамбованной земли обнаружила профиль еще одного фундамента, которому впоследствии был присвоен номер 4 [Лу 1987]. В 1982 г. было расчищено пространство вокруг фундамента, а осенью 1983 — летом 1984 г. проведены полномасштабные раскопки. Было найдено еще 10 фундаментов (фундаменты № 11–14 к югу от д. Кэшэнчжуан и к востоку от д. Маван). Всего здесь было обнаружено 14 фундаментов. Фундаменты № 1–4 образуют комплекс построек одного времени — около 980–840 гг. до н. э. [Там же: 698–699].

Фундамент № 4 — самый крупный по размерам. Его западная часть сравнительно широкая, а восточная немного выступает на юг. Общая площадь фундамента составляет 1826,98 м². В верхней его половине не было обнаружено ни следов свайных конструкций, ни цокольных камней, ни оснований стен. Толщина трамбовки внешней стены сооружения небольшая (0,2–0,3 м), трамбовка в центральной части сооружения достаточно толстая (в среднем 2–4 м) [Лу 1987].

Сверху на фундаменте обнаружены следы разрушения хозяйственными ямами более позднего времени того же исторического периода. Под фундаментом расположены хозяйственные ямы круглой формы, диаметром от 1,4 до 6,3 м. В них найдено незначительное количество битой керамики. Неподалеку от фундамента № 4 расположена система дренажа. Многочисленные фрагменты керамических сосудов залегали и на поверхности фундамента, и в заполнении фундамента. Вероятно, это фрагменты сосудов с жертвенной пищей, использующейся при закладке фундамента (следы аналогичного ритуала найдены при раскопках фундамента № 3). Кроме того, в заполнении расположены разнообразные предметы: керамический безмен, керамическое ядрышко, бронзовые наконечники стрел, каменные наконечники стрел, гадательная кость².

² Фундамент № 5 расположен в 100 м к востоку от фундамента № 4 на глубине 2,6 м от поверхности земли. Длина — 30 м, ширина — 8–10 м, толщина — от 50 см до 2,5 м.

Фундамент № 6 расположен в 30 м к югу от фундамента № 5 на глубине 2,4 м от поверхности земли. Длина — 13 м, ширина — 10 м, толщина — около 2,5 м.

Фундамент № 7 расположен в 50 м к югу от фундамента № 1 и в 100 м к юго-западу от фундамента № 4 на глубине 90 см. Длина — 12 м, ширина — 8 м, толщина трамбовки — 2 м.

Фундамент № 8 расположен в 35 м к юго-западу от фундамента № 7 на глубине 1,5–1,8 м. Его западная стенка разрушена, длина сохранившегося участка — 5 м, ширина — 8 м, толщина трамбовки — 2 м.

Фундамент № 9 расположен в 50 м к востоку от фундамента № 8 на глубине 1,5 м. Длина сохранившейся части фундамента — 8 м, ширина — 7 м, толщина трамбовки — 2 м.

Фундамент № 10 расположен в 20 м к северо-востоку от фундамента № 9 на глубине 0,5 м. Длина сохранившейся части фундамента — 8 м, ширина — 7 м, толщина трамбовки 2–3 м.

Фундамент № 11 расположен в 150 м к северу от фундамента № 4 на глубине 0,7 м. Длина — 12 м, ширина — 5 м, толщина — 1,5 м.

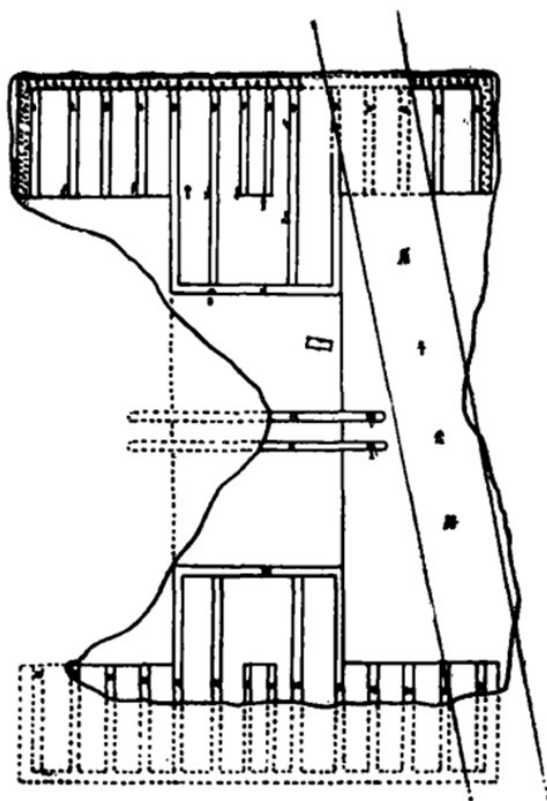
Фундамент № 12 расположен к юго-востоку от фундамента № 11 на глубине 1 м. Длина сохранившейся части фундамента — 8 м, ширина — 7 м. Под фундаментом обнаружена хозяйственная яма, датируемая ранним Западным Чжоу.

Фундамент № 13 расположен в 25 м к югу от фундамента № 12 на глубине 1 м. Длина — 18 м, ширина — 14 м, толщина — 1,2–1,7 м. С южной стороны стилобата можно рассмотреть профиль фундамента.

Фундаменты № 11–14 образуют еще один единый комплекс строений. Они расположены на удалении от остальных сооружений.

В 1984–1986 гг. была обследована территория к северо-востоку от поселка Доумэн. Обнаружено более 10 трамбованных фундаментов сооружений периода Западное Чжоу [Чжэн, Му 1992]. Все 10 фундаментов образуют дворцово-храмовый комплекс. При дальнейших раскопках крупнейший фундамент был назван «Пятым дворцом» (五号宫室) (см. ил. 6).

Стенки фундамента «Пятого дворца» высокие, закругленные, слои трамбовки сплошные и плотные, от 3 до 4 см толщиной. Толщина трамбовки в центре достигает 5 м, на краях — 1,2–1,5 м. Конструкция фундамента выполнена в форме буквы Н. Главное сооружение располагалось посередине, по краям — второстепенные. Длина центрального сооружения — 59 м, ширина — 23 м. Длина боковых сооружений — 59 м, ширина — 13 м [Чжэн, Му 1992].



Ил. 6. План «Пятого дворца» памятника Кэшэнчжуан [Чжэн, Му 1992: 78]

Fig. 6. Plan of the “Fifth Palace” of the Keshengzhuang monument [Zheng, Mu 1992: 78]

Фундамент № 14 расположен в 50 м к северо-востоку от фундамента № 11 на глубине 0,7 м. Длина — 7 м, ширина — 5 м, толщина стилобата — около 2,5 м. Под фундаментом расположены хозяйственные ямы, датируемые ранним Западным Чжоу [Лу 1987].

Кроме того, было обнаружено некое подвальное помещение в юго-восточной части квадрата Т7. Оно имеет прямоугольную форму, ориентировано на запад, сохранившаяся глубина — 3,6 м, размеры — 3,3 × 1,3 м. В центре ширина сужается до 1,1 м. Конструкция деревянно-земляная, утрамбованная. Внутри расположены 13 небольших камер, разделенные 11 рядами деревянных столбов. Дно утрамбовано, под ним найдены остатки битой керамики, черепицы разной формы, глины. Рядом на дне камеры были обнаружены полированный каменный топор и бронзовый нож.

Чжэн и Му датируют постройку периодом У-вана перед захватом Шан или сразу после него (1030–1024 гг. до н. э.). По их мнению, дворец был заброшен в правление Сюань-вана (827–782 гг. до н. э.) [Чжэн, Му 1992].

Сопоставление дворцово-храмовых комплексов центров Цичжоу и Фэн-Хао

Сопоставление конструкций и планировок описанных выше дворцово-храмовых комплексов позволило определить особенности сакрально значимых сооружений Западного Чжоу и «раннего Чжоу» в политических центрах Фэн-Хао и Цичжоу:

1) дворцово-храмовый комплекс состоит примерно из 10 строений с крупным строением в центре (комплекс Кэшэнчжуан, храм в Шаочэнь);

2) наличие одиночного сложного строения, которое выступает как единственный дворцово-храмовый комплекс на протяжении сравнительно длительного периода времени (до ста лет) — дворец Фэнчу в Цичжоу;

3) наличие храмового комплекса, состоящего из четырех сооружений в системе с крупным главным сооружением — дворцово-храмовый комплекс Юньтан в Цичжоу.

Далее сопоставим дворцово-храмовые комплексы сакрально-политических центров Фэн-Хао и Цичжоу. Оба комплекса центра Фэн-Хао на территории памятника Кэшэнчжуан имеют крупные размеры, они больше, чем дворцово-храмовые комплексы в Цичжоу. Вероятно, увеличение размеров дворцово-храмовых комплексов в Фэн-Хао свидетельствует о большей роли именно этого центра в жизни государства в новый исторический период и о переносе в Фэн-Хао религиозной жизни государства.

Напомним, что Цичжоу и Фэн-Хао функционировали синхронно. Перенос же центра политической власти из Цичжоу в Фэн-Хао являлся необходимым, даже вынужденным шагом в возвышении правителей народа чжоу. Монументальное строительство новых крупных дворцово-храмовых комплексов в Фэн-Хао подтверждает создание нового центра и повышение роли его правителей при дворе в крупнейшем тогда государстве Шан-Инь. Цичжоу продолжал существовать как старая резиденция правителя и как сакральный центр, где могли отправлять важнейшие церемонии культа предков правителя, но политический центр располагался в новой столице — в Фэн-Хао.

Однако перемещение политического центра с окраины района предгорий, из Цичжоу, на плодородные земли Средней Вэйхэ, в Фэн-Хао, было продиктовано еще и экономическими причинами. Прежде всего это нехватка пахотных земель небольшой площади на западе, где чжоусцы были ограничены с трех

сторон: с юга и севера — горами, а с запада — сначала горами, а затем засушливыми степями. Единственным направлением расширения государства в этом случае стали восточные плодородные земли, расположенные по Средней Вэйхэ и по притокам Хуанхэ.

Литература

- 1995 нянь 1963 — 1955–1957 нянь Шэньси Чан’аньсянь Фэнсисян каогу фачжань цзыляо. Пекин: Чжунгокэсюэюань каогуяньцзюсянь, 1963. (Каогусюэ чжуанькань; Т. 12). (На кит. яз.).
- Бай, Ло 2011 — *Бай Сяоинь, Ло Хунся*. Фуфэн Шаочэнь саньхао цзяньчжи вэй Сичжоу минтанкао // *Вэньбо*. 2011. № 5. С. 34–38. (На кит. яз.).
- Ван 1981 — *Ван Энтянь*. Цишань Фэнчуцунь Сичжоу цзяньчжуцунь цзичудэ югуань-вэньти // *Вэньбу*. 1981. № 1. С. 75–80. (На кит. яз.).
- Лу 1987 — *Лу Ляньчэн*. Шэньси Чан’ань Фэнси Кэшэнчжуан чжоутаньту цзичжи фачжань цзяньбао // *Каогу*. 1987. № 8. С. 692–700. (На кит. яз.).
- Лю 2007 — *Лю Жуй*. Шэньси Фуфэн Юньтан, Цичжэн фасяньдэ цзяньчжу цзичжи янь-цзю // *Каогу юй вэньбу*. 2007. № 3. С. 39–53. (На кит. яз.).
- Сюй 2002 — *Сюй Лянгао*. Шэньси Фуфэнсянь Юньтан, Цичжэн Сичжоу цзяньчжу цзичу 1999–2000 няньду фачжанцзяньбао // *Каогу*. 2002. № 9. С. 27–35. (На кит. яз.).
- Тихвинский 2016 — История Китая с древнейших времен до начала XXI века: В 10 т. Т. 1: Древнейшая и древняя история (по археологическим данным): От палеолита до V в. до н. э. / Гл. ред. С. Л. Тихвинский; Отв. ред. А. П. Деревянко. М.: Наука — Вост. лит., 2016.
- Чжэн, Му 1992 — *Чжэн Хунчунь, Му Хайнин*. Хаоцзин Сичжоу ухао дасин цзичжи фачжань цзяньбао // *Вэньбо*. 1992. № 4. С. 76–80, 83. (На кит. яз.).
- Shevchenko 2009 — *Shevchenko M.* Шэньси Фуфэн Юньтан Сичжоу цзяньчжуцунь фу-юань яньцзю // *Чжунго цзяньчжусюэхуэй цзяньчжушисюэ фэньхуэй*. 2009. № 10. С. 377–386. (На кит. яз.).

References

- 1955–1957 nian Shaanxi Chang'anxian Fengxixiang kaogu fazhan ziliao (1963) [A report on excavations of Fengxi region]. Zhongguokexueyuan kaoguyanjiusuo bian. (In Chinese).
- Bai, Xiaoyin, & Luo, Hongxia (2011). Fufeng Shaochen sanhao jianzhu jizhi wei Xizhou mingtangkao [Study of Fufeng, Zhaochen buildings as Western Zhou Temple]. *Wenbo*, 2011(5), 34–38. (In Chinese).
- Liu, Rui (2007). Shaanxi Fufeng Yuntang, Qizhen faxiande zhoudai jianzhu jizhi yanjiu [Research on the base of Zhou Dynasty architecture found in Qizhen town, Fufeng, Yuntang, Shaanxi]. *Kaogu yu wenwu*, 2007(3), 39–53. (In Chinese).
- Lu, Liancheng (1987). Shaanxi Chang'an Fengxi Keshengzhuang zhoutantu jizhi fazhan jianbao [A short report on excavations of Zhou era fundamentals from Shaanxi, Chang'an, Fengxi region, Keshengzhuang site]. *Kaogu*, 1987(8), 692–700. (In Chinese).
- Shevchenko, M. (2009). Shaanxi Fufeng Yuntang Xizhou jianzhuqun fuyuan yanjiu [Research on the restoration of Western Zhou era building group in Fufeng, Yuntang, Shaanxi]. *Zhongguo jianzhuxuehui jianzhushixue fenhui*, 2009(10), 377–386. (In Chinese).
- Tikhvinskii, S. L., & Derevianko, A. P. (Eds.). (2016). *Istoriia Kitaia s drevneishikh vremen do nachala XXI veka* [History of China from ancient times to the beginning of the 21st century] (10 Vols.). Vol. 1 *Drevneishaia i drevniaia istoriia (po arkhologicheskim dannym): Ot paleolita do V v. do n. e.* [The most ancient and ancient history (according to ar-

- chaeological data: From the Paleolithic to 5th century BC]. Nauka — Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Wang, Entian (1981). Qishan Fengchucun Xizhou jianzhuqun jichude youguanweni [To the question of the Western Zhou fundaments from Qishan county, Fengchu village]. *Wenwu*, 1981(1), 75–80. (In Chinese).
- Xu, Lianggao (2002). Shaanxi Fufengxian Yuntang, Qizhen Xizhou jianzhu jichu 1999–2000 niandu fazhanjianbao [A short report on 1999–2000 excavation at Shaanxi, Fufeng County, Yuntang and Qizhen Western Zhou Building Base Site]. *Kaogu*, 2002(9), 27–35. (In Chinese).
- Zheng, Hongchun, & Mu, Haining (2002). Haojing Xizhou wuhao daxing gongshi jianzhu jizhi fazhanjianbao [Briefing on the excavation of the Western Zhou era fundament of the large palace building at Hao capital]. *Wennbo*, 2002(4), 76–80, 83. (In Chinese).

* * *

Информация об авторе

Мария Владимировна Ефименко

преподаватель, Школа востоковедения,
факультет мировой экономики
и мировой политики, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая,
д. 20
Тел.: +7 (495) 771-32-42 *22252
младший научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения
и компаративистики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (495) 937-95-26
✉ efimenko.masha2012@yandex.ru

Information about the author

Maria V. Efimenko

Junior Researcher, Center for Oriental
Studies, School for Advanced Studies
in the Humanities, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (495) 937-95-26
Lecturer, School of Oriental Studies, Faculty
of World Economy and International Affairs,
National Research University Higher School
of Economics
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya
Str., 20
Tel.: +7 (495) 771-32-42 *22252
✉ efimenko.masha2012@yandex.ru

А. И. Мищенко

OCRID: 0000-0002-9653-321X

✉ aimischenko_3@edu.hse.ru

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

ПРОБЛЕМА АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОГО ЭТАПА ИСТОРИИ ХЕТТСКОГО ЦАРСТВА: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. Целью статьи являются комплексное исследование и систематизация зарубежной и отечественной литературы, посвященной ключевым хеттским поселениям, в аспекте проблемы кризиса Хеттского царства на рубеже XIII–XII вв. до н. э. по данным археологии. В связи с отсутствием в современной отечественной литературе обобщающих историографических сводок по этому вопросу, а также в свете большого количества новых археологических данных, которые с начала 2000-х годов появляются в результате раскопок в Турции, назрела реальная потребность в анализе этих материалов, благодаря которым можно по-новому взглянуть на феномен упадка позднебронзовой цивилизации Анатолии. Основными источниками работы стали отчеты об археологических разведках и раскопках на территории Центральной Анатолии, статьи в академических журналах и сборниках, а также монографии. Проанализированные материалы позволили выделить несколько этапов развития историографии и показать необходимость постепенного соотнесения нового археологического материала из поселений Центральной Анатолии с письменными источниками для более комплексного понимания событий позднего бронзового века и раннего железного века в данном регионе.

Ключевые слова: падение Хеттского царства; катастрофа позднебронзового века; археология коллапса, археология Анатолии, ранний железный век, поздний бронзовый век, миграция народов моря, Хатгуса, Гордион, Ушаклы-хёюк, Каман-калехёюк

Для цитирования: Мищенко А. И. Проблема археологического изучения заключительного этапа истории Хеттского царства: историографический аспект // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 47–62. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-47-62>.

Статья поступила в редакцию 3 июля 2022 г.
Принято к печати 5 августа 2022 г.

A. I. Mishchenko

ORCID: 0000-0002-9653-321X

✉ aimischenko_3@edu.hse.ru

National Research University
Higher School of Economics (Russia, Moscow)

THE PROBLEM OF ARCHAEOLOGICAL STUDY OF THE FINAL STAGE OF HITTITE KINGDOM HISTORY: HISTORIOGRAPHICAL ASPECT

Abstract. The purpose of this research is to study and systemize foreign and Russian literature on key Hittite settlements in terms of the problem of the crisis of the Hittite Kingdom at the turn of the 13th–12th centuries B. C. Due to a lack of generalizing historiographical summaries on this issue in modern Russian scholarship, as well as in view of the large number of new archaeological data that have appeared since the early 2000s as a result of modern archaeological excavations in Turkey, there appeared a real need for analysis of the latest materials, thanks to which a new outlook on the phenomenon of the decline of the Late Bronze Age civilization of Anatolia is possible. The main sources of this study consist primarily of archaeological surveys and excavation reports from Hittite settlements in Central Anatolia, articles from academic journals and research series and monographs. The analyzed data made it possible to identify several stages in the development of historiography and to show the need for a gradual correlation of new archaeological materials from settlements in Central Anatolia with known written sources in order to reach a more comprehensive understanding of the events of the Late Bronze Age and the Early Iron Age in Anatolia.

Keywords: the fall of the Hittite Kingdom, the Late Bronze Age collapse, archaeology of collapse, Anatolian archaeology, Early Iron Age, Late Bronze Age, Sea People migration, Hattusa, Gordion, Uşaklı Höyük, Kaman-Kalehöyük

To cite this article: Mishchenko, A. I. (2022). The problem of archaeological study of the final stage of Hittite Kingdom history: Historiographical aspect. *Shagi / Steps*, 8(4), 47–62. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-47-62>.

Received July 3, 2022

Accepted August 5, 2022

Проблема упадка и последующего коллапса Хеттского царства в XII в. до н. э. в рамках общегреческого кризиса, известного как катастрофа бронзового века, на данный момент все еще остается неразрешенной, а история начала раннего железного века в Анатолии по большей части неизвестна. Во многом это связано с отсутствием достаточного количества письменных источников. Острая нехватка данных объясняется коллапсом Хеттского царства и, соответственно, исчезновением хеттской письменности, широко распространенной на территории древней Анатолии, которая охватывала внушительную часть территории Малой Азии.

Можно утверждать, что современная историческая наука не располагает письменными данными о кризисе и падении Хеттского царства, которые были бы оставлены самими хеттами, так как их архивы прекращают функционировать за несколько десятилетий до краха самого государства. Как отмечает в своей новейшей статье Дж. Миллер, мы бы не знали, какая судьба постигла Хеттское царство, если бы исходили только из данных хеттского письменного корпуса: он не содержит никаких указаний на надвигающийся коллапс [Miller 2020]. В такой ситуации исследователям приходится обращаться к письменным источникам неанатолийского происхождения.

Самыми известными источниками такого плана считаются надпись египетского царя Рамсеса III из погребального храма в Мединет-Абу и некоторое количество клинописных источников из Сирии и Верхней Месопотамии, в частности, письма из угаритского архива. Что касается надписи Рамсеса, этот источник ограничен не только идеологическими представлениями, но и временной и географической удаленностью от описываемых событий. Если же говорить о письмах из Угарита, то из-за нехватки просопографических данных их датировка остается неясной [Freu 2006: 234–248].

Отсюда следует, что совокупность письменных источников, которые могли бы пролить свет на причины и процесс падения Хеттского царства, весьма незначительна по объему. Содержательная ценность этого корпуса также невелика, а порой и сомнительна. Однако пробелы в истории, обусловленные дефицитом письменных свидетельств, часто могут быть заполнены благодаря археологическим данным. А в контексте вопроса о коллапсе Хеттской империи и его причинах информация, полученная из археологических раскопок, особенно важна, так как именно в рамках археологии осуществляется интерпретация первичного материала, на основе которой в дальнейшем выстраиваются в том числе и реконструкции процесса упадка древних культур. Кроме того, за последние 20 лет было сделано множество новых археологических открытий благодаря большому количеству материалов, полученных различными исследователями в ходе длительных археологических кампаний на территории Турции.

В целом выводы и достижения археологов недостаточно отражены в общей литературе по истории краха Хеттского царства. Поэтому целью данной статьи является систематизация археологической литературы, посвященной ключевым хеттским поселениям в Центральной Анатолии, и прежде всего кризису Хеттского царства на рубеже XIII–XII вв. до н. э. При написании данной статьи выбор специализированной литературы для каждого рассматриваемого телья был продиктован двумя условиями: степенью изученности памятника и репрезентативностью данных в рамках проблематики падения Хеттского

царства. Таким образом, география исследования ограничена центральными областями Анатолии. Там располагались важнейшие хеттские города, упадок которых сыграл определяющую роль в гибели державы. В качестве основных географических объектов выбраны следующие крупные памятники: Богазкёй (Хаттуса), Ушаклы-хёюк (Циппаланда), Яссы-хёюк (Гордион). Помимо этого, были привлечены данные из менее значимых, периферийных городов, таких как Чадыр-хёюк и Каман-калехёюк, находившихся в орбите влияния более крупных поселений.

Археологическое изучение данной местности началось давно и продолжается до сих пор. Более того, с начала 2000-х годов археологическое исследование хеттских древностей стало более интенсивным. В результате был накоплен значительный новый материал, в особенности по финальному этапу истории Хеттского царства. Однако, несмотря на обилие этого материала, он еще не подвергался тщательной систематизации, хотя попытки его обзора предпринимались [Alaşağı 2020: 11]. Изучением причин падения Хеттского царства занимались не только археологи, но и историки. Вместе с тем историческая литература о финале Хеттского царства, как правило, отличается лаконичностью, избирательностью и смещением результатов, полученных представителями разных дисциплин — истории и филологии, с одной стороны, и археологии, с другой.

Можно констатировать крайнюю малочисленность монографий исторической направленности по хеттской тематике, написанных археологами. Одно из немногих исключений составляет книга А. Шахнера по истории Хаттусы. Характерно, что вопросу гибели хеттского поселения в Хаттусе автор посвящает всего четыре страницы, на которых приходит к весьма традиционным выводам, опирающимся прежде всего на данные письменных источников: внутрисполитические, экономические (вследствие климатических изменений), демографические трудности подточили стабильность внутри Хеттского царства, в результате чего был запущен процесс упадка, занявший несколько десятилетий [Schachner 2011: 109–114].

Говоря о центральной области исследуемого региона, можно выделить три крупных памятника, по материалам раскопок которых сделать определенные выводы о характере событий, происходивших на рубеже позднебронзового и раннежелезного века. В первую очередь это столица Хеттского царства Хаттуса, остатки которой сейчас расположены возле турецкой деревни Богазкёй. Этот памятник был предметом длительного археологического изучения. Уже с 1906 г., после экспериментальных несистематических раскопок Ш. Тексье и Э. Шантра, Х. Винклер и Т. Макриди провели серьезную работу по изучению города. Затем началась череда крупномасштабных археологических раскопок памятника под эгидой Немецкого института археологии, среди руководителей которых были такие известные археологи, как К. Биттель, П. Неве и Ю. Зеер. Археологическое изучение Хаттусы и ее окрестностей продолжается и сейчас под руководством А. Шахнера. В процессе раскопок была исследована территория цитадели (Бююккале), часть Верхнего города, включая комплекс «Храмового квартала», а также Нижний город и поселение Бююккая.

Во время своих раскопок Биттель первым изучил слои, которые связал с падением города в конце бронзового века. Используя в качестве датирующего

элемента в основном керамический материал, он и его коллеги смогли обнаружить горизонты, синхронные с финалом Хеттского царства, что позволило им выдвинуть первые гипотезы о причинах и обстоятельствах падения хеттской столицы.

Остатки пожаров на территории города, которые Биттель определил как единый слой катастрофических разрушений, натолкнули его на мысль, что Хаттуса пала в результате вооруженного захвата [Bittel 1976: 41]. Вслед за Биттелем эту гипотезу развивали многие исследователи вплоть до конца 1990-х годов. Более того, она удачно увязывалась с изученными и доступными на тот момент письменными источниками.

Изначально вслед за исторической традицией, устоявшейся в хеттологии с конца XIX в., захват города приписывался « народам моря », известным по надписям египетских царей Мернептаха и Рамсеса III из Мединет-Абу. Затем К. Штробель предположил, что за разрушение города были ответственны фригийцы [Seeher 2010: 221]. Сам же Биттель в конечном итоге очень аккуратно определял возможных разрушителей столицы. По его мнению, это могли быть как « народы моря », так и, например, каски [Bittel 1976: 48].

Позже, уже после раскопок Неве и Зеера, эта гипотеза была переосмыслена. Изучая новые и пересматривая старые материалы, Зеер установил, что она недостаточно обоснована. Он кардинально пересмотрел контекст и содержание разрушений конца бронзового — начала железного века в Хаттусе и пришел к неожиданным выводам. Он уточнил, что на самом деле единого горизонта пожара не было, а имели место лишь локальные пожары на территории Верхнего города, в средней части комплекса, примыкающего к Большому храму, и частично в средней части квартала, располагающегося к западу от Большого храма [Seeher 2001: 632].

Зеер отметил, что, хотя следы возгораний действительно присутствуют в слоях конца бронзового века, в них нет ни оружия, ни сожженных костей скота, ни останков убитых и т. д. Кроме того, в руинах монументальных зданий отсутствовали какие-либо остатки материальной культуры, и это позволяет предположить, что они уже не использовались к началу пожаров. Такая картина свидетельствует скорее о систематическом разграблении этих помещений жителями города уже после того, как они были заброшены, чем о разбойном грабеже во время захвата поселения [Seeher 2001: 628]. Не менее важен и тот факт, что значительная часть города не была затронута пожаром [Ibid.: 633].

Кроме того, Неве обнаружил, а Зеер позже подтвердил, что часть храмов (15 из 27) в Верхнем городе Хаттусы перестали действовать и были оставлены до финала хеттского периода [Seeher 2001: 632]. Часть их в позднем бронзовом веке была разобрана на строительные материалы для укрепления крепостных и городских стен и построек. Зеер отмечал, что город постепенно приходил в упадок еще в эпоху хеттов. Был ли это симптом упадка одной лишь столицы или же показатель общего кризиса империи?

Эти наблюдения натолкнули Зеера на мысль, что на самом деле Хаттуса вовсе не была разрушена каким-либо внешним врагом, а была оставлена ее населением и постепенно пришла в запустение. Он предположил, что царская семья еще до падения государства переместилась в другой город, подобно тому как это произошло во времена правления Муваталли II [Seeher 2011:

221]. Этому также могла способствовать сейсмическая активность, о чем свидетельствуют находки «волнообразных стен» на территории города [Schachner 2020: 24].

Вместе с царем город покинули чиновники со жрецами, ремесленники и люди, которые напрямую зависели от них и их деятельности. Таким образом, Хаттуса потеряла свои столичные функции и перестала быть религиозным и административным центром. И хотя малая часть населения все же осталась в городе, Хаттуса уже не имела прежнего значения, а сам по себе, без столичного статуса этот город не мог долго существовать: в нем лишь аккумулировались ресурсы, которые стекались со всего государства, но не производились.

О дальнейшей судьбе города однозначно можно сказать лишь, что жизнь в поселении продолжалась и в начале раннего железного века, но уже не на территории Бююккале. Во время раскопок Биттель установил, что на этой территории явно появились некие жители. Были ли это хетты, которые не покидали город вообще, или те, которые вернулись, чтобы повторно заселить Хаттусу, или все же абсолютно новые поселенцы?

Хеттское население действительно могло остаться, а покинули город лишь люди, которые напрямую зависели от функционирования административной системы и с ее распадом утратили средства к существованию из-за прекращения спроса на их услуги [Seeher 2001: 628]. Об этом может свидетельствовать продолжение хеттских традиций в изготовлении керамики [Genz 2003: 187], даже несмотря на явное ухудшение ее качества и на постепенный отказ от гончарного круга. Появление новых типов керамики в виде сосудов с геометрическим красным орнаментом Генц связывает с возвратом к местным раннебронзовым традициям, а не со сменой населения [Ibid.: 187].

Другое объяснение — заселение неких пришельцев после полного или частичного ухода хеттов из города. Вполне возможно, что это были каски, учитывая увеличение количества пряслиц, бывших крайне редкой находкой для слоев среднего и позднего бронзового века в Богазкёе [Seeher 2010: 224]; к тому же касков в своих письменных источниках хетты называли «прядильщиками льна» [Glatz, Matthews 2005: 57]. У них был еще один, данный им хеттами эпитет — «свинопасы» [Ibid.: 57]. Между тем археологи отмечают резкое увеличение доли свиных костей (с 2,4 до 5,4%) среди костных останков в новом поселении раннего железного века на территории Бююккая, на месте бывшей хеттской столицы.

Таким образом, по версии Зеера, одного из основателей нового подхода в археологии хеттской столицы, «день матери» (так хетты называли смерть) для Хаттусы растянулся на долгие годы. С наступлением кризиса в столичном городе и оттоком из него элит в центральных областях царства был запущен процесс постепенной политической и хозяйственной трансформации. Эта гипотеза со временем обрела немало сторонников, и на данный момент исследователи, занимающиеся изучением падения Хеттского царства, постепенно переходят к переосмыслению причин этого феномена [Alaura 2020: 11].

Тем более что данные из других теллей, расположенных в окрестностях столицы, таких как Аладжа-хёюк и Машат-хёюк, в целом не вписываются в парадигму неожиданного уничтожения, сопряженного с насильственным захватом города некими пришельцами. Х. Кошай, Р. Арык и М. Акок, занимав-

шиеся раскопками Аладжа-хёюка, расположенного всего в двадцати пяти километрах к северо-востоку от Хаттусы, пришли к выводу, что на протяжении всего периода заселения этого города хеттами (четыре строительных горизонта) в нем происходили пожары. Самым важным в проблеме падения Хеттского царства является наблюдение археологов о финальном пожаре [Koşay, Akok 1947: 152], который, по их мнению, и прекратил жизнь в поселении до прихода новых жителей. При этом они не уверены насчет этнического происхождения этих людей и не исключают возможность, что в начале железного века произошло повторное заселение руин города хеттами — выжившими жителями или же мигрантами с других поселений. Керамика, найденная в слоях после конца Хеттского царства, обладает определенным сходством с материалом, найденном в постхеттских слоях Богазкёя, Алишара и Пазарлы [Ibid.: 157], что также наталкивает на мысль о культурной общности жителей Аладжа-хёюка раннего железного века с жителями упомянутых выше теллей.

К сожалению, сравнивать слои Аладжа-хёюка и других поселений Центральной Анатолии, а тем более говорить о синхронности их слоев разрушений очень трудно. Это прежде всего связано с тем, что для этого поселения относительная хронология была разработана в основном по архитектурным остаткам. Кроме того, значительные пробелы в описании мест нахождения отдельных датирующих артефактов делают задачу построения четкой хронологии для этого памятника крайне непростой [Mielke 2011: 1041]. Поэтому сказать, точно ли был этот пожар делом рук «народов моря», тем более не представляется возможным из-за отсутствия точных датировок.

Что касается Машат-хёюка, третий этап заселения в бронзовом веке, наступивший после правления Суппилулиумы I, был незначительным по своим масштабам. В скромных по размерам жилых постройках на склоне холма, возведенных на месте бывшего хеттского монументального здания и просуществовавших вплоть до прихода фригийцев, наряду с хеттской керамикой и печатями были обнаружены импорты микенской керамики, скорее всего пришедшие с Кипра [Özgüç 1980: 309].

Более вероятно, что разрушение второго строительного горизонта XIV в. до н. э. времен Суппилулиумы I связано с касками, так как Машат-хёюк и в прошлом часто подвергался их нападениям, что отражено в местном архиве. Ослабление центральной власти вполне могло способствовать этому, что, однако, не мешало хеттам повторно заселить город, хотя и в достаточно скромных масштабах [Özgüç 1980: 308].

В юго-восточной области бывшего Хеттского царства, где располагается один из наиболее вероятных кандидатов на роль хеттского города Циппаланда — памятник Ушаклы-хёюк [Gorny 1997: 549], складывается немного иная картина. В результате крупномасштабных археологических исследований под эгидой Флорентийского университета была получена достаточно полная картина развития поселения. Для этой статьи особенно важными являются исследования двух крупных построек хеттского времени — здания II и здания III, расположенных зеркально друг от друга на южной и северной сторонах телля. Внушительное по размерам здание II состояло по крайней мере из 16 комнат со стенами двухметровой толщины, сделанными из больших гранитных блоков [Mazzoni et al. 2018: 70]. Судя по планировке, схожей с ранними храмами Хат-

тусы (храмы № 2, 3 и 5) [Mazzoni et al. 2018: 70], здание II было храмом. В нем не было найдено ни одной находки *in situ*, никаких следов разрушений или пожаров, а само оно в конце бронзового века было заброшено [Ibid.: 70–74].

Немного по-другому дело обстоит со зданием III, расположенным на южной стороне холма Ушаклы-хёюк и построенном на искусственно сформированной террасе на каменном фундаменте. В результате двух кампаний 2015 и 2016 гг. была получена абсолютная дата из образца древесины — обгоревшей деревянной подпорки. На данный момент имеются три откалиброванные радиоуглеродные даты конца существования этой постройки — 1650–1410, 1620–1430, 1500–1200 гг. до н. э. [D’Agostino 2020: 73].

При раскопках ни в одной комнате этого здания не было найдено ни одного артефакта. Единственной уникальной находкой стали многочисленные следы пожара в некоторых комнатах в юго-восточной части здания III. Пол и стены помещений № 59, 473 и 433 подверглись столь интенсивному воздействию жара и огня, что были почти витрифицированы [Mazzoni et al. 2018: 71]. Эти следы, а также найденные обожженные кирпичи и отдельные темные пятна в других помещениях натолкнули археологов на мысль, что именно пожар положил конец существованию здания III. На первый взгляд это хорошо вписывается в нарратив о насильственном конце города. Однако отсутствие каких-либо предметов внутри здания показывает, что перед большим пожаром из него было вынесено все содержимое и впоследствии оно было заброшено [Ibid.: 73].

Пересматривая данные о разрушенном пожаром южном крыле здания III, команда исследователей Ушаклы-хёюка осторожно указала на возможность разных интерпретаций этих данных. Пожар мог быть результатом несчастного случая, так как внутреннее устройство здания (деревянные подпорки, открытый очаг и глинобитные кирпичи) вполне могло этому способствовать. На их взгляд, заброшенность здания не предполагает никакого намеренного разрушения в результате вражеского вторжения или подобных событий [D’Agostino 2020: 81].

Вопрос о судьбе данного поселения в конце бронзового века также частично решается благодаря большой коллекции фрагментов керамики, обнаруженной на территории Ушаклы-хёюка. Несмотря на то что все фрагменты сосудов позднебронзового века и раннего железного века были найдены в перетолженных слоях среднего железного века, итальянской исследовательнице Валентине Орси как раз благодаря изучению этой коллекции удалось прийти к выводу, что, в отличие от Хаттусы, где не было резкого разрыва в керамическом производстве, керамическая традиция в Ушаклы-хёюке оказалась прервана [Orsi 2020: 298].

В керамической традиции Ушаклы-хёюка произошли сильные изменения как технологического, так и художественного характера. На смену большому количеству стандартизованных сосудов пришла керамика более разнообразных форм. В раннем железном веке выделяется две группы сосудов — лепные черные и серые, а также круговая красноглиняная посуда с красным геометрическим орнаментом, которая могла быть связана с северными культурными влияниями и, возможно, касками, что, однако, крайне сложно подтвердить. Для Орси очевиден факт превращения Ушаклы-хёюка из крупного города в

поселение сельского типа с характерной переориентацией на придомное производство керамики [Orsi 2020: 298].

В юго-западном ареале Хеттского царства на рубеже веков разворачивались еще более интенсивные процессы реорганизации и трансформации. Эти процессы можно проследить на примере небольшого телья под названием Каман-Калехёюк, изучением которого с конца XX в. до нашего времени занимаются японские археологи. Команда исследователей из японского Центра культуры Ближнего Востока в 1985 г. обнаружила этот памятник и провела первые археологические работы на его территории [Omura 2011: 1095]. Согласно вычислениям примерного объема хранившегося в поселении зерна, во времена древнехеттского царства город насчитывал несколько сотен жителей и, возможно, являлся хранилищем зерна и дистрибутивным центром округа [Ibid.: 1106].

Для этого исследования прежде всего важно, что жизнь в поселении не прерывалась на протяжении всего бронзового и железного века [Kashima 2006: 171]. Несмотря на то что материалы, относящиеся к концу Хеттского царства, на памятнике сохранились крайне плохо, в слоях этого периода не было обнаружено никаких остатков разрушений. Таким образом, жизнь в поселении не оборвалась вместе с концом Хеттской державы. Однако произошли определенные изменения в образе жизни населения города.

Эти изменения прежде всего относились к производству металла. Интересно, что металлургическое производство на памятнике представлено слабо, будь то выплавка металлов или последующая обработка бронзовых или железных орудий. Только в начале железного века началась активная металлургическая деятельность, и особенно это касалось производства железа и стали [Akanuma 2006: 221].

Многочисленные металлографические исследования железных предметов из Каман-Калехёюка показали, что только в слоях первой фазы раннего железного века (слой Па) стала широко использоваться сталь, хотя она была известна задолго до этого времени [Akanuma 2006: 221]. В некоторых типах металлических предметов также появляются некоторые изменения — например, в формах наконечников стрел: в качестве чуждого элемента, возможно пришедшего с юга, исследователи Каман-Калехёюка отмечают наличие шипа у основания наконечников стрел в слоях раннего железного века [Masubuchi 2008: 292].

Кроме того, произошли заметные изменения и в керамическом производстве. Типичную хеттскую керамику в раннем железном веке постепенно замещают новые типы. Появление черной лощеной посуды уже в слое Па свидетельствует о тесных культурных контактах с югом Анатолии или даже о притоке оттуда нового населения [Shiraishi, Nakai 2006: 255]. Многочисленные импорты полихромных сосудов и черной лощеной керамики неместного производства из синхронных слоев Гордиона, которые стали эталоном для местных гончаров, говорят о возрастающем значении торговых и культурных связей с новыми центрами притяжения, возникшими на обломках прежней Хеттской державы [Grave, Kealhofer 2006: 144]. Со временем в местном производстве раннего железного века стали преобладать сосуды, изготовленные при помощи гончарного круга, с простым красным или черным красочным геометрическим орнаментом [Genz 2003: 181].

Таким образом, в Каман-Калехёюке произошел частичный возврат к местным традициям в производствах разного типа. Отсутствие каких-либо следов разрушений в слоях, синхронных по времени с исчезновением хеттской власти в регионе, показывает, что поселение продолжило существовать и в период истории Центральной Анатолии, известный как «темные века». Население города постепенно адаптировалось к новому образу жизни и устанавливало контакты с центрами, возникавшими на обломках бывшего Хеттского царства. Это отразилось в некоторых аспектах производства и в появлении нового типа импортов. Особенно заметна крепкая связь поселения в раннем железном веке с югом центрального региона.

Одним из важнейших поселений в контексте проблемы падения Хеттского царства безусловно является Гордион, расположенный на западной границе центральной области Хеттского царства. Прежде всего Гордион известен как легендарная столица Фригийского царства, однако он был крупным городским центром еще задолго до того, как фригийцы установили свою гегемонию в западной части Анатолии. К сожалению, вопреки тщательным раскопкам последних лет знания о населении Гордиона в бронзовом веке крайне ограничены из-за активной строительной деятельности в более поздние периоды существования города, и особенно в его фригийский период [Darbyshire, Pizzorno 2009: 16].

Находки печатей из мелких поселений вокруг города говорят об их тесных связях с Хеттским царством [Voigt 2011: 1075]. М. Фогт предполагает, что в период древнехеттского царства Гордион и его окрестности еще сохраняли культурную независимость, перед тем как в более позднее время полностью перейти в политическую сферу влияния хеттов [Ibid.: 1076].

Данные из слоев телля периода позднего бронзового века не отличаются особой полнотой. Единственный целый архитектурный комплекс позднебронзового века, обнаруженный в пределах холма, представлен одним домом с ямами — хранилищами для зерна [Voigt 2011: 1076]. О размерах поселения в это время говорить сложно, однако Фогт считает, что Гордион был лишь маленькой политией, находившейся в зависимости от Хеттского царства [Gunter 1991: 106].

Интересно, что при своем положении в самой западной части Центральной Анатолии и значительной удаленности от столицы Хеттского царства Гордион не подвергался никаким вражеским атакам, о чем свидетельствует полное отсутствие следов разрушения в конце бронзового и в начале железного века [Gunter 1991: 106]. Гордион, который, казалось бы, должен был находиться на первой линии миграции воинственных «народов моря», поразительным образом не прервал свое существование на рубеже эпох [Ibid.: 106]. Он не был ни разрушен, ни заброшен, о чем свидетельствует полное отсутствие сколь угодно длительного хиатуса между уровнями заселения позднебронзового и раннежелезного века [Voigt 1994: 276].

Однако в переходный период в рамках раннего железного века отмечаются существенные изменения в определенных аспектах материальной культуры, и это, по мнению Фогт, говорит о возможном притоке нового населения в город, которое или сосуществовало с уже имеющимся [Voigt 1994: 276], или же полностью его сменило [Voigt 2011: 1077]. Изменения произошли и в производ-

стве керамики: от стандартизированных форм (светло-оранжевые кувшины с удлинённым носиком и одной ручкой, пифосы, миски и тарелки с уплотнённым краем), произведённых на гончарном круге с иероглифическими оттисками хеттских мастеров, произошёл переход к лепной керамике со слабым обжигом серого или черного цвета, иногда лощёной, с редким простым геометрическим орнаментом, нанесённым слабыми вдавливаниями [Voigt 2011: 1077].

Кроме того, начиная с раннего железного века увеличивается количество импортных сосудов. В то время как в бронзовом веке население Гордиона почти полностью полагалось на собственные силы в керамическом производстве, с наступлением раннего железного века стало появляться внушительное количество различного импорта — особенно это заметно из обломков керамики, собранных во время раскопок области в цитадели [Grave et al. 2009: 2171]. Таким образом, произошёл переход к от централизованного производства керамики к домашнему, более практичному образу производства.

Изменения затронули и домостроительство. На смену прямоугольным домам с каменным фундаментом и цилиндрическими ямами-хранилищами пришли полуземлянки со стенами столбовой конструкции из органических материалов и колоколовидными ямами для хранения [Voigt 2011: 1077]. Это изменение домостроительных традиций, а особенно форм типично хеттских крупных цилиндрических ям-зернохранилищ, рассчитанных на использование большим количеством человек, — дополнительный аргумент в пользу гипотезы о частичной смене населения Гордиона.

Иными словами, Гордион является ещё одним примером хеттского поселения, которое почти не пострадало в ходе распада Хеттского царства. Тем не менее изменения, произошедшие в материальной культуре, указывает на появление новых идей, пришедших, скорее всего, извне. И хотя точно нельзя сказать, насколько сильно состав местных жителей изменился на рубеже эпох в этническом отношении, можно предположить факт притока нового населения.

Ситуация, складывавшаяся в регионе после образования политического вакуума на останках погибшего Хеттского царства, была непростой и развивалась по разным сценариям. Естественно, вместе с упадком столичного города и конечным коллапсом центральной административной системы крупные хеттские городские центры в Анатолии были вынуждены приспосабливаться к резким геополитическим изменениям. Насколько легко было к ним приспособиться, во многом определялось степенью зависимости поселения от центральной власти и его экономическим потенциалом.

Если говорить о центральной области Хеттского царства, где были сконцентрированы все основные политические силы государства, его административный аппарат и храмовые центры, то именно его судьба в конце бронзового века вызывает наибольшие вопросы. Как было показано выше, на протяжении длительного времени в историографии считалось, что хеттскую столицу постигла внезапная и скоростежкая гибель: город был в одночасье захвачен и уничтожен племенами воинственных пришельцев. Однако сейчас на эти события смотрят иначе: многие специалисты полагают, что никакого штурма и сожжения Хаттусы не было, город был покинут элитой, ремесленниками и жрецами, после чего постепенно приходил в упадок. Это процесс оказался весьма растянутым во времени.

Последние археологические исследования показали, что столичный город и его округа недолго оставались заброшенными. Нельзя исключить, что местные жители, которые не были тесно связаны с административным аппаратом центральной власти, вскоре вернулись в заброшенные поселения, где им пришлось приспосабливаться к новым этническим, культурным и политическим реалиям.

В самой Хаттусе жизнь в раннем железном веке также продолжилась, на территории Богазкёя были обнаружены следы проживания как в Верхнем городе, так и на холме Бююккая. Точно неизвестно, насколько сильно изменилась этническая картина в столичном регионе. Судя по керамике, хеттское население не спешило исчезать, но сказать, какой процент жителей бывшей Хаттусы было хеттским, на основании одной лишь керамики достаточно трудно. Поскольку материальная культура соседних племен касков, нападения которых вполне могли сыграть роль в упадке центральных областей Хеттского царства, еще не выделена археологами, невозможно со всей определенностью утверждать, были ли они частью поселенцев на территории столичной округи в раннем железном веке.

В то время как в столичной области кризис привел к заметному упадку городской культуры, для некоторых поселений Центральной Анатолии без значительного присутствия чиновников и жрецов, например, таких как Каман-Калехёюк, удаленность от центра в условиях кризиса послужила скорее толчком к развитию. Конечно, это развитие шло уже в другом русле, и налицо была определенная трансформация в ряде аспектов хозяйственной деятельности и культурных практик. Однако эта трансформация говорит лишь о продолжении и преемственности жизни в поселении и вовсе не свидетельствует об упадке.

На юге, в Каппадокии, поселения, входившие до распада Хеттского царства в сферу влияния царства Тархунтассы, обладали собственными сильными властными структурами. Весьма возможно, что из-за этого после распада хеттского государства местная элита смогла сохранить свои полномочия и удержать контроль над обществом. Избавление от пресса со стороны центральной власти, подавлявшей тенденцию к децентрализации, скорее всего, позволило преумножить локальные ресурсы и использовать их для собственного развития.

В случае же с западным ареалом, а именно с Гордионом, ситуация представляется более сложной. То, что в начале железного века многие стороны материальной культуры в Гордионе плавно трансформировались, а жизнь в поселении не прерывалась на сколько-нибудь длительный срок, говорит не только об устойчивости этого города перед лицом изменения политической ситуации, но также о возможных притоках в него нового населения. С уверенностью можно констатировать лишь одно — процесс перемен, затронувший западную часть Хеттского царства после его падения, был глубоким и масштабным. Эти перемены еще не до конца изучены и потому открыты для самых разных интерпретаций.

Местные общины привыкали к жизни вне рамок хеттской административно-хозяйственной системы, в ряде случаев в соседстве и в сотрудничестве с новым населением. Некоторые из таких общин даже смогли извлечь выгоду из новых условий: археология позволяет проследить их определенное процвета-

ние. Перед лицом таких фактов возникает вопрос о правомерности использования термина «кризис», который уже является хрестоматийным для данного периода по отношению ко всей территории бывшего Хеттского царства на стыке эпох позднебронзового и раннежелезного века.

За долгие годы изучения проблемы падения Хеттского царства сложилось несколько основных концепций первопричин этого события. Как уже указывалось в начале статьи, существует значительный разрыв между данными археологии и письменными свидетельствами относительно данного вопроса. На протяжении длительного времени историки строили свои концепции, опираясь преимущественно на данные письменных источников, а археологические материалы привлекались ими выборочно, как правило для подтверждения уже сложившихся теорий.

Концепция миграций и военных конфликтов является одной из самых популярных гипотез, объясняющих причины падения Хеттского царства. Это связано с тем, что она очень удачно вписывается в исторический нарратив, построенный на письменных источниках. Выборочные археологические данные с определенных теллей в Центральной Анатолии частично поддерживают эту гипотезу. И все же существует неоднозначность в этом вопросе по ряду причин.

Во-первых, не во всех поселениях были обнаружены следы разрушения в слоях конца бронзового — начала железного века. Во-вторых, даже если они присутствуют, не во всех случаях их можно определенно интерпретировать как последствия внешних атак [Millek 2019: 159]. В-третьих, археологические последствия миграций иногда тяжело определить из-за плохой сохранности материалов. Также можно отметить, что сторонники решающей роли миграций реконструируют характер этих миграций почти исключительно по данным письменных и изобразительных источников из Египта. По их мнению, переселения были своего рода волной, затопившей все территории Восточного Средиземноморья, уничтожив на своем пути все крупные государства.

Между тем в теоретических работах по археологии миграций высказывались призывы восстанавливать ход древних переселений с учетом верифицируемых данных современной демографии и социологии. Согласно этим данным, в большинстве случаев переселения на дальние расстояния носят не лавинообразный и ковровый характер, а подчиняются тактике «резких скачков»: группы переселенцев направляются в разведанные авангардом места, более привлекательные по сравнению с исходным местообитанием, не останавливаясь и не оседая по ходу своего маршрута [Anthony 1990].

Историография проблемы падения Хеттского царства в своем развитии прошла несколько стадий. Первоначально, в первые десятилетия становления хеттологии (1910–1930-е годы), изложение этой темы опиралось на наследие науки XIX — начала XX в., а именно на гипотезу масштабных этнических миграций в конце позднебронзового века, реконструируемых на основе египетских, библейских и античных письменных источников. Первые данные археологов о разрушениях в позднебронзовых слоях Хаттусы и некоторых других теллей были встроены в этот исторический нарратив. Следующий этап (1950–1980-е годы) характеризовался постепенным пополнением археологического материала и первыми попытками его обобщения с точки зрения археологии.

На этом этапе в историографии также безраздельно царила концепция разрушительных переселений и вооруженных конфликтов как главного фактора, вызвавшего гибель Хеттского царства.

Лишь с конца 1990-х годов в хеттской археологии начали заявлять о себе новые подходы, предлагавшие альтернативное видение кризисных процессов на рубеже позднего бронзового и раннего железного века в Анатолии. Для этого этапа (с конца 1990-х до настоящего времени) характерны критическое переосмысление уже накопленного материала, радикальное расширение базы источников (за счет открытия новых раскопок), возникновение новых объяснительных моделей, в том числе предлагающих переоценку важности археологических данных как исторического источника.

Таким образом, говоря о крушении империи хеттов в конце бронзового века, необходимо помнить, что этот процесс был неоднородным и протекал по-разному в разных регионах Центральной Анатолии. В некоторых областях бывшего Хеттского царства события развивались по катастрофическому сценарию, предполагавшему разрушение городов и массовый исход из них населения. Однако для других областей справедливее говорить о процессах адаптации и трансформации.

Местные общины привыкали к жизни вне рамок хеттской административно-хозяйственной системы, в ряде случаев в соседстве и в сотрудничестве с новым населением. Некоторые из таких общин даже смогли извлечь выгоду из новых условий: археология позволяет проследить их определенное процветание. Перед лицом таких фактов возникает вопрос о правомерности использования термина «кризис» по отношению ко всей территории бывшего Хеттского царства на стыке эпох позднебронзового и раннежелезного века.

References

- Akanuma, H. (2006). Changes in iron use during the 2nd and 1st millennia B. C. at Kaman-Kalehöyük, Turkey: Composition of iron artifacts from stratum III and stratum II. *Anatolian Archaeological Studies*, 15, 207–222.
- Alaura, S. (2020). The much-fabled end of the Hittite Empire. Tracing the history of a crucial topic. In S. de Martino, & E. Devecchi (Eds.). *Anatolia between the 13th and the 12th Century BCE* (pp. 9–30). LoGisma.
- Anthony, D. (1990). Migration in archeology: The baby and the bathwater. *American Anthropologist*, 92(4), 895–914.
- Bittel, K. (1976). Das Ende des Hethiterreiches auf grund archäologischer Zeugnisse. In H. Müller-Karpe (Ed.). *Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt* (pp. 36–53). C. H. Beck. (In German).
- D'Agostino, A. (2020). Tracing fire events and destructions of Late Bronze Age date: The end of the Hittite building on the citadel of Uşaklı Höyük. In S. de Martino, & E. Devecchi (Eds.). *Anatolia between the 13th and the 12th century BCE* (pp. 69–93). LoGisma.
- Darbyshire, G., & Pizzorno, G. (2009). Gordion in history. *Expedition Magazine*, 51(2), 11–22.
- Freu, J. (2006). *Histoire politique du royaume d'Ugarit*. Harmattan. (In French).
- Genz, H. (2003). The Early Iron Age in Central Anatolia. In B. Fischer, H. Genz, É. Jean, & K. Köroğlu (Eds.). *Identifying changes: The transition from Bronze to Iron Ages in Anatolia and its neighbouring regions* (pp. 179–191). Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü.

- Glatz, C., & Matthews, R. (2005). Anthropology of a frontier zone: Hittite-Kaska relations in Late Bronze Age North-Central Anatolia. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 339, 47–65.
- Gorny, R. L. (1997). Zippalanda and Ankuwa: The geography of Central Anatolia in the second millennium B. C. *Journal of the American Oriental Society*, 117(3), 549–557.
- Grave, P., Kealhofer, L., Marsh, B., Sams, K., Voigt, M., & Devries, K. (2009). Ceramic production and provenience at Gordion, Central Anatolia. *Journal of Archaeological Science*, 36(10), 2162–2176.
- Grave, P., & Kealhofer, L. (2006). Investigating Iron Age trade ceramics at Kaman-Kalehöyük. *Anatolian Archaeological Studies*, 15, 139–150.
- Gunter, A. (1991). *The Gordion excavations, 1953–1973: Final reports, Vol. 3, The Bronze Age*. Univ. [of Pennsylvania] Museum.
- Kashima, K. (2006). Palaeo-environmental changes at Kaman-Kalehöyük, Central Anatolia, Turkey — geo-archaeological survey in 2004 and 2005. *Anatolian Archaeological Studies*, 15, 171–180.
- Koşay, H. Z., & Akok, M. (1947). The pottery of Alaca Höyük. *American Journal of Archaeology*, 51(2), 152–157.
- Masubuchi, M. (2008). A metallographic study on iron and steel arrowheads from Kaman-Kalehöyük stratum II. *Anatolian Archaeological Studies*, 17, 281–294.
- Mazzoni, S., D'Agostino, A., & Orsi, V. (2018). New results from the excavations season 2016 at Uşaklı Höyük (Yozgat). *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 39(3), 69–82.
- Mielke, D. P. (2011). Key sites of the Hittite Empire. In S. R. Steadman, & G. McMahon (Eds.). *The Oxford handbook of Ancient Anatolia* (pp. 1031–1054). Oxford Univ. Press.
- Millek, J. M. (2019). Destruction at the end of the Late Bronze Age in Syria: A reassessment. In P. Matthiae (Ed.). *Studia Eblatica: Studies on the archaeology, history, and philology of Ancient Syria*, 5, 157–190.
- Miller, J. (2020). Are there signs of the decline of the late Hittite state in the textual documentation from Hattuša? In S. de Martino, & E. Devecchi (Eds.). *Anatolia between the 13th and the 12th century BCE* (pp. 237–256). LoGisma.
- Omura, S. (2011). Kaman-Kalehöyük excavations in Central Anatolia. In S. R. Steadman, & G. McMahon (Eds.). *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia* (pp. 1095–1111). Oxford Univ. Press.
- Orsi, V. (2020). The transition from the Bronze to the Iron Age at Uşaklı Höyük: The ceramic sequence. In S. de Martino, & E. Devecchi (Eds.). *Anatolia between the 13th and the 12th Century BCE* (pp. 71–316). LoGisma.
- Özgüç, T. (1980). Excavations at the Hittite site, Maşat Höyük: Palace, archives, Mycenaean pottery. *American Journal of Archaeology*, 84(3), 305–309.
- Schachner, A. (2011). *Hattuscha. Auf der Suche nach sagenhaften Großreich der Hethiter*. C. H. Beck. (In German).
- Schachner, A. (2020). Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 2019. *Archäologischer Anzeiger*, 1, 11–66. (In German).
- Seeher, J. (2001). Die Zerstörung der Stadt Hattuša. In G. Wilhelm (Ed.). *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4.–8. Oktober 1999* (pp. 623–634). Harrassowitz. (In German).
- Seeher, J. (2010). After the empire: Observations on the Early Iron Age in Central Anatolia. In I. Singer (Ed.). *Ipamati kistamati pari tumatimis: Luwian and Hittite studies presented to J. David Hawkins on the occasion of his 70th birthday* (pp. 220–229). Emery and Claire Yass Publications in Archaeology.

- Shiraishi, K. & Nakai, I. (2006). The production technique of fine black polished wares from Kaman-Kalehöyük, Part 2. *Anatolian Archaeological Studies*, 15, 255–261.
- Voigt, M. (1994). Excavations at Gordion 1988–89: The Yassihöyük stratigraphic sequence. In A. Çilingiroğlu, & D. H. French (Eds.). *Anatolian Iron Ages 3: The proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–12 August 1990* (pp. 265–287). British Institute of Archaeology at Ankara.
- Voigt, M. (2011). Gordion: The changing political and economic roles of a first millennium B. C. E. city. In S. R. Steadman, & G. McMahon (Eds.). *The Oxford handbook of Ancient Anatolia* (pp. 1069–1094). Oxford Univ. Press.

* * *

Информация об авторе

Анастасия Игоревна Мищенко

студентка, 1-й курс магистратуры,
Институт классического Востока и
античности, факультет гуманитарных
наук, Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва, ул. Старая
Басманная, д. 21/4, стр. 3
Тел.: +7 (495) 772-95-90 *23471
✉ aimischenko_3@edu.hse.ru

Information about the author

Anastasia I. Mishchenko

Master's Degree Student, Centre of Classical
and Oriental Archaeology, Faculty
of Humanities, National Research University
Higher School of Economics
Russia, 105066, Moscow, Staraya
Basmannaya Str., 21/4
Tel.: +7 (495) 772-95-90 *23471
✉ aimischenko_3@edu.hse.ru

М. В. Бабкова^{ab}

OCRID: 0000-0002-9301-190X

✉ maymayl@yandex.ru

^a *Институт востоковедения РАН
(Россия, Москва)*

^b *Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

ВРЕМЯ ДЕЙСТВИЯ РАССКАЗОВ В «СОБРАНИИ СТАРОДАВНИХ ПОВЕСТЕЙ»

Аннотация. Статья представляет собой анализ сборника японских буддийских поучительных рассказов *эцува* «Собрание стародавних повестей» («Кондзяку моногатари сю», начало XII в.) с целью реконструировать представления составителей памятника о времени, их отношение к нескончаемому бегу времени и цепи событий, происходящих в мире. Все рассказы «Кондзяку» описывают события, которые произошли «давным-давно» и принадлежат истории, так что читатели смотрят на происходящее отстраненно, но внутри рассказов время то сжимается, то растягивается, создавая драматический эффект присутствия. На уровне сборника в целом и отдельных свитков рассказы «Кондзяку» выстроены в хронологическом порядке. Иногда дается историческая привязка, но при внимательном рассмотрении становится ясно, что сама по себе она не так важна. По наполненности событиями время действия рассказов может идти очень быстро, когда события следуют одно за другим практически без пауз. А может идти медленно, позволяя читателям и слушателям настроиться на созерцательный лад и бесстрастно взирать на происходящее. По временному охвату рассказы делятся на те, где речь идет об эпизоде в жизни главного героя, о его жизни целиком или о жизнях более чем одного поколения. Выделяются рассказы о «причинах и плодах», где рассказчик прямо акцентирует внимание читателей и слушателей на причинно-следственной связи между событиями. Одна из главных целей составителей — показать читателям непреложность этой связи и закона воздаяния. В статье показано, как время действия рассказов и трактовка времени вообще служат этой цели.

Ключевые слова: японская литература, поучительные рассказы *эцува*, «Кондзяку моногатари-сю», время действия

Благодарности. Статья подготовлена при поддержке РНФ в Институте логики, когнитологии и развития личности в рамках проекта «Традиция и способы ее освоения в японской религиозно-философской мысли IX–XII вв.: по “Собранию стародавних повестей”» (проект № 22-28-01384).

Для цитирования: Бабкова М. В. Время действия рассказов в «Собрании стародавних повестей» // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 63–77. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-63-77>.

Статья поступила в редакцию 22 мая 2022 г.

Принято к печати 3 сентября 2022 г.

Shagi / Steps. Vol. 8. No. 4. 2022
Articles

M. V. Babkova^{ab}

ORCID: 0000-0002-9301-190X

✉ maymayl@yandex.ru

^a Institute of Oriental Studies
of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)

^b The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)

TIME SETTING OF *KONJAKU MONOGATARI-SHŪ* TALES

Abstract. The article presents an analysis of the collection of Japanese Buddhist didactic tales (*setsuwa*) *Konjaku monogatari-shū* (early 12th century) in order to reconstruct the ideas of the compilers about time, their attitude to the endless flight of time and to the chain of events taking place in the world. All tales in *Konjaku* describe events that happened “a long time ago” and belong to history. So the readers look at what is happening with detachment, but within the stories time is either compressed or stretched out, creating a dramatic effect of presence. The tales in *Konjaku* are arranged in chronological order in the text as a whole and in its major parts. Sometimes some dates are given, but in and of itself this is not so important for the compilers. In some tales events follow each other very quickly, with no pauses. Or the action can go slowly, allowing readers to turn contemplative and to dispassionately follow what is taking place. The tales can also be divided into those that deal with a single episode in the life of the protagonist, those that describe his life as a whole, and those that tell of the lives of more than one generation of heroes. Stories about “causes and conse-

quences” stand out. The narrator there directly focuses the attention of readers on the causal relationship between events. One of the main goals of the compilers of *Konjaku* is to show the readers the immutability of this connection and of the law of retribution. The article shows how the time setting of the tales and the treatment of time overall serve this purpose.

Keywords: Japanese literature, *setsuwa* didactic tales, *Konjaku monogatari-shū*, time setting of *Konjaku monogatari-shū* tales, time setting of *setsuwa* tales

Acknowledgements. The paper is made in Institute for Logic, Cognitive Science and Development of Personality within the project “Tradition and Methods of its Development in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 9th–12th Centuries: According to the “*Konjaku monogatari-shū*” (RSF, project № 22-28-01384).

To cite this article: Babkova, M. V. (2022). Time setting of *Konjaku monogatari-shū* tales. *Shagi / Steps*, 8(4), 63–77. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-63-77>.

Received May 22, 2022

Accepted September 3, 2022

«Собрание стародавних повестей» («Кондзяку моногатари сю:», далее «Кондзяку», начало XII в.) — крупнейший сборник японских поучительных рассказов в жанре *сэцува*, составленный в Японии группой книжников. Подробнее об этом памятнике и его месте в японской словесности см.: [Трубникова, Коляда 2018]; русский перевод рассказов см. в [Кондзяку б. д.]. Ученые рассматривают в своих работах как памятник в целом, так и его разделы и входящие в него сюжеты (о степени изученности «Кондзяку» и основных направлениях его исследования см. [Трубникова, Бабкова 2018]). В настоящей работе предлагается новый взгляд на «Кондзяку» как на текст, по которому можно сделать выводы об отношении его составителей к бегу времени и нескончаемой череде событий в мире.

«В стародавние времена...» (*кондзяку / има ва мукаси*) — с этих слов начинаются все истории в сборнике. Само название памятника — «Собрание стародавних повестей» — дано ему как раз поэтому. Составители погружают читателей и слушателей в мир повествования, где пространство и время ведут себя совершенно иначе, нежели в привычной нам реальности.

Действие рассказов «Кондзяку» иногда охватывает очень длительные промежутки времени. Часто встречаются слова «(про)шли месяцы и годы». Сменяют друг друга правители, чиновники на местах службы, даже поколения людей, тем более меняются обстоятельства жизни героев. Иногда, напротив, все происходит настолько быстро, что в калейдоскопе событий сложно сориентироваться. И чем ярче непрочность, эфемерность нашего мира, тем отчетливее

на этом фоне можно показать неизменность Закона Будды, а значит, убедить читателей, что на него и только на него стоит опираться.

Раз нечто произошло «давным-давно», «в незапамятные времена», оно принадлежит истории. Прежде всего это означает, что мы смотрим на произошедшие события с большой дистанции. Кажется, тому есть по крайней мере две причины. Во-первых, японцам свойственно уважение к древности: раз что-то случилось так давно, значит, это освящено традицией. В рассказах жанра *сэцува* вообще часто описываются события, произошедшие в древности. Они трактуются как прецедент, который обосновывает что-то вневременное. А. Н. Мещеряков отмечал это в предисловии к раннему сборнику *сэцува* «Нихон рё:ики» («Японские легенды о чудесах», VIII в.), говоря о японской культуре в целом: «Доказательство от “прошлого” являлось на протяжении всей японской истории наиболее авторитетным инструментом аргументации» [Мещеряков 1995: 20]. Во-вторых, на мой взгляд, отнесение времени действия историй в далекое прошлое дает рассказчику некоторую свободу: рассказывать можно о чем угодно и о ком угодно, не боясь никого оскорбить, задеть чьи-то чувства или интересы. Основная авторская задача при таком выборе — сделать так, чтобы люди почувствовали: какова бы ни была дистанция, все, о чем рассказывается, актуально и сейчас. Ведь рассказы *сэцува* пишутся не для забавы публики, а для укоренения в сердцах людей некоторого мировоззрения, определенной парадигмы мышления. В «буддийских» рассказах «Кондзяку»¹, где назидание более очевидно, до слушателей и читателей нужно донести непреложность действия закона кармы, буддийскую этику (такие-то поступки хороши, такие-то плохи) и неотвратимость воздаяния. К слову, буддийская этика не всегда совпадает с мирской: достаточно вспомнить хотя бы рассказ 19–27 «О том, как монах, живший у реки, спас из воды свою мать, а не сына».

Как-то раз наводнение смыло дома, стоявшие близ реки. В одном из домов жил монах, у него были пожилая мать и сын. Монах очень любил сына и не оставлял его ни на миг. И вот мать и сына монаха смыло потоком. Монах бросился вплавь догонять их и сумел схватить сына. Он уже плыл с ним к берегу, когда увидел, что в волнах тонет его мать. Монах не мог спасти обоих. Он рассудил, что завести другого ребенка он еще сможет, а вот найти себе другую мать — нет. Поэтому монах спас мать. Когда его жена упрекала его, стона и плача, в том, что он предпочел старуху мальчику, монах ответил, что не может ценить мать меньше только из-за того, что ее оставшаяся жизнь короче. То ли Будду тронула сыновняя почтительность монаха, то ли просто повезло, но мальчику тоже удалось спастись. А монаху потом приснилось, как какой-то весьма почтенный господин похвалил его сыновнюю почтительность.

В «мирских» рассказах, казалось бы, не так четко прописаны нравственные ориентиры. Тем не менее разнообразие тем и сюжетов соотносится с общим замыслом составителей: научить читателей и слушателей видеть единое во многом. Если подходить со стороны трактовки времени, это выражается в

¹ «Буддийскими» считаются рассказы, где речь идет о Законе Будды, главные действующие лица — монахи, фигурируют буддийские святые, будды и бодхисаттвы. «Мирские» рассказы больше ориентированы на ситуации, не связанные с буддизмом напрямую. О том, какие рассказы относятся к «буддийским», а какие — к «мирским», а также общий обзор содержания и жанрового своеобразия «Кондзяку» см.: [Трубникова, Коляда, 2018].

том, что когда бы ни происходили описываемые события, люди в целом устроены одинаково, поступают сходным образом. Глобальное, мировое время влияет на общие рамки повествования — например, во времена жизни Будды мир был лучше, чем в «век конца Закона»², — но при этом и при Будде, и спустя много сотен лет люди могут выбирать свой путь, осознавая последствия своих действий, а могут жить «вслепую», от чего и предостерегают составители.

В целом составителям «Кондзяку» важно подчеркнуть: то, о чем рассказывается, вечно, вневременно, настолько же справедливо сейчас, как и в «стародавние времена». И я хочу показать, как подчинено этой цели обращение составителей со временем действия в рассказах.

Прежде всего нужно обратить внимание на то, что события, описываемые в «Кондзяку», в целом выстроены в хронологическом порядке. Это прослеживается на нескольких уровнях.

Во-первых, хронологическая последовательность событий прослеживается на уровне всего сборника. Три большие его части — «Индия» (свитки 1–5), «Китай» (свитки 6–10) и «Наша страна» (свитки 11–31) — соотносятся с разными периодами истории буддизма: с его зарождением и первыми веками существования, с появлением и укоренением в Китае и, наконец, с восприятием и распространением в Японии.

Во-вторых, внутри каждой части свитки тоже в целом выстроены в хронологическом порядке с некоторыми нарушениями. Для индийской части это три свитка о жизни Будды, Индия после Будды (свиток 4) и дополнительная вставка «Индия до Будды» (свиток 5) о совсем уж доисторических временах. Для китайской части это свитки 6-й и 7-й, посвященные истории буддизма в Китае и истории почитания буддийских сутр, вставка о почтительных деях (свиток 9) и свиток 10, называющийся «Китай. Об истории страны» и повествующий о китайцах-мирянах: о государях, мудрецах и после них уже об обычных людях. Наконец, японская часть начинается со свитков о появлении и распространении буддизма (свиток 11), и дальше уже следуют свитки, организованные по тематическому принципу.

В-третьих, на уровне отдельных рассказов тоже возможны различные варианты со временем действия.

Рассказы делятся на те, где есть временная привязка, и те, где ее нет. Указанием на время действия может служить отсылка к жизни Будды Шакьямуни. Таковы, в частности, рассказы 4-го свитка. Может быть просто сказано «в стародавние времена <...> после ухода Будды в нирвану» (4–1, 4–2, 4–19, 4–28 и др.), «в ту пору, когда Будда уже ушел в нирвану» (4–7) или чуть более точно: «через сто лет после ухода Будды в нирвану», «через четыреста лет после ухода Будды в нирвану» (4–23), «через девятьсот лет после ухода Будды в нирвану» (4–26) и т. п. В других случаях исторической привязкой служит указание на время правления такого-то государя. Часто при этом имя

² В буддизме считается, что первые 500 или 1000 лет (в разных сутрах по-разному) после земной жизни Будды Шакьямуни длился «век процветания Закона», потом наступил «век подобия Закона» (который тоже длился 500 или 1000 лет), а следом за ним настал черед последнего «века конца Закона». По расчетам японских буддийских авторов «век конца Закона» начался в 1052 г. В это время нравы и положение людей в мире ухудшаются, будды перестают рождаться, и просветление становится невозможным.

самого государя бывает опущено. То есть на самом деле мы не знаем, когда происходит действие рассказа, но составители стремятся создать впечатление исторической достоверности. Кстати, самый поздний государь, упоминание о временах которого мне удалось найти в тексте, — Горэйдзэй-ин (1045–1068) в рассказе 25–13. В целом кажется, что рассказов, где указания на точное историческое время действия нет, больше, но полный подсчет еще предстоит осуществить. Определенно можно утверждать: количество историй с указанием на время и без него сопоставимо; это говорит о том, что сама по себе привязка к определенному историческому периоду для составителей «Кондзяку» была не так важна.

По наполненности событиями повествование может быть очень насыщенным, когда время как будто сжато и мы еле успеваем уследить за происходящим. В качестве примеров можно привести рассказы 19–8 «О том, как любитель соколиной охоты из Западной столицы увидел сон и вышел из дому», 19–40 «О том, как офицер Тадаакира выжил в схватке с врагами» и 26–3 «О том, как в краю Мино река Инаба вышла из берегов».

В истории о любителе соколиной охоты³ основные события происходят не наяву, а во сне, который снится главному герою. Однако от этого происходящее не становится менее ярким, а скорее наоборот, потрясает реализмом и драматичностью. Некому человеку, который настолько любил соколиную охоту, что часто даже ночевал вместе со своими ловчими птицами и перебил видимо-невидимо всяческой живности (и для себя, на охоте, и для того, чтобы прокормить соколов), приснилось, будто он сам — фазан и живет со своей семьей — женой и тремя детьми. Как-то весной, после долгой зимы, они всей семьей вылетели пощипать молодую траву и наслаждались солнцем и едой, и вдруг оказалось, что люди с собаками и соколами как раз выехали на охоту. В рассказе последовательно описывается, как одного за другим загнали и подстрелили детей главного героя и его жену; события идут друг за другом без малейшей паузы, буквально не давая читателям перевести дух. В конце концов гибель почти настигает самого охотника-фазана, и тут он просыпается.

Не дожидаясь рассвета, он отправился к своим соколам и всем птицам, какие у него были, и перерезал веревки, которыми они были привязаны. Собакам он разрезал ошейники и всех их разогнал. Все снасти, какие имел и для соколов, и для собак, он собрал вместе и сжег. Затем он со слезами на глазах рассказал жене и детям о своем сне, отправился в почтенный горный храм, обрезал там волосы и стал учителем Закона. С тех пор он превратился в святого мудреца, днем и ночью памятовал о будде Амиде и, говорят, лет через десять с лишком самым достойным образом скончался [Бабкова 2022: 184].

Скорость, с которой развивается сюжет рассказа, остается высокой до тех пор, пока не достигается кульминация — ухода героя в монахи. Затем его состояние стабилизируется, начинается благочестивая жизнь с именем Амиды на устах. Теперь действие резко замедляется, и проходит десять с лишком лет, прежде чем герой умирает и рассказ заканчивается.

³ Перевод этого рассказа см. в [Бабкова 2022].

Во втором рассказе повествуется о том, как в юности офицер Тадаакира повздорил с несколькими молодыми людьми. Ссора разгорелась на деревянной площадке перед храмом Киёмидзу, все выхватили мечи, но Тадаакира был один, и враги окружили его со всех сторон, прижав к краю площадки. Тогда Тадаакира вскочил на одну из бывших там досок и вместе с ней прыгнул в ущелье. Лежа на доске, он спланировал вниз, как большая птица, и приземлился целым и невредимым. Рассказчик отмечает, что это произошло потому, что еще в начале схватки Тадаакира попросил о заступничестве бодхисаттву Каннон. Рассказ примечателен тем, что в нем все происходит практически молниеносно.

Согласно третьему рассказу⁴, река Инаба в краю Мино периодически разливалась, так что жители прибрежных селений приспособили чердаки домов для того, чтобы укрываться во время наводнения. Как-то раз река разлилась особенно сильно, много домов смыло, и несколько женщин и детей поплыли по воде на своем чердаке. Казалось бы, события уже развиваются достаточно драматично, но тут женщины развели костер, чтобы приготовить еду, и начался пожар. Один мальчик-подросток прыгнул в воду, чтобы спастись от огня. Теперь ему грозила смерть от воды, и он уцепился за торчавшую из воды ветку. Когда же вода начала спадать, оказалось, что это была единственная ветка на высоком гладком дереве, растущем на краю глубокого ущелья. Только что спасшись от воды, огня и снова от воды, мальчик оказался перед угрозой гибели от падения с большой высоты. История закончилась благополучно: его крики о помощи слышали люди, собрались у дерева и натянули под ним сети. Мальчик прыгнул на них и выжил. Таким образом, он спасся от четырех опасностей подряд.

Во многих других рассказах сборника, напротив, действие растягивается на годы и десятилетия, события следуют одно за другим неспешно и плавно, настраивая читателей и слушателей на созерцательный лад. Кажется, что здесь составители предлагают взгляд на человеческую судьбу с высоты птичьего полета. Это делается для того, чтобы способствовать развитию одного из главных для буддиста качеств — бесстрастия. Таковы, к примеру, рассказы 6–15 «О том, как в Китае Хуэй-цзин из храма Учжэньсы изваял статую Будды Амитофо и возродился в Чистой Земле», 12–2 «О том, как в краю Тотоми Ниу-но Отоками построил пагоду» и 19–5 «О том, как вышел из дому муж барышни Рокуномия».

В первом рассказе Хуэй-цзин из храма Учжэньсы славился как усердный подвижник и талантливый скульптор. Он изваял статуи будд Шакьямуни и Амиды (санскр. Амитабха, кит. Амитофо) и чтил их, мечтая возродиться в Чистой Земле. Однажды Хуэй-цзину во сне явился монах в золотом одеянии и дал ему заглянуть в чудесную чашу. Внутри Хуэй-цзин, будто на ладони, увидел мир Будды. Сам не зная как, Хуэй-цзин оказался внутри. Там он встретил будду и побеседовал с ним. Будда объяснил, что монахом в золотом одеянии был Будда Шакьямуни, чью статую изваял Хуэй-цзин, а сам он — амида и беседует с Хуэй-цзином в благодарность за то, что тот изваял и его статую тоже. Через некоторое время монах в золотом одеянии снова явился Хуэй-

⁴ Перевод рассказа см. в [Бабкова 2019].

цзину во сне и предсказал, что через 12 лет тот возродится в Чистой Земле. Во время кончины Хуэй-цзина в назначенный срок одному монаху, живущему по соседству, приснилось, что Хуэй-цзина окружили будды и бодхисаттвы и проводили в Западный рай. Между двумя сюжетообразующими событиями этой истории — сном Хуэй-цзина и его кончиной — прошло целых 12 лет, и читателям предлагается обозреть часть жизни Хуэй-цзина со значительной дистанции, как будто с точки зрения просветленных, обладающих мудростью будд существ.

В следующем рассказе житель края Тотоми по имени Ниу-но Отоками дал обет построить пагоду, но много лет не мог его исполнить. В пору правления государя Сёму (724–749 гг.), когда Отоками и его жене было уже за шестьдесят, у них родилась дочь. Ладонь девочки была зажата в кулак, который не разжимался, и родители стыдились, считая, что причина этого уродства — в том, что дитя родилось у них в слишком преклонном возрасте. Через семь лет кулачок разжался, и оказалось, что в ладони девочка сжимает *шарира* — частицы останков Будды. Об этом узнали жители края и сам наместник, они сообща построили пагоду и поместили там *шарира*. А потом девочка умерла. Некий знающий человек сказал старику и старухе, чтобы они не печалились, поскольку их дочь была воплощением кого-то из будд и явилась в наш мир затем, чтобы помочь исполнить обет отца. Как и в предыдущем рассказе, здесь в жизни персонажей происходит событие — рождение девочки с зажатым кулачком, — создающее завязку истории. Второе событие произошло спустя много лет: была построена пагода. Смерть девочки, дополняющая развязку истории, следует за постройкой пагоды, но драматического нагнетания последовательности событий здесь нет.

Действие рассказа о муже барышни Рокуномия растягивается почти на девять лет. У одного знатного господина, который жил в усадьбе Рокуномия, была десятилетняя дочь. Девочка была красива, воспитанна, и ее легко можно было бы выдать замуж за самого благородного человека. Но поскольку ее отец придерживался строгих нравов и вел замкнутый образ жизни, а также был ограничен в средствах, женихи не знали о ней и никто к ней не сватался. Один за другим родители умерли. Дни и месяцы траура прошли, небольшое наследство мало-помалу оказалось истраченным, и девушка осталась почти без средств к существованию. Тогда кормилица нашла ей жениха, и хотя девушка предпочитала не вступать в брак и продолжать оплакивать родителей, делать было нечего, она вышла замуж. Однако отец молодого человека, знатный и богатый господин, ничего не знал о браке сына. Через какое-то время отца назначили наместником в край Муцу, и сыну пришлось последовать за ним. Будучи не в силах признаться отцу в том, что он женился без его ведома, молодой человек с грустью оставил супругу. Он хотел писать ей письма, но не было никакой okazji, чтобы их передать, и дни и месяцы проходили в тоске и печали. Вдобавок отец молодого человека нашел для сына подходящую, по его мнению, невесту в краю Хитати. Тому пришлось покориться воле отца, жениться и после пяти лет в краю Муцу провести еще три или четыре года в краю Хитати. Получилось, что супруги были разлучены друг с другом около восьми лет без всякой связи. Однажды герой отправил в столицу письмо, но его посланник не нашел нужный адрес. На другой раз гонец просто не вернул-

ся и, соответственно, не привез ответ. В конце концов срок службы тестя героя подошел к концу, и он вместе с семьей вернулся в столицу. После долгой дороги муж наконец прибыл в город и сразу же отправился в усадьбу Рокуномия искать свою первую жену. Когда он подошел к дому, выяснилось, что там, где раньше жила его жена, все окончательно обветшало, в доме никого нет, и он с трудом обнаружил в саду какую-то монахиню. Герой узнал в ней одну из служанок его жены и начал ее расспрашивать. Монахиня же узнала его не сразу, но, узнав, рассказала о тех горестях, которые жене пришлось пережить за годы его отсутствия, и в конце концов сказала, что ей самой приходилось уезжать, что она только недавно вернулась и тоже не знает, где теперь хозяйка дома. Герой совершенно потерял голову от охвативших его чувств, ему казалось, что он должен во что бы то ни стало найти возлюбленную. Он надел соломенные сандалии и шляпу и, выдавая себя за паломника, отправился по всем окрестным храмам. Жены его нигде не было, а потом он случайно встретил ее, когда искал укрытие от дождя. Узнав жену, муж заключил ее в объятия, но она от потрясения скончалась прямо у него на руках. После этого герой не вернулся домой, а отправился на гору Атаго и принял монашеский постриг. Остаток жизни он посвятил подвижничеству.

Иногда уместно говорить о временных промежутках между событиями не внутри одного рассказа, а в рамках целого свитка или даже нескольких. В индийской части «Кондзяку» так устроены первые три свитка, повествующие о жизни Будды. От того момента, когда бодхисаттва Шакья принял решение родиться в мире людей (1–1), до того как цари-почитатели разделили между собой останки Будды после его ухода в нирвану (3–35, заключительный рассказ 3-го свитка), проходит 80 лет, срок земной жизни Будды Шакьямуни. Время в рассказах течет по-сказочному, для повествователя важны не точные даты, а последовательное изложение эпизодов, связанных с подвижничеством Будды. Первые 17 лет жизни царевича Сиддхартхи остаются за рамками повествования. От его рождения (1–2) составители переходят сразу к женитьбе (1–3), а потом к решению уйти из дому, которое он принял, согласно «Кондзяку», в 19 лет. В традиционной версии жизнеописания Шакьямуни тот покинул царский дворец, когда ему исполнилось 30; в «Кондзяку» рассказчик говорит, что 19-летний Будда сообщил отцу о своем намерении, но внял его слезным мольбам и вернулся к себе во дворец. Получается, что еще 11 лет прошло, прежде чем наступили следующие события, описанные в «Кондзяку», — уход Будды из дому, его пробуждение и первые проповеди. Зато в период перед нирваной Будды и сразу после нее события следуют одно за другим практически без перерывов: последние проповеди, напутствия родным и ученикам, нирвана, помещение тела Будды в гроб, посмертная встреча Будды с матерью и другие эпизоды формируют очень плотную ткань повествования.

В китайской части «Кондзяку» исторических привязок не так уж много, несмотря на то что описывается, когда и как зародился тот или иной обряд. Рассказы 6-го и 7-го свитков отсылают как к первым векам появления буддизма в Китае (правления Цинь Шихуанди (6–1), Мин-ди (6–2), У-ди из династии Лян, к которому пришел Бодхидхарма (6–3) и др.), так и к более поздним временам, по большей части к династии Тан. Свиток 10-й, «История Китая», как и 6-й,

начинается с последовательного изложения событий, но постепенно рассказы становятся все более разрозненными, повествуя о разных происшествиях, никак не связанных между собой. Пожалуй, более «историчен» 11-й свиток «Кондзяку», он же первый в японской части⁵. Его открывает один из самых длинных рассказов сборника, о царевице Сётоку (574–622). Затем следуют истории о знаменитых монахах — буддийских подвижниках и основателях школ, в основном живших в VIII–IX вв., и истории о том, как появлялись крупнейшие японские буддийские храмы. Хотя строгой хронологической последовательности здесь нет, рассказы образуют композиционное единство, создавая картину постепенного распространения буддизма на территории Японских островов. Темп повествования здесь умеренный; составители «Кондзяку» показывают читателям, что всему свое время и все идет своим чередом: подобно тому как неторопливо сменяют друг друга проходящие годы, так постепенно, но неуклонно укореняется в сердцах людей Закон Будды.

Следующий параметр, по которому различаются между собой рассказы «Кондзяку», — это временной охват повествования внутри отдельных историй. Рассказы делятся на те, где речь идет: 1) об отдельном эпизоде внутри жизни персонажа; 2) о событиях, происходивших на протяжении всей жизни персонажа; 3) о событиях в жизнях нескольких поколений героев.

Примеров рассказов из первой группы, где речь идет об эпизоде внутри жизни персонажа, множество. Таков, в частности, рассказ 19–24 «О том, как вместо учителя в список для бога горы Тайшань внесли другого человека». Согласно этому рассказу, один именитый учитель Закона серьезно заболел. Лечить его призвали Абэ-но Сэймэя (921–1005, кудесника, знатока пути Темного и Светлого начал), и тот сказал, что вылечить учителя не может даже бог горы Тайшань. Есть лишь один способ: записать в списки умирающих другого человека вместо учителя. Никто из учеников не хотел пожертвовать своей жизнью, но вдруг подал голос один бедный старый монах, который обычно ютился в углу храма и на него никто не обращал внимания. Монах сказал: «Я уже стар и все равно скоро умру, поэтому готов отправиться на тот свет вместо учителя». Тогда Абэ-но Сэймэй провел обряд, учитель пошел на поправку, а старый монах отправился в приготовленную для него комнату и сел там, ожидая смерти и памятуя о будде Амиде. Всю ночь монахи слышали его голос, славящий Амиду, а наутро учитель выздоровел. Тут же пришел Абэ-но Сэймэй и сказал, что монах, пожертвовавший собой, тоже жив и продлил себе жизнь⁶. Все очень обрадовались, а учитель с тех пор обращался со старым монахом так же почтительно, как со своими самыми благородными учениками.

О событиях, происходивших на протяжении всей жизни персонажа, можно прочесть, во-первых, в рассказах-жизнеописаниях, где речь идет о тех, кто сыграл важную роль в распространении буддизма в Японии (таков, к примеру, рассказ 11–1, посвященный царевице Сётоку). Во-вторых, рассказы могут охватывать почти всю жизнь персонажа, начиная с какого-то события, произошедшего в детстве или юности главного героя, вплоть до его смерти. Таков

⁵ Об этом свитке см.: [Трубникова, Бабкова, 2020].

⁶ Другая версия этой истории обсуждается в статье Н. Н. Трубниковой в настоящем выпуске журнала.

рассказ 19–23 «О том, как ученик Какуэна, учителя устава из храма Ханнядзи, исполнил его последний наказ»⁷.

Прославленный учитель Какуэн заболел, да так серьезно, что скоро стало понятно: он находится на грани жизни и смерти. Ученики и прихожане храма Ханнядзи молились о его выздоровлении, а он начал отдавать распоряжения на случай своей кончины. Какуэн устроил все дела, только не назначил себе преемника. Все думали, что им станет старший монах. А помимо прочих, у Какуэна был ученик Коэн, который почти не посещал учителя, а проводил все время в подвижничестве в горах. Он был чудаковат, и все его чурались. Во время болезни учителя он опять был в горах, но чудесный голос сказал ему, что учитель болен, и ученик поспешил вернуться в храм. За день до кончины Какуэн позвал Коэна и сказал ему, что храм придет в упадок, ученики разбегутся, а имущество будет разворовано. Ни один из прочих учеников Какуэна, по его мнению, не сможет оставаться в стенах храма, только Коэн в состоянии выдержать голод, холод и прочие лишения. Какуэн наказал Коэну оставаться в храме до тех пор, пока будет цела хоть одна щепка от роскошных храмовых построек. Впоследствии все случилось так, как предсказал Какуэн. В рассказе описывается, как Коэн исполнил наказ учителя и прожил много десятков лет в уже заброшенном и постепенно ветшавшем храме.

О событиях в жизнях нескольких поколений героев говорится, в частности, в рассказах 26–12 «О том, как Потомок Фукэси из края Ното получил пояс» и 6–5 «О том, как Кумараяна украл статую Будды и отправился с ней в Китай».

В рассказе 26–12 Потомку Фукэси из края Ното было явлено дурное предзнаменование, которое местный гадатель истолковал как предрекающее гибель. Пытаясь спастись от судьбы, Потомок Фукэси долго не мог решить, куда ему деваться, и в конце концов отправился на взморье. Вдруг на горизонте поднялась огромная волна и с большой скоростью помчалась к берегу. Потомок Фукэси сначала заметался, но потом решил, что чему быть, того не миновать, сел на песок, скрестив ноги, и принялся молиться. Волна, однако, схлынула, не причинив герою никакого вреда, и оставила на берегу драгоценный ларец. Герой и его слуга открыли ларец и обнаружили в нем чудесный пояс. Они решили, что это дар высших сил, и раз так, можно возвращаться домой и больше ничего не бояться. Пояс же оказался волшебным. С тех пор, как он появился у Потомка Фукэси, тот стал богатеть и благоденствовать. Односельчане заужали героя. Спустя много лет он одряхлел и умер, но его удачливость вместе с поясом перешла к его сыну. Молва о чудесном поясе пошла далеко и добралась до наместника края Ното. Тот стал завидовать сыну Потомка Фукэси и думать, как бы отобрать чудесный пояс. С этой целью наместник неожиданно нагрянул в дом сына Потомка Фукэси со всей своей свитой и долго гостил у него, ожидая, пока тот наконец поиздержится и сам предложит пояс ему в подарок. Сын Потомка Фукэси, однако, выбрал иной путь: он просто сбежал из дома, взяв с собой только пояс. Много лет он скитался, состарился в странствиях, а все же нужды не знал, ведь с ним был чудесный пояс. В конце

⁷ Отмечу, что рассказы, где в жизни персонажа происходит определенное событие, затем мы ничего не знаем о его дальнейшей судьбе, а потом рассказчик сообщает, что герой умер, входят в первую группу, а не во вторую.

концов сын Потомка Фукэси решил вернуться в родные края. Наместник к тому времени уже не один раз сменился, и тот, что был теперь, отнесся к сыну Потомка Фукэси очень благосклонно, позволил ему вернуться в родительский дом и одарил. В благодарность сын Потомка Фукэси передал наместнику пояс.

В рассказе о Кумараяне действие тоже затрагивает два поколения героев. Давным-давно, когда Будда Шакьямуни отправился на небеса к матери, царь Удайна очень скучал по нему и повелел вырезать его статую. Когда же Будда вернулся, статуя склонилась перед ним вместе со всеми остальными встречающимися, и все дивились. Кумараяна тоже видел статую и подумал, что в Индии Будду и так чтут, а в отдаленном Китае до сих пор никто не знает о Законе. Кумараяна решил украсть статую, отвезти ее в Китай и распространить там учение Будды. Так он и сделал. Он боялся погони, поэтому бежал вперед и вперед, невзирая на усталость и опасности. Из сострадания статуя Будды по ночам несла его сама, тогда как днем Кумараяна нес статую. Наконец он добрался до страны, которая находилась на полпути из Индии в Китай, и решил немного отдохнуть. Он рассказал правителю той страны о своем замысле. Правитель глубоко проникся святостью Кумараяны, но подумал, что тот слишком слаб и стар, чтобы выдержать путешествие в Китай, и уговорил Кумараяну взять в жены его дочь, принцессу, чтобы та родила Кумараяне сына и тот смог бы выполнить замысел отца. Так родился Кумараджива (344/350–409), знаменитый переводчик буддийских текстов на китайский язык. Кумараджива отвез статую Будды в Китай, перевел огромное количество сутр и прославился многими другими делами.

Отдельного упоминания заслуживают рассказы, где события, между которыми есть определенные временные промежутки, связаны между собой причинно-следственной связью. Сначала герой совершает некоторое действие, а затем либо немедленно, либо позже в течение жизни, либо в течение последующих жизней он пожинает плоды этого действия. В зависимости от того, дурное или доброе деяние было совершено, героя ожидает кара или награда. Собственно, три вида воздаяния, различающиеся по времени его получения, выделяли как раз японские буддийские проповедники и считали их все в равной степени важными. Ранний сборник *сэцува* «Нихон рё:ики» полностью посвящен прижизненному воздаянию, а в «Кондзяку» есть целый свиток (26-й), в котором речь идет о влиянии дел, совершенных в прежних жизнях, на судьбу героев. Составители стремятся показать, что события происходят не случайно: если причину происходящего не получается найти в обозримом прошлом, значит, она кроется в одном из предыдущих перерождений⁸. В этом смысле рассказы о воздаянии являются программными для «Кондзяку»: они показывают, что во всех историях, вошедших в сборник, так или иначе описывается действие закона воздаяния.

Интересно распределение событий в рассказах «Кондзяку» по времени суток. Случаев употребления иероглифа «утро» (朝, *mē: / asa*) в них 472; иероглифа «день» (昼, *tyō: / хирү*) — 145, а иероглиф «ночь», или «поздний вечер» (夜, *я / ёру*) встречается 1141 раз. Мори Масато, анализируя 27-й свиток («Призраки и духи»), пишет, что в рассказах этого свитка нечисть активна именно

⁸ Анализ 26-го свитка и перевод избранных рассказов на русский язык см. в [Бабкова 2019].

в темное время суток. День — время, когда реальностью управляют люди, а ночь — время, когда выходят духи [Mori 1982]. Кроме того, ночь — время, когда героям снятся сны, а сны в «Кондзяку» задают нормативную реальность: в них тайное становится явным, а дела и вещи занимают свои истинные места в структуре мироздания. Помимо этого, в сборнике встречается также иероглиф «рассвет» (曉, *mě:/акацуки, акатоки*, 89 раз), и чаще всего именно на рассвете герои принимают судьбоносные решения. Так, в рассказах 19-го свитка именно на рассвете персонажи уходят из дома в монастырь или из монастыря в отшельническую хижину в горах, предаваясь еще более суровой аскезе. На время суток в рассказах указывают традиционные дальневосточные обозначения, такие как «час Змеи» (с 9 до 11 часов), «час Лошади» (с 11 до 13), «час Петуха» (с 17 до 19) и др.

Из времен года по числу упоминаний в рассказах «Кондзяку» лидирует весна — 105 раз. Зима упоминается 32 раза; лето — 47 раз; осень — 45 раз. Точно так же, как и утром, весной часто начинается новая жизнь персонажа, герои обращаются к Пути Будды, обретают готовность вступить на этот путь.

Время в «Кондзяку» «проходит» (経, *эру*, также 過ぐる, *сугиру*), или персонажи его «проводят» (送る, *окуру*). В сборнике фигурируют самые разные промежутки времени. Иногда речь идет о каком-то количестве дней, месяцев или месяцев и дней. Например, в рассказе 26–7 в краю Мимасака одну девушку должны были принести в жертву местному божеству; дни и месяцы приближали срок празднества в честь этого божества и, соответственно, жертвоприношения, девушка и ее родители проводили время в горе и слезах. Потом появился охотник, который предложил родителям девушки отдать ее ему в жены и обещал спасти ее от страшной участи. Родители согласились, «время шло», и охотник все больше любил свою жену. В конце концов день торжества наступил, охотник победил бога, оказавшегося большой обезьяной, и жил со своей женой и ее родителями счастливо до самой смерти.

Часто проходит сколько-то лет или «лет и месяцев». В рассказе 9–6 «О том, как Чжан Фу глядела на веер покойной матери и горевала о ней» постоянство чувств девушки, на протяжении долгих лет горюющей об отсутствии у нее матери, представлено как идеал, к которому нужно стремиться. Мать Чжан Фу умерла, когда девочке был всего год, и та выросла, не помня ее. В десять лет Чжан Фу спросила домашних, где ее мать, ей рассказали о ее смерти, и Чжан Фу, заливаясь слезами, спросила, не оставила ли мать что-нибудь для нее. Ей передали расписной веер, который мать велела отдать Чжан Фу, когда та подрастет. С тех пор Чжан Фу каждый день доставала веер, глядела на него, горевала о матери, а потом его убирала.

Чжан Фу не видела лица своей матери, не помнила ее милости и без того поняла, как мать любила ее, и вот как глубоко тосковала о ней. Видишь лицо человека, слышишь его голос, но проходят годы и месяцы — все забываешь, так уж повелось⁹.

Если современные ученые говорят о терапевтической функции механизма забывания в человеческой психике, то в этом рассказе героиня «не забывала».

⁹ Здесь и ниже цитаты из рассказа даны в переводе Н. Н. Трубниковой.

Другой вопрос, что, возможно, она не забывала не саму мать, которую никогда не знала, а свое чувство обделенности. Дальше в рассказе говорится:

А Чжан Фу всякий раз глядела на веер, не забывала, всю жизнь тосковала и горевала. Все, кто слышал о том, хвалили и жалели Чжан Фу.

Проведенный анализ позволяет сделать выводы о том, как составители «Кондзяку» воспринимали бег времени и череду событий, происходящих во времени. Согласно их представлениям, каждый человек решает для себя сам, как ему относиться к нескончаемому потоку событий, помнить ли ему о прошлом (будь то «стародавние времена» или нечто, произошедшее только что) или забывать. Точно так же каждый человек решает для себя, как относиться к воспринимаемому чувствами миру. Но позиция осознанности, когда герой противопоставляет иллюзорному восприятию реальности истинные связи между людьми, причинами и следствиями, с точки зрения составителей «Кондзяку», как минимум, достойна уважения и восхищения.

Источники

Кондзяку б. д. — Собрание стародавних повестей / [Пер. Н. Н. Трубниковой, М. В. Бабковой, М. С. Коляды под ред. А. Н. Мещерякова] // Япония: история религий, культуры, философских учений: Сайт Надежды Николаевны Трубниковой. [Б. д.]. URL: <https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann/blank-czx1>.

Литература

Бабкова 2019 — *Бабкова М. В.* О понятии «воздаяние» в 26-м свитке «Собрания стародавних повестей» // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 86–97.

Бабкова 2022 — *Бабкова М. В.* Явь, сны и иллюзии в 19-м свитке «Собрания стародавних повестей» // История и культура Японии. Вып. 14 / Под науч. ред. Н. Н. Трубниковой; сост. и отв. ред. А. Н. Мещеряков. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. С. 173–186.

Мещеряков 1995 — *Мещеряков А. Н.* Предисловие // Нихон рё:ики. Японские легенды о чудесах: Свитки 1-й, 2-й и 3-й / Пер. со старояп., предисл. и коммент. А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион; Рейтар, 1995. С. 5–30.

Трубникова, Бабкова 2018 — *Трубникова Н. Н., Бабкова М. В.* «Собрание стародавних повестей» в оценках исследователей: основные вопросы и трудности // Ежегодник Японии. Т. 47. 2018. С. 162–202.

Трубникова, Бабкова 2020 — *Трубникова Н. Н., Бабкова М. В.* История японского буддизма в «Собрании стародавних повестей». Часть I: основатели школ и строители храмов // Вопросы философии. 2020. № 1. С. 137–155.

Трубникова, Коляда 2018 — *Трубникова Н. Н., Коляда М. С.* «Собрание стародавних повестей» в традиции японских поучительных рассказов // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2018. № 3 (45). С. 35–45.

Mori 1982 — *Mori Masato.* “Konjaku Monogatari-shū”: Supernatural creatures and order // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 9. No. 2/3. 1982. P. 147–170.

References

- Babkova, M. V. (2019). O poniatii “vozdaianie” v 26-m svitke “Sobranii starodavnikh povestei” [The meaning of the notion *hō* in the 26th volume of *Konjaku Monogatari Shū*]. *Voprosy filosofii*, 2019(3), 86–97. (In Russian).
- Babkova, M. V. (2022). Iav', sny i illiuzii v 19-m svitke “Sobranii starodavnikh povestei” [Reality, illusions and dreams in the 19th scroll of *Konjaku monogatari shū*]. In N. N. Trubnikova, & A. N. Meshcheriakov (Eds.). *Istoriia i kul'tura Iaponii* (Vol. 4, pp. 173–186). Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian).
- Meshcheriakov, A. N. (2005). Predislovie [Introduction]. In A. N. Meshcheriakov (Trans., Preface, and Notes). *Nihon re:iki. Iaponskie legendy o chudesakh: Svitki 1-i, 2-i i 3-i* (pp. 5–30). Giperion; Reitar. (In Russian).
- Mori, Masato (1982). “Konjaku Monogatari-shū”: Supernatural creatures and order. *Japanese Journal of Religious Studies*, 9(2/3), 147–170.
- Trubnikova, N. N., & Babkova, M. V. (2018). “Sobranie starodavnikh povestei” v ocherkakh issledovatelei: osnovnye voprosy i trudnosti [The main questions and problems in the studies of *Konjaku Monogatari-shū* as seen by the scholars]. *Ezhegodnik Iaponii*, 47. 162–202. (In Russian).
- Trubnikova, N. N., & Babkova, M. V. (2020). Istoriia iaponskogo buddizma v “Sobranii starodavnikh povestei”. Chast' I: osnovateli shkol i stroiteli khramov [The history of Japanese Buddhism in *Konjaku monogatari-shū*. Part 1: School founders and temple builders]. *Voprosy filosofii*, 2020(1), 137–155. (In Russian).
- Trubnikova, N. N., & Kolyada, M. S. (2018). “Sobranie starodavnikh povestei” v traditsii iaponskikh pouchitel'nykh rasskazov [*Konjaku monogatari shū* in the Japanese didactic tale tradition]. *Gumanitarnye issledovaniia v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, 2018(3, no. 45), 35–45. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Майя Владимировна Бабкова

кандидат философских наук
научный сотрудник, Центр японских
исследований, Институт востоковедения
РАН

Россия, 107031, Москва, ул.

Рождественка, д. 12

Тел.: +7 (495) 625-64-61

старший научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения и
компаративистики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ

Россия, 119571, Москва, пр-т

Вернадского, д. 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

✉ maymayl@yandex.ru

Information about the author

Maya V. Babkova

Cand. Sci. (Philosophy)

Research Fellow, Center for Japanese
Studies, Institute of Oriental Studies of the
Russian Academy of Sciences

Russia, 107031, Moscow, Rozhdestvenka
Str., 12

Tel.: +7 (495) 625-64-61

Senior Research Fellow, Center for Oriental
Studies, School for Advanced Studies
in the Humanities, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration

Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

✉ maymayl@yandex.ru

Н. Н. Трубникова

OCRID: 0000-0001-6784-1793

✉ trubnikovann@mail.ru

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

САМОУБИЙСТВО И САМОПОЖЕРТВОВАНИЕ В «СБОРНИКЕ РАССКАЗОВ О ПРОБУЖДЕНИИ СЕРДЦА»

Аннотация. Вопрос о самоубийстве в японской буддийской мысли не имеет однозначного ответа. Человеку следует дорожить своей жизнью в мире людей, где весьма благоприятны условия для подвижничества, для движения к освобождению; однако решимость пожертвовать собой ради других поднимает подвижника на еще более высокий уровень, с пути людей — на путь бодхисаттв. По каким причинам люди выбирают добровольный уход из жизни и как этот выбор сказывается на их посмертной участи — об этом много говорится в традиции поучительных рассказов *эцува*, в частности, в «Сборнике рассказов о пробуждении сердца» («Хоссинсю», начало XIII в.). Здесь истории людей, решившихся на смерть, можно распределить по четырем разрядам: 1) люди уходят вслед за дорогим человеком, чья кончина делает их жизнь бессмысленной; 2) люди стремятся уйти раньше, чем болезнь или старость помешают им встретить смерть с должным настроением; 3) люди жертвуют собою, чтобы доказать свою преданность Закону Будды; 4) люди рискуют жизнью ради близких. Составитель сборника Камо-но Тёмэй, опираясь на эти примеры, рассуждает о том, стоит ли беречь тело, полученное по закону воздаяния. «Отбросить тело» — в любом случае правильно, но что лучше, торопить свою кончину или потратить оставшийся срок на благие дела, каждый должен — и может — выбрать сам. Статья содержит переводы избранных рассказов из «Хоссинсю» и разбор источников, которым следует Тёмэй.

Ключевые слова: японский буддизм, поучительные рассказы *эцува*, Камо-но Тёмэй, «Хоссинсю», самоубийство, самопожертвование

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: Трубникова Н. Н. Самоубийство и самопожертвование в «Сборнике рассказов о пробуждении сердца» // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 78–99. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-78-99>.

Статья поступила в редакцию 4 мая 2022 г.
Принято к печати 20 июня 2022 г.

Shagi / Steps. Vol. 8. No. 4. 2022
Articles

N. N. Trubnikova

OCRID: 0000-0001-6784-1793

✉ trubnikovann@mail.ru

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

SUICIDE AND SELF-SACRIFICE IN THE *HOSSHINSHŪ*

Abstract. The question regarding suicide in Japanese Buddhist thought does not have a clear answer. A person should cherish his life in the world of people, where conditions are very favorable for asceticism, for moving towards liberation; however, determination to sacrifice oneself for the sake of others raises the ascetic to an even higher level, from the path of people to the path of bodhisattvas. The reasons why people choose to voluntarily die, and how this choice affects their fate after death, are much discussed in the tradition of *setsuwa* didactic tales, in particular, in the *Hosshinshū* (1210s). Here, the stories of people who have decided to die can be divided into four categories: 1) people pass on to follow someone dear to them, whose death makes their life meaningless; 2) people strive to leave this world before illness or old age prevent them from meeting death with the proper attitude; 3) people sacrifice themselves to prove their devotion to the Buddha Dharma; 4) people risk their lives for the sake of their fellow human beings. Basing himself on these examples, the compiler of the collection, Kamo no Chōmei, discusses whether it is worth protecting the body, received under the law of retribution. “To throw away the body” is good in any case, but what is better, to hasten one’s death or to spend one’s remaining time on good deeds, everyone must — and can — choose for himself. The article contains translations of selected stories from the *Hosshinshū* and an analysis of the sources followed by Chōmei.

Keywords: Japanese Buddhism, *setsuwa* didactic tales, Kamo no Chōmei, *Hosshinshū*, suicide, self-sacrifice

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

To cite this article: Trubnikova, N. N. (2022). Suicide and self-sacrifice in the *Hosshinshū*. *Shagi / Steps*, 8(4), 78–99. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-78-99>.

Received May 4, 2022

Accepted June 20, 2022

В книге «Самоубийство: социологический этюд» (1897) Эмиль Дюркгейм упомянул японцев (наряду с индийцами и другими народами Азии), говоря об «альтруистической», по его выражению, разновидности самоубийств. «Распевая гимны в честь своих идолов», японские верующие бросаются в воду или в горные расщелины, выходят в море на продырявленных лодках, замуравывают себя в пещерах — при горячем одобрении собратьев по вере. «Во всех этих случаях мы видим, как субъект стремится освободиться от своей личности для того, чтобы погрузиться во что-то другое, что он считает своей настоящей сущностью» [Дюркгейм 1994: 205]. За пределами специальных японоведческих работ похожий взгляд на религии Японии и их отношение к самоубийству во многом сохранился до сих пор. Он подкрепляется отрывками из разных источников, которые воспевают презрение к смерти, предписывают не щадить жизни ради долга и т. п. Мне хотелось бы пополнить этот ряд выдержек разбором одного из японских средневековых текстов, где вопрос о самоубийстве выглядит как спорный, насущный для многих и имеющий две стороны: как распорядиться собственной жизнью и как относиться к другим людям, выбравшим добровольную смерть.

Речь пойдет о «Сборнике рассказов о пробуждении сердца» (или «...пробуждении помыслов о просветлении» = «Хоссинсю:», около 1216). Его составитель — Камо-но Тёмэй (1153/1155–1216), монах из жреческого рода: сочетание, обычное для Японии его времени, хотя и странное на сторонний взгляд, привычный к противопоставлению буддизма и синтоизма. Уступив родичам в соперничестве за место жреца в столичном святилище Камо, одном из главных в государственной системе почитания богов-ками, Тёмэй принял постриг. Известен он стал в основном как поэт, знаток «родных песен», собиратель историй о стихах и стихотворцах; см.: [Камо-но Тёмэй 2015]. В последующие века и в наши дни главным его сочинением считаются «Записки из кельи» («Хо:дзё:ки») — о временах, когда жизнь все чаще казалась невыносимой, о бедствиях междоусобной войны конца XII в. [Камо-но Тёмэй 1988]. Этот небольшой текст Н. И. Конрад перевел на русский язык в 1921 г. в ряду тех японских памятников, с которыми считал нужным познакомить отечественного читателя в первую очередь [Мещеряков 2018: 118–119]. «Записки из кельи» — это еще и книга о буддийском пути «бегства от мира» (遁世, *тонсэй*), об отшельничестве, ограничении потребностей, поиске опоры в чтении книг, в молитве, в музыке. «Сборник рассказов о пробуждении сердца» продолжает

все эти темы и среди прочего обсуждает такой радикальный способ бегства от мира, как самоубийство.

В собраниях *сэцува* выводы из поучительных рассказов, их «мораль» часто так ясны, что их достаточно обозначить в заглавии книги: за дурные дела воздается злом, а за добрые благом (пример — «Японские легенды о чудесах воздаяния в этой жизни за добро и зло» = «Нихон кэмпо: дзэн-аку рё:ики», рубеж VIII–IX вв.); всякий, кто пожелает, возродится в Чистой земле будды Амиды (Амитабхи; пример — «Японские предания о возрождении в краю Высшей Радости» = «Нихон о:дзё: гокураку-ки», X в.); «Лотосовая сутра» творит великие чудеса (пример — «Предания о чудесах “Лотосовой сутры” в великой стране Японии», = «Дай Нихонкоку Хоккэ гэнки», XI в.) и т. п. Похожие тематические заглавия разделов имеет «Собрание стародавних повестей» («Кондзюку моногатари-сю:», начало XII в.) — книга книг в традиции *сэцува*, включившая в себя почти целиком более ранние сборники. Иное дело — сборник Тёмэя, где выводы порой длиннее, чем сам рассказ. Они касаются непростых вопросов, например: если все события в жизни человека имеют причину в его прежних деяниях, то как возможно спасение «силой Другого», милосердного Амиды? Вопрос о самоубийстве — из этого же ряда. Но прежде чем рассмотреть, как этот вопрос ставится и решается в «Хоссинсю:», попробуем в самых общих чертах обрисовать взгляды предшественников Тёмэя на добровольный уход из жизни.

Буддийская точка зрения на этот вопрос хорошо показана как раз в «Кондзюку» — в рассказе о неудавшемся самоубийстве. Действие происходит в Индии во времена Будды.

Юноша из богатой семьи хочет уйти из дому, стать учеником Просветленного, но родители запрещают. В отчаянии он решает:

Лучше мне поскорее умереть и родиться в семье, где помышляют о Пути, и тогда я исполню свой замысел, вступлю на Путь Будды! Отброшу это тело, умру теперь же!

Он пытается покончить с собой:

...тайком ушёл из родительского дома, далеко в горы, поднялся на высокую скалу и прыгнул вниз, упал на дно ущелья — но не разбился, даже не поранился. Тогда он пошёл к берегу большой реки, кинулся в глубокую пучину — но не погиб. Раздобыл яда, принял — но и яд ему ничуть не повредил.

Юноша пробирается во дворец и крадет одежду у царской наложницы, надеясь, что за это его уж точно казнят. Царь сам стреляет в него из лука — и промахивается. «Ты небожитель, дракон? Или демон, или бог?» — спрашивает царь, юноша рассказывает ему все как было. Тогда царь своею волей отправляет его в общину монахов, а потом спрашивает у Будды, какова причина подобной неуязвимости. Будда в ответ рассказывает историю сановника, жившего в еще более глубокой древности. Сановник однажды умолил своего царя отменить казнь человека, осужденного за малую вину, человек тот ушел в горы и стал великим подвижником — а сановнику воздалось благом: «Где бы

ни рождался, он не умирает молодым, изучает Закон и вскоре обретает Путь». Он и есть тот юноша, кто не смог покончить с собой¹.

Всякая смерть наступает тогда и так, когда и как она должна наступить по закону воздаяния, а значит, осуждать или одобрять самоубийство как таковое бессмысленно. Оценке подлежат решения, которые люди принимают в пределах своего заведомо недостаточного разума, не зная, каким «наследием прежних жизней» (宿報, *сюкухо*;) они располагают. Правильно равное отношение к жизни и смерти: своими «телом и долей» (身命, *симмё*;) если и следует дорожить, то лишь потому, что они дают условия для совершения благих дел — дел, полезных для освобождения из круговорота рождений. Пожертвовать «телом и долей» ради ближних безусловно можно и нужно, беречь свою жизнь ради нее самой глупо, но так же глупо и стараться оборвать эту короткую жизнь раньше срока. Итак, самоубийство не дурно и не хорошо — важны мотивы, побуждающие к нему.

В буддийском общинном уставе, принятом в Японии, запрета на самоубийство нет. И запрет такой не имел бы смысла — в силу невозможности наказания: у монаха, по тому же уставу, не должно быть никакого достоинства, осязаемого или умозрачительного, которым он бы дорожил и на которое могла бы пасть кара после его смерти. (Чтобы самоубийце было отказано, например, в погребении или в молитвах собратьев о его лучшей посмертной участи, или чтобы его имя вычеркивали из списков, оставляя его учеников без учителя, — такого мы здесь не встретим.) Подлежит наказанию подстрекательство к самоубийству и помощь в нем; такой человек должен быть изгнан из общины. Первый японский мирской законодательный кодекс подкрепляет это положение монашеского устава: здесь в разделе VII («Буддийские монахи и монахини») в статье 27-й сказано: «...не разрешается самосожжение и самоубийство. Лиц, способствующих этому, подвергать наказанию по уголовному кодексу» [Свод законов 1985: 73]. Трудно сказать, направлена ли эта статья закона против самоубийств, уже частых в японской общине к началу VIII в. — к исходу первых полутора лет ее существования, — или же законодатели исходят из опыта китайских и корейских храмов, все шире перенимаемого в Японии. Но важно, что пособничество самоубийце карается.

Неслучайно отдельно упомянут случай самосожжения. Дело в том, что японская община VIII в. усвоила уже несколько текстов буддийского канона, где именно об этом говорится в самом положительном смысле. Прежде всего такова «Лотосовая сутра»², принятая в качестве одной из сутр для «защиты государства»; в дальнейшем она станет в Японии наиболее чтимой книгой из всего канона. В ней ради Закона Будды подвижник совершает «трудные дела, мучительные дела» (難行苦行, *нангё: кугё*;) и жечь себя огнем — одно из них. В главе XXIII («Прежние деяния бодхисаттвы по имени Царь Врачевания») сам Будда говорит:

¹ «Кондзяку», рассказ 2–25, восходит к одной из версий знаменитой «Сутры о мудрости и глупости». Здесь и далее при ссылках на рассказы первая цифра — номер свитка или раздела, вторая — номер рассказа в нем. Перевод из «Кондзяку» сделан по изданию [Кондзяку 1993–1999], полный перевод рассказа см. в [Кондзяку б. д.].

² Она же «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» («Мё:хо: рэнгэ-кё»), ТСД 9, № 262), цитируемое ниже место — 54а.

Если есть [человек], который, пробудив [в себе] мысли об обретении ануттара-самьяк-самбодхи³, способен сжечь палец руки или палец ноги и сделать [этим] подношение ступе будды⁴, то [он] превзойдет тех, кто будет делать подношения царствами, городами, женами, детьми, а также горами и лесами в землях трехтысячного великого тысячного мира⁵, реками и прудами, редкостными драгоценностями (пер. А. Н. Игнатовича [Сутра 1998: 275]).

Отметим здесь слова «пробудив [в себе] мысли (発心, *хоссин*)» — именно они стоят в заглавии сборника Тёмэя. Правда, сразу же вслед за этим в сутре назван другой способ: даже если человек наполнит весь мир семью драгоценностями как подношениями буддам, бодхисаттвам и т. д., его заслуги «все же не будут столь большими, как наивысшее счастье того, кто воспринял и хранит эту Сутру о Цветке Дхармы, хотя бы одну только гатху в четыре стиха» [Там же].

Похожие места есть и в других сутрах, из них следует назвать две: «Сутру золотого света»⁶, тоже относимую к сутрам для «защиты государства», и «Сутру о сетях Брахмы»⁷, где даны «заповеди бодхисаттвы», равно подходящие для монаха и для мирянина, для правителя и простолюдина — для каждого, кто главной целью Пути Будды считает заботу о спасении других. В Японии эти заповеди изучались наряду с заповедями общинного устава и в некоторых случаях ценились выше них: таков был подход школы Тэндай, во времена Тёмэя наиболее влиятельной в японской общине. Первая из десяти основных («тяжелых») заповедей бодхисаттвы запрещает убийство самым строгим образом: недопустимы соучастие в убийстве, подстрекательство к нему, одобрение убийства, необходимо делать все возможное, чтобы убийства не совершались. Но при этом 16-я из дополнительных («легких») заповедей предписывает распространять учение Великой колесницы, махаяны, — в том числе наставления о самосожжении.

Китайские толкователи уставов и сутр пытались разрешить это противоречие; их доводы разбирает Кристоф Кляйне в статье о проблеме самоубийства в дальневосточном буддизме [Kleine 2003]. Один из путей предлагал разграничить уровни подвижничества: бодхисаттва может приносить свое тело в жертву, чтобы показать, как мало следует дорожить «телом и долей» и как высоко чтить Закон, — но человеку так делать не надо. Главный аргумент против самоубийства гласит: родиться человеком непросто, сама по себе такая судьба говорит о весьма благом наследии прошлых жизней, и нужно с пользой распорядиться этим наследием, в пределе — так, чтобы совсем выйти из круга рождений. Поэтому добровольно укорачивать срок своей человеческой жизни не следует. Проповедники «трудных дел» на это возражают: как раз жертвуя собой, человек набирает наибольшие заслуги, ведь «тело и доля» дороже все-

³ Полного совершенного просветления.

⁴ Пагоде, где помещены останки земного тела одного из уже ушедших будд.

⁵ Мира, как его понимает «Лотосовая сутра», — состоящего из трех тысяч областей, доступных человеческому сознанию, которое усовершенствовано правильными упражнениями.

⁶ «Конко:мё:кё:», ТСД 16, № 663–665.

⁷ «Боммо:кё:», ТСД 24, № 1484, 16-я «легкая» заповедь — 100ба.

го — например, дороже времени и сил, расходуемых на помощь беднякам, лечение больных и т. п., — а значит, жертвовать сразу жизнью лучше всего.

В японской общине довод насчет разных путей человека и бодхисаттвы едва ли работал, ведь и в VIII в. здесь некоторых знаменитых монахов чтили как бодхисаттв, а в начале IX в. Сайтё: (767–822) целью для всех японцев называл подвижничество, основанное на «Лотосовой сутре» и «заповедях бодхисаттвы». Конечно, при этом непереносимое самоуничтожение не имелось в виду: те же тексты предписывают множество других дел на благо общины. В отличие от китайских буддийских школ⁸, японские, насколько я знаю, не подчеркивали, что кто-то из их чтимых наставников умер, покончив с собой⁹, а слишком суровую аскезу осуждали — вслед за теми сутрами, где она отвергается как крайность, недопустимая на буддийском «срединном пути».

В рассказах *сэцува* и во многих других японских текстах главный пример самопожертвования — это Будда в одном из его прежних рождений: тогда он звался царевичем Саттой (Саттвой) и отдал себя на съедение голодной тигрице, чтобы она потом могла накормить молоком тигрят («Кондзяку» 5–21¹⁰, «Хоссинсю» 6–13). Важно, что целью царевича было не доказать свою решимость, а спасти страдающих. Встречаются и другие примеры, в том числе рассказы о том, как в прежних рождениях Будда наносил себе раны и зажигал в них светильники, пронзал себя иглами, дал отсечь себе голову; как, будучи зайцем, он изжарил себя на костре, чтобы накормить странника («Кондзяку» 5–7, 5–8, 5–9, 5–13). О том, что, уже став Буддой, он окончил земную жизнь, пожертвовав собою ради других (съел ядовитое кушанье, приготовленное для общины, причем даритель отравить никого не хотел, так вышло случайно), японские предания, насколько я знаю, почти не говорят (в отличие от индийских, см.: [Keown 1996]). Чаще в них самопожертвование Будды выглядит иначе: до последнего часа своей земной жизни он дает наставления всем тем, кто хочет его слушать (см.: [Горенко 2021]).

Младший современник Тёмэя, монах Мё:э (1173–1232), по преданиям, на деле доказал, что можно ничуть не дорожить «телом и долей»: он пытался своей плотью кормить диких зверей и больных, которым такая еда будто бы могла помочь, а однажды отрезал себе ухо, чтобы стать «не-человеком», *хинин* (см.: [Трубникова, Бабкова 2014: 66–90]). На этом примере видно, почему частичное самосожжение (руки или даже только одного пальца) в Японии приравнивалось к полному: оно означало непоправимое осквернение с точки зре-

⁸ Где подвижники, принеся себя в жертву, выделяются даже в отдельную категорию в сборниках «жизнеописаний достойных монахов» — наряду с переводчиками сутр, чудотворцами, созерцателями и др. Об отношении к самоубийству в китайском буддизме см.: [Benn 1998].

⁹ Возможное исключение — Ку:кай (774–835), основатель школы Сингон, но его почитание предполагает, что он не умер, а особым образом сохранил свое тело нетленным до прихода будущего будды Мироку (Майтрейи).

¹⁰ Здесь говорится: «В древности царевич Саттва отдал тело свое тиграм и пробудил у себя помыслы о просветлении (菩提心を発せり, *бодайсин-во хоцусэри*). Вот и со мной теперь так!». Слова эти в рассказе произносит лисица, упавшая в колодезь. Ее спасают, и, хотя она вскоре забывает о своих благих помыслах, один тот миг «пробуждения сердца» становится причиной для нового благого рождения: она становится богиней-бодхисаттвой, чтимой в Индии под именами Сарасвати или Притхви. А в Японии ее же знают как Инари, божество урожая, чьими вестниками служат лисицы.

ния синтоизма. В большинстве храмов было принято совместное почитание богов и будд, так что оскверняющее увечье закрывало для увечного монаха (независимо от причин увечья) дальнейшее служение. Он становился *хинин*, отверженным, попадал в тот же низший разряд, куда относили калек, больных кожными болезнями, людей, изуверченных по приговору суда. Часто на рубеже XII–XIII вв. в японской общине всякий уход из храма в отшельники понимался как переход на положение *хинин*, добровольная «смерть для мира».

В «Сборнике рассказов о пробуждении сердца» Тёмэй заводит речь о самоубийцах в третьем разделе. Перед тем в разделе первом он рассказывает, как люди становились отшельниками: монахи обрывали свою храмовую карьеру, отказываясь от монашеских чинов и должностей (1–1 — 1–5), миряне — благополучное мирское жительство (1–6); переселялись в уединенные кельи или пускались странствовать. Они скрывались под обличем простых лодочников (1–1), нищих (1–3, 1–10), безумцев (1–5) — или грешников, как герой рассказа 1–12, который задумал все лето провести в строгом затворничестве (по обычаю Будды), но когда просил на это средства у знатного мирянина, выдумал историю, будто нарушил заповедь целомудрия, теперь его подруга ждет ребенка и ему придется содержать семью. Собственную славу праведников разрушают монахи в рассказах 1–9 (монах ест рыбу, нарушая пост) и 1–11 (обзаводится женой). Отшельники уничтожают то, что им особенно дорого: в рассказе 1–7 один монах разбивает любимый кувшин, а другой срубает деревце, к которому привязался сердцем. И подобные поступки не бессмысленны, что видно из рассказа 1–8, где мирянин возрождается бабочкой из-за привязанности к цветам, а монах — змеей под корнями дерева в саду своего храма. Итак, за «пробуждением сердца» следует отказ от всего того, к чему сердце может пристраститься. Далее в разделе втором мы читаем о делах отшельников: молитвах, изучении книг Закона, всевозможных трудах на благо людей. Третий раздел начинается с примеров того, как люди достигали наилучшей цели — не нирваны, но возрождения в Чистой земле¹¹, — будучи простецами (3–1, 3–2) или грешниками (3–3).

И вот, в рассказе 3–4¹² перед нами простой воин: он всю жизнь убивал людей в междоусобных стычках и животных на охоте, о Законе Будды ничего не знал и знать не хотел. Однажды по случаю он заехал в храм, услышал проповедь о будде Амиде и Чистой земле, что в западной стороне. Воин потребовал, чтобы его немедленно постригли в монахи, а потом пошел на запад, во весь голос возглашая имя Амиды. Так он шел много дней, не останавливаясь, не чувствуя ни голода, ни усталости, пока не вышел к морскому берегу. Там он и умер, по-прежнему глядя на запад. Это еще не самоубийство, но полное самоотречение ради «будущего века» (後世, *госэ*), ради возрождения.

О самоубийцах речь идет далее в рассказах 3–5, 3–6, 3–7 и 3–8. Насколько эти истории типичны для дальневосточной буддийской традиции в целом, можно представить, применив к ним схему К. Кляйне [Kleine 2003]. Исследователь раз-

¹¹ Именно так конечную цель подвижничества понимает большинство современников Тёмэй; имеется в виду возрождение в краю Высшей Радости у будды Амиды.

¹² Этот рассказ есть и в «Кондзяку» (19–14), действие его условно можно отнести к первой половине XI в.: после смерти героя из его языка вырастает цветок лотоса, и цветок этот преподносят канцлеру Фудзивара-но Ёримити, находившемуся у власти как раз в это время.

личает такие мотивы самоубийства буддистов: 1) протест против притеснений, гонений (в средневековых текстах встречается нечасто, в отличие от новейшего времени); 2) отвращение к жизни и телу; 3) тяга поскорее возродиться к иной жизни; 4) страх перед неблагоприятными обстоятельствами кончины, перед потерей должного настроя сердца в смертный час, от которого во многом зависит будущее рождение; 5) надежда «стать буддой в нынешнем теле», *сокусин дзёбуцу* (即身成佛) (как в случае Кукая, см. выше примеч. 9); 6) самопожертвование ради Закона (как в «Лотосовой сутре») или ради страдающих существ (как в предании о Сатте и тиграх). Посмотрим же, какие из этих мотивов встречаются у Тёмэя.

В рассказе 3–5 мирянин, челядинец знатной семьи, вступает на Путь Будды.

В сердце своем он думал: «Таковы условия жизни в этом теле, десять тысяч дел могут обернуться так, что придется нам не по сердцу. Если, допустим, я тяжело заболею, то в последний час буду думать не о том, о чем надо, и очень трудно будет мне исполнить свой исконный замысел. Только если умру, пока не болею, встречу смерть с правильными помыслами!» И решился сжечь себя.

«А выдержу ли?» — подумал он. Раскалил докрасна две мотыги, зажал подмышками справа и слева, какое-то время держал, тело стало обугливаться — но больше он не выдержал. Тогда он сказал: «Ну и ладно!» И, раз не удалось, оставил этот замысел. Он думал: «Я себя обжег лишь слегка и все-таки не сумел расстаться с этой жизнью, отправиться в Чистую землю. Я глупец — и что, если в последний час сердце мое усомнится? А гора Фудараку — в нашем мире, туда можно добраться в этом теле. Так что отправлюсь туда!»

И тотчас оставил службу, ушел куда-то в край Тоса¹³, там раздобыл новую лодку, утром и вечером садился в нее и учился ею править. А потом договорился с моряками: «Скажите мне, когда задует устойчивый северный ветер». дождался такого ветра, поставил на лодке парус и совсем один отплыл на юг. У него были жена и дети, и когда он задумал то, что задумал, они не смогли этого так оставить, искали, куда он скрылся, — но не нашли, лишь понапрасну плакали и горевали.

Люди нашего века считали: в сердце его решимость была не мелка. И он наверняка прибыл туда, куда собирался¹⁴.

Фудараку (Поталака), по преданиям, — остров к югу от Японии, где пребывает бодхисаттва Внимающий Звукам, Каннон (Авалокитешвара). Тёмэй в рассказе далее упоминает монаха Като (или Катё), известного по нескольким текстам о почитании Каннон¹⁵, — он вдвоем с учеником в 1000 г. вышел в море, положив начало традиции плаваний на Фудараку. По словам Тёмэя, герой рассказа, вероятно, следовал его примеру. Самоубийство такого типа упо-

¹³ На острове Сикоку.

¹⁴ Здесь и далее фрагменты из «Хоссинсю:» цитируются по [Камо-но Тё:мэй 2016] в моем переводе.

¹⁵ В том числе по «Собранию рассказов о милостях Внимающего Звукам» («Каннон рияку-сю:», датировка неясна, рассказ 30) и «Правилам обряда Каннон» («Каннон ко:сики», 1201), см.: [Трубникова 2019].

минает Дюркгейм; исследователи связывают этот способ ухода из жизни не только с почитанием Каннон, но и с синтоистским представлением о заморской «стране вечной жизни», Токоё-но куни (см.: [Moerman 2007; Hino 2012]). В рассказе основной мотив действий героя — стремление встретить смерть с правильными помыслами (причем помыслы он меняет, с Чистой земли будды Амиды — на Фудараку); переселиться в иной мир «в нынешнем теле» он хочет именно потому, что расстаться с телом слишком трудно, невозможно сохранить должный настрой.

В рассказе 3–6 две дамы, мать и дочь, служат при дворе. Дочь умирает первой, и мать в глубокой скорби уходит со службы. Она отправляется из столицы (Киото) в гавань Нанива (Осака), 21 день проводит в молитвах в тамошнем храме, а напоследок просит хозяина дома, где остановилась, прокатить ее на лодке. Просьбу она объясняет тем, что хотела бы увидеть «знаменитое море у Нанивы», воспетое многими поэтами.

— Хорошо! — ответил хозяин дома и проводил ее к берегу. Там они сели в лодку и поплыли.

— Как любопытно! — говорила дама. — Еще, еще немного!

Так хозяин и не заметил, как вывел лодку далеко в открытое море.

Там госпожа, обратившись лицом к западу, какое-то время молилась, а потом вдруг бросилась в море. «Ох, беда!» — растерялся хозяин, попытался ее вытащить, но она камнем пошла ко дну. «Странно!» — думал он в тревоге, заметался, но тут на небо набежали облака, покрыли лодку, в воздухе разнеслось чудное благоухание. И в слезах, с великим почтением и жалостью он повел лодку обратно.

В тот час на берегу собралось множество людей, они смотрели вдаль. Лодочник сделал вид, будто ничего не знает, спросил — и ему ответили: в открытом море явились багряные облака!

Чудесные облака в рассказах о возрождении в Чистой земле — постоянная примета того, что умерший действительно возродился далеко на западе, в краю Высшей Радости — в стране будды Амиды. Позже хозяин дома находит среди вещей дамы листок с записью ее видений. В первые семь дней являлись бодхисаттвы Дзидзо (Кшитигарбха, заступник грешников в «подземных темницах», буддийском аду) и Рюдзю (Нагарджуна, чтимый в том числе и как собеседник «змеев», санскр. *нага*, хранителей Закона Будды, а значит, связанный и с драконами, властителями моря). Во вторые семь дней являлись двое других бодхисаттв: Фугэн (Самантабhadра, защитник почитателей «Лотосовой сутры») и Мондзю (Манджушри, охраняющий от заблуждений). В третьи семь дней даме явились будда Амида и его спутники-бодхисаттвы — обычно к таковым относятся Каннон и Сэйси (Махастхамапрапта), а также 25 музыкантов Чистой земли. Причина самоубийства прямо не названа; возможно, это нежелание терять правильного настроя, достигнутого во время молитв, но главный мотив — нежелание жить после потери близкого человека.

В рассказе 3–7 на гору Сёся, знаменитую своими отшельниками, приходит монах, «хранитель “Лотосовой сутры”», т. е. преданный почитатель этой священной книги. Прожив на горе какое-то время, хранитель объявляет тамошнему старшему монаху:

Я очень хочу встретить смертный час с правильными мыслями и возродиться в краю Высшей Радости. Но срок свой трудно узнать заранее, и я решил: покину это тело в час, когда у меня не возникнет посторонних ложных мыслей, пока я еще не болею. Для этого можно сжечь себя или броситься в море, но это слишком трудно, страдания велики. Так что я решил: откажусь от пищи и скончаюсь спокойно. Я этого хочу всем сердцем, вот и рассказываю тебе. Смотри же, пусть это останется между нами! Я поселюсь в южной долине в укромном месте. Там я затворюсь и тогда приму обет молчания, так что сегодня говорю с тобою в последний раз.

Старший монах обещает никому не рассказывать об этом и просит разрешения приходить проводить затворника, тот соглашается. В один из дней на вопрос, как тот себя чувствует, затворник отвечает запиской:

Несколько дней было очень тяжело, сердце дрогнуло, я думал уже, что пришел мне конец, но два или три дня назад я нечаянно задремал, и во сне явился юный служка, капнул мне в рот воды — и тело оживилось, сил прибавилось, и сейчас я нисколько не горюю. Если так пойдет дальше, то и скончаюсь я так, как хочу.

В самой «Лотосовой сутре» не раз говорится о чудесных существах, которые приходят на помощь ее хранителям, и в рассказах *сэцува* подобные явления «небесных отроков» тоже упоминаются (например, «Хоссинсю:» 4–1 = «Кондзяку» 13–1).

Старший монах нарушает обещание, и к хижине хранителя сутры во множестве собираются любопытные и желающие «завязать связь» с ним (*結縁, кэтиэн*) — приобрести благих последствий его подвижничества. В итоге хранитель исчезает неведомо куда; когда и как он умер, в рассказе не говорится.

Тёмэй рассуждает:

Вообще, коль скоро грешные дела все имеют причину в этом теле, то разве в чем-то сомнительно такое желание — покончить с собой и возродиться в Чистой земле? Но вот обычай смутного века: стремиться к тому, что не пришлось на твою долю. И о таких людях, как тот хранитель, клеветники скажут: в прошлой жизни они ни с кем не делились едой, вот им и воздалось, лишились они своей доли и теперь собственными глазами видят, каково голодать! Другие скажут: это небесные демоны сбивают с пути их сердца, чтобы напугать других людей, испортить им будущий век! Воистину, трудно понять, что мы наследуем от прежних деяний. Но если рассуждать так, как эти клеветники, то какие же дела приносят радость и довольство? Любое подвижничество — это воздержание от желанного и приятного, в основе своей оно всегда мучительно для тела, тягостно для сердца. Должно быть, воздаяние так определено, что подвижник всегда огорчает других людей. Что уж и говорить о деяниях, которые создают причины стать буддами или бодхисаттвами! Для всех них Закон важен, а собственная доля ничтожна. Если же не идти по

их стопам, тогда ничтожны окажутся наши помыслы, не так ли? Не надо клеветать на то, чего еще не изучили как следует.

Наш учитель Шань-дао¹⁶, патриарх-наставник памятования о будде, — человек, обретший свидетельство просветления в земном теле. Он возродился в Чистой земле, тут никаких сомнений быть не может. Но он покинул это тело, бросившись наземь с верхушки дерева. Надо думать, в пример другим он не стал бы делать дурного!

Мысли об уходе из жизни могут быть поданы человеку демонами, и тогда (в отличие от примера дамы из рассказа 3–6), коль скоро сам человек к смерти не готов, он или не сможет покончить с собой, или умрет с недолжными помыслами. Как заранее проверить, решился кто-то сам или его подстрекают демоны, Тёмэй не объясняет; в конечном счете судить о намерениях самоубийцы позволяют только обстоятельства его гибели. Далее рассказчик говорит о самоубийстве как предельном самопожертвовании.

А еще в «Сутре о Цветке Закона» говорится: если сердце человека пробудилось и он решился искать просветления-бодхи, то пусть палец руки, палец ноги поднесет буддам как дар! Его дар ценнее, чем у тех, кто подносит буддам державу, город, жену и детей, а также наследника, землю-страну и всяческие сокровища, — сказано там. Если задуматься над этими словами, то ведь сожжение тела, сдирание кожи¹⁷ — оскверняют. И какая в том польза для будд? Можно сказать: такое деяние менее ценно, чем один цветок, поднесенный буддам; его трудно сравнить с одной-единственной щепоткой благовоний. Но если решимость глубока, человек терпит страдания, и должно быть, поэтому его деяние становится великим подношением.

Так что если у человека пробудились в сердце беззаветные помыслы, он думает: «Сказано же — дар лучший, чем наследник и земля-страна! Должно быть, для таких, как я, это трудно. Вот тело — мое. И все же оно подобно сновидению, оно иссохнет пустую. Зачем ограничиваться одним пальцем? Если уж так, отброшу все тело и жизнь свою на Пути Будды, за один час страданий уничтожу грехи бесчисленных перерождений, будды мне помогут и защитят, и я смогу встретить кончину с правильными помыслами! Если такая решимость глубока, люди прекращают есть, сжигают себя, топят в море — и какова бы ни была причина милосердных обетов будд, разве будды не подадут им руки?»

Вот почему даже в нашем веке, когда люди принимают смерть от такого подвижничества, чуется аромат нездешних благовоний, набегают багряные облака, являются чудесные знаки, и примеров тому немало. Вот и в этом рассказе служка окропил монаха водой — разве это не было свидетельством?

Нужно с почтением верить. Что пользы в сомнениях? Дело же не только в том, что люди сами не верят в то, что не сообразно их соб-

¹⁶ Шань-дао (613–681) — один из основателей традиции Чистой земли в Китае.

¹⁷ В историях о подвижниках иногда говорится, что они сдирали с себя кожу, например, чтобы изобразить на ней картину Чистой земли («Кондзяку», 15–38).

ственным помыслам; они еще и смущают верующие сердца других, а это — предел глупости.

Отметим здесь два положения: буддам жертва не нужна, нужна она самому человеку; важны помыслы в смертный час — именно и только они, а обсуждать и осуждать предшествующий выбор человека, подыскивать ему дурные причины не следует. Можно сказать, что такие сторонние судьи впадают в крайность, обратную подстрекательству, и в любом случае осуждают то, о чем не знают и знать не могут.

В рассказе 3–8 действует знакомый Тёмэя, монах Торэн. Его друг-отшельник решается покончить с собой:

— Теперь я с годами становлюсь все слабее, нет сомнений, что смертный срок мой близок. Я хочу уйти с правильными помыслами в последний час, на это надеюсь больше всего, и хочу принять смерть, бросившись в воду в тот час, когда сердце чисто.

Торэн выслушал, встревожился:

— Это не то, чему следует быть. Нужно стремиться хотя бы еще один день набрать заслуг молитвой, памятованием о будде. А такие дела — для глупцов и безумцев.

Однако отшельник уже утвердился в своем решении. Он бросается в реку на виду у множества людей. Торэн присутствует при этом и скорбит о друге. Через несколько дней Торэн заболевает и ему является дух погибшего. Торэн говорит:

Воистину, не понимаю! Мы много лет знали друг друга, до самого конца тебе было не за что на меня досадовать. Да что говорить: сердце твое пробудилось, разве мог я этим пренебречь? И разве не скончался ты достойно? Так по какой причине ты явился сюда в таком странном виде?

В ответ дух рассказывает:

Все верно. Ты старался меня остановить. Я же сердца своего не понимал и все-таки покончил с собой. Причем делал это не ради других: там на берегу надо было вспомнить о них, а я о них не думал. И не знаю, чья то была работа, кого из небесных демонов, но в то самое время, когда я бросился в воду, стало мне вдруг жаль себя. Однако при стольких людях — как мог я изменить свое решение? «О, если бы кто-нибудь сейчас удержал меня!» — думал я, глядел на них, а в незнакомых лицах читалось: ну, давай же, скорее! И я с досадой думал, что тону, ни о каком возрождении не помышлял. Вот и попал на тот путь, на который не думал попасть. Виной тому моя глупость, на других мне не за что досадовать, и все же в последний миг мне было так горько! Только об этом я и думал. Вот почему я явился к тебе таким.

В этом случае самоубийца «не думал о других» в том смысле, что не стремился обратить им на пользу заслуги от своего деяния, однако думал о них в обыденном смысле слова, стыдясь дать слабину на виду у стольких людей. Тёмэй рассуждает о причинах такого исхода и вообще о том, какая смерть бывает «легкой»: не добровольная и быстрая, а наставшая в свой срок.

Думается, на самом деле таково было наследие его (отшельника. — *Н.Т.*) прежних жизней. О, если бы люди последнего века смогли внять его предостережению! Сердца человеческие трудно измерить, но, конечно, не в каждом пробуждаются помыслы чистые и прямые. Либо человек утверждает в превосходстве над другими, во славе и корысти, либо исходит из чванства и зависти, по глупости думает: «Сожгу себя, утоплюсь и возрожусь в Чистой земле!» — влечется за сердцем, вот и решается на такие поступки. А это то же самое, что мучительные дела приверженцев иных путей¹⁸. Следует назвать это великим заблуждением.

Ибо страдания того, кто бросается в огонь или в воду, нелегки. Если не имеешь глубокой решимости, как можно их выдержать? А когда мучаешься, страдаешь, то и сердце беспокойно. Ничто кроме помощи будд не позволит сохранить правильные помыслы, это очень трудно.

Между тем глупец рассуждает так: «Сжечь себя я бы не смог. Но утопиться-то легко!» А ведь так кажется на сторонний взгляд, сути он не понимает; в этом, должно быть, и кроется причина. Один отшельник рассказывал:

— Я тонул и почти уже умер, но меня вытащили, и случилось так, что я выжил. Когда в нос и в рот вливалась вода, я мучился так, что думал: «Наверное, таковы муки ада!» Кто считает, будто утопиться легко, тот еще не знает, как вода убивает человека.

Кто-то сказал:

— Разнообразные деяния — все в нашем сердце. Самому надо себя побуждать к ним и самому их понимать. Со стороны их измерить трудно. Если полностью иссякнут и прежние деяния-причины, и будущие плоды-воздаяния, помощь и защита будд и небесных богов, — тогда, если успокоишь свое сердце, все само собой удастся. Но чаще что-то одно из этих трех¹⁹ все-таки проявляется. Если человек ради подвижничества на Пути Будды уходит в горные леса, совсем один поселяется в пещере или в полях, но все еще боится за свое тело, щадит свою жизнь, — если помыслы его таковы, то на помощь и защиту будд ему надеяться нечего. Кто окружает себя заборами и стенами, пытается скрыться от мира, а сам бережет себя, лечится от недугов — тому надо стремиться продвигаться дальше. Если же человек искренне думает: «Отдаю себя буддам», — то он несколько не боится, когда тигры и волки приходят сожрать его, не горюет, когда кончается еда и ему грозит голодная смерть. Кто мыс-

¹⁸ Деяния небуддийских подвижников (особенно индийских аскетов); сами по себе эти деяния бесполезны, а при ложном их понимании (вроде того, что страдания человека угодны кому-то из богов) еще и вредны.

¹⁹ Наследие прежних жизней, последствия самого поступка, вмешательство будд и богов.

лит так, того и будды непременно защитят, и святая толпа бодхисаттв протянет ему руки, сохранит его. И демоны, враждебные Закону, и ядовитые гады не смогут к нему подступиться. Будь человек хоть вором — если помыслы пробуждаются, он исцеляется от недуга силою будд. Кто не понимает этого, у того в сердце помыслы мелки и он напрасно надеется на поддержку будд и небесных богов.

Так говорил тот человек, и это звучит верно.

Следующие рассказы в третьем разделе «Хоссинсю:» показывают, что глубокие помыслы об освобождении могут пробудиться в сердце простого дровосека (3–9) или ребенка (3–11), а у многоопытного монаха их может не быть (3–10). Примечателен рассказ 3–12, где подвижник не обретает нового лучшего рождения, а становится бессмертным в даосском смысле слова — никак не добиваясь подобной участи, просто читая «Лотосовую сутру». Дальнейшие рассказы посвящены тому, как подвижникам помогают боги и мешают демоны (четвертый раздел сборника) и как связи с близкими людьми могут отвлекать от должных помыслов или укреплять их (пятый раздел).

В шестом разделе люди жертвуют всяческими земными благами ради ближних или ради чего-то, что считают ценным. В рассказе 6–1 монах-наставник тяжело болен; знаменитый кудесник Або-но Сэймэй (921–1005?)²⁰ говорит, что сможет ему помочь, только если кто-то из учеников согласится умереть вместо учителя. Соглашается один ученик:

От вас, о наставник, я услышал и усвоил, что Закон важен, а жизнь ничтожна. Как же я, слышавший такие слова, стал бы жалеть свою жизнь? С этим телом мне когда-нибудь пришлось бы расстаться понапрасну, а сейчас я его преподнесу как дар всем буддам трех времен. Не хочу больше оставаться в мире людей, не о чем здесь жалеть.

Ученик ненадолго уходит из обители домой, чтобы проститься с матерью. Ей он объясняет свое решение несколько иначе:

Если бы, как ты всегда хотела, я пережил тебя, то творил бы обряды ради твоего будущего века, но ими накопить большие заслуги было бы очень трудно. А теперь, если я, считая, что долг мой перед учителем перевешивает все остальное, умру вместо него, все будды трех времен смилуются надо мной, небесные и земные божества удивятся. Обретя такую заслугу, я обращу ее на твое просветление в будущем веке. Это и есть истинная забота о старших, и я, отбросив это никчемное тело, одновременно воздам за милости и тебе, и учителю. Что говорить: в нашем мире старые и малые равно ненадежны. Если бы жизнь моя кончилась впустую, если бы я умер раньше тебя, разве тебе не было бы досадно? Так что же мне жалеть об этом мире?

Мать отпускает сына, Сэймэй начинает обряд, юноше делается худо, и он обращается с прощальной молитвой к Светлому государю Фудо (Ачаланатхе),

²⁰ См. о нем как герос поучительных рассказов: [Коляда 2021].

помощнику в овладении страстями. «Ты заменил собою учителя, а я замену тебя!» — отвечает Фудо в слезах, и юноша остается жив, наставник выздоравливает, а чудесный образ «плачущего Фудо» с той поры хранится в одном из столичных храмов.

В рассказе 6–2 на похороны монаха является юная дама, и собравшиеся сначала подозревают ее в дурной связи с покойным, но потом она рассказывает, как этот монах вырастил ее, подкидыша, и определил на службу во дворец, не боясь пересудов. Рассказ 6–3 возвращается к теме самоубийства вослед дорогому человеку: придворный чиновник после кончины государя не смог оставаться на службе, ушел в отставку и принялся истово молиться, чтобы узнать, где теперь возродился государь. Узнав, что тот стал морским драконом, чиновник отправляется на остров Кюсю и один выходит на лодке в открытое море, чтобы погибнуть в волнах. «Во всех делах все зависит от решимости, так что он наверняка сменил тело и явился снова на службу к своему господину», — заключает Тёмэй.

Следующий рассказ хорошо известен как пример сыновней почтительности: младший брат убил вельможу, который домогался жены старшего брата; перед судом каждый из братьев берет вину на себя и просит пощадить другого. Правитель велит их матери сделать выбор, кого казнить, и та отвечает: казните младшего, он мой родной сын, а старший — пасынок, заботиться о нем я обещала покойному мужу. Впечатленный самоотверженностью всех троих, правитель отпускает их (6–4). Далее Тёмэй рассказывает о дочери монаха-поэта Сайгё (1118–1190), которая по воле отца в юные годы стала монахиней (6–5); о больном мальчике, просившем родителей не выгонять монаха, наставника их семьи, хоть тот и не преуспел в молитвах об исцелении (6–6); о монахе, всю жизнь посвятившем игре на флейте (6–7); о двоих мирянах, столь же преданных свирели и гобою (6–8); об отшельнике, чьим единственным занятием было чтение стихов (6–9). Казалось бы, привязанность к музыке или поэзии — одна из страстей, которые надо изживать, но когда она ведет к отрешенности от мирских дел, напротив, может принести благие плоды. Во всех рассказах до конца этого раздела действуют «люди тонкого вкуса» (数寄人, *сукибито*), ценители прекрасного.

Рассказ 6–13 содержит длинное рассуждение, важное для темы самопожертвования. История здесь проста: в дальней глуши странник находит двух отшельниц и узнаёт, что в прошлом они были придворными дамами, теперь ведут жизнь очень скучную, но по-своему более счастливую, чем в миру. Тёмэй пишет об относительности таких вещей, как беды и радости, забота о себе и самоотречение.

Если в тишине подумать о минувшем, увидим: таков уж круговорот рождений и смертей, он не имеет конца. И предела не имеет. <...> За столь долгое время не было ни единого живого существа, чье тело человеку не досталось бы. Не было таких страданий и радостей, каких бы он ни пережил. Наверняка ему доводилось встречаться с буддами, когда те выходили в мир, и бодхисаттвам случилось учить-обращать его. Но когда обретал он счастье, то на радостях все забывал, а когда встречал беды, от мук терял усердие, и потому ныне все еще имеет ничтожное тело глупца, не знает о надежде выйти прочь

из этого мира. Если задуматься, как глупо минуло прошлое, мы понимаем: а ведь будущее наше тоже будет таким!

Все, кого ныне зовут буддами и бодхисаттвами, изначально были обычными глупцами. Когда-то они нам доводились и родителями, и женами, и детьми, и домочадцами, а мы — им. Однако они мудро усердствовали, и вот, вышли за пределы трех миров. Мы же, если не веруем и не действуем, остаемся в мире рождений и смертей, как яйца в гнезде, из которых не вывелись птенцы; старинные наши связи причиной тому, что мы время от времени слышим святые имена, можем почитать обеты будд и бодхисаттв. И сейчас по счастью люди рядом с нами усердствуют в подвижничестве, они тоже помогают нам выйти прочь из мира рождений и смертей.

Что значит «стать буддой»? Как известно, почитаемый Сякамуни в прежних жизнях подвижничал долго (...). Когда он был великим царем Сиби²¹, он за свою плоть выкупил голубя у ястреба, когда был царевичем Саттой, отдал тело на съедение тиграм, — и, свершив такие трудные дела, мучительные дела, обрел тело будды. Если задуматься, куда его вели его деяния, — то каковы же были радости небесные, мимо которых он когда-то прошел! Прожив много жизней, глупо полагаться на давние связи. Только в этот раз во что бы то ни стало достичь той земли, откуда не придется возвращаться, двигаться всё вперед и вперед, и в итоге обрести просветление — вот к чему Будда нас побуждает.

Вопрос о «трудных» и «легких» делах был в Японии на рубеже XII–XIII вв. одним из насущных не только в связи с вопросом о самоубийстве. Наставники почти всех буддийских школ признавали, что в «последний век» способности людей ухудшаются, им все труднее правильно понять учение и следовать ему. Новое движение «исключительного» амидаизма призывало вовсе не полагаться на собственные силы, а довериться «силе Другого», будды Амиды. Тёмэй излагает основы амидаизма, приводя цитаты из основополагающих сутр этой традиции и из сочинений Гэнсина (942–1017), главного ее наставника в Японии:

Если стремиться в мир Высшей Радости, то можно там возродиться. Причина вот в чем: как гласит Изначальный обет, «Когда я стану буддой, если живые существа на десяти сторонах с верою и радостью пожелают возродиться в моей стране и десять раз повторят молитву, но не возродятся, — тогда я не приму истинного просветления!» — так поклялся будда Амида²². В наставлении о людях низшего уровня низшего возрождения говорится: даже те, кто совершил четыре тяжких греха и пять тягчайших²³, если в конце жизни встретятся с мудрым другом и он побудит их десять раз повторить слова

²¹ Санскр. Шиви; отсылка к «Трактату о запредельной премудрости» («Дайтидорон», ТСД 25, 1509, 87с).

²² Пересказ Тёмэй по «Сутре о будде по имени Неизмеримое Долголетие» («Мурё:дзюкё»), ТСД 12, № 360).

²³ Четыре тяжких греха — убийство, воровство, нарушение целомудрия, ложь; пять тягчайших — убийства отца, матери, святого подвижника, пролитие крови будды, внесение раздора в общину.

«Слава будде Амиде», то жаркое пламя тотчас угаснет, и они поднимутся на лotosовый помост²⁴. А ещё сказано: «Человек, совершивший самые тяжкие грехи, без других уловок, только воззвав к Амиде, обретет возрождение в той стране»²⁵, а еще: «Если есть тяжкие помехи в прежних деяниях, если нет причин возродиться в Чистой земле, все равно, влекомый силой обета Амиды, [грешник] непременно возродится в краю покоя и радости»²⁶, а кроме того: «Силою изначальных обетов этого будды все, кто услышит его имя и захочет родиться там, достигнут его страны и больше оттуда не вернуться»²⁷.

Согласно этим наставлениям, не нужно унижаться: мы, дескать, никчемные глупцы в потоке рождений и смертей, трудно нам вдруг возродиться в Чистой земле, откуда мы не вернемся. Связь между нашим миром Сяба²⁸ и миром Высшей Радости глубока, клятва между Амидой и нами вечна, и потому непостижимые чудесные силы и уловки будды побуждают нас вместо трудов долгих калып подвижничать один день, семь дней; вместо мучительных деяний шести переправ²⁹ один раз, десять раз в молитве произнести святое имя — и скоро мы достигнем земли, откуда уже не вернемся, вдруг обретем просветление. Такому пути они нас учат.

В самом деле, трудные дела во многих сотнях и тысячах калып — что они для будды Амиды? Только краткая молитва соразмерна его Изначальному обету. Когда я молюсь, памятью о будде, будда освещает меня. Когда будда освещает меня, грехи полностью рассеиваются, и возрождение несомненно. Если кто-то не видит его святости — значит, плохо смотрит. Великий Милосердный ни от кого не отворачивается. И в уничтожении грехов можно не сомневаться. А потому, если самим себя нам сдвинуть с места трудно, то движимые непостижимой силой обета, мы вдруг достигаем цели. <...> Хотя вера наша и мелка — кто из нас хотя бы десять раз не произносил молитву? Время сейчас как раз то, когда расцветают благодеяния Амиды, место наше — страна, куда излился поток учения Великой колесницы. Неважно, мудры мы или глупы, безразлично, монахи мы или миряне, даже если мы не приучены «жертвовать имущество и сокровища», если будда не велел нам «отбросить тело и жизнь», — все равно, если только мы истово надеемся на милосердный обет Амиды и устами произносим его имя, а в сердцах наших глубоко стремление возродиться, то десять из десяти человек непременно возродятся в краю Высшей Радости.

А в спорах, когда защищают различные обоснования Пути, получается, что особый обет Великого Милосердного, данный ради нас, связанных с ним, расходится со «свойствами дхарм», противо-

²⁴ Уровни возрождения различаются в «Сутре о созерцании будды по имени Неизмеримое Долголетие» («Кан Мурё:дзю-кё:», ТСД 12, № 365).

²⁵ «Собрание главных сведений о возрождении» Гэнсина («О:дзё:ё:сю:», ТСД 84, № 2682, 77а).

²⁶ «Записки о неперенном возрождении» Гэнсина («Кэттэй о:дзё: энги»).

²⁷ «Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие» (ТСД 12, № 360, 273а).

²⁸ Санскр. Саха, мир рождений и смертей.

²⁹ Санскр. *парамита*, уровни совершенствования бодхисаттвы: подаяние, соблюдение заповедей, терпение, продвижение к сути, спокойное размышление, мудрость и разумение.

речит основам «причин и их плодов»³⁰. Должно быть, это та радость, которой не чаешь. Если нет почтительной веры, то и радости этой не может быть. Согласно сказанному в сутре, если мы памятуем о будде, то, движимые силой обета будды, непременно возродимся в краю Высшей Радости; будды на шести сторонах, многочисленные, как песчинки в Ганге, развернув языки и покрыв ими три тысячи миров, ясно свидетельствуют: это истинно!³¹ А разве будды что-то делают напрасно? Должно быть, поступают они так только затем, чтобы прекратить наши сомнения. <...>

На самом деле все деяния происходят из унаследованного бага. Когда усердствуешь сам, стараешься, не надо хулить чужие дела. Один цветок, один кусочек благовония, один знак, одна строка — если обратить заслуги от них к западной стороне, что угодно из этого создаст деяние ради возрождения.

Седьмой раздел сборника показывает, какими разными могут быть причины для «пробуждения сердца»: встречи с наставниками, чтение книг, откровения богов. Такие события наверняка случаются в жизни каждого человека, ибо в бесконечной череде прошлых жизней каждый так или иначе завязал благие связи и с богами, и с буддами, и с другими людьми. Дело лишь в том, какую часть наследия своих прошлых жизней человек приумножает в жизни нынешней; примеры удачного и неудачного выбора вошли в восьмой, завершающий раздел сборника.

Выбор самоубийства обсуждается в рассказе 8–3. В столичном храме Ниннадзи живут двое отшельников, и каждый старается превзойти другого, «...и люди тоже разделились: занимали сторону одного или другого, чтобы завязать с ними связь». И вот один из отшельников решается на самосожжение. На виду у множества людей он погибает в огне, крича перед смертью: «Я победил!» Почитатели его разочарованы и опасаются, что он возродится демоном *тэнгу*. Так это или нет на самом деле, здесь не говорится³², но сразу вслед за историей двух соперников Тёмэй рассказывает еще одну³³: в Китае вор, сын опального сановника, пытался обокрасть личные покои государя, но вдруг помыслы его переменились, он понял тщету мирской славы и корысти и вернул все вещи на место; государь, выслушав его историю, дал ему должность. «Стало быть, досточтимый монах, жертвуя телом и жизнью, главным считал славу и превосходство над другим. А бедняк, хотя и крал сокровища, имел чистое и прекрасное сердце. Вообще то, что на сердце у человека, не так-то просто измерить со стороны. А потому сказано: ты не рыба, не знаешь, как хорошо в воде!»³⁴ — смысл, должно быть, именно такой».

³⁰ То есть чтобы принять учение о спасительном обете Амиды, нужно якобы отбросить основополагающие буддийские учения: об опыте как потоке дхарм и о всеобщей обусловленности.

³¹ «Сутра об Амиде» («Амида-кё:», ТСД 12, № 364, 337а).

³² В предыдущем рассказе (8–2) отшельник строит храмы, сооружает статуи будд, но после смерти возрождается демоном *тэнгу* — ибо творил благие дела ради славы.

³³ Она восходит к «Сутраланкара-шастре» («Дайсё:гон-ронкё:», ТСД 4, № 201, 290b).

³⁴ Отсылка к книге «Чжуан-цзы» (17–13): Чжуан Чжоу на прогулке говорит: «Как весело играют рыбы в реке!» Его спутник замечает: «Ты же не рыба, откуда ты знаешь, весело им или нет?» Чжуан Чжоу возражает: «Ты же не я, откуда тебе знать, что я знаю или не знаю?»

Последний пример самопожертвования в книге Тёмэя связан как раз с рыбой — и с его родным святилищем Камо. Пожалев карпа, предназначенного в дар богам, монах отпускает его, а потом карп в обличье человека является своему спасителю во сне и укоряет: дескать, если бы я погиб и меня поднесли богам, я бы освободился из круга перерождений, а ты продлил мою жизнь в горестном мире животных!

* * *

Итак, из мотивов самоубийства, которые различает К. Кляйне, мы в сборнике Камо-но Тёмэя не найдем протеста и отвращения к жизни как такового; их место занимает нежелание жить после потери близких (мотив 1). О таких случаях рассказчик в «Хоссинсю:» говорит с сочувствием: горе помогает осознать тщету жизни, отрешиться от привязанностей и настроиться на переход в «будущий век». Здесь трудно провести границу между самоубийством и «смертью от горя». Стремление умереть с должными помыслами (мотив 2) обсуждается чаще и оценивается неоднозначно: когда такое решение принимает человек, еще не порвавший связей с миром, не отбросивший «тела и доли», его ждет неудача. В таком случае правильнее искать способ перейти в иной мир «в нынешнем теле». Жертвовать собой ради Закона Будды (мотив 3) можно и нужно, при том что у Тёмэя этот мотив влияет не столько на сам выбор добровольного ухода, сколько на выбор способа покончить с собой. Я не возьмусь сказать, можно ли мотивы 2 и 3 считать частными случаи того, что Дюркгейм обозначает как стремление воссоединиться со своей «настоящей сущностью»; Тёмэй о единстве человека с буддой не говорит в смысле тождества их «сердца», внутренней «природы», но говорит только об их принадлежности к одному сообществу — прежних и нынешних обитателей мира, полного страданий. В этом смысле Тёмэй следует амидаистской традиции и, пожалуй, даже в большей степени противопоставляет людей и будд, чем это делали и Гэнсин до него, и Синран — после; его точка зрения ближе к той, какую можно найти у Шань-дао и у Хонэна. И наконец, самопожертвование ради ближних (мотив 4) в «Хоссинсю:» вообще трудно отнести к самоубийству — скорее это готовность рискнуть собой, отбросить «тело и долю» ради другого, и в итоге неважно, погибает такой человек или остается в живых; для его будущей жизни такая решимость в любом случае весьма полезна.

Источники

- Камо-но Тёмэй 1988 — *Камо-но Тёмэй*. Записки из кельи / Пер. Н. И. Конрада // Классическая японская проза XI–XIV веков: Сэй-Сёнагон. Записки у изголовья; Камо-но Тёмэй. Записки из кельи; Кэнко-Хоси. Записки от скуки / Пер. со старояп. М.: Худ. лит., 1988. С. 297–312.
- Камо-но Тёмэй 2015 — *Камо-но Тёмэй*. Записки без названия. Беседы с Сётэцу / Пер. с яп., вступ. ст., коммент. и исслед. М. В. Торопыгиной. СПб.: Гиперион, 2015.
- Камо-но Тёмэй 2016 — *Камо-но Тёмэй*. Хо:дзё:ки; Хоссинсю: [Записки из кельи; Сборник рассказов о пробуждении сердца] / Под ред. Мики Сумито. Токио: Синтёся, 2016. (На старояп. яз.).
- Кондзяку 1993–1999 — Кондзяку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] / Под ред. Конно Тоору, Икэгами Дзюньити, Коминэ Кадзуаки, Мори Масато. Токио: Иванами, 1993–1999. (На старояп. яз.).

Кондзяку б. д. — Собрание стародавних повестей / [Пер. Н. Н. Трубниковой, М. В. Бабковой, М. С. Коляды под ред. А. Н. Мещерякова] // Япония: история религий, культуры, философских учений: Сайт Надежды Николаевны Трубниковой. [Б. д.]. URL: <https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann/blank-czxl>.

ТСД — Тайсё: синсю: дайдо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё] // The SAT Daizōkyō Text Database. [2012]. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>. (На кит. и старояп. яз.).

Свод законов 1985 — Свод законов «Тайхорё». 702–718 гг. I–XV законы / Вступ. ст., пер. с древнеяп. и коммент. К. А. Попова. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1985.

Сутра 1998 — Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Изд. подгот. А. Н. Игнатович. М.: Ладомир, 1998.

Литература

Горенко 2021 — *Горенко И. В.* Смерть — соблазн для одних и безумие для других //

Миры, чтоб жить: К 50-летию Надежды Трубниковой. М.: Буки Веди, 2021. С. 64–84.

Дюркгейм 1994 — *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд / Пер. с фр. с сокр. [А. Н. Ильинского]; Под ред. В. А. Базарова. М.: Мысль, 1994.

Коляда 2021 — *Коляда М. С.* Объяснить и исправить: Сэймэй, знаток Темного и Светлого начал, в поучительных рассказах сэцува // Миры, чтоб жить: К 50-летию Надежды Трубниковой. М.: Буки Веди, 2021. С. 131–153.

Мещеряков 2018 — *Мещеряков А. Н.* Восприятие хэйанской литературы в СССР и России // Шаги/Steps. Т. 4. № 1. 2018. С. 116–133.

Трубникова 2019 — *Трубникова Н. Н.* Обряд почитания бодхисаттвы Каннон в Японии начала XIII в.: версия Гэдапубо Дзёкэя // Современные востоковедческие исследования. Т. 1. № 2. 2019. С. 40–55.

Трубникова, Бабкова 2014 — *Трубникова Н. Н., Бабкова М. В.* Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Полит. энциклопедия, 2014.

Benn 1998 — *Benn J. A.* Where text meets flesh: Burning the body as an apocryphal practice in Chinese Buddhism // *History of Religions*. Vol. 37. No. 4. 1998. P. 295–322.

Hino 2012 — *Hino T.* Ocean of suffering, boat of compassion: A study of the Fudaraku Tokai and Urashima in anecdotal (Setsuwa) literature // *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 80. No. 4. 2012. P. 1049–1076.

Keown 1996 — *Keown D.* Buddhism and suicide: The Case of Channa // *Journal of Buddhist Ethics*. Vol. 3. 1996. P. 8–31.

Kleine 2003 — *Kleine Ch.* Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha. Zu Praxis und Begründung ritueller Suizide im ostasiatischen Buddhismus // *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. Bd. 11. 2003. S. 3–43.

Moerman 2007 — *Moerman D. M.* Passage to Fudaraku: Suicide and salvation in Premodern Japanese Buddhism // *The Buddhist dead: Practices, discourses, representations* / Ed. by B. J. Cuevas, J. I. Stone. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2007. P. 266–296.

References

Benn, J. A. (1998). Where text meets flesh: Burning the body as an apocryphal practice in Chinese Buddhism. *History of Religions*, 37(4), 295–322.

Durkheim, É. (1897). *Le suicide: étude de sociologie*. F. Alcan. (In French).

Gorenko, I. V. (2021) Smert' — soblazn dlia odnikh i bezumie dlia drugikh [Death is a temptation for some and madness for others]. In *Miry, chtob zhit': K 50-letiiu Nadezhdy Trubnikovoi* (pp. 64–84). Buki Vedi. (In Russian).

- Hino, T. (2012). Ocean of suffering, boat of compassion: A study of the Fudaraku Tokai and Urashima in anecdotal (Setsuwa) literature. *Journal of the American Academy of Religion*, 80(4), 1049–1076.
- Keown, D. (1996). Buddhism and suicide: The Case of Channa. *Journal of Buddhist Ethics*, 3, 8–31.
- Kleine, Ch. (2003). Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha. Zu Praxis und Begründung ritueller Suizide im ostasiatischen Buddhismus. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 11, 3–43. (In German).
- Kolyada, M. S. (2021). Ob''iasnit' i ispravit': Seimei, znatok Temnogo i Svetlogo nachal, v pouchitel'nykh rasskazakh setsuwa [Explain and correct: Seimei, a connoisseur of the Dark and Light principles, in the didactic setsuwa stories]. In *Miry, chtob zhit': K 50-letiiu Nadezhdy Trubnikovoi* (pp. 131–153). Buki Vedi. (In Russian).
- Meshcheryakov, A. N. (2018). Vospriiatie kheianskoi literatury v SSSR i Iaponii [Perception of Heian era Japanese literature in the USSR and Russia]. *Shagi/Steps*, 4(1), 116–133. (In Russian).
- Moerman, D. M. (2007). Passage to Fudaraku: Suicide and salvation in Premodern Japanese Buddhism. In B. J. Cuevas, & J. I. Stone (Eds.). *The Buddhist dead: Practices, discourses, representations* (pp. 266–296). Univ. of Hawai'i Press.
- Trubnikova, N. N., & Babkova, M. V. (2014). *Obnovlenie traditsii v iaponskoi religiozno-filosofskoi mysli XII–XIV vv.* [Renewing traditions: Japanese religious philosophy in the 13th–14th centuries]. *Politicheskaya entsiklopediya*. (In Russian).
- Trubnikova, N. N. (2019). Obriad pochitaniia bodhisattvy Kannon v Iaponii nachala XIII v.: versii Gedatsubo Dzhokeia [The ritual of Bodhisattva Kannon worship in Japan at the beginning of the 13th century: Gedatsubō Jōkei three-part version]. *Sovremennye vostochno-vedcheskie issledovaniia*, 1(2), 40–55. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Надежда Николаевна Трубникова

доктор философских наук
ведущий научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения и
компаративистики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ trubnikovann@mail.ru

Information about the author

Nadezhda N. Trubnikova

Dr. Sci. (Philosophy)
Leading Researcher; Center for Oriental
Studies, School for Advanced Studies
in the Humanities, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ trubnikovann@mail.ru

М. С. Коляда^{ab}

OCRID: 0000-0002-9613-9714

✉ kolyada-ms@ranepa.ru

^a Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)

^b Институт философии РАН (Россия, Москва)

ПУТЬ МОНАХА В «БЕСЕДАХ О ДЕЛАХ СТАРИНЫ»

Аннотация. В собрании поучительных рассказов «Кодзидан» («Беседы о делах старины», составитель Минамото-но Акиканэ, Япония, начало XIII в.) большое количество историй посвящено монахам. Среди них множество известных имен — основатели буддийских школ, знаменитые чудотворцы, легендарные подвижники; есть и простые монахи. Им отведен третий, самый объемный раздел сборника (108 рассказов), но принявшие постриг герои действуют и во всех остальных свитках. Чтобы показать, что представляет собой путь монаха, Акиканэ собирает рассказы как о личных добродетелях того или иного персонажа, так и предания о разнообразных чудесах. Способность совершить чудо выступает, с одной стороны, своеобразным показателем успехов монаха на его пути, а с другой — не гарантирует того, что человек, если он все еще подвержен мирским страстям, не свернет с этого пути.

Ключевые слова: японская литература, буддизм, поучительные рассказы *сэцува*, Минамото Акиканэ, «Беседы о делах старины», «Кодзидан», монах, храм, чудо

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Выражаю глубокую признательность Н. Н. Трубниковой, моей наставнице, редактирующей переводы из «Бесед о делах старины».

Для цитирования: Коляда М. С. Путь монаха в «Беседах о делах старины» // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 100–119. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-100-119>.

Статья поступила в редакцию 22 июня 2022 г.
Принято к печати 10 августа 2022 г.

M. S. Kolyada^{ab}

OCRID: 0000-0002-9613-9714

✉ kolyada-ms@ranepa.ru

^a The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)

^b Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)

THE WAY OF THE MONK IN *TALES ABOUT OLD MATTERS*

Abstract. There are many tales in *Kojidan* (*Tales about Old Matters*), a *setsuwa* (short didactic tales) collection compiled in the early 13th century by the nobleman Minamoto-no Akikane, which deal with Buddhist monks. Amongst those monks one can find a multitude of well-known names: there are the founders of the major Japanese schools of Buddhism, such as Kūkai and Saichō, famous miracle-workers (including rainmakers), saints, as well as common monks. The biggest section of Akikane's collection, consisting of 108 tales, is devoted to monks, but characters who took the vows also appear in other parts of *Kojidan*. To demonstrate what is the way of the monk, Akikane put together stories about the personal virtues of various characters, as well as tales about a variety of miracles. The ability of working miracles acts as some kind of measure of efficiency on the Way, but it can't guarantee that a man will not fall from this path if he still is attached to worldly passions and still has bad affections. The author may talk about great saints and builders of temples, but he also includes tales about sinful and cruel monks. As in other collections of *setsuwa* tales, a picture of the cosmos is constructed, where a miracle is something natural and normal, something that takes place in accordance with the laws of causes and consequences, and due to the response of a buddha or *kami* to prayer and ritual.

Keywords: Japanese literature, Buddhism, *setsuwa* didactic tales, Minamoto Akikane, *Kojidan*, monk, temples, miracles

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPa state assignment research programme.

I would like to express my gratitude to N. N. Trubnikova, my teacher, who graciously works with translations of tales from *Tales about Old Matters* as an editor.

To cite this article: Kolyada, M. S. (2022). The way of the monk in *Tales about Old Matters. Shagi / Steps*, 8(4), 100–119. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-100-119>.

Received June 22, 2022

Accepted August 10, 2022

Способы рассказать о монашеском пути

Можно предположить, что авторы, которые создавали в средневековой Японии сборники поучительных рассказов *сэцува*, обычно мыслили так: существует множество способов прожить человеческую жизнь достойно, как и множество дорог к просветлению. Свой «путь» есть у каждого мастера своего дела (не зря в «Беседах о делах старины», собрании, которому посвящена наша статья, раздел о разнообразных искусствах содержит в названии выражение «разные пути» — *моромити*, 諸道), есть он у воина, есть, разумеется, и у монаха. И хотя каждый путь может оказаться опасным или спасительным, монашеский часто воспринимается как лучший из всех — как самая короткая дорога к удачному перерождению.

Сам Минамото-но Акиканэ (源顕兼, 1160–1215), автор сборника «Кодзидан» (古事談, «Беседы о делах старины»), ко времени создания своего произведения (1212–1215 гг.) уже принял постриг: может быть, его подвигла на это смерть его дочери, или он следовал обыкновению аристократов в зрелом возрасте становиться «монахами в миру»¹, или же поступил согласно личным религиозным устремлениям. Монахом с юности он не был: составитель «Бесед» служил в Ведомстве наказаний (Гё:бусё:). Но так или иначе выбор рассказов в сборнике позволяет предположить, что Акиканэ интересовался определенными религиозными идеями, а также был неплохо знаком и с текстами достаточно старых монашеских жизнеописаний, и с буддийскими собраниями поучительных рассказов².

В «Беседах», разделенных на шесть тематических частей, герои-монахи во множестве встречаются в каждой, часто это люди известные, крупные религиозные деятели или знаменитые подвижники, корпус преданий о которых ко времени создания «Кодзидан» был уже велик. Составитель, вероятно, рассчитывал на то, что читатель — каким бы образом ему ни предполагалось

¹ Так, младший современник Акиканэ, знатный воин Хо:дзё: Сигэтоки (北条重時, 1198–1261), в своем поучении потомкам, «Наставлении господина Гокуракудзи», пишет: «По достижении шестидесяти лет, отбросив всякие дела, должно совершать молитву *нэм-буцу*, всецело желая одного лишь единого великого дела следующей жизни. В этом возрасте, даже если твои дети умерли и род пресекся, не надо возвращаться сердцем к этой текучей жизни, а надо стремиться вперед и вперед по Пути, решить для себя, что больше не принадлежишь этому миру» [Коляда 2017: 168].

² См., например, исследования рассказов о монахах в других сборниках *сэцува*: [Бабкова 2019; Трубникова, Бабкова 2020].

применять сборник: как конспект «первоисточников»³ или как книгу для чтения, — с этим корпусом уже более или менее знаком, понимает, о ком идет речь, и в излишних пояснениях не нуждается. Акиканэ описывает отдельные случаи из биографии того или иного монаха, иллюстрируя его отношение к жизни и демонстрируя его характер. Таковы, например, рассказы серии, посвященной Гэмпину.

О Гэмпине (玄賓, 玄敏, 734–818), монахе из храма Ко:фукудзи и одном из Шести патриархов школы Хоссо: (法相六祖), в «Кодзидан» есть два больших пассажа, а между ними содержится история о том, как этому подвижнику желал подражать другой монах. Получивший очень высокую монашескую должность старшего общинного главы (*дайсо:дзу*) Гэмпин оставил храм ради отшельничества, предпочел отказаться от должности и уйти, ответив государю в форме песни-*вака*. Никто не знал, куда он направился, а потом один ученик случайно встретил своего бывшего учителя, работавшего лодочником на переправе. Но Гэмпин и тут исчез, ускользнув от узнавшего его монаха⁴. Он бродил по разным местам, даже нанимался стеречь огороды, а однажды остался кормить лошадей у одного уездного начальника из края Ига. Спустя несколько лет этот человек попал в немилость у вышестоящих и был приговорен к изгнанию; тогда Гэмпин, отправившись с ним в столицу, воспользовался собственным влиянием и уговорил господина того уездного начальника простить опального сановника. А потом снова исчез — никто не знал куда.

В других случаях наглядным средством показать, что монах в самом деле преуспевает на своем пути, выступает чудо. Таков и самый первый рассказ третьего, посвященного монашеству раздела собрания:

3–1⁵

Подвижник Консё:⁶ всех превосходил своими чудесами, благодаря которым вся Поднебесная искала у него прибежища, — так говорят. Когда повелел [государь] строить здание для Большого Будды⁷, к востоку от входа в то здание был удел подвижника Консё:, а к западу — удел подвижника Каракуни⁸. На это [повеление] Каракуни ответил:

— Когда люди ищут себе прибежища у монахов, их путь ведет к тем, кто являет чудеса и имеет заслуги. Почему же надо искать

³ Если воспринимать «Кодзидан» таким образом, возникает вопрос, для чего мог быть предназначен такой «конспект». На наш взгляд, по содержанию сборник не похож на собрание сюжетов, созданное, например, в помощь проповеднику.

⁴ Перевод версии этой истории в «Хоссинсю:» см.: [Камо-но Тёмэй 2023].

⁵ Рассказ есть в «То:дайdzi ё:року» (2) и «Кэнкю: годзюнрэй ки». Рассказы из «Бесед» приводятся в нашем переводе со старояпонского под редакцией Н. Н. Трубниковой. Для перевода используются издания [Кодзидан 2005; Синтю: Кодзидан 2010]. В квадратных скобках в цитатах — дополнения переводчика; в круглых — примечания переписчика.

⁶ Консё: Гё:дзя (金鐘行者, букв. «Подвижник Золотого колокола») — прозвание монаха Ро:бэна (良弁, 良辨, 689–774, иначе Рё:бэн), второго патриарха школы Кёгон. Он руководил строительством Кинсё:дзи (金鐘寺, ныне часть храма То:дайdzi), руководил церемонией отверзания очей Большого Будды, стал первым распорядителем-*бэтто*: в То:дайdzi, потом — *со:дзё*: (общинным старейшиной).

⁷ Для изваяния Большого Будды в То:дайdzi в Нара. Это распоряжение было отдано в 743 г.

⁸ 辛国, возможно, вариант записи слова *каракуни* (唐国) «Китай».

прибежища у одного лишь Консё:?! Скорее призовите [нас] обоих, чтобы мы состязались, кто сильнее как чудотворец. И в зависимости от того, кто одержит победу, а кто проиграет, заслуги [выигравшего] следует почтить, доверив ему строительство храма.

В сказанном был резон, поэтому призывали двух подвижников, чтобы они состязались в чудотворстве. Каждый из них читал заклинания и молился, и со стороны Каракуни появились десятки тысяч шершней и полетели на Консё:, а у Консё: появилась большая чаша⁹ и стала сбивать шершней. Шершни все и разлетелись. А чаша эта подлетела к Каракуни и проучила подвижника. Тут сердце Каракуни вдруг преисполнилось злом, и он стал врагом храму и много раз вредил Закону Будды в этом храме с помощью колдовства. Хотя как именно это происходило, никто не видел, но старики об этом рассказывали, и предания дошли до нас. А на карте храма, в юго-восточном углу [святилища] Светлого бога Кэн¹⁰ есть место, которое помечено «Зал Каракуни», так говорят¹¹.

Чудо есть и во втором рассказе, хотя к монашескому пути оно относится только косвенно: здесь говорится о том, почему в То:дайди обряд чтений «Сутры цветочного убранства» устроен определенным образом. Причина такова: когда храм еще только строился, государь Сё:му велел старичку, торговавшему макрелью, выступить в роли чтеца¹². Старик повиновался, и его рыбины превратились в свитки сутры. Сам чтец после того исчез посередине обряда, а брошенное им коромысло обросло ветками и стало деревом¹³. Чудеса в обеих начальных историях — средство наглядно показать людям мощь Закона Будды.

Дальше Акиканэ помещает серию рассказов о знаменитом монахе по имени Гё:ки, которого чтит как бодхисаттву; при этом повествователь начинает с очень известной истории с чудом, а продолжает «обыденными» сюжетами. Во многих источниках, в том числе в «Собрании стародавних повестей» («Кондзяку моногатари-сю:», XII в.), повторяется легенда о встрече Гё:ки и индийского наставника Бодхисены (704–760): государь желал, чтобы Гё:ки провел обряд отверзания очей у статуи Большого Будды в То:дайди, но монах отказался — неведомо откуда он знал, что в Японию прибудет индийский коллега. Два монаха, встретившись, узнали друг друга и обменялись стихотворениями, причем индеец отвечает Гё:ки японской песней-*вака*, в которой величает японца воплощением бодхисаттвы Мондзю (Манджушри). В *сэцува* встречаются сюжеты, основанные на этом мотиве: просветленным дано узнавать друг друга.

⁹ Летающая чаша для сбора подаяния — частый мотив в поучительных рассказах. Например, в «Кондзяку» (рассказ 19–2) монахи даже заставляют летать свои чаши напоказ, чтобы уязвить собрата-иноземца демонстрацией своей силы.

¹⁰ 氣比明神.

¹¹ Каракунидо:, «Китайский зал».

¹² В самом рассказе не раскрываются причины поступка государя, но он мог так поступить потому, что ему были ведомы тайные помыслы людей его земли (см.: [Трубинкова 2022]), либо потому, что сам он в преданиях *сэцува* считается воплощением бодхисаттвы.

¹³ Этот сюжет есть в «То:дайди ё:року», «Кондзяку моногатари сю:» (12–7), «Кэнкю: годзюнрэй ки», «Удзи сюи моногатари» (8–5), «Кодзидан нукигаки» (80). Вариант «Удзи сюи:», близкий по тексту к «Кодзидан», опубликован в переводе на русский [Рассказы 2019].

Со стихотворением связан и другой рассказ о Гё:ки в «Кодзидан»:

3–5¹⁴

Когда настал смертный час бодхисаттвы Гё:ки, ученики его печалились, а он сложил такую песню:

*Карисомэ-но
Ядосару¹⁵ варэ-о
Има сара-ни
Моно-на оmoi-со
Хотокэ-ни онадзи.*

О временном
Своем пристанище
Теперь уж
Не думай, ведь ты
Равен Будде.

«Правильная» кончина для буддиста очень важна: момент смерти имеет ключевое значение для определения посмертной судьбы человека [Горенко, Трубникова 2022: 180]. Поэтому традиция предписывает, чтобы рядом с умирающим находился особый наставник или единомышленник, *дзэнтисики*, и деятельность таких людей, обеспечивающих «правильное» умирание, со временем даже была в некоторой степени формализована. Были расписаны подробные рекомендации о том, как именно желательно позаботиться об умирающем [Там же]. Хорошая смерть важна для любого человека, для мирянина тоже, но для монаха, наверное, правильное окончание земной жизни — логичное и естественное завершение его пути. Целый пласт текстов *о:дзё:дэн* посвящен чудесам вокруг благой кончины и возрождения в Чистой земле, и многие герои таких преданий — монахи [Трубникова, Горенко 2021b]. А в рассказе из «Бесед» хоть чудес и нет, но видно, что уходит монах достойно: он знает о приближающейся смерти, его ум пребывает в правильном настроении, к тому же проповедник и в этот миг наставляет своих учеников.

Известен текст эпитафии-*боси* Гё:ки, в котором об обстоятельствах его смерти говорится иначе, но кончина монаха тоже обозначается как благая, поскольку он, уподобившись Будде, «лёг на правый бок, как всегда [пребывая в состоянии] правильного сосредоточения, и внезапно скончался» [Родин 2011: 112]. А внешние признаки благой кончины тоже важны. Например, в «Хоссинсю:» о возрождении монаха в Чистой земле свидетельствует такая картина:

Наставник его в зале будды-хранителя сидит, держась за пятицветные нити, привязанные к руке будды, опирается на подлокотник, ладони сложены, как в молитве, ничуть не изменился, на шее висят четки, а сам как живой, будто просто уснул [Горенко, Трубникова 2022: 183].

Так или иначе, воспринимается ли благая кончина как награда за правильно прожитую жизнь или сама по себе является заслугой, она становится еще одним, помимо чуда, способом показать успех человека на монашеском пути.

¹⁴ Рассказ есть в «Сясэкисю:» (5Б–11), «Кокон тё:мондзю:» (2–37), «Гё:ки нэм-пу», «Гё:ки босацу дэн», «Гё:ки босацу икай», «Сёку госэн вакасю:», «Гё:ки дайбосацу гё:дзё:ки», «Корай фу:тай сё:».

¹⁵ В другой рукописи — *ядокару*. Есть также варианты с последней строкой *Хотокэ-ни онарэ*.

Предания о Гё:ки зафиксированы во множестве текстов, он появляется во многих японских сборниках поучительных рассказов, начиная с самого старого из известных, «Нихон рё:ики» (VIII–IX вв.). Потому для Акиканэ было бы вполне логично решить, что достаточно пересказать лишь отдельные эпизоды из жития монаха — те, что по какой-то причине ему показалось важным сохранить или проговорить еще раз, — тем более если составитель «Бесед» использовал такой знаменательный сюжет, как историю о встрече Гё:ки с Бодхисеной. Так или иначе, большой необходимости снова обсуждать весь жизненный путь героя не было. Что же касается более или менее последовательно изложенного в «Беседах о делах старины» жития монаха, причем такого жития, в котором переплетаются истории о чудесах и о личной добродетели героя, ярким примером можно считать объемный по меркам сборника рассказ из пятого раздела, посвященный монаху Дзё:сёю, распорядителю одного из крупнейших святилищ Японии, Ивасимидзу Хатиман-гу: (5–11). Этот монах приходился Акиканэ родным дядей, потому автор нашего сборника был хорошо осведомлен о его жизни, но, как показывает Намаи Марико, в своем изложении он интерпретирует факты и расставляет акценты таким образом, что история получается больше не о деяниях Дзё:сёю (а ведь он в самом деле немало потрудился для процветания своего святилища), вернее, не о его добродетелях, а о его богоизбранности, о том, что он по каким-то причинам мил богу-бодхисаттве Хатиману и одарен его покровительством (см.: [Намаи 2001]). Но потому этот житийный рассказ и помещен не в «монашеский» раздел сборника, а в «храмовый»¹⁶.

Если в первом рассказе третьего раздела ничего не сказано о воздаянии, которое получил подвижник, вставший на путь зла, то история об ученике Ро:бэна (Консё: из первого рассказа) говорит о посмертной расплате грешного монаха:

3–6¹⁷

Настоятель Дзитю:¹⁸ был индийцем¹⁹. Когда он прибыл в нашу страну, то был назначен распорядителем в То:дайdzi. Этот настоятель был человеком, пишущим на сиддхам²⁰. Однажды, заслышав, как у рабочих в храме мычит вол, он сказал:

— Этот вол в прошлом рождении был распорядителем в этом храме. Сейчас он вот что сказал: «Потратив пять мон²¹, думал, что легко²² достигну нирваны; но не смог, и вот теперь таскаю повозку». В старину он выменял пять мон из денег, принадлежавших храму, на масло для светильника, чтобы прочитать «Сутру о нирване»²³. И, расплачиваясь за это, переродился волон и таскает теперь повозку.

¹⁶ Перевод рассказа см. в [Коляда 2022: 196–199].

¹⁷ «То:дайdzi ё:року», «Нихон рё:ики» (1–20), «То:дайdzi энги эктоба».

¹⁸ 実忠, годы жизни неизвестны. Ученик Ро:бэна. «Настоятель» здесь — *осё:* (和尚).

¹⁹ Возможно, в действительности индийцем он не был. См. комментарии: [Кодзидан 2005: 247].

²⁰ Слоговая письменность для записи санскрита.

²¹ Мон — мелкая монета.

²² Букв. «умело, хорошо» (能く).

²³ 涅槃経 (яп. «Нэхан гё:»).

В «Нихон рё:ики» есть подобный рассказ: монах присвоил вязанку хвороста, принадлежавшую храму, и переродился волом, а другой монах узнал его, после чего животное скончалось. Неизвестный прозорливец, объяснивший ситуацию, оказывается не кем иным, как бодхисаттвой Каннон [Нихон рё:ики 1995: 58]. Общий смысл в рассказе тот же, что в «Беседах»: заслуги от чтения сутры не перекрывают греха присвоения храмового имущества, даже совершенной мелочи, пусть в других случаях эти же заслуги и способны избавить от великих бед.

В отличие от версии «Рё:ики», в «Беседах» указано имя героя, и он тоже не рядовой монах. В целом среди рассказов сборника много очень значимых имен, не только таких, как Гё:ки (который был почитаем простыми верующими, а не начальниками монашеской общины), но и основателей и патриархов японских буддийских школ. Здесь есть рассказы о Ку:кае и Сайтё:²⁴, а также об Эннине и Энтине. Вообще в преданиях о подвижниках такого масштаба даже любое мелкое событие может восприниматься как достойное упоминания, но в нашем сборнике все же излагаются по большей части истории о чудесах.

Эннина (円仁, 794–864, Дзикаку-дайси, 慈覚大師), третьего главу школы Тэндай, чудо застает за исполнением обряда, им же в Японию из Китая привезенного:

3–13²⁵

Великий учитель Дзикаку завел обычай, когда не хватает голоса, Протяжное славословие будде Амиде²⁶ играть на флейте *сякухати*. И [однажды], когда он еще не сыграл то место, где говорится: «Вот каким образом создана украшенная заслугами и добродетелями [Страна Высшей Радости]»²⁷, [будучи] у сосновой раздвижной двери с юго-восточной стороны зала Дзё:гё:до:²⁸, он играть устал, и тут голос из пустоты молвил: «Добавь звук “я”!», — так говорят. С тех пор, как считается, в [словах] «Вот каким образом!» [*Нёдзэ-я*]²⁹ — добавляют звук «я».

²⁴ Наша статья об образе Ку:кая в «Кодзидан» выйдет в XV сборнике «История и культура Японии».

²⁵ «Тэй о: хэннэнки», «То:сай дзуйхицу», «Тайгэнсё:», «Синнудо: энги», «Кодзидан нукигаки».

²⁶ Индзэй Амидакё: (引声阿弥陀經). Вид исполнения сутры нараспев. Распевается текст «Рассказанной Буддой сутры Амидабхи» («Малая Сукхавативьюха сутра», кит. Фо шо Амито цзин (佛說阿彌陀經; пер. на кит. Кумарадживы в 402 г., ТСД 12, № 366), яп. Амида-кё: (阿弥陀經)).

²⁷ Пер. Д. В. Поповцева. Фрагмент сутры, см.: [Избранные сутры 2000: 76–89]. В «Рассказанной Буддой сутре Амидабхи» Будда описывает Гокураку, Чистую землю Будды Амиды, и в этой части сутры периодически произносит, обращаясь к Шарипутре, эту фразу. Цитата в «Кодзидан» выглядит так: 成就如是功德莊嚴, или теми же знаками, как в сутре: 成就如是功德莊嚴 (ТСД 12, № 366, 347a).

²⁸ 常行堂; Дзё:гё: дзанмай-до: 常行三昧堂. Павильон в храмах Тэндай для *дзё:гё: дзаммай* (常行三昧) — практики, когда человек возглашает имя будды Амиды, обходя вокруг его изваяния в течении 90 дней. В Энрякудзи такой павильон (первый в своем роде в Японии) был построен Эннином в 851 г.

²⁹ 如是也.

Затем помещены два рассказа, посвященные Энтину (円珍, 814–891), пятому *Тэндай-дзасу*, также известному как Тисё:-дайси (智證大師, 智証大師), и один из этих рассказов как раз о том, как выдающийся монах получил это последнее прозвище:

3–14³⁰

Когда обсуждалось, каким должно быть посмертное имя Великого учителя Тисё:, государю³¹ во сне было сказано: «Другого имени не требуется. Я стал Великой и Всепроникающей Мудростью³², потому нужно дать имя “Свидетельствующий о мудрости” — Тисё:».

Здесь частый в поучительных рассказах мотив посылаемых во сне указаний — обрамление для свидетельства о том, что связь Энтина с почитаемым бодхисаттвой стала совершенно полной. Второй рассказ о том же монахе — краткая версия аналогичного сюжета, изложенного в «Кондзяку моногатари-сю:», — посвящен другому типу чуда: способному причинить вред.

3–15³³

Когда в правление государя Уда³⁴ полководец Тосихито³⁵ выступил в поход на Силла, в море по пути туда он вдруг обезумел. Возможно, это случилось потому, что Великий учитель Тисё:, который в то время был в Китае³⁶, из-за обязательств перед той страной проводил обряд усмирения.

Из более подробной версии, изложенной в «Кондзяку», понятно, что речь здесь о том, как Энтин, который в то время находился в Китае и учился там «тайнствам», вместе со своим наставником, Фа-цзоанем, побывал в Силла, где участвовал в обряде защиты этой страны от нападения врагов (японцев), результатом ритуала и было безумие Тосихито: о походе войск с родины монах ничего не знал и невольно помешал соотечественникам³⁷. Таким образом, оказывается, что вызванное буддийским обрядом чудо может не только спасать, но и губить; впрочем, в изложении Акиканэ полной уверенности в причастности Энтина к случившемуся нет.

Рассказ о монахе и одержимой государыне

Следующий рассказ, 3–16, заслуживает особенного внимания. Приведем его целиком.

³⁰ «Кодзидан нукигаки» 5, «Эйдзан рякки».

³¹ Имеется в виду государь Дайго (醍醐, правил в 897–930 гг.).

³² О Будде Великая и Всепроникающая Мудрость, Дайцу: тисё: буцу 大通智勝仏 (санскр. *Mahābhījñā-jñānābhībhū-buddha*) говорится в седьмой главе «Лотосовой сутры».

³³ «Утигикисю:» 11, «Кондзяку моногатари сю:» 14–45. «Дзо:дан сю:», «Кодзидан нукигаки» 72.

³⁴ 887–897 гг. На самом деле в правление государя Уда описываемого в тексте похода не было.

³⁵ Фудзивара-но Тосихито (藤原利仁).

³⁶ Путешествие Энтина в Китай пришлось на 851–858 гг. В рассказе Китай называется «Сун».

³⁷ Перевод см. в [Собрание б. д.].

3–16³⁸

В седьмом году Дзё:ган³⁹ государыню Сомэдоно⁴⁰ (супругу Монтоку, матушку Сэйва, дочь Тю:дзинко⁴¹; Мэйси) мучила небесная лисица⁴², продолжалось это уже много месяцев. Никому из множества монахов-чудотворцев не удавалось усмирить этого духа. Но вот лисица открыла правду:

— Покуда не явятся все будды Трех миров, разве сможет кто меня одолеть или хотя бы узнать мое имя?

Потому призвали настоятеля Со:о:⁴³, он откликнулся, пришел во дворец, навещал [государыню] два или три дня, но чуда не произошло. Вернувшись к себе на гору, монах отправился к Светлому государю Фудо: в храм Мудо:дзи⁴⁴ и спросил о причинах сего, молился с печалью и досадой. В этот раз Светлый государь, ему не вняв, отвернулся к западу. Настоятель, последовав за ним, пересел к западу, тогда Светлый государь опять отвернулся от него, обратился к востоку. Настоятель снова последовал за ним и пересел к востоку. Светлый государь тотчас отвернулся от него, обратившись, как с самого начала, лицом на юг. Настоятель опять сел с южной стороны, лил слезы, щелкал пальцами, клал земные поклоны и взывал к Фудо: так:

— Я, Со:о:, вверяю себя⁴⁵ Светлому государю всецело, и в мыслях моих лишь ты. Но какое же преступление, какую ошибку я совершил сейчас, что ты так отворачиваешься от меня? Будь милосерден, яви сострадание, внемли моим молитвам, сообщи мне!

Преклонив колени, соединив молитвенно ладони, про себя он повторил основной обет⁴⁶ Светлого государя, и когда смежил веки, не во сне и не наяву Светлый государь молвил ему:

— Из-за моего основного обета защищать каждое живое существо уйти я не могу. Причины⁴⁷ того, что теперь происходит, я разъясню. Давным-давно, когда жив был общинный старейшина из рода Ки (Синдзэй)⁴⁸, он был связан со мною заклинанием. Но теперь из-за дурных привязанностей⁴⁹ он пал на путь небесных лисиц, пристал к

³⁸ «Тэндай нандзан мудо:дзи конрю:осё:дэн», «Сю:и о:дзё:дэн» 3–1, связанный сюжет в «Хо:буцусю:» и др. «Кодзидан нукигаки» 36, «Удзи сю:и моногатари» 15–8, «Кондзяку моногатари сю:» 20–7 (рассказ об одержимости государыни Сомэдоно).

³⁹ 865 г. Время правления государя Сэйва (清和, на престоле 858–876 гг.).

⁴⁰ 染殿, Фудзивара-но Мэйси (藤原明子, 829–900), дочь Фудзивара-но Ёсифусы 藤原良房 (804–872), Великого министра при государе Монтоку, регента-сэссё: при Сэйва.

⁴¹ 忠仁公. Посмертное имя Ёсифусы.

⁴² Тэнко (天狐). В части рукописей — тэнгу (天狗).

⁴³ 相心 (831–918). «Тэндай нандзан...» — его основное жизнеописание. Упоминания о нем есть в «Хоккэ гэнки» (1–5), «Фусо: рьяки» св. 24, «Сю:и одзё:дэн» 3–1, «Гэнко: сяку-сё:». «Настоятель» здесь — осё: (和尚).

⁴⁴ Мудо: (無動) — другое написание имени Фудо:, буквальный перевод его санскритского имени, означающего «Недвижный».

⁴⁵ Может быть, монах имеет в виду, что готов принять в себя силу почитаемого.

⁴⁶ 本誓, хондзэй — обет, который принимает будда или бодхисаттва.

⁴⁷ 本縁.

⁴⁸ 紀僧正. Синдзэй (真濟, 800–860) был учеником Ку:кая, монахом школы Сингон и составителем сборника канси (стихов, написанных по-китайски) учителя — «Сё:рё: сю:» (性靈集).

⁴⁹ 邪執.

государыне и мучает ее. Из-за своего изначального обета я защищаю эту небесную лисицу. Потому связать ее моим заклинанием трудно. Но если примешь дар для заклинания⁵⁰ Светлого государя Дайито-ку⁵¹, с его помощью можно связать [лисицу]!

После такого откровения [Со:о:] не мог сдержать слез благодарности; простираясь на земле, почтительно кланялся. Позже он снова был призван во дворец, пришел и, доверившись увещанию Светлого государя, принял дар и связал небесную лисицу. Он ей объяснил, что впредь приходить сюда нельзя, а потом освободил ее [от оков мирского]. И государыня пришла в себя.

Прежде всего этот рассказ прекрасно иллюстрирует понимание природы буддийского чуда. Вообще по закону монахам возбранялось совершать многие действия, которые можно было бы определить как магические: еще в «Со:нирё:» — регулирующем деятельность монахов седьмом разделе кодекса VIII в. «Тайхо:рё:» — во второй статье монахам запрещается гадать и т. п., а также лечить людей, но если «заклинания совершаются согласно буддийским правилам и излечивают болезни, то данное запрещение не применять» [Свод 1985: 66]. На практике, конечно, деятельность монахов только исцеляющими обрядами не ограничивалась: к примеру, адепты школы Сингон вслед за ее основателем Ку:каем активно совершали обряд вызывания дождя (см., например: [Ruppert 2002]), и эти ритуалы, в основе которых было чтение сутр и дхарани (т. е. как раз проводимые «по буддийским правилам»), тоже отражены в литературе поучительных рассказов.

Итак, Со:о: отправляется к государыне проводить исцеляющий обряд, но чуда не происходит. Почему же монах спрашивает за неудачу со Светлого государя Фудо:? Потому, что чудо здесь возможно благодаря связи (*кэтиэн*) подвижника с буддийским почитаемым, когда последний в ответ на молитвы обращает часть собственных заслуг для помощи человеку [Трубникова 2019: 84]. В данном случае заклинания не подействовали, поскольку Фудо: мё:о не поделился своей силой с обратившимся к нему монахом, и Со:о: вопрошает о причинах такого отказа.

Фудо: 不動 (санскр. Ачала), Неподвижный, — один из Светлых государей, защитник веры, проявление («превращенное тело») будды Дайнити, воплощение мудрости, способной развеять все заблуждения на пути к просветлению (см.: [Trenson 2008: 112]). Он изображается яростным, воинственным божеством, окруженным языками пламени, часто с веревкой и мечом. Кроме того, он появляется в преданиях в качестве почитаемого, способного сразиться с недугами или даже вернуть умершего к жизни, — в этой роли он часто действует совместно с бодхисаттвой Дзидзо:. Такие истории есть и в «Беседах» — в третьем свитке в серии рассказов о Гэнсине⁵². В одном из них (3–29) молитвы Гэнсина и его друга к этой паре почитаемых возвращают к жизни умершего храмового служку, в другом (3–32) — скончавшуюся сестру Гэнсина, монахиню Аннё:, которой посвящена отдельная история в этом разделе сборника.

⁵⁰ 呪の加持.

⁵¹ 大威徳明王, один из пяти Светлых государей, Ямантака, отвечает за Запад.

⁵² Эти рассказы разобраны в статье [Трубникова, Горенко 2021a].

К Фудо: также обращались на смертном одре для достижения правильного состояния ума и перерождения в лучшем мире, с ним связывали возможность оказаться в Чистой земле будущего будды Мироку (Майтрейи) [Маск 2006: 298]. Причем самые ранние тексты, в которых эта связь проявляется, как раз повествуют об отношениях Светлого государя с Со:о:, героем нашего рассказа.

Со:о: был известен как чудотворец, поскольку сумел помочь больной дочери Фудзивара-но Ёсими в 858 г. Он принадлежал к школе Тэндай и учился в том числе у Эннина. Храм Мудо:дзи на южном склоне горы Хиэй изначально был местом, где Со:о: поселился ради подвижничества. Когда монах проводил обряд на реке Кацура, Фудо: явился ему в виде дерева *кацура*, из которого Со:о: изготовил образ Светлого государя [Маск 2006: 300–301; Горбылёв 2002: 20]. У этого-то образа он и молится в «Беседах». А в *эцува* из собрания «Удзи сю:и моногатари» Со:о: просит Фудо: отнести его на небо Тосоцу (Тушита), чтобы он мог предстать перед Мироку, но войти туда монах не может, поскольку не помнит наизусть «Лotosовую сутру». Затем Со:о: выучил сутру, прочел перед статуей — и у него все получилось. Рассказ об исцелении государыни Сомэдоно в этом собрании тоже есть, в ином, чем в «Кодзидан», варианте, и здесь особенно любопытно, как описывается чудотворец в момент, когда он читает заклинания: «Приближенным показалось, что это голос самого Фудо, волосы у них дыбом встали» [Рассказы 2019: 410]. То есть механизм взаимодействия подвижника и сущности «с другой стороны», дающей ему силу, в случае со Светлым государем тот же самый, что и с бодхисаттвой: смертный человек «принимает дар» (*кадзи*) и становится в некотором смысле воплощением почитаемого в этом мире.

Очевидно, предполагается, что чудо происходит не по желанию почитаемого существа (когда неизвестно, с какой вероятностью чудо будет или не будет даровано), оно — естественный отклик на просьбу, подвижничество и совершение ритуала, поскольку Со:о: спрашивает Светлого государя о причинах того, что чуда не произошло, и то, что ответ им будет получен, воспринимается как нормальное положение вещей, в отличие от обратного. То, что почитаемый все же объясняется с монахом, хоть и не сразу, лишний раз показывает, что будды, боги и защитники Закона верны своим обетам. А может быть, стараются не потерять преданного верующего?

Мотив подобного выяснения отношений между верующим и сакральным персонажем в «Беседах» еще появится: в пятом разделе бог — защитник сожженного храма Ондзё:дзи приходит к разочарованному монаху, чтобы рассказать, почему высшие силы пустили разрушение храма.

Важнейший момент в рассказе об исцелении государыни Сомэдоно — объяснение Фудо:. Оказывается, что клятва почитаемого так крепка, что никакие обстоятельства не могут заставить его изменить своему слову. О том, что обет Светлого государя защищать обратившихся к нему не ограничивается одной жизнью, есть упоминания в рассказах и других сборников *эцува*. А поскольку Со:о: Светлый государь помогать обязан тоже, то он все равно подсказывает монаху способ добиться своего.

И наконец, эта история показывает, что даже на пути монаха можно прийти ко злу — даже если монах продвинулся настолько, что приобрел способность завязывать крепкую связь с почитаемым и творить чудеса. «Дурные привязан-

ности» выступают здесь главным злом, от которого человеку следует избавляться, и если вспомнить первый рассказ «монашеского» свитка — не они ли погубили и Каракуни? Что за привязанности были у Синдзэя, не уточняется⁵³, но в версии «Кондзяку» неназванный отшельник пал жертвой похоти; в случае Каракуни, должно быть, привязанностями были чрезмерная соревновательность, приверженность к славе, зависть? Путь монаха, может быть, лучший из путей, но даже здесь можно оступиться. При этом разве не показывает судьба Синдзэя, которого по-прежнему защищает Фудо:, что ничто и не пропадает зря, а благие связи тоже крепки? Они таковы и потому, что будды милосердны, и потому, что воздается и за добро и за зло, — по любым созданным человеком (или любым другим существом) причинам.

Еще о монахах, чудесах и храмах

Монахи в «Беседах о делах старины» появляются в самых разных обстоятельствах, чудесных и нет. В их числе есть основатели школ, зачинатели традиций, чудотворцы и простые монахи. В пятом разделе «Бесед» многие из них упоминаются, поскольку оставили некий след в истории храмов или святилищ, либо просто предания об этих героях каким-либо образом связаны с почитаемым местом. Здесь много рассказов об основании храмов, есть и серия *сэцува* об их разрушении, где в качестве злодеев тоже выступают именно монахи, — но о ней имеет смысл говорить отдельно. При этом события даже в этих по-своему пугающих сюжетах могут создать условия для чуда, как и для пробуждения веры в чем-то сердце.

Впрочем, иногда и к основанию храма приводят события неоднозначные. Так, в рассказе 5–27 излагается история изваяния Каннон Одиннадцатиликого из Хасэдэра, обряд освящения которого проводил бодхисаттва Гё:ки. Предание о создании статуи Акиканэ пересказывает сразу в двух вариантах. Согласно второму, дерево, которое впоследствии оказалось предназначенным для храма, унесло потоком во время наводнения; в тех местах, куда оно попадало, начинались пожары и мор. Некий мирянин забрал это дерево, чтобы изготовить статую бодхисаттвы, но исполнить обет у него не получилось, и спустя 80 лет в его деревне тоже случилась эпидемия. Дерево снова выбросили, и только 30 лет спустя оно попало к послушнику Токудо:, который довел дело до конца с помощью будды и властей:

Токудо: печалился, что нет у него сил [исполнить задуманное], и так шли годы, утром и вечером [послушник] отбивал поклоны, обротившись к дереву, и проливал слезы. Но тут министр Фудзиварано Асон Фусасаки⁵⁴ неожиданно добился государева указа, и были дарованы средства для изготовления статуи. Так в четвертом году Дзинги⁵⁵ статую закончили. Это изваяние Каннон Одиннадцатили-

⁵³ Подробнее версию его истории в житии Со:о:, где повествуется о политической борьбе родов Ки и Фудзивара, в которую и был вовлечен падший монах, см.: [Горбылёв 2002: 20].

⁵⁴ 藤原房前, 681–737, родоначальник северной ветви Фудзивара.

⁵⁵ 727 г.

кого высотой в два *дзё*: и шесть *сяку*⁵⁶. Токудо: во сне увидел, будто явился к нему служитель богов и объявил:

— На северной вершине этой горы есть большой камень. Откопай его и поставь на него это изваяние.

После этого [послушник] забрался на гору и нашел там большой камень со стороною в восемь *сяку*⁵⁷. Плоским он был, словно ладонь (так в «Токудо: энги» написано).

Настойчивость и, можно сказать, решимость для монаха качество немаловажное. И не только для монаха, миряне в «Беседах» тоже добиваются чудес, проявив решимость. Выражаться она может в упрямом усердии, как у военачальника Минамото-но Ёриёси, вымаливающего прощение своих грехов, или же в храбрости, готовности столкнуться лицом к лицу с чем-то нечеловеческим. Пример такой решимости у монаха находим в пятом разделе:

5–23⁵⁸

На горе, где пребывает Хакусан-гонгэн⁵⁹, есть пруд. Он далеко в горах, за тридцать шесть *тё*: от святилища божества. Размеры его — семь на восемь *тан*⁶⁰, так говорят. Именуется он Микурия-икэ — Пруд Высочайшей кухни. В этом пруду собирались все цари-драконы готовиться к обряду поднесения даров. Люди к нему приблизиться не могли. Если направлялся туда человек, то гремел гром и сверкали яростно молнии, мешая пройти, так говорят. Потому с давних пор и доселе никто к нему не мог подойти. Но святые Дзё:дзо:⁶¹ и Сайтё:, испросив позволения у *гонгэн*, черпали воду из этого пруда, так говорят. Услышав предания об этом, отшельник Ниттай⁶² затворился в храме на трижды семь дней и обратился с молитвою к *гонгэн*, потом направился на берег пруда и первым делом провел обряд поднесения даров. Тогда небо было ясное, и никакой грозы вовсе не было. Потому отшельник зачерпнул в сосуды два *сё*:⁶³ воды из этого пруда. После этого на душе у него стало спокойно, будто он умирает. Но, отлежавшись, он ушел восвояси. Если эту воду хворый человек пил или омылся ею, то непременно исцелялся. И из жизни в жизнь, из века в век он будет встречаться с Законом Будды⁶⁴, так говорят.

В следующем рассказе тот же, возможно, монах уговаривает дракона из Муро: явить свой «истинный облик».

⁵⁶ То есть в общей сложности почти 8 м.

⁵⁷ Примерно 2,4 м.

⁵⁸ Рассказ есть в «Хакусан сики», «Дзоку кодзидан» (4–13).

⁵⁹ Божество горы Хакусан, чьей «исконной основой» признается бодхисаттва Каннон. *Гонгэн* — «измененное обличье», божество, которое почитается как воплощение бодхисаттвы.

⁶⁰ Примерно 77 на 88 м.

⁶¹ 淨蔵, монах школы Тэндай, 891–964.

⁶² 日台聖人.

⁶³ 1 *сё*: = 1,8 л.

⁶⁴ То есть будет возрождаться в тех странах и в те времена, где и когда известен Закон Будды.

Вообще соприкосновение с нечеловеческими сущностями в *эцува* часто описывается как вызывающее сильные и очень сильные чувства: от ужаса (вызванного столкновением с кем-то, кто, похоже, 神鬼 — «бог или демон») до умиления. И все же люди могут искать подобных контактов, а для монахов такое общение иногда кажется чем-то естественным, профессиональной необходимостью. Можно провести ритуал и совершить чудо; можно задать вопрос и получить ответ, касается ли он истинной природы божества, судьбы человека или вообще фактов окружающего мира, как в рассказе, прославляющем Сайте:, основателя школы Тэндай, и учение этой школы, а заодно показывающем один из подходов к совместному почитанию богов и будд (*ками* здесь предстают как существа, тоже внимающие проповеди Будды):

5–29⁶⁵

В старину, когда Великий учитель Дэнгё:⁶⁶ строил [храм] на горе Эй⁶⁷, расчищали землю для главного зала, и из земли выкопали раковины устриц во множестве, так говорят. Великий учитель удивился и спросил о том у светлого бога Хира⁶⁸, а светлый бог ответил:

— Возникло такое не на моем веку⁶⁹. По рассказам древних⁷⁰, эта земля должна была стать местом, где распространится Совершенное учение⁷¹, потому собралось тут множество разных морских богов, и что до сооружения самой этой горы — не они ли решили сложить ее из морских раковин? Это все случилось в очень давние времена. А потом, уже недавно, до нас дошла весть, что сын царя Шуддходаны, принц Сиддхартха, достиг просветления и стал Буддой, обратил в свое учение множество живых существ. Но из-за старческой немощи нелегко было мне двинуться в путь, потому я пойти поклониться Будде не смог.

Но иногда бывают ситуации, когда чудо невозможно или трудноосуществимо, какие бы усилия с какой бы решимостью ни прилагались. Или, скорее, определены границы возможного. Так, в рассказе 3–7 никто не брался молиться за царевича, лишённого титула наследника, — Савара-тайси⁷², младшего брата государя Камму. Взялся только будущий общинный старейшина Дзэнсю⁷³, но опального царевича даже это не спасло, он стал гневным духом еще при жизни, мучил государя, и монахи-чудотворцы никак не могли его изгнать; дух внял только словам Дзэнсю, читавшего «Сутру сердца». Заклинания бес-

⁶⁵ Рассказ есть в «Хиёси сан рисэйки» (1), «Кодзидан нукигаки» (2).

⁶⁶ Дэнгё:-дайси (伝教大師). Посмертное имя Сайтё:.

⁶⁷ Храм Энрякудзи (延暦寺) на горе Хиэй (比叡山). Сайтё: принял монашеские обеты в То:дайзи в 785 г., в 788 г. взялся за постройку храма на горе Хиэй.

⁶⁸ Хира-мё:дзин (比良明神).

⁶⁹ То есть еще прежде, чем хозяином земли стал бог Хира-мё:дзин.

⁷⁰ В тексте — 古人, божество говорит о старших богах.

⁷¹ 円宗, имеется в виду школа Тэндай.

⁷² Принц Савара (早良親王, 750–785), сын государя Сиракабэ, единоутробный брат государя Камму, был обвинен в убийстве Фудзивара-но Танэцугу, когда готовился перенос столицы в Нагаока. Он умер в изгнании и, как считалось, стал гневным духом; чтобы его умиротворить, принца посмертно признали государем Судо:.

⁷³ 善修, 善珠 723–797, монах школы Хоссо:.

силы против закона воздаяния, а дурные помыслы губят человека, объясняет в этом рассказе Дзэнсю. Соответственно, эта история демонстрирует, что пусть нечто кажется на взгляд смертного необычайным, основных законов, по которым строится мироздание, это удивительное событие не нарушает.

Иногда чудо способны испортить сами люди:

5–40⁷⁴

Распорядитель храма Тинно:дзи⁷⁵ (какой-то) сказал:

— Когда общинный глава Кё:сюн⁷⁶ отлил колокол нашего храма, то закопал его в землю⁷⁷ и договорился, чтобы колокол откопали по прошествии трех лет, а сам отбыл в Китай. Но минуло лишь полтора года, и настоятель из главного храма велел колокол откопать; тогда [Кё:сюн], будучи в Китае, услышал звук колотушки⁷⁸. И молвил общинный глава: «Кажется, слышу я голос колокола из моего храма. Задумывал я так, что будет этот колокол звучать сам, без колотушки, отбивая шесть часов⁷⁹, если его не вырют [раньше времени]. Какая жалость!» Этот общинный глава был наставником Великого учителя Ко:бо:.

В «Кондзяку моногатари-сю:» есть похожий рассказ, там колокол, отлитый по заказу мирянина Оно-но Такамуры, должен звонить 12 раз в сутки, а откапывает его распорядитель храма по незнанию, помешав совершиться чуду. Рассказчик добавляет к истории мораль: «Итак, если кто торопится, не имеет терпения, непременно выйдет незадача. Кто дурак, на того полагаться нельзя. Кто слышал про этот случай, пусть никогда не нарушает уговора!» [Собрание б. д.]. Но в «Кодзидан», несмотря на то что обещание нарушено, происходит другое чудо: Кё:сюн слышит голос своего колокола, невзирая на огромное расстояние между ними, будто по-прежнему имеет неразрывную связь со своим храмом⁸⁰.

Колокола для буддийского храма — предметы очень значимые, в литературе *сэцува* можно найти разные предания о них. В «Кодзидан», например, кроме приведенного выше рассказа помещена легенда о колоколе из храма Миидэра, первая часть которой носит совсем сказочный характер. Молодого воина, желавшего построить храм и отправившегося по морю раздобыть же-

⁷⁴ Рассказ анализируется в статье [Такацу 2006]. Похожие истории есть в «Кондзяку моногатари сю:» (31–19) и др.

⁷⁵ 珍皇寺. Иначе Отаги-дэра (愛宕寺).

⁷⁶ 慶俊. Годы жизни неизвестны. Монах из Дайандзи, из рода Фудзии (河内藤井) из Кавати (河内). В 770 г. стал младшим общинным главой (*сё:со:дзу*).

⁷⁷ Видимо, рассказ отражает технологический процесс охлаждения колокола [Такацу 2006: 38].

⁷⁸ Японские колокола не имеют языка, в них бьют по нужному месту молотом, деревянной колотушкой или бревном.

⁷⁹ Сутки делились на 12 промежутков («часов», или «страж»), шесть дневных и шесть ночных.

⁸⁰ Отсылка к имени Ку:кая (здесь — Ко:бо:), вероятно, попала в рассказ из «Нидзю:гокадзё: гоюйго:», куда добавлена для того, чтобы закрепить храм Тиннодзи за школой Сингон: это было актуально в X в. условиях соперничества Сингон со школой Тэндай, могущество которой росло [Такацу 2006: 36–37].

лезе для колокола, призвал в свой дворец царь драконов и попросил помощи в борьбе с врагом. Юноша сразил гигантского змея и в награду получил колокол из драконьего дворца. Но со временем построенный героем храм пришел в упадок, в нем остался один-единственный монах. Предприимчивый начальник из Миидэра собрал немало золота, пожертвованного храму полководцем, и выкупил чудесный колокол у хранителя. История заканчивается страшно: узнавшие обо всем прихожане утопили продавшего колокол настоятеля в озере. Так монаха сгубила привязанность к мирским богатствам. Далее Акиканэ переходит к рассказам о разрушенных храмах и собственноручно уничтожающих Закон Будды монахах.

Впрочем, и на них не закончатся ни пятый раздел «Бесед», ни истории о монахах в нашем сборнике. Чудеса будут происходить и на сожженных развалинах храмов, найдется место и для преданий о строительствах и подвижничестве. Монашеский путь у Акиканэ — дорога, открывающая человеку огромный мир духовных возможностей, но на этом пути большинству людей все равно еще предстоит преодолевать свои слабости и «дурные привязанности» — сообразно причинам, созданным в нынешней или иной жизни.

Источники

- Избранные сутры 2000 — Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб.: Наука, 2000.
- Камо-но Тёмэй 2023 — *Камо-но Тёмэй*. Сборник рассказов о пробуждении сердца. Избранные рассказы / Пер. со старояп. и коммент. Н. Н. Трубниковой // История и культура Японии. Вып. 15. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2023. (В печати).
- Кодзидан 2005 — Кодзидан. Дзоку кодзидан [Беседы о делах старины. Продолжение бесед о делах старины] / Под ред. Кавабата Ёсиаки, Араки Хироси. Токио: Иванами, 2005. (На старояп. яз.).
- Нихон рё:ики 1995 — Нихон рё:ики — Японские легенды о чудесах: Свитки 1-й, 2-й и 3-й / Пер., предисл. и коммент. А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1995.
- Рассказы 2019 — Рассказы, собранные в Удзи (Удзи сюи моногатари) / Пер. с яп. и коммент. Г. Г. Свиридова под ред. А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 2019.
- Свод 1985 — Свод законов «Тайхорё». 702–718 гг. I–XV законы / Вступ. ст., пер. с древнеяп. и коммент. К. А. Попова. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1985.
- Синтё: Кодзидан 2010 — Синтё: Кодзидан [Беседы о делах старины с новыми комментариями] / Под ред. Асами Кадзухико, Ито: Тамами, Утида Миоко и др. Токио: Касама сёин, 2010. (На старояп. яз.).
- Собрание б. д. — Собрание стародавних повестей / [Пер. Н. Н. Трубниковой, М. В. Бабковой, М. С. Коляды под ред. А. Н. Мещерякова] // Япония: история религий, культуры, философских учений: Сайт Надежды Николаевны Трубниковой. [Б. д.]. URL: <https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann/blank-czxl>.
- ТСД — Тайсё: синсю: дайдо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё] // The SAT Daizōkyō Text Database. [2012]. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>. (На кит. и старояп. яз.).

Литература

- Бабкова 2019 — Бабкова М. В. Монашеский и мирской пути в «Собрании стародавних повестей» // Религиоведческие исследования. 2019. № 1 (19). С. 29–49.

- Горбылёв 2002 — *Горбылёв А. М.* Монах Соо и традиция сюэгэндо горы Хиэй // Япония: путь кисти и меча. 2002. № 2. С. 18–24.
- Горенко, Трубникова 2022 — *Горенко И. В., Трубникова Н. Н.* «Добрые и мудрые друзья», *дзэнтисики*, в японской буддийской мысли // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 176–189.
- Коляда 2017 — *Коляда М. С.* Ходзё Сигэтоки и его наставления потомкам. *Ходзё Сигэтоки*. Наставления господина Гокуракудзи / Пер. со старояп. и примеч. М. С. Коляды // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 155–182.
- Коляда 2022 — *Коляда М. С.* Боги, будды, люди и храмы в «Беседах о делах старины» // История и культура Японии. Вып. 14 / Под науч. ред. Н. Н. Трубниковой, М. С. Коляды; Сост. и отв. ред. А. Н. Мещеряков. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. С. 187–204.
- Намаи 2001 — *Намаи Марико*. «Кодзидан» дай го «Дзиндзя буцудзи» дай дзю:ити ва-ницуйтэ. Дзё:сэй-но Ивасимидзу сикан нинкан дзидзё:-о тю:син ни [Одиннадцатый рассказ пятого раздела («Святылища и храмы») «Бесед о делах старины»: об обстоятельствах назначения Дзё:сэй на должность священнослужителя в Ивасимидзу] // Нихон бунгаку. Т. 50. № 9. 2001. С. 1–10.
- Родин 2011 — *Родин С. А.* Японские эпитафии-боси (VIII в.) // История и культура традиционной Японии. [Вып.] 2 / Отв. ред. А. Н. Мещеряков. М.: РГГУ, 2011. С. 70–130.
- Такацу 2006 — *Такацу Кивако*. Тинко:дзи сё:рон — «Кодзидан» тю:сё: сэцува-о мэдаттэ [Взгляд на колокол Тинко:дзи: о сэцува об отливке колокола в «Беседах о делах старины»] // Васэда дайгаку дайгакуин бунгаку кэнкю:ка киё:. Ш. Нихон бунгаку энгэки эйдзю: бидзюцу си нихонго нихон бунка [Бюллетень аспирантуры Научно-исследовательского отделения факультета литературы Университета Васэда. Вып. 3. Японская литература, театр и кино, история изобразительного искусства, японский язык и культура Японии]. № 51. 2006. С. 31–42. (На яп. яз.).
- Трубникова 2019 — *Трубникова Н. Н.* Закономерные чудеса: буддийский взгляд на чудесное в «Собрании стародавних повестей». Часть I // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 82–93.
- Трубникова 2022 — *Трубникова Н. Н.* Путь государя в «Собрании стародавних повестей» // История и культура Японии. Вып. 14 / Под науч. ред. Н. Н. Трубниковой, М. С. Коляды; Сост. и отв. ред. А. Н. Мещеряков. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. С. 223–235.
- Трубникова, Бабкова 2020 — *Трубникова Н. Н., Бабкова М. В.* История японского буддизма в «Собрании стародавних повестей». Часть I: основатели школ и строители храмов // Вопросы философии. 2020. № 1. С. 137–155.
- Трубникова, Горенко 2021a — *Трубникова Н. Н., Горенко И. В.* Выбирай свой рай. Жизнь и смерть монаха Гэнсина в рассказах *сэцува* // Религиоведение. 2021. № 1. С. 64–81.
- Трубникова, Горенко 2021b — *Трубникова Н. Н., Горенко И. В.* Предания о чудесах в смертный час в «Диалогах» свт. Григория Двоеслова и «Японских записках о возрождении в краю высшей радости» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. № 96. 2021. С. 79–94. <https://doi.org/10.15382/sturI202196.79-94>.
- Mack 2006 — *Mack K.* The phenomenon of invoking Fudō for Pure Land rebirth in image and text // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 33. No. 2. 2006. P. 297–317.
- Ruppert 2002 — *Ruppert B. O.* Buddhist rainmaking in early Japan: The Dragon King and the ritual careers of esoteric monks // History of Religions. Vol. 42. No. 2. 2002. P. 143–174.
- Trenson 2018 — *Trenson S.* A study on the combination of the deities Fudō and Aizen in Medieval Shingon esoteric Buddhism // Buddhist encounters and identities across East Asia / Ed. by A. Heirman, C. Meinert, Ch. Anderl. Leiden: Brill, 2018. P. 108–136.

References

- Babkova, M. V. (2019). Monasheskii i mirskoi puti v "Sobranii starodavnikh povestei" [The ways of monks and laymen in *Konjaku Monogatari-shū*]. *Religiovedcheskie issledovaniia*, 2019(1, no. 19), 29–49. (In Russian).
- Gorbylev, A. M. (2002). Monakh Soo i traditsiia siugendo gory Khiei [Monk Sōō and the tradition of Shūgendō on Mount Hiei]. *Iaponia: put' kisti i mecha*, 2002(2), 18–24. (In Russian).
- Gorenko, I. V., & Trubnikova, N. N. (2022). "Dobrye i mudrye друз'ia", *dzenchisiki*, v iaponskoi buddiiskoi mysli ["Good and wise friends", *zenchishiki*, in Japanese Buddhist thought"]. *Voprosy filosofii*, 2022(6), 176–189. (In Russian).
- Kolyada, M. S. (2017). Hodze Sigetoki i ego nastavleniia potomkam [Hojo Shigetoki and his precepts for the descendants]. Hodze Sigetoki. Nastavleniia gospodina Gokurakudzi [Hojo Shigetoki. *Gokurakuji-dono goshosoku*] (M. S. Kolyada, Trans.). *Voprosy filosofii*, 2017(6), 155–182. (In Russian).
- Kolyada, M. S. (2022). Bogi, buddy, liudi i khramy v "Besedakh o delakh stariny" [Gods, Buddhas, humans and temples in *Tales about Old Matters*]. In N. N. Trubnikova, M. S. Kolyada, & A. N. Meshcheriakov (Eds.). *Istoriia i kul'tura Iaponii* (Vol. 14, pp. 127–204). Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian).
- Mack, K. (2006). The phenomenon of invoking Fudō for Pure Land rebirth in image and text. *Japanese Journal of Religious Studies*, 33(2), 297–317.
- Namai, Mariko (2001). Kojidan "Daigo jinja butsui" dai 11 wa ni tsuite Jōsei no Iwashimizushikan ninkan jijō o chūshin ni [Reading *Daigo-jinja-butsui* of *Kojidan*: A tale about the appointment of Jōsei as priest of the Iwashimizu temple]. *Nihon Bungaku*, 50(9), 1–10. (In Japanese).
- Rodin, S. A. (2011). Iaponskie epitafii-bosi (VIII v.) [Japanese boshi epitaphs (8th century)]. In A. N. Meshcheriakov (Ed.). *Istoriia i kul'tura traditsionnoi Iaponii* (Vol. 2, pp. 70–130). RGGU. (In Russian).
- Ruppert, B. O. (2002). Buddhist rainmaking in early Japan: The Dragon King and the ritual careers of esoteric monks. *History of Religions*, 42(2), 143–174.
- Takatsu, Kiwako (2006). Chinkōjishōron Kojidan chūshō setsuwa o megutte [Thinking about the bell in Chinkōji: on tales about molding of the bell in *Kojidan*]. *Waseda daigaku daigakuin bungaku kenkyūka kiyō. III. Nihon bungaku engeki eizō bijutsu shi nihongo nihon bunka*, 51, 31–42. (In Japanese).
- Trenson, S. (2018). A study on the combination of the deities Fudō and Aizen in Medieval Shingon esoteric Buddhism. In A. Heirman, C. Meinert, & Ch. Anderl (Eds.). *Buddhist encounters and identities across East Asia* (pp. 108–136). Brill.
- Trubnikova, N. N. (2019). Zakonomernye chudesa: buddiiskii vzgliad na chudesnoe v "Sobranii starodavnikh povestei". Chast' I [Regular miracles: Buddhist view of the wondrous in *Konjaku monogatari-shū*. Part 1]. *Voprosy filosofii*, 2019(2), 82–93. (In Russian).
- Trubnikova, N. N. (2022). Put' gosudaria v "Sobranii starodavnikh povestei" [The royal path in *Konjaku monogatari-shū*]. In N. N. Trubnikova, M. S. Kolyada, & A. N. Meshcheriakov (Eds.). *Istoriia i kul'tura Iaponii* (Vol. 14, pp. 223–235). Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian).
- Trubnikova, N. N., & Babkova, M. V. (2020). Istoriia iaponskogo buddizma v "Sobranii starodavnikh povestei". Chast' I: osnovateli shkol i stroiteli khramov [The history of Japanese Buddhism in *Konjaku monogatari-shū*. Part 1: School founders and temple builders]. *Voprosy filosofii*, 2020(1), 137–155. (In Russian).
- Trubnikova, N. N., & Gorenko, I. V., (2021a). Predaniia o chudesakh v smertnyi chas v "Dialogakh" svt. Grigorii Dvoeslova i "Iaponskikh zapiskakh o vozrozhdenii v kraiu vysshei radosti" [Deathbed miracles in the *Dialogues* of St. Gregory the Great and *Nihon Ōjō Gokuraku Ki*]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Ser. 1, Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, 2021(96), 79–94. (In Russian).

Trubnikova, N. N., & Gorenko, I. V. (2021b). Vybiraĭ svoi rai. Zhizn' i smert' monakha Gensina v rasskazakh *setsuva* [Choose your paradise: The life and death of the monk Genshin in *setsuva* tales]. *Religiovedenie*, 2021(1), 64–81. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Мария Сергеевна Коляда

кандидат философских наук
научный сотрудник, Лаборатория
востоковедения и компаративистики,
Школа актуальных гуманитарных
исследований, Российская академия
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, 19606, Москва, пр-т Вернадского,
д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
редактор, журнал «Вопросы философии»,
Институт философии РАН
Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1
Сайт: <http://vphil.ru>
✉ kolyada-ms@ranepa.ru

Information about the author

Maria S. Kolyada

Cand. Sci. (Philosophy)
Researcher, Center for Oriental
Studies, School for Advanced Studies
in the Humanities, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
Editor, “Voprosy Filosofii” journal, Institute
of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Russia, 109240, Moscow, Goncharnaya Str.,
12/1
Website: <http://vphil.ru>
✉ kolyada-ms@ranepa.ru

А. Н. Коробова

OCRID: 0000-0003-1536-4344

✉ korobova@ifes-ras.ru

Институт Китая и современной Азии РАН
(Россия, Москва)

ПОЛЕМИКА О «ЛИТЕРАТУРЕ ШРАМОВ» И ПОЛИТИКА КНР В ОБЛАСТИ ЛИТЕРАТУРЫ В КОНЦЕ 1970-х — СЕРЕДИНЕ 1980-х ГОДОВ

Аннотация. Основная проблематика китайской «литературы шрамов» (伤痕文学) — осуждение «культурной революции», психология страха, предательство близких, трагические судьбы интеллигенции, нравственные ориентиры молодого поколения, сбитые под влиянием политической пропаганды. Polemika по поводу «литературы шрамов» началась сразу же после ее возникновения в 1978 г. В первые годы после «культурной революции» дебаты велись в основном вокруг тематики новых произведений и названия нового литературного течения, почти не касаясь собственно литературных аспектов, что вполне естественно: «литература шрамов» была тесно связана с политической историей КНР, и ее невозможно рассматривать в отрыве от политических реалий Китая. В более широком смысле это был спор о возможной переоценке взаимоотношений литературы и политики, а также сути реализма как творческого метода. По прошествии нескольких десятилетий, когда политический накал и идеологическая напряженность вокруг «культурной революции» снизились, «литература шрамов» продолжает вызывать интерес — но уже с точки зрения репрезентации в литературе эмоционального опыта переживания психотравмы.

Ключевые слова: современная китайская литература, «литература шрамов», Лю Синью, Лу Синьхуа, Фэн Цзицай

Для цитирования: Коробова А. Н. Polemika о «литературе шрамов» и политика КНР в области литературы в конце 1970-х — середине 1980-х годов // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 120–135. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-120-135>.

Статья поступила в редакцию 27 июля 2022 г.

Принято к печати 22 августа 2022 г.

A. N. Korobova

ORCID: 0000-0003-1536-4344

✉ korobova@ifes-ras.ru

*Institute of China and Contemporary Asia
of the Russian Academy of Sciences
(Russia, Moscow)*

THE CONTROVERSY ABOUT “SCAR LITERATURE” AND THE LITERARY POLICY OF THE PRC IN THE LATE 1970S — MID-1980S

Abstract. “Scar Literature” (伤痕文学) was a mainstream movement in Chinese literature in the late 1970s — mid 1980s. It dealt mainly with the fate of the younger generation, which under the influence of political propaganda had abandoned genuine human values, with the tragic fates of the intelligentsia, and with the betrayal of loved ones. “Scar Literature” also used to describe the lawlessness that occurred in prisons and labor camps. In the first years after the “cultural revolution”, the controversy about “Scar Literature” was concentrated mainly around the themes and the name of the trend, almost without discussing the literary aspects themselves. Despite the weakening of ideological control after the end of the “cultural revolution”, the name “Scar Literature” was not approved by the authorities and even had a negative connotation: in 1979, articles appeared in the Chinese press, the authors of which opposed the use of the expressions “Scar Literature” and “exposure literature”, urging writers not to focus on the dark sides of the past and pointing out the high reputational risks for the CPC. In a broader sense, the polemics about “Scar Literature” were a dispute about a possible reassessment of the relationship between literature and politics, and the essence of realism as a creative method. After several decades, when the ideological tension regarding the “cultural revolution” has decreased, “Scar Literature” continues to arouse interest — but now as a literary representation of experiencing psychological trauma.

Keywords: contemporary Chinese literature, “Scar Literature”, Liu Xinwu, Lu Xinhua, Feng Jikai

To cite this article: Korobova, A. N. (2022). The controversy about “Scar Literature” and the literary policy of the PRC in the late 1970s — mid-1980s. *Shagi / Steps*, 8(4), 120–135. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-120-135>.

Received July 27, 2022

Accepted August 22, 2022

У истоков китайской «литературы шрамов» (伤痕文学, *shānghén wénxué*), возникшей после окончания «культурной революции», стояли два рассказа — «Шрамы» Лу Синьхуа и «Классный руководитель» Лю Синью. Они задали определенные векторы развития новейшей китайской литературы конца 1970-х — первой половины 1980-х годов, во многом предопределили ее темы, образы, мотивы и т. д. Хронологически первым был рассказ «Классный руководитель», но название новому литературному течению дал рассказ «Шрамы».

Главный герой рассказа Лю Синью (刘心武, род. в 1942 г.) «Классный руководитель» (班主任, 1977) [Лю 1977] (рус. пер.: [Лю 1982]), пекинский учитель Чжан Цзюньши, соглашается принять «на перевоспитание» в свой класс хулигана Сун Баоци, однако сталкивается с резким протестом против этого отличницы, комсорга класса Се Хуэйминь. Дело в том, что Баоци с компанией хулиганов украл книги из опечатанной еще со времен «культурной революции» школьной библиотеки. Среди этих книг был роман Э. Л. Войнич «Овод» — одна из любимых книг учителя. Отличница Хуэйминь считает, что любая книга, которой нет на полке магазина, политически неблагонадежна, и поэтому, хотя и не читала «Овода», убеждена, что это «непристойная», «желтая» книга, поскольку ее герои говорят о любви. Позиция самой «правильной» ученицы Се Хуэйминь огорчает учителя намного сильнее, чем ограниченность хулигана, попавшего в его класс: не столь трудно просветить невежественного Сун Баоци, труднее изменить твердые «революционные» убеждения Се Хуэйминь с ее неспособностью к саморефлексии. Классного руководителя мучает осознание колоссального вреда, который левая политика нанесла молодежи, не умеющей без подсказки сверху самостоятельно разобраться, хорошая в их руках книга или плохая. «Впрочем, нечему удивляться. Се Хуэйминь выросла до книг как раз в те годы, когда в культуре свирепствовала фашистская автократия» [Лю 1982: 91], — пишет автор рассказа.

Рассказу «Классный руководитель», при том, что политический ракурс и явная назидательность перевешивали его литературные достоинства, предстояло сыграть важную роль в истории современной китайской литературы. Но в ноябре 1977 г. он был встречен молчанием критики, хотя вызвал большой отклик среди читателей, приславших в редакцию журнала, в котором был опубликован рассказ, и лично автору несколько сотен писем [Бай 1985: 144]. На основе рассказа была создана радиопостановка, которую транслировало Центральное народное радио Китая. Между тем в «соответствующие органы» поступали анонимные письма, в которых проводились параллели между «Классным руководителем» и советской литературой оттепели, что в те годы было очень серьезным обвинением: в Китае считалось, что повесть Эренбурга «Оттепель» (1954) стояла у истоков антисталинской «ревизионистской» политической линии Хрущева [Лэй 2009 (гл. 3)]. Дело, вероятно, было не только в том, что устами учителя Лю Синью осуждал культурную деградацию общества и обвинял в «политике обскурантизма» «банду четырех» — группу членов Политбюро ЦК КПК во главе с женой Мао Цзэдуна Цзян Цин, контролировавшую деятельность КПК и КНР в последние годы жизни Мао Цзэдуна¹. В этом смысле рассказ «Классный ру-

¹ В «банду четырех», или «четверку» (四人帮, *sìrén bāng*) входили, помимо Цзян Цин, Чжан Чуньяо, Ван Хунвэнь и Яо Вэньюань. За расправу над руководителями партии и

ководитель» находился в русле массовой кампании критики «банды четырех», последовавшей после ареста ее членов 6 октября 1976 г. Однако китайский читатель, привыкший к аллюзиям в литературном тексте, в выражении «политика обскурантизма» (愚民政策, *yúmín zhèngcè*, букв. «политика оглупления масс») мог увидеть отсылку к аналогичному термину, использованному в докладе «О партии» репрессированного в годы «культурной революции» Лю Шаоци², решение о реабилитации которого было принято лишь через два с лишним года после публикации рассказа Лю Синью, в феврале 1980 г.

1978 год принес множество перемен: в мае 1978 г. возобновили свою деятельность расформированные в годы «культурной революции» творческие союзы, в том числе Всекитайская ассоциация работников литературы и искусства (ВАРЛИ) и Союз писателей Китая, снят запрет на публикацию переводов зарубежной литературы, в июле вновь начала издаваться пекинская газета «Вэньбао» («Литература и искусство»). 11 августа 1978 г. был опубликован рассказ Лу Синьхуа «Шрамы». 2 сентября 1978 г. «Вэньбао» организовала специальный семинар, на котором обсуждались рассказы «Классный руководитель» и «Шрамы», где впервые прозвучал термин «литература шрамов» [Чэнь 1999: 189].

Рассказ «Шрамы» (伤痕) первокурсника Фуданьского университета Лу Синьхуа (卢新华, род. в 1954 г.) первоначально был опубликован в университетской стенгазете, его прочел главный редактор шанхайской газеты «Вэньхуэй бао» (文汇报, «Литературный сборник») и, получив одобрение отдела пропаганды горкома партии, 11 августа 1978 г. перепечатал в газете. Главная героиня рассказа Ван Сяохуа, разделив судьбу многих тысяч молодых людей по всему Китаю, отмежеввалась от матери, объявленной «правым элементом». После окончания «культурной революции» она получает известие о реабилитации матери и отправляется навестить ее, но, прибыв на вокзал, узнаёт, что мать накануне скончалась. Лицо матери было покрыто глубокими шрамами, но не менее глубокие шрамы остались и в душе героини. Публикация этого рассказа в период, когда еще действовал политический принцип «двух абсолютов» (защищать все решения, вынесенные председателем Мао, соблюдать все указания, данные председателем Мао), накладывавший табу на критику ошибок Мао Цзэдуна, требовала незаурядной смелости и решительности от редакции газеты и стала практическим действием по осуждению «культур-

государства, военачальниками, партийными и государственными чиновниками разного уровня и другие преступления Специальный трибунал Верховного суда КНР 23 января 1981 г. приговорил Цзян Цин и Чжан Чуньцяо к смертной казни, впоследствии замененной пожизненным заключением. Ван Хунвэня приговорили к пожизненному заключению, Яо Вэньюаня — к тюремному заключению на 20 лет [Тихвинский 2016: 178–183].

² Лю Шаоци (1898–1969) — председатель КНР (1959–1968), заместитель председателя ЦК КПК (фактически второе лицо в партии после Мао Цзэдуна), неоднократно посещал СССР. Во время «культурной революции» обвинен в «контрреволюционной деятельности», исключен из партии и смещен со всех постов. Скончался в тюрьме в 1969 г. Реабилитирован в 1980 г. [Тихвинский 2016: 143–148]. На VII съезде КПК в мае 1945 г. Лю Шаоци выступил с докладом «О внесении изменений в Устав партии», в котором заявил, что в партии наметилась тенденция отрыва от народных масс. В январе 1950 г. он переработал доклад и опубликовал его отдельной книгой под названием «О партии», в котором, в частности, писал, что некоторые товарищи «осуществляют голое администрирование, принимают поспешные решения, осуществляют патерналистское правление и реализуют “политику обскурантизма”» [Лю 1950].

ной революции», поэтому политический резонанс данного рассказа был не меньше литературного — его чтение транслировали более 20 радиостанций провинциальных центров [Лэй 2009 (гл. 3)].

Затронутые в рассказе темы — предательство близких, огромный вред, который «культурная революция» нанесла молодежи, — стали ключевой проблематикой «литературы шрамов». К этому течению относят также рассказы Лю Синью «Очнись, братишка!» (1979) и «Мне дорог каждый зеленый листок» (1979) [Желоховцев, Сорокин 1982: 177–189], раннюю прозу Чжан Сяньляна, рассказ Цзун Пу «Кто же я?» (1979) [Воскресенский 2007: 136–142], произведения Лю Биньяня «Люди и оборотни» (1979) [Желоховцев, Сорокин 1982: 200–247] и «Человек и его тень» (1980) [Желоховцев 1983: 11–54], повести Лу Яньчжоу «Сказание заоблачных гор» (1979) [Рифтин 1985: 199–266] и Цун Вэйси «Красная магнолия у каменной стены» (1979) [Федоренко 1988: 16–60], повести и рассказы Фэн Цзицзя «На развилке, усыпанной цветами» (1979), «Крик» (1979), «Итальянская скрипка» (1981), «Высокая женщина и ее муж-коротышка» (1982), «Спасибо жизни» (1984) и другие произведения (см.: [Фэн 1987]).

Появление «литературы шрамов» — во многом стихийный процесс, когда пострадавшие от «культурной революции» люди выплескивали на страницы литературных произведений, нередко основанных на автобиографическом материале, свою боль, делились своим горьким опытом. На первых порах (1978–1980) преобладало изображение смертей, казней, пыток, описание публичного унижения на «митингах критики и борьбы» и т. д.

В упоминавшихся рассказах Лю Синью и Лу Синьхуа мы наблюдаем прямолинейную критику действий власти в период «культурной революции», ограниченную, впрочем, критикой «банды четырех» и «ее сторонников» (без указания имен). В рассказе «Классный руководитель» звучит призыв: «Спасите души детей, отравленные “бандой четырех”!»³, и в последующих произведениях за крайне редким исключением мы видим направление вектора ненависти исключительно на «банду четырех», возложение на нее вины за происходившее в Китае. В качестве примера можно привести рассказ Ван Япина (王亚平, 1905–1983) «Святая миссия» (神圣的使命, 1978) [Ван 1996] (рус. пер.: [Желоховцев, Сорокин 1982: 107–140]), где сторонники «банды четырех», творящие произвол, обличаются еще более явно. По сюжету, много лет назад один партийный работник из карьерных соображений оклеветал соседа, обвинив того в попытке изнасилования несовершеннолетней, и соседа приговорили к 15 годам тюремного заключения. Несмотря на очевидную сфабрикованность дела, попытки добиться освобождения осужденного вызывают сопротивление высокопоставленных партийных чиновников, боящихся потерять свои посты. Честный работник органов общественной безопасности Ван Гунбо, которому поручен пересмотр дела, погибает, пытаясь спасти от наемных убийц свидетельницу, чьи показания могли бы восстановить справедливость.

Ряд примеров подобных произведений можно продолжить. Как справедливо отмечал В. Ф. Сорокин, «...обличение преступлений “четверки”, которая изображалась единственным виновником всех бед, постигших Китай за пред-

³ В этом призыве каждый китайский читатель, разумеется, увидит перефразировку с призывом Лу Синя «Спасите детей!» (救救孩子) в его «Дневнике сумасшедшего» (1918).

шествующее десятилетие, носило яростный характер и охватывало самые различные жанры — от гневных поэтических инвектив до карикатуры» [Сорокин 1989: 20].

В декабре 1978 г. состоялся знаковый III пленум ЦК КПК 11-го созыва, на котором прозвучало осуждение «культурной революции», был взят новый политический курс (на модернизацию Китая). Реабилитация несправедливо осужденных деятелей литературы и искусства пошла ускоренными темпами, репрессированные в годы «культурной революции» писатели и поэты возвращались на руководящие посты в творческих союзах и редакциях журналов и активно включались в работу. Многие произведения, основанные на автобиографическом материале, вызывали горячий отклик и у читателей, и у критики.

На первом в истории страны литературном конкурсе, организованном в марте 1979 г. журналом «Жэньминь вэньсюэ» («Народная литература»), было названо 25 лучших рассказов 1977–1978 гг., первой премии был удостоен рассказ «Классный руководитель», вторую получил рассказ «Святая миссия» Ван Япина.

С 30 октября по 16 ноября 1979 г. проходил IV съезд ВАРЛИ, ознаменовавший возрождение литературы и искусства и являвшийся, вероятно, самым важным событием художественной жизни Китая в 1979 г. В его работе приняли участие Дин Лин, Ай Цин, Ван Мэн, Лю Биньянь и многие другие представители китайской творческой интеллигенции, пострадавшие в ходе «культурной революции» и предшествовавших ей политических кампаний (в частности, кампании «борьбы с правыми элементами» 1957 г.⁴). Среди 3200 участников съезда нашлось немало людей, прикованных к инвалидной коляске или способных передвигаться лишь на костылях. На открытии съезда Мао Дунь огласил список деятелей литературы и искусства, «погибших в результате преследований и оклеветанных посмертно», и призвал почтить их память [Маркова 2004: 517–518]. Выступивший с приветствием к участникам съезда Дэн Сяопин высказался в поддержку «литературы шрамов» [Гао 2016]. Заместителями председателя ВАРЛИ были избраны реабилитированные Ба Цзинь, Се Бинсинь, Ся Янь.

Вероятно, единодушие, с которым представители «литературы шрамов» возлагали ответственность за все бедствия народа на «банду четырех», было продиктовано не только указаниями «сверху» (на IV съезде ВАРЛИ избранный ее председателем Чжоу Ян одобрительно отозвался о произведениях, критикующих период господства «банды четырех» [Сорокин 1989: 8–9]). Это была своеобразная попытка пережить травмирующий опыт максимально щадящим образом. Как отмечал Чэнь Сяомин (陈晓明) в книге «Тенденции новейшей китайской литературы» (2009), благодаря этому молодое поколение (многие представители которого, как мы помним, были хунвэйбинами!) «превратилось в пострадавшую сторону, которой можно простить некоторые поступки» [Чэнь 2019: 233]. По его мнению, «выявление “главных виновников” позволяло оправдать отдельных лиц, сплотиться и посмотреть в будущее. Вопросы истории и человеческой природы оставались нераскрытыми» [Там же: 234]. Действительно, в произведениях «литературы шрамов», как правило, не анализировались причины, которые привели страну к катастрофе, не ставился

⁴ С 1957 по 1964 г. «правыми элементами» были признаны более 850 тыс. человек [Тихвинский 2016: 61].

вопрос об ответственности хунвэйбинов за их действия. «Очевидно, ставилась задача — дать выход народному гневу, направив его против устранившихся деятелей» [Сорокин 1989: 29].

Помимо критики действий «четверки», в «литературе шрамов» так или иначе затрагивалась проблема молодых людей, которых заманили, обманули, оглушили красивыми лозунгами. Примером тому — одна из первых повестей Фэн Цзицая «На развилке, усыпанной цветами» (铺花的歧路, 1979) [Фэн 1984] (рус. пер.: «На тропинке, усыпанной цветами...» [Фэн 1987: 17–93]). Название повести автор объясняет так: «Злодеи, скрывающие свой истинный облик, преподносят яд в сахарной оболочке. От прямой дороги отходят усыпанные цветами кривые тропинки» [Там же: 18]. Выражение 歧路 (*qílù*), равно как и синонимичное ему 歧途 (*qítú*), также используемое автором повести, буквально означает ответвление дороги; развилку, в переносном смысле — ложный, ошибочный путь, кривую (неверную) тропу. В названии повести содержится аллюзия на выражение 歧路亡羊 (*qílù wáng yáng* ‘сбиться с правильного пути (в поисках истины)’, букв. «на развилке дорог потерять барана»), которое встречается в книге «Ле-цзы», составленной последователями даосского мыслителя Ле Юйкоу (ок. 430 — ок. 349 до н. э.). Таким образом, по мысли Фэн Цзицая, молодежь и обманули, заманили на кривые дорожки, заставив свернуть с верного пути.

Акцент в повести сделан на раскаянии героини, бывшей хунвэйбинки Бай Хуэй. В начале повести она, 17-летняя школьница, кричит: «В революции нужна великая резня, великая буря, нужно железным кулаком разбить врагов революции! Нужно красным террором загнать врагов в могилу!» [Фэн 1987: 42–43]. Но десять лет спустя, понимая, что ее поколение использовали в политических играх, она, чувствуя свою вину, не находит душевного спокойствия, считая, что своим участием в избиении учителей покрыла себя позором и неоднократно называет себя преступницей. В прощальном письме отцу она пишет: «Оказывается, я стала “пушечным мясом” для нескольких гнуснейших и лицемернейших карьеристов и интриганов. Была одурманена их зельем, за-влечена на кривую дорожку (被他们引入歧途; разрядка моя. — А. К.)» [Фэн 1984: 140]. Лейтмотив отравляющего воздействия на юные души ультралевачьей идеологии «культурной революции», манипуляций подростками со стороны старших товарищей, впервые появившийся в упомянутом рассказе Лю Синью «Классный руководитель», звучит и в других произведениях «литературы шрамов».

Китайская критика, говоря о «литературе шрамов», называла ее также «прорывом в запретную для литературы зону», поднимая под этим в первую очередь произведения о произволе, творившемся в тюрьмах и исправительно-трудовых лагерях. Первым эту тему затронул Цун Вэйси (丛维熙, 1933–2019), перенесший на страницы книг свой трагический опыт: причисленный в 1957 г. к «правым», он более 20 лет провел в исправительно-трудовых лагерях и лишь в 1979 г. смог вернуться к писательской деятельности. Его повесть «Красная магнолия у тюремной стены» (大墙下的红玉兰, 1979) [Цун 1986: 1–68] (рус. пер.: «Красная магнолия у каменной стены» [Цун 1988]), главный герой которой, политзаключенный и бывший сотрудник госбезопасности, несправедливо гибнет в тюрьме без всякого приговора, породила множество подражаний,

получивших в китайской критике название «литературы высоких стен» (大墙文学, *dàqiáng wénxué*)⁵ — своего рода эквивалента русской «лагерной прозы».

Широкую известность получила также повесть Цун Вэйси «Десятое пулевое отверстие» (第十个弹孔, 1979) [Цун 1979], на основе которой в дальнейшем был создан киносценарий. Главный герой, начальник отдела общественной безопасности Лу Хун, был репрессирован в годы «культурной революции» и десять лет провел в заключении. Первым же делом, которым ему поручили заниматься после реабилитации и восстановления в должности, оказалось дело о взрыве моста — к нему был причастен его собственный сын. Это повесть о драматических судьбах детей, чьи родители попали в жернова репрессий: многие из них, оставшись без попечения родителей, примкнули к преступному миру. Несмотря на то что окружающие сочувствуют Лу Хуну и обстоятельства складываются так, что его сын может уйти от ответственности, отец добивается вынесения приговора. Ветеран войны, раненный девять раз, он словно получает «десятую пулю». Шокирующие по силе своего воздействия повести Цун Вэйси вызвали большой резонанс и привели к дискуссиям о трагических темах в социалистической литературе того времени.

С приходом «литературы шрамов» в литературе КНР впервые так остро зазвучала тема трагического конфликта человека и социума. Немыслимое прежде существование трагического в новом обществе, в эпоху социализма, вдруг стало не просто возможным — трагедия доминировала в китайской литературе 1970-х — начала 1980-х годов. Оказалось, как отмечает А. Н. Желоховцев, «что ни об одном китайце вообще нельзя ничего правдиво написать, если, хотя бы бегло, очерково, абрисно, не показать его отношения к событиям “культурной революции”, к пережитым им перипетиям или же к пострадавшим от нее близким ему людям» [Желоховцев 1998: 138].

Несмотря на очевидный прорыв в идеологическом смысле, при создании образов персонажей в «литературе шрамов» зачастую использовался набор определенных клише: среди положительных героев обязательным было присутствие скромного и добросовестного труженика (например, учитель из рассказа «Классный руководитель») и старого коммуниста, прошедшего тяжкие испытания в период «культурной революции», но оставшегося верным родине, партии и народу [Желоховцев, Сорокин 1982: 15–16]. Нередко выводился тип бывшего хунвэйбина, разочаровавшегося в прежних идеалах и тоже, по замыслу авторов, являющегося невольной жертвой «культурной революции» (героиня повести «На развилке, усыпанной цветами» Фэн Цзицая). К характерным чертам «литературы шрамов» относится использование бинарной оппозиции «положительный герой — отрицательный герой», определяемой по политическим критериям, а также заранее заданный финал, в котором непременно побеждает героический персонаж или правильный курс.

Как было сказано выше, «литература шрамов» — не самоназвание, данное авторами, принадлежащими к данному течению, оно возникло как результат полемики между литературоведами и критиками, организованной с подачи литературных журналов. Несмотря на очевидное, казалось бы, ослабление идеологического контроля после окончания «культурной революции», назва-

⁵ «Высокая стена» (大墙) — эвфемизм для тюрьмы.

ние «литература шрамов» не одобрялось властью и даже наделялось отрицательными коннотациями: в 1979 г. в прессе Китая появились статьи, авторы которых выступали против употребления выражений «литература шрамов» и «обличительная литература» (暴露文学, *bàolù wénxué*), призывая не акцентировать внимание на мрачных сторонах прошлого и указывая на высокие репутационные риски для КПК.

В журнале «Литература и искусство провинции Хэбэй» (河北文艺, 1979, № 6) была опубликована статья молодого хэбэйского писателя Ли Цзяня (李剑) «Воспевание морали и “аморальность”» (歌德与《缺德》), в которой содержалась критика рассматриваемого течения. Автор статьи, в которой заметны отголоски «культурной революции», полагал, что разоблачение авторами «литературы шрамов» темных сторон жизни социалистического общества «аморально», что социалистическая литература может только «воспевать мораль» и что произведения «литературы шрамов» являются «преисполненными классовых предубеждений злобными нападениями на социализм» (цит. по: [Лэй 2009 (гл. 3)]). Статья вызвала бурную полемику в литературных кругах, длившуюся несколько месяцев, в том числе на полосах газет «Гуанмин жибао», «Хунци» и «Жэньминь жибао». В частности, в «Гуанмин жибао» была опубликована статья Ван Жована «Порыв холодного ветра весной», в которой он обрушился с критикой на Ли Цзяня, заявив, что тот высказывает «бредовые идеи» и что он «еще хлеще, чем Цзян Цин» [Ван 1979]. Противоборствующие стороны вели крайне эмоциональную дискуссию с навешиванием политических ярлыков в стиле дацзыбао, и это не случайно: за отрицанием «культурной революции» определенные силы увидели потенциальную угрозу отрицания марксизма-ленинизма, идей Мао Цзэдуна, диктатуры пролетариата и главенствующей роли компартии.

Полемика настолько затянулась, что решение вопроса о дальнейшей судьбе «литературы шрамов» перешло в ведение Ху Яобана (胡耀邦), в то время заведующего отделом пропаганды ЦК КПК, а тот после долгих консультаций собрал масштабное совещание и озвучил хорошо известный лозунг «Пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ». Два года спустя, в октябре 1981 г., откликнувшись на резкую критику романа теперь уже самого Ли Цзяня (также посвященного событиям «культурной революции»), Ху Яобан заявил, что в мире литературы и искусства он выступает «за демократическую литературную критику, не будем задавать трепку, приклеивать ярлыки и ловить на промахах» [Лэй 2009 (гл. 3)]. Сам факт, что государственному и политическому деятелю уровня заведомо пропаганды ЦК пришлось вмешиваться в полемику о литературных произведениях, показывает: для китайского руководства обличительный характер нового течения являлся вопросом первостепенной важности.

Весьма любопытны также усилия цензуры, направленные на снижение репутационных рисков для компартии. По воспоминаниям редактора журнала «Народная литература» Ту Гуанцуня, при рассмотрении в журнале рукописи рассказа Ван Япина «Святая миссия» редакторы, дважды отклонив ее, после множества консультаций (в том числе с партийным начальством и сотрудниками органов общественной безопасности) рекомендовали автору «понизить» главного отрицательного персонажа в должности: если в первоначальном

варианте рассказа приспешник «банды четырех» был секретарем провинциального комитета компартии и руководителем ревкома, в финальной версии он оказался лишь заместителем начальника ревкома. В качестве мотивации такого решения прозвучал следующий аргумент: «...за последние несколько лет имиджу компартии в обществе из-за “банды четырех” нанесен достаточно тяжелый урон, у некоторых молодых людей возник кризис веры» [Ту 2005].

В начале 1980-х «литература шрамов» трансформировалась в «литературу дум о прошедшем» (反思文学, *fǎnsī wénxué*, вариант перевода — «литература рефлексий»)⁶. У авторов этого течения события десятилетней смуты «культурной революции» служат отправной точкой для размышлений, поисков причин произошедшего, философских раздумий. В отличие от «литературы шрамов», в «литературе рефлексий» затрагиваются не только социальные, но и нравственные, культурные аспекты произошедшей трагедии. Это литература исторической ретроспективы, в которой впервые было сказано об ответственности партийной элиты перед народом.

В обоих течениях ряд критиков увидел отход от классового характера литературы в сторону гуманизма, и в газетах развернулась дискуссия о том, не является ли такой подход ревизионистским (см., например: [Жу 1980]). Излишне напоминать, насколько остро в тот политический период в КНР воспринималось понятие «ревизионизм», не сходившее с повестки дня еще несколько лет после окончания «культурной революции».

В 1979–1982 гг. шла массовая кампания по реабилитации репрессированных при «культурной революции», коснувшаяся в том числе многих деятелей литературы и искусства. Однако первая половина 1980-х была отмечена продолжающейся идеологической борьбой двух линий в КПК и, как следствие, крайне нестабильным политическим курсом в отношении литературы. Летом 1981 г. руководство КНР приняло решение «о преодолении расхлябанности в руководстве литературой и искусством»⁷ и о развертывании кампании критики и самокритики, направленной против «буржуазной либерализации». Особенно жесткой критике в прессе был подвергнут киносценарий Бай Хуа (白桦, 1930–2019) «Горькая любовь» (苦恋, 1979) за изображение «культурной революции» в чрезмерно трагических тонах и «упрощенческий» подход к культу личности Мао Цзэдуна [Сорокин 1989: 12]. Все копии фильма⁸ были изъяты из обращения, а автор сценария был вынужден писать публичные покаянные письма с самокритикой. Примечательно, что ни один китайский писатель не присоединился к шельмованию Бай Хуа [Leung 2016: 17–19].

В октябре 1983 г. началась кампания «по искоренению духовного загрязнения» (清除精神污染运动, *qīngchú jīngshén wūrǎn yùndòng*), продлившаяся до февраля 1984 г. Поводом для нее стал прозвучавший на II пленуме ЦК КПК 12-го созыва призыв Дэн Сяопина к борьбе против «духовного загрязнения» на идеологическом фронте для защиты «духовной культуры». «Сущностью

⁶ «К ней относятся такие произведения, как «С большевистским приветом» (1979) и «Мотылек» (1980) Ван Мэна, «Мимоза» (1984) Чжан Сяньляна, «Ли Шуньда строит дом» (1979) Гао Сяошэна, «В долине Лотосов» (1981) Гу Хуа, «Думы» (1978–1986) Ба Цзиня и др.

⁷ Точка отсчета этой кампании — VI пленум ЦК КПК 11-го созыва (27–29 июня 1981 г.).

⁸ Фильм «Солнце и человек» (1980) Чанчуньской киностудии, режиссер Пэн Нин.

“духовного загрязнения” он назвал распространение буржуазных взглядов, недоверие к социализму, коммунизму и руководству компартии» [Виноградов 2016: 304]. Критике подверглись тогдашний председатель ВАРЛИ, публицист и идеолог литературы Чжоу Ян (周扬, 1908–1989)⁹ и заместитель главного редактора «Жэньминь жибао» Ван Жошуй — за «гуманизм» и «отчуждение»¹⁰, а также ряд китайских драматургов. Однако очень скоро эта кампания с ее левацкой риторикой и накалом страстей вызвала серьезные опасения насчет потенциального возврата к «культурной революции» как китайской интеллигенции, так и руководства КНР, и пошла на убыль благодаря вмешательству все того же Ху Яобана¹¹. Несмотря на непродолжительность кампании, шок, который испытала от нее интеллигенция, оказался весьма сильным и, естественно, оказал влияние на литературную жизнь Китая.

Принципиально важно то, что на фоне кампании против «духовного загрязнения» шла длительная подготовительная работа к съезду Союза писателей Китая (СПК), начавшаяся в июне 1983 г. с санкции ЦК КПК (первоначально проведение съезда планировалось на конец 1983 г.). Предстояло переизбрать председателя СПК (занимавший этот пост Мао Дунь скончался в марте 1981 г.) и других членов правления. За полтора года, предшествующих съезду, предлагаемые списки членов секретариата и членов правления организации неоднократно корректировались, шла серьезная политическая игра.

В зависимости от выбора того или иного кандидата на пост секретаря партийной организации СПК китайское литературное сообщество получало сигнал о том, какова может быть политика государства в области литературы, в частности, возможно ли восстановление доверия со стороны властей к представителям творческой интеллигенции, пострадавшим от репрессий. Поочередно рассматривались кандидатуры Хэ Цзинчжи, Ма Фэна, Ван Мэна и Тан Дачэна [Чэнь 2016].

Поэт и драматург Хэ Цзинчжи (贺敬之, род. в 1924 г.), выросший как профессионал в Яньани, в соавторстве с Дин Ни написал музыкальную драму «Седая девушка» (1946), удостоенную Сталинской премии и во время «культурной революции» являвшуюся одной из немногих разрешенных к постановке пьес. Автор многих стихотворений и поэм, воспевающих народную республику и ее героев (в том числе поэмы «Песнь о Лэй Фэне»), с 1977 г. он занимал пост заместителя культуры КНР, на момент подготовки к съезду Союза писателей (с августа 1980 г.) — пост заместителя руководителя Отдела пропаганды ЦК КПК, на котором курировал вопросы литературы и искусства.

У Ма Фэна (马烽, 1922–2004), соавтора (вместе с Си Жуном) романа «В горах Люйляна» (1945), известного произведениями о Народно-освобо-

⁹ Будучи одним из идеологов литературной политики КПК в годы «культурной революции», Чжоу Ян позднее сам был репрессирован, провел в тюрьме девять лет (1966–1975), но и после реабилитации в 1979 г. подвергался критике как представитель марксистско-гуманистической «школы отчуждения».

¹⁰ Ван Жошуй занимался изучением ранних теорий Маркса об отчуждении труда. В январе 1983 г. он опубликовал статью «В защиту гуманизма», в которой подверг критике противопоставление марксизма и гуманизма. Подробнее см.: [Виноградов 2016: 303–307].

¹¹ Все же давление на Ван Жошуя и главного редактора «Жэньминь жибао» Ху Цзиня оказалось достаточно мощным, и в начале декабря они подали в отставку [Виноградов 2016: 303–307].

дательной армии Китая, было много общего с Хэ Цзинчжи: оба родились в семьях бедняков и с юношеских лет принимали участие в революционном движении. Однако в 1950-е годы Ма Фэн подвергался критике в ходе кампании борьбы с «правым оппортунизмом» (не слишком, впрочем, серьезной: он отделался выговором по партийной линии).

Наиболее крупный и известный писатель из всех четверых кандидатов, и вместе с тем больше всех пострадавший в ходе политических кампаний, — безусловно, Ван Мэн (王蒙, род. в 1934 г.). Автор рассказов и повестей «Весенние голоса», «Грезы о море», «Компривет» и других, он был репрессирован в 1957 г. за рассказ «Новичок пришел в орготдел», отправлен в Синьцзян «на трудовое воспитание» и реабилитирован только в 1979 г.

Тан Дачэн (唐达成, 1928–1999) известен не столько литературными трудами, сколько работой на поприще журналистики, литературной критики и редатуры. Уроженец г. Чанша, земляк Мао Цзэдуна, убежденный коммунист, в 1958 г. он был причислен к «правым», а с 1978 г. занимал пост заместителя главного редактора газеты «Вэньбао». Он-то и стал в итоге секретарем партийной организации СПК, а Ван Мэну предстояло в 1986 г. занять пост министра культуры КНР.

IV съезд СПК проходил с 24 декабря 1984 по 6 января 1985 г. На нем прозвучали лозунги об искоренении левацких перекосов и призывы гарантировать свободу творчества и критики [Хун 1999: 227]. Их озвучили выступавший с приветственным словом от имени секретариата ЦК КПК Ху Цили и секретарь парткома СПК Чжан Гуаньянь. Были внесены изменения в устав СКП, в частности, добавлен пункт о гарантировании свободы заниматься творчеством, научно-исследовательской работой, устанавливать международные связи в области литературы [Маркова 2004: 533–534]. Ху Яобан также настоял на том, чтобы организационный отдел ЦК не вмешивался в формирование руководства СПК. В результате председателем Союза был избран репрессированный во время «десятилетия бедствий», прошедший через публичные унижения и побои на «митингах борьбы» Ба Цзинь, его первым заместителем — Ван Мэн, в число остальных заместителей вошли реабилитированные Дин Лин, Ай Цин, Лю Биньянь и другие писатели. «Литература шрамов» получила официальное признание. Эти принципиальные решения привели к тому, что 1984 год в целом стал важной вехой развития китайской литературы.

Таким образом, полемика по поводу «литературы шрамов» началась сразу же после ее возникновения. Существенная часть данной полемики, носившая непубличный характер, остается скрытой от исследователя, изредка имеющего возможность ознакомиться с ней благодаря публикациям мемуаров редакторов литературных журналов или авторов литературных произведений. Очевидно, однако, что в первые годы после «культурной революции» дебаты велись в основном вокруг тематики новых произведений и названия течения, почти не касаясь собственно литературных аспектов, что вполне естественно: «литература шрамов» была тесно связана с политической историей КНР, и ее невозможно рассматривать в отрыве от политических реалий Китая. В более широком смысле это был спор о возможной переоценке взаимоотношений литературы и политики и о сути реализма как творческого метода.

Потребность в критике «культурной революции» очень скоро утратила для политического руководства свою остроту. Уже в начале 1980-х зазвучали при-

звыи писать о современных преобразованиях в стране и об успехах «четырёх модернизаций», и на первый план выходит выполняющая соцзаказ «литература реформ» (改革文学, *gǎigé wénxué*) с ее типажными успешными, энергичными руководителями¹². Но, несмотря на диаметрально противоположные точки зрения относительно «литературы шрамов» в высших эшелонах власти, имевшая место в конце 1970-х — начале 1980-х годов солидарность реабилитированных и вернувшихся к власти политработников с литературными силами благоприятствовала восстановлению и процветанию литературы.

Что касается собственно литературной критики, уже в середине 1980-х китайские литературоведы отмечали, что образы Се Хуэйминь и Сун Баоци из рассказа «Классный руководитель» — это образы «детей с тяжелыми патологиями» (畸形儿形象, *jīxíng'ér xíngxiàng*) [Бай 1985: 145]. Много позже, уже в XXI в., необратимые деформации личности и психологические травмы персонажей окажутся в фокусе внимания современных китайских литературоведов: «...с сегодняшней точки зрения, психологическая история, раскрывающая тяжелую деформации личности Ван Сяохуа (героини рассказа «Шрамы». — А. К.) более значима, нежели структурная модель экстралитературной критики политической истории» [Лэй 2009 (гл. 3)].

С возникновением «литературы шрамов» в китайской литературе впервые появилось так много художественных произведений, описывающих унижение и преследование отдельных людей в социуме. Это дало основание некоторым критикам утверждать, что появление «литературы шрамов» положило конец «безличной» (非人, *fēirén*) литературе, преобладавшей с момента основания КНР, — т. е. литературе, игнорировавшей человека, его внутренний мир, его эмоции [Лэй 2009 (гл. 3)]. Вместе с тем китайские литературоведы отмечают: «...топорность и прямолинейность “литературы шрамов”, критика идеологии на эмоциональном уровне и упрощенная трактовка причин страданий жертв — все это ограничило литературные достижения этого направления и привело к тому, что многие произведения описывали людей, не касаясь глубин человеческой натуры» [Лэй 2009 (гл. 3)].

«Литература шрамов» создавалась людьми травмированными и для травмированных — она «отразила уникальный эмоциональный опыт и внутреннюю боль эпохи, обеспечив уникальное духовное богатство для будущего исторического общества и литературы. Ее значение в истории литературы невозможно игнорировать» [Лэй 2009 (гл. 3)].

По прошествии нескольких десятилетий, когда политический накал и идеологическая напряженность вокруг «культурной революции» снизились и Китай наводнили переводы и публикации произведений всевозможных литературных течений, «литература шрамов» продолжает вызывать интерес — но уже с точки зрения репрезентации в литературе эмоционального опыта переживания психотравмы.

¹² У истоков «литературы реформ» стояли рассказ Цзян Цзылуна (род. в 1941 г.) «Директор Цяо приходит на завод» (1979) и его же повесть «Первопроходец» (1981). К этому течению относят также повесть Чжан Сяньляна «Мужской характер» (1983), романы Чжан Цзе «Тяжелые крылья» (1981) и Кэ Юньлу «Новая звезда» (1984) и др. К концу 1980-х «литература реформ» прекратила свое существование.

Источники

- Ван 1979 — 王若望. 春天里的一股冷风 // 光明日报. 1979年7月20日. [Ван Жован. Порыв холодного ветра весной // Гуанмин жибао. 1979. 20 июля]. (На кит. яз.).
- Ван 1996 — 王亚平. 神圣的使命 // 短篇小说: 神圣的使命. 北京: 群众出版社, 1996. 323–353 页. (丛书: 当代中国公安文学大系; 1) [Ван Япин. Святая миссия // Святая миссия: Рассказы. Пекин: Цюньчжун, 1996. С. 323–353]. (На кит. яз.).
- Воскресенский 2007 — Китайские метаморфозы: Современная китайская художественная проза и эссеистика / Сост. и отв. ред. Д. Н. Воскресенский; Пер. с кит. С. Торопцева и др. М.: Вост. лит., 2007.
- Желоховцев 1983 — Человек и его тень: Сб. повестей / Пер. с кит.; Сост., предисл., коммент. А. Н. Желоховцева. М.: Мол. гвардия, 1983.
- Желоховцев, Сорокин 1982 — Люди и оборотни: Рассказы китайских писателей: Сб. / Пер. с кит.; Сост. и предисл. А. Желоховцева, В. Сорокина. М.: Прогресс, 1982.
- Жу 1980 — 汝信. 人道主义就是修正主义吗? — 对人道主义的再认识 // 人民日报. 1979年8月15日 [Жу Синь. Является ли гуманизм ревизионизмом? Переосмысление гуманизма // Жэньминь жибао. 1980. 15 авг.]. (На кит. яз.).
- Лю 1950 — 刘少奇. 论党. 北京: 人民出版社, 1950. [Лю Шаоци. О партии. Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 1950]. Цит. по 71.cn. URL: <http://www.71.cn/2012/0423/613637.shtml>. (На кит. яз.).
- Лю 1977 — 刘心武. 班主任 // 人民文学. 第11期. 16–19 页 [Лю Синьву. Классный руководитель // Народная литература. 1977. № 11. С. 16–29]. (На кит. яз.).
- Лю 1982 — Лю. Классный руководитель / Пер. А. Желоховцева // Люди и оборотни: Рассказы китайских писателей: Сб. / Пер. с кит.; Сост. и предисл. А. Желоховцева, В. Сорокина. М.: Прогресс, 1982. С. 84–106.
- Рифтин 1985 — Средний возраст: Сб. / Пер. с кит.; Сост. и предисл. Б. Л. Рифтина. М.: Радуга, 1985.
- Федоренко 1988 — Современная китайская проза: Сб. / Пер. с кит.; Сост. и предисл. Н. Федоренко. М.: Радуга, 1988.
- Фэн 1984 — 冯骥才. 铺花的歧路 // 冯骥才选集 (全三册). 第二册. 天津: 百花文艺出版社, 1984. 5–142 页 [Фэн Цзицай. На развилке, усыпанной цветами // Фэн Цзицай. Избр. соч.: В 3 т. Т. 2. Тяньцзинь: Байхуа вэньи чубаньшэ, 1984. С. 5–142]. (На кит. яз.).
- Фэн 1987 — Фэн Цзицай. Повести и рассказы: Сб. / Пер. с кит.; Сост. и предисл. Б. Рифтина. М.: Радуга, 1987.
- Цун 1979 — 从维熙. 第十个弹孔 // 十月. 第1期. 128–157 页 [Цун Вэйси. Десятое пулевое отверстие // Октябрь 1979. № 1. С. 128–157]. (На кит. яз.).
- Цун 1986 — 从维熙. 从维熙集. 福州: 海峡文艺出版社, 1986 [Цун Вэйси. Собр. соч. Фучжоу: Хайся вэньи чубаньшэ, 1986]. (На кит. яз.).
- Цун 1988 — Цун Вэйси. Красная магнолия у каменной стены / Пер. Д. Саприки // Современная китайская проза: Сб. / Пер. с кит.; Сост. и предисл. Н. Федоренко. М.: Радуга, 1988. С. 16–60.

Литература

- Бай 1985 — 新时期小说六年 (1976.10–1982.9) / 责任编辑: 白桦. 北京: 中国社会科学出版社, 1985. [Шесть лет литературы нового периода (октябрь 1976 — сентябрь 1982 г.) / Под ред. Бай Хуа. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1985]. (На кит. яз.).
- Виноградов 2016 — Виноградов А. В. Кампания по борьбе с «духовным загрязнением» // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: В 10 т. / Гл. ред. акад. РАН С. Л. Тихвинский. Т. 9: Реформы и модернизация (1978–2009) / Отв. ред. А. В. Виноградов. М.: Наука, 2016. С. 303–307.

- Гао 2016 — 高冠龙. 邓小平“在中国文学艺术工作者第四次代表大会上的祝词”探析 // 党史博览. 2016年第4期 [Гао Гуаньлун. Анализ «Приветствия Дэнь Сяопина к участникам 4-го съезда ВАРЛИИ» // Материалы по истории партии. 2016, № 4]. Цит. по: Zgdsww.com. URL: <http://www.zgdsww.com/article/635.html>. (На кит. яз.).
- Желуховцев 1998 — Желуховцев А. Н. Тема социальной несправедливости в современной китайской литературе // Проблемы Дальнего Востока. 1998. № 1. С. 130–141.
- Лэй 2009 — 近三十年中国文学思潮 / 雷达主编. 兰州: 兰州大学出版社, 2009 [Течения в китайской литературе за последние тридцать лет / Под ред. Лэй Да. Ланьчжоу: Ланьчжоу дасюэ чубаньшэ, 2009]. Цит. по: Chinawriter.com.cn. URL: <http://www.chinawriter.com.cn/zxyd/2009-11-23/221.html>. (На кит. яз.).
- Маркова 2004 — Маркова С. Д. Китайская интеллигенция на изломах XX века (очерки выживания) / Под общ. ред. В. С. Мясникова. М.: Гуманитарий, 2004.
- Сорокин 1989 — Литература и искусство КНР, 1976–1985 / [В. Ф. Сорокин, Н. Е. Боровская, И. В. Гайда и др.; Отв. ред. В. Ф. Сорокин]. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1989.
- Тихвинский 2016 — История Китая с древнейших времен до начала XXI века: В 10 т. / Гл. ред. акад. РАН С.Л. Тихвинский. Т. 9: Реформы и модернизация (1978–2009) / Отв. ред. А. В. Виноградов. М.: Наука, 2016.
- Ту 2005 — 涂光群. 五十年文坛亲历记. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2005 [Ту Гуанцзюнь. Пятьдесят лет в мире литературы. Шэньян: Ляонин цзяюй чубаньшэ, 2005]. Цит. по Lhh1.com. URL: <https://www.lhh1.com/modules/news/newshow.php?id=43&charset=gbk>. (На кит. яз.).
- Хун 1999 — 洪子城. 中国当代文学史. 北京: 北京大学出版社, 1999 [Хун Цзычэн. История современной китайской литературы. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1999]. (На кит. яз.).
- Чэнь 1999 — 中国当代文学史教程 / 陈思和主编. 上海: 复旦大学出版社, 1999 [Курс истории современной китайской литературы / Под ред. Чэнь Сыхэ. Шанхай: Фудань дасюэ чубаньшэ, 1999]. (На кит. яз.).
- Чэнь 2016 — 陈晓萍. 1984年中国作协选举风波 [Чэнь Сяопин. Перипетии выборов в Союз писателей Китая в 1984 г.] // Chinawriter.com.cn. 2009 г. 11月19日. URL: <http://www.chinawriter.com.cn/bk/2016-01-28/85681.html>. (На кит. яз.).
- Чэнь 2019 — Чэнь Сяомин. Тенденции новейшей китайской литературы / Пер. с кит. А. А. Никитиной, М. С. Яковенко, К. В. Батыгина. М.: ООО Междунар. изд. компания «Шанс», 2019.
- Leung 2016 — Leung L. Contemporary Chinese fiction writers: Biography, bibliography, and critical assessment. New York; London: Routledge, 2016.

References

- Bai, Hua (Ed.) (1985). *Xin shiqi xiaoshuo liu nian (1976.10–1982.9)* [Six years of literature of a new period (1976.10 – 1982.9)]. Zhongguo shehui kexue chubanshe. (In Chinese).
- Chen, Sihe (Ed.) (1999). *Zhongguo dangdai wenxueshi jiaocheng* [Course on the history of modern Chinese literature]. Fudan daxue chubanshe. (In Chinese).
- Chen, Xiaoming (2009). *Zhongguo dangdai wenxue zhuchao* [Trends of the latest Chinese literature]. Beijing daxue chubanshe. (In Chinese).
- Chen, Xiaoping (2016, November 19). 1984 nian zhongguo zuoxie xuanju fengbo [The election storm of the Chinese Writers Association in 1984]. *Chinawriter.com.cn*. <http://www.chinawriter.com.cn/bk/2016-01-28/85681.html>. (In Chinese).
- Gao, Guanlong (2016). Deng Xiaoping “Zai Zhongguo wenxue yishu gongzuozhe di si ci daibiao dahuishangde zhuci” tanxi [Analysis of Deng Xiaoping’s “Greetings at the Fourth Congress of Chinese Literary and Art Workers”]. *Dangshi bolan*, 2016(4). Quote from Zgdsww.com. <http://www.zgdsww.com/article/635.html>. (In Chinese).

- Hong, Zicheng (1999). *Zhongguo dangdai wenxue shi* [History of contemporary Chinese literature]. Beijing daxue chubanshe. (In Chinese).
- Lei, Da (Ed.) (2009). *Jin sanshi nian zhongguo wenxue sichao* [Trends in Chinese literature over the past thirty years]. Lanzhou daxue chubanshe. Quoted from *Chinawriter.com.cn*. <http://www.chinawriter.com.cn/zxyd/2009-11-23/221.html>. (In Chinese).
- Leung, L. (2016). *Contemporary Chinese fiction writers: Biography, bibliography, and critical assessment*. Routledge.
- Markova, S. D. (2004). *Kitaikaia intelligentsiia na izlomakh XX veka (ocherki vyzhivaniia)* [Chinese intelligentsia on the fractures of the 20th century (Essays about survival)] (V. S. Miasnikov, Ed.). Gumanitarii. (In Russian).
- Sorokin, V. F. (Ed.) (1989). *Literatura i iskusstvo KNR, 1976–1985* / [Literature and art of the People's Republic of China, 1976–1985]. Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).
- Tikhvinskii, S. L. (Ed.) (2016). *Istoriia Kitaia s drevneishikh vremen do nachala XXI veka: V 10 t. T. 9: Reformy i modernizatsiia (1978–2009)* [The history of China from ancient times to the beginning of the XXI century: In 10 vols. Vol. 9, Reforms and modernization (1978–2009)]. Nauka. (In Russian).
- Tu, Guangqun (2005). *Wushi nian wentan qinli ji* [Fifty years of experience in the literary world]. Liaoning jiaoyu chubanshe. Quoted from *Lhh1.com*. <https://www.lhh1.com/modules/news/newshow.php?id=43&charset=gbk> (In Chinese).
- Vinogradov, A. V. (2016). Kampaniia po bor'be s "dukhovnym zagriazneniem" [The campaign against "spiritual pollution"]. In S. L. Tikhvinskii (Ed.). *Istoriia Kitaia s drevneishikh vremen do nachala XXI veka (10 Vols.)*, Vol. 9, *Reformy i modernizatsiia (1978–2009)* (A. V. Vinogradov, Ed.) (pp. 303–307). Nauka. (In Russian).
- Zhelokhovtsev, A. N. (1998). Tema sotsial'noi nespravedlivosti v sovremennoi kitaiskoi literature [The theme of social injustice in contemporary Chinese literature]. *Problemy Dal'nego Vostoka*, 1998(1), 130–141. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Анастасия Николаевна Коробова
кандидат филологических наук
ведущий научный сотрудник, Центр
изучения культуры Китая, Институт
Китая и современной Азии РАН
Россия, 117997, Москва, Нахимовский
пр-т, д. 32
Тел.: +7 (499) 124-02-17
✉ korobova@iccaras.ru

Information about the author

Anastasia N. Korobova
Cand. Sci. (Philology)
Leading Researcher, Center for the Study
of Chinese Culture, Institute of China
and Contemporary Asia of the Russian
Academy of Sciences
Russia, 117997, Moscow, Nakhimovsky
Prospect, 32
Tel.: +7 (499) 124-02-17
✉ korobova@iccaras.ru

К. А. Балюта^{ab}

OCRID: 0000-0002-1846-2786

✉ k.balyuta@mail.ru

^a Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва)

^b Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

ПУТЕШЕСТВИЕ В ПРОШЛОЕ ЧЕРЕЗ ТЕКСТ (О РАССКАЗЕ Гэ Фэя «Драгоценная цитра»)

Аннотация. Статья посвящена лингвистическому и композиционному анализу рассказа «Драгоценная цитра» (Цзинь сэ, 1993) современного китайского автора авангардной прозы Гэ Фэя (род. в 1964 г.). Рассказ обладает сложной композицией, которая представляет собой цепь эпизодов, связанных по принципу «сна во сне», где действие перемещается все глубже и глубже в прошлое, и написан не менее сложным языком, в котором от эпизода к эпизоду прослеживается все большее стилистическое сближение с классическим китайским языком вэньянь. Текст рассказа фактически выступает в роли «машины времени», перемещая читателя в глубь времен. Такие особенности делают прозу Гэ Фэя сложной для изучения и перевода. Большое внимание в статье уделяется концепту времени в творчестве Гэ Фэя и его аллюзивности.

Ключевые слова: Гэ Фэй, китайская современная литература, лингвистический анализ художественного текста, авангардная проза Китая

Для цитирования: Балюта К. А. Путешествие в прошлое через текст (о рассказе Гэ Фэя «Драгоценная цитра») // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 136–151. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-136-151>.

Статья поступила в редакцию 2 июня 2022 г.

Принято к печати 6 августа 2022 г.

K. A. Baliuta^{ab}

ORCID: 0000-0002-1846-2786

✉ k.balyuta@mail.ru, kbalyuta@hse.ru

^a Lomonosov Moscow State University
(Russia, Moscow)

^b National Research University
Higher School of Economics (Russia, Moscow)

TRAVELING BACK IN TIME THROUGH TEXT (ON GE FEI'S "JINSE")

Abstract. The article is devoted to the linguistic and compositional analysis of "Jinse" (Brocade Zither, 1993), a short story by Ge Fei, a modern Chinese avant-garde prose writer (born in 1964). In the story, the main character, Feng Zicun, finds himself in various time periods of Chinese history, switching roles from a mysteriously imprisoned hermit to a medieval literatus to a tea merchant and, finally, to an ancient state ruler in the time of Western Chu (206–202 BC). The main features of the story include a complex narrative structure represented by episodes tied together in a system of "dream in a dream", each episode going farther back in time, as well as a complex language style. The text of the story starts with the modern Chinese language and by the end gradually shows more and more similarities to the classical Chinese language we-nyan with its classical syntax structure, conjunctions, one-syllable lexis, parallelism, rhythm, etc. The text of the story actually acts as a "time-machine" that invites the reader to travel back in time. Such features make Ge Fei's prose very challenging for a researcher and a translator. The article also addresses the concept of time in Ge Fei's fiction and a significant number of allusions in his writings (as the story title is an allusion to Li Shangyin's poem).

Keywords: Ge Fei, modern Chinese literature, linguistic analysis of the literary text, Chinese avant-garde fiction

To cite this article: Baliuta, K. A. (2022). Traveling back in time through text (on Ge Fei's "Jinse"). *Shagi / Steps*, 8(4), 136–151. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-136-151>.

Received June 6, 2022

Accepted August 6, 2022

Гэ Фэй (格非, род. в 1964 г., настоящее имя Лю Юн) — один из ведущих представителей китайской авангардной литературы (*сяньфэн вэньсюэ*, 先锋文学), чье творчество отмечено китайскими критиками и исследователями как «туманное и неясное», «трудное для понимания», однако крайне «поэтическое» и «интеллектуальное» [Чу 2015], а мир его произведений наполнен «мистической атмосферой» [Лю 2018: 82]. Перу писателя принадлежат более 40 рассказов и повестей, четыре сборника рассказов, около восьми романов, а также ряд научных работ по теории литературы, сборников эссе и критики. Стиль его художественных произведений сравнивают со стилем Борхеса, Маркеса, Кафки и Пруста. По значимости для современной китайской литературы Гэ Фэй стоит в одном ряду с такими писателями, как Юй Хуа, Мо Янь, Су Тун, Ма Юань и другими.

Для произведений Гэ Фэя характерны сложная, необычная композиция; стирание пространственных и временных границ; смешение иллюзорного и реалистичного в ткани повествования; полное отсутствие или частичное нарушение причинно-следственной и хронологической связи между событиями; обращение к истории как к тексту; псевдоисторический нарратив; многочисленные культурные реминисценции и цитатность; образный язык, специфические авторские метафоры и сравнения. Зачастую в них нелегко выделить сюжет, форме уделяется больше внимания, чем содержанию. Форма в произведениях Гэ Фэя — и есть содержание.

Творчеству Гэ Фэя в отечественном китаеведении до сего дня уделялось чрезвычайно небольшое внимание. Помимо упоминания имени писателя и краткого сообщения о его творчестве в работах о китайском авангарде и постмодернизме [Дрейзис 2013; Завидовская 2010], существует лишь одна статья Д. Н. Воскресенского [2011], посвященная анализу времени и пространства в творчестве Гэ Фэя на примере рассказа «Свист». Ему же принадлежит перевод этого рассказа [Гэ 2011] — до сих пор единственный опубликованный перевод произведений Гэ Фэя на русский язык. И перевод, и статья Воскресенского вышли в историко-литературном альманахе «Восток — Запад», издающемся крайне малым тиражом. Тем не менее А. А. Родионов подчеркивает необходимость перевода произведений Гэ Фэя на русский язык, называя его «писателем первого калибра» [Родионов 2010: 141].

Во многих произведениях Гэ Фэя большое внимание уделяется теме времени. Писатель исследует, насколько время может быть растяжимым и управляемым, насколько линейны время и история. Со временем у его героев выстраиваются сложные отношения: иногда оно стирается, замедляется, норовит исчезнуть (как в рассказе «Стая бурых птиц», 1988), иногда, наоборот, фиксируется с предельной точностью, не позволяя о себе забыть (в рассказе «Встреча», 1994). Писатель использует соответствующие композиционные приемы и особенности построения сюжета — монтажность, фрагментарность, отсутствие причинно-следственных и хронологических связей между событиями в «Стае бурых птиц» и, напротив, строгая хронологическая и причинно-следственная связь между событиями во «Встрече». Той же цели служат и языковые средства, которые задействованы во многих его рассказах: описательность, замедленный темпоритм, обилие тропов.

Пожалуй, ярчайшим примером этого служит рассказ «Драгоценная цитра» (锦瑟, 1993) [Гэ 2006], который и по своей форме, и по содержанию представ-

ляет собой путешествие в глубь времен. Время в рассказе становится объектом необычных авторских метафор — оно «тихо скользит по кругу, подчиняясь какому-то никому не известному умыслу, спутывается, сбивается, а затем снова делает круг» (时间遵循着一道鲜为人知的轨道悄然流转, 它错杂, 凌乱, 周而复始), «приходит в беспорядок» (错乱的时间); герой постоянно «забывает о времени» (冯子存一度忘记了时间), не может вспомнить свое прошлое, ему кажется, что «ничтожные осколки воспоминаний будто бы вдруг спрятались за спиной у времени» (那些琐碎的在事仿佛突然藏到了时间的背后) [Ibid.: 67–68]¹.

Рассказ обладает сложной композицией — он разделен на пять глав, не имеющих порядковых номеров, не связанных хронологической и причинно-следственной связью. Каждая из глав имеет собственное заглавие: «Бабочка» (蝴蝶), «В замешательстве» (迷乱), «История торговца чаем» (茶商的故事), «Нефритом украшена цитра моя, и струн на ней отчего-то пятьдесят» (锦瑟无端五十弦), «Сон во сне» (梦中之梦). Элементом, связующим главы воедино, является имя главного героя — Фэн Цзыцунь. Почти в каждой главе Фэн Цзыцунь предстает перед читателем в новом образе: в первой он литератор-отшельник, во второй — студент, направляющийся в столицу на экзамен, в третьей и четвертой — торговец чаем, в пятой — правитель древнего царства. Каждый фрагмент связан с предыдущим по принципу «сна во сне» или истории внутри истории, которую рассказывает один из персонажей. В каждой из таких «реинкарнаций» Фэн Цзыцунь умирает, и глава оказывается историей, которую рассказывает Фэн Цзыцунь (или в одном случае — его сестра) в другой главе, или его сном. В каждом из фрагментов действие переносится все глубже в древность. Однако в конце концов время за цикливается: перед смертью Фэн Цзыцунь из последней главы начинает рассказывать свой сон про Фэн Цзыцуня из главы первой. Таким образом, рассказ превращается в бесконечный цикл снов или перерождений героя.

Стилевыми доминантами рассказа являются описательность, замедленный темпоритм и психологизм. Синтаксис нагружен эпитетами и сравнениями, которые заостряют читательское восприятие на деталях и ощущениях; используется прием лирических отступлений, рассказ изобилует описательными фрагментами:

Он перешагнул порог конюшни, и его внимание сразу привлекли чирикающие птички в живой изгороди вдалеке. Он уже целую вечность не видел птиц. Во мраке ночей, сменявших одна другую, он мог лишь воскрешать в памяти их щебетание и представлять себе темно-серые облака, плывущие по небу, и сверкающие звезды.

Ему с рождения нравились мрачные вещи. Нравилась тихая и спокойная вода в реке, печальный аромат цветов и травы, далекий звук капель воды и медленно ползущая тень от стрелки солнечных часов на песке. Сейчас беспорядочный и палящий зной снова заставил его почувствовать унижение. Его тащили вперед на веревке, словно скотину, и он, еле волоча ноги, сквозь рощу облепиховых деревьев, высаженных рядами, шел в сторону въезда в деревню.

¹ Перевод цитат здесь и далее принадлежит автору статьи.

На берегу реки под деревом акации столпилась кучка крестьян, которые собирали хлопок. Загнутые уголки крыш на домах нелепо задирались кверху, будто бы там обитала стая летучих мышей, взмывавших ввысь. Глядя издалека на вытянутые тени хлопкоробов, стоявших под зноем, он почувствовал что-то знакомое и родное, будто из прошлого. Раньше он долго разглядывал их сквозь щель в бамбуковой изгороди, крестьяне то сажали хлопок, то собирали его, беспечные словно речная вода, спокойные и застывшие словно деревья... [Гэ 2006: 66].

Сюжет в рассказе отходит на второй план, он не динамичен и не является основополагающим аспектом произведения. Даже, казалось бы, важные события в жизни героя — как, например, прибытие в столицу для сдачи экзаменов — изложены с большой долей описательности и не имеют динамизма:

Спустя месяцы долгих скитаний и лишений дороги Фэн Цзыцунь в день летнего солнцестояния наконец добрался до почтовой станции на самом севере старого города Цзяннин. Он не послушал совета сестры — остановиться и немного отдохнуть на пустом постоялом дворе — и тем же вечером отправился в город, не в силах дожидаться утра.

На берегу рва, окружавшего город, не было ни души. Несколько дряхлых ив поодиночке стояли в сумерках, ветер с запада, поднимая в воздух вечернюю пыль, проносился над полуразрушенными зубцами городской стены, несколько воронов низко пролетели мимо один за другим, то и дело издавая заунывные крики.

Фэн Цзыцунь со свертком вещей и провизии за спиной остановился у рва, открывшийся ему пейзаж был совсем безлюден. Его взору предстал вовсе не шумный город с повозками и лошадьми и уж тем более не та торжественная встреча кандидатов в сюцаи, которую он себе воображал. И все же вид запустелого городка отнюдь не сломил его прекрасный настрой, который он взращивал в себе уже давно, будучи образованным человеком, долгое время прожившим в деревне [Гэ 2006: 72].

Повествование ведется от третьего лица, повествователь не персонифицирован, его собственная речь нейтральна и приближена к речи главного героя. Чтобы сосредоточить внимание на внутреннем мире героя, используется несобственно-прямая речь:

Стоило ему только подумать, что он десять лет читал каноны у окна, а теперь его заветные мечты вот-вот исполнятся, как сердце его будто невольно подпрыгивало, не в силах сдержать радость — мечта была прямо перед глазами, плавала во влажном июльском воздухе, казалось, протяни руку — и сможешь дотронуться [Гэ 2006: 72].

В первой главе рассказа практически отсутствуют детали изображаемого мира, которые помогли бы нам установить время действия, герой существует будто бы в безвременье: живет в отшельничестве, занимается изучением литературной традиции и созерцанием природы. Его приятель — учитель частной школы — носит «в руках линейку для наказания учеников» (他手执戒尺) [Гэ

2006: 69], вместе они играют в шахматы, ловят рыбу, ездят на лошадях. Позже учитель спрашивает Фэн Цзыцуня: «Вы так образованны, почему не отправитесь в Чанъань держать экзамены на государственную службу?» (先生如此博学, 为何不西去长安, 求取功名?) [Там же: 69]². Позже, во втором эпизоде, т. е. в предыдущей «реинкарнации», также упоминается название столицы — на этот раз Фэн Цзыцунь предстает в образе студента, который направляется в столицу Цзяннин сдавать экзамен на степень сюэцай³. Затем мы видим Фэн Цзыцуня — торговца чаем, которого император зовет на прием, а в последней истории — как правителя царства Цанхай во времена Западной Чу (206–202 гг. до н. э.).

Выделим несколько временных пластов рассказа. Во-первых, пласт настоящего, которому принадлежит точка отсчета «сейчас», с которой начинается рассказ. В этой точке главный герой — осужденный, причем, подобно Йозефу К. у Кафки, ему неизвестно, за что его ведут на казнь. В начале первой главы мы видим героя во время заключения, в середине — непосредственно перед казнью. События точки «сейчас» перемежаются с воспоминаниями Фэн Цзыцуня о его жизни до ареста — он вспоминает происходившее «за несколько лет до того», «немного ранее», «за несколько дней до этого», т. е. то, что находится на небольшой временной дистанции от точки «сейчас». Он вспоминает свою жизнь вдали от города, где все свое время посвящал чтению поэзии и разговорам с другом, учителем сельской школы. Никаких других событий своей жизни, предшествовавших отшельничеству, он не помнит. Его разговором с учителем заканчивается первая глава: вместо ответа на вопрос последнего Фэн Цзыцунь «в качестве притчи рассказал следующую историю» (而是用惯有的寓言方式给他讲述了下面这个故事) [Гэ 2006: 72]. После этих слов начинается вторая глава, в которой мы обнаруживаем второй временной пласт (и вторую «реинкарнацию» героя). Здесь Фэн Цзыцунь — тот самый молодой студент, который отправляется в столицу на экзамен. Несмотря на общее имя и характер, герой не обладает общими воспоминаниями с героем первой главы. Второй временной пласт сложно точно расположить во времени, но, судя по языку главы (об этом см. ниже), дистанция от точки «сейчас» увеличивается (действие перемещается в прошлое). В конце второй главы герой умирает, повесившись на дереве, а накануне его смерти сестра рассказывает ему странную историю, которую услышала от торговца чаем. В третьей главе Фэн Цзыцунь просыпается в роли торговца чаем, и мы оказываемся в третьем временном пласте, который располагается еще раньше, хотя точная дистанция между ним и пластом настоящего (первым пластом, который мы выделили, — временным пластом первой главы) по-прежнему не указана. Интересно, что, в отличие от других глав, в начале четвертой главы не происходит нового «перерождения» героя — и в третьей, и в четвертой его фигура одна и та же, он является все тем же торговцем чаем, не теряет своих воспоминаний, в обоих

² Чанъань — название древней столицы Китая в разные периоды (с 202 г. до н. э. и с перерывами вплоть до XIX в.).

В рассказе идет речь о *кэцзюй* — системе государственных экзаменов в императорском Китае, с переборами просуществовавшей почти 1300 лет, с 605 до 1905 г.

³ *Сюэцай* — обладатель диплома первой, низшей степени по системе государственных экзаменов *кэцзюй*.

Цзяннин — одно из исторических названий Нанкина, в разные периоды бывшего столицей Китая.

главах его окружают одни и те же второстепенные персонажи (жена и дочь). То есть третья и четвертая главы относятся к одному и тому же временному пласту, третьему. В четвертой главе торговец чаем умирает от болезни, а перед смертью начинает рассказывать жене свой странный сон, но не успевает досказать до конца. После этого начинается пятая, последняя глава, в которой Фэн Цзыцунь оказывается правителем царства времен Западной Чу, и это последний, четвертый временной пласт, который располагается на наибольшей дистанции от пласта первой главы.

Хотя детали сюжета и изображаемого мира позволяют выделить несколько временных пластов, но все же они выглядят условно. Куда больше информации читателю сообщает именно язык произведения, сам текст, который выступает своего рода «машинной времени», перенося читателя в прошлое. К концу произведения все более заметным становится стилистическое сближение с классическим китайским языком вэньянь. Проявляется тенденция к использованию вэньянизмов, слов-связок и служебных конструкций из классического языка, большего количества слов-однослогов по сравнению с более характерными для современного китайского языка двуслогами и треслогами, а также архаичных обращений и форм вежливости.

Особенно ярко это проявляется в характере прямой речи. Ее стиль изменяется на протяжении пяти глав. Возьмем для начала первый временной пласт: «Ты что творишь? Я что, просил вина?» (你这是干什么? 我什么时候说过想喝酒?); «Дай мне глоток воды» (给我口水喝吧). Использование служебных слов и грамматических элементов (например, частицы 吧, глагольного суффикса, указывающего на действие, происходившее в прошлом в неопределенное время, 过), вопросительного наречия «что?» (什么) и словосочетания «когда?» (什么时候), разговорного выражения («Ты что творишь?» — 你这是干什么) характерно для современного китайского языка.

В точке «немного ранее», которая также относится к первому временному пласту, но располагается чуть раньше по времени, прямая речь персонажей уже несколько отличается. Она изобилует иносказаниями, указывая на интеллектуальный уровень говорящих (или такой, каким они хотели бы продемонстрировать):

— Господин, вы проводите дни в праздном созерцании на берегу реки, не несете караул и не удите рыбу, зачем же приходите?

Фэн Цзыцунь посмотрел на него с пренебрежением. Он помнил, что этот вопрос учитель уже задавал ему неоднократно, и не стал давать прямого ответа, а вместо этого заговорил загадками и рассказал тому, что летящая стрела всегда неподвижна, а разум должен быть спокойным, как стоячая вода.

— Откуда вы изволите быть, господин? Почему в одиночестве живете в таком засушливом краю?

— Я слышал, в Индии, что на западе, есть одна птица, и называется она гуайцзай. Садится она только на платан, питается только семенами бамбука, пьет только свежую весеннюю воду... Известно ли вам о такой птице?

— Гуайцзай, гуайцзай... — учитель явно затерялся в догадках и засуетился, уличенный в незнании [Гэ 2006: 69].

Здесь мы видим большое количество вэньянизмов и классическое для вэньяня грамматическое строение фразы, язык имитирует классические китайские тексты: «Господин, вы проводите дни в праздном созерцании на берегу реки, не несете караул и не удите рыбу, зачем же приходите?» (先生整日枯坐河边, 既不守望, 也不钓鱼, 却为何来?), «Господин, откуда вы прибыли? Почему живете в уединении в нашем засушливом краю?» (先生从何而来, 为何独居贫水之畔?). Используются классические вопросительные наречия: «почему» (为何 вместо современного 为什么), «откуда» (从何 вместо 从哪里 или других более современных вариантов), классическая грамматическая связка 而: «Откуда вы прибыли?» (为何而来). В речи повествователя мы видим такую возвышенную и редкую лексику, как «пренебрежение» (鄙夷), «держаться ответ» (予以解答 — более высокий и книжный стиль, чем у синонимичного ему современного 回答).

Повествователь рисует нам главного героя как человека образованного (хотя и не без иронии, об этом будет сказано ниже):

Этот учитель, одетый в отрепье, после занятий часто приходил выпить чаю в соломенную хижину Фэн Цыцуня. Иногда они садились сыграть партию в шахматы и вели пространные беседы. <...> О таких, как он, этот учитель, Фэн Цыцунь не думал ничего хорошего. Упиваясь штудиями еретических и устаревших догм, они вечно забываются в своем самолюбии и морочат головы ученикам [Гэ 2006: 68].

Речь повествователя, приближенная к манере речи изображаемого персонажа, также изобилует возвышенной лексикой, четырехсложными лексическими единицами: «не думал ничего хорошего» (不抱好感), «в отрепье» (衣衫褴褛), «[вели] пространные [беседы]» (不着边际), «еретические» (绝圣弃智) — которые в китайском языке более характерны для книжного стиля или для повествования об отдаленных по времени эпохах.

Однако в первой главе в речи героев присутствуют и элементы современного китайского языка: «Господин, не ждете ли кого?» (先生莫非在等候什么人吧?). Служебное слово для предложений со значением предположения 吧, вопросительное наречие «что?» (什么), слова «господин» (先生) и «ожидать» (等候), которые характерны как для классического, так и для современного языка, соседствуют с классической вопросительной связкой 莫非. В нашем сравнении этот вариант будет промежуточным между временными пластами первой и последней главы.

Скажем немного об образе главного героя. Интересно, что при всем пафосе его бесед с учителем автор все же относится к нему со значительной долей иронии. Вернемся к совместному времяпрепровождению персонажей:

Иногда они садились сыграть партию в шахматы и вели пространные беседы. Но большую часть времени им было особо не о чем поговорить... (有时他们偶尔也会下上一两盘棋, 谈一些不着边际的事. 可是在大部分时间里, 他们通常无话可说...).

Казалось бы, в рассказе встречаются два образованных собеседника, однако поговорить им не о чем.

Главный герой высокомерен, ставит себя выше окружающих, отзываясь о них пренебрежительно:

...о таких, как он, этот учитель, Фэн Цзыцунь не думал ничего хорошего. Упиваясь штудиями еретических и устаревших догм, они вечно забываются в своем самолюбовании и морочат головы ученикам (冯子存对于教书先生一类的人一直不抱好感，他们往往一边诵读绝圣弃智之类的古老信条，一边在自我卖弄中误人子弟).

Он считает себя умнее собеседника, поэтому им не о чем поговорить, смотрит на него «пренебрежительно» или даже «презрительно» (возвышенное, редкое слово 鄙夷). Он говорит с ним притчами и загадками и рассказывает о мифической птице (впрочем, путая детали — намеренно или от незнания, см. об этом далее), точно так же «упиваясь своим величием», «выставляя себя напоказ», «забываясь в своем самолюбовании» (在自我卖弄中). Так же он относится и к крестьянам, которые его арестовывают, — он не знает, как поступят с ним «эти в высшей степени благовоспитанные», «с изысканными манерами» крестьяне (温文尔雅的乡民 — снова возвышенная лексика, нужная здесь для создания иронического эффекта). Только, как это часто бывает у Гэ Фэя, пока герой думает о других в ироническом ключе, он сам тоже становится объектом иронии — на этот раз иронии автора, так как упрекает других в собственных грехах: это он считает себя выше других, «упиваясь своим величием» (在自我卖弄中), это он, на свой собственный взгляд, «в высшей степени благовоспитан» (温文尔雅).

Языковые средства ярко демонстрируют отношение писателя к главному герою, а именно его насмешку над деланным глубокомыслием. Арестованного главного героя «тащат вперед на веревке, как скотину» (像一头牲口一样被人牵着), ему снится, что он просыпается, а «все лицо у него в конском дерьме» (脸上盖满了马粪), — сниженная лексика явно вступает в противоречие с возвышенным образом. Оказавшись лицом к лицу со смертью, он даже не верит в происходящее:

Что это значит? Ему сразу стало душно от плохого предчувствия, он тщательно обдумывал эти слова молодого парня, в его голосе звучали несколько странные обертоны: неужто он решил меня запугать? не могут же они меня убить! (什么意思? 一种不祥的预感使他立刻就感到透不过气来, 他仔细地揣摩着这个年轻人的话, 它的弦外之音听起来有些蹊跷: 难道他是在吓唬我不成? 他们总不至于将我弄死吧?).

Несобственно-прямая речь сохраняет возвышенную риторическую манеру, форма вступает в противоречие с содержанием — в своем возвышенном образе герой испытывает самый приземленный, животный страх перед смертью. Такие выражения, как «плохое предчувствие» (不祥的预感, которое, кстати, появляется у многих персонажей Гэ Фэя в других его произведениях) и «звучали несколько странные обертоны» (弦外之音听起来有些蹊跷, т. е. имеется в виду, что в словах слышался странный намек или подтекст, но Гэ Фэй использует более изящную формулировку и специальный музыкальный термин), говорят о том, что даже в кандалах Фэн Цзыцунь по-прежнему оторван от реальности и не допускает мысли, что ему может угрожать смерть.

Теперь снова вернемся к сравнению стилей речи персонажей в разных главах. Чтобы явственнее показать контраст между частями текста, приведем в пример отрывок из последней главы — слова одного из персонажей, при этом не оформленные как прямая речь:

Я, правитель ничтожного царства, отправился на осеннюю охоту и ненароком забрел в ваши прекрасные земли. Мне доводилось слышать, что воины в Цанхае отважны и доблестны, прекрасно ездят верхом, блестяще владеют оружием, все без исключения искусны, а что до вашего таланта полководца, то нет никого, кто о нем бы не слышал. Теперь же небеса даровали нам счастливый случай поучиться вашему мастерству, и если вы сочтете меня достойным противником, то пусть наши воины встретятся на берегах реки Ишуй, чтобы показать друг другу лучшее, что умеют. Для меня не было бы большей радости. (鄙国国君深秋行猎，误入贵国锦绣之地。昔闻沧海军民骁勇善骑，弓箭刀枪，无不精妙绝伦，排兵布阵亦为未闻之奇观，今适逢天赐良机，愿就教于易水之畔，如蒙不弃，与我军切磋一二，则不胜幸甚) [Гэ 2006: 86].

В отрывке использованы классические формы вежливости, характерные для традиционного Китая, когда говорящий принижает себя: «Я, правитель ничтожного царства» (鄙国国君, букв. «правитель подчиненного царства») — и превозносит собеседника: «ваши прекрасные земли» (贵国锦绣之地, букв. «блестящие земли вашего драгоценного царства»). Он восхищается военными преимуществами противной стороны, используя положительно окрашенную лексику: «искусны» (精妙绝伦), «умелы (в чем-л.)» (善) и т. д., а себя ставит на место «ученика». Хвалебное высказывание на самом деле является объявлением войны, а говорящий лишь соблюдает принятые нормы вежливости.

На примере данного отрывка можно увидеть стилистическое сближение текста произведения с классическим языком вэньянь, а именно тенденцию к замене современных двух- и трехсложных слов однослогами: «[мне] ранее доводилось слышать» (昔闻), «отправился на охоту» (行猎), «теперь» (今), «хочу» (愿), использование грамматических связок и лексем 之, 为, 无 и 亦, характерных для классического китайского языка, ср.: «прекрасные земли» (锦绣之地), «не слышать об этом» (未闻之; здесь 之 употребляется даже не в качестве грамматической связки, а в значении ‘это, то’, как в вэньяне), «тоже является» (亦为). Количество устойчивых четырехсложных сочетаний в тексте еще больше возрастает по сравнению с другими главами: «оружие» (弓箭刀枪, букв. «луки, стрелы, кинжалы и копья»), «искусны» (精妙绝伦, букв. «искусные и исключительные»), «талант полководца, стратегия» (排兵布阵, букв. «расставлять войска и располагать военные силы»), «небеса даровали случай» (天赐良机), «если вы сочтете меня достойным» (如蒙不弃). Использован классический синтаксис вэньяня: «...что до вашего таланта полководца, то нет никого, кто о нем бы не слышал» (排兵布阵亦为未闻之奇观, букв. «...[ваша] стратегия тоже является [такой, что] не слышать о ней — удивительное дело»), «...и если вы сочтете меня достойным [противником], то пусть наши воины встретятся [на берегах реки Ишуй], чтобы показать друг другу лучшее, что умеют. Для меня не было бы большей радости» (如蒙不弃，与

我军切磋一二，则不胜忻幸， букв. «...если [я] достоин не быть отвергнутым, [и вы могли бы] с моими воинами обменяться умениями одни с другими, то [я был бы] крайне рад и благодарен»).

На протяжении всего рассказа манера речи повествователя приближена к манере речи изображаемых героев, отдельной фигуры повествователя как бы не существует, но в последней главе она вдруг появляется. Здесь вместо нейтральной речи повествователя вступает голос ученого-историка, стиль текста становится похожим на стиль научного исследования. Все это призвано создать иллюзию достоверности происходящего и постмодернистскую многослойность повествования:

В истории Китая это великое переселение впоследствии было описано во множестве исторических документов. В то время как в трудах конфуцианцев это печально известное решение о разгромной капитуляции было раскритиковано в пух и прах, Лао-цзы и Чжуан-цзы, напротив, высоко оценили его. Что же касается событий после прибытия Фэн Цыцуня в Ланьтянь, то о них в исторических книгах почти не было никаких записей, если об этом и заходила речь, то они описывались вскользь и без подробностей. (中国历史上这场著名的大迁徙在后来的许多典籍中均有记述。在儒家先哲对这次臭名昭著的大投降横加挞伐的同时，老聃和庄周却对它给予了很高的评价。至于冯子存来到蓝田之后的情形，典籍中则少有记载，即便偶尔提到，也是一笔带过，语焉不详) [Гэ 2006: 90].

Стиль научного исследования здесь создают такие слова и обороты, как «описано (зафиксировано, записано)» (记述), «дали высокую оценку» (给予了很高的评价), «что касается...» (至于), «заходит речь о чем-либо, упоминается» (提到). Упоминание конфуцианства, Лао-цзы и Чжуан-цзы и их внимания к описываемым событиям («раскритиковали в пух и прах» — 横加挞伐, «дали высокую оценку» — 给予了很高的评价) придает происходящему вес и значение. Здесь Гэ Фэй использует два постмодернистских приема: маску повествователя (в данном случае историка) и псевдоисторическое повествование. Благодаря этой вставке у читателя создается впечатление, что главный герой существовал, а изображаемые события имели место в действительности: текст имитирует научное исследование по истории или историографии. Такая имитация, псевдоисторическое повествование и представление истории в виде текста — особенности, характерные для постмодернизма.

Еще одной особенностью рассказа является аллюзивность. Во фрагменте разговора главного героя с учителем появляется сразу несколько реминисценций. Во-первых, герой «говорит иносказаниями» или «отвечает притчей» (用寓言的方式); как мудрец в древнем философском трактате, упоминает апорию Зенона о летящей стреле (飞矢不动); его фраза «разум должен быть спокоен, как стоячая вода» (心若止水) имитирует буддийскую сентенцию. Герой говорит о мифической птице *гуайцзай* (怪哉), которая гнездится на «платане» (梧桐, также переводится как «дерево утун»), — на самом деле здесь путаница: ведь речь идет, несомненно, о фениксе, а *гуайцзай* — название мифического насекомого. Эта путаница, конечно, со стороны автора является намеренной, но намеренно

ли герой вводит в заблуждение своего собеседника или путается по собственному незнанию — ясно не до конца. Так или иначе, первый вариант рисует его самодовольным гордецом, а второй выставляет в смешном и глупом свете, т. е. и в том и в другом случае читается ирония Гэ Фэя по отношению к герою.

Название рассказа «Драгоценная цитра» (锦瑟) является прямой цитатой — это заглавие стихотворения танского поэта Ли Шаньиня (813–858). Под таким названием стихотворение опубликовано на русском языке в переводе Л. З. Эйдины [Ли 1987: 396–397]. «Драгоценная цитра» — одно из самых известных произведений поэта, при этом одно из самых загадочных. Оно начинено аллюзиями, вызывает большие трудности в понимании и интерпретации. Таким же является и рассказ Гэ Фэя.

Помимо заглавия, отсылки к стихотворению Ли Шаньиня проникают и в текст рассказа. В первый раз оно упоминается в первой главе — герой вспоминает, как за несколько дней до ареста «в одиночестве сидел у окна и читал “Драгоценную цитру” в ночи» и уже тогда «почувствовал необъяснимый страх». Это стихотворение он «читал множество раз, и каждый раз не мог сдержать слез», как будто в нем было «страшное предостережение, в его глубине таилась какая-то пустота, в которую не мог проникнуть человек» [Гэ 2006: 70]. В конце главы оно возникает вновь — после казни героя его приятель, учитель сельской школы, приходит на его могилу и вспоминает, как год назад был «глубоко восхищен тем, сколь мастерски Фэн Цыцунь толкует смысл “Драгоценной цитры”», хотя сам он, учитель, «совершенно его не понимал...» [Ibid.: 72].

Во второй главе стихотворение возникает опять: теперь уже студент Фэн Цыцунь, прибывший в столицу на экзамен на звание сюэя, получает «Драгоценную цитру» (锦瑟) в качестве темы экзаменационного эссе. Он впадает в панику: обычно на таких экзаменах дают тему, которая касается общественной жизни или вопросов морали и этики, а если поэзию — то что-нибудь из Ли Бо и Ду Фу. «Что вообще за черт такой Ли Шаньинь?!» (李商隐算得上一个什么妈的什么东西?; разговорная сниженная лексика) [Гэ 2006: 76], — негодует про себя Фэн Цыцунь-студент. Так и не собравшись с силами ничего написать, он оставляет на листе лишь последние строчки стихотворения: «...О всех этих чудных явлениях не раз / Придется мне размышлять. / Но надо признаться, сейчас на моей / Душе печали печать»⁴ (此情可待成追忆 / 只是当时已惘然) [Ibid.: 77]. Не выдержав разочарования от провала на экзамене, студент решает покончить с собой. Этим заканчивается вторая глава.

В следующий раз упоминание стихотворения приходится на конец третьей главы, истории Фэн Цыцуна — торговца чаем. Пока он лежит на смертном одре, жена приносит ему сборник поэзии. В тексте сказано, что стихотворение Ли Шаньиня «Фэн Цыцунь читал уже много раз и каждый раз не мог сдержать слез» (так же, как и Фэн Цыцунь-отшельник из первой главы), и приводятся соображения относительно смысла стихотворения: «в нем будто бы заключены все тайны Вселенной». Герой восхищается стилем и сложностью «Драгоценной цитры», трудным жизненным путем поэта и ассоциирует себя с Ли Шаньинем, который не мог выбраться из тяжелых условий, и «единственное, что ему оставалось, <...> это вспоминать былые дела» [Гэ 2006: 83].

⁴ Перевод здесь и далее цитируется по переводу Л. З. Эйдины [Ли 1987: 396–397].

Четвертая глава озаглавлена строчкой из стихотворения Ли Шаньиня: «Нефритом украшена цитра моя, и струн на ней отчего-то пятьдесят» (锦瑟无端五十弦) [Ли 1987: 396]. Интересно, что у Л. З. Эйдлина отсутствует перевод или какая-либо передача значения слова 无端 ‘отчего-то, без причины’. Тем временем для Гэ Фэя это слово очень важно, глава начинается с риторического вопроса героя: «Какого черта он написал отчего-то?!» (他干吗要说“无端”呢?), снова низкая лексика вступает в контраст с высоким предметом высказывания, а также с высокими размышлениями в конце предыдущей главы.

Таким образом, стихотворение «Драгоценная цитра» фигурирует в каждой главе, за исключением последней, пятой, — в рассказе упоминается его название, цитируются его строки, стихотворение играет определенную роль в сюжете рассказа. Постоянное возвращение к нему усиливает ощущение «зацикленности», того, что время «идет по кругу». Герой размышляет над его смыслом, и весь рассказ предстает своего рода развернутой иллюстрацией к стихам Ли Шаньиня, так же, как и их лирический герой, Фэн Цыцунь у Гэ Фэя не может выбраться из «круга перерождений», из своих земных страданий и вынужден постоянно возвращаться к прошлому. При этом в контраст с возвышенными размышлениями героя о мастерстве поэта Ли Шаньиня вступает сниженная, грубая лексика — в этом проявляется и постмодернистское обращение к литературной традиции вместе с одновременной деконструкцией литературных авторитетов, и в то же время ирония Гэ Фэя по отношению к персонажу.

Обращение к фигуре Ли Шаньиня отнюдь не случайно. Ведь он считается одним из самых «загадочных, неоднозначных и провокационных» [Lavrač 2016: 163] китайских классических поэтов. Двусмысленность, неясность и неопределенность играют большую роль в его сочинениях, заставляя многие поколения исследователей спорить об их интерпретации. В его поэзии соединяются настоящее и прошлое, реальность и фантазия, история и мифология.

О роли стихотворения Ли Шаньиня в рассматриваемом рассказе Гэ Фэя пишет американская исследовательница Паола Иовене [Iovene 2007]. Она приводит несколько подходов к интерпретации его поэзии: по ее словам, одни исследователи видят в них аллюзии на современную ему политическую ситуацию и критику правительства, другие — воспевание плотских желаний, эстетического наслаждения, третьи — и то и другое. По записям ее личных разговоров с Гэ Фэем, для самого писателя главным в поэзии Ли Шаньиня является ее «нереалистичность», «немногословность», «таинственность» и «внутренняя пустота» [Ibid.: 98]. По мнению Иовене, рассказ Гэ Фэя «Драгоценная цитра» представляет собой «развернутую фантазию» [Ibid.: 99] на стихотворение Ли Шаньиня; в нем, как и в самом стихотворении, присутствуют темы сна, трудности отделения сна от реальности, сна во сне, зацикленного времени, малой значимости исторического времени (отсюда условность времени во всех эпизодах). Рассказ «заимствует структуру стихотворения и его язык, пробуждающий воспоминания» [Ibid.: 104], и в том и в другом отдельные элементы едва ли соединены логическими связями, оба начинены интертекстуальными аллюзиями. Гэ Фэй использует те же образы, что и Ли Шаньинь, — туман, дым, жара. Как пишет Паола Иовене, в рассказе стихотворение «переписывается заново, открывая простор для новых интерпретаций» [Ibid.: 106]. Таким образом, как

полагает исследовательница, Гэ Фэй обращает внимание читателя на то, что прошлое литературной традиции «противоречит идее линейного развития», а литературный процесс прошлого представляет собой «отдельное измерение», которое можно менять и дополнять в настоящем [Iovene 2007: 107].

Ощущение «заикленности» происходящего усиливается еще и благодаря тому, что в тексте почти дословно повторяются одни и те же фразы: главный герой делает что-то «неловко, как ребенок» (像个孩子一样毛手毛脚 в 3-й главе,像个孩子那样毛手毛脚 в 5-й главе). Повторяются и детали сюжета, в каждой главе герой раз за разом умирает. Стирается грань между сном и реальностью, происходит то, что герой уже видел во сне, — использован мотив вещего сна:

Может быть, это сон? Время перепуталось и частенько нарушало границу между сном и реальностью. Ему уже несколько раз подряд снилось, что он просыпается в деревянном сарае, а все лицо у него в конском дерьме [Гэ 2006: 76].

Отдельно стоит отметить названия глав, которые также усиливают ощущение ирреальности происходящего, «заикленности», обращения в прошлое. Первая глава носит название «Бабочка» (蝴蝶) — здесь легко читается отсылка к притче о Чжуан-цзы, корому приснилось, что он бабочка, — или о бабочке, которой приснилось, что она Чжуан-цзы. Этот мотив появляется в рассказе неоднократно, и он же фигурирует в стихотворении Ли Шаньина.

Вторая глава носит название «В замешательстве» (迷乱), а последняя — «Сон во сне» (梦中的梦). Все это лишний раз подчеркивает ощущения смешения сна с реальностью, замешательства, какого-то сонного дурмана — герой запутался во снах, и время запуталось само в себе. Из главы в главу он умирает, просыпается от жуткого сна, снова умирает и снова просыпается. Время — и само бытие — в рассказе Гэ Фэя представляется как бесконечная череда перерождений, бессмысленных, где все, что остается герою, — это попытаться оглянуться на прошлое и выбраться из «круга перерождений», однако и эти попытки остаются тщетны.

Таким образом, в ходе лингвистического и композиционного анализа рассказа «Драгоценная цитра» удалось выявить, что он обладает сложной структурой, в которой применяется композиционный прием «сна во сне», большой степенью аллюзивности, и самое главное — невероятно сложным языком, который сам по себе является первостепенным средством выразительности. Язык выступает своего рода «машиной времени», переносит читателя все дальше и дальше в глубь времен. Такой эффект достигается за счет стилистического сближения текста произведения с классическим языком вэньянь: использования классического синтаксиса (симметричных конструкций по четыре слога), словесных связок из классического языка (之, 无, (莫)非, 则 и др.), преобладания однослогов по сравнению с дву- и трехслогами, использования традиционных обращений и форм вежливости (принижение себя и возвышение собеседника). Особенно это проявляется в прямой речи персонажей разных глав — язык усложняется и все больше «устареваает» по мере движения от первой главы к последней.

Несомненно, такие особенности составляют большую трудность для исследователя и переводчика — сближение с вэньянем вынуждает сочетать навыки перевода на русский с современного китайского языка и с вэньяня

в рамках одного текста; специфические авторские метафоры вызывают трудности в передаче на другой язык, а большое количество отсылок и культурных реминисценций неизбежно требует от исследователя и от переводчика широкого кругозора, знания культурных реалий и литературной традиции Китая. Однако нельзя не отметить высокое мастерство Гэ Фэя в обращении с языком — его поистине можно назвать мастером слова, и пусть необычная композиция и замысловатый язык его произведений затрудняют работу с текстом, все же его творчество, безусловно, заслуживает дальнейшего изучения и перевода на русский язык.

Источники

- Гэ 2006 — 格非. 锦瑟 // 格非作品精选. 武汉: 长江文艺出版社, 2006. 66–91页 [Гэ Фэй. Волшебная цитра // Гэ Фэй. Избранное. Ухань: Чанчэнь вэнь чубаньшэ, 2006. С. 66–91]. (На кит. яз.).
- Гэ 2011 — Гэ Фэй. Свист / Пер. с кит. Д. Н. Воскресенского // Восток — Запад: диалог цивилизаций: Ист.-лит. альманах: 2009–2010 / Под. ред. В. С. Мясникова. М.: Вост. лит., 2011. С. 133–150.
- Ли 1987 — 李 商隐. Драгоценная цитра // Поэзия эпохи Тан / Пер. с кит., сост. Л. Эйдли. М.: Худ. лит., 1987. С. 396–397. (Б-ка китайской лит.).

Литература

- Воскресенский 2011 — Воскресенский Д. Н. Тени ускользающего бытия (Время и пространство в прозе Гэ Фэя) // Восток — Запад: диалог цивилизаций: Ист.-лит. альманах: 2009–2010 / Под. ред. В. С. Мясникова; Ин-т всеобщей истории РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 112–132.
- Дрейзис 2013 — Дрейзис Ю. А. Разработка культурной парадигмы постмодерна в произведениях китайских авангардистов // Вопросы литературы. 2013. № 1. С. 274–299.
- Завидовская 2010 — Завидовская Е. А. Постмодернизм в китайской литературе // Постмодернизм в литературах Азии и Африки: Очерки / З. А. Джандосова и др. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2010. С. 172–199.
- Лю 2018 — 刘佳悦. 秘而不宣的呓语 —— 浅析格非小说中的神秘叙事 // 芒种: 下半月. 2018. 第5期. 82–83页 [Лю Цзяюэ. Таинственные разговоры во сне — краткий анализ мистического нарратива в прозе Гэ Фэя // «Манчжун»: вторая половина месяца; [Лит. ж-л]. 2018. № 5. С. 82–83]. (На кит. яз.).
- Родионов 2010 — Родионов А. А. О переводах новейшей китайской прозы на русский язык после распада СССР // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2010. № 2. С. 137–149.
- Чу 2015 — 褚云侠. 在“重构”与“创设”中走向世界 —— 格非小说作品的海外传播与接受 // 当代作家评论. 2015. 第5期. 189–202页 [Чу Юнся. Выход в мир в процессе «трансформации» и «созидания» — как проза Гэ Фэя была принята за границей // Критика современных писателей. 2015. № 5. С. 189–202]. Цит. по Chinawriter.com. URL: <http://www.chinawriter.com.cn/n1/2017/1211/c404030-29699561.html>. (На кит. яз.).
- Iovene 2007 — Iovene P. Why is there a poem in this story? Li Shangyin's poetry, contemporary Chinese literature, and the futures of the past // Modern Chinese Literature and Culture. Vol. 19. No. 2. 2007. P. 71–116.
- Lavrač 2016 — Lavrač M. Li Shangyin and the art of poetic ambiguity // Ars & Humanitas. Vol. 10. No. 2. 2016. P. 163–177.

References

- Chu, Yunxia (2015). Zai “chonggou” yu “chuangshe” zhong zouxiang shijie — Ge Fei xiaoshuo zuopin de haiwai chuanbo yu jieshou [Going to the world in “reconstruction” and “creation” — The overseas dissemination and acceptance of Ge Fei’s fiction works]. *Dangdai zuojia pinglun*, 2015(5), 189–202. Quoted from *Chinawriter.com.cn*. <http://www.chinawriter.com.cn/n1/2017/1211/c404030-29699561.html>. (In Chinese).
- Dreizis, Iu. A. (2013). Razrabotka kul’turnoi paradigmy postmoderna v proizvedeniakh kitaiskikh avangardistov [Formation of the postmodern cultural paradigm in the works of Chinese avant-garde writers]. *Voprosy literatury*, 2013(1), 274–300. (In Russian).
- Iovene, P. (2007). Why is there a poem in this story? Li Shangyin’s poetry, contemporary Chinese literature, and the futures of the past. *Modern Chinese Literature and Culture*, 19(2), 71–116.
- Lavrač, M. (2016). Li Shangyin and the art of poetic ambiguity. *Ars & Humanitas*, 10(2), 163–177.
- Liu, Jiayue (2018). Mi er buxuan de yiyu — qianxi Ge Fei xiaoshuo zhong de shenmi xushi [Mysterious ravings — On mysterious narrative in Ge Fei’s novels]. *Mangzhong: xiabanyue*, 2018(5), 82–83. (In Chinese).
- Rodionov, A. A. (2010). O perevodakh noveishei kitaiskoi prozy na russkii iazyk posle raspada SSSR [Russian translations of contemporary Chinese prose in the post-Soviet period]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika*, 2010(2), 137–149. (In Russian).
- Voskresenskii, D. N. (2011). Teni uskol’zaiushchego bytiia (Vremia i prostranstvo v proze Ge Feia) [Shadows of elusive existence (Time and space in Ge Fei’s prose)]. In V. S. Miasnikov (Ed.). *Vostok — Zapad: dialog tsivilizatsii: istoriko-literaturnyi al'manakh: 2009–2010* (pp. 112–132). Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Zavidovskaia, E. A. (2010). Postmodernizm v kitaiskoi literature [Postmodernism in Chinese literature]. In Z. A. Dzhandosova et al. *Postmodernizm v literaturakh Azii i Afriki: Ocherki* (pp. 172–199). Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Ксения Антоновна Балюта

аспирантка, кафедра китайской филологии, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Россия, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1

Тел.: +7 (495) 629-41-83

приглашенный преподаватель, Школа востоковедения, факультет мировой экономики и мировой политики, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 1

Тел.: +7 (495) 772-95-90

✉ k.balyuta@mail.ru

Information about the author

Kseniia A. Baliuta

Graduate Student, Chinese Philology Department, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
Russia, 125009, Moscow, Mokhovaya Str., 11, Bld. 1

Tel.: +7 (495) 629-41-83

Visiting Professor, School of Asian Studies, Faculty of World Economy and International Affairs, National Research University Higher School of Economics
Russia, 105066, Moscow, Staraya Basmanaya Str., 21/4, bldg. 1

Tel.: +7 (495) 772-95-90

✉ k.balyuta@mail.ru

Yu. I. Gutareva

ORCID: 0000-0002-0210-6541

✉ gutayule@gmail.com

Филиал Российской академии художеств в г. Красноярске
«Региональное отделение Урала, Сибири и Дальнего Востока
Российской академии художеств в г. Красноярске»
(Россия, Красноярск)

SEOLSONGDO (설송도) BY YI INSANG (이인상, 1710–1760) AS AN EMBODIMENT OF THE SYMBOLIC INTERPRETATION OF THE PINE TREE IMAGE IN KOREAN FINE ART

Аннотация. Статья посвящена анализу свитка «Сольсондо» (설송도) выдающегося корейского художника позднего периода эпохи Чосон Ли Инсана (이인상, 1710–1760), изображающего заснеженные сосны, в образе которых автору удалось наиболее ярко воплотить сложный синкретический комплекс идей, присущих корейской культуре, и отобразить внутреннее духовное состояние. Автор предпринимает попытку на примере произведения Ли Инсана раскрыть особенности художественного образа сосны, выявить символический смысл, объяснить идейную составляющую образа, определив его место и значимость в корейском изобразительном искусстве как важного элемента в визуальной системе, необходимого для сохранения культурной традиции и национального характера. Главный вывод статьи заключается в том, что образ сосны, являясь одним из ключевых в корейском изобразительном искусстве, характеризуясь духовной содержательностью и глубиной философско-эстетических идей эпохи Чосон, обладает жизнестойкостью. Он не теряет актуальности в творчестве корейских художников нашего времени, воплощающих элементы нового концептуального восприятия национального культурного кода, интегрируя и обогащая его новыми формами с использованием современных технологий и различных материалов.

Ключевые слова: Ли Инсан, Сольсондо, образ сосны, символическая интерпретация, символизация сосны, корейское изобразительное искусство, корейская живопись

Для цитирования: Gutareva Yu. I. *Seolsongdo* (설송도) by Yi Insang (이인상, 1710–1760) as an embodiment of the symbolic interpretation of the pine tree image in Korean fine art // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 152–169. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-152-169>.

Статья поступила в редакцию 3 марта 2022 г.
Принято к печати 27 мая 2022 г.

Yu. I. Gutareva

ORCID: 0000-0002-0210-6541

✉ gutayule@gmail.com

*Branch of the Russian Academy of Arts in Krasnoyarsk
“Regional Department of the Urals, Siberia
and the Far East of the Russian Academy of Arts in Krasnoyarsk”
(Russia, Krasnoyarsk)*

SEOLSONGDO (설송도) BY YI INSANG (이인상, 1710–1760) AS AN EMBODIMENT OF THE SYMBOLIC INTERPRETATION OF THE PINE TREE IMAGE IN KOREAN FINE ART

Abstract. The article analyses the scroll *Seolsongdo* (설송도) of Yi Insang (이인상), an outstanding Korean painter of the late Joseon era. The scroll depicts snow-covered pines, an image through which the artist managed to most clearly embody the complex syncretic set of ideas inherent in Korean culture, and to display the inner spiritual state. The author makes an attempt to use the example of Yi Insang's work to reveal the peculiarities of the artistic image of the pine tree, to identify the symbolic meaning and explain the ideological component of the image, defining its place and significance in Korean fine art as an important element of the visual system, necessary for the preservation of the cultural tradition and national character. The main conclusion of the article is that the image of the pine tree, being one of the key images in Korean fine art, characterized by spiritual content and depth of philosophical and aesthetic ideas of the Joseon era, has vitality and does not lose relevance in the works of Korean artists of today, embodying elements of a new conceptual perception of the national cultural code, integrating and enriching it with new forms, modern technology and various materials.

Keywords: Yi Insang, *Seolsongdo*, pine tree image, symbolic interpretation, pine tree symbolization, Korean fine art, Korean painting

To cite this article: Gutareva, Yu. I. (2022). *Seolsongdo* (설송도) by Yi Insang (이인상, 1710–1760) as an embodiment of the symbolic interpretation of the pine tree image in Korean fine art. *Shagi / Steps*, 8(4), 152–169. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-152-169>.

Received March 3, 2022

Accepted May 27, 2022

One of the most famous works of the Joseon Dynasty (1392–1897) depicting pine trees is the *Seolsongdo* (설송도, 18th century) (Fig. 1) scroll by Yi Insang (이인상, 1710–1760). His snow-covered pines present complex syncretic ideas and a spiritual state deeply inherent in the national culture. Having understood the power of symbolism the artist used it effectively with superb artistic skill, conveying thoughts through the imagery of the picture.



Fig. 1. Yi Insang (이인상). *Seolsongdo* (설송도). 18th century
Paper, ink. 117.4 × 52.7 cm. National Museum of Korea, Seoul

In Korean culture, as in other countries of the Far East, there is a universal system of symbols where the symbolism of individual representatives of the plant world hides information about the moral criteria and aesthetic values accepted in a given society. One such deeply significant symbol is the coniferous tree, primarily a pine tree, which contains a compound syncretic complex of ideas that has given it a special place in the national symbolism and art of Korea.

If we look for the deeper roots of such veneration and sacralization of the pine, we must turn to the archaic rituals associated with the World Tree [Toporov 1987: 398–406], the image of which in Korean shamanism carried early cosmogonic ideas. The trees are the abode of spirits that help Koreans cure diseases and bring happiness [Kontsevich 2001: 39]. As for the pine tree, it has become a special sacred plant: it, like the cypress, was connected to representations of royal ancestors

whose lineage went directly back to this coniferous tree. Tales and myths of ancient Korea include references to the pine tree, in which it is considered part of the ritual [Nikitina 2001: 91–93]. Acting as guardians of ancient traditions, conifers have influenced the establishment of a certain system of symbols and standards that play an important role in the worldview of Koreans, wherein the pine, the main evergreen tree that is grown almost over the entire mountainous Korean peninsula, occupies a special place.

Rooted on hard rocks and remaining green even in snowstorms, the pine tree symbolizes not only the natural landscape of Korea but also the resilient spirit and character of the people who have maintained their national identity despite many foreign invasions and hardships [Suh 2017: 60]. Growing under extreme conditions on steep mountains devoid of soil where its roots dissolve the rock and extract nutrients literally from the rock, the mountain pine has influenced the establishment of a certain system of symbols and benchmarks that play an important role in the worldview of Koreans. This evergreen tree is perceived as an image and a symbol firmly fixed in the national consciousness. Inspired by the majestic appearance of the pine tree, Koreans have since ancient times praised its qualities such as resilience, permanence, beauty, strength, and power. In both South Korea and North Korea, it is believed that the characteristic features of the tree coincide with the national character. And that is why it is the pine tree that grows in harsh natural conditions that becomes a symbol of the indomitable will and courageous spirit of the Korean nation [Kim 2018: 4].

Thanks to its symbolic and aesthetic value, the pine tree has become a motif for many works of literature. The image of the pine tree is inextricably linked to the history of the formation of Korean art, the surviving ancient monuments of which bear witness to this [Gutareva 2021: 206]. According to Korean historical records, the high level of pictorial skill in depicting a pine tree was reached during the period of the United Silla state (VII–XV centuries) in the works of the artist Solgeo (솔거). The artist painted the walls of Hwangnyongsa Temple, and the old pine tree he depicted on the wall was so realistic that, according to legend, birds that had gathered to land on its branch crashed against the wall. “There were scales and cracks on the trunk, and branches with needles, curved like a bowl” [Nikitina, Trotsevich 1969: 222].

Over time the art of depicting pine trees becomes deeper and sublime, containing the spirit of the current era and the philosophy of the past, but why has the pine tree always remained one of the central images in Korean fine art?

If we turn to the origins of pine sacralization, it should be noted that, as a result of the influence of natural philosophy on the figurative system of Korean art, a dual view was formed, conveying the softness and fluidity of the cosmic beginning *yin* (*yim*) and hardness *yang*, which found expression in the representation of water space and mountains and trees. These major natural realities, understood by Koreans in ancient beliefs and mythologies and enriched by a host of characters associated with the idea of immortality, gave rise to fundamental symbols and artistic imagery in Korean art, with the pine tree being one of the most important. It was believed that the pine, being a “symbol of eternity” as an evergreen tree, stored many life-giving elements of *yang*, which ensured the preservation of life. Associated with it is a set of ideas about the eternal, the unchanging, as a property of the

world and man [Kravtsova 2004: 339]. Trees, mostly conifers, are one of the main elements of the landscape, along with the moon, water, mountain. Rethinking of personality in tree images reveals the problem of moral value as a problem of overcoming human mortality, expressed in the immortal essence of the evergreen tree, with which the morally impeccable person is correlated, which is clearly formulated in Korean culture.

It is important to emphasize that the symbolism of the pine tree image is extremely multifaceted. Thus, on the image of coniferous tree is superimposed the Confucian tradition, in which since the times of Confucius the pine tree was associated with loyal subjects [Kontsevich 2012: 17]. But, while embodying Confucian restraint and resilience, the mountain pine also expresses the Taoist ideal of the “usefulness of useless”, that is of the bent tree, unfit for further use.

As an ambiguous image, a pine tree could correlate both with a socially active person and with an “asocial” one, imbued with a hermit’s worldview. The first type was associated with tall, straight pines, going to the “beams”, i. e., designed to support the state, while according to *Junzi* [Zhdanova 1986: 173] low, useless trees belonged to the second type. Not realized in pure form in any of the variants, the pine could accommodate their complex syncretic interrelation. In the Korean soul of that time, the two attitudes toward the world coexisted freely: “the Korean was a Confucian in public service, and when alone with himself and nature, he turned to Taoism or Buddhism” [Trotsevich 1990: 15].

The scroll *Seolsongdo* presents an outstanding example of the personification of the image of a pine tree as a truly noble person in both Confucian and Taoist understanding of it: a man who has inner fortitude, not subject to external hardships and detached from the “vanity crowd” [Park 2004: 234]. The work tells of the fearless spirit of a scholar whose depth of spirit can only be measured by the inner gaze of the mind, using to the full extent the symbolism of the images of pines he created, and not considering mere mastery of the brush. The scroll depicts a pair of pine trees rising from a cleft in the barren rock. The artist brings the upright tree to the foreground, displacing the leaning trunk of the other to the back, thereby emphasizing the majesty, power and strength of the former. Its crown, invisible beyond the top edge of the painting, must withstand the enormous load of snow at this time of year, but the tree stands upright and bravely resists the snow assault. This was the character of Yi Insang himself. His pseudonym Neunghogwan (능호관) literally sounds like “the home of a man with a mind as pure as ice.” The author’s personal biography is reflected in the profound symbolism contained in the images of these pine trees, which “reflect the artist himself, who stood between his social status in reality and his scholarly and artistic ideal” [Paintings 2010].

From an early age, Yi Insang loved to study the classics and displayed a particular talent for painting and calligraphy. Although he belonged to a prominent family, he was a descendant of the outstanding Korean scholar Baekgang Yi Gyeongyeo (1585–1657), but was constrained by the circumstances of his background: his great-grandfather was a *seoeol* (son of a concubine), which defined his social status also as a *seoeol* and imposed several restrictions on his career in government service [Paintings 2010]. When Yi Insang was only nine years old, his father passed away, leaving the family in poverty. He had to work as a low-ranking official, but even in service he never compromised his sense of justice or followed public tendencies,

always relying solely on his own perception of what was morally right. Throughout his life, Yi Insang studied the Confucian classics and made great efforts to follow the principles of Confucianism. Yi Insang was widely revered by his contemporaries not only for his scholarly depth but also for his uncompromising spirit.

The unyielding pine tree on the canvas is a symbol of the unwavering character of a scholarly individual, inherent in Yi Insang himself, who by artistic means brilliantly exalted the power of symbolism in this work. As researchers note, when looking at that proud pine one feels the special aura of the tree trembling from the gusts of the piercing wind but which only seems to strengthen it. Due to the barren soil on which the tree stands, it must have particularly strong and deep roots in order to survive. Such a scroll, marked by a deeply symbolic image of a pine tree, can be regarded as a spiritual self-portrait of the artist [Chang 2020: 303–304].

Having clashed with his superiors, at the age of forty-three Yi Insang left public office for good. He was so poor that he had to live in a small house on the side of a mountain, where the wind kept blowing through the ramshackle thatched hut. Yi Insang, thin and tall, had to bend every time he crossed its threshold. But he did not break down and lived an extraordinary life until his death — observing the world around him from his voluntary seclusion, he devoted every free minute to reading, poetry, calligraphy and painting and left many outstanding works of art. Painted in black ink alone, his works display his profound understanding of calligraphy, his talent as a thinker and his poetic aspirations, and, according to researcher Park Heebyeong, should always be viewed as one and the same in this manner [Park 2018: 7].

It should be noted that sentiments of “withdrawal”, “solitude”, have always been present in Korean culture. They come from the depths of tradition, when the intellectual had to (at least temporarily) sever social ties and remain alone with nature, to merge with it as one of its natural particles in order to influence the world with the power of words or brushwork — to preserve or restore harmony. This ancient idea was further transformed into an “intellectual movement” of those who disagreed with a policy of the authorities or were oppressed by the royal court, who refused to serve and in protest sought solitude in the bosom of nature [Trotsevich 2011: 6].

In Taoist imagery the pine serves as a metaphor of the hermit’s solitude. Thus, the pine tree sets an example for all monks, hermits, deprived of all the benefits of life, but filled with inner harmony. In painting, the pine, acting as a plant of immortality — a symbol of and wish for longevity — complemented and enriched the image of hermits. This is fully reflected in another work by Yi Insang, *Geomseondo* (검선도, Immortal with a Sword) (Fig. 2), where the hermit is depicted in the foreground and in the background is a pair of pine trunks with obvious similarity to the picture of pine trees in *Seolsongdo* scroll. The main character, the Taoist hermit (Korean 신선, *Sin Seon*), who has supernatural powers, is traditionally depicted with a sword, a symbol of truth with which to distinguish truth from lies and defend justice. In this work, the blade is stuck in a bent tree, and only the stalk of the sword is visible on the canvas. Strength is seen not in the sword, but in the taming of one’s own desires, and in quieting one’s mind in voluntary hermitage.

The image of the hermit is complemented and intertwined with the symbolic image of the pine tree in the *Songhadokchwado* (송하독좌도) (Fig. 3), representing the high-spirited individual to whose ideal the artist aspired.



Fig. 2. Yi Insang (이인상). Immortal with a Sword (검선도, Geomseondo) 18th century. Paper; ink, mineral-based paint 96,7 × 61,8 cm. National Museum of Korea

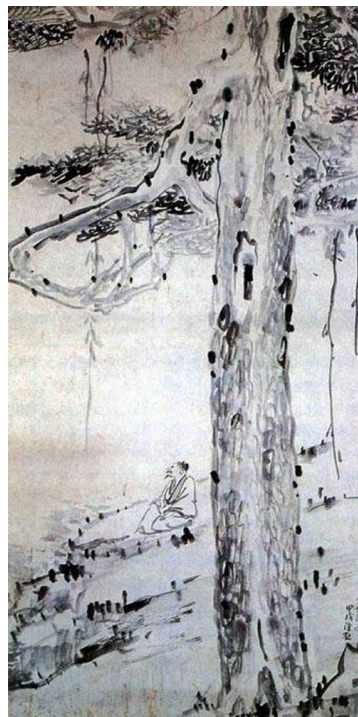


Fig. 3. Yi Insang (이인상). Songhadokchwado (송하독좌도) 18th century. Paper; ink. 80 × 40 cm Joseon Art Museum in Pyongyang

On the scroll, Yi Insang depicts a sage sitting under a large pine tree and looking straight ahead. This main character also appears as an elderly man who is free from the turbulent world and dissolved in nature. According to researcher Hwang Jeongsu, Yi Insang became the creator of his own artistic handwriting, reflecting his clear mind and the properties of his straightforward character, and manifested in the economy of ink and the conciseness of its use. He didn't make unnecessary strokes and didn't allow abundance of ink stains on the page. Many of his contemporaries admired his manner of writing. Among them, the most impressive is the late Joseon writer Kim Jaero (김재로) who said, "The secret of Yi Insang is not brilliance but gentleness. Not in rich flavor, but in subtlety. Only those who feel will know it" [Hwang 2020].

The artist's dream of surpassing the everyday reality of the world and retreating into nature was realized in his last years and is reflected in his scrolls devoted to images of hermits sitting alone by the water under a pine tree (another favorite subject of the artist) and embodying his personal life experience — *Songhagwanphogdo* (송하관폭도) (Fig. 4). The water in the waterfall represents the clarification of the mind, while the pine tree, as the researcher M. I. Nikitina notes, plays an extremely important role in "modeling space" [Nikitina 1994: 129] to create a sublime-spiritu-

al environment, both in poetry and in painting. A pine often acts as a central or one of the main elements of the landscape — “a picture of the ideal world of nature” — opposed to the world of vanity [Filimonova 2003: 28].

Only a few friends are always with me:
Bamboo, Pine, Water, Cliff.
And when the moon rises over the eastern mountain
The moon rises, I meet it!
And apart from these five friends,
There's no one in the world I want!
Yoon Sondo (Kosan “Lonely Mountain”)
(trans. from Korean into Russian by A. L. Zhovtis, trans. into
English by Elena Flower) [Kontsevich 2012: 146].

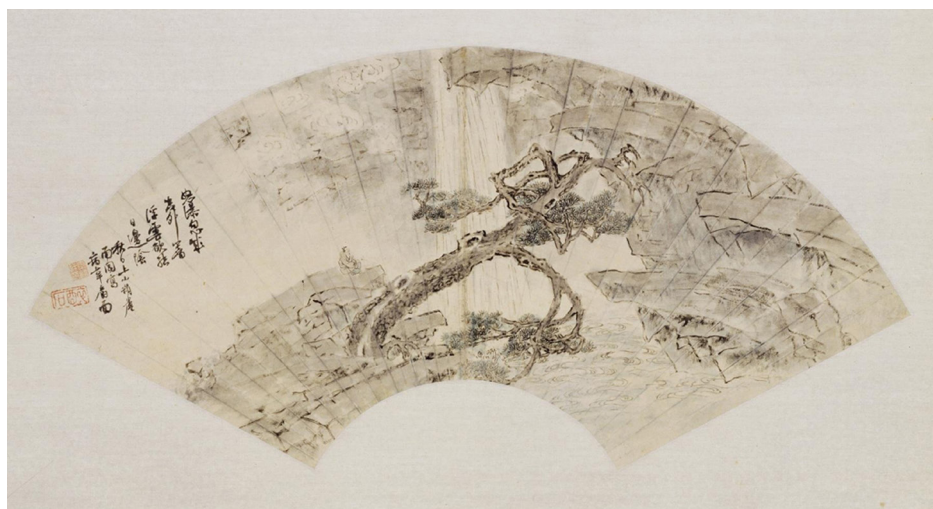


Fig. 4. Yi Insang (이인상). *Songhagwanphogdo* (송하관폭도)
18th century. Paper; ink, Mineral-based paint. 23.8 × 63.2 cm
National Museum of Korea

At first glance, Yi Insang's painting and his manner of writing may seem too simple, and bewildering in that his *Seolsongdo* scroll becomes an artistic ideal for both the Joseon era and for contemporary artists. However, its essence can be summed up in the commentary of one of the most influential figures of the 19th century Korean scholarly and artistic world, Kim Jeonghui (Chusa, 1786–1856): “If you can appreciate Yi Insang's works, you will be able to understand what it is to have literati spirit in practicing calligraphy and painting” [Paintings 2010].

Such works, characterized by a deep emotionality and the conveyance of an inner state rather than merely depicting the external details of the landscape, are characteristic of the work of intellectual artists (문인화가, *muninhwaga*). *Korean Scholarly Painting* (Korean 문인화, *muninhwa*) represented painting for the free expression of the soul and was initially positioned as the opposite of the creative

method of professional artists, for whom painting was a craft. The main theme that acts as a pivotal line in the “painting of the intellectuals” is that of the *Four Gentlemen* or *Four Noble Ones* (사군자, *sagunja*): the plum blossom, the orchid, the bamboo and the chrysanthemum. Each of these plants is a classic embodiment in painting of the Confucian ideal of *junzi* which appears in this theme in its main qualities — hardness and at the same time softness, harmonious combination of culture-confinement and simplicity-naturalness, and sensitivity [Sokolov-Remizov 2004: 98].

The pine closely echoes the *Four Gentlemen*, displaying the symbolism of a truly noble individual, capable of overcoming any problems and hardships of life (Fig. 5). The pine, like the bamboo and the plum tree, manages not to break under the weight of the snowfall, to withstand even the most severe tests of frost, preserving its original straightness and inner fullness. These plants constitute the concept *Three friends of winter* (송죽매, *songjungmae*), which includes not only the practical side of frost-resistance, but also its “interpretation in the ethical plane — firmness of character, elevated aspirations and purity, which found a brilliant reflection in poetic and pictorial art of the Far East” [Du 2013: 51].



Fig. 5. Kim Gyujin (김규진). Plum, Orchid, Bamboo, Pine (매화, 난초, 대나무, 소나무). Early 20th century
Silk, ink. 388 × 1416 cm. Private collection

In the work the sense of simplicity was achieved by a conscious effort of the artist, where he avoided details in the depiction of symbolic plants, presented a simple composition, thus concentrating the inner essence of the idea, which was basic in the painting of “literary artists”. The high talent of the artist in creating a capacious symbolic image of pine trees, reflecting his life path and his inner values, allowed him to create this masterpiece of painting, expressing a deep spiritual idea by the simplicity of pictorial means.



Fig. 6. Jeon Yeong (전영). *Snow Covered Pine in Early Spring*
(이른봄의 설송). 2007. Paper, ink, water-based paint
178 × 96 cm

The amazing vitality of this image as a stable form of expression of artistic ideas demonstrates the particular strength of the tradition that sustains it, and is of particular interest in the conditions of modernity, when significant images are often lost and new ones appear. Having survived the powerful influence of foreign culture and art in the 20th century and the tragedy of Korea's division into two states, the image of the pine tree in Korean art has not lost its relevance, but, on the contrary, acts as a guardian of cultural traditions and is regarded as an appeal to national origins. It is organically refracted in the works of contemporary artists of the Republic of Korea and North Korea, enriching it with facets of new understanding, consonant with the personal ideas of the authors of artistic works, as well as the social problems of modern times, inherent in each state. In the art of the DPRK, where painting is supposed to fulfill one of the important tasks of state policy, following *Juche* (Korean 주체) (i. e., the idea of independent and autonomous development), the use of the image of an evergreen tree for the expression of patriotic content is still relevant. Korean medieval art often used the image of a pine tree as a symbol of longevity, but now artists associate it with the fortress and indomitable spirit of the state and people. In the portrayal of the pine tree, the artists put a clear symbolic and sometimes political connotation. Heroizing the natural beauty and glorifying its relentless vitality, North Korean artists strive to monumentalize the image. For example,

this was true of the scrolls by Jeon Yeong (전영), an honored and popular artist of North Korea who not unreasonably earned the creative name of “Heavenly Pine” (천상의 소나무) among art connoisseurs. In his scroll we also see two pine trees as in Yi Insang’s *Seolsongdo*, but the upward aspiring pines are not only monumentally lofty but also exaggeratedly hyperbolized. Here we see the artist’s attempts to combine the national tradition of Korean traditional painting with hyperrealism in the representation of the pine tree as a tree of superpower and super beauty in his symbolic interpretation of the display of power and prosperity of the superpower of North Korea. Even the snow-covered pine trees on his scrolls (Fig. 6) demonstrate a major mood, communicating an elevated mood to the viewer. It is fair to say to art connoisseurs and viewers that “in Jeon Yeong’s works the pine trees are more beautiful than in the real world” [Yoo 2007].



Fig. 7. Lee Changjo (이창조). *Pine Tree (소나무)* 2013. Canvas, oil. 53 × 45.5 cm

In the art of the Republic of Korea, the image of the pine has been integrated and enriched with new forms. Today, South Korean artists turn to it using modern technologies and various materials. It is important to note that against the background of the loss of traditional values in society under the influence of the powerful modernization processes in the Republic of Korea, the canonical image of the

pine tree has acquired a new meaning as an important element in the visual system, necessary to maintain the cultural tradition and national character. As South Korean art successfully integrated into the global world by the end of the twentieth century, there was an urgent need to “express in contemporary art the national, which has a connection to the traditional aesthetic and worldview of Koreans” [Khokhlova 2018: 314], to protect it from being dissolved into the larger context. One such image is the pine tree immortalized by Yi Insang, which can be found in various types of art of the Republic of Korea: for example, Lee Sujin’s (이수진) installations, Lee Gil Rae’s (이길래) new-tech sculptures, or the work of Bae Bien-u (배병우), one of the most famous photographers of Korea, who has received worldwide fame and recognition in the global art market for his black-and-white photos of pine trees that “express the beauty, spirit and energy of Korean nature” [Park 2014: 118].

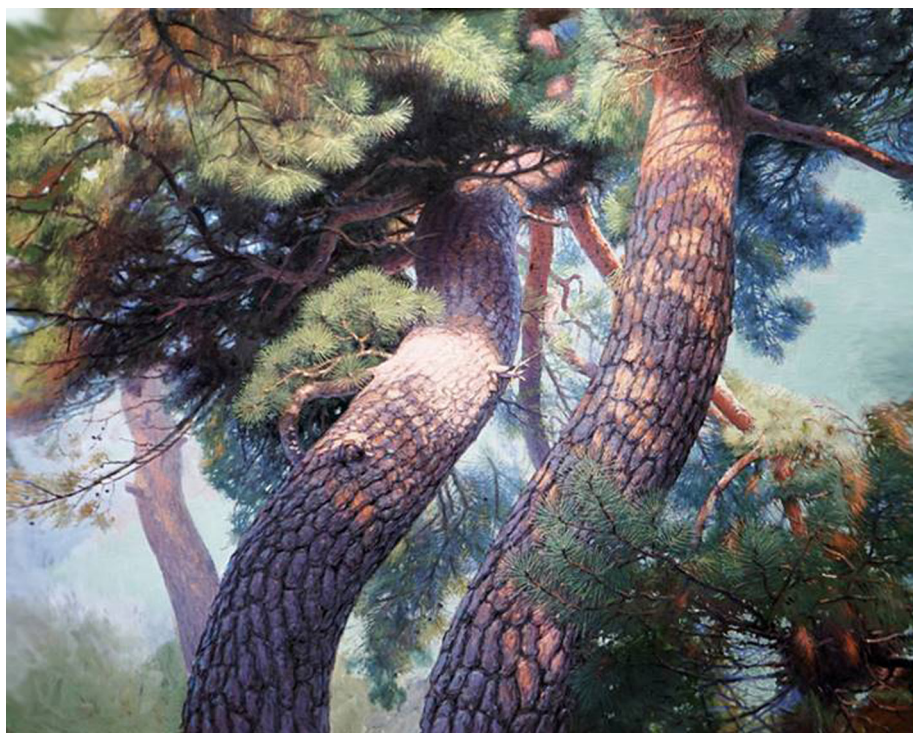


Fig. 8. *Yoon Eusoo (윤유수) Pine. (소나무) 2021. Canvas, oil. 150 × 130 cm*

Recently, South Korean painters’ interest in their own roots and national traditions has become increasingly evident, even as they work in Western European techniques, using canvas and oil. In many of the oil on canvas paintings of the present day one can see references to the composition of Yi Insang’s famous scroll. This is revealed by pine trees created with generalized forms, localized spots of color as in the works of Lee Changjo (이창조) (Fig. 7) and, marked by contrasting colors, in the paintings of Kim Sunyoung (김순영), or the more tonally refined and detailed pines in the paintings of Ryu Myeongryeol (류명렬) or Yoon Eusoo (윤유수) (Fig. 8)

and many other South Korean artists. According to the latter, “The pine is a special tree, not only the main symbol of our people, but also an inexhaustible source of inspiration since ancient times. It cannot be compared with other trees, because it provides inexhaustible material for learning the inner world through the observation of the outer: which can be found in the study of the complex texture of the pine bark, fascination with the dynamic effects in its crown, its special charm...”¹



Fig. 9. Park Jeongyeon (박정연). *Golden Pine-Life* (황금 소나무 삶) 2020. Ink, coloring, paraffin, gold powder on cotton wool. 84 × 119 cm

Interest in the image of the pine tree is undoubtedly leading in the works of artists of the Republic of Korea's traditional direction, it is confirmed by the art projects united by one theme — the appeal to the image of a pine tree. But, as rightly pointed out in the catalog of the recent exhibition of *A Moonlit Night Walk Under a Pine* (송하보월, *Songhabowol*) (Exhibition at the Icheon Woljeon Municipal Art Museum. November 26, 2020 to January 31, 2021), “Today there are quite a few artists who are constantly reinterpreting pine trees in new ways. However, there are not many artists who move forward with the pine without losing their individuality” [Songhabowol 2021]. The exhibition brought together nine famous South Korean artists and presents images with views of pine trees, but each artist individualizes his/her work and endows it with individual meaning. Some masters choose a bright colorful scale and simplified forms — Park Jeongyeon (박정연) (Fig. 9), Im Mu-sang (임무상), others converge with the great intellectual artists and work only

¹ Quote from personal correspondence with Yoon Eusoo (2021, October 20).

with black ink (or ink with delicately subcolored water-based paints) to enhance the visual expression of the deep spiritual essence contained in the image of the pine — Yang Jeongmu (양정무), Kwon Soyeong (권소영). In the masters' paintings, the pine tree is incorporated into the landscape of wild majestic nature (Yoo Yejin, 유예진) (Fig.10)), paintings of medieval life in Korea (Lee Dongwon, 이동원) and the modern urban landscape (Song Seungho, 송승호) (Fig. 11). However, more than any other master who has come close to making sense of the Yi Insang scroll is the artist Yoo Younbin (유윤빈), as evidenced not only by her *Seolsong* scroll (Fig. 12), which has direct parallels with Yi Insang's *Seolsongdo* scroll, but also her work where she places a portrait of the great Korean master himself on the background of these snow-covered pine trees (Fig. 13). Yi Insang looks directly at the viewer, his gaze piercing and penetrating right into the heart of the beholder. The strength of his talent and the greatness of his spirit become a reference point for contemporary artists, his artistic legacy through the centuries has not lost its significance, and his image reappears in the works of Korean artists of today.



Fig. 10. Yoo Yejin (유예진). *All-encompassing desire* (부유한 욕망) 2016. Paper, ink. 100 × 100 cm



Fig. 11. Song Seungho (송승호). Arno River (아르노 강변)
2020. Paper, ink, water-based paint. 45 × 65 cm



Fig. 12. Yoo Younbin (유윤빈).
Seolsong (설송)
2014. Paper, ink. 213 × 145 cm



Fig. 13. Yoo Younbin (유윤빈). Yi Insang
Neunghogwan
(능호관 이인상). 2014
Paper, ink. 45.0 × 30.0 cm

According to Yoo Younbin, she has always been attracted to the traditional technique of Korean painting, which expresses what is hidden from sight, leaving a blank space on paper. And snowy landscapes with pine trees are the best way to do this, expressing the beauty of black ink and white space in the most effective way. To further emphasize the whiteness of the snow, which helps better convey the essential characteristics of the pine — retaining its freshness and greenness even in the cold winter, she uses the ancient *Punjibob* (분지법) method, a special traditional technique to achieve a dazzling whiteness by applying a solution of rice flour as a background pigment. Above all, however, the artist has tried to follow the harmony contained in the nature around us and stay in balance with the inner aspirations of the soul, the principles that Yi Insang adhered to in his art [Yoo 2014].

As Younbin herself says: “The pine trees in my paintings are not a tribute to romantic antiquity, they sing and carry the healing spiritual healing that our society needs so much today” [Yoo 2015].

Thus, looking at Yi Insang’s *Seolsongdo*, in which the pine tree image helped the artist to most fully express his personal aspirations, deeply interwoven with the philosophical and aesthetic values inherent in the Korean culture of the Joseon era, we can argue that the artistic image of the pine tree in Korean art is a complicated and multi-layered phenomenon that plays an important role in revealing the underlying nature of works.

In the modern world, the pine tree successfully acts as a certain figurative symbol in the context of Korean culture, projecting the personality of the creator and his dominant states of mind. The image of this coniferous tree represents one of the cultural codes of national identity, which preserves the artistic and aesthetic traditions of the past, immortalized in the scroll of Yi Insang, but also embodies elements of the new conceptual perception, which are refracted in the works of modernity with surprising facets. The features of this image reflect not only a commitment to antiquity — at the same time they demonstrate the ability to be resilient in the conditions of modernity, aimed at a harmonious combination of conservative traditions and innovation.

Sources

Paintings 2010 — The painting and calligraphy of Yi In-sang (1710–1760). *National Museum of Korea*. <https://www.museum.go.kr/site/eng/exhiSpecialTheme/view/specialGallery?exhiSpThemId=4176&listType> or Catalog of the Exhibition.

Songhabowol 2021 — Songhabowol: dalbit bichuneun bam sonamu araereul geonilda [Songhabowol: walking under the pine trees on a moonlit night]. *Gimdalinmisuryeonguso*. <http://daljin.com/?WS=21&BC=gdv&GNO=D070677>. (In Korean).

References

- Chang, Chin-Sung (2020). Transformation: Three centuries of Change in Late Choson Painting. In J. P. Park, J. Rhi, & B. Jungmann (Eds.). *A companion to Korean art* (pp. 291–308). John Wiley & Sons Inc.
- Du, Khuapin [= Du, Huaping]. (2013). *Tsvety i derev'ia kak simvol'y v kitaiskoi kul'ture* [Flowers and trees as symbols in Chinese culture] (S. A. Kochmin, & A. N. Novobranov, Trans.). KARO: Chance. (In Russian).

- Filimonova, E. N. (2003). Simvolika rastenii v perevodnykh proizvedeniakh. “Blagorodnye” rasteniia (na materiale perevodov s koreiskogo i kitaiskogo iazykov) [The symbolism of plants in translated works. “Noble” plants (based on material of translations from Korean and Chinese)]. In V. V. Krasnykh, & A. I. Izotov (Eds.). *Iazyk, soznanie, kommunikatsiia* (Vol. 25, pp. 26–53). MAX Press. (In Russian).
- Gutareva, Yu. I. (2021). Simvolizatsiia vечнозеленого дерева v khudozhestvenno-obraznoi sisteme Korei: nasledie i sovremennost’ [Symbolization of the evergreen tree in the artistic and figurative system of Korea: heritage and modernity]. In S. O. Kurbanov (Ed.). *Vestnik Tsentra koreiskogo iazyka i kul’tury* (Vol. 20, pp. 204–243). (In Russian).
- Hwang, Jeongsu (2020, September 15). Iinsangui sonamu geurim [Image of pine trees by Yi In-sang]. *Kukche sinmun*. http://www.kookje.co.kr/news2011/asp/newsbody.asp?code=1700&key=20200916.22021005066_ (In Korean).
- Khokhlova, E. A. (2018). Sem’desiat let iuzhnokoreiskogo iskusstva: vopros samobytnosti [Seventy years of South Korean art: A matter of identity]. In V. S. Akulenko et al. (Eds.). *KNDR i RK — 70 let* (pp. 303–316). Institut Dal’nego Vostoka RAN. (In Russian).
- Kim, Sol’ Mi (2018). Natsional’noe derevo Korei — sosna [Korea’s national tree, the pine tree]. *Kymsugansan* [Geumsugansan], 7(330), 4–5. (In Russian).
- Kontsevich, L. R. (2001). *Koreevedenie: Izbrannye raboty* [Korean studies: Selected works]. Muravei-Gaid. (In Russian).
- Kontsevich, L. R. (Ed.) (2012). *Osennie kleny: Antologiya koreiskoi poezii VIII — XIX stoletii v russkikh poeticheskikh perevodakh* [Autumn maples: An anthology of Korean poetry of the 8th–19th centuries in Russian poetic translations]. Giperion. (In Russian).
- Kravtsova, M. E. (2004). *Istoriia iskusstva Kitaia* [History of Chinese art]. Lan’; TRIADA. (In Russian).
- Nikitina, M. I. (1994). *Koreiskaia poeziia XVI–XIX vv. v zhanre sidzho* [Korean poetry of the 16th–19th centuries in the genre of *sijo*]. Tsentr “Peterburgskoe vostokovedenie”. (In Russian).
- Nikitina, M. I. (2001). *Mif o Zhenshchine-Solntse i ee roditeliakh i ego “sputniki” v ritual’noi traditsii drevnei Korei i sosednikh stran* [The myth of the Woman-Sun and her parents and its companions in the ritual tradition of ancient Korea and neighboring countries] (V. P. Nikitin, Ed.). Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian).
- Nikitina, M. I., & Trotsevich, A. F. (1969). *Ocherki istorii koreiskoi literatury do XIV veka* [Essays on the history of Korean literature to the 14th Century]. Nauka. (In Russian).
- Park, Huibyeong (2018). *Neunghogwan Iinsang Seohwapyeongseong* [Painting, calligraphy and poetry of Neunghogwan Yi Insang] (Vol. 1). Chulpansa: dolbegae (In Korean).
- Park, Youngdae (2004). *Essential Korean art: From prehistory to the Joseon Period*. Hyeonamsa publishing Co., Ltd.
- Park, Young Taek (2014). *K-art: Universal works reach global audience*. Korean Culture and Information Service, Ministry of Culture, Sports and Tourism.
- Sokolov-Remizov, S. N. (2004). Kliuchevaia rol’ temy “sy tsziun’tsy” — “chetyre sovershennykh” — v strukture kitaiskoi dukhovnoi kul’tury [The key role of the theme *sy junzi* ‘four perfect’ in the structure of Chinese spiritual culture]. In D. A. Huseynov, I. F. Murian, & I. I. Sheptunova (Eds.). *Iskusstvo Vostoka: Khudozhestvennaia forma i traditsiia: Sbornik statei* (pp. 97–110). Dmitrii Bulanin. (In Russian).
- Suh, Jae-sik (2017). *Pine trees in Korea: Aesthetics and symbolism*. Hollym International Corp.
- Toporov, V. N. (1987). Mirovoe Drevo [The World Tree]. In S. A. Tokarev (Ed.). *Mify narodov mira: Entsiklopediia* (Vol. 1, pp. 398–406). Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).
- Trotsevich, A. F. (Ed.) (1990). *Istoriia tsvetov: Koreiskaia klassicheskaia proza* [History of flowers: Korean classical prose]. Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).

- Trotsevich, A. F. (Ed.) (2011). *Istorii, zapisannye na gore Zolotaia Cherepakha: Koreiskie rasskazy i povesti XV–XIX vv* [Stories recorded on the Mountain of Golden Turtle: Korean stories and tales from the 15th to the 19th centuries]. Giperion. (In Russian).
- Yoo, Byeongheol (2007, November 15). Poteorateu, sonamuhwa geojang 'jeonyeong' jakpum-jeon [Portal Art Opens Exhibition of Jeon Yeong, the master of pine tree painting]. *Break News*. <https://www.breaknews.com/73840>. (In Korean).
- Yoo, Younbin (2014). Solbaram [The rustle of pine forests]. *Neoruk*. <https://neolook.com/archives/20140511a>. (In Korean).
- Yoo, Younbin (2015). Songhabowol [The moonlight, a pine tree, and a stroll]. *Neoruk*. <https://neolook.com/archives/20150625f>. (In Korean).
- Zhdanova, L. V. (1986). Obraz karlikovoi sosny u Chkhve Chkhivona (854–?) i Li Giubo (1168–1241) [The image of a dwarf pine by Choi Chi-won (854–?) and Lee Gyubo (1168–1241)]. In *Pis'mennye pamiatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka. XIX godichnaia nauchnaia sessiia LO IV AN SSSR (doklady i soobshcheniia)*. 1985 g. (Pt. 1, pp. 172–180). Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Юлия Ивановна Гутарёва

кандидат искусствоведения
главный специалист (искусствовед),
Филиал Российской академии художеств
в г. Красноярске «Региональное отделение
Урала, Сибири и Дальнего Востока
Российской академии художеств в
г. Красноярске»
Россия, 660093, Красноярск, пр-т имени
газеты «Красноярский рабочий», д. 197
Тел.: +7 (391) 236-34-23
✉ gutayule@gmail.com

Information about the author

Yuliia I. Gutareva

Cand. Sci. (Art History)
Chief Specialist (Art Critic), Branch
of the Russian Academy of Arts
in Krasnoyarsk "Regional Department
of the Urals, Siberia and the Far
East of the Russian Academy of Arts
in Krasnoyarsk"
Russia, 660093, Krasnoyarsk, Avenue named
after the Newspaper Krasnoyarsky Rabochy,
197
Tel.: +7 (391) 236-34-23
✉ gutayule@gmail.com

А. Б. Сомов^{abc}

OCRID: 0000-0002-7998-6575

✉ absomov@yandex.ru

^a Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)

^b Свято-Филаретовский институт (Россия, Москва)

^c Институт перевода Библии (Россия, Москва)

ИСТОРИЯ О ГОСТЕПРИИМСТВЕ АВРААМА В БИБЛЕЙСКИХ ТЕКСТАХ И В ПАЛЕЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. Статья посвящена исследованию истории о гостеприимстве Авраама в Быт 18:1–16, которая стала своего рода парадигмой поведения по отношению к странникам в иудаизме и христианстве, а также источником для мистических, христологических и тринитарных толкований. Эта история получила дальнейшее развитие в более поздних памятниках, среди которых в статье особое внимание уделяется средневековой палейной литературе — текстам, где перемежаются библейский парафраз, богословие, полемика, а также апокрифические легенды (Историческая Палей, Толковая Палей и Хронографическая Палей, а также южнославянские и армянские тексты, посвященные Аврааму). Эта литература часто обделена вниманием исследователей истории о гостеприимстве Авраама. Автор концентрируется на рассматриваемой истории в контексте этой литературы и связанных с ней текстов, а также на возможном влиянии данной традиции на восточную христианскую иконографию. Демонстрируется, что в этом пласте христианского предания, как и в других экзегетических произведениях, история об Аврааме выходит за рамки повествования о гостеприимстве. Кроме типичных для христианской экзегезы рассматриваемого отрывка тем, касающихся идентификации трех странников, литургические и христологические элементы проявляются в эпизодах, описывающих пост Авраама перед явлением трех странников и воскрешение заколотого и приготовленного тельнка, предложенного патриархом своим гостям. Предание об отказе Авраама от пищи и воды в ожидании гостей, вероятно, имеет византийское происхождение, а рассказ о воскрешении закланного тельнка может восходить к древнему иудейскому источнику, который также отражен в Зав. Авр. А 6.4–5.

Ключевые слова: Библия, иудаизм, христианство, Палей, гостеприимство, трапеза, Авраам, Сарра, ангел, Троица, Христос, иконография

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: Сомов А. Б. История о гостеприимстве Авраама в библейских текстах и в палеинной литературе // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 170–193. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-170-193>.

Статья поступила в редакцию 8 июня 2022 г.

Принято к печати 21 июля 2022 г.

Shagi / Steps. Vol. 8. No. 4. 2022
Articles

A. B. Somov^{abc}

ORCID: 0000-0002-7998-6575

✉ absomov@yandex.ru

^a The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)

^b St. Philaret's Orthodox Christian Institute
(Russia, Moscow)

^c Institute for Bible Translation (Russia, Moscow)

THE STORY OF ABRAHAM'S HOSPITALITY IN BIBLICAL TEXTS AND IN PALAEA LITERATURE

Abstract. This article investigates the story of Abraham's hospitality in Gen 18:1–16, which became a kind of paradigm for behavior toward strangers in Judaism and Christianity as well as the source of mystical, Christological and Trinitarian interpretations. This story was further developed in later texts, among which the medieval Palaea literature (texts which combine biblical paraphrase, theology, and polemic, as well as some apocryphal legends) has to be specially emphasized. Unfortunately, this literature is often neglected by scholars dealing with Abraham's hospitality. The article focuses on the story of Abraham's hospitality in the context of this literature and related texts, as well as the possible influence of this tradition on Eastern Christian iconography. The article demonstrates that in this stratum of Christian tradition as well as in other exegetical works, the story about Abraham goes beyond the narrative of hospitality. In addition to concerns about the identification of the three strangers, which is a typical topic of Christian exegesis of Gen 18:1–16, in this literature, liturgical and Christological elements appear in the episode about Abraham's fasting

before the coming of the three strangers and in that about the resuscitation of the slaughtered and cooked calf which the patriarch earlier offered to his guests. The legend of Abraham's refusal of food and water while waiting for guests is probably of Byzantine origin, while the account of the resurrection of the slaughtered calf may go back to an ancient Jewish source, which is also reflected in *Test. Abr.* A 6.4–5.

Keywords: Bible, Judaism, Christianity, Palaea, hospitality, meal, Abraham, Sarah, angel, Trinity, Christ, iconography

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

To cite this article: Somov, A. B. (2022). The story of Abraham's hospitality in Biblical texts and in Palaea literature. *Shagi / Steps*, 8(4), 170–193. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-170-193>.

Received June 8, 2022

Accepted July 22, 2022

Введение

Традиции гостеприимства по отношению к странникам известны с глубокой древности. Они были широко распространены и в античности, что известно по многочисленным письменным памятникам¹ [Arterbury 2005: 15–54]. В иудейской же и в христианской традициях своего рода образцом соответствующего поведения считается гостеприимство Авраама, история о котором отражена в Быт 18:1–16. Несмотря на то что в еврейской Библии и в последующей иудейской литературе имеются другие примеры гостеприимства, например в историях о Лоте (Быт 19:1–3), Лаване (Быт 24:10–61), Иофоре (Исх 2:15–22) и Раав (Исх Нав 2:1–21), именно нарратив об Аврааме, принявшем у себя в доме Божьих посланников (Быт 18:1–33), был выбран как идеал отношения к странникам. Эта история далее развивается в Септуагинте — переводе еврейской Библии на греческий язык (далее LXX), затем у Филона Александрийского (например, *De Abrahamo* 107–118) и у Иосифа Флавия (*Ant.* 1.191–198), в ветхозаветных псевдоэпиграфах (например, в «Завещании Авраама») и в раввинистической литературе (например, в мидраше Берешит Рабба 48:9). Не обошел вниманием эту историю и Новый Завет (например, Евр 13:2), а также раннехристианская и святоотеческая литература. Как мы увидим ниже, гостеприимство Авраама стало распространенным сюжетом и в средневековой христианской иконографии. Существует, однако, еще один пласт христианского предания, который нечасто упоминается в связи с этой

¹ Например: Платон, Симпозиум 175c; Харитон, Повесть о любви Херея и Каллирои 1.12–14, 5.9, 8.3–4; Ксенофон Эфесский, Эфесские повести 1.12, 5.1–2, 10; Петроний, Сатирикон 3.

историей и незаслуженно упускается исследователями². Это средневековые апокрифические тексты, которые можно условно объединить под названием «палейная литература».

Стремясь восполнить этот пробел в исследовании истории о гостеприимстве Авраама в иудаизме и христианстве, автор статьи фокусируется на интерпретации Быт 18:1–16 в палейной литературе, чтобы выделить дополнительные оттенки, касающиеся этой истории, которые появляются в этой литературе, и постараться объяснить их происхождение и функцию. При этом здесь не будут специально рассматриваться проблемы, связанные с толкованиями самой теофании в этом библейском отрывке. Мы также оставим в стороне вопросы систематизации ангелологических, христологических и тринитарных интерпретаций, связанных с тремя гостями Авраама, поскольку эта тема достаточно подробно изучена и представлена в многочисленных публикациях³.

В рамках статьи будет проведен краткий анализ предания о гостеприимстве Авраама в библейских и околобиблейских текстах, а также в некоторых христианских документах, затем будет дана краткая информация о палейной литературе. После этого следует непосредственный разбор легенды о гостеприимстве этого ветхозаветного праведника в этой литературе и связанных с ней текстах. В заключении высказано предположение о возможном влиянии этой традиции на развитие сюжета гостеприимства Авраама в православной иконографии.

История о гостеприимстве Авраама в библейской и околобиблейской литературе

Согласно Быт 18:1–2, три странника, с которыми Авраам не был знаком до этого и которые, следовательно, не были его друзьями, пришли к его шатру у дубравы Мамре. Это происходило во время дневной жары, т. е. в самое тяжелое время дня в ближневосточном климате. Авраам сидел у входа в шатер и, как только увидел идущих к нему странников, побежал встречать их, поклонился до земли и пригласил войти в шатер. Он предложил им воды, чтобы омыть ноги, и немного еды, чтобы подкрепиться после дороги (18:3–5). Затем он велел Сарре приготовить большое количество угощения, причем намного больше, чем могли съесть и гости, и вся семья Авраама (18:6). Далее он поручил слуге приготовить хорошего и упитанного теленка, которого сам выбрал, добавил к этому масла и молока и предложил все это гостям (18:7–8). Подчеркивается, что вместе с Саррой и слугой они делали это все быстро, как бы спеша⁴. Когда гости ели, Авраам не сидел вместе с ними, но стоял рядом под деревом, будучи наготове, чтобы послужить им (18:8). Это указы-

² Так, Э. Артербери, исследовавший гостеприимство в греко-римском мире, иудаизме и христианстве, вообще не замечает палейные истории об Аврааме [Arterbury 2003; 2005], упускают их и исследователи теофании, христологии и тринитологии в Быт 18: 1–16 [Бунге 2003; Грыпеоу, Spurling 2009], в лучшем случае лишь кратко их упоминая [Bucur 2015: 259, 268; 2019: 65–66].

³ См., например: [d'Alès 1930; Thunberg 1966; Armstrong 1970; Miller 1984: 5–95; Грыпеоу, Spurling 2009; Bucur 2019]. См. более подробную библиографию в [Bucur 2019: 2, note 6].

⁴ Ср. **רָחַץ** — «и поспешил» (Быт 18:6).

вает на то, что он вел себя скорее как слуга, чем как хозяин, принимающий гостей и вкушающий пищу вместе с ними. После трапезы гости объявили о том, что у Сарры будет сын (18:9–15), и обещали вернуться снова через год, когда он уже родится. Авраам проводил гостей до пределов своего жилья и, видимо, показал, куда они должны идти дальше (18:16). Интересно заметить, что хотя в 18:1 сказано, что Аврааму явился сам Господь, в следующем стихе три мужа описаны как простые странники. Лишь в 18:22 мы узнаём о том, что Авраам стоял перед Богом, а в 19:1 прямо указывается, что двое мужей, после посещения Авраама пошедших в Содом, были ангелами (מַלְאָכִים). Однако божественное или небесное происхождение гостей Авраама подчеркивается в этой истории еще и огромным количеством еды, которую он предложил им. Вероятно, по мысли автора библейского текста, это была не столько обильная трапеза, сколько щедрая жертва. Тем не менее ничто в самом тексте не указывает прямо на то, что Авраам немедленно распознал духовную сущность пришедших к нему путников.

История о том, как праведник принимает в гостях духовное существо, в ветхозаветной литературе не уникальна и не закреплена исключительно за Авраамом. Можно отметить здесь прежде всего рассказ о Маное из 13-й главы Книги Судей. Согласно этому повествованию, некий праведник по имени Маной из колена Дана был женат на женщине, которая была неплодна. Ей явился ангел, возвестивший о том, что она зачнет и родит сына. Условием для этого должно было быть строгое соблюдение правил чистоты, схожих с теми, что возлагались по обету назорейства, — не пить вина и крепких алкогольных напитков. После рождения ребенок, названный Самсоном, и сам стал бы назореем, который не должен стричь волос. Бог избрал его, будущего судью Израиля, для того, чтобы спасти народ Израиля от филистимлян. Женщина рассказала об этом явлении Маное, описав вестника как человека Божия, т. е. пророка, вид которого был подобен ангелу. Маной начал молиться Богу, прося о том, чтобы этот вестник явился им еще раз и дал больше указаний относительно того, что делать с младенцем. Ангел явился снова, и Маной начал приглашать его в свой дом, чтобы предложить угощение в виде козленка и праздничной хлебной пищи. Однако ангел велел принести все это в жертву всесожжения. Когда Маной исполнил это, ангел поднялся к небу от жертвенника. Маной и его жена в этот момент поняли, что видели ангела. Таким образом, в этой истории праведник также предлагает обильную трапезу духовному существу, оказывая ему гостеприимство, впрочем, еще не будучи уверенным в том, что это ангел. Так же, как и в случае с Авраамом, приготовленная пища становится жертвой. Однако последнее в истории Маноя выражено гораздо более эксплицитно, чем в рассказе о гостеприимстве Авраама. Надо добавить, что в обоих случаях ангел является для того, чтобы возвестить о будущем рождении ребенка с особым предназначением, зачатый от неплодной жены.

Возвращаясь к истории гостеприимства Авраама, стоит отметить, что она не просто упоминается, но и развивается в более поздних текстах, обретая новые детали. В LXX дополнения и изменения незначительны. Так, греческий переводчик предпочитает в Быт 18:1 переводить יהוה (Господь / Яхве) как θεός (Бог). В 18:4 же указывается, что гости не сами омыли себе ноги с дороги, но с помощью слуг Авраама. Это изменение могло быть связано с контекстуали-

зацией греческого перевода, сделанного в рамках эллинистической культуры, в которой практиковалось омовение ног гостей слугами хозяина дома⁵. Схожая практика описана в эллинистическом иудейском тексте «Иосиф и Асенеф», в котором говорится, что Асенеф сама омыла ноги Иосифу (20:3), но в доме Потифара он должен был делать это сам, поскольку иудеи не могли вкушать пищу вместе с египтянами (Иосиф и Асенеф 7:1) [Arterbury 2005: 61].

Филон Александрийский противопоставляет гостеприимство Авраама и негостеприимство египтян, которые не оказали Иосифу должного уважения (*Abr.* 107; ср. Быт 12:10–20). Он указывает, что гостеприимство патриарха произошло из его благочестия (*Abr.* 114–115), а та поспешность, с которой он принимал гостей (и автор подчеркивает это), служила доказательством его премудрости (*Abr.* 109). Филон считал, что странники, которых принимал Авраам, были ангелами в образе человека (*Abr.* 113, 115–116). Сначала Авраам не мог распознать их божественную природу (*οἱ δὲ θειοτέρας ὄντες φύσεως*, *Abr.* 107), но вместе с Саррой понял это позже (*Abr.* 113), когда ангелы возвестили ему о будущем рождении Исаака. Это обещание было наградой за его гостеприимство (*Abr.* 110).

Иосиф Флавий также уделяет внимание этому эпизоду. В отличие от библейского рассказа, в изложении этого иудейского историка Авраам сидел не при входе в шатер, а у двора дома (*αὐλή*); это служит указанием на то, что он жил не в шатре, а в доме [Arterbury 2005: 65]. Эту деталь можно также воспринимать как элемент контекстуализации, понятный греко-римской аудитории. Наряду с Филоном Иосиф идентифицирует гостей Авраама как ангелов, которые, в отличие от Быт 18:8 (*ἐφάγουσιν* — «они ели»), только делали вид, что ели: «они позволили ему думать, что они ели»⁶ (*οἱ δὲ δόξαν αὐτῷ παρέσχον ἐσθιόντων*, *Ant.* 196–197) [Thackeray 1961: 97]. Более того, у Флавия Авраам сам закалывает и готовит телянку для гостей.

Гостеприимство Авраама упоминается и в иудейских псевдоэпиграфических текстах. В Книге Юбилеев (16:1–3) история, изложенная в Быт 18:1–16, представлена в гораздо более кратком виде. Здесь просто сообщается о том, что Господь явился Аврааму у дубравы Мамре, чтобы возвестить о рождении Исаака. В «Завещании Авраама» (ок. 100 г. н. э.) само повествование об Аврааме и его семье начинается со ссылки на Быт 18. Заканчивается же этот текст утверждением о том, что такое поведение ожидается от всех благочестивых людей (А 20.15). Однако, в отличие от библейской версии этой истории, здесь описан не сам приход трех странников к дубраве Мамре, а другое явление ангела Аврааму, произошедшее в конце его жизни. Согласно этой истории, ангел приходит не для того, чтобы возвестить о рождении Исаака, поскольку тот уже давно взрослый, но чтобы сообщить патриарху о его скорой кончине. В этом псевдоэпиграфе Авраам всегда принимает гостей, невзирая на то, бедные они или богатые, цари или обычные люди, друзья или странники (А 1.2). Здесь же гостеприимство (*φιλόξεως*) Авраама восхваляется как добродетель, которую он практиковал в течение всей жизни, и указывается, что оно связано с его праведностью (А 1.1–6). В его доме имелась специальная гостевая комната,

⁵ Эта же традиция, по-видимому, отражена в Ин 13:3–15.

⁶ Здесь и далее древние и средневековые тексты, в том числе славянские, приводятся в переводе автора статьи, если не указано иное.

в которой было очень много еды для гостей (А 4.1–2); он сам омывал ноги гостям (А 3.7–9). Согласно этому тексту, Аврааму является архангел Михаил (А 2.1–2), который будет приходить к нему и позже. Именно этот архангел и возвестил ему когда-то о рождении Исаака (А 6.5).

В более поздних иудейских источниках гостеприимство Авраама почитается как выдающийся пример добродетели. В арамейском Таргуме Неофити (Палестинский таргум) и в Таргуме Псевдо-Ионатана на Быт 18:1 указано, что в тот момент, когда три странника явились Аврааму в долине Мамре, он приходил в себя после обрезания (מרע מכיבא דמהולתא). Таким образом, согласно этим таргумам, события, о которых говорится в Быт 17:21–27, происходят непосредственно перед явлением Господа Аврааму (Быт 18). В Быт 17:21 Бог обещает заключить завет с Исааком, которого Сарра должна родить годом позже. В тот же день, когда Бог сказал это Аврааму, все мужчины в его доме были обрезаны (Быт 17:23). Идея о том, что три странника пришли к Аврааму вскоре после его обрезания, появляется также и в раввинистической литературе. Так, в мидраше Берешит Рабба (48:2) Господь явился Аврааму после его обрезания, потому что до того это было невозможно. Более того, Авраам жалуется на то, что никто не посещает его после обрезания, и в этот момент Господь является ему как Шехина (Божественное Присутствие) в сопровождении ангелов (48:9)⁷. Следовательно, согласно этому преданию, Авраам спешил принять странников и предложить им лучшую пищу и прием, несмотря на недомогание после обрезания.

Далее в Берешит Рабба говорится о том, что гостеприимство Авраама было столь велико, что его шатер «открывался в обе стороны». Поэтому он будет сидеть у входа в геенну (פתח גינהם), чтобы спасти от наказания находящихся там обрезанных иудеев (48:8–9). В Берешит Рабба 52:1 ситуация с Авраамом, ожидавшим гостей у своего шатра, объясняется через Быт 20:1⁸: после разрушения Содома никто не мог прийти к нему в гости, потому он переселился в Герару. В Авот де рабби Натан упоминается Иов, который имел дом с четырьмя дверями, чтобы принимать бедных, однако это составляло меньше половины того, что делал Авраам. Вместо того чтобы сидеть в доме и ждать гостей, а потом кормить их обычной едой, Авраам ходил по округе и специально искал гостей. Если его гости были бедны, он предлагал им дорогую еду и напитки, которые они не могли себе позволить. Более того, он строил большие шалаши при дороге и оставлял в них пищу и питье, чтобы странники могли войти туда, поесть, попить и благословить Господа; Авраам же при этом радовался и чувствовал себя счастливым (Авот де рабби Натан 7.1). Он посадил в Беэр-Шеве рощу тамариска (ср. Быт 21:33); в Вавилонском талмуде указывается, что это было сделано для того, чтобы странники могли отдохнуть под ее ветвями. Более того, он хотел обратить странников к Богу и показывал им, что пища, которую они ели, послана Богом — Творцом этого мира, и просил путников призвать Его (трактат Сота 10a-b) [Arterbury 2003: 373]⁹. В трактате Бава Меция 86b утверждается, что

⁷ О явлении Бога Аврааму после его обрезания с целью навестить больного говорят и другие иудейские тексты [Ginzberg 2003: 204, 206].

⁸ «Авраам поднялся оттуда к югу и поселился между Кадесом и между Суром; и был на время в Гераре» (Быт 20:1; Синод. пер.).

⁹ Отсылки к истории о гостеприимстве Авраама не исчерпываются приведенными выше примерами. Некоторые другие см., например, в [Hunt 2010: 89].

Авраам был столь щедр, что приготовил для трех странников трех откормленных телят [Ginzberg 2003: 205].

Аллюзии на эту историю имеются и в Новом Завете (например: Рим 12:13; Евр. 13:2; Лк 13:28–29; 16:16–31; 19:1–10; 24:13–35), и в раннехристианской литературе (1 Клим. 10.7) [Arterbury 2003: 374; 2005: 97, 144–147]. Самым значимым здесь можно считать Евр 13:2:

Страннолюбия не забывайте, ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам (Евр 13:2, Синод. пер.).

Среди более поздних христианских произведений, в которых обсуждается гостеприимство Авраама, оказанное им трем божественным путникам, стоит отметить несколько случаев. Так, Ориген указывает на гостеприимство Авраама как на пример для всех христиан — на необходимость прежде всего принимать гостей и омывая им ноги (Гом. Быт. 4.2), а женам следовать во всех добродетелях за своими мужьями (Гом. Быт. 4.4). Ориген ставит гостеприимство Авраама выше гостеприимства Лота, поскольку первому явился Сам Господь с двумя ангелами, а второму — только два ангела. Авраам и его домашние стремились услужить гостям гораздо быстрее и усерднее, чем Лот. При этом Авраам выбрал самого хорошего и упитанного теленка (Гом. Быт. 4.1; ср. Филон, *Abr.* 109), подобно отцу блудного сына в Лк 15:23 и тому, как Бог Отец принес в жертву Своего Сына за жизнь мира (Гом. Быт. 4.2; ср. Ин 3:16). Кроме того, Ориген считает, что название дубравы Мамре означает «видение» (Гом. Быт. 4.3), судя по всему, выводя его из еврейского מַרְמָר 'вид, наружность' [Heine 1982: 391]. Этим он объясняет, почему Господь явился Аврааму именно в этом месте и почему он стоял под деревом, пока гости вкушали пищу.

Евагрий Понтийский в «Слове к Евлогию монаху» указывает, что Авраам принимал всякого, кто проходил мимо, накрывая стол даже для нечестивых, и именно поэтому был удостоен встречи с ангелами (24.26)¹⁰. В гомилии Иоанна Златоуста (Гом. Быт. 42), посвященной Быт 18, Авраам — идеал христианского гостеприимства (Гом. Быт. 42.7). Хотя у него было 318 слуг (ср. Быт 14:14), он сам ожидал странников, сидя у входа в свое жилище, а не внутри дома (Гом. Быт. 41.8). Авраам приглашал странников в дом, невзирая на то, друзья они или незнакомцы, и никогда не спрашивал, кто они и откуда (Гом. Быт. 41.9). Несмотря на преклонный возраст, этот ветхозаветный патриарх торопился встретить гостей и угодить им. Его возраст контрастирует с молодостью трех странников, которых он принял у себя в доме, поскольку Златоуст предполагал, что они явились патриарху в образе молодых людей (Гом. Быт. 41.13). Он также отмечает, что Авраам вовлекает в спешку гостеприимства и Сарру (Гом. Быт. 41.18)¹¹.

В дальнейшей христианской экзегезе Быт 18:1–16 толкователи иногда касаются темы гостеприимства, но в основном обращаются к христологической и тринитарной проблематике [Bucur 2019: 47–57].

¹⁰ См. также: Иоанн Кассиан, Собеседования 14.4.2.

¹¹ Климент Александрийский считал, что Сарра сама готовила лепешки странникам (Стром. 4.19.123.1).

Палейная литература

Истории о библейских праведниках и святых всегда играли большую роль в христианской литературе. Эти рассказы нередко в текстах, созданных в жанре «переписанной Библии» (the rewritten Bible), т. е. во всякого рода библейских парафразах, которые представляют собой не перевод, а своеобразную интерпретацию части библейского повествования в рамках какого-либо богословского, полемического или иного контекста, причем часто в сочетании со всякого рода апокрифическими историями и легендами.

Именно к такого рода литературе и принадлежат средневековые апокрифические тексты, объединенные общим названием «палейная литература». Само слово *Палея* восходит к греческому *παλαιός* ‘древний, старый’, ср. *παλαιὰ Διαθήκη* (Ветхий Завет). Эта литература включает в себя несколько средневековых текстов, в которых рассказывается история древнего Израиля. В Палее содержится материал из Библии, а также из околорелигиозных преданий, богословских толкований и интерпретаций. К палейной литературе относят Историческую Палею (*Palaea historica*, или «Историю Ветхого Завета»), Толковую Палею (*Palaea interpretata*, или «Толкование Ветхого Завета»), Хронографическую Палею (*Palaea chronographica*, или «Хронологию Ветхого Завета»).

Историческая Палея (*Palaea historica*) появляется не ранее IX в. Изначально она написана по-гречески, автор ее неизвестен. Этот текст рассказывает о библейской истории от сотворения мира до времени Даниила и совмещает информацию, взятую из Библии и письменных и устных апокрифических преданий, а также включает некоторые литургические и богословские источники¹² [Adler 2013: 585, 589–590, 592–593]. Старославянские версии этого текста появляются около XII в.

Толковая Палея (*Palaea interpretata*) известна с XIV в. на старославянском языке. Она имеет отношение к *Palaea historica*, но не может считаться обычным ее переводом, поскольку отличается от нее в некоторых деталях. Она представляет собой не просто описание библейских событий, но скорее полемический антииудейский трактат и попытку показать, что Ветхий Завет прообразует Новый. Хронологически *Palaea interpretata* охватывает период библейских событий от Творения до времени Соломона. Многие исследователи утверждают, что *Palaea interpretata* имеет южнославянское происхождение [Шахматов 2003: 243–244; Славова 2002: 113–114], но другие ученые доказывают, что она была составлена на Руси [Михайлов 1896: 21; Водолазкин 2008: 35–36].

Хронографическая Палея (*Palaea chronographica*) — это письменный памятник, вероятно XV в., который сочетает в себе черты палеи и хронографа. Она существует в двух версиях, полной и краткой. Полная версия, в особенности в изложении истории от сотворения мира до Соломона, близка к *Palaea interpretata* с добавлением апокрифических материалов. Краткая версия по типу более близка к хронографу, в ней опущены толкования и полемические рассуждения *Palaea interpretata* и полной *Palaea chronographica*. Возможно,

¹² Так, автор упоминает Григория Богослова, Феодора Студита, Иоанна Златоуста, ссылается на Андрея Критского и обнаруживает некоторое знание сирийского языка и сирийских источников, а также конечно, византийских литургических текстов. Знаком он, по-видимому, и с иудейской Книгой Юбилеев, а также с произведениями Иосифа Флавия.

краткая *Palaea chronographica* восходит к *Palaea interpretata* и несохранившемуся Хронографу по великому изложению. Она охватывает время от творения до царствования византийского императора Романа Лакапина (X в.).

Кроме собственно палейной литературы, нас будет интересовать и так называемый Южнославянский цикл литературы, посвященной Аврааму, — серия историй о жизни ветхозаветного патриарха, созданных как парафраз на Быт 12–25. Этот цикл связан с *Palaea historica*, однако сложно с уверенностью обозначить направление зависимости этих текстов друг от друга. Возможно, обе версии жития Авраама (в Палее и в апокрифическом Авраамовом цикле) восходят к более древнему преданию, когда-то написанному по-гречески [Miltanova 2018: 172–173; Витковский, Витковская 2018: 351–368]. Существуют две версии этого цикла, вторая из них, по-видимому, является переработанной редакцией первой [Витковский, Витковская 2019: 268]. В этом цикле рассказ о гостеприимстве патриарха представляет собой парафраз на Быт 18–19, который по-разному озаглавлен в различных рукописях, принадлежащих к этой традиции. Например, в рукописи № 109 из монастыря св. Павла на горе Афон (XV в.), опубликованной П. А. Лавровым, он назван «Гостеприимство Авраама. Слово о Святой Троице» (далее — «Гостеприимство Авраама») [Лавров 1899: 73]. В рукописи из Молдавии (XVI в.), которая хранится в Национальном государственном архиве в Бухаресте (№. 740 84r–89r), эта история озаглавлена «Слово о том, как Авраам принимал Святую Троицу как своих гостей» [Miltanova 2018: 287]. В документе из рукописной коллекции Ильи Яремского-Билахевича (листы 82–86; XVIII в.), обнаруженном в Украине и опубликованном Иваном Франко [1896: 86–90] рассказ об Аврааме назван «Слово об Аврааме, когда он пригласил в свой дом Святую Троицу» (далее — «Слово об Аврааме»); история занимает первый лист данной рукописи [Франко 1896: 86–87]. Палейные сюжеты об Аврааме в той или иной форме встречаются и в различных средневековых армянских памятниках, которые также будут рассмотрены в нашем исследовании.

Гостеприимство Авраама в палейной литературе

Приведем историю о приходе к Аврааму трех странников в изложении Краткой хронографической Палеи, где она изложена наиболее компактно. Самые значительные детали этого рассказа, присутствующие в других версиях, будут показаны ниже.

В год 3372, 7-го индикта 1-го високосного <...> жил Авраам-страннолюбец у дуба Мамврийского¹³. И явился Господь Аврааму в полдень. Когда сидел Авраам, вот, идут три мужа. Он побежал им навстречу и поклонился до земли, говоря: «Господи, если я обрел благодать пред Тобою, не проходи мимо раба Своего. Пусть принесут воды, омоют ноги ваши, и прохладитесь под дубом, а я принесу хлеба». И те сказали: «Так и сделаем»¹⁴. А Авраам сказал Сарре: «Общий у нас брак,

¹³ В *Palaea historica* 30 подчеркивается, что Авраам поселился в Мамре по причине своего безмерного гостеприимства.

¹⁴ Согласно *Palaea historica* 48, странники сначала отказывались войти, но Авраам уговорил их.

общим и будет доброделание. Смешай три меры муки»¹⁵. Он побежал к стаду, и взял теленка от сосцов матери хорошо откормленной, и сам принес его. А было у него 318 воинов. Приготовили пищу, он поставил ее перед гостями, и они начали есть. Но тут вскоре с ревом прибежала мать закланного теленка. И повелел Христос¹⁶, и тотчас ожил теленок и начал сосать мать. Авраам же стоял, смотря. А те люди сказали ему: «Где жена твоя?» Он же ответил: «Вот, в доме». И сказал Господь: «Сия жена впредь будет зваться не Сара (*Sara*), но да будет Сарра (*Sarra*) и родит сына». И тогда Авраам узнал Бога¹⁷. Сарра же, услышав пред дверями дома позади них, посмеялась, говоря себе: «Как рожу я, ведь, время мое прошло?» А они сказали ей: «Сарра, почему ты рассмеялась? Разве не может Бог это сделать?» И повернули мужи те к Содому и Гоморре вниз, Авраам же шел с ними и провожал их. И сказал Господь: «Ты будешь великим народом» (*Palaea chronographica* 90 об.–91)¹⁸.

Palaea historica дополняет начало этого рассказа очень важной деталью, указывающей на причины прихода трех странников:

Теперь, когда он достиг преклонного возраста и был восьмидесяти лет, решил он не преломлять хлеба до той поры, как путник составит ему компанию. Но дьявол по своей злобе и презрению добра закрыл все дороги, чтобы никто из путников не смог прийти к Аврааму <...> Теперь же дьявол, ненавистник добра, позавидовал его добрым намерениям. Итак, что же он сделал? Он закрыл дороги, чтобы никто не смог бы пройти мимо по той дороге. Патриарх провел целую ночь как искусный охотник, сидя там и сторожа дорогу. Он провел целый день без обеда и ужина и большую часть следующего дня. Сарра велела ему вкусить хлеба, но он не позволил себе этого. Прошел и второй день, а патриарх Авраам оставался так вплоть до третьего дня, ничего не вкусив или выпив <...> Когда Господь Бог увидел его добрые намерения, явился ему там Отец, Сын и Святой Дух¹⁹ как

¹⁵ Ср. «Авраам позвал Сарру, свою жену, и сказал ей: “У нас общая жизнь в браке (у нас общий брак, пусть будут и добрые дела общими), пусть и добрые дела будут общими; торопись и замеси три меры лучшей муки”» (*Palaea interpretata* 66г).

¹⁶ Прямая идентификация одного из спутников со Христом характерна для многих христианских богословских и экзегетических текстов. См., например, Апостольские постановления 5.20.5, 8.12.18–27; Ориген, Гом. Быт. 4.1; Комм. Песн. 2.4.29–30; Созомен, Церк. ист. 2.4.2–3; Иоанн Златоуст, Против театров 3; Епифаний Кипрский, Анкорат 29.5; Афанасий Великий, Посл. об Аримино-Селевкийском Соброре 27.15. Известна эта тема и в византийской гимнографии [Квливидзе и др. 2000: 152].

¹⁷ Здесь, как и в самом рассказе Быт 18, Авраам лишь постепенно понимает, что ему явился Бог. Более того, в *Palaea interpretata* 66г подчеркивается, что если бы Авраам сразу понял, Кто к нему пришел, было бы вполне объяснимо, почему он был так гостеприимен. Но он оказался столь расположен к странникам, не зная, кто они. Во многих же иудейских текстах и у христианских комментаторов Авраам практически сразу понимает божественный статус пришедших странников [Savran 2018: 47; Bucur 2019: 43].

¹⁸ Перевод по изданию [Bötttrich 2019: 42].

¹⁹ В этом отрывке видно знакомство автора *Palaea historica* с тринитарными толкованиями Быт 18:1–16, которые получают распространение уже с V в., но здесь эта идея выражена достаточно упрощенно, поскольку в святоотеческой экзегезе чаще присутствует сим-

три мужа, путешествующие по дороге, странники, пришедшие после долгого пути (Palaea historica 47.2–48.1)²⁰.

Упомянутый текст²¹ намекает на то, что само пришествие трех странников надо рассматривать как награду за стойкость Авраама в искушении от дьявола и в его решении не есть без странников в своем доме²². Стоит отметить также, что в армянских преданиях об Аврааме, которые так или иначе связаны с палейной литературой [Stone 2012: 46, note 54], время воздержания Авраама от пищи и питья в ожидании гостей длится не три, а сорок дней²³. Кроме того, в этой традиции обещание Авраама не вкушать пищу без гостей получает неожиданное объяснение и связано с рассказом о слуге Авраама по имени Мамре²⁴. Эта легенда полностью отсутствует в Быт 18 и впервые появляется в «Комментарии на Книгу Бытия» 68–71 Стефаноса Сюникского, а затем развивается в более поздних текстах [Ibid.: 20–22]. Согласно этой легенде, у Авраама был слуга по имени Мамре, который следил за овечьими стадами патриарха. Мамре давали хлеб на пропитание, который тот щедро раздавал бедным. Однажды, в очередной раз раздав хлеб, он уснул, предварительно воткнув свой дубовый посох в землю. Посох пророс и стал большим дубом, который был назван именем Мамре. В более поздних текстах, например в «Истории святого отца Авраама, Исаака, сына его, и Мамре, его слуги» (1618 г.), Мамре²⁵ представлен как черный араб²⁶ [Ibid.: 116]. После того как посох пророс, слуга чудесным образом стал белым. Авраам понял, что это чудо произошло благодаря гостеприимству Мамре, и поклялся не вкушать пищу без гостей.

Согласно Авраамову циклу, Сарра, которая в этой истории сама оmyвает ноги гостям, увидела, что эти гости не просто люди:

волическое толкование трех Ангелов, а не буквальное их отождествление с лицами Святой Троицы [Bucur 2019: 57 (note 69), 65].

²⁰ Перевод по изданию [Vassiliev 1893: 214]. Версификация дана по английскому изданию [Adler 2013].

²¹ Схожим образом эта же идея передана в «Гостеприимстве Авраама» [Лавров 1899: 73–74].

²² В раввинистическом предании испытание голодом считается одним из десяти испытаний Авраама (ср. Пирке Авот 5.3). Однако там это связано с событиями в Ханаане, когда в стране начался голод (Быт 12:10) и Авраам вынужден был оставить свое жилище и временно переселиться в Египет, безропотно повинаясь воле Божьей. То есть в этом предании Авраам скорее спасается от голода, а не стремится к нему. Впрочем, в иудейской традиции подчеркивается вера Авраама и его стойкость во время голода [Ginzberg 2003: 189].

²³ Например: История святого отца Авраама и Исаака, его сына и Мамре, его слуги 25; История Фары и отца Авраама 25; О гостеприимстве Авраама 25; Проповедь о содомитах 24; Проповедь о гостеприимстве 26.

²⁴ В иудейском предании Мамре упоминается как один из трех друзей Авраама, присутствовавших на трапезе с тремя странниками. Двух других звали Анер и Эшкол. В трапезе также участвовал сын Авраама Измаил [Ginzberg 2003: 205], которому, согласно Берешит Рабба 48:13, патриарх поручил приготовить теленка для гостей, чтобы тот мог упражняться в добрых делах. Согласно Быт 14:13, 24, Мамре-аморреянин был братом Анера и Эшкола. Эти три брата могли быть союзниками Авраама в борьбе против общих врагов в Ханаане.

²⁵ Имя *Мамре* в контексте этого армянского предания можно рассматривать как смешанное толкование еврейского מִמְרֵי и греческого μαῖρος ‘черный’. В таком случае это может указывать на возможное греческое происхождение легенды о черном слуге Авраама [Витковский, Витковская 2018: 199, сн. 7].

²⁶ В библейском рассказе Мамре — аморреянин.

Когда Сарра дотронулась до их ног²⁷, она сказала: «О, какое великое чудо! Я с юности моей омывала ноги всех²⁸, которые проходили, но я нигде не видела такой плоти, потому что они бесплотны!»²⁹ (Гостеприимство Авраама [Лавров 1899: 74]).

Не погружаясь подробно в святоотеческие толкования, в которых дискутируется божественная природа гостей Авраама, отметим, что, в целом, мысль о бесплотности гостей и о том, что они лишь представлялись потребляющими пищу (на это указывал уже Иосиф Флавий, *Ant.* 196–197)³⁰, известна и христианским толкователям. Так, Феодорит Кирский говорит, что «Владыка» и два ангела, будучи бесплотными, лишь казались имеющими тела, для того чтобы быть видимыми, и делали вид, что ели, внося пищу не в уста и не во чрево (Толкование на Быт. 70).

Следующая важная деталь в *Palaea historica* касается тельца, которого Авраам готовит для гостей. Здесь подчеркивается, что для него это приравнивается к принесению жертвы: «Он пошел в стойло, принес маленького нежного тельца и сварил его как жертву. Он также принес хлеба, поставил его на столе, и они начали есть» (*Palaea historica* 50.10–11). В *Palaea interpretata* предполагается, что это жертвоприношение должно в будущем принести великий плод, о чем позже говорят и сами гости. Речь идет об обещании рождения Исаака:

Так как вы разделяете друг с другом труд, разделите и венец, ибо сила ваша не ослабела, но, будучи подкреплена мыслями о любви к мудрости и решительности, превзошла природу. Неся тельца, ты не чувствовал ноши, но ты почувствовал утешение, думая о надежде лучшего приобретения. Ныне же пища твоя родила сладостный плод: Сарра, жена твоя, родит сына (*Palaea interpretata* 67a–67b)³¹.

Все палейные версии включают эпизод о воскрешении тельца, которого до этого подали гостям³². Указывается, что после трапезы корова, мать закланного тельца, пришла к дому и искала его. Один из трех гостей (согласно *Palaea interpretata* 67a, это был сам Христос³³) тут же воскресил тельца и отдал его

²⁷ В «Слове об Аврааме» [Франко 1896: 86] здесь добавляется: «...и берет их руками, а они выскальзывают из ее рук, потому что они бесплотные».

²⁸ В «Слове об Аврааме» [Франко 1896: 87] добавлено «гостей».

²⁹ В «Слове об Аврааме» [Франко 1896: 87] добавлено: «...я беру омыть их ноги, а они выскальзывают из моих рук».

³⁰ Эта тема типична и для раввинистической литературы (например: Таргум Неофити на Быт. 18:8; Берешит Рабба 48:11, 48:14; Левит Рабба 34:8), а также христианских текстов (например: Иустин, Диал. 57) [Ginzberg 2003: 206–207].

³¹ Перевод по изданию [Камчатнов и др. 2002: 177].

³² Эпизод о воскрешении закланного тельца присутствует и в других версиях этой истории, например, в «Слове о Святой Троице» в рукописи № 100, хранящейся в музее Сербской православной церкви в Белграде (1628 г.), и в «Слове о Святой Троице, Отце, Сыне и Святом Духе» из рукописи Феодора Дубивца, листы 88–92 (XVI–XVII вв.) [Бадаланова, Милитенова 1996: 231; Франко 1896: 89].

³³ Несмотря на то что события, описанные в Быт 18–19, происходили еще до воплощения Сына Божьего, христианские экзегеты, как было указано выше, часто идентифицировали одного из трех странников со Христом. В палейной литературе обнаруживается знакомство с этой экзегетической традицией.

матери. То же чудо упомянуто и в «Завещании Авраама», где оно призвано продемонстрировать, что гости Авраама были не обычными людьми, а небесными посланниками и лишь делали вид, что вкушали пищу³⁴:

И сказала Сарра: «Вспомни, господин мой, трех мужей небесных, бывших нашими гостями в шатре у дубравы Мамре, как заклал ты тельца безупречного и предложил им трапезу. Когда же окончили они есть мясо, вновь поднялся теленок и весело сосал свою мать (Зав. Авр. А 6.4–5) [Витковская, Витковский 2001: 163–164]).

Не исключено, что изначально чудо воскрешения теленка действительно иллюстрировало бесплотность трех странников, которые на самом деле не притронулись к приготовленному мясу [Adler 2013: 619]. В более поздних версиях этого предания развивается идея о воскрешении теленка. Д. Флюссер считает, что легенда о воскрешении теленка восходит к некоему иудейскому преданию, которое древнее, чем «Завещание Авраама» [Flusser 1971: 60], то же самое предполагает и Д. Эллисон [Allison 2003: 161]. При этом происхождение данного источника, а также промежуточные этапы передачи этой традиции, которая была воспринята в палейной литературе, вряд ли можно достоверно установить. Флюссер отмечает лишь, что схожий мотив, касающийся воскрешения животных, имеется в иудейских преданиях о жертвоприношении Авраама (ср. Быт 15:8–11) [Flusser 1971: 60; Ginzberg 2003: 200], а в поздних иудейских текстах указывается, что овен, которого Авраам принес в жертву вместо Исаака на горе Мория (Быт 22:13), также ожил [Ginzberg 2003: 232, note 246].

В некоторых армянских преданиях об Аврааме приводится еще более подробная история об оживлении костей теленка после трапезы трех странников. Например, согласно «Истории святого отца Авраама, Исаака, сына его, и Мамре, его слуги», Авраам не сокрушил костей теленка, когда готовил его.

Наступила ночь, пришли коровы, и одна из них мычала. Христос спросил: «Авраам, почему мычит корова?» — «Вот, — сказал Авраам, — я заколол теленка этой коровы». Господь наш Иисус Христос дал Аврааму повеление: «Собери кости теленка, брось их в шкуру и принеси их». Авраам сделал то, что велел Спаситель. Христос сотворил знак креста и воскресил теленка. Тогда Авраам понял, что это Христос. А Иисус, пойдя вместе с ангелами, ушел (История святого отца Авраама и Исаака, сына его, и Мамре, его слуги 29 [Stone 2012: 119]).

Такая интерпретация выглядит как аллюзия к заповеди о пасхальном агнце в Исх 12:46 и к событиям во время распятия Иисуса (Ин 19:33–36) [Stone 2012: 118, note 89]. Весь этот эпизод представлен в христологическом контексте, поскольку типологически изображает Христа.

³⁴ В «Завещании Авраама» А 3.11 говорится о том, что слезы архангела Михаила, явившемуся Аврааму и принятому в его доме подобно тому, как он пригласил трех странников, превратились в драгоценные камни. Не исключено, что автор этого текста хотел связать чудо превращения слез и чудо воскрешения теленка, указывая на чудо воскресения и преображения [Allison 2003: 159].

Мотив воскрешения теленка Христом можно найти и в коптской христианской традиции, хотя и в другом виде. В Книге Варфоломея, которая называется также Книга о Воскресении Иисуса и рассказывает о том, что случилось до и после распятия Иисуса, Он оживляет петуха во время трапезы (возможно, речь идет о Тайной вечере), тем самым прообразуя Свое собственное воскресение. Когда апостол Матфей закалывал петуха для трапезы, иудеи сказали ему, что кровь Иисуса будет пролита подобным образом. Тогда Иисус сравнил петуха с Иоанном Крестителем («это символ [πτῦπος] Иоанна Крестителя»), потому что он знаменует свет таким же образом, как Иоанн проповедовал Мессию. После этого Иисус воскресил петуха, который, как Он сказал, был заколот за три часа до этого (Книга Варфоломея 1.1–3; ср. также «Эфиопскую Книгу о петухе» 4.1–8) [Somov 2022].

Таким образом, в палейной литературе и связанных с ней текстах мотив воскрешения закланного теленка мог быть заимствован из иудейского фольклора, хотя сложно проследить, каким образом эта традиция была усвоена палейными авторами. Однако здесь этот мотив со временем стал интерпретироваться не просто как чудо, свидетельствующее о небесном происхождении гостей Авраама, но и как указание на жертву Христа и Его воскресение. Кроме того, закланный теленок мог косвенно связываться с историей об овне, принесенном в жертву Авраамом вместо Исаака. Жертвоприношение Исаака часто выступает в качестве прообраза евхаристии в анафорах восточных и западных литургий [Квливидзе и др. 2000: 152]³⁵.

Далее необходимо отметить, что в рассмотренных нами палейных текстах принесенный Авраамом теленок и приготовленные пресные лепешки (опρῆσνοι в Palaea interpretata 67a; ср. ἑγκρυφίς в Быт 18:6) предложены как жертвоприношение³⁶, а сам стол для этой трапезы сделан как алтарь (Слово об Аврааме [Франко 1896: 87]). Уже Ориген считал, что ἑγκρυφίς в Быт 18:6 относится к особому скрытому и сокровенному хлебу. Более поздние толкователи соотносили этот хлеб и трапезу с таинством (например: Евагрий Понтийский, Послания 33; Амвросий Медиоланский, Об Иосифе 10.52; Об Аврааме 1.5.38) [Bucur 2019: 3]. Более того, согласно армянской Проповеди о содомлянах, 24 (XVII в.), Господь явился Аврааму в Великий четверг, т. е. в день, в который вспоминается Тайная вечеря, это может указывать на то, что и здесь подразумевается присутствие Христа в данной теофании [Stone 2012: 197, note 86]. Возможно, период времени поста Авраама в ожидании гостей мог символизировать евхаристический пост, который практикуется в качестве аскетической подготовки к причастию на литургии. Эта практика в православной традиции обычно предписывает полное воздержание от пищи и воды³⁷.

³⁵ Таковую типологию выстраивал уже Милитон Сардийский (О душе и теле и о Страстях Господних, 3). Со временем это толкование становится общим местом в святоотеческой экзегезе [Квливидзе и др. 2000: 152].

³⁶ Конечно, упоминание пресного хлеба в литургическом контексте выглядит неожиданным в традиции, имевшей изначально греческое происхождение, поскольку литургическое использование опресноков в Евхаристии характерно для западной христианской традиции, а не для восточной, но здесь это, видимо, связано со ссылкой на пресные хлебы в Быт 18:6.

³⁷ Не исключено, что в армянской традиции пост Авраама в течение сорока дней, закончившийся в Великий четверг, связывался с периодом Великого поста. Здесь, однако, необходимо отметить, что церковная дисциплина в восточных Церквях не предписывает

Таким образом, хотя история из Быт 18:1–16 истолковывается в палейной литературе как пример практики гостеприимства, сохраняя все основные элементы библейского текста, дополненного некоторыми деталями, она также становится важным источником христологических и тринитарных идей и осмысливается как прообраз Евхаристии. Все эти идеи, как мы видели выше, так или иначе были распространены среди христианских толкователей. Авторы же палейных текстов используют эти толкования, порой подкрепляя их легендарным материалом.

Быт 18:1–16 в христианской иконографии

Изображения сюжета, связанного с Быт 18:1–16 и часто называемого «Гостеприимство Авраама», встречаются уже в иудейском убранстве синагог, в частности, на фреске в синагоге в Сепфорисе (V в.)³⁸. Кроме того, Евсевий Кесарийский рассказывает о существовавшем в мамврийской роще изображении (γραφή) сцены принятия трех гостей Авраамом (Евангельское доказательство 5.9.7–8). Это изображение относилось еще к доконстантиновскому периоду, причем, возможно, оно использовалось в синкретическом местном культе, сочетавшем элементы иудаизма, язычества и христианства [Бунге 2003: 19, 54–55]. Самым ранним христианским изображением считается фреска в катакомбах Присцилы (II в.) [Квливидзе и др. 2000: 153], более известна, однако, фреска из катакомб Виа-Латина (первая половина IV в.) [Висир 2015: 261–262]. Здесь три странника предстают перед Авраамом в виде трех юношей, что не следует напрямую из библейского текста, однако, как мы видели, встречается у толкователей (например: Иоанн Златоуст, Гом. Быт. 41.13) и в связанных с Палеей произведениях («Слово об Аврааме» [Франко 1896: 86], «Гостеприимство Авраама» [Лавров 1899: 74]). В мозаике в церкви Санта-Мария-Маджоре в Риме (432–440 гг.), которая состоит из двух частей — верхней, где изображена встреча Авраама с тремя странниками, и нижней, где слева показаны приготовления к приему гостей, а справа трапеза, — гости также показаны в виде юношей. В верхней части мозаики один из них выделен особо — средняя фигура заключена в мандорлу. В нижней части гости изображены сидящими за прямоугольным столом, напоминающим церковный престол, на нем помещены три треугольные лепешки. Авраам, стоя слева, протягивает гостям на подносе неразделанного теленка. Как мы видели выше, идея о том, что Авраам не сокрушил костей теленка, встречается в армянской «Истории святого отца Авраама и Исаака, сына его, и Мамре, его слуги» (29). Схожим образом

полного воздержания от пищи и питья ни во время длительных постов (таких как Великий пост), ни в подготовительном посте, который практикуется перед причастием в течение трех дней (эта практика введена в церковный обиход позднее, чем были составлены исследуемые нами тексты). Однако полное воздержание Авраама от пищи и питья может символизировать непосредственно евхаристический пост перед причастием, в котором практикуется полное воздержание. В более широком смысле сорокадневный пост Авраама мог также связываться в армянской традиции с сорокадневным полным воздержанием от пищи Иисуса в пустыне (Мф 4:2). Сорок дней постились также Моисей (Исх 24:18, 34:28; Втор 9:9) и пророк Илия (3 Цар 19:8).

³⁸ Наличие этого сюжета в росписи синагоги Дура-Европос считается спорным [Висир 2015: 261].

в мозаике церкви Сан-Витале в Равенне (до 547 г.) Авраам также приносит гостям на блюде неразделанного теленка. В более поздней иконографии этого сюжета вместо целого теленка на столе будет стоять лишь чаша с его головой [Бунге 2003: 25]. Кроме того, в правой части мозаики из церкви Сан-Витале изображено жертвоприношение Исаака.

Как отмечает Г. Бунге, во многих ранних иконографических изображениях гостеприимства Авраама три странника не только имеют вид юношей, но постепенно обретают нимбы, а позже — крылья и посохи [Бунге 2003: 43], что указывает на их представление в виде ангелов, а само изображение эпизода из Быт 18:1–16 не выходит далеко за рамки ветхозаветного сюжета. Однако, как это видно из мозаики в Санта-Мария-Маджоре, постепенно формируется и другой тип иконографии этого сюжета, в котором один из трех странников, сидящий посередине, особо выделяется среди них посредством пропорций, крестчатого нимба, надписи (ΙC ΧC) или цвета одежд. Такая интерпретация, как было показано выше, характерна для многих христианских толкователей и так или иначе встречается затем и в палейной литературе. Этот тип иконографии начинает активно использоваться приблизительно с XI в. Более того, выйдя за рамки сюжета Быт 18:1–16, фигуры трех странников становятся самостоятельными образами. В какой-то момент чисто христологическая интерпретация начинает вытесняться тринитарной, что выражается в появлении надписи «Святая Троица», а три Ангела станут практически идентичными в изображении, различаясь лишь позами и жестами [Бунге 2003: 44].

Далее в наиболее ранних своих образцах иконография этой истории включает в себя не только трех странников, но также Авраама, Сарру, теленка, иногда слугу Авраама или даже Лота и его семью. Однако с течением времени второстепенные персонажи вытесняются, оставляя место лишь наиболее важным. Более того, если в ранних образцах Сарра обычно изображается в дверях дома, то в более поздних она прислуживает гостям вместе с Авраамом. В целом, это связано с изменением отношения к сюжету этого изображения. Если изначально это рассказ об обетовании о рождении Исаака, то далее, при усилении тринитарных истолкований, Авраам и Сарра становятся все более вторичными персонажами, лишь прислуживающими Ангелам, символизирующим Троицу. По-разному изображается стол для трапезы трех гостей: иногда он квадратный, иногда прямоугольный или круглый, но всегда накрытый и уставленный посудой. Задний фон, который часто изображается на иконах (дерево, дом, скала), в поздневизантийскую эпоху приобретает большее архитектурное убранство и более вневременное измерение [Бунге 2003: 45, 58]. На русской иконе XIV в. эпохи Стефана Пермского, которая относится к поздневизантийскому типу иконографии этого сюжета, по-видимому, были надписи с обозначением каждого из Лиц Святой Троицы; как считает Бунге, это не означает, что каждый из Ангелов идентифицируется с одним из Лиц Святой Троицы, но символизирует их [Бунге 2003: 46]. Русский иконописец Андрей Рублев в своей иконе, посвященной этому сюжету (начало XV в.) исключает из композиции и Авраама с Саррой³⁹, оставляя только трех ангелов, которые символизируют Святую Троицу. Стол, за которым сидят три Ангела у Рублева,

³⁹ Это, впрочем, происходило в изображениях, написанных и до рублевской «Троицы» [Бунге 2003: 58–59].

представляет собой не обеденный стол, а скорее престол христианского храма, с характерным углублением, служившим для хранения мощей и Святых Даров. Сама трапеза минимизирована здесь до чаши с головой тельца, символизирующей жертву Христа⁴⁰. Эта икона усиливает идею единства Лиц Троицы [Дудочкин, Нерсисян 2010: 342–343]⁴¹. Рублев, по-видимому, был знаком как с христологическим типом иконографии Быт 18:1–16, где выделяются Христос и два ангела, так и с тринитарным, где три Ангела неразличимы и символизируют Троицу⁴². Из христологического типа он берет одеяние среднего Ангела, напоминающее Христа, а из тринитарного — жесты Ангелов. При этом, в отличие от предыдущих образцов, их жесты различны: средний Ангел указывает правой рукой на чашу с головой тельца, левый поднимает правую руку в жесте благословения по отношению к правому Ангелу, а правый опускает на стол правую руку, повторяя жест среднего Ангела [Бунге 2003: 88]⁴³.

Возможно, убрав всех действующих лиц этой истории, кроме трех Ангелов, Рублев решил не только сконцентрировать внимание на самой Троице, но и хотел показать, что в приношении участвует всякий, кто подходит к иконе, т. е., по существу, весь мир, который приглашается принять участие в совершаемой здесь трапезе-жертве. Действительно, рублевская «Троица» написана как икона для литургического использования, причем ее особое почитание выпадает на праздник Пятидесятницы, который в православной традиции, особенно в русской, ассоциируется еще и со Святой Троицей⁴⁴.

Как уже было сказано выше, Рублев вряд ли был знаком со всей историей иконографии сюжета, связанного с Быт 18:1–16, и с его древними образцами, особенно западного происхождения. По-видимому, неизвестны ему были и многие святоотеческие толкования этого библейского отрывка. Он использовал сам текст Быт 18:1–16 и доступные ему образцы соответствующей иконографии; кроме того, он был знаком с соответствующей гимнографией (например, троичными канонами Митрофана Смирнского IX в.) [Бунге 2003: 55, 61]. Не исключено также, что Рублеву были известны и некоторые доступные ему святоотеческие толкования, и какая-то версия этой истории из Палеи, поскольку эта литература была очень популярна в его время⁴⁵. Как мы видели, палейные рассказы о гостеприимстве Авраама выводят эту историю за рамки лишь пове-

⁴⁰ Возможно, на иконе также были изображены частицы пресного хлеба треугольной формы, но они не сохранились [Дудочкин, Нерсисян 2010: 342].

⁴¹ Символика единства Лиц Троицы отчетлива уже на иконе, приписываемой Стефану Пермскому.

⁴² Рублев мог быть знаком с христологическим типом иконографии из фрески своего учителя Феофана Грека в Спасо-Преображенском соборе Новгорода (1378 г.), а с тринитарными образцами — из многочисленных греческих икон того времени [Бунге 2003: 88]. Классические западные образцы иконографии гостеприимства Авраама иконописцу вряд ли были известны [Лазарев 2000: 103].

⁴³ Бунге считает, что левый Ангел символизирует Отца, средний — Сына, а правый — Святого Духа [Бунге 2003: 99–102].

⁴⁴ Рублевская икона Святой Троицы, по-видимому, была предназначена для иконостаса в Троицком соборе Троицко-Сергиевой лавры и помещалась на месте, обычно отводимом для иконы Христа [Бунге 2003: 80].

⁴⁵ Литургический мотив в палейной истории об Аврааме также подчеркивается в эпизоде о встрече Авраама с Мельхиседеком — они приносят Богу хлеб, вино и масло и вместе едят их (Palaea historica 37.9).

ствования о библейском эпизоде, идут дальше простой темы необходимости гостеприимства и сочетают христологические, тринитарные и литургические элементы. Например, особо выделенное Рублевым изображение головы тельца в контексте жертвы Христа может указывать как на связь с традицией толкования жертвоприношения Исаака, отмеченной выше, так и на знакомство иконописца с преданием о воскрешенном тельце из палейной литературы.

Заключение

В настоящем исследовании были проанализированы особенности толкования истории о гостеприимстве Авраама в древней иудейской и восточной христианской экзегезе. Этот ветхозаветный патриарх почитался не только как родоначальник народа Израиля и человек, удостоившийся теофании, но и как практически идеальный пример гостеприимства. Как показывает история интерпретации Быт 18:1–16 в LXX, у Филона Александрийского, Иосифа Флавия, в иудейских псевдоэпиграфах, в раввинистической литературе, в Новом Завете, раннехристианских текстах и в более поздних христианских произведениях, в частности в гомилиях Иоанна Златоуста, в этих источниках подчеркиваются такие практические свойства гостеприимства, как необходимость принимать странников, невзирая на их социальный статус, предлагать им воду для омовения ног, разделять с ними трапезу, предоставляя им обильные и лучшие пищу и питье, и провожать, показывая дорогу для их дальнейшего путешествия.

В средневековой апокрифической палейной литературе в истории о гостеприимстве Авраама сохраняются основные элементы схемы идеального гостеприимства, но сам этот нарратив снабжается христологическими и тринитарными комментариями и ремарками, а также дополняется некоторыми важными деталями, почерпнутыми как из предшествующих святоотеческих толкований, так и из легенд, христианских и, по-видимому, иудейских. Например, во многих палейных версиях этой истории Авраам не только сам ищет странников, которых можно пригласить в дом, но и даже не может есть без гостей в доме и, будучи уже в преклонном возрасте, постится в течение трех дней (или даже сорока дней в армянской традиции), ожидая странников, которые могли бы вкушать вместе с ним пищи. Причиной такого долгого периода воздержания от пищи было действие дьявола, закрывшего все дороги, идущие к дому Авраама, — к нему просто никто не мог прийти. Таким образом, само явление Господа Аврааму в виде трех странников рассматривается здесь как награда за решимость Авраама в его стойкости, праведности и посте. При этом Сарра также вовлечена в гостеприимство (так, она с юности привыкла омыwać гостям ноги). Вторая часть награды Господа — это обещание Аврааму и Сарре, что у них родится сын Исаак. Такие действия, как пост Авраама в ожидании гостей, та жертвенная манера, в которой Авраам и Сарра готовят и подают пищу, а также предлагают гостям избыточное количество хлеба и упитанного тельца, переводят всю эту историю из категории гостеприимства в литургический контекст, связывая их воедино. Чудо воскрешения тельца, присутствующее практически во всех версиях этой истории в палейной литературе, также может рассматриваться в литургическом контексте. Более того,

вместе с обещанием рождения Исаака, который согласно Быт 22 должен был быть принесен в жертву, но был избавлен от этого, воскрешение закланного теленка могло рассматриваться и в христологическом контексте, как прообраз жертвы Христа и Его последующего воскресения.

Авторы палейных текстов идентифицируют гостей Авраама в контексте как тринитарной интерпретации (*Palaea historica* 48.1; ср. Гостеприимство Авраама [Лавров 1899: 74], Слово об Аврааме [Франко 1896: 86]), так и христологической (*Palaea chronographica* 91; ср. История святого отца Авраама и Исаака, сына его, и Мамре, его слуги 29). Однако в *Palaea interpretata* 66г–67в обе интерпретации совмещаются, что, возможно, связано с желанием автора суммировать известную ему более раннюю экзегетическую традицию, не выбирая между ними. При таком разнообразии подходов все палейные тексты также добавляют известные им из разных источников традиции и легенды. Не исключено, что они формировались не только благодаря известной авторам письменной традиции, но и выводились из знакомых им гимнографических текстов и образов византийской иконографии и миниатюры, связанной с Быт 18:1–16 [Adler 2013: 589]. В результате такой переработки традиции палейные тексты предлагают и новые христологические и литургические связи, наиболее важными элементами которых можно считать отказ Авраама от пищи и воды в ожидании гостей, что, по-видимому, отражает какой-то несохранившийся византийский источник, а также эпизод с воскрешением закланного теленка, который может восходить и к несохранившемуся иудейскому памятнику, также использовавшемуся в «Завещании Авраама». Эти элементы могли так или иначе найти отражение и в христианской иконографической традиции, в частности, в иконе Святой Троицы Андрея Рублева.

Источники

- Витковская, Витковский 2001 — Апокрифические апокалипсисы / Пер., сост., вступ. ст.: М. Г. Витковская, В. Е. Витковский. СПб.: Алетейя, 2001.
- Камчатнов и др. 2002 — Палея толковая / Под ред. А. Камчатнова, В. Милькова, С. Полянского. М.: Согласие, 2002.
- Лавров 1899 — Лавров П. А. Апокрифические тексты. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1899.
- Франко 1896 — Апокріфи і легенди з українських рукописів / Збір., упоряд. і поясн. І. Франко. Т. 1: Апокріфи старозавітні. У Львові: Накладом Науч. товариства ім. Шевченка, 1896.
- Bötttrich 2019 — Die Kurze Chronographische Paleja / Hrsg. S. Fahl, D. Fahl, E. G. Vodolazkin, T. Rudi. Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019.
- Thackeray 1961 — Josephus: In 9 Vols. Vol. 4: Jewish Antiquities / Trans. by H. St. J. Thackeray. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1961.
- Vassiliev 1893 — Anecdota Graeco-Byzantina, XLII–XVI / Ed. A. Vassiliev. Mosquae: Sumptibus et typis Universitatis Caesareae, 1893.

Литература

- Бадаланова, Милтенова 1996 — Бадаланова Ф., Милтенова А. Апокрифният цикъл за Авраам във фолклора и средновековните балкански литератури // Етнографски проблеми на народната култура. Т. 4. София: Българската Академия на науките, 1996. С. 203–251.

- Бунге 2003 — *Бунге Г., иеромонах.* Другой Утешитель: икона Пресвятой Троицы преподобного Андрея Рублева / Пер. с нем. В. Зелинского. Рига: ФИАМ, 2003.
- Дудочкин, Нерсисян 2010 — *Дудочкин Б. Н., Нерсисян Л. В.* Святая Троица (Ветхозаветная Троица) // Андрей Рублев: подвиг иконописания: Сб. ст. / Сост. Г. В. Попов, Б. Н. Дудочкин, Н. Н. Шередега. М.: Красная площадь, 2010.
- Витковский, Витковская 2018 — *Витковский В., Витковская М.* Апокрифический цикл об Аврааме в славянских сборниках смешанного содержания и в поэме Георгиоса Хумноса (К вопросу о рецепции Исторической Палеи) // Scripta & E-Scripta. № 18. 2018. С. 197–210.
- Витковский, Витковская 2019 — *Витковский В., Витковская М.* Литературный феномен «переписывания» ('rewriting') в Исторической Палее и Авраамовом цикле славянских сборников // Scripta & E-Scripta. № 19. 2019. С. 265–278.
- Водолазкин 2008 — *Водолазкин Е. Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI–XV веков). 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Пушкинский Дом, 2008.
- Квливидзе и др. 2000 — *Квливидзе Н. В., Лявданский А. К., Шукуров Р. М. и др.* Авраам // Православная энциклопедия. Т. 1: А — Алексей Студит / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 149–155.
- Лазарев 2000 — *Лазарев В. Н.* Русская иконопись от истоков до начала XVI века. М.: Искусство, 2000.
- Михайлов 1896 — *Михайлов А. В.* К вопросу о тексте книги Бытия пророка Моисея в Толковой Палее // Варшавские университетские известия. 1896. № 1. С. 1–23.
- Славова 2002 — *Славова Т.* Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина. София: Университетска библиотека, 2002.
- Шахматов 2003 — *Шахматов А. А.* Толковая Палея и русская летопись // Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1. Кн. 2. СПб.: Наука, 2003. С. 232–295.
- Adler 2013 — *Adler W.* Palaea Historica ("The Old Testament History"): A new translation and introduction // Old Testament pseudepigrapha: More noncanonical scriptures / Ed. by R. Bauckham, J. R. Davila, A. Panayotov. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013. P. 585–672.
- Allison 2003 — *Allison D. C., Jr.* Testament of Abraham. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. (Commentaries on Early Jewish literature).
- Armstrong 1970 — *Armstrong G. T.* The Genesis theophanies of Hilary of Poitiers // Studia Patristica. Vol. 10. Pt. 1. 1970. P. 203–207.
- Arterbury 2003 — *Arterbury A. E.* Abraham's hospitality among Jewish and Early Christian writers: A tradition history of Gen 18:1–16 and its relevance for the study of the New Testament // Perspectives in Religious Studies. Vol. 30. No. 3. 2003. P. 359–376.
- Arterbury 2005 — *Arterbury A. E.* Entertaining angels: Early Christian hospitality in its Mediterranean setting. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005.
- Bucur 2015 — *Bucur B. G.* The Early Christian reception of Genesis 18: From theophany to trinitarian symbolism // Journal of Early Christian Studies. Vol. 23. No. 2. 2015. P. 245–272.
- Bucur 2019 — *Bucur B. G.* "Before Abraham was, I Am": Re-envisioning the theophany at Mamre (Genesis 18) // Bucur B. G. Scripture Re-envisioned: Christophanic exegesis and the making of a Christian Bible. Leiden: Brill, 2019. P. 42–70.
- d'Alès 1930 — *D'Ales A.* La theophanie de Mambre devant la tradition des Pères // Recherches de science religieuse. № 20. 1930. P. 150–160.
- Flusser 1971 — *Flusser D.* Palaea Historica: An unknown source of Biblical legends // Studies in Aggadah and folk-literature / Ed. by J. Heinemann, D. Noy. Jerusalem: Magnes Press, 1971. P. 48–79.

- Ginzberg 2003 — *Ginzberg L.* Legends of the Jews. Vol. 1: Bible times and characters from Creation to Moses in the wilderness / Trans. by H. Szold, P. Radin. 2nd ed. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- Grypeou, Spurling 2009 — *Grypeou E., Spurling H.* Abraham's angels: Jewish and Christian exegesis of Genesis 18–19 // The exegetical encounter between Jews and Christians in Late Antiquity / Ed. by E. Grypeou, H. Spurling. Leiden: Brill, 2009. P. 181–203.
- Heine 1982 — *Origen.* Homilies on Genesis and Exodus / Trans. by R. E. Heine. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982. (The Fathers of the Church: A new translation; Vol. 71).
- Hunt 2010 — *Hunt S. A.* And the word became flesh — again? Jesus and Abraham in John 8:31–59 // Perspectives on our father Abraham: Essays in honor of Marvin R. Wilson / Ed. by S. A. Hunt. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010. P. 81–109.
- Miller 1984 — *Miller W. T.* Mysterious encounters at Mamre and Jabbok. Chico, CA: Scholars Press, 1984.
- Miltenova 2018 — *Miltenova A.* South Slavonic Apocryphal collections. Sofia: Boyan Penev, 2018.
- Savran 2005 — *Savran G. W.* Encountering the Divine: Theophany in Biblical narrative. London: T & T Clark, 2005. (Journal for the Study of the Old Testament; Supplement Series; 420).
- Somov 2022 — *Somov A. B.* Abraham as a model of hospitality in the Palaea and cognate literature // Abraham as ritual model in Judaic, Christian, and Islamic contexts / Ed. by Th. R. Blanton IV and C. D. Bergmann. Leiden: Brill, 2022 (forthcoming).
- Stone 2012 — *Stone M. E.* Armenian apocrypha relating to Abraham. Atlanta, GA: SBL Press, 2012.
- Thunberg 1966 — *Thunberg L.* Early Christian interpretation of the Three Angels in Gen. 18 // *Studia Patristica*. Vol. 7. Pt. 1. 1966. P. 560–570.

References

- Adler, W. (2013). Palaea Historica (“The Old Testament History”): A new translation and introduction. In R. Bauckham, J. R. Davila, & A. Panayotov (Eds.). *Old Testament pseudepigrapha: More noncanonical scriptures* (pp. 585–672). Eerdmans.
- Allison, D. C., Jr. (2003). *Testament of Abraham*. Walter de Gruyter.
- Armstrong, G. T. (1970). The Genesis theophanies of Hilary of Poitiers. *Studia Patristica*, 10(Pt. 1), 203–207.
- Arterbury, A. E. (2003). Abraham's hospitality among Jewish and Early Christian writers: A tradition history of Gen 18:1–16 and its relevance for the study of the New Testament. *Perspectives in Religious Studies*, 30(3), 359–376.
- Arterbury, A. E. (2005). *Entertaining angels: Early Christian hospitality in its Mediterranean setting*. Sheffield Phoenix Press.
- Badalanova, F., & Miltenova, A. (1996). Apokrifniiat tsikul za Avraam vuv folklori i srednovekovnite balkanski literaturi [Apocryphal circle about Abraham in folklore and in medieval Bulgarian literature]. *Etnografski problemi na narodnata kultura* (Vol. 4, pp. 203–251). Bulgarskata Akademiia na naukite. (In Bulgarian).
- Bucur, B. G. (2015). The Early Christian reception of Genesis 18: From theophany to trinitarian symbolism. *Journal of Early Christian Studies*, 23(2), 245–272.
- Bucur, B. G. (2019). “Before Abraham was, I Am”: Re-envisioning the theophany at Mamre (Genesis 18). In B. G. Bucur. *Scripture re-envisioned: Christophanic exegesis and the making of a Christian Bible* (pp. 42–70). Brill.
- Bunge, G. (1994). *Der andere Paraklet. Die Ikone der heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov*. Christliche Osten (In German).

- D'Ales, A. (1930). La theophanie de Mambre devant la tradition des Pères. *Recherches de science religieuse*, 20, 150–160. (In French).
- Dudochkin, B. N., & Nersesian, L. V. (2010). Sviataia Troitsa (Vetkhozavetnaia Troitsa) [Holy Trinity (the Old Testament Trinity)]. In G. V. Popov, B. N. Dudochkin, & N. N. Sheredega (Eds.). *Andrei Rublev: podvig ikonopisaniia* (pp. 342–346). Krasnaia Ploshchad'. (In Russian).
- Flusser, D. (1971). Palaea Historica: An unknown source of Biblical legends. In J. Heinemann, & Dov Noy (Eds.). *Studies in Aggadah and folk-literature* (pp. 48–79). Magnes Press.
- Ginzberg, L. (2003). *Legends of the Jews, Vol. 1, Bible times and characters from Creation to Moses in the wilderness* (H. Szold, & P. Radin, Trans., 2nd ed.). The Jewish Publication Society.
- Grypeou, E., & Spurling, H. (2009). Abraham's angels: Jewish and Christian exegesis of Genesis 18–19. In E. Grypeou, & H. Spurling (Eds.). *The exegetical encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (pp. 181–203). Brill.
- Heine, R. E. (Trans.) (1982). *Origen. Homilies on Genesis and Exodus*. Catholic Univ. of America Press.
- Hunt, S. A. (2010). And the word became flesh — again? Jesus and Abraham in John 8:31–59. In S. A. Hunt (Ed.). *Perspectives on our Father Abraham: Essays in honor of Marvin R. Wilson* (pp. 81–109). Eerdmans.
- Kvividze, N. V., Liavdanskii, A. K., Shukurov, R. M., et al. (2000). Avraam [Abraham]. In Alexy II, Patriarch of Moscow and all Rus' (Ed.). *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Vol. 1, pp. 149–155). Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia entsiklopediia". (In Russian).
- Lazarev, V. N. (2000). *Russkaia ikonopis' ot istokov do nachala XVI veka* [Russian iconography from the origins to the beginning of the 16th century]. Iskusstvo. (In Russian).
- Mikhailov, A. V. (1896). K voprosu o tekste knigi Bytiia proroka Moiseia v Tolkovoi Palee [On the question of the text of the Prophet Moses' Book of Genesis in the Palaea Interpretata]. *Varshavskie universitetskie izvestiia*, 1896(1), 1–23. (In Russian).
- Miller, W. T. (1984). *Mysterious encounters at Mamre and Jabbok*. Scholars Press.
- Miltenova, A. (2018). *South Slavonic Apocryphal collections*. Boyan Penev.
- Savran, G. W. (2005). *Encountering the Divine: Theophany in Biblical narrative*. T & T Clark.
- Shakhmatov, A. A. (2003). Tolkovaia Paleia i russkaia letopis' [The Palaea Interpretata and the Russian chronicle]. In A. A. Shakhmatov. *Istoriia russkogo letopisaniia* (Vol. 1, Pt. 2, pp. 232–295). Nauka. (In Russian).
- Slavova, T. (2002). *Tulkovnata paleia v konteksta na starobulgarskata knizhnina* [The Palaea Interpretata in the context of old Bulgarian literature]. Universitetska biblioteka. (In Bulgarian).
- Somov, A. B. (2022). Abraham as a model of hospitality in the Palaea and cognate literature. In Ed. by Th. R. Blanton IV, & C. D. Bergmann (Eds.). *Abraham as ritual model in Judaic, Christian, and Islamic contexts* (forthcoming). Brill.
- Stone, M. E. (2012). *Armenian apocrypha relating to Abraham*. SBL Press.
- Thunberg, L. (1966). Early Christian Interpretation of the Three Angels in Gen. 18. *Studia Patristica*, 7(Pt. 1), 560–570.
- Vodolazkin, E. G. (2008). *Vsemirnaia istoriia v literature Drevnei Rusi (na materiale khronograficheskogo i paleinogo povestvovaniia XI–XV vekov)* [World history in the literature of ancient Russia (based on material of chronographic and Palaea narratives of the 11th–15th centuries)] (2nd ed.). Pushkinskii Dom. (In Russian).
- Witkovsky, V., & Vitkovskaja, M. (2018). Apokrificheski tsikl ob Avraame v slavianskikh sbornikakh smeshannogo sodержaniia i v poeme Georgiosa Khumnosa (K voprosu o retseptsii Istoricheskoi Palei) [The apocryphal Abraham's cycle in the Slavic miscellanies and in the poem of Georgios Choumnos (a contribution to the reception of the Palaea Historica)]. *Scripta & E-Scripta*, 18, 197–210. (In Russian).

Witkovsky, V., & Vitkovskaja, M. (2019). Literaturnyi fenomen “perepisyvaniia” (‘rewriting’) v Istoricheskoi Palee i Avraamovom tsikle slavianskikh sbornikov [The literary phenomenon of ‘rewriting’ in the Palaea Historica and the cycle about Abraham in Slavic collections]. *Scripta & E-Scripta*, 19, 265–278. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Алексей Борисович Сомов

PhD

*старший научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения
и сравнительно-исторического
языкознания, Школа актуальных
гуманитарных исследований, Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
доцент, Богословский факультет, Свято-
Филаретовский институт
Россия, 105066, Москва, Токмаков пер.,
д. 11
Тел.: +7 (495) 623-03-80
консультант переводческих проектов,
Институт перевода Библии
Россия, 119334, Москва, Андреевская наб.,
д. 2
Тел.: +7 (495) 956-64-46
✉ absomov@yandex.ru*

Information about the author

Alexey B. Somov

PhD

*Senior Researcher, Center for Oriental
Studies, School for Advanced Studies
in the Humanities, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
Assistant Professor, Faculty of Theology, St.
Philaret's Orthodox Christian Institute
Russia, 105066, Moscow, Tokmakov Lane, 11
Tel.: +7 (495) 623-03-80
Translation Consultant, Institute for Bible
Translation
Russia, 119334, Moscow, Andreevskaya
Emb., 2
Tel.: +7 (495) 956-64-46
✉ absomov@yandex.ru*

L. L. Ermakova

ORCID: 0000-0003-2118-493X

✉ erliia567@gmail.com

Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)

TAMING THE SAINT: HILARIA'S CASE

Аннотация. Легенда об Иларии относится к группе житий, объединенных общим мотивом трансвестизма, и повествует о вымышленной дочери византийского императора Зинона, подвизавшейся в мужской одежде среди монахов Скита. Возникнув в коптской среде (VI–VII вв.), эта легенда была переведена на сирийский, арабский и эфиопский языки. В настоящей статье рассматриваются те изменения, которые она претерпела в ходе редактирования и которые могли быть вызваны противоречивым отношением к ее сюжету со стороны переводчиков и переписчиков, учитывая, что они в основном происходили из монашеской среды. Сирийская версия свидетельствует о том, что ее автор, расширяя имевшуюся у него сокращенную редакцию, обращался к другим легендам о святых того же типа, в частности, к житию Евфросинии, но руководствовался также и стремлением «исправить» историю Иларии в соответствии со своими представлениями об идеале мужественной святой женщины. Так, он сделал ее старше, более подготовленной к аскетической жизни физически и духовно, однако предпочел изменить концовку легенды, добавив сюжет, встречающийся в других историях о святых-трансвеститах. Если в коптской версии житие Иларии в мужском монастыре санкционировано авторитетом аввы Памво, которому, благодаря откровению свыше, известен ее пол, то в сирийской версии Памво вовсе отсутствует, и это исчезновение можно проследить в арабских редакциях.

Ключевые слова: св. Илария, св. Евфросиния, кросс-дрессинг, трансвестизм, гендер, перевод, коптская агиография, сирийская агиография

Благодарности. Поддержка данного проекта осуществлена в рамках гранта, предоставленного Благотворительным Фондом Михаила Прохорова («Карамзинские стипендии: стажировка в Школе актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС-2022»).

Для цитирования: Ermakova L. L. Taming the saint: Hilaria's case // Шаги / Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 194–207. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-194-207>.

Статья поступила в редакцию 25 августа 2022 г.
Принято к печати 4 октября 2022 г.

L. L. Ermakova

ORCID: 0000-0003-2118-493X

✉ erliia567@gmail.com

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

TAMING THE SAINT: HILARIA'S CASE

Abstract. The legend of Hilaria belongs to a group of narratives about cross-dressing saints and tells the story of a fictional daughter of the Byzantine emperor Zeno: disguised as a man, she led a life of rigid asceticism among the monks of Scetis. Having emerged in the Coptic milieu (6th–7th centuries), the legend was translated into Syriac, Arabic and Ethiopic. The present article examines the changes undergone by the story in the process of rewriting, which might have been caused by translators' and scribes' ambivalent attitude towards the plot, given that they were mainly from a monastic society. Analysis of the Syriac version demonstrates that its author, who expanded the abridged redaction he had in his possession, borrowed some details from other, similar legends, in particular, from the Life of Euphrosyne, but he was also guided by the intention to "correct" the story of Hilaria in accordance with his conception of the ideal manly "holy woman". Therefore, he made her older, more prepared for ascetic life both physically and spiritually, but chose to change the end of the legend by attaching a narrative, which exists in other stories about cross-dressing saints. Whereas in the Coptic version Hilaria's stay in the monastery is sanctioned by the authority of abba Pambo, who becomes aware of her true sex through divine revelation, in the Syriac version he is completely absent, and his disappearance can be traced in Arabic redactions.

Keywords: St Hilaria, St Euphrosyne, cross-dressing, transvestism, gender, translation, Coptic hagiography, Syriac hagiography

Acknowledgements. The project was supported by funding from the Mikhail Prokhorov Charitable Foundation ("Karamzin Scholarships: Internship at the School of Advanced Studies in the Humanities, RANEP-2022").

To cite this article: Ermakova, L. L. (2022). Taming the saint: Hilaria's case. *Shagi / Steps*, 8(4), 194–207. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-194-207>.

Received August 25, 2022

Accepted October 5, 2022

1. Introduction

The *Legend of Hilaria* belongs to a group of hagiographical narratives about so-called “transvestite saints” or “holy cross-dressers”: the protagonist here is a female monk, who lives under disguise of a man¹. The stories emerged in 5th–7th century Byzantine Empire, and some of them, including Hilaria’s *Life*, are likely to be a product of the Egyptian monastic society of Scetis.

John Anson, stressing the fact that these stories were written by monks, interprets them as reflecting “a psychological opportunity to neutralize the threat of female temptation” [Anson 1974: 5]. Indeed, they may tell us more about their male authors, compilers, and translators than about their fictional female heroines. Following this notion, I want to shift the focus to the changes undergone by the stories in the process of rewriting and translating: many of them exist in variants written in different languages of the Christian world. Scholars who edited and studied them, tended to prioritize synchronic rather than diachronic analysis, but recently this situation has changed due to the growing interest in *metaphrasis*². My question is whether we can trace the scribes’ discomfort with the content of the stories, and how it might have affected the plot or at least the details.

The answer to the first part of the question is positive. Stephen J. Davis has shown how Thecla, who is thought to be the earliest figure on which some other cross-dressers’ legends are based³, “is effectively tamed, domesticated, and regularized for male consumption” [Davis 2015: 588] through omitting the notion of cross-dressing and by stressing her femininity in the Arabic version of the *Acts of Paul and Thecla* copied in 1755 in Egypt. Earlier, Kim Haines-Eitzen has compared several versions of this legend and demonstrated how some scribes were trying to downplay its erotic language and to erase transgressive details [Haines-Eitzen 2007]. Klazina Staat analyzes two Latin versions of the *Passion of Eugenia* and concludes that Thecla remains an example for imitation, however, in the later version, which “probably reflects the growing concern about the authority of the hypotext” [Staat 2022: 277], there are no explicit references to her figure.

Thecla’s cross-dressing is temporary, and it does not impact the development of the plot, while in the majority of the legends the act of cross-dressing is very important for constructing the narrative because it is the male disguise that attests to the female monk’s holiness. Consequently, we may presume that the editing process was limited to smoothing away some abrasive features or adding new details without changing the plot completely.

To explore these matters, I want to look closely at the *Legend of Hilaria* (BHO 379) and its versions (Coptic, Syriac, Arabic, Arabic Garshuni) with special attention to such modifications that might be considered as evidence for “taming the saint”. The best-preserved Coptic version was published and translated by James Drescher

¹ For the list of cross-dressers, see: [Patlagean 1976: 600–602; Delierneux 1997: 239–240]. See also about Eupraxia of Olympus, whose *Life* is not included in the lists: [Ivanov, Pichkhadze 2008]. For a history of the scholarship and the methods applied to the texts under discussion, see: [Lubinsky 2013: 41–72].

² For recent discussion and bibliography, see the following volume: [Constantinou, Høgel 2021].

³ This hypothesis, proposed by Anson [1974], remains debatable.

in 1947 (hereafter *CoptH1*) [Drescher 1947]⁴. Earlier, in 1911, Arent Jan Wensinck had published Syriac, Garshuni and Ethiopic versions [Wensinck 1913]⁵. He also translated Coptic fragments (hereafter *CoptH2*) edited previously by Émile Amélineau [1888] and Noël Giron [1907], and two Arabic versions. According to Wensinck, the legend emerged in Coptic no earlier than the 6th century; later it was rendered into Arabic, and on the basis of Arabic versions, Syriac and Ethiopic texts were produced. The Syriac version (hereafter *SyrH*) seems to be dependent on the same type of the legend as preserved in the short Arabic text [Wensinck 1913: xxxi]: at least, we can claim with certainty that the author of the former possessed an abridged Arabic or Syriac version and dared to fill logical gaps relying on other similar legends he knew or texts he had at hand. Therefore, the Syriac version significantly differs from the Coptic original. The long Garshuni version (hereafter *GarH2*) has the same plot as the Syriac one, but the relation between them is indirect. The short Garshuni text (hereafter *GarH1*) shows some minor peculiarities, but does not deviate from the original plot⁶.

2. The story

The legend runs as follows. The emperor Zeno (474–491)⁷ has two daughters, Hilaria and Theopiste. The elder, eighteen-year-old Hilaria, is yearning for the monastic life, and is afraid that she will not be admitted to any Byzantine monastery because of her status. One day, during the Sunday service, she hears several quotes from the Bible and receives them as a sign. Thereafter, she disguises herself as an imperial bodyguard, and pretending to be on a mission goes to Alexandria by ship. Here, she visits two churches, and again listens to words from the Scripture. The deacon Theodorus, whom she has met in the city, accompanies her to Scetis, where they are received by abba Pambo⁸. At first, abba Pambo advises her to go to the Enaton, the rules there being less strict and more appropriate for a wealthy man, but she insists on staying with him. Pambo gives Hilaria a habit and a cell, and visits her twice a day for instruction together with the Greek-speaking abba Martyrion. Three years later, Pambo discovers through revelation that Hilarion is a woman, but lets her stay. Nine years later, the brethren nickname her “Hilarion the eunuch” because she is beardless. Meanwhile, Hilaria’s younger sister Theopiste falls ill and is brought to Scetis. Hilaria bursts in tears after recognition, while the sister does not recognize

⁴ His edition is based on MS Pierpoint-Morgan 583 (dated 848). English translations of the Coptic text are taken from Drescher’s edition. For a Russian translation see: [Elanskaya 2001: 305–313].

⁵ The oldest Syriac MS dates from the 9th century, the oldest Garshuni MS from the 13th or 14th century.

⁶ Translations of Syriac and Garshuni versions are taken from Wensinck’s edition, with minor changes.

⁷ The legend emerged in the Monophysite milieu: Zeno was praised for the *Henoticon* (482), aimed at the reconciliation of the sees of Constantinople and Alexandria. Michel van Esbroeck notes that “the day of Hilaria’s death, 21 Tubah, is the Feast of the Dormition of the Virgin, a symbol of the resistance at Jerusalem to the Council of Chalcedon” [Esbroeck 1991: 1231]. See also: [Voytenko 2004].

⁸ Anachronism. St Pambo, a founder of the Nitrian desert monastery, is one of the most famous Desert Fathers, who lived in the 4th century, more than a hundred years before Zeno.

her because Hilaria's appearance has changed. Abba Martyrion suggests entrusting the girl to Hilarion, who is free of passion, and Hilaria heals her in a week through constant prayer. Theopiste tells her father that Hilarion used to kiss her on the mouth and to sleep with her on the same bench. Zeno sends for Hilarion on the pretext of one nobleman's illness. Hilaria discloses her identity to the family after making her father swear an oath that he will not hinder her return to the monastery. From then on, the emperor sends an annual gift of wheat and oil to the monastery. Twelve years later, after Hilaria dies in Scetis, Pambo tells the brethren her story and writes it down.

3. How to make a large story from a short one

As has already been stated, the Syriac version differs considerably from the Coptic one. The main differences are as follows. Hilaria is the fruit of her parents' many prayers; her pious governesses tell her about holy virgins and the fathers of Scetis; she starts practicing asceticism secretly while living in the palace; a detailed episode tells how she manages to escape her waiting-woman by asking her to buy monastic garb for a poor nun (in fact, it is a unisex garb) and by fleeing to Alexandria disguised as a monk; she is twenty-five at that moment; in the Abba Macarius monastery, she introduces herself to its presbyter (no name is given) as John the eunuch, manumitted by a nobleman from Constantinople; her sister was born after her departure to the desert; in the monastery, she stays with Hilaria for five years; on her return, she tells her father about John's harsh asceticism (and not about kissing and sleeping on the same bench as in the Coptic version) so that Zeno suspects that John is no eunuch; after recognition, Hilaria asks the emperor to help with building works, and Zeno sends his servants to help the monastery; since he makes inquiries about her every month, Hilaria, who is honored by the monks, secretly withdraws to the wilderness; ten years after, she dies in a cave. Three monks, Isidorus, Isaie and Isac, find her dying and bury her; touching her corpse, they understand that this is a woman; through divine revelation they are told about Hilaria's identity.

In the Syriac version, there are neither scenes of hearing the quotes from the Bible nor any epistles, which are three in the Coptic text, but there are some speeches and prayers added. This impels us to suggest that the compiler used an abridged version that he tried to "restore". The last episode attached to the original narrative has much in common, even in the details, with a story from John Moschus' *Pratum Spirituale* about an anonymous female hermit [Moschus 1863: 3037 (caput 170)]; we encounter a similar *fabula* in *Apophthegmata Patrum* [Chaîne 1960: 70, 142 (§ 238)], in the *Life of Syncletica of Palestine* (BHG 1318w), and in the *Life of Anastasia Patricia* (BHG 79–80; BHS 1019).

Another text which exhibits striking intertextual relations with *SyrH* is the *Life of Euphrosyne of Alexandria* (called Smaragdus): from Greek (BHG 625) it was translated into Syriac (hereafter *SyrEuphr*) — the earliest Syriac version is preserved in the famous Sinai Palimpsest (dated 697 or 775) [Lewis 1900]. It seems that the author of *SyrH* filled the gaps by deriving some details directly from *SyrEuphr*. The main similarities, which are absent in the Coptic version, are as follows. Euphrosyne's parents were barren, and her father begged a famous abbot for his intercession before God; Euphrosyne questions a monk about monastic life, and he tells her that the monks fast according to their ability; in the monastery,

she is entrusted to Agapios, an elderly ascetic; during the scene of recognition her face is covered with a hood; having recognized his daughter, Paphnutios falls down like dead, and so do Hilaria's parents; Agapios sprinkles Paphnutios with water to reanimate him, and so does Hilaria.

4. Male authority: abba Pambo vanishes

The first feature of the Syriac version I want to discuss is the absence of abba Pambo. His disappearance might be a result of the abridged version which was in possession of the author of *SyrH*, but it is not the only reason. If we examine different versions collected by Wensinck, we will see that Pambo is present in Coptic and Arabic texts (in Arabic he is *Bamfu* or *Bamu*), while in the Syriac version he is replaced by an anonymous "presbyter" (ܡܪܝܬܐ) [Wensinck 1913: 44]; in the short Garshuni text there is a "father of the desert" (ܐܒ ܒܪܝܬܐ) [Ibid.: 60] who receives Hilaria, and in the long Garshuni version he is called "prior of the monastery" (ܪܝܫ ܕܢܝܚܐ) [Ibid.: 70]. What is more important is the absence of revelation, which might be viewed as a consequence of the ambiguity of the story. Given that the saint serves as a role model to emulate, this situation, where the head of a male monastic community sanctions a female living among the brethren, must have been considered embarrassing.

In *CoptH1*, it is said that "after she had remained there for three years, the Lord revealed to Apa Pambo that she was a woman but he did not know that she was the king's daughter" [Drescher 1947: 6, 75]. In the short Arabic version, Hilaria herself on arrival tells Pambo that she is a woman. In the long Arabic text, although the revelation is omitted, it is clear at the end that Pambo had been aware of Hilaria's identity. As we have already noted, in *SyrH* Pambo is absent, and so is the revelation. In *GarH1*: "the Holy Ghost had revealed to him that she was a woman. But he concealed this and put her into a grotto, where she remained thirteen years" [Wensinck 1913: 60]. In *GarH2*: "Then the grace came down upon the prior of the monastery and he knew that he [Hilaria] was one of the Lord's chosen (ܡܢ ܡܬܚܒ ܡܢ ܐܠܗܐ)" [Ibid.: 71]. The last variant is remarkable: instead of erasing the revelation entirely, the scribe edited the passage in such a way that Hilaria's stay in the monastery still remains sanctified, while the prior becomes less responsible for admitting a woman into his monastic community. Furthermore, in *GarH2* the following episode, which we do not attest in *SyrH*, confirms the prior's lack of knowledge: Zeno himself visited the monastery when he was seeking for Hilaria, but the brethren's prayers did not help to find her because "she beseeched Christ to conceal it, and her prayer was accepted and got the upper hand over the three hundred so she was not found out" [Ibid.: 75]. Here, again, we see a derivation from *SyrEuphr* [Lewis 1900: 55].

Only in two cross-dressers' Lives, apart from Hilaria's story, a monk deliberately allows a woman to live among brethren. The first is the *Passion of Eugenia* (BHG 607w–607z; BHS 282): Helenus, a bishop of Hierapolis, when admitting Eugenia to the monastery, had already known her identity through a dream. Nevertheless, there are several important differences from Hilaria's legend: Eugenia is a daughter of heathen parents, and her cross-dressing is temporary; she is a martyr and not an ascetic. It is notable that the bishop's holiness is emphasized by the embedded narrative included in the main story: a Christian tells Eugenia and her comrades

about Helenus' miraculous triumph over the wizard Zareas. The second is the *Life of Anastasia Patricia* (BHG 79–80; BHS 1019): abba Daniel of Scetis, who, unlike Helenus, is well-known from other stories, which constitute a cycle, helps Anastasia to hide herself from unwanted attention of the emperor Justinian. Anastasia spends her life as a recluse so that even Daniel's disciple sees her for the first time only on her deathbed.

Unlike Helenus and Daniel, Pambo at the beginning does not know that Hilaria is a woman, but it is revealed to him later, after her three-year stay in the desert. Another disguised saint, Matrona of Perge (BHG 1221), in the same situation is expelled by the bishop Bassianos and has to enter a nunnery. Whether Pambo is a historical figure or not, it is not a coincidence that he bears the same name as the famous fourth-century disciple of St Anthony. It is Pambo's own holiness that sanctions Hilaria's secret abode in the monastery. Similarly, abba Daniel is portrayed as neither a miracle-worker nor an intercessor before God, but as one who is able to discern holiness in others, even under a disguise. Pambo's function is comparable to that of Daniel: he also possesses a gift to recognize God's chosen and therefore the authority to sanction Hilaria's decision.

No matter how great and infallible this power is, we have seen the tendency to erase Pambo's important function not only as an authoritative figure but also as an eye-witness of holiness: in the original version, it is he who writes down Hilaria's story. In the *Life of Apolinaria* (BHG 148), which seems to be related to our text since the plot is almost the same⁹, abba Macarius¹⁰, who admits Apolinaria to Scetis, becomes aware of her true sex and identity only after her death. He even marvels that it had not been revealed to him earlier.

5. Preliminary training

It is not an uncommon feature for hagiographical account to stress that a saint is well-educated and excels in wisdom. In *CoptH1* Hilaria's father had taught his daughters "letters as befitted their high rank" and the Psalms [Drescher 1947: 2, 70]. The scribe who composed *SyrH* was not content with this short notion and added more detailed description of Hilaria's training: apart from the Scriptures and the Psalms, the nuns "told her about the life of holy men and humble virgins who had given themselves to God and were betrothed to Christ and had mortified their flesh by asceticism" [Wensinck 1913: 39]. Hilaria decides to emulate ascetics by symbolically practicing monasticism, fasting steadily and sometimes eating only every evening or every second day, with long vigils and constant standing in prayer, day and night, reading the holy Scriptures and the stories of elect holy men and holy women" while living in the palace [Ibid.: 39–40]. She manages to hide it from her royal parents by admitting them only every fifth or tenth day. Nevertheless, it does not escape Zeno's attention:

⁹The text is edited by Drescher [Drescher 1947: 152–159]. It is not clear whether Hilaria's story derives from that of Apolinaria, but they certainly have a common source [Ibid.: 126–127].

¹⁰ As in Hilaria's case, this is again an anachronism: Apolinaria is the daughter of the emperor Anthemius (467–472), while Macarius the Great flourished in the 4th century.

Then it happened that the king, when visiting her, perceived that the grace and royal beauty, that was spread over her handsome face, was fading away (فقدت), that her body was becoming emaciated (or feeble: ضعف), that her strength was diminishing (انقصت) and day by day she was fading away (فقدت) and decaying (تفككت) and that she was sinking into a serious decline. So he said: "What has befallen to you, my daughter? Perhaps you are sick and, because of your bashfulness, you will not reveal it to us? Or is there a sickness of heart of which you inform us not? Verily, you give us much trouble and pain, on seeing you fading away (فقدت) and decaying (تفككت) like one wounded and sick" [Wensinck 1913: 40].

Hilaria soothes her father by telling him that there is no pain but joy in her heart. Wensinck has already noted that John of Tella in the *Life* written by his disciple Elias (after 538) "begins ascetic practices in his home, like Hilaria" [Wensinck 1913: xxiii]. We can add that this similarity is present even in the details: John is reading the Lives of the saints, and it is the *Life of Thecla* that inspires him to pursue a monastic career; he is taught to recite the Psalms by his *pedagogue* (معلم), under whose supervision John is fasting and keeping vigil. Furthermore, the most striking detail is that John's mother, like Zeno, becomes anxious because of her son fading away: "And when his praiseworthy mother saw that the color of her son's face and the brightness of his youth had changed (تبدلت), she asked his tutor, 'What a sign is this that I see in my son, that he looks so sad?'" [Brooks 1907: 43]. The tutor calms her down, saying that John "reads a lot at night". It would be too audacious to claim that the scribe who edited *SyrH* based his addition on the very episode from the *Life of John of Tella*, or vice versa, but it is tempting to presume a common source for these two texts¹¹. The main difference is that in John's case the bodily changes are described more briefly with the neutral verb "to change" (تبدل), while in *SyrH* there are five different verbs emphasizing the process. The reason for such a difference might result not only from the fact that beauty is more important for a girl, who is to be married, but from the editor's intention to portray Hilaria both as spiritually prepared for monastic life and outwardly less dangerous for men. Interestingly, he also made her older: she is twenty-five in *SyrH* (but not yet betrothed!) while eighteen in Coptic versions.

In the tenth-century Metaphrastic redaction of the *Life of Euphrosyne*, there is an addition probably made by Symeon himself [Symeon Metaphrastes 1863: 309 (§ 5)] and inserted between two significant episodes: first, when Euphrosyne visits the monastery and learns about monastic life, and second, when she secretly flees to the same monastery dressed as a man. On her return home, she stops washing her face, gives her jewels to the poor and prefers conversation with other pious girls or local monks to women's idle-talk. In other words, she is free from the habits ascribed to women. It adds much for characterizing Euphrosyne as spiritually mature, despite the fact that she is only eighteen years old. Nevertheless, her young beauty has not faded away, and the abbot of the monastery, where she abides under disguise of a eunuch, decides to isolate her in a cell lest she should lead astray one of the brethren.

¹¹ Thus, Flavia Ruani argues that the author used literary sources for describing John's early years [Ruani 2022: 159–167].

Matrona of Perge practices asceticism while living with her husband: she avoids intercourse with him, does not take baths nor uses cosmetics. The author stresses, however, that her fasting and vigils are without excess:

She did not consider the body to be the most evil of foes, after the manner of the hateful and loathsome Manicheans, but constrained its unreasonable urges with great wisdom; she was then twenty-five years old, when she accomplished ascetic feats before becoming an ascetic, training herself in advance (προγυμνάζουσα ἐαυτήν) and preparing (προπαρασκευάζουσα) for the future [Delehay 1910: 791]¹².

The importance of preliminary training is stressed also in the *Life of Syncletica* spuriously attributed to Athanasius. Syncletica of Alexandria is not a cross-dresser, but is also praised for her manly endurance. She despises beautiful clothing, jewels, music, and avoids conversations that are not profitable for her soul [Athanasius 1887: 1492]. The major part of the text consists of her sayings, and the narrator's tone is explicitly didactic:

Then she was again in her paternal courtyards, being trained sufficiently in sufferings (ικανῶς προγυμνασθεῖσα τοῖς πόνοις); and having been led to the very height of the stadium, she made progress in virtues. How many then approached this divine mystery unprepared and unadvisedly (ἀγυμνάστως καὶ ἀσκέπτως), and fell short of the object of their desire, not having considered everything ahead of time? [Athanasius 1887: 1493]¹³.

As we see, there are two intermingling tendencies in the Greek accounts about holy women: one is to stress the importance of spiritual and physical preparation for the austerities of monastic life, the other is to avoid any description of radical bodily changes resulting from this preparation. We might assume that it depends mainly on the extent to which the author is concerned about his intended audience and the didactic purpose of his text. In other words, it might be dangerous to encourage a female reader, likely well-educated and from high society, to imitate extreme ascetic behavior. On the contrary, this is not often the case for texts written or rewritten in Coptic and Syrian communities.

6. Taming the saint: body

Physical transformation is an inevitable consequence of ascetic practice, and outstanding asceticism is a sign of holiness. Since cross-dressing figures, with few exceptions (Thecla, Eugenia and Susanna), are not martyrs but ascetics, their abstinence and humility are often emphasized and eulogized. Bodily changes disfigure feminine beauty, a dangerous quality that can easily become the devil's snare. Scholars generally agree that male disguise, including both cross-dressing and physical changes, serves as a symbol of spiritual transformation of weak feminine nature, which was thought to be a cause of sinfulness [Castelli 1991; Dahlman 2007: 242–243; Constantinou 2005: 90–106].

¹² Trans. by J. Featherstone [Talbot 1996: 20].

¹³ Trans. by E. Castelli [1990: 271].

As Terry Wilfong points out, “female ascetics in Coptic are most often described in terms of stench and waste of the ascetic body, or else in terms of the effect of asceticism on the bodily characteristics of gender” [Wilfong 1997: 127]. Here are examples from the different versions of Hilaria's legend:

1. *CoptH1*: For her breasts, too, they were not as those of all women. Above all, she was shrunken with ascetic practices (ασκησασα ζιτην τασχυσις) nor was she subject to the curse of women: since God Almighty ordained for her the thing appointed [Drescher 1947: 6, 75].

2. *CoptH1*: How should she (Hilaria's sister. — *L. E.*) know her since her flesh had withered through mortification (α νεσκαρζ ωσογε ζιτην τασχυσις) and the beauty of her body had altered, and her appearance (α πασ μπεσσωμα ωβε μν πεσμοτ), she being nought but skin and bone (πκας μν πωααρ)? Besides all this she was wearing a man's garb [Ibid.: 8, 77].

3. *CoptH2*: For her color had altered (αφωβε), the beauty of her body had withered (αφτακο νεβι πασ μπεσσωμα), her eyes were sunken in (α νεσβαλ φωκζ επεσнт), she was only bones and skin (κεεс μн πεсωααρ) [Amélineau 1888: 197; Wensinck 1913: 12].

4. *SyrH*: For he [the presbyter] thought that she was a man because of her manly dress and the changed color of her face which had become dusky and black (ܐܠܗܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ) ” [Wensinck 1913: 45].

5. *GarH1*: Her skin grew black, her appearance became altered and her bones grew thin [Ibid.: 60].

6. *GarH1*: The monk was like a shadow or a spider: his skin had grown black and his bones had become thin [Ibid.: 61].

7. *GarH2*: While they were stripping off her clothes, they found her breasts withered on her pure bosom like leaves wither beneath the trees [Ibid.: 87].

8. *GarH2*: She went, confiding in God, barefoot, on the thorns and pebbles and thistles till the blood ran from her feet and the sun had burnt her skin and her beauty had faded away and she had become like an Abyssinian (حبشية) [Ibid.: 69–70].

In the Lives of cross-dressers, the bodily changes are obviously referred in three contexts: first, as an explanation for the fact that a female manages not to disclose her sex and passes as a eunuch when entering a male monastic community (4) or after several years of living there (1, 5); second, in the scene when she is not recognized by her relatives (2, 3). In the latter case, male attire helps her to hide both her sex and her identity. Finally, during postmortem recognition (7). To these three contexts we can add another one discussed in the previous section. In *SyrH*, Hilaria's transformation begins at home and proceeds later during the pilgrimage to Egypt: “the changed color of her face which had become dusky and black” is like a mask that covers her femaleness. This, however, was not enough for the scribe who produced the long Garshuni version: he made Hilaria walk barefoot (8) instead of going by ship, until “her beauty had faded away and she had become like an Abyssinian”.

Describing the ascetic body in terms of emaciation is a common feature regardless of its sex, and passage 3 is very similar to the description of the famous abba Shenoute (5th century):

His body was dried up (αρωγι), and his skin was very fine (ελαφμα εμαρω) and stuck to his bones; tears to him were sweet as honey, so that his eyes were deeply sunken (πτενεμβαλ ωρκ επεσнт), like holes in walls, and because of the great flow of tears continually streaming from his eyes like water, they had become very black (νερωπι нхамε εμαρω) [Leipoldt 1906: 12–13]¹⁴.

Fading pertains to female beauty or, rarely, to youth in general, but dark or black skin and comparison with an Abyssinian (Ethiopian) is a common detail, particularly for describing female ascetics. This motive occurs elsewhere both in the Lives of the cross-dressed (Athanasia, Theodora, Pelagia) and not cross-dressed (Mary of Egypt, Theoktiste of Lesbos, Onesima) women. Here, the Ethiopic image has nothing to do with demons, as it is often the case in monastic literature, but dark skin functions as defeminizing detail which is “used to describe the opposite of female beauty” [Dahlman 2007: 236]. Furthermore, it symbolizes not only defeminization or maleness, but also otherness and non-belonging to this world. In this sense, Hilaria transcends her female nature¹⁵ and therefore she is no longer dangerous to the male monastic community.

Austere asceticism leads one to a condition that is featured as alien to the social identity of a “normal” person. In *GarHI*, it is highlighted by comparison with a spider (passage 6 above). Furthermore, Apolinaria, before going to Scetis, spends many years in the marsh until her body dries up and her skin becomes like a turtle’s skin because of mosquitoes (γέγονεν τὸ σῶμα αὐτῆς ὡς χελῶνης δέρμα) [Drescher 1947: 157]. This detail is reminiscent of Macarius’ the Roman appearance, whose skin is also compared with that of a turtle [Vassiliev 1893: 151]. On the other hand, the episode of living in the marsh might have been modeled after a story about Macarius of Egypt: he does penitence there for many days until “his body gets swollen because of mosquitos” [Amélineau 1894: 224]. Interestingly, the first person Apolinaria meets after leaving the marshes is abba Macarius.

Stephen J. Davis examines the intertextual features in the Coptic *Legend of Hilaria* with its relation to Athanasius’ *Life of Anthony*: he refers to the latter as the subtext for the former and concludes that “in retracing the footsteps of her intertextual model Anthony, Hilaria is understood to be actualizing a distinctively male piety” [Davis 2001: 21]. Davis, however, limits his comparative analysis to the episode of monastic calling, and does not go further. In the *Life of Anthony*, there is one remarkable detail I want to highlight. Athanasius says that the body of Antony was the same as it had been before twenty years in the desert: “It grew neither fat because of lack of physical exercises nor thin because of fasting and combat with the demons” [Bartelink 1994: 172]. It notably differs from what we have seen in the case of Hilaria.

Finally, the author of *SyrH* does not allow Hilaria to die as a cenobitic monk, but expels her to the desert where she is enclosed in a cave. This tendency to isolate female body is present also in *GarHI*: “the Holy Ghost had revealed to him that she was a woman. But he concealed this and put her into a grotto, where she remained

¹⁴ Trans. by D. N. Bell [1983: 45–46].

¹⁵ It is reasonable to use the term “asexual” (“asexuē”), as Nathalie Delierneux suggests [Delierneux 1997: 229].

thirteen years” [Wensinck 1913: 60]. It is problematic for a cross-dressed woman to stay in a male monastery: for example, Matrona, Susanna, Eugenia and Euphrosyne the Younger return to their initial gender role, Pelagia and Anastasia spend their lives as anchorites, while Euphrosyne (Smaragdus) is isolated in a separate cell by the abbot. Like Hilaria in *SyrH*, Anna and Euphrosyne the Younger voluntarily go to a remote place because of fear that their identity will be discovered.

7. Conclusion

The redactors of Hilaria's *Life* tried to enhance her story by adding new details and episodes. These additions depend considerably on the rewriters' own experience as readers: thus, they borrowed much from other cross-dressers' Lives they knew. The changes we see in the Syriac version reflect also the author's attitude towards the ambiguity of the plot. In order to portray Hilaria as an ideal “male woman”, who is allowed to live among monks, he makes her older and more prepared, both spiritually and physically, for ascetic deeds. Preliminary preparation is emphasized in other cross-dressers' Lives too, but there bodily transformation occurs after taking a monastic habit, while in the Syriac version Hilaria is portrayed as an ascetic before she reaches the desert. Another important feature of the Syriac version is that abba Pambo ceases to have the supporting character's role. In the Coptic original it is he who teaches Hilaria, sanctions her presence in the monastery despite knowing her true sex, and finally transmits the story of her life to the brethren and — by writing it down — to the reader. Since he disappears in the Syriac text and the later Garshuni version, his role as observer of Hilaria's holiness is given to the monks who discover the saint on her deathbed. Whereas in the original version she died in the monastery among the brethren, who were eye-witnesses of her ascetic deeds, the author of the Syriac version decided to isolate Hilaria in the wilderness.

Sources

- Amélineau, É. (1888). Histoire des deux filles de l'Empereur Zénon. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 10, 181–206. (In French).
- Amélineau, É. (Ed., Trans.) (1894). Apophthegmes sur saint Macaire. In É. Amélineau (Ed., Trans.) *Histoire des monastères de la Basse-Égypte: monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne: vies des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain, etc. : texte copte et traduction française* (pp. 203–234). E. Leroux. (In Coptic and French).
- Athanasius (1887). Vita S. Syncleticae. In S. P. N. Athanasii, *Archiepiscopi Alexandrini, opera omnia quae exstant...* (cols. 1488–1557). Apud J.-P. Migne. (In Greek and Latin).
- Bartelink, G. J. M. (Ed., Trans., Comm.) (1994). *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine*. Les Éditions du Cerf. (In Greek and French).
- Bell, D. N. (Intro., Trans., Notes) (1983). *Besa. The Life of Shenoute*. Cistercian Publications.
- Brooks, E. W. (Ed., Trans.) (1907). *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum* (Vols. 1–2). E typographeo Reipublicae; O. Harrassowitz. (In Syriac and Latin).
- Castelli, E. (Trans.) (1990). Pseudo-Athanasius: The life and activity of the holy and blessed teacher Syncletica. In V. L. Wimbush (Ed.). *Ascetic behavior in Greco-Roman antiquity: A sourcebook* (pp. 265–311). Fortress Press.

- Chaîne, M. (Ed., Trans.) (1960). *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des "Apophthegmata Patrum"*. Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale. (In Coptic and French).
- Dahlman, B. (Ed., Trans., Comment.) (2007). *Saint Daniel of Sketis: A group of hagiographic texts edited with introduction, translation, and commentary*. Acta Universitatis Upsaliensis; Uppsala University Library.
- Delehay, H. (Ed.) (1910). S. Matronae Vita Prima. In *Acta Sanctorum Novembris III, Dies 8* (pp. 790–813). Apud Socios Bollandianos. (In Greek and Latin).
- Drescher, J. (Ed., Trans.) (1947). *Three Coptic legends: Hilaria, Archellites, The Seven sleepers*. Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale.
- Elanskaya, A. I. (Trans., Comment.) (2001). *Izrecheniia egipetskikh ottsov: pamiatniki literatury na koptskom iazyke* [Sayings of the Egyptian fathers: Monuments of literature in the Coptic language]. Aleteia. (In Russian).
- Giron, N. (Ed., Trans., Comment.) (1907). *Légendes coptes: fragments inédits*. P. Geuthner. (In Coptic and French).
- Ivanov, S. A., & Pichkhadze, A. (2008). Eupraxia of Olympus, an unknown transvestite saint. *Analecta Bollandiana*, 126(1), 31–47.
- Leipoldt, J. (Ed.) (1906). *Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia* (Vol. 1). E typographeo Reipublicae; O. Harrassowitz. (In Coptic and Latin).
- Lewis, A. S. (Ed., Trans.) (1900). *Select narratives of holy women: From the Syro-Antiochene or Sinai palimpsest: As written above the old Syriac Gospels by John the Stylite, of Beth-Mari-Qanūn in A. D. 778* (Vols. 1–2). C. J. Clay and Sons.
- Moschus, J. (1863). Pratum spirituale, ex Supplemento Ducae et Cotelarii Monumentis. In *Procopii Gazaei, Christiani rhetoris et hermeneutae, opera* (cols. 2352–3112). Apud J.-P. Migne. (In Greek and Latin).
- Symeon Metaphrastes (1903). Vita et conversatio Sanctae Euphrosynes Alexandrinae. In *Symeonis Logothetae, cognomento Metaphrastae, opera omnia* (cols. 305–321). Apud J.-P. Migne. (In Greek and Latin).
- Talbot, A.-M. (Ed.) (1996). *Holy women of Byzantium: Ten saints' lives in English translation*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Vassiliev, A. (Ed.) (1893). Vita sancti Macarii Romani. In A. Vassiliev (Ed.). *Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior* (pp. 135–165). Sumptibus et typis Universitatis Caesariae. (In Greek and Latin).
- Wensinck, A. J. (Ed.) (1913). *Legends of Eastern saints: Chiefly from Syriac sources* (Vol. 2), *The Legend of Hilaria*. Brill.

References

- Anson, J. (1974). The female transvestite in early monasticism: The origin and development of a motif. *Viator*, 5, 1–32.
- Castelli, E. (1991). 'I will make Mary male:' Pieties of the body and gender transformation of Christian women in Late Antiquity. In J. Epstein, & K. Straub (Eds.). *Body guards: The cultural politics of gender ambiguity* (pp. 29–49). Routledge.
- Constantinou, S. (2005). *Female corporeal performances: Reading the body in Byzantine Passions and Lives of holy women*. Uppsala Univ. Library.
- Constantinou, S., & Høgel, C. (Eds.) (2021). *Metaphrasis: A Byzantine concept of rewriting and its hagiographical products*. Brill.
- Davis, S. J. (2001). Crossed texts, crossed sex: Intertextuality and gender in early Christian legends of holy women disguised as men. *Journal of Early Christian Studies*, 10(1), 1–36.

- Davis, S. J. (2015). From women's piety to male devotion: Gender studies, the Acts of Paul and Thecla, and the evidence of an Arabic manuscript. *Harvard Theological Review*, 108(4), 579–593.
- Delierneux, N. (1997). Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IVe au VIIe siècle. *Byzantion*, 67(1), 179–243. (In French).
- Esbroeck, M. van. (1991). Hilaria, saint. In *Coptic Encyclopedia* (Vol. 4, pp. 1230–1232). Macmillan Publ.
- Haines-Eitzen, K. (2007). Engendering palimpsests: Reading the textual tradition of the Acts of Paul and Thecla. In W. Klingshirn, & L. Safran (Eds.). *The early Christian book* (pp. 177–193). Catholic Univ. of America Press.
- Lubinsky, C. L. (2013). *Removing masculine layers to reveal a holy womanhood: The female transvestite monks of late antique Eastern Christianity*. Brepols.
- Patlagean, E. (1976). L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance. *Studi Medievali, ser. 3*, 17(2), 597–623. (In French).
- Ruani, F. (2022). Thecla beyond Thecla: Secondary characters in Syriac hagiography. In G. Dabiri, & F. Ruani (Eds.). *Thecla and medieval sainthood: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western hagiography* (pp. 142–174). Cambridge Univ. Press.
- Staat, K. (2022). Reception and rejection: Thecla and the other Acts of Paul and Thecla in the Passion of Eugenia and other Latin texts. In G. Dabiri, & F. Ruani (Eds.). *Thecla and Medieval sainthood: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western hagiography* (pp. 256–281). Cambridge Univ. Press.
- Voytenko, A. A. (2004). Imperator i imperatorskie rodstvenniki v Zhitiiakh apy Kira i blazhennoi Ilarii: k voprosu o tak nazyvaemom koptskom natsionalizme v V–VII vv. [The emperor and emperor's relatives in the Lives of Apa Cyrus and Blessed Hilaria: To the question of so-called Coptic nationalism of the 5th–7th centuries]. In *Tezisy dokladov XVII Vserossiiskoi nauchnoi sessii vizantinistov: Vizantiia i Zapad* (pp. 38–43). Institut vseobshchei istorii RAN. (In Russian).
- Wilfong, T. (1997). Reading the disjointed body in Coptic: From physical modification to textual fragmentation. In D. Montserrat (Ed.). *Changing bodies, changing meanings: Studies on the human body in Antiquity* (pp. 116–136). Routledge.

* * *

Информация об авторе

Лия Леонидовна Ермакова

кандидат филологических наук
стажер-исследователь, Лаборатория
античной культуры, Школа актуальных
гуманитарных исследований, Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ erliia567@gmail.com

Information about the author

Liia L. Ermakova

Cand. Sci. (Philology)
Intern Researcher, Laboratory of Classical
Studies, School of Advanced Studies in
the Humanities, The Russian Presidential
Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ erliia567@gmail.com

А. Ю. Веселова^a

ORCID: 0000-0001-6679-7815
✉ aveselova@inbox.ru

М. П. Милютин^b

ORCID: 0000-0002-9872-3383
✉ miljutin777@yandex.ru

^a *Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
(Россия, Санкт-Петербург)*

^b *Академическая гимназия им. Д. К. Фаддеева СПбГУ
(Россия, Санкт-Петербург)*

«КОГДА ИМЕТЬ ТЫ, СМЕРТНЫЙ, ХОЧЕШЬ СЧАСТЛИВУЮ НА СВЕТЕ ЖИЗНЬ...»: ФИЛОСОФИЯ СЧАСТЬЯ В СОЧИНЕНИЯХ А. Т. БОЛОТОВА

Аннотация. А. Т. Болотов, русский писатель и мемуарист второй половины XVIII — начала XIX в., может считаться одним из основных теоретиков и практиков счастья в русской культуре своего времени. Во-первых, он является автором трехтомного труда под названием «Путеводитель к истинному человеческому счастью», а также оды «К человеку, хотящему быть счастливым» и целого ряда мелких стихотворений и эссе, посвященных этой теме. Концепция счастья, изложенная в этих сочинениях, во многом компилятивна и основана на нескольких авторитетных для Болотова трудах немецких философов (прежде всего И. Г. Зюльцера и Х. А. Крузия). Но «Путеводитель» — единственное на русском языке сочинение о счастье такого объема, изданное в ведущей русской типографии Н. И. Новикова и учитывающее новейшие достижения европейской философской мысли. Во-вторых, в мемуарах и сопутствующих им текстах Болотов постоянно приводит читателя к мысли о том, что благодаря правильно выбранной жизненной стратегии он представляет собой образец счастливого человека и надеется на передачу этого опыта другим людям, как потомкам, так и сторонним читателям. Во многом именно эта практическая философия является для Болотова оправданием в том, что он предлагает читателю описание своей повседневной жизни. В данной статье рассматриваются три основных сюжета: суть болотовской концепции счастья, ее иностранные источники, а также примеры ее практического применения и распространения. В статье использованы неопубликованные архивные материалы из личных фондов Болотова и его семьи.

Ключевые слова: философия счастья, А. Т. Болотов, русская литература XVIII в., мемуары

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-01402, <https://rscf.ru/project/22-28-01402>, ИРЛИ РАН.

Для цитирования: Веселова А. Ю., Милиутин М. П. «Когда иметь ты, смертный, хочешь счастливую на свете жизнь...»: философия счастья в сочинениях А. Т. Болотова // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 208–225. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-208-225>.

Статья поступила в редакцию 3 июня 2022 г.

Принято к печати 17 июля 2022 г.

Shagi / Steps. Vol. 8. No. 4. 2022
Articles

A. Yu. Veselova ^a

ORCID: 0000-0001-6679-7815

✉ aveselova@inbox.ru

M. P. Miliutin ^b

ORCID: 0000-0002-9872-3383

✉ miljutin777@yandex.ru

^a Institute of Russian Literature (Pushkin House) of RAS
(Russia, St. Petersburg)

^b Faddeev Academic Gymnasium of St. Petersburg State University
(Russia, St. Petersburg)

“WHEN YOU, MORTAL, WANT TO HAVE A HAPPY LIFE IN THIS WORLD...”:

A. T. BOLOTOV’S PHILOSOPHY OF HAPPINESS

Abstract. A. T. Bolotov, a Russian writer and memoirist of the second half of the 18th — early 19th century, can be considered one of the main theorists and practitioners of happiness in Russian culture of his time. Firstly, he is the author of a three-volume work entitled *A Guide to True Human Happiness*, as well as the ode “To a person who wants to be happy”, and a number of short poems and essays on this topic. The concept of happiness outlined in these writings is largely a compilation and is based on several works by German philosophers whom Bolotov regarded as authoritative (primarily J. G. Sulzer and Ch. A. Crusius). But *A Guide* is the only major Russian-language work on happiness, published by the leading Russian printing house owned by N. I. Novikov, and taking into account the latest achievements of European philosophical

thought. Secondly, in his memoirs and accompanying texts, Bolotov constantly leads the reader to the idea that, thanks to a correct life strategy, he himself is a model of a happy person and hopes to pass on this experience to other people, both his descendants and strangers. To a large extent this practical philosophy serves Bolotov as justification for offering the reader a description of his daily life. The proposed article discusses three main subjects: the essence of Bolotov's concept of happiness, its foreign sources, as well as examples of its practical application and dissemination. The article uses unpublished materials from the personal archival funds of Bolotov and his family.

Keywords: philosophy of happiness, A. T. Bolotov, 18th century Russian literature, memoirs

Acknowledgements. The study was supported by grant from the Russian Scientific Foundation no. № 22-28-01402, <https://rscf.ru/project/22-28-01402>, IRLI RAS.

To cite this article: Veselova, A. Yu., & Miliutin, M. P. (2022). "When you, mortal, want to have a happy life in this world...": A. T. Bolotov's philosophy of happiness. *Shagi / Steps*, 8(4), 208–225. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-208-225>.

Received June 3, 2022

Accepted July 17, 2022

Андрей Тимофеевич Болотов, русский писатель и мемуарист второй половины XVIII — начала XIX в., по праву может считаться одним из основных теоретиков и практиков счастья в русской культуре своего времени. Во-первых, он является автором написанного в 1770–1772 гг. и впоследствии напечатанного в типографии Н. И. Новикова трехтомного труда под названием «Путеводитель к истинному человеческому счастью» [Болотов 1784; 2012]. Стоит отметить, что это беспрецедентное по объему (более тысячи страниц в 8^о) философское сочинение на тему счастья на русском языке, изданное в ведущей русской типографии того времени. Помимо «Путеводителя» Болотов в 1793–1794 гг. написал пространную оду «К человеку, хотящему быть счастливым» [Собрание мелких сочинений 1794. Л. 140–153], из которой нами заимствована цитата, приведенная в названии статьи. Наконец, его перу принадлежит целый ряд мелких стихотворений и эссе (значительная их часть никогда не была опубликована), посвященных теме достижения счастья. Во-вторых, в мемуарах [Болотов 1870–1873], создававшихся на протяжении более половины долгой жизни автора, и в сопутствующих им текстах Болотов постоянно приводит читателя к мысли о том, что благодаря правильно выбранной жизненной стратегии он представляет собой образец счастливого человека и надеется на передачу этого опыта другим людям.

Полагая, что «философия счастья» являлась центральным сюжетом в болотовских автобиографических и философских сочинениях [Веселова, Милиутин 2021], авторы статьи рассматривают в ней три основных аспекта: суть

болотовской концепции счастья, ее источники, а также примеры ее практического применения и распространения.

Как видно даже из самих названий трактата и оды, Болотов интересовал прежде всего практический аспект вопроса о счастье, способ достичь его в жизни. Именно он, по его мнению, издавна занимал ученых-философов:

Истинное благополучие или блаженство нынешней человеческой жизни было всегда великим предметом, к которому и древних и новых веков многие ученые люди равно как к некой знаменитой цели направляли свои мудрствования [Болотов 2012: 356].

Тем не менее такая постановка вопроса нуждалась в оправдании, и Болотов успешно находит его в самом стремлении человека к достижению счастья, которое заключается в благополучии:

Всем нам то сродно, чтоб благополучие себе желать, и я не надеюсь, чтоб нашелся кто-нибудь на свете, который бы счастливым быть не хотел [Там же: 362].

На этом основании Болотов делает вывод, что подобное стремление вложено в человека самим Творцом:

Когда мы о сем высочайшем существе довольно знаем, что все дела его премудры и совершенны и ни одного из них напрасного и нестройного нет и быть не может, то лъзя ли нам подумать, чтоб он такое всеобщее и во всех наших делах наивеличайшее участие имеющее желание тщетно в нас вложил, и мы совершения оного напрасно ищем? [Там же: 362].

Очевидно, что обусловленное волей Бога человеческое желание счастья должно быть удовлетворено. Между тем наблюдения над человеческой жизнью показывают, что человеку скорее свойственно ощущать себя несчастным:

Всегда ему чего-нибудь не достает, и он, благополучие свое несовершенным почитая, завсегда оного еще ищет [Там же: 363].

Размышление над этим противоречием приводит Болотова к нескольким выводам:

Во-первых, что совершенное благополучие есть и ему не быть не можно. Во-вторых, что оно совсем не в том состоит, в чем большая часть людей его полагает. В-третьих, что в самом совершенстве его в нынешней жизни получить нельзя, а только до некоторого знатного градуса или степени доводить можно, получение же совершенного представлено будущей жизни. А в-четвертых, наконец, что и помянутый градус с тем только условием приобрести можно, когда благополучие прямым и натуральным путем и надлежащими способами искано и приобретается будет [Там же: 364].

«Путеводитель к истинному человеческому счастью» посвящен подробному рассуждению об этих способах «снискания благополучия».

Прежде всего Болотов считает необходимым определить, в чем же заключается само благополучие. По его мнению, оно состоит в «множайшем количестве веселий, а в меньшем числе неудовольствий и печалей...» [Болотов 2012: 396]. Эту мысль Болотов, склонный к многократному повторению ключевых для него идей, впоследствии изложил и в стихах. В позднем рукописном сборнике «Ни то ни се, или Кое-что могущее служить в пользу тому, кто иметь ее похочет» помещено стихотворение «О приятных чувствованиях в жизни», которое начинается так:

Когда все истинное счастье, или блаженство наших дней
Наиглавнейше в том едином во время жизни состоит:
Чтобы иметь как можно боле, веселых в жизни нам минут
И удовольствий сердечных, невинных радостей, утех...
[Ни то ни се 1820. Л. 3]

Таким образом, в жизни нужно стремиться к тому, чтобы «умножать свои увеселения и уменьшать, сколько можно, неудовольствия, буде хотим быть благополучными» [Болотов 2012: 385]. Исследуя возможные причины «веселья» в жизни человека, Болотов приходит к выводу, что оно происходит от удовлетворения желаний:

Я, разбирая обстоятельства сих желаний, нахожу, что каковы они с
наружного виду сами собою и ни различны, но конец или предмет
всех их едва ли не один, а именно веселие [Там же: 373].

Многообразие человеческих желаний он рассматривает в духе традиций нравоучительной литературы, т. е. на примере ряда вымышленных персонажей (например, Дамона, Адриана, Клеона, Оронта и т. д.), каждый из которых одержим каким-то стремлением. Но так как не все желания могут быть воплощены, а удовлетворение некоторых из них может нанести человеку вред, то необходим разумный выбор:

...нам между ими разбор делать надобно, и как, с одной стороны,
стараться должно такие угнетать и усмирять, которых насыщение со
многими препятствиями сопряжено, так, напротив того, такие в себе
возбуждать и питать надобно, которые легко удовольствованы быть
могут... [Там же: 396].

Болотов адресовал свою книгу широкому кругу читателей, не владеющих философским языком. Поэтому он использует многочисленные аллегории, которые, как ему казалось, упрощают восприятие текста. Так, желания он именует «зверками», которых для их удовлетворения нужно кормить и ласкать, а мысли — «птичками», которые то спят, то бодрствуют. Деля желания на скотские (т. е. первичные, присущие и животным потребности в пище, тепле и т. д.) и человеческие, он первых называет «матросами» копя, а вторых — «пассажирами». «Корабль» же — это человеческое тело,

в котором «каюта» — душа, а «канаты и веревки» — нервы. «Птички» и «зверки» находятся в своеобразной иерархии по отношению друг к другу. «Птички» находятся наверху этой «табели о рангах», командуя «матросами» и одновременно следя за тем, чтобы «пассажиры» не препятствовали движению корабля [Болотов 2012: 401–407]. Болотов подробно излагает механизм взаимодействия всех составных частей этой сложной аллегорической комбинации. Но в небольшой статье у нас нет возможности уделить этому достаточно внимания, как и целому ряду других приводимых Болотовым аллегорий.

Как следует из приведенного выше рассуждения и рассмотренной аллегории, в первую очередь нужно научиться обуздывать невыполнимые желания:

...не самая ли была бы глупость, естли б кто похотел себя тем ласкать и стал бы искать невозможного и, так сказать, усиленно против рожна прать [Болотов 2012: 379].

Но, помимо земного измерения важнейшую роль в этой своеобразной иерархии удовольствий и желаний играет ее соотнесение с волей Творца:

Намерения великого Создателя притом клонились к тому, чтоб мы делали сами между сими желаниями разбирательство и не давали бы волю им по своему хотению в нас действовать и нами обладать, но чтоб владели мы оными и, производя в себе более такие, которые легко исполнены быть могут, могли во всегдашнее время производить в себе веселия и радости [Там же: 393].

Сделать это можно только в процессе постижения божественной воли через сотворенный им мир и человеческую душу.

Рассуждая о том «конце, на который дана нам нынешняя жизнь», Болотов пишет:

...собственное веселие есть только побочный конец, а первым и главным мы не себя собственно и не свое благополучие, а единственно добродетель почитать должны... [Болотов 2012: 604].

Стремление к добродетели оказывается естественным для всякого здравомыслящего человека, так как является залогом будущего блаженства. Мысли об этом и доставляют человеку истинное «увеселение»:

Но что ж бы мы веселием при том называли, как не то состояние души, в котором она тогда находилась, когда помянутое исполнение желания ее происходило? [Там же: 386].

Выбор человека должен останавливаться на тех удовольствиях, которые могут доставить ему подобное «веселие», заключенное в осознании приближения к божественной истине, т. е. прежде всего на умственных. В стихотворении «О выгодах житейских вообще» Болотов сформулировал это так:

К произведению веселья и удовольствия в душе,
Хорошим и невинным средством быть может всем и навсегда
Если почаще станем в жизни свой разум принуждать к тому
Чтоб он рассматривал и мыслил, и беспристрастно рассуждал...
[Ни то ни се 1820. Л. 6]

Объяснив специфику человеческой души и ее связи с Богом, Болотов переходит к формулировке конкретных правил достижения благополучия:

Итак, если вы хотите умножить количество ваших увеселений, то
1) увеличьте в себе любовь к Богу и человекам; 2) приучите себя
к мысленным увеселениям; 3) привыкайте к неубыточным и удо-
боизобретаемым увеселениям; 4) чувственными увеселениями на-
слаждайтесь умеренно; 5) пользуйтесь увеселениями разнообразно
и не менее будущими и прошедшими, сколько настоящими [Болотов
2012: 702].

В «Путеводителе» Болотов подробно останавливается на тех увеселениях, которые полагает предпочтительными. Это молитва и приношение благодарностей Творцу, наслаждение красотой природы (и садоводство как частный случай этого процесса), занятие науками и творчеством, чтение, беседа с друзьями (это наслаждение стоит в болотовском списке последним, так как оно требует участия второго лица и потому не всегда возможно). Все перечисленные удовольствия, соединяющие этический идеал с эстетическим, являются в первую очередь мысленными и способствуют развитию личности, что само по себе богоугодное дело.

Следует отметить особую роль «науки чувствовать красы», т. е. искусства наслаждаться красотой природы, как в приведенном перечне «правильных» наслаждений, так и в жизни Болотова в целом. Можно сказать, что созерцание природы доставляло ему едва ли не самую большую радость в жизни и определило его весомый вклад в развитие садоводства в России. Еще в конце 1750-х годов Болотов познакомился с ранними работами немецкого мыслителя И. Г. Зюльцера (1720–1779), посвященными «блаженному искусству» «увеселения красотой и устройством натуры» [Sulzer 1745; 1750]. В воспоминаниях Болотов упоминает, что тогда же осуществил их перевод на русский язык [Болотов 1870–1873 (2): 66], а в 1769 г. готовил его к изданию в Москве, но это предприятие оказалось неудачным [Там же: 810]. Рукопись болотовского перевода не сохранилась. Позднее эти сочинения Зюльцера были опубликованы в России в другом переводе [Зюльцер 1777]. В мемуарах Болотов особо отметил значение этих книг именно для повышения «градуса веселья» во всей его жизни:

...я и сим знаниям весьма многим обязан в жизни моей, и они помогли мне препроводить ее несравненно веселее обыкновенного и имели во всю жизнь мою великое влияние [Болотов 1870–1873 (2): 66].

Опираясь на труды Зюльцера, Болотов позднее предпринял несколько самостоятельных попыток создавать природоописательные сочинения (см.: [Демиховский 1993]), для чего даже составил своего рода пособие под названи-

ем «Опыт руководства к описыванию красоты и приятностей природы» [Опыт руководства 1788]. В нем приводится список природных явлений (небо, земля, леса, поля, птицы, звери и т. д.), подобраны подходящие к ним эпитеты и сравнения, описаны способы постижения окружающего мира (зрение, слух, обоняние и т. д.) и дан ряд подходящих формулировок для разных композиционных частей сочинения.

Чувствительность к природным красотам была для Болотова важным критерием при выборе круга общения. В этом отношении очень показателен один эпизод из его мемуаров. В 1774 г. Болотов участвовал в межевании Киясовской волости, которую впоследствии принял в свое управление. Вместе с А. М. Салтыковым, принимавшим участие в этом процессе с другой стороны, он отправился в Киясовку. Опасаясь, что придется всю дорогу томиться скукою с мало-знакомым собеседником, Болотов предпринял попытку узнать его «душевные и телесные» свойства, заведя разговор о красоте окружающей природы:

И как по счастью въехали мы тогда на одно возвышение, с которого видны были прекрасные положения места и представлялись очам преузорочные зрелища, то рассудил я употребить самые их и поводом к особенному разговору и орудием к замышляемому испытанию. Или, проще сказать, прощупать у него пульс с той стороны [Болотов 1870–1873 (3): 398].

Испытание состояло в том, что мемуарист начал вслух восхищаться красотой места: «Ах! Какие прекрасные положения мест и какие разнообразные и прелестные виды представляются глазам всюду и всюду» и т. д. Собеседник Болотова, узнав, что тот «как-то с молодых еще лет <...> имел счастье познакомиться с натурою и узнать драгоценное искусство утешаться всеми ее красотами и изяществами», отреагировал восторженно: «Что я слышу! И ах! Как вы меня обрадовали! <...> я нашел в вас то, чего желал, и чего всего меньше ожидал!» [Там же]. Дальнейшая дорога протекла не только без скуки, но во взаимном удовольствии от «важных и приятных» разговоров, касавшихся «то до наук, то до литературы, то до физических и нравственных предметов» [Там же: 400], а дружеское общение впоследствии было продолжено.

Наконец, заметную часть болотовского неопубликованного наследия составляет натурологическая поэзия, в основном относящаяся к позднему периоду его творчества (см.: [Веселова 2014]). Именно из стихотворения, посвященного наслаждению природой, возникла ода о счастье, представляющая собой лаконичное и императивное изложение основных положений «Путеводителя». Об этом есть соответствующая запись в дневниковых заметках 1774 г.:

Была у меня сочинена ода «Наука веселиться Натурою», но велика, я разорвал ее и отделил часть и переписал под заглавием «К человеку хотящему быть счастливым» и прибавил к ней начало и конец [Продолжение описания моей жизни 1793–1794. Л. 218].

В оде о счастье наука «Внимать и чувствовать красы / И прелести всея природы» именуется «драгоценной», но мало кому известной, несмотря на то что именно она может:

Минут премножество веселых
Во всяко время доставлять.
И тем прямое счастье в жизни
Себе искать им помогать...
[Собрание мелких сочинений 1794. Л. 152 об.]

Кроме положительных примеров, Болотов также подробно перечисляет в оде пагубные удовольствия, которые могут искушать человека и в результате привести к печальным последствиям (пьянство, любострастие, стяжательство, охота и т. д.). В итоге он утверждает идеал счастливого человека, осмотрительного в выборе наслаждений:

Он первым правилом во всю жизнь
Себе то ставит завсегда,
Чтоб не желать ему избытков,
Но быть довольну тем одним,

Чем некогда угодно было
Его в сей жизни одарить
Святейшей воле его Бога,
Или угодно будет впредь.
[Собрание мелких сочинений 1794. Л. 141]

После подробного разбора желаний и предписаний по их выбору и ограничению автор оды заключает свое произведение такими словами:

Счастлив и ты, о смертный, будешь,
Когда примеру ты сему
Последовать во всем похочешь
И счастья сим путем искать.

Путем, который всех вернее
Доставить счастье может нам,
И нас до цели вожденной
Довести счастливо в жизни сей.
[Собрание мелких сочинений 1794. Л. 153]

В своих рассуждениях Болотов не был оригинален и нисколько на оригинальность и не претендовал. В предисловии к «Путеводителю» он пишет, что поскольку наука нового времени весьма продвинулась в изучении вопроса о том, как стать счастливым, «то самое сие и побудило меня в пользу моих сограждан испытать силы свои в рассуждениях о столь великой и важной материи; тем наипаче, что новые сии открытия не так еще в свете знакомы, что были всем ведомы, а того меньше в нашем любезном отечестве...» [Болотов 2012: 359]. Стоит отметить, что он подчеркивает новизну этих «открытий». Действительно, как будет показано далее, Болотов опирался на современные ему философские труды, хотя и не определившие магистральное направление развития европейской философии, но во многом новаторские для своего времени, особенно в России, где в области образования все еще господствовало

вольфианство. Намекая на источники своей теории, Болотов именует себя поваром, приготовившим читателю немецкое кушанье, которое может быть и не всегда сладко, зато здорово и полезно, в отличие от нежных французских [Болотов 2012: 355].

Установлению этих немецких источников болотовской концепции счастья способствует то обстоятельство, что некоторые из них неоднократно указывались им самим в различных записках и письмах. Увлечение философией возникло у Болотова в юности в период его четырехлетней жизни в Кёнигсберге во время Семилетней войны, и этим обусловлена специфика его философского образования: преимущественно немецкое влияние и знакомство с рядом источников из первых рук. Тогда же проявился и его интерес к теме счастья. В составленном в это время сборнике переводов из немецкой моралистической литературы [Памятная книжка 1762] есть два небольших эссе «О благополучии человеческого» и «О щастии», в которых уже можно увидеть идеи, позднее получившие развитие в «Путеводителе к счастью».

В результате мировоззренческих исканий кёнигсбергского периода (см.: [Rexheuser 1995; Рехсхойзер 1996; Артемьева 1996]) Болотов обратился к философской системе Х. А. Крузия (1715–1775). Философию Крузия Болотов называл «здравейшей и лутчайшей» и в дальнейшем не раз сожалел о неизвестности его учения в России (хотя следует добавить, что и в немецких научных кругах Крузий был не самым ведущим философом). Об этом Болотов пишет, например, в письме своему дальнему родственнику Н. С. Арцыбашеву в 1809 г. [Переписка двух родственников 1808–1809. Л. 38 об.], и следует подчеркнуть, что с момента первого знакомства с философией Крузия до написания этого письма прошло около 50 лет, а Болотов по-прежнему остался верен идеалам своей юности. Еще через десять лет, составляя автобиографию для «Словаря русских светских писателей» митрополита Евгения (Болховитинова), Болотов прямо указал, что именно на основании «крузианской» философии написан его «Путеводитель» [Болотов 2021: 104].

Более всего в философской системе Крузия Болотова привлекал раздел о свободе человека («телематология»), который он даже выучил наизусть. Перевод этого раздела (главы из «Наставления для благоразумной жизни», изданной в 1744 г. [Crusius 1744], или из более поздних переизданий этой работы 1751 либо 1767 г.), выполненный Болотовым, сохранился [Крузий. Нравоучение б. д.]. Хотя имя переводчика в рукописи не указано, авторство Болотова несомненно подтверждается монограммой на титульном листе и узнаваемым почерком. К аналогичному выводу пришел в свое время С. А. Венгеров в своем обзоре состояния болотовского рукописного наследия [Венгеров, Щепкина 1897: 118]. Изложенное Крузием обоснование идеи свободы волеизъявления, выражающейся прежде всего в сознательном подчинении Творцу, отношения с которым строятся не на страхе или ожидании милости, а на основании сознания морального долга, оказалась чрезвычайно близка Болотову, и в рассуждениях о возможности выбора богоугодных удовольствий и потребности в таком выборе Болотов следует за Крузием.

Необходимо отметить и влияние на болотовскую философию книги И. А. Гофмана (1676–1731) «О спокойствии и удовольствии человеческого». Это сочинение имело большой успех и после первой публикации в Гамбурге

в 1722 г. переиздавалось в XVIII в. более 20 раз. Вероятно, Болотов в Кёнигсберге читал ее в последнем к тому времени издании [Hoffmann 1757]. Впрочем, вскоре после этого вышло и ее первое издание на русском языке [Гофман 1762–1763]. Об этой книге Болотов писал в своих мемуарах, что она «послужила потом основанием всей последующей за сим моей хорошей философической жизни» [Болотов 1870–1873 (1): 896]. Во многом влиянием этого произведения следует объяснить выбор Болотовым структуры своего «Путеводителя» — конкретного руководства к достижению благополучия, ориентированного на широкий круг читателей, в котором сначала анализируется само понятие благополучия, потом рассматриваются различные способы его достижения и, наконец, даются практические советы по претворению их в жизнь. Гофман ставит на первое место этические проблемы и утверждает, что стремление к этическому идеалу изначально вложено в человека Богом. Как уже было сказано, подобная позиция была весьма близка Болотову и получила преломление в его собственных теоретических построениях.

В Кёнигсберге же Болотов познакомился и с упомянутыми выше ранними работами Зульцера (наряду с другими представителями немецкой «популярной философии», *Popularphilosophie*). В этих сочинениях, посвященных наслаждению природой, уже содержится основа позднее разработанной Зульцером теории чувствительности, ставшей весьма популярной и получившей признание в России в начале XIX в. (см. русский перевод: [Зульцер 1813]). В рамках своей теории Зульцер рассматривает присущую человеку особую способность познавать состояние души, испытывающей какие-либо чувства. Благодаря этой способности высшим удовольствием, по мнению Зульцера, является «мысленное». Болотов, в период написания и публикации «Путеводителя», по-видимому, не знакомый с философскими работами Зульцера 1770-х годов, шел приблизительно тем же путем, отдавая предпочтение натурологическому подходу. Примечательно, что в «Путеводителе» он приводит список из 13 рекомендуемых им натурологических сочинений немецких, французских и английских авторов, и обе ранние работы Зульцера занимают в нем два первых места [Болотов 2012: 671–673]. Преимущество этого подхода видится Болотову в том, что, с одной стороны, созерцание и понимание природы соединяет «чувственные» и «мысленные» увеселения, а с другой — позволяет пережить восторг от совершенства мира, сотворенного Богом. В итоге болотовский «Путеводитель к истинному человеческому счастью» во многом представляет собой Зульцерову «теорию удовольствий», но остановившуюся на «натурологическом» этапе ее развития и разработанную гораздо более детально, чем в ранних работах Зульцера.

К кёнигсбергскому этапу жизни Болотова относится также его пристальное внимание к трудам немецких протестантских богословов, которые удовлетворили потребности молодого человека в религиозном воспитании и просвещении и оказали наибольшее влияние на развитие у него религиозного чувства, являющегося важным инструментом восприятия окружающего мира. Хотя началось это знакомство с богословских работ того же Крузия (что, несомненно, укрепило приверженность Болотова к крузианской философии), для нашей темы важно отметить опубликованные Болотовым в 1783 г. (за год до издания «Путеводителя к счастью») «Рассуждения о начале

и конце нынешнего и о состоянии будущего мира» [Гёце 1783], являющиеся переводом сочинения немецкого богослова И. М. Гёце (1717–1786) [Göze 1765]. Позиция Гёце отчасти совпадает с мнением Зульцера относительно заложенной в человека потребности действовать в соответствии с волей Творца, т. е. в первую очередь познавать этот мир и находить в этом познании истинное наслаждение. Кроме того, по мнению Гёце, душа находится в состоянии подготовки к перемещению в мир иной и потому ищет не сиюминутных наслаждений, а тех, которые могут принести ей дальнейшую пользу. В своем философском «руководстве» Болотов также говорит о необходимости помнить, что человека ждет иная жизнь, которая и является «основным концом» жизни земной.

Не претендуя на роль автора оригинальной философской системы, Болотов, однако, активно пропагандировал свои труды, выступая в роли просветителя, знакомящего русского читателя с достижениями западных философов, «славных в свете». Об этом можно найти множество упоминаний в его мемуарах. Во-первых, «Путеводитель» активно использовался им в семейном кругу. Характерный эпизод относится к 1790 году, когда у Болотовых гостили кашинские племянницы Андрея Тимофеевича, Надежда и Анна Травины (обеим в это время было уже далеко за 30 лет):

Однажды, будучи в Ламках, завели мы с сыном при всех как-то ненадолго, один весьма важный философический разговор. И как обеим племянницам моим, бравшим в нем соучастие, он отменно полюбился и речь доходила у нас, между прочим, и до моего «Путеводителя», то восхотелось им с сею книгою моего сочинения короче познакомиться. А поелику мне хотелось произвести ею им более удовольствия и существенной пользы, то и решился я им всю ее прочесть в слух и с подлежащими везде изъяснениями сам, и употребить к тому праздные и свободные вечера. И в сем-то приятном и для меня, и для них деле упражнялся я многие вечера. И к удовольствию моему, оне так разохотились читаемое мною слушать, и слушали с таким вниманием усердным и с такою чувствительностию, что я не мог тому довольно нарадоваться и с превеликою охотою и удовольствием производил сие дело [Болотов 1870–1873 (4): 739–740].

Показательно в этой ситуации участие сына. Павел Андреевич был главным адресатом болотовских мемуаров и его преданным соратником во многих начинаниях. Поэтому он вполне закономерно выступает в этом эпизоде проповедником жизненной философии своего отца.

Во-вторых, Болотов стремился вручить свой труд каждому, кто, по его мнению, в этом нуждался. В 1773 г. он подарил еще не законченную и собственноручно переписанную часть «Путеводителя» молодому вольтерьянцу А. Е. Щербинину, сыну харьковского губернатора и каширского соседа автора [Болотов 1870–1873 (3): 164–166]. А едва получив в 1784 г. авторские экземпляры, первым делом вручил один из них своему знакомому, коломенскому иеромонаху Иерониму, в надежде, что «Путеводитель» поможет ему «себя исправить и преодолеть страсть, его губившую». Далее автор мемуаров сообщает, что подарок произвел ожидаемое действие:

Не могу изобразить, с каким удовольствием читал я впоследствии времени его о том уведомление и те благодарения, им мне за то приносимые [Болотов 1870–1873 (3): 1136].

Наконец, в своих многочисленных текстах автобиографического характера, включающих, помимо собственно мемуаров, различные дополнения к ним, дневники, письма и эссе, Болотов постоянно подчеркивал, что он доволен жизнью, благополучен, весел и т. д., т. е. счастлив благодаря своей философии. Например, дневник 1772 г. он начинает с такого рассуждения:

Чтобы записать, в каком состоянии были мы при начале сего года, то скажу, что по благодати всемогущего Зиждителя был я со всею моею семьею совершенно здоров и всем доволен. <...> А в прочем не знаю, чего бы мне не доставало. Здоров я был во весь год, платье имел с ношу, а хлеба с душу. Люди добрые знали, а то всего лучше, не имел я ни с кем ссоры и не нажил себе ни одного неприятеля, приятелей же и знакомцев число приумножил. Все знающие меня жаловали и любили, и по милости Создателя моего носил я повсюду имя доброго человека <...> в сих утешительных помышлениях начинаю и сей год, предаю себя совершенно во власть своего Господа, не заботюсь о том, что со мною в наступающий год воспоследует: он пускай управляет всем и будет распорядителем моих дел обстоятельств и приключений [Домашний исторической журнал 1772. Л. 2–3].

Следует отметить, что такой зачин вообще часто встречается в болотовских автобиографических повествованиях при описании начала года и при подведении итогов. Например, в подробных записках дневникового типа, составленных Болотовым в 1802 г. к своему 65-летию, содержится сопоставление собственного спокойствия и благополучия с вечным беспокойством и недовольством жены, А. М. Болотовой, так и не овладевшей приемами философии супруга [Болотов 1933: 166].

Наиболее последовательно образец «правильной», а потому благополучной жизни Болотов демонстрирует в своих мемуарах, которые обращены прежде всего к потомкам Андрея Тимофеевича, а потому имеют еще и выраженный дидактический характер. Обращает на себя внимание, что болотовский этический идеал отнюдь не презентуется им как новаторский, а скорее вписывается в категории традиционной религиозности: он доступен и понятен достойным и здравомыслящим людям, по-видимому, интуитивно. Так, вспоминая о последних напутствиях, которые давал ему умерший в 1750 г. отец, Болотов вкладывает в его уста следующие слова (с которыми он, очевидно, вполне солидаризируется):

Старайся во всю жизнь твою и всего паче бояться, любить и почитать сего всемогущего Бога и Творца нашего и во всем на него полагаться. Никогда ты в том не раскаешься, он во всех нуждах будет твоим покровителем и помощником. Будь к нему прибежен с самых теперешних твоих лет и всегда возлагай надежду и упование свое на него. Ты счастлив будешь, ежели сие исполнишь... живи, мой друг,

порядочно и постоянно. Будешь хорошо жить — и тебе самому хорошо будет, а худо себя поведешь — будет и тебе худо. Помни это твердо и никогда не забывай [Болотов 1870–1873 (1): 118–119].

Таким образом, немецкая философия и развитая Болотовым на ее основе собственная «теория удовольствий» выступают в дальнейшем, во-первых, в качестве доказательства истинности этого идеала счастливой жизни и, во-вторых, как набор рекомендаций и способов его практического достижения. На примере многочисленных жизненных ситуаций Болотов в своих воспоминаниях показывает, как философия помогла ему справиться с серьезными страданиями, например, в случае с несчастной влюбленностью [Болотов 1870–1873 (2): 430–432] и даже со смертельными опасностями: так, самообладание позволило ему избежать дуэли [Там же (1): 979–981]. В других эпизодах следование «теории удовольствий» помогало Болотову делать правильный выбор в служебных, семейных и имущественных делах, а также насыщать свою повседневную жизнь интеллектуальным трудом и соответствующими его желаниям и склонностям увеселениями. Все это призвано свидетельствовать, что Господь хранит автора мемуаров, и это напрямую связано с его верой в Творца, добродетельным поведением и выбором правильных философских установок.

Если же принять во внимание, что автобиографические новеллы, составляющие значительную часть мемуарного текста, скорее всего, на протяжении многих лет воспроизводились Болотовым устно (см.: [Милютин 2020: 61–62]) в рамках светского общения с друзьями, соседями, сослуживцами и деловыми партнерами, то значение философии счастья в жизни Болотова становится еще более очевидным. Практически на всем пространстве его обширного мемуарного текста красной нитью проходит мысль о позитивном восприятии автора воспоминаний большинством окружающих его людей. Многократно повторяются ситуации, в которых описание уже первого краткого знакомства, встречи на домашнем приеме или делового контакта завершаются сентенцией вроде «я имел счастье всем полюбовиться». Впрочем, очевидно, что подобные сюжеты в мемуарном тексте не только отражали самооценку автора и восприятие им своего жизненного пути, но и имели важное дидактическое содержание. Отметим, что в мемуарах нередко появляются эпизоды конфликтного характера: Болотов далеко не всегда всем приятен, подчас он становится жертвой зависти, насмешек и интриг (а не только объективно тяжелых внешних обстоятельств, например военных), а его философия и этические принципы не встречают сочувствия (тема умолчаний в воспоминаниях также должна приниматься во внимание). Однако все эти случаи, как правило, либо находят объяснение в отрицательных свойствах недоброжелателей (глупость, непросвещенность, «подлый нрав», скверный характер и т. п.), либо выступают в качестве уроков, из которых автор мемуаров делает выводы, укрепляющие его в вере в Творца и верности своей философии. Показательно, что люди просвещенные почти всегда испытывают к Болотову добрые чувства. Так, при описании упомянутого выше случая с «вольтерьянцем и вольфианцем» Щербининым-младшим Болотов подчеркивает свои опасения, что «Путеводитель» будет отвергнут и осмеян носителем чуждых философских взглядов, и немалое удивление и удовольствие от того, что эти опасения не оправдались [Болотов 1870–1873 (3): 165–166, 186].

В завершение добавим, что именно такая самопрезентация являлась для Болотова оправданием его «права на биографию». Создавая рассказ о себе и сознавая свою неисклнучительность, Болотов, практически не имевший перед глазами образцов жанра, очевидно нуждался в таком оправдании. История создания мемуаров показывает, что он постепенно шел от адресации узкому кругу родных и близких к все более многочисленной читательской аудитории (см.: [Веселова, Милютин 2020]). И существенную роль в этом процессе, несомненно, сыграло постепенное превращение его мемуарного повествования в рассказ о человеке, знающем рецепт счастливой жизни и готовым поделиться им с теми, «кои иметь нравоучение похочут».

Источники

О п у б л и к о в а н н ы е

- Болотов 1784 — [Болотов А. Т.] Путеводитель к истинному человеческому счастью, или Опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждений о благополучии человеческой жизни и о средствах к приобретению онаго. Ч. 1–3. М.: Университет. тип., у Н. Новикова, 1784.
- Болотов 1870–1873 — [Болотов А. Т.] Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков / Под ред. М. И. Семеvского: В 4 т. СПб.: Печатня В. Голловина, тип. В. Балашева, 1870–1873.
- Болотов 1933 — [Болотов А. Т.] 65-ой год моей жизни или Подробное описание всего, происходившего со мною с 7 числа октября 1802 г. Ч. 1. Письмо первое / Публ. И. Морозова // Литературное наследство. Т. 9–10. 1933. С. 166–172.
- Болотов 2012 — Болотов А. Т. Путеводитель к истинному человеческому счастью // Болотов А. Т. Детская философия / Вступ. ст., подгот. текста, коммент. Т. В. Артемьевой, М. И. Микешина. СПб.: Петрополис, 2012. С. 351–847.
- Болотов 2021 — Болотов А. Т. Автобиография // Болотов А. Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков / Сост. А. Ю. Веселова, М. П. Милютин и др. Т. 1. Кн. 2. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. С. 97–126.
- Гёце 1783 — [Гёце И. М.] Иоанна Мельхиора Гецена рассуждение о начале и конце нынешнего и состоянии будущего мира / Пер. с нем. А. Б. М.: В Университет. тип., у Н. Новикова, 1783.
- Гофман 1762–1763 — [Гофман И. А.] Иоанна Адольфа Гофмана о спокойствии и удовольствии человеческом, с Немецкого языка переведена Сергеем Волчковым. Ч. 1–2. СПб.: При Сенате, 1762–1763.
- Зульцер 1777 — [Зульцер И. Г.] Иоганна Георга Сульцера разговоры о красоте естества: с его же нравственными рассуждениями о особенных предметах естественной науки. СПб.: При Имп. Акад. наук, 1777.
- Зульцер 1813 — [Зульцер И. Г.] Новая теория удовольствий, сочинение Зульцера, переведенное с французского языка Иваном Левитским. СПб.: При Имп. Акад. наук, 1813.
- Crusius 1744 — Crusius Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben. Leipzig: Gleditsch, 1744.
- Göze 1765 — Göze J. M. Betrachtungen über die Zustand der Welt, und der Menschen, nach dem jüngsten Gerichte. Breslau; Leipzig: Korn, 1765.
- Hoffmann 1757 — Hoffmann J. A. Zwey Bücher von der Zufriedenheit: nach den Gründen der Vernunft und des Glaubens. 12. Aufl. Hamburg; Leipzig: Heilmann, 1757.

Sulzer 1745 — *Sulzer J. G. Versuch einiger Moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur*. Berlin: Haude, 1745.

Sulzer 1750 — *Sulzer J. G. Unterredungen über die Schönheit der Natur*. Berlin: Haude und Spener, 1750.

Архивные

Домашний исторической журнал 1772 — [Болотов А. Т.] Домашний исторической журнал 1772 года (НИОР РГБ. Ф. 475. Карт. 1. Ед. хр. 3).

Крузий. Нравоучение б. д. — *Крузий Христиан Август*. Нравоучение или наставление как жить благоразумно. Пер. с нем. яз. (ОР РНБ. Ф. 536. Собрание ОЛДП. Ед. хр. 2093 (Q.328)).

Ни то ни се 1820 — [Болотов А. Т.] Ни то ни се, или Кое-что могущее служить в пользу тому, кто иметь ее похочет. Ч. 2 (НИОР БАН. Ф. 69. № 28).

Опыт руководства 1788 — [Болотов А. Т.] Опыт руководства к описыванию красоты и приятностей натуры (НИОР БАН. Ф. 69. № 186).

Памятная книжка 1762 — [Болотов А. Т.] Памятная книжка, или Собрание различных нравоучительных правил, собственно себе для памяти при разных случаях записанных в Кенигсберге (НИОР БАН. Ф. 69. № 22).

Переписка двух родственников 1808–1809 — Переписка двух родственников, живущих в отдалении и не знающих друг друга лично. 1808–1809 (НИОР БАН. Ф. 69. № 12).

Продолжение описания моей жизни 1793–1794 — [Болотов А. Т.] Продолжение описания моей жизни, состоящее в ежедневных записках всего со мною случившегося в 1793 и 1794 годах (РО ИРЛИ. Ф. 375. Ед. хр. 32).

Собрание мелких сочинений 1794 — [Болотов А. Т.] Собрание мелких сочинений в стихах и в прозе Андрея Болотова. Т. 1 (ОР РНБ. Ф. 89. Ед. хр. 65).

Сокращения

НИОР БАН — Научно-исследовательский отдел рукописей Библиотеки Академии наук (Санкт-Петербург).

НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).

ОЛДП — Общество любителей древней письменности.

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург).

РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург).

Литература

Артемьева 1996 — *Артемьева Т. В.* История метафизики в России XVIII века. СПб.: Алетейя, 1996.

Венгеров, Щепкина 1897 — *Венгеров С. А., Щепкина Е. Н.* Болотов Андрей Тимофеевич // Венгеров С. А. Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. Т. 5. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1897. С. 90–122.

Веселова 2014 — *Веселова А. Ю.* Натурологическая поэзия А. Т. Болотова // Память как механизм культуры в русском литературном процессе (памяти Риммы Михайловны Лазарчук): Материалы Всерос. науч. конф. с междунар. участием (12–14 марта 2014 г., Череповец) / Отв. ред. Н. В. Володина, Е. В. Грудева, Е. Е. Соловьева. Череповец: ЧГУ, 2014. С. 28–34.

Веселова, Милютин 2020 — *Веселова А. Ю., Милютин М. П.* Мемуары А. Т. Болотова: история создания // Русская литература. 2020. № 3. С. 165–182.

- Веселова, Милиутин 2021 — *Веселова А. Ю., Милиутин М. П.* Жизнь и приключения счастливого человека // Болотов А. Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков / Сост. А. Ю. Веселова, М. П. Милиутин и др. Т. 1. Кн. 2. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. С. 11–96.
- Демиховский 1993 — *Демиховский А. К.* А. Т. Болотов — поэт и философ природы // Болотов А. Т. Избранное. Псков: ПОИПКРО, 1993. С. 125–132.
- Милиутин 2020 — *Милиутин М. П.* Инструменты памяти: лаборатория мемуаров Андрея Болотова // *AvtobiografiЯ*. No. 9. 2020. С. 45–64.
- Рексхойзер 1996 — *Рексхойзер А.* Православная религиозность и западное образование в России конца XVIII — начала XIX веков. Андрей Болотов // Контекст: Литературно-теоретические исследования. 1993 / [Отв. ред. А. В. Михайлов]. М.: Наследие, 1996. С. 220–262.
- Rexheuser 1995 — *Rexheuser A.* Andrej Bolotov. Königsberg als Bildungserlebnis eines russischen Aufklärers // *Königsberg und Riga* / Hrsg. H. Ischreyt. Tübingen: Niemeyer, 1995. S. 87–121.

References

- Artem'eva, T. V. (1996). *Istoriia metafiziki v Rossii XVIII veka* [The history of metaphysics in 18th century Russia]. Aleteia. (In Russian).
- Demikhovskii, A. K. (1993). A. T. Bolotov — poet i filosof prirody [A. T. Bolotov — poet and philosopher of nature]. In A. T. Bolotov. *Izbrannoe* (pp. 125–132). POIPKRO. (In Russian).
- Miliutin, M. P. (2020). Instrumenty pamiati: laboratorii memuarov Andreia Bolotova [Memory tools: A. T. Bolotov's memoirs laboratory]. *AvtobiografiЯ*, 9, 45–64. (In Russian).
- Rekshoizer [= Rexheuser], A. (1996). Pravoslavnaia religioznost' i zapadnoe obrazovanie v Rossii kontsa XVIII — nachala XIX vekov. Andrei Bolotov [Orthodox religiosity and Western education in Russia in the late 18th — early 19th centuries. Andrei Bolotov]. In A. V. Mikhailov (Ed.). *Kontekst: Literaturno-teoreticheskie issledovaniia. 1993* (pp. 220–262). Nasledie. (In Russian).
- Rexheuser, A. (1995). Andrej Bolotov. Königsberg als Bildungserlebnis eines russischen Aufklärers. In H. Ischreyt (Ed.). *Königsberg und Riga* (pp. 87–121). Niemeyer. (In German).
- Vengerov, S. A., & Shchepkina, E. N. (1897). Bolotov Andrei Timofeevich [Bolotov Andrei Timofeevich]. In S. A. Vengerov. *Kritiko-bibliograficheskii slovar' russkikh pisatelei i uchenykh* (Vol. 5, pp. 90–122). Tipografiia M. M. Stasiulevicha. (In Russian).
- Veselova, A. Yu. (2014). Naturologicheskaiia poeziia A. T. Bolotova [Naturological poetry of A. T. Bolotov]. In N. V. Volodina, E. V. Grudeva, & E. E. Solov'eva (Eds.). *Pamiat' kak mekhanizm kul'tury v russkom literaturnom protsesse (pamiati R. M. Lazarchuk): Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem (12–14 marta 2014 g., Cherepovets)* (pp. 28–34). ChGU. (In Russian).
- Veselova, A. Yu., & Miliutin, M. P. (2020). Memuary A. T. Bolotova: istoriia sozdaniia [Memoirs of A. T. Bolotov: the history of creation]. *Russkaia literatura*, 2020(3), 165–182. (In Russian).
- Veselova, A. Yu., & Miliutin, M. P. (2021). Zhizn' i priklucheniia schastlivogo cheloveka [The life and adventures of a Happy Man]. In A. T. Bolotov. *Zhizn' i priklucheniia Andreia Bolotova, opisannye samim im dlia svoikh potomkov* (A. Yu. Veselova, M. P. Miliutin et al., Eds.) (Vol. 1, Pt. 2, pp. 11–96). Pushkinskii Dom. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Александра Юрьевна Веселова

*кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, отдел
русской литературы XVIII века,
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург,
наб. Макарова, д. 4
Тел.: +7 (812) 328-19-01
✉ aveselova@inbox.ru*

Михаил Павлович Милютин

*преподаватель, Академическая гимназия
им. Д. К. Фаддеева СПбГУ
Россия, 199155, Санкт-Петербург, пер.
Каховского, 9.
Тел.: +7 (812) 322-53-15
✉ miljutin777@yandex.ru*

Information about the authors

Aleksandra Yu. Veselova

*Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Department of 18th
Century Russian Literature, Institute of
Russian Literature (Pushkin House) of RAS
Russia, 199034, St. Petersburg, Makarova
Emb., 4
Tel.: +7 (812) 328-19-01
✉ aveselova@inbox.ru*

Mikhail P. Miliutin

*Lecturer, Faddeev Academic Gymnasium
of St. Petersburg State University
Russia, 199155, St. Petersburg,
Kakhovskogo Lane, 9
Tel.: +7 (812) 322-53-15
✉ miljutin777@yandex.ru*

К. А. Маслинский

ORCID: 0000-0002-9674-2046

✉ kmaslinsky@pushdom.ru

*Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Россия, Санкт-Петербург)*

СТО ЛЕТ СЧАСТЬЯ В ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (1920–2020): СТАЛИНСКИЙ КАНОН И ЕГО ДОЛГОСРОЧНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

Аннотация. В сталинскую эпоху категория счастья была резко политизирована, а в литературе и кино сложился новый канон изображения советского счастья. В статье представлен эмпирический материал, позволяющий количественно оценить масштаб и характер сталинской трансформации счастья в рамках одного жанра — реалистической детской прозы. Материалом послужил корпус русской прозы для детей и юношества XX–XXI вв. (Деткорпус). Масштаб изменений оценивался с помощью измерения частотности лексем *счастье* и *счастливый* в корпусе, а содержательные трансформации — на основании изменений в контекстах употребления этих лексем, измеренных с помощью векторных семантических моделей (word embeddings). Результаты исследования частично подтверждают выводы предшествующих исследований и ставят новые вопросы. В частности, обнаружен резкий количественный провал упоминаний счастья в детской литературе 1920-х. Можно допустить, что «отмена» счастья была первым этапом становления сталинского канона. Материал также дает свидетельства резкой эмоционализации в изображении счастья в детской литературе начиная со сталинского периода. Возможно, этот процесс также может быть увязан со становлением сталинского канона.

Ключевые слова: исследования счастья, русский язык, детская литература, векторные семантические модели, вычислительные исследования в литературоведении

Для цитирования: Маслинский К. А. Сто лет счастья в детской литературе (1920–2020): сталинский канон и его долгосрочные последствия // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 226–247. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-226-247>.

Статья поступила в редакцию 4 июня 2022 г.

Принято к печати 26 августа 2022 г.

K. A. Maslinsky

ORCID: 0000-0002-9674-2046

✉ kmaslinsky@pushdom.ru

*Institute of Russian Literature (Pushkin House)
of the Russian Academy of Sciences
(Russia, St. Petersburg)*

A CENTURY OF HAPPINESS IN CHILDREN'S LITERATURE (1920–2020): A STALINIST CANON AND ITS LONG TERM CONSEQUENCES

Abstract. In the Stalin era, the category of happiness was sharply politicized, and a new canon of representation of Soviet happiness was established in literature and cinema. The article presents empirical data that permits a quantitative evaluation of the scale and nature of the Stalinist transformation of the happiness narrative in a single genre — realistic children's prose. The corpus of 19th–20th century Russian prose for children and youth (Detcorpus) served as the source of data. The scale of changes was assessed by measuring the frequency of the lexemes 'happiness' and 'happy' in the corpus. Semantic transformations were assessed based on changes in the contexts of the use of these lexemes, measured using diachronic word embeddings. The results of the study partially confirm the findings of previous studies and raise new questions. In particular, the number of mentions of happiness dropped sharply in children's literature in the 1920s. It can be assumed that the "cancellation" of happiness was the first stage in the formation of the Stalinist canon. The data also provides evidence that, starting in the Stalin period, emotions became much more relevant in the representation of happiness in children's literature. This process could also be linked to the formation of the Stalinist canon.

Keywords: happiness studies, the Russian language, children's literature, word embeddings, computational literary studies

To cite this article: Maslinsky, K. A. (2022). A century of happiness in children's literature (1920–2020): A Stalinist canon and its long term consequences. *Shagi / Steps*, 8(4), 226–247. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-226-247>.

Received June 4, 2022

Accepted August 26, 2022

Советская история счастья

Эмоции в современной истории и антропологии рассматриваются как культурно обусловленные категории, которые индивид осваивает и присваивает во многом в процессе социального обучения. Важнейшую роль при этом играет язык, предлагающий лексические категории для обозначения эмоций, и узус, указывающий уместные контексты для их употребления. Но если лексические категории во многом инертны и вряд ли доступны для сознательных манипуляций, то узус в гораздо большей степени зависим от образцовых текстов и широко распространенных культурных репрезентаций (литературы, кино, других медиа и искусств). Иными словами, образцовые тексты и репрезентации делают эмоциональные категории в какой-то мере зависимыми от исторического контекста и в том числе от политической конъюнктуры.

Ярким эпизодом в отечественной культурной истории, иллюстрирующим зависимость эмоционального от политического, выступает актуализация категории счастья в сталинскую эпоху. Этот эпизод, известный в популярной культуре по визуальным образам и словесным формулам «счастливого детства», широко обсуждался в исторических, лингвистических и антропологических исследованиях. Исследовательский консенсус относительно трансформации категории счастья в советский период можно кратко обрисовать в следующих тезисах.

Счастье в сталинскую эпоху стало политически ангажированной категорией и даже государственным проектом. Этот процесс описывается исследователями как создание нового культурного конструкта, имеющего прежде всего нарративную природу. Новый нарратив о счастье фигурирует в исследовательской литературе под разными названиями: «советское счастье» [Добренко 2015], «государственное счастье» [Байбурин, Пиир 2008], миф о «счастлимом детстве» [Kelly 2009]. Главными конструкторами нового нарратива о счастье стали писатели и режиссеры, по их произведениям восстанавливаются контуры сталинского канона счастья [Dobrenko 2009; Fitzpatrick 2004; Байбурин, Пиир 2008].

Ключевая черта сталинского канона счастья — его обязательность для советского человека, так что переживание счастья эквивалентно демонстрации политической лояльности [Fitzpatrick 2004; Байбурин, Пиир 2008]. Это может быть проинтерпретировано как признак новой модальности власти — биополитики [Alexopoulos 2006]. Нарратив, приравнивающий недостаточное счастье к нелояльности, был внутренне проблематичным, учитывая низкий уровень жизни и высокую незащищенность советских граждан. Шейла Фитцпатрик объясняет частое появление категорий будущего и тоски в нарративах о счастье именно этим внутренним напряжением [Fitzpatrick 2004].

В исследовательской литературе сложилась модель описания исторической динамики нарратива о счастье как парадигматической трансформации. До 1930-х категория счастья описывается в терминах общеязыковых значений и/или традиционных представлений, либо просто подразумевается некое «нормальное», немаркированное ее состояние, в котором представления о счастье достаточно разнообразны, а их ценностное ядро чаще связано со здоровьем и

семьей [Байбурин, Пиир 2008]. Сталинский канон характеризуется замещением индивидуальных ценностей в представлении о счастье общественными (*всеобщее счастье, светлое будущее* и т. п.) [Шмелев 2012: 292–293]. Постсталинская история этого канона интерпретируется двояко. С одной стороны, очевидно, что соцреалистическая конструкция счастья ненадолго пережила сталинскую эпоху, нарратив трансформировался и уступил место другим. Так, во время оттепели индивидуальные ценности отчасти восстанавливаются в правах, актуализируется категория личного счастья, но в то же время сохраняется идея, что достижение счастья невозможно без борьбы [Fitzpatrick 2004; Graffy 2009]. С другой стороны, антропологические наблюдения позволяют сделать вывод, что сталинский канон счастья имел долгосрочные эффекты на протяжении всего советского и даже постсоветского времени [Байбурин, Пиир 2008]. Как пишет Катриона Келли, люди, воспитанные на коллективной утопии счастья, не отказались от нее даже после распада СССР [Kelly 2007: 591].

В этой статье я представляю базу эмпирического материала, с помощью которого можно проследить эволюцию категории счастья в советский и постсоветский периоды в одном из репрезентирующих медиа — в детской литературе. Для советской пропаганды дети были одновременно и приоритетной целевой аудиторией, и предметом изображения [Kelly 2009]. Поэтому естественно ожидать, что тенденции в использовании понятия счастья в широком корпусе детской литературы, не ограниченном несколькими каноническими авторами, будут достаточно чутко реагировать на изменения политической конъюнктуры. Ценность этого материала в том, что он позволяет верифицировать обобщения относительно трансформации культурного конструкта *счастье* в советский период.

Центральные вопросы, которые я ставлю в этом исследовании, касаются главных аспектов «трансформационного» сценария, сложившегося в исследовательской литературе при описании советского счастья.

- Прослеживается ли актуализация и трансформация нарратива о счастье в частотности и характере упоминания этого понятия в текстах детской литературы сталинского периода?

- Какие черты в употреблении понятия *счастье* (аспекты нарратива) остаются стабильными, а какие трансформируются в постсталинский период? Есть ли в детской литературе свидетельства «десталинизации» счастья?

- Можно ли проследить долгосрочные эффекты сталинской трансформации категории счастья, которые сохраняются вплоть до постсоветского времени?

Материалы и методы

Отправной точкой моей работы служат лексема *счастье* в русском языке и ее дериваты. Задача состоит в том, чтобы соотнести исторический нарратив о трансформации категории счастья в советскую эпоху с изменениями в узусе: по агрегированным данным о контекстах упоминания этих лексем в большом корпусе детской литературы. Важно подчеркнуть, что я не включаю в анализ узуса упоминания лексем, не однокоренных слову *счастье* (*радость, блаженство* и др.), даже если в словарях и других исследованиях они представлены

как синонимичные понятию счастья. Напротив, смысл исследования в том, чтобы, не постулируя элементов значения, выявить их через анализ контекстов употребления, в логике историко-семантических исследований, использующих методы дистрибутивной семантики¹.

Источником текстов послужил Корпус русской литературы для детей и юношества XX–XXI вв. (Деткорпус) [Маслинский и др. 2021]. Используемая для исследования версия корпуса (V2) включает в общей сложности 2573 прозаических художественных произведения, адресованных детям, написанных на русском языке и впервые напечатанных с 1900 по 2019 год. Общий объем корпуса — 73,6 млн слов.

Из ряда однокоренных слов с корнем *счаст-* в анализ включены две наиболее частотные лексемы — *счастье* (11693 употребления, 120,3 раз на миллион) и *счастливый* (8749 употреблений, 90,0 на миллион). Остальные представители этого словообразовательного гнезда либо менее частотны в текстах Деткорпуса, что не дает достаточной статистики для анализа (*счастливо* — 1238 употреблений, 13,2 раз на миллион; *счастливчик* — 214 употреблений, 2,2 на миллион; *счастливец* — 188 употреблений, 1,9 на миллион; *осчастлививать* — 175 употреблений, 1,8 на миллион; и другие, более редкие), либо состоят в нетривиальном семантическом отношении с исходным понятием и представляют скорее другую категорию (*несчастье*, *несчастный* и т. п.).

Поскольку все тексты в корпусе датированы годом первого (книжного) издания произведения, группировка контекстов упоминания счастья по периодам позволяет проследить историческую динамику литературного узуса счастья. Для количественного анализа диахронических изменений необходимо разделить данные на достаточно крупные блоки, а для удобства контекстуализации необходимо сделать эти блоки соотносимыми с потенциальными этапами развития нарратива о счастье. В этих целях принята следующая периодизация материала: дореволюционный период (1900–1917)², предсталинский (1918–1934), сталинский период (1935–1953), постсталинский период (1954–1968), застой (1969–1984), перестройка (1985–1990), постсоветский период (1991–2008), современный период (2009–2019). Границы периодов условны и привязаны чаще всего к значимым точкам смены политической конъюнктуры, затрагивающим в том числе и литературу: Первый съезд советских писателей, начало оттепели, Пражская весна, начало перестройки и т. д. Некоторые границы периодов смещены на год (например, за начало сталинского периода принимается 1935 год, хотя съезд советских писателей прошел в 1934 г.), чтобы учесть инерцию издательского процесса: даже если предположить, что писатели начали сразу же создавать тексты в соответствии с новой заявленной эстетической программой, по меньшей мере год потребовался бы на их написание и публикацию.

¹ Например, статья [Hamilton et al. 2016] стала одной из ранних широко цитирующихся работ, которая привлекла большое исследовательское внимание к идее отслеживать изменения в лексической семантике и употреблении слов с помощью векторных семантических моделей.

² В Деткорпусе в настоящий момент совсем мало произведений дореволюционного периода, поэтому данные по этому периоду приводятся только в иллюстративных целях и не могут служить надежным основанием для количественных выводов.

В состав Деткорпуса входит достаточно много произведений формульных жанров, особенно велика их доля в постсоветский период (приключенческая повесть, любовная повесть, детектив, хоррор, фантастика и фэнтези). Поскольку доля различных жанров не сбалансирована в хронологическом отношении, при анализе диахронических изменений выборка была ограничена только произведениями реалистического жанра (нежанровой прозы). В качестве сравнительного материала привлекаются данные по частотности употребления лексем *счастье* и *счастливый* в жанровой художественной прозе, входящей в Национальный корпус русского языка (НКРЯ; ruscorpora.ru)³. Общие данные о размерах подкорпусов по периодам приведены в табл. 1.

Таблица 1

Размеры корпусов по периодам: Деткорпус и НКРЯ

Sizes of period-based subcorpora: Detcorpus and RNC

период		Деткорпус			НКРЯ	
		текстов	авторов	млн слов	текстов	млн слов
дореволюционный	1900–1917	20	12	0,2	954	7,5
предсталинский	1918–1934	266	107	2,3	828	10,5
сталинский	1935–1953	239	130	8,5	303	6,0
постсталинский	1954–1968	265	165	10,1	495	7,7
застой	1969–1984	243	152	8,2	532	7,9
перестройка	1985–1990	46	35	1,7	365	3,5
постсоветский	1991–2008	50	26	2,0	1052	16,7
современный	2009–2019	156	87	5,3	467	5,5

Нарратив о счастье репрезентируется в литературных текстах прежде всего с помощью персонажей: персонажи либо переживают счастье, либо говорят о нем. Однако простой лексический подход при подборе контекстов дает зашумленную картину. Помимо релевантных употреблений сюда попадают примеры со значением ‘удача’ (*к нашему счастью, счастливый случай*), а также разного рода этикетные формулы (*счастливого пути*), относить которые к процессам конструирования нарратива о счастье было бы натяжкой.

В лингвистических исследованиях русской категории *счастье* обычно выделяются два значения: ‘удачное стечение обстоятельств, везение’ и ‘высшее удовлетворение, земное блаженство’ [Зализняк 2012: 106]. Задачи данного исследования требуют несколько более дробного деления. Во-первых, этикетные формулы имеет смысл выделить в особую группу. Во-вторых, наиболее интересное для нас значение ‘высшее удовлетворение’, соотносимое собственно с зоной культурного конструирования категории счастья, хотелось бы рассмотреть подробнее.

В литературе о советском счастье большинство исследователей обсуждает его специфику, обращаясь к дихотомии индивидуального и коллективного счастья [Balina, Dobrenko 2009; Fitzpatrick 2004; Байбурун, Пиир 2008].

³ Данные НКРЯ приводятся по состоянию на 2 июня 2022 г.

Удобная на уровне сюжетов и больших нарративов, при анализе отдельных эпизодов эта дихотомия оказывается весьма проблематичной. Если в контексте описан персонаж, счастливый от исполнения трудовых обязательств, это следует классифицировать как пример индивидуального или общественного счастья? С точки зрения антропологии эмоций эту дихотомию можно расценить как ложную, поскольку связь переживания счастья с коллективными действиями и ценностями — норма во многих обществах [Robbins 2015]. Сталинскую специфику здесь можно усмотреть лишь в наборе актуальных общественных ценностей (самопожертвование в труде, на войне и т. п.). Более универсальная оппозиция, прослеживающаяся при анализе этнографического материала, связана с масштабом временной шкалы. Счастье может быть соотнесено с длительным периодом (*счастливая старость*) или с текущим моментом (*счастливый взгляд*). Это разделение во многом коррелирует с противопоставлением эвдемического (‘хорошая жизнь’) и гедонистического (‘интенсивная радость, довольство, эйфория’) счастья, принятым еще в классической философии [Ibid.: 218–219]. При анализе литературного материала такая оппозиция полезна, чтобы оценить, как часто авторы изображают непосредственно счастливых персонажей или отсылают к более абстрактным образам счастья.

Чтобы отделить контексты, релевантные для анализа эволюции советского счастья, от нерелевантных, была построена модель для автоматической классификации контекстов употребления лексем *счастье* и *счастливый* на четыре группы: удача, речевой этикет, гедонистическое (моментальное) счастье и абстрактное (долгосрочное) счастье. Для краткости эти классы контекстов будут далее обозначаться ‘удача’, ‘этикет’, ‘гедон.’ и ‘абстр.’ соответственно. Из конкорданса употреблений *счастье/счастливый* в Деткорпусе (контекст — от одного до нескольких предложений) были случайным образом выбраны 1000 примеров, каждому примеру вручную присвоен один из четырех названных выше классов. Эти примеры послужили обучающими данными для классификатора, построенного на основе модели ruBERT [Kuratov, Arkhipov 2019], донастроенной (fine-tuned) для решения задачи классификации на материале этой 1000 размеченных вручную примеров. Полученный классификатор был протестирован на 200 дополнительных случайно выбранных примерах из Деткорпуса. Общая точность классификатора — 82,5% (доля примеров, верно отнесенных классификатором к указанному при ручной разметке классу). При этом классификатор лучше справляется с определением формульных употреблений (‘удача’ и ‘этикет’) — точность 92,5% и 93,8% соответственно. Гедонистическое и абстрактное счастье классификатор смешивает гораздо чаще. Следует, впрочем, отметить, что эти два класса контекстов — скорее семантические прототипы, не имеющие жестких границ. При ручной разметке нередко возникала неопределенность, какой именно класс — гедонистический или абстрактный — следует приписать данному контексту. Поскольку само разделение на смысловые классы не было жестким и однозначным, к полученной с помощью классификатора статистике по употреблению этих значений следует относиться как к фиксации общих тенденций, измеренных с определенной погрешностью. Примеры употреблений, отнесенных классификатором к каждому из четырех классов, приведены в табл. 2.

Таблица 2

**Примеры распределения упоминаний счастья по классам контекстов
(результат автоматической классификации)**

**Examples of occurrences of happiness
in defined context classes (a result of automatic classification)**

удача	Может, этот крестик принесет нам счастье! (Коваль, 1984). К счастью, неподалеку торчала ветхозаветная будочка междугородного автомата (Крапивин, 2007).
этикет	Счастливого пути! — крикнул ей Крылов, снимая фуражку (Томан, 1953). От всей души желаю вам счастья, но не считаться с мнением вашей дочери вы не имеете права (Матвеев, 1954).
абстр	Человеку немного нужно для счастья, — сказал Культар, подсаживаясь к столу (Жилиев, 1983). Счастливым поворот в моей жизни начался, пожалуй, как раз с этого утра (Поликарпова, 1979).
гедон.	Марина несла футляр со своей новой скрипкой, Алексей Степаныч молча шёл рядом, изредка поглядывая на её счастливое лицо (Эмден, 1952). Было так непривычно и прекрасно не притворяться счастливой, а чувствовать себя таковой (сестры Воробей, 2003).

Наконец, для оценки диахронических изменений в употреблении категории счастья по каждому из выделенных периодов были построены векторные семантические модели (word embeddings). Каждая модель строилась на корпусе всех реалистических произведений Деткорпуса за указанный период по методу, оптимизированному для небольших корпусов текстов [Jungmaier et al. 2020]. Такие модели в сжатой форме представляют информацию о совместной встречаемости слов в текстах (в пределах контекстного окна в ± 2 слова)⁴. Близость репрезентаций двух слов друг к другу в такой модели означает, что оба эти слова встречаются с похожим набором слов-соседей, иначе говоря, фигурируют в сходных контекстах [Allen et al. 2019]. Сравнительный анализ вычисленных таким образом семантических соседей интересующего нас понятия по нескольким моделям, отражающим его употребление в разных временных срезах, в последнее время активно привлекается для изучения исторических изменений в семантике и употреблении слов (см. обзор в [Kutuzov et al. 2018]). С использованием подобной методологии изучалась в том числе историческая динамика политических нарративов, отраженная в литературных текстах, например, динамика националистических идей в Нидерландах [Timmermans et al. 2022] или антисемитизма во

⁴ Перед построением моделей все тексты были лемматизированы с помощью Mystem с использованием встроенного в Mystem механизма автоматического снятия омонимии. Все словоупотребления лемм *счастье* и *счастливый* были помечены семантическим классом, присвоенным с помощью классификатора. В результате разные значения этих лексем фигурируют в моделях как разные единицы. Поскольку общий размер лексикона по периодам колеблется в пределах от 17 до 34 тыс. слов, в качестве размерности векторов для всех моделей было выбрано значение 100, в соответствии с эвристическим правилом, согласно которому размерность модели не должна превышать квадратный корень из величины лексикона.

Франции [Tripodi et al. 2019]. Насколько мне известно, на материале русской литературы таких работ еще не было, хотя векторные семантические модели (word embeddings) уже привлекались для анализа агрегированных различий в словоупотреблении в разных подкорпусах, в частности, в поэзии и прозе [Орехов 2016].

Данные и код, позволяющие воспроизвести результаты исследования, опубликованы в Репозитории открытых данных по русской литературе и фольклору [Маслинский 2022].

Гипотезы и результаты

Некоторые обобщения, сделанные в литературе о советской истории счастья, можно переформулировать в виде ожиданий (гипотез) относительно частотности упоминания понятия *счастье* и сочетаемости этого понятия с другими смысловыми категориями. Ниже я последовательно сформулирую ряд таких гипотез и проанализирую результаты их количественной оценки по данным корпуса детской литературы.

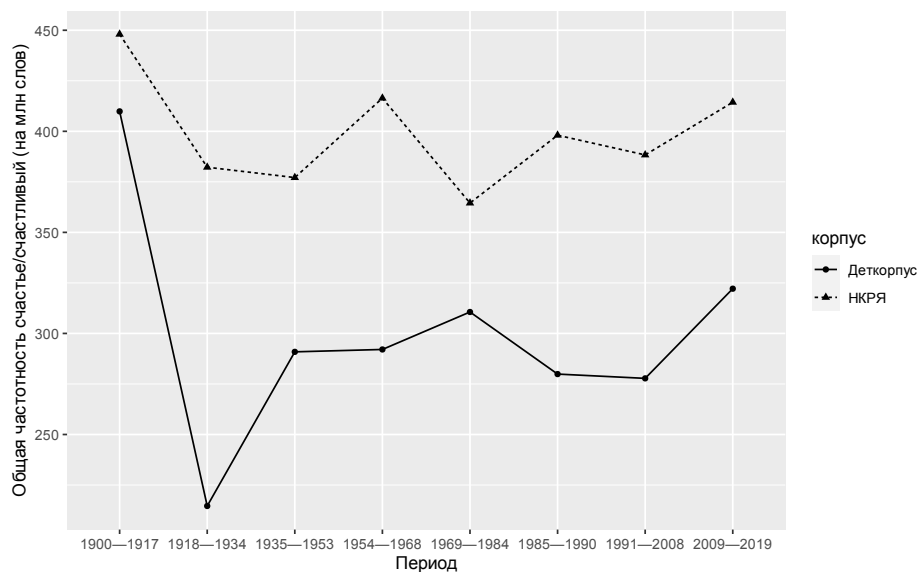
Н1а. В советской детской литературе можно ожидать более высокую частотность упоминания счастья, чем во взрослой.

Н1б. С началом сталинского периода частотность упоминания счастья в литературе (в том числе и в детской) заметно повысится.

Н1с. В сталинский период повысится частотность контекстов, в которых счастье употребляется в гедонистическом и абстрактном значениях (не в значениях ‘удача’ и ‘этикет’).

Гипотеза **Н1а** не подтверждается: общая частотность лексем *счастье* и *счастливый* в нежанровой прозе (по данным НКРЯ) колеблется вокруг отметки в 400 употреблений на миллион слов. В детской нежанровой прозе этот показатель отчетливо ниже — около 300 употреблений на миллион слов (ил. 1). Несмотря на то что дети — приоритетная аудитория сталинской пропаганды, для советских детских произведений нарратив о счастье, по всей видимости, был не настолько актуален.

Гипотеза **Н1б** подтверждается лишь отчасти. Если ограничить рассмотрение переходом от 1920-х к сталинскому периоду соцреализма в детской литературе, то наблюдается довольно резкий скачок частотности упоминания лексем *счастье* и *счастливый* (от 215 до 291 раз/млн). Однако в более широком историческом контексте и в сравнении с литературой для взрослых это наблюдение совершенно меняет смысл. Во-первых, во взрослой литературе частотность этих лексем в этот же период существенно не изменилась, а по сравнению с дореволюционной литературой, и во взрослой, и в детской, счастье на протяжении всей советской эпохи стало упоминаться заметно реже. Более того, в сталинский период частотные показатели упоминания счастья даже не самые высокие: во взрослой литературе частотность упоминаний счастья достигает пика в период оттепели, а в детской — в период застоя. В этой перспективе аномалией выглядит не сталинский, а послереволюционный период, когда упоминания счастья в детской литературе сокращаются очень резко и оказываются на историческом минимуме.



Ил. 1. Общая частотность лексем счастье / счастливый в Деткорпусе и НКРЯ

Fig. 1. General frequency of lexemes 'happiness' / 'happy' in Detcorpus and in the Russian National Corpus



Ил. 2. Частотность групп значений счастье / счастливый в Деткорпусе

Fig 2. Frequency of word sense groups for 'happiness' / 'happy' in Detcorpus

Схожая ситуация с гипотезой **H1c**: действительно, относительный рост частотности упоминаний счастья в сталинский период по сравнению с 1920-ми объясняется прежде всего распространением контекстов, в которых *счастье* фигурирует в абстрактном и гедонистическом значениях (собственно категория счастья). Однако этот рост можно назвать восстановительным — он следует за провалом частотности этих значений в 1920-е. Судя по частотности контекстов, отнесенных к классу гедонистических, в детской литературе сталинского периода эпизоды, изображающие счастливых персонажей, не стали более распространенными (и в дореволюционный период, и в современности таких контекстов больше). Однако совершенно определенно в 1920-е число счастливые персонажи в детской литературе встречались реже. Значения ‘удача’ и ‘этикет’, во-первых, в целом менее частотны, а во-вторых, их средняя частотность более стабильна во времени. Несмотря на то что лингвисты отмечают сокращение сферы употребления категории *счастье* в значении ‘удача’ [Зализняк 2012: 107], частотность контекстов, отнесенных к этому классу в нежанровой детской прозе, на протяжении XX в. не снижалась, а в постсоветский период даже выросла.

Вторая группа гипотез характеризует ожидания относительно того, насколько тесно упоминания счастья были связаны с теми или иными смысловыми контекстами в детской литературе сталинского периода.

H2a. Можно ожидать, что в сталинский период счастье будет более тесно ассоциировано с категорией *будущее*, чем в предшествующий и последующие периоды.

H2b. В сталинский период счастье будет более тесно ассоциировано с категорией *тоска*.

H2c. В сталинский период счастье будет более тесно ассоциировано с понятиями, характеризующими большие человеческие общности (*человечество, народ, родина, страна*).

H2d. В сталинский период счастье будет более тесно ассоциировано с категорией *детство*.

Степень контекстной семантической связи понятий измерена с помощью описанных в предыдущем разделе векторных семантических моделей. Для измерения семантической близости учитывались только употребления лексем *счастье* и *счастливый* в абстрактном и гедонистическом классах значений (во всех дальнейших расчетах употребления в значениях ‘удача’ и ‘этикет’ исключены). Близость категории *счастье* измерялась как косинусное расстояние между усредненным вектором слов *счастье* и *счастливый* и вектором из одного или нескольких слов, описывающих контекстуальную категорию. Для того чтобы результаты измерения по разным периодам были сравнимы между собой, все значения были нормализованы и приведены к шкале измерения в стандартных отклонениях⁵. Можно считать нетривиальными результаты, в

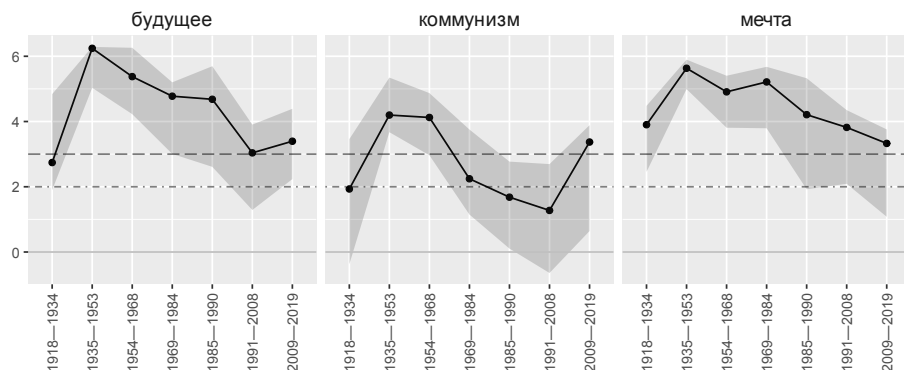
⁵ Значения косинусного сходства в векторных моделях могут изменяться в пределах от 1 (полное сходство) до -1 (полное несходство). Сходство может быть рассчитано для любой пары слов или групп слов, имеющих в модели. Сходство любого отдельно взятого слова ко всем остальным словам колеблется вокруг 0, и только для относительно небольшого количества контекстуально связанных слов (десятки — сотни) сходство существенно приближается к 1. Чтобы оценить, насколько сходство между счастьем и другой категорией отличается от

которых значение близости превышает 2, и достаточно надежным свидетельством в пользу тесной контекстуальной связи — значения больше 3.

Особенность векторных семантических моделей состоит в том, что изменение состава корпуса текстов, по которому построена модель, способно довольно сильно повлиять на конфигурацию расстояний между словами в модели [Antoniak, Mimno 2018; Wendlandt et al. 2018]. Поскольку Деткорпус, послуживший материалом для исследования, не является ни полным, ни специально сбалансированным, не исключено, что какие-то случайности при формировании корпуса могут повлиять на результат измерений и выводы. Чтобы оценить зависимость результатов измерения от состава корпуса, была использована процедура бутстрапа. По каждому периоду были сгенерированы 25 вариантов корпуса, в каждом из которых случайным образом удалены 20% произведений. Затем по всем этим вариантам выполнялись измерения близости так же, как и по основному корпусу. Ниже на графиках (ил. 3, 4, 5) разброс результатов этих измерений (от минимального до максимального) отражен с помощью заштрихованной зоны.

Гипотезы **H2a** и **H2b** — о связи сталинского счастья с будущим и тоской — мотивированы аргументацией в статье Шейлы Фитцпатрик [Fitzpatrick 2004]. Гипотеза **H2a** в целом подтверждается: по сравнению с 1920-ми в сталинский период наблюдается резкое повышение контекстной связи между счастьем (в абстрактном значении) и лексемой *будущее* (ил. 3). Аналогичный процесс наблюдается и для других категорий, связанных с проективностью в будущее: мечта (лексемы *мечта*, *мечтать*) и коммунизм. При рассмотрении более широкого исторического контекста следует оговорить, что тесная связь с *будущим* в принципе характерна для категории счастья по меньшей мере на протяжении всего советского периода, и в том числе в 1920-е годы. Тем не менее количественный скачок в степени этой связи в сталинский период все же просматривается. Высокий уровень связи с *будущим* сохраняется на протяжении всего советского периода и только затем начинает постепенно снижаться. *Коммунизм* оказывается безусловно тесно ассоциирован со *счастьем* только в сталинский и постсталинский периоды, впоследствии он выходит из круга близко ассоциированных со *счастьем* понятий, одновременно с этим сильно расширяются пределы неопределенности, связанной с составом корпуса. Это означает, что для некоторых произведений связь коммунизма и счастья может оставаться актуальной, но она уже не является характерной для всего корпуса за данный период. Например, неожиданный рост релевантности *коммунизма* в контексте *счастья* в современный период (2009–2019), объясняется, вероятно, присутствием в этой части корпуса единственного произведения — «Сталинский нос» Евгения Ельчина (2013), на которое приходится половина (19 из 39) всех употреблений слова *коммунизм* в Деткорпусе за последнее десятилетие.

сходства большинства случайных слов в модели, использована шкала измерения в стандартных отклонениях от среднего (z-score). В каждой модели рассчитывается среднее и стандартное отклонение распределения близостей вектора категории счастья ко всем имеющимся в модели словам той же части речи, что и слова, входящие в вектор категории, для которой рассчитывается сходство. Затем нормализованное значение сходства рассчитывается по формуле $(x - \bar{x})/\sigma$, где x — значение косинусного сходства данного слова и вектора категории счастья, \bar{x} — среднее косинусное сходство вектора счастья и всех остальных слов в модели, σ — стандартное отклонение распределения значений сходства счастья и остальных слов в модели.



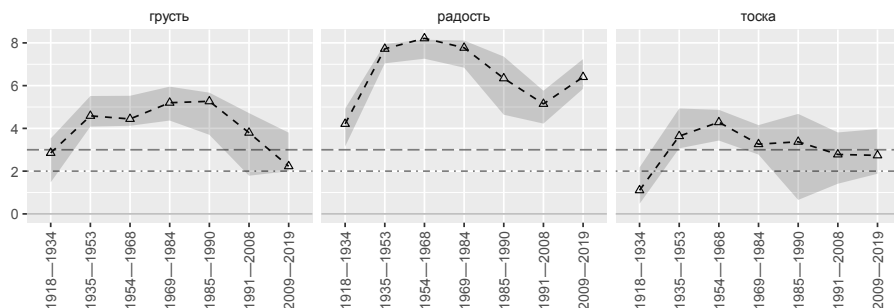
Ил. 3. Счастье и будущее, динамика семантического сходства по периодам

Fig. 3. 'Happiness' and 'future', changes in semantic similarity over the century

Подтверждается и гипотеза **H2b**: лексема *тоска* становится высоко релевантной для *счастья* (в гедонистическом классе значений, связанном с непосредственным переживанием эмоции) в сталинский и постсталинский периоды. При сравнении с другими, более частотными эмоциональными категориями *грусть* и *радость* сталинское сближение *счастья* и *тоски* вписывается в картину более общей семантической трансформации (ил. 4). *Грусть* становится релевантной для *счастья* начиная со сталинского периода и остается таковой до конца советской эпохи. Еще более выраженный скачок релевантности с началом сталинского периода показывает категория *радость*, что говорит, по всей видимости, об общей эмоционализации категории *счастья* в литературном изображении, сохраняющейся и в дальнейшем. Таким образом, вывод Фитцпатрик об актуализации тоски в сталинском дискурсе о счастье можно скорректировать: сталинская эпоха действительно привнесла в литературное изображение счастья эмоциональный спектр грусти, но с оговорками. Во-первых, *тоска* не является специфически значимой категорией в этом спектре, а лишь одной (и не самой характерной) из лексем. Во-вторых, сталинская эпоха не является кульминацией в отношении актуализации грусти, связь сохранялась на том же уровне до конца советского периода. И в-третьих, актуализация грусти, по-видимому, была частью общего процесса эмоционализации категории счастья.

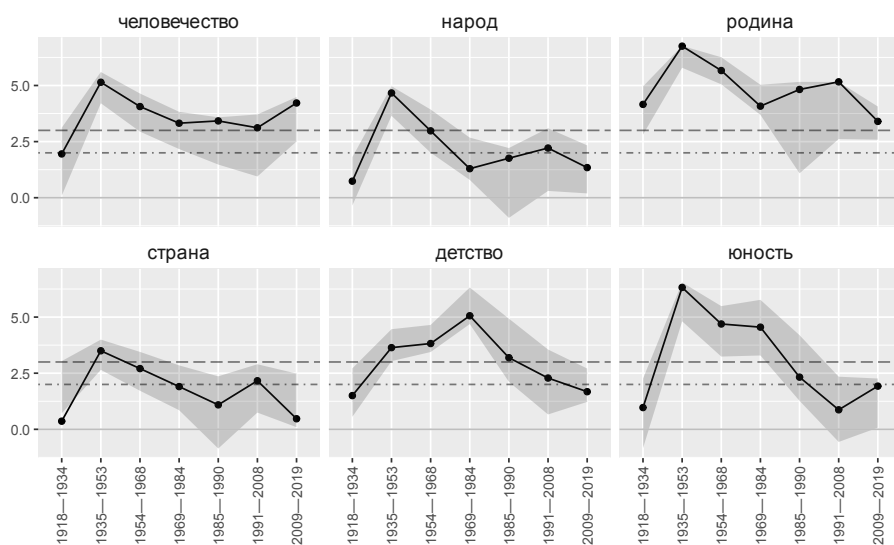
Гипотезы **H2c** и **H2d** отражают два существенных аспекта сталинского нарратива о счастье: акцент на коллективных ценностях и всеобщем счастье и формулу *счастливое детство*. Гипотеза об актуализации коллективного счастья в сталинскую эпоху (**H2c**) находит довольно убедительное подтверждение в данных. Семантическая близость абстрактных употреблений *счастья* к категориям *человечество* (лексемы *человечество*, *всеобщий*), *родина* (а также *отчизна* и *отчество*), *народ* и *страна* демонстрирует более или менее ярко выраженный пик в сталинский период (ил. 5). Примечательно, что ассоциация счастья с человечеством и родиной остается высоко актуальной и в период оттепели и даже застоя, а затем уходит в зону недоверности. Напротив, ас-

социация счастья со словом *детство* (H2d) хоть и показывает некоторый рост по сравнению с 1920-ми, достигает пика не в сталинскую эпоху, а в период застоя. Гораздо более «сталинским» счастливым возрастом по данным детской литературы оказывается *юность*, очень резко набравшая релевантность в сталинский период и во многом сохранявшая ее до конца советской эпохи.



Ил. 4. Счастье и эмоции: тоска, радость, грусть: динамика семантического сходства по периодам

Fig. 4. Happiness and emotions: 'toska', 'joy', 'sorrow': changes in semantic similarity over the century



Ил. 5. Общее коллективное счастье и счастливые детство и юность

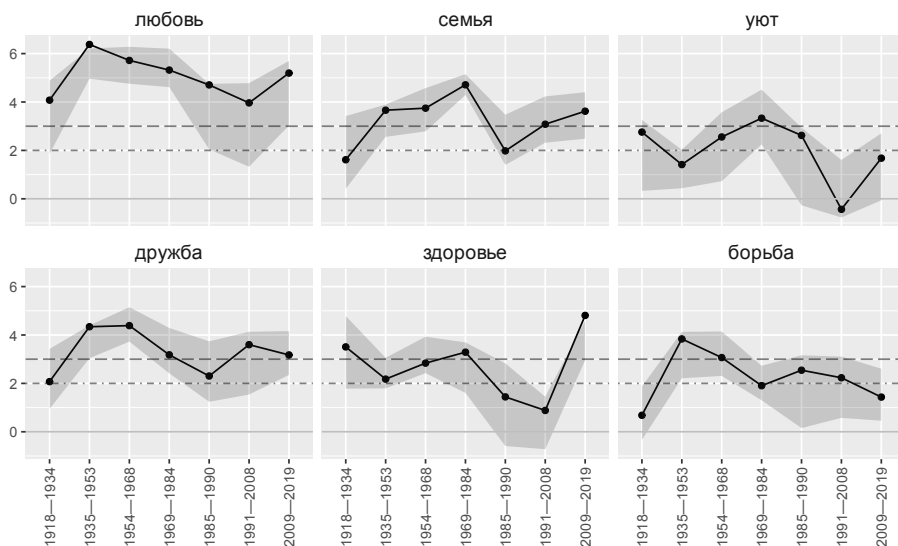
Fig. 5. Collective happiness and happy childhood and youth

Наконец, последняя группа гипотез отражает предположения о постсталинской трансформации дискурса о счастье.

Н3а. В постсталинский период возрастет степень связи категории *счастье* с индивидуальными контекстами (семья, личные отношения).

Н3б. *Борьба* будет релевантным семантическим контекстом для категории счастья в сталинский и постсталинский периоды.

Возвращение индивидуальных ценностей в семантическое поле счастья (**Н3а**) лучше всего можно отследить по близости употреблений *счастья* в абстрактном значении к категориям *семья* (лексемы *семья*, *семейный*) и *уют* (ил. 6): обе они достигают максимальной близости к *счастью* в период застоя. Это частично подтверждает ожидания, сформулированные в исследовательской литературе, — реставрация индивидуалистического понимания счастья действительно происходит после завершения сталинизма, но эффект ее становится заметным в детской литературе только в период застоя. Интересно, что впоследствии связь *счастья* с категориями *семья* и *уют* снова слабеет и начинает восстанавливаться только в современный период, что делает застой наиболее индивидуалистическим из всех рассматриваемых периодов. Категории *любовь* и *дружба* (лексемы *дружба*, *дружить*, *дружный*) не синхронизированы с описанной выше динамикой индивидуалистических ценностей и показывают скорее картину, сходную с коллективистскими ценностями, — скачок в сталинский период с последующим «хвостом» постепенного падения релевантности к концу советской эпохи. Любопытным артефактом стал позднесоветский и постсоветский провал в релевантности категории *здоровье* при обсуждении счастья. Эта находка была неожиданной и не следовала из обсуждаемой литературы.



Ил. 6. Постсталинские трансформации: счастье и индивидуальные ценности

Fig 6. Post-Stalin transformations: happiness and individualistic values

Гипотеза о том, что релевантность идеи борьбы за счастье (лексемы *борьба*, *бороться*) сохранится и в эпоху оттепели (**НЗб**), основанная на анализе оттепельного кинематографа Джулиана Граффи [Graffy 2009], находит подтверждение в данных. *Борьба* действительно становится релевантным контекстом для *счастья* в сталинский период (по сравнению с 1920-ми), а в период застоя ее релевантность снижается и, судя по расширению зоны неопределенности, остается характерной для отдельных произведений, а не для корпуса в целом.

Дискуссия

Резкая политизация категории счастья в сталинскую эпоху и сложившийся в связи с ней канон изображения счастья в литературе и кино хорошо описаны; относительно важнейших черт этого канона в исследовательской литературе сложился довольно устойчивый консенсус (см. обзор во вводном разделе статьи). Однако наряду с описанием собственно канона в литературе обсуждаются идеи и наблюдения относительно роли этого эпизода в политической истории эмоций в более широкой исторической перспективе. Два момента здесь привлекают внимание исследователей в наибольшей степени: впечатление резкого разрыва с предшествующей традицией, произведенного кампанией по культурному конструированию сталинского канона, и ощущение значимости его долгосрочных и массовых последствий. Соображения этого плана, впрочем, зачастую оказываются сопутствующими тезисами, либо основанными на частных наблюдениях и экстраполяциях, либо переводящими анализ в рецептивную плоскость (повседневные практики, интервью) [Kelly 2009; Байбурин, Пиир 2008].

Результаты моего исследования позволяют расширить эмпирическую базу для обсуждения этих сопутствующих тезисов. Ограничивая материал детской литературой реалистического жанра, я описываю трансформации и последствия, связанные с появлением сталинского канона, в рамках одной непрерывной литературной традиции. Как мне представляется, для эмпирически обоснованного суждения об эволюционных процессах такого рода необходим переход от анализа отдельных произведений к рассмотрению тенденций в большом корпусе. Результаты исследования представляют обобщенные количественные оценки того, насколько сталинский канон изображения счастья изменил детскую литературу и как сильно и как долго он мог влиять на изображение счастья в более поздних произведениях. Методологическим основанием, на котором основаны эти оценки, стала категория узуса — представление об уместных контекстах упоминания счастья, реализованное в употреблении слов *счастье* и *счастливый* в детской литературе.

Оценка масштаба сталинской трансформации в изображении счастья была сделана в двух плоскостях: частотности и контекстуального сходства с другими семантическими категориями. Частотные гипотезы подтвердились лишь отчасти: счастье упоминается в детской литературе не чаще, как ожидалось, а реже, чем во взрослой; частотность упоминания лексем *счастье* и *счастливый* возрастает в сталинский период по сравнению с 1920-ми, но не является пиковой, а по сравнению с дореволюционной и современной литературой оказывается даже ниже.

Расхождение данных с ожиданиями может объясняться несостоятельностью подхода к формулировке количественных гипотез, который можно условно назвать «наивным фреквентизмом»: ожидание, что более политически релевантные категории будут чаще упоминаться в большом корпусе произведений для детей. Не исключено, что такие факторы, как возрастная адресация произведения и упоминание в более или менее значимые для сюжета моменты, затемняют простую количественную связь. Однако этот упрощенный частотный подход позволил обнаружить неожиданный результат, требующий объяснения, — резкий количественный провал упоминаний счастья в детской литературе 1920-х. Возможно, стоит говорить об «отмене» дореволюционной модели изображения счастья в литературе в 1920-е как о первом этапе развития советской модели счастья, предшествовавшем становлению собственно сталинского канона. В общем историческом нарративе о сталинском каноне счастья этот этап не получил достаточного внимания, хотя существуют отдельные работы, посвященные счастью в советской детской литературе 1920-х [Balina 2009].

Качественная трансформация категории счастья в сталинский период была оценена с помощью анализа агрегированных данных об упоминаниях счастья в корпусе (векторных семантических моделей). Подтвердился резкий рост релевантности больших коллективных общностей (человечество, народ, страна) в контексте упоминания счастья по сравнению с 1920-ми. Подтвердился рост релевантности категории будущего в сталинский период. Не показала такой же четкой динамики роста в контексте упоминаний счастья категория детства, в отличие от слова *юность*, оказавшегося тесно связанным со счастьем в сталинский период. Подтвердилась высказанная Шейлой Фитцпатрик идея об особой роли специфически русской эмоциональной категории *тоска* в сталинском каноне счастья. Однако сравнительный анализ с другими эмоциями позволил обнаружить свидетельства в пользу более общего процесса — параллельную актуализацию эмоций печали и радости, наблюдаемую в детской литературе начиная со сталинского периода. Это можно интерпретировать как свидетельство общей эмоционализации категории счастья в литературе. Расширение сферы употребления категории *счастье* в эмоциональном значении в XX в. было отмечено в лингвистических исследованиях [Зализняк 2012: 107], но, насколько мне известно, этот процесс не связывался напрямую со сталинским канонам. Поскольку динамика контекстуального сближения счастья с упоминанием грусти и радости хронологически совпадает с актуализацией других характерных для сталинского канона счастья понятий (*будущее*, *всеобщее счастье*), можно задаться вопросом: не была ли эмоционализация категории счастья частью процесса становления сталинского канона?

Постсталинскую трансформацию в изображении счастья в детской литературе удалось зафиксировать в изменении семантической близости счастья к категориям *семья* и *уют*. Актуализация этих категорий приходится на период застоя, что несколько расширяет хронологические рамки для рассмотрения процессов «десталинизации» нарратива о счастье. По-видимому, именно к периоду застоя *личное счастье* было не только допущено, но и заняло прочное место на страницах детской литературы. При этом период оттепели по всем измеренным показателям семантической близости счастья к другим категориям оказался гораздо ближе к сталинскому профилю, чем можно было бы ожидать.

Использование корпуса, репрезентирующего детскую реалистическую прозу всего советского и постсоветского периода, позволяет эмпирически оценить долгосрочные эффекты изменений, сопряженных с формированием сталинского канона счастья. Если семантические категории, ставшие релевантными контекстами для счастья в сталинскую эпоху, выстроить по тому, насколько долго они сохраняли свою релевантность впоследствии, получается такая градация.

- В значительной степени утратили релевантность сразу с окончанием сталинского периода — *народ, страна*.

- Сохраняли релевантность на протяжении расширенного периода оттепели (до 1968 г.), но не позже — *коммунизм, борьба, человечество*.

- Оставались высоко релевантными до начала перестройки — *любовь, дружба, юность, родина*.

- Сохранили релевантность до самого конца советской эпохи — *будущее, грусть*.

- Осталась актуальной вплоть до современности лишь одна из рассмотренных категорий, в наибольшей степени связанная с семантическим ядром категории *счастье*, — *радость*.

Подводя итоги, можно отметить: предложенные в данном исследовании методы количественной оценки позволяют засвидетельствовать, что в сталинский период действительно наблюдается трансформация контекстов упоминания счастья в детской литературе по сравнению с литературой 1920-х. Однако остается открытым вопрос, насколько литература 1920-х репрезентировала образцы «досоветского» счастья. Есть основания предполагать, что после-революционная трансформация в изображении счастья в литературе была не менее существенной. Результаты работы также согласуются с идеей, что сталинский канон счастья имел определенную инерцию и некоторые его аспекты сохраняли актуальность и продолжали определять литературный узус счастья в течение достаточно долгого времени.

Как кажется, важный результат этой работы — это не столько конкретные количественные оценки (сильно зависящие от особенностей корпуса и в целом приблизительные), сколько новые вопросы, которые можно поставить к сложившемуся историческому нарративу о «сталинском счастье». Данные о репрезентации счастья в детской литературе разных периодов в этом отношении особенно интересны как мостик к рецептивной истории «советского счастья». Возможно, сталинский канон счастья оказал большее влияние на тех, кто был воспитан на культурных текстах (и в том числе на детской литературе) сталинского и даже хрущевского периодов, но для людей, выросших на детских книгах эпохи застоя, этот канон мог быть уже совсем другим.

Литература

Байбурин, Пиир 2008 — Байбурин А., Пиир А. Счастье по праздникам // Антропологический форум. № 8. 2008. С. 227–258.

Добренко 2015 — Добренко Е. [Рец. на: Топография счастья: Этнографические карты модерна / Сост. Н. Ссорин-Чайков. М.: Нов. лит. обозрение, 2013] // Антропологический форум. № 25. 2015. С. 165–172.

- Зализняк 2012 — *Зализняк Анна А.* Счастье и наслаждение в русской языковой картине мира // Константы и переменные русской языковой картины мира: Язык. Семиотика. Культура / Под ред. Анны А. Зализняк, И. Б. Левонтиной, А. Д. Шмелева. М.: Языки славян. культур, 2012. С. 99–116.
- Маслинский 2022 — *Маслинский К.* Код и данные для воспроизведения исследования: «Сто лет счастья в детской литературе (1920–2020): сталинский канон и его долгосрочные последствия» // Репозиторий открытых данных по русской литературе и фольклору. 2022. URL: <https://doi.org/10.31860/openlit-2022.8-R004>.
- Маслинский и др. 2021 — *Маслинский К., Лекаревич Е., Алейник Л.* Корпус русской прозы для детей и юношества // Репозиторий открытых данных по русской литературе и фольклору. V2. 2021. URL: <https://doi.org/10.31860/openlit-2021.4-C001>.
- Орехов 2016 — *Орехов Б. В.* Стихи и проза через призму дистрибутивной семантики // Острова любви БорФеда: Сб. к 90-летию Бориса Федоровича Егорова / Под ред. А. П. Дмитриева, П. С. Глушакова. СПб.: Росток, 2016. С. 652–655.
- Шмелев 2012 — *Шмелев А. Д.* Сквозные мотивы русской языковой картины мира // Константы и переменные русской языковой картины мира: Язык. Семиотика. Культура / Под ред. Анны А. Зализняк, И. Б. Левонтиной, А. Д. Шмелева. М.: Языки славян. культур, 2012. С. 286–298.
- Alexopoulos 2006 — *Alexopoulos G.* Soviet citizenship, more or less: Rights, emotions, and states of civic belonging // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. Vol. 7. No. 3. 2006. P. 487–528.
- Allen et al. 2019 — *Allen C., Balazevic I., Hospedales T.* What the Vec? Towards probabilistically grounded embeddings // *Advances in Neural Information Processing Systems*. Vol. 32. 2019. P. 1–11.
- Antoniak, Mimno 2018 — *Antoniak M., Mimno D.* Evaluating the stability of embedding-based word similarities // *Transactions of the Association for Computational Linguistics*. Vol. 6. 2018. P. 107–119.
- Balina 2009 — *Balina M.* “It’s grand to be an orphan!”: Crafting happy citizens in Soviet children’s literature of the 1920s // *Petrified utopia: Happiness Soviet style* / Ed. by M. Balina, E. Dobrenko. London: Anthem Press, 2009. P. 99–114.
- Balina, Dobrenko 2009 — *Balina M., Dobrenko E.* Introduction // *Petrified utopia: Happiness Soviet style* / Ed. by M. Balina, E. Dobrenko. London: Anthem Press, 2009. P. xv–xxiv.
- Dobrenko 2009 — *Dobrenko E.* Utopian naturalism: The epic poem of kolkhoz happiness // *Petrified utopia: Happiness Soviet style* / Ed. by M. Balina, E. Dobrenko. London: Anthem Press, 2009. P. 19–51.
- Fitzpatrick 2004 — *Fitzpatrick S.* Happiness and *Toska*: An essay in the history of emotions in pre-war Soviet Russia // *Australian Journal of Politics & History*. Vol. 50. No. 3. 2004. P. 357–371.
- Graffy 2009 — *Graffy J.* “But where is your happiness, Alevtina Ivanovna?”: New debates about happiness in the Soviet films of 1956 // *Petrified utopia: Happiness Soviet style* / Ed. by M. Balina, E. Dobrenko. London: Anthem Press, 2009. P. 217–238.
- Hamilton et al. 2016 — *Hamilton W. L., Leskovec J., Jurafsky D.* Diachronic word embeddings reveal statistical laws of semantic change // *Proceedings of the 54th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*. Vol. 1: Long papers. Berlin: Association for Computational Linguistics, 2016. P. 1489–1501.
- Jungmaier et al. 2020 — *Jungmaier J., Kassner N., Roth B.* Dirichlet-smoothed word embeddings for low-resource settings // *Proceedings of the Twelfth Language Resources and Evaluation Conference*. Marseille: European Language Resources Association, 2020. P. 3560–3565.
- Kelly 2007 — *Kelly C.* Children’s world: Growing up in Russia, 1890–1991. New Haven: Yale Univ. Press, 2007.

- Kelly 2009 — *Kelly C.* A joyful Soviet childhood: Licensed happiness for little ones // *Petrified utopia: Happiness Soviet style* / Ed. by M. Balina, E. Dobrenko. London: Anthem Press, 2009. P. 3–18.
- Kuratov, Arkhipov 2019 — *Kuratov Yu., Arkhipov M.* Adaptation of deep bidirectional multilingual transformers for Russian language // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: По материалам ежегод. междунар. конф. «Диалог» (Москва, 29 мая — 1 июня 2019 г.). Вып. 18 / Ред. кол.: В. П. Селегей (гл. ред.) и др. [М.]: [б. и.], 2019. P. 333–339.
- Kutuzov et al. 2018 — *Kutuzov A. et al.* Diachronic word embeddings and semantic shifts: A survey // *Proceedings of the 27th International Conference on Computational Linguistics*. Santa Fe, New Mexico: Association for Computational Linguistics, 2018. P. 1384–1397.
- Robbins 2015 — Robbins J. On happiness, values, and time: The long and the short of it // HAU: Journal of Ethnographic Theory. Vol. 5. No. 3. 2015. P. 215–233.
- Timmermans et al. 2022 — *Timmermans M., Vanmassenhove E., Shterionov D.* “Vaderland”, “volk” and “natie”: Semantic change related to nationalism in Dutch literature between 1700 and 1880 captured with dynamic Bernoulli word embeddings // *Proceedings of the 3rd Workshop on Computational Approaches to Historical Language Change*. Dublin: Association for Computational Linguistics, 2022. P. 125–130.
- Tripodi et al. 2019 — *Tripodi R. et al.* Tracing antisemitic language through diachronic embedding projections: France 1789–1914 // *Proceedings of the 1st International Workshop on Computational Approaches to Historical Language Change*. Florence: Association for Computational Linguistics, 2019. P. 115–125.
- Wendlandt et al. 2018 — *Wendlandt L., Kummerfeld J. K., Mihalcea R.* Factors influencing the surprising instability of word embeddings // *Proceedings of the 2018 Conference of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics: Human language technologies*. Vol. 1: Long papers. New Orleans: Association for Computational Linguistics, 2018. P. 2092–2102.

References

- Alexopoulos, G. (2006). Soviet citizenship, more or less: Rights, emotions, and states of civic belonging. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 7(3), 487–528.
- Allen, C., Balazevic, I., & Hospedales, T. (2019). What the Vec? Towards probabilistically grounded embeddings. *Advances in Neural Information Processing Systems*, 32, 1–11.
- Antoniak, M., & Mimno, D. (2018). Evaluating the stability of embedding-based word similarities. *Transactions of the Association for Computational Linguistics*, 6, 107–119.
- Baiburin, A., & Piir, A. (2008). Schast'e po prazdnikam [Happiness on holidays]. *Antropologicheskii forum*, 8, 227–258. (In Russian).
- Balina, M. (2009). “It’s grand to be an orphan!”: Crafting happy citizens in Soviet children’s literature of the 1920s. In M. Balina, & E. Dobrenko (Eds.). *Petrified utopia: Happiness Soviet style* (pp. 99–114). Anthem Press.
- Balina, M., & Dobrenko, E. (2009). In M. Balina, & E. Dobrenko (Eds.). *Petrified utopia: Happiness Soviet style* (pp. xv–xxiv). Anthem Press.
- Dobrenko, E. (2009). Utopian naturalism: The epic poem of kolkhoz happiness. In M. Balina, & E. Dobrenko (Eds.). *Petrified utopia: Happiness Soviet style* (pp. 19–51). Anthem Press.
- Dobrenko, E. (2015). [Review of: Ssorin-Chaikov, N. (Ed.). *Topografiia schast'ia: Etnograficheskie karty moderna* [Topography of happiness: Ethnographic maps of the modern period]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian)]. *Antropologicheskii forum*, 25, 165–172. (In Russian).
- Fitzpatrick, S. (2004). Happiness and *Toska*: An essay in the history of emotions in pre-war Soviet Russia. *Australian Journal of Politics & History*, 50(3), 357–371.

- Graffy, J. (2009). "But where is your happiness, Alevtina Ivanovna?": New debates about happiness in the Soviet films of 1956. In M. Balina, & E. Dobrenko (Eds.). *Petrified utopia: Happiness Soviet style* (pp. 217–238). Anthem Press.
- Hamilton, W. L., Leskovec, J., & Jurafsky, D. (2016). Diachronic word embeddings reveal statistical laws of semantic change. In *Proceedings of the 54th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics* (Vol. 1, pp. 1489–1501). Association for Computational Linguistics.
- Jungmaier, J., Kassner, N., Roth, B. (2020). Dirichlet-smoothed word embeddings for low-resource settings. In *Proceedings of the Twelfth Language Resources and Evaluation Conference* (pp. 3560–3565). European Language Resources Association.
- Kelly, C. (2007). *Children's world: Growing up in Russia, 1890–1991*. Yale Univ. Press.
- Kelly, C. (2009). A joyful Soviet childhood: Licensed happiness for little ones. In M. Balina, & E. Dobrenko (Eds.). *Petrified utopia: Happiness Soviet style* (pp. 3–18). Anthem Press.
- Kurатов, Yu., & Arkhipov, M. (2019). Adaptation of deep bidirectional multilingual transformers for Russian language. In V. P. Selegei et al. (Eds.). *Komp'uternaia lingvistika i intellektual'nye tekhnologii: Po materialam ezhegodnoi mezhdunarodnoi konferentsii "Dialog"* (Moskva, 29 maia — 1 iunია 2019 g.) (Vol. 18, pp. 333–339) (n. e.).
- Kutuzov, A. et al. (2018). Diachronic word embeddings and semantic shifts: A survey. In *Proceedings of the 27th International Conference on Computational Linguistics* (pp. 1384–1397). Association for Computational Linguistics.
- Maslinsky, K. (2022). Kod i dannye dlia vosproizvedeniia issledovaniia: "Sto let schast'ia v detskoi literature (1920–2020): stalinskii kanon i ego dolgosrochnye posledstviia" [Replication data and code for: A century of happiness in children's literature (1920–2020): Stalinist canon and its long term consequences]. *Repozitorii otkrytykh dannykh po russkoi literature i fol'kloru*. <https://doi.org/10.31860/openlit-2022.8-R004>. (In Russian).
- Maslinsky, K., Lekarevich, E., & Aleinik, L. (2021). Korpus russkoi prozy dlia detei i iunoshestva [Corpus of Russian prose for children and youth]. *Repozitorii otkrytykh dannykh po russkoi literature i fol'kloru*. V2. <https://doi.org/10.31860/openlit-2021.4-C001>. (In Russian).
- Orekhov, B. V. (2016). Stikhi i proza cherez prizmu distributivnoi semantiki [Poetry and prose through the lens of distributional semantics]. In A. P. Dmitriev, & P. S. Glushakov (Eds.). *Ostrova liubvi BorFedā: Sbornik k 90-letiiu Borisa Fedorovicha Egorova* (pp. 652–655). Rostok. (In Russian).
- Robbins, J. (2015). On happiness, values, and time: The long and the short of it. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(3), 215–233.
- Shmelev, A. D. (2012). Skvoznye motivy russkoi iazykovoi kartiny mira [Leitmotifs of the Russian linguistic worldview]. In Anna A. Zalizniak, I. B. Levontina, & A. D. Shmelev (Eds.). *Konstanty i peremennnye russkoi iazykovoi kartiny mira: Iazyk. Semiotika. Kul'tura* (pp. 286–298). Iazyki slavianskikh kul'tur. (In Russian).
- Timmermans, M., Vanmassenhove, E., & Shterionov, D. (2022) "Vaderland", "volk" and "na-tie": Semantic change related to nationalism in Dutch literature between 1700 and 1880 captured with dynamic Bernoulli word embeddings. In *Proceedings of the 3rd Workshop on Computational Approaches to Historical Language Change*. (pp. 125–130). Association for Computational Linguistics, 2022.
- Tripodi, R. et al. (2019). Tracing antisemitic language through diachronic embedding projections: France 1789–1914. In *Proceedings of the 1st International Workshop on Computational Approaches to Historical Language Change* (pp. 115–125). Association for Computational Linguistics.
- Wendlandt, L., Kummerfeld, J. K., & Mihalcea, R. (2018). Factors influencing the surprising instability of word embeddings. In *Proceedings of the 2018 Conference of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics: human language technologies* (Vol. 1, pp. 2092–2102). Association for Computational Linguistics.

Zalizniak, Anna A. (2012). Schast'ie i naslazhdenie v russkoi iazykovoi kartine mira [Happiness and delight in Russian linguistic worldview]. In Anna A. Zalizniak, I. B. Levontina, & A. D. Shmelev (Eds.). *Konstanty i peremennye russkoi iazykovoi kartiny mira: Iazyk. Semiotika. Kul'tura* (pp. 99–116). Iazyki slavianskikh kul'tur. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Кирилл Александрович Маслинский

кандидат исторических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория цифровых исследований
русской литературы и фольклора,
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург, наб.
Макарова, д. 4
Тел.: +7 (812) 328-19-01
✉ kmaslinsky@pushdom.ru

Information about the author

Kirill A. Maslinsky

Cand. Sci. (History)
Senior Research Fellow, Laboratory
for Digital Studies in Russian Literature
and Folklore, Institute of Russian Literature
(Pushkin House) of the Russian Academy
of Sciences
Russia, 199034, Saint Petersburg, Makarova
Emb., 4
Tel: +7 (812) 328-19-01
✉ kmaslinsky@pushdom.ru

П. С. Куприянов ^a

ORCID: 0000-0001-9856-3159

✉ kuprianov-ps@yandex.ru

М. Л. Лурье ^b

ORCID: 0000-0001-5874-0835

✉ mlurie@inbox.ru

^a *Институт этнологии и антропологии РАН
(Россия, Москва)*

^b *Европейский университет в Санкт-Петербурге
(Россия, Санкт-Петербург)*

«ВОТ ЭТОТ ВОТ ДУХ, КОГДА ОН ЕСТЬ, ЭТО ВСЕГДА ОЧЕНЬ ЗДОРОВО...»: КАК РАБОТАЮТ КУЛЬТУРНЫЕ АТМОСФЕРЫ И ЗА ЧТО ИХ ЛЮБЯТ

Аннотация. Статья основана на материале полевых исследований культурных институтов и практик культурной жизни в нескольких российских городах (2019–2021 гг.) и представляет собой первую попытку концептуализации и аналитического описания атмосферы как особого режима производства и потребления культуры. Авторы утверждают, что атмосферы — одновременно и важный элемент современной культурной индустрии, и источник культурного удовольствия особого рода. Феномен «культурных атмосфер» рассматривается в поле исследований атмосферы — направления, которое в последние несколько лет активно разрабатывается в философии и других гуманитарных и социальных науках. Этот теоретический контекст позволяет фокусировать исследовательский взгляд, отталкиваясь от ключевых свойств атмосферы, таких как материальная природа и сверхматериальные эффекты, гомогенность, аффективность, отсутствие дистанции между объектом и субъектом. Анализируя рефлексии и репрезентации опыта культурной жизни своих информантов, авторы демонстрируют, что в дискурсивных конструкциях атмосфера предстает не только характеристикой места или мероприятия, но и самостоятельным источником аффектов, впечатлений и удовольствий, ожидаемых человеком от культуры. Потребление культуры в режиме атмосферы предполагает аффективное участие, определяется субъективными настройками, обеспечиваемыми работой воображения и культурным опытом человека, и таким образом избавляет его от императива «культурного потребления», понимаемого как приобретение готового продукта. Одна из гипотез статьи состоит в том, что именно это качество в конечном итоге наделяет культурные атмосферы особым обаянием.

Ключевые слова: атмосфера, культурные атмосферы, производство атмосфер, субъективные настройки, культурное потребление, счастье от культуры

Благодарности. Статья написана в рамках проекта «“Культура счастья”: роль культурных институтов в личном благополучии жителей России», поддержанного Благотворительным фондом Владимира Потанина (проект № СГМ 59-19).

Для цитирования: Куприянов П. С., Лурье М. Л. «Вот этот вот дух, когда он есть, это всегда очень здорово...»: как работают культурные атмосферы и за что их любят // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 248–275. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-248-275>.

Статья поступила в редакцию 17 июля 2022 г.

Принято к печати 16 сентября 2022 г.

Shagi / Steps. Vol. 8. No. 4. 2022

Articles

P. S. Kupriyanov^a

ORCID: 0000-0001-9856-3159

✉ kupriyanov-ps@yandex.ru

M. L. Lurie^b

ORCID: 0000-0001-5874-0835

✉ mlurie@inbox.ru

^a *Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

^b *European University at St. Petersburg
(Russia, St. Petersburg)*

“THIS SPIRIT, WHEN YOU FEEL IT, IT IS ALWAYS VERY COOL...”: HOW CULTURAL ATMOSPHERES WORK AND WHY DO WE LIKE THEM

Abstract The paper, based on field research into cultural practices and institutions in several Russian cities (2019–2021), is the first attempt to describe and conceptualize atmosphere as a special mode of cultural production and consumption. The authors argue that atmosphere is an important element of modern cultural industry and can provide a special kind of cultural pleasure. The phenomenon of “cultural atmospheres” is considered within the field of atmosphere studies that has become widespread in recent years in philosophy, the humanities and the social sciences. In this theoretical context the research focus is set using key properties of the

atmosphere phenomenon such as material nature and supermaterial effects, homogeneity, affectivity, lack of distance between the object and the subject, etc. The authors analyze the reflections and representations of their informants' cultural life experience and show that atmosphere appears in discursive constructions not only as a characteristic of a certain place or event, but also as an independent source of affects, impressions and pleasures expected from culture. The atmosphere mode of culture consumption, implying relevant attunements provided by the perceiving subject's work of imagination and cultural experience, free him from the "cultural consumption" imperative understood as the acquisition of a ready-made product. One of the authors' hypotheses is that it is this quality that gives cultural atmosphere a special charm.

Keywords: atmosphere, cultural atmospheres, production of atmospheres, subjective attunements, cultural consumption, happiness from culture

Acknowledgements. The research is fulfilled as a part of the project "Culture of Happiness: the role of Cultural Institutions in the Personal well-being of Russian Residents", supported by the Vladimir Potanin Charitable Foundation (project no. SGM 59-19).

To cite this article: Kupriyanov, P. S., & Lurie, M. L. (2022). "This spirit, when you feel it, it is always very cool...": How cultural atmospheres work and why do we like them. *Shagi / Steps*, 8(4), 248–275. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-248-275>.

Received July 17, 2022

Accepted September 16, 2022

Культура и атмосфера

Идея этой статьи появилась в ходе исследования, посвященного вопросам о том, как устроена культурная жизнь в разных местах и каким образом она приносит разным людям ощущение счастья и/или довольства жизнью. Нашими собеседниками стали жители нескольких российских городов, с которыми мы разговаривали о роли культурной сферы в их повседневности, об их впечатлениях от культурных событий, произведений, мест и практик. В какой-то момент мы заметили, что в этих разговорах, в отзывах посетителей культурных институций, в рекламе и афишах, в наших собственных обсуждениях и полевых дневниках периодически заходит речь об атмосфере. Это понятие встречалось, во-первых, достаточно часто для того, чтобы обратить на себя наше внимание, во-вторых, в различных контекстах и применительно к разным ситуациям, будь то разговор о музыкальном фестивале в Мезени или отзыв о музее пастилы в Коломне:

[Интервьюер:] А этот фестиваль тоже тут, в Мезени, проводился, который музыкальный?

[Инф.:] Да-да.

[Интервьюер:] И кто приезжал? Что за группы?

[Инф.:] Ой, я не помню.

[Интервьюер:] Ну откуда, в смысле?

[Инф.:] Ну там, по-моему, из Архангельска. Вот. Не помню точно уже. Ну, где-то недалеко так. Малоизвестные такие. Ну, атмосфера такая была. [Усмехается.]

[Интервьюер:] Какая?

[Инф.:] Такая прям... драйв какой-то. [Усмехается.]

[Интервьюер:] Прям фестивальная?

[Инф.:] Да (Мезень, школьница).

Просто отключите телефоны и погружайтесь в сказку! Не пытайтесь ловить себя на мысли, что это музей или театр! Погрузитесь в эту атмосферу и получайте удовольствие!!! [Gotosha 2021]¹.

И сотрудники, и посетители культурных институтов говорят об атмосфере в связи с различными событиями, пространствами и формами собственного участия. Они упоминают атмосферы, которые ощутили в музее или на спектакле, придя на фестиваль или гуляя в городском парке, — но, что существенно, *атмосфера* почти всегда предстает в дискурсивных конструкциях не просто характеристикой места или мероприятия, а самоценным источником впечатлений и опыта, отличаемым от самого культурного объекта — произведения, представления и т. п. Так, атмосферы, о которых идет речь в приведенных выше цитатах, строго говоря, не зависят от уровня приглашенных музыкантов или от вкуса пастилы.

Наши собеседники, пытаясь отрефлексировать и вербализовать собственный культурный и эмоциональный опыт, нередко говорили об атмосферах, используя контекстуальные синонимы (*дух, воздух, среда*) или в неопределенном модусе (*что-то особенное, как-то по-другому*), что, в свою очередь, подчеркивало противопоставленность атмосфер конкретным культурным событиям, в связи с которыми они (не) возникали, их самостоятельное — и в некоторых случаях решающее — значение как источника духоподъемных впечатлений:

Всё как бы, да... но не хватает. Вот я буквально недели две назад приехала из Питера. Мне не хватает [в Коломне], мне вот этого вот воздуха не хватает. Здесь есть [куда сходить], я ничего не могу сказать. Но здесь все другое! Все как-то по-другому. Вы знаете, даже вот, может быть, тот же певец вот, Киркоров, пел вот в Ледовом, вот это у нас, стадионе, вот я была на нем... Как-то давно уже он пел. И.. какого-то такого прям восторга нет. Ну хорошо, попел — и что? Я могла бы по телевизору так же посмотреть. А вот, понимаете, вот я говорю, вот я была [в Петербурге] в Малом театре оперы и балета (вот ну вот, когда вот приехала только, Дон Кихот, ну Мусоргский...

¹ При цитировании материалов из интернета орфография и пунктуация источников сохраняются.

раньше он был этот, Оперный театр) — это другая атмосфера! Вообще другая! Люди другие, понимаете, обстановка другая! Даже когда я была у крепости, Петропавловской крепости, и слышала вот эти уличные концерты, как раз Григорович пел этот, югославский, вот этот вот приезжал, и он пел. И люди стоят кто с пледом, кто вот тут постелил, там ребенок, колясочка... И это уже время 11 часов, и понимаете, и танцуют. Но как-то танцуют по-другому. Ну, вот я не могу, я не знаю, почему по-другому... (Коломна, сотрудница Дома культуры).

Приезжайте к нам на Дягилевский [фестиваль]. Если у вас вдруг будет возможность. Потому что это и особое событие, и совершенно особая атмосфера в городе. Это... такая открытость миру всех участников и всего сообщества. И кажется, мы до этих десяти дней и после этих десяти дней мы те же. Но что-то происходит такое в плане коммуникации и открытости именно в эти десять дней. Что-то особенное (Пермь, директор частной клиники).

Более того, некоторые информанты прямо говорили о том, что именно ценность атмосферы может стать достаточным основанием для культурного выбора:

Вот в День города на вечернюю часть я не ходила никогда. Ну, максимум на салют. Потому что все равно это определенная аудитория, которая под определенным градусом, которым уже все хорошо. Неинтересно. А вот туда (на демонстрацию короткометражного кино на набережной Волги. — *П. К., М. Л.*) целенаправленно пошла. Хотя вроде как идти от дома до туда, да еще нагулявшись по всему Дню города, вроде как и не стоило бы. Но это было интересно. (...) Мне это было интересно именно в формате... то, что это Волга, то, что это совсем другая атмосфера. [Если бы все происходило] в здании — сто процентов не пошла бы (Тутаев, сотрудница молодежного культурного центра).

Ты заходишь в театр, и актеры уже здесь тебя встречают, они уже в образе. И они в костюмах таких. Они тебя встречают, и ты как бы в этой атмосфере совсем по-другому себя ощущаешь. И да, это привлекает народ, кто-то говорит: «Да, я сюда приду еще с мамой, я сюда приду еще с кем-то, еще с кем-то». То есть, конечно, это поджигает интерес людей ходить в театры (Пермь, студентка).

Наконец, культурная атмосфера может быть представлена в качестве единственного и самодостаточного фактора удовольствия:

Я ходила на показ мод. Я ничего в этом не понимаю, абсолютно. У меня друг дизайнер, и он пригласил. Он сам из Москвы, приехал со своей коллекцией, говорит: «Давай приходи». И вот он стоит рядом со мной и рассуждает: «Тут вот такой-то клеш, тут такой-то загиб, тут не загиб...» Я в этом ничего не смыслю, я так посмотрела, вышла

и поняла, что мне это принесло удовольствие: мне было так приятно быть в этом обществе, обществе людей, знающих моду. Посмотреть на них, оценить их, как они одеваются, как они воспринимают это всё, как они это на одежде всё отражают. И я получила удовольствие. Но я не понимала, что происходит. Мне было приятно, была приятна сама атмосфера вот эта, я, может быть, туда не с таким желанием шла, но какие потом впечатления получила от этого похода — это многого стоит (Пермь, студентка).

Эти первые наблюдения заставили нас задаться вопросом о значении и специфике атмосферы как модуса культурной жизни и как источника аффектов, впечатлений и удовольствий, ожидаемых человеком от культуры. Предлагаемые ниже соображения призваны приблизить нас к ответу на этот вопрос.

* * *

При общем взгляде на современную теорию атмосферы можно выделить два ее основных источника, и оба представляются релевантными и многообещающими теоретическими контекстами для нашего исследовательского интереса к культурным атмосферам и, шире, к процессуальным, субъективным и аффективным аспектам культурной жизни современного человека. Это, во-первых, новая феноменология Германна Шмица, который, исходя из критики укоренившегося в философии разделения внутреннего мира чувствующей души и внешнего мира, внеположного сфере эмоций и переживаний человека, использует понятие атмосферы для концептуализации и описания пространственного измерения неявного чувственного опыта ощущаемого тела (*leib, felt body*) [Schmitz 2019]. Во-вторых — новая эстетика Гернота Бёме, обосновывающая универсальный характер эстетического измерения отношений человека и окружающего мира. «...Новая эстетика, — пишет Бёме, — выстроена как раз вокруг взаимоотношений между качествами окружающей среды и состояниями человека. Это “и”, этот промежуток, благодаря которому связываются качества окружения и человеческие состояния, и есть атмосфера» [Бёме 2018].

За последнее десятилетие атмосфера превратилась из довольно экстравагантного исследовательского концепта во вполне легитимный и даже тривиальный объект изучения. Тонино Грифферио в своем эссе с характерным названием «Существует ли такая вещь, как “атмосферный поворот”?», отмечает «невероятно большое влияние концепции атмосферы на гуманитарные науки» и уподобляет ее джинну, который вылетел из бутылки и уже не может быть возвращен обратно [Griffèro 2019: 16]. И если утверждение об атмосферном повороте остается под вопросом, то существование оформившегося направления исследований не вызывает сомнений: здесь уже есть свои классики и базовые тексты, сложившиеся конвенции, продолжающиеся дискуссии, установившиеся темы и даже новаторские подходы.

Один из важных теоретических постулатов в этой области связан с осмыслением отношений субъекта и объекта в порождении и функционировании атмосферы. Атмосфера, источником которой может быть определенный объект (или группа объектов), не в полной мере зависит от него и контролируется им, равно как и не является исключительным порождением

воспринимающего ее субъекта, вне телесной и эмоциональной реальности которого она также не может состояться. Атмосфера — нечто большее, чем объект или субъект; она возникает между ними в результате их взаимодействия [Anderson 2009]. Гернот Бёме указывает на «особенный промежуточный статус атмосферы между субъектом и объектом» [Бёме 2018]. В этом промежуточном (in-between) качестве атмосферы исследователи усматривают как минимум размывание границ между субъектом и объектом [Peterson 2021], а в более радикальной трактовке — преодоление или снятие этого дуалистического разграничения [Griffero 2019: 36–37].

Такая субъектно-объектная диспозиция особенно значима в контексте интересующей нас темы, поскольку заставляет предположить специфику взаимодействия человека и культуры, если культура предстает в формате атмосферы. Атмосфера, как об этом пишут разные исследователи, «проникает», «окружает», «окутывает», «обволакивает» и таким образом поглощает не только дистанцию между человеком и культурным объектом, но и ошущаемую границу между ними. Бёме аргументирует это свойство атмосферы, отталкиваясь от понятия *aura* Вальтера Бенямина, согласно которому аура, окружающая предмет искусства, наоборот, делает ощутимой эту дистанцию, сигнализируя о его особом статусе, близком сакральному [Беньямин 1996]. «Беньямин, — пишет Бёме, — пробовал сформулировать концепцию ауры для того, чтобы определить ту атмосферу эстетической дистанции и почтения, которая окружает оригинальные произведения искусства» [Бёме 2018]. Объект, наделенный художественной (или иной культурной) ценностью, находится в фокусе внимания реципиентов и является единственным источником их впечатления и удовольствия — в атмосфере же внимание рассредоточено, удовольствие «разлито в воздухе», а аффективная сила культурного объекта не играет решающей роли, да и само его наличие оказывается необязательным.

Отмечаемое разными авторами свойство атмосферы размывать границы вещей и явлений обеспечивается еще и таким ее качеством, как *с в я з н о с т ь*, под которой подразумевается способность объединять разнородные компоненты. По словам Фридриха Риделя, атмосфера «стирает несоответствия, плавит, объединяет и гомогенизирует, навязывая всеобъемлющее значение элементам, которые в противном случае оставались бы несвязанными» [Riedel 2019: 90]. Для описания этого эффекта исследователь использует метафору лунного света, объединяющего все видимые объекты в одну цветовую гамму, и говорит об атмосфере как об особом режиме, в котором группа тел начинает существовать как коллектив [Ibid.: 85].

Цельность и гомогенность атмосферы, по мнению теоретиков, проявляется не только в ее структуре, но и в том воздействии, которое она оказывает на человека: оно носит комплексный характер и затрагивает все органы чувств, в отличие от единичного сенсорного впечатления, производимого отдельным объектом [Eisenlohr 2018: 39]. *А ф ф е к т* — еще один важный аспект исследования атмосферы. С одной стороны, атмосферы закономерно рассматриваются как средство формирования сенсорных и эмоциональных переживаний. С другой — изучение атмосфер многое объясняет в самой природе аффекта, в частности, позволяет трактовать чувства как «коллективно воплощенные, пространственно протяженные, материальные и культурно обусловленные»,

что ставит под сомнение представление о них как о частных ментальных состояниях познающего субъекта [Riedel 2019: 85]. В этой перспективе аффект мыслится как распределенный в окружающем пространстве, а не локализованный в чувствующем теле человека, что в свою очередь подвергает сомнению исключительную позицию воспринимающего субъекта. Как бы то ни было, пространственный аспект атмосферы, по мнению многих теоретиков, тесно переплетается с телесным и эмоциональным [Schmitz 2019, Anderson 2009].

Резюмируя обзор атмосферологических штудий последних лет, Т. Гриффери замечает, что в исследовании аффектов понятие атмосферы используется «всякий раз, когда невидимый эффект кажется непропорциональным по сравнению с его видимыми причинами и оказывается необходимым обратить внимание на неопределенное и качественное “нечто большее”, что человек испытывает, — короче говоря, когда необходимо больше сосредоточиться на выразительных качествах и феноменальных нюансах кажущейся реальности, чем на детализированной материальной реальности» [Griffero 2019: 15]. По этой же причине атмосфера является полезным концептом для изучения культурной жизни, также часто сопряженной с невидимыми эффектами, превышающими эстетическое впечатление и символическое социальное значение. Другая черта, определяющая продуктивность и востребованность понятия атмосферы, заключается в ее «промежуточности»: она часто концептуализируется через бинарные оппозиции (субъект — объект, внутреннее — внешнее, материальное — ментальное, индивидуальное — коллективное и т. д.), выступая при этом в качестве посредника или объединяющего основания.

Говоря об атмосферологии как о сложившейся области исследований, нельзя не отметить явную диспропорцию теоретических и эмпирических работ: значительная (если не большая) часть текстов об атмосфере представляют собой философские эссе, тогда как социальные исследования, рассматривающие «атмосферу в действии» на примере конкретных кейсов, стали появляться лишь в самые последние годы, причем в этом движении гуманитарные географы значительно опережают социологов и антропологов².

Отчасти эта ситуация объясняется препятствиями, связанными с неуловимостью и мимолетностью атмосферы, а также с трудностями постижения и передачи чужого опыта ощущаемого тела, который требует я-перспективы [Griffero, Tedeschini 2019b: 2]. Поэтому ученые, обосновывающие необходимость использования этнографических методов в социальных исследованиях атмосфер, предлагают «начинать с себя» и сосредотачиваются на анализе собственных аффективных состояний, избегая разговора об опыте других людей [Kolehmainen, Mäkinen 2019: 453].

В своем исследовании, также основанном на полевых материалах, мы, помимо автоэтнографических наблюдений, опираемся на рассказы, суждения и реплики, услышанные от наших информантов в ходе глубинных интервью об

² Особый вклад культурных географов в изучение атмосфер отмечают М. Колехмайнен и К. Мякинен [Kolehmainen, Mäkinen 2019: 453]. Что же касается антропологов, то показательно, что даже специальная статья в авторитетной антропологической энциклопедии содержит сравнительно немного ссылок на антропологические исследования атмосфер [Peterson 2021], а в тематическом сборнике «Атмосфера и эстетика. Множественная перспектива» [Griffero, Tedeschini 2019a] подобные ссылки вовсе отсутствуют.

их культурной жизни. Этот дискурсивный материал, разумеется, не решает проблемы доступа к телесному и эмоциональному опыту других людей, зато предоставляет возможность анализировать рефлексии, концептуализации и репрезентации этого опыта, которые важны и сами по себе, и как те процессы и формы трансформации и опосредования опыта былых чувствований, которые в препарированном сознанием и языком виде делают его доступным не только для нас, но и для самого субъекта переживаний.

Создавая атмосферы

В летнее кафе «Вкусные истории», что во дворе музея «Коломенская пастила», лучше всего приходить в жаркий день — чтобы сполна оценить его удачное расположение в прохладном тенистом садике. Здесь гостям предлагаются оригинальные десерты по историческим рецептам (отсюда и название заведения), чай с травами и кофе, сваренный на уличной печке. Сидя за старинным ажурным столиком, смакуя мороженое или потягивая кофе из изящной фарфоровой чашки, глядя то на старый фактурный сарай, то на кусты малины, то на буфетчиц в исторических нарядах, невольно замедляешься и ощущаешь себя если не в другом времени, то уж точно в каком-то ином пространстве. И, конечно, мысленно благодаришь хозяев за то, что они не стали делать здесь стандартной деревянной отмостки, а все стоит прямо на земле, что оставили нетронутыми кусты и деревья и вообще что у них не дошли руки до зачистки и благоустройства этого уголка.

Между тем эти как будто естественные нетронутость и запущенность на поверку оказываются вовсе не случайными, а умышленными. Из рассказа одного из идеологов и создателей музея Дмитрия Ойнаса следует, что уютное музейное кафе — это вовсе не чудом сохранившийся уголок старой усадьбы, а специально сконструированное пространство с культивируемой запущенностью:

Мы здесь специально оставляли вот в таком немного запущенном варианте эту часть садика, потому что люди очень любят вот такую легкую запущенность. Вообще предпочитают, чтобы в каких-то зарослях там было так... И, собственно, мы это как бы так и оставляем, и даже культивируем. Культивируем немножко. <...> Вот этот старый... старый вот этот сарайчик — специально мы его тут держим, не разрушаем, потому что он... у него такая живописная фактура... Вот такой маленький садик <...> Здесь, например, заканчивается экскурсия, люди садятся... И у нас есть такая программа — посвященная такому медленному образу жизни: они прогуливаются, значит, им рассказывают о том, как традиционно в Коломне люди жили. Здесь они заканчивают эту программу, здесь их угощают... Такое коломенское хюгге... [Музейный сад 2021].

Как видим, у хозяев не просто дошли руки до музейного садика — их руками он фактически и создан. Популярная туристическая технология инсценированной аутентичности [McCannell 1973] в данном случае направлена на создание атмосферы: запущенный вид садика культивируется не просто так,

а для формирования определенного культурного образа (дореволюционной провинциальной повседневности), определенного эмоционально-телесного состояния (приятного неспешного времяпрепровождения) и в конечном сче-
те — ощущения счастья³.

О том, что эта технология успешно работает, свидетельствует не только наш личный опыт, но и многочисленные отзывы других посетителей кафе. Прежде всего само это место устойчиво обозначается как «атмосферное»: делясь сво-
ими впечатлениями, люди часто говорят именно об атмосфере. Она определяется по-разному: как «теплая», «нереальная», «необычная»/«необыкновенная», «потрясающая», «19 века», «старинных чаепитий», «дореволюционных дач с
их сельским уютом и домашними десертами» [Отзывы 1] — но во всех случа-
ях оценивается как главное достоинство этого места:

При коломенском музее пастилы, во внутреннем дворике вы смо-
жете посидеть с чашечкой чая. И пастилой, конечно! Это не то
место, где можно наестся «от пуза», нет! Это место, где есть
АТМОСФЕРА. Атмосфера старого быта, ускользающих запахов,
звуков и чего-то еще — такого далекого и прекрасного, как мечта
[Ziglinda 2016].

В полном соответствии с задумкой проникательных создателей музейного
кафе, его посетители не просто наслаждаются уютом, спокойствием и отды-
хают от суеты, но получают опыт пребывания в другой эпохе и другом про-
странстве. Здесь чувствуют себя «как в сказке», «этаким светской дамой», «в
усадьбе помещика средней руки», «во дворе загородной усадьбы», «на чаепи-
тии в прошлом», «у родственников на даче», «в рассказе Чехова», «во двори-
ке какого-нибудь уездного дворянского дома», «как будто на машине времени
переносишься в дореволюционные времена», «как будто выпадаешь из город-
ской суеты и переносишься в неторопливый и уютный 19 век» [Отзывы 1;
Отзывы 2].

Несмотря на то что кафе находится при музее и вроде бы является допол-
нением к основному предложению — музейной программе, — царящая здесь
атмосфера, с таким удовольствием потребляемая гостями, для многих из них,
очевидно, является самостоятельным продуктом, сопоставимым с посещени-
ем музея, а в каком-то смысле и заменяющим его:

В сам музей уже не пошли, устали ходить, но с удовольствием по-
сидели в кафе при нем, всего столика на 4. Но как же там миленько!
Старый дом, сад, барышни в чепцах, красивые чашки, пироги, торты
и, конечно, море всякой разной пастилы <...>. Как сказал кто-то из

³ Неслучайно Дмитрий Ойнас упоминает *хюгге* — концепцию «датского счастья», в последние годы обретшую массовый и международный спрос: только на русском языке вышло не менее десятка книг о хюгге, в основном переведенных с английского и других европейских языков (см.: [Викинг 2016; Содерберг 2017; Рассел 2020; Ромашкина 2020] и др.; см. также: [7 атмосферных книг б. д.]). Идея и технология хюгге состоят в организации повседневности как пространства материального и социального уюта. Авторы некоторых критических исследований хюгге, в том числе и антропологи, говорят о нем в терминах производства атмосферы (см., например: [Linnet 2011]).

нас, сюда стоило ехать, хотя бы ради того, чтобы из таких чашек чаю попить. Всем очень рекомендую [MarinaAve 2018].

В прекрасном саду в стиле модерн находится это летнее кафе. Его можно посетить в рамках экскурсии в Музей Пастилы. Можно, как это сделала я, прийти просто так, чтобы насладиться атмосферой, чаем и очень вкусной, натуральной пастилой [Anastasiya 2016].

«Вкусные истории» — наглядный пример создания культурной атмосферы: она специально моделируется проектировщиками и безошибочно воспринимается посетителями. Заметим, что в данном случае речь идет об особом — садовом — пространстве, с которым в европейской культуре давно и устойчиво связывается направленное воздействие на чувства человека, программирование его настроения посредством природной среды, тщательно создаваемой по специальным разработкам и технологиям [Вергунов, Горохов 1996]. Неслучайно и Гернот Бёме, рассуждая о производстве атмосфер, также обращается к этому примеру, обнаруживая в «Теории садового искусства» К. К. Л. Хиршфельда (1779–1785) «чёткие указания, как путём выбора объектов, цветов, звуков» в саду создаются естественные аранжировки («сцены») с разными атмосферами, от меланхолической до героической [Бёме 2018]. Вместе с тем, по мысли Бёме, сад — хотя и наиболее показательный, но вовсе не уникальный случай создаваемых пространственных атмосфер. Подобным образом атмосферы целенаправленно (и порой искусно) создаются и в других областях и контекстах повседневной жизни, и культурная сфера здесь не является исключением, а, напротив, предоставляет множество примеров, иллюстрирующих процесс производства атмосфер.

Чтобы не уходить далеко от уютного летнего кафе, обратимся к самому музею «Коломенская пастила». Как ни странно, отзывы о его посещении схожи с отзывами о музейном кафе: здесь также наиболее частым эпитетом является слово *атмосферный*, а главным впечатлением — атмосфера [Отзывы 3]. Мнения о качестве исторической информации, вкусе пастилы, доброжелательности персонала, игре актеров и т. д. различаются, но «атмосфера» считается и отмечается большинством оставивших записи гостей. И это неслучайно: как и ряд других музеев, появившихся в Коломне в последние 10–15 лет (такие как «Музейная фабрика», «Душистые радости», «Кондитерская кухмистра П. П. Шведова», «Калачная», «Арткоммуналка “Ерофеев и другие”»), «Коломенская пастила» представляет собой проект, действующий в парадигме «новой музеологии» и ориентированный не столько на познание и просвещение, сколько на впечатление и аффект [Бонами 2019]⁴. Создание атмосферы в таких музеях является фактически основной производственной технологией и основной целью, определяющей не только характер коммуникации с посетителем, но и экспозиционные принципы, и отбор выставляемых предметов. Именно этим объясняется, например, присутствие на экспозиции «Арткоммуналки», воспроизводящей, согласно информации на официальном

⁴ Подробнее о коломенских музейных проектах см. в статье Е. А. Мельниковой в этом номере журнала.

сайте, «обстановку коммунальной квартиры 60-х годов XX века» [О нас б. д.], вещей более позднего времени:

Ну, ну тут еще как бы много [случаев], когда вещи приносят, видно, что 70-е [годы]. Все равно оставляем, потому что уже сам вот этот дух [важен], даже не сколько историческая подлинность. Историческая подлинность — вон фотографии в альбоме: взял — и все можно посмотреть! (Коломна, сотрудница музея).

«Дух» (времени или коммунальной квартиры) здесь оказывается важнее фактической точности и исторической достоверности, и благодаря такому подходу представляемые интерьеры, предметы и практики формируют ностальгическую атмосферу, воспринимаемую людьми разных поколений, от 1950-х до 1990-х годов рождения [Отзывы 4].

Таким образом, в приведенных примерах атмосфера выступает главным предметом культурного производства и потребления: она может восприниматься как побочный/случайный эффект или приятный бонус, но фактически является основным продуктом культурной экономики — не только охотно воспринимаемым, но и специально создаваемым.

* * *

Целенаправленное производство атмосфер в разных областях повседневности не только не подвергается сомнению, но и становится предметом социальных исследований⁵. Эти работы показывают, в частности, что атмосфера используется ее создателями как инструмент воздействия на получателя, средство формирования сенсорных и эмоциональных переживаний [Peterson 2021], что позволяет говорить о создании атмосфер как об «эстетическом манипулировании» [Бёме 2018] и «технологии власти» [Riedel 2019: 89].

Вместе с тем вопрос о производстве атмосфер оказывается не столь очевидным в силу их специфической природы. С одной стороны, сырьем для этого производства служат материальные объекты и явления: нужный эффект достигается за счет определенной комбинации, упорядочивания и выстраивания в цельный ансамбль предметов, текстов, звуков, запахов, света и других компонентов [Anderson 2009, Peterson 2021] — словом, создание атмосфер мыслится прежде всего как работа с объектами, придание им определенных качеств. С другой стороны, эти качества, во-первых, не принадлежат полностью самим объектам, а во-вторых, «превосходят то, от чего они исходят» [Anderson 2009: 80], причем именно этот сверхматериальный избыток и является своего рода действующим веществом атмосферы. Такое положение дел определяет неоднозначный статус материальных компонентов атмосферы (необходимых — но недостаточных), который особенно заметен как раз в аспекте производства. Оно нацелено на порождение «чего-то большего», чем воспринимаемая материальная реальность, но при этом инструментально ограничено именно ею; создающий атмосферу по необходимости оперирует предметами, звуками, запахами и прочими субстанциями, тогда как конечный

⁵ См., например, работы, посвященные созданию атмосфер в барах [Malbon 1999; Hubbard 2005; Tutenges, Böhling 2019] и домашним атмосферам [Olesen 2010; Daniels 2015].

эффект предпринимаемых усилий находится за их пределами (во всяком случае, ими не ограничивается). Материальность здесь оказывается чем-то вроде внутреннего каркаса или несущей основы: для достижения атмосферного эффекта ее видимое присутствие необходимо, но лишь в том виде и в той степени, которые требуются для генерации искомого сверхматериального качества. Наш полевой материал показывает, насколько непростой задачей для проектировщика культурных атмосфер является соблюдение правильного баланса (не)видимости материальной составляющей.

Один из примеров связан с той же коломенской пастилой, но на этот раз с другим посвященным ей музеем — «Музейной фабрикой». Здесь наряду с популярным форматом театрализованных экскурсий гостям предлагаются еще и вечерние спектакли, которые проходят под открытым небом во внутреннем дворе музея. Их постановкой занимаются профессиональные режиссеры, а в качестве актеров выступают в основном музейные сотрудники. В репертуаре преимущественно легкие пьесы водевильного характера, как правило, с музыкальными номерами, неизменно производящие на зрителей весьма приятное впечатление:

[Инф. 1:] Мы на спектакли. Я именно на спектакли ходила. Там у них интересно чем? Что меня лично привлекает — спектакли под открытым небом в летнее время проходят. То есть у них такая сцена, деревянная сцена, на которой посередине проросшее дерево, там, груша или яблоня — не помню. То есть это все к старому...

[Инф. 2:] Ну, во дворе, да.

[Инф. 1:] К старому зданию примкнувшая сцена, они из здания на эту сцену выходят, на второй этаж как на чердачное помещение на балкончик поднимаются. Ты сидишь под вот этими яблонями, если дождь — это зонты большие. То есть тебе предлагают плед, ты на обычном пластиковом стуле. Ну, такое, сама атмосфера очень приятная <...> в конце там раздали кашу овсяную, да, там раздали пирог яблочный, угостили шампанским на входе...

[Инф. 2:] Шампанское, чай...

[Инф. 1:] Это входит, да, в само представление. Ну, там кому, может, кому чай, кому что... (Коломна, сотрудницы Дом культуры).

Нам также довелось побывать на одном из таких спектаклей, и наши впечатления были созвучны описанным выше. Несмотря на небольшой дождик и довольно прохладный вечер, кажется, все гости были исключительно довольны происходящим. При этом и реакции публики, и наши собственные ощущения свидетельствовали о том, что своим успехом этот спектакль был обязан главным образом именно атмосфере. Теплый вечер в старом городе, зрительный зал и сцена во дворике под фруктовыми деревьями, шампанское для гостей — все это производило не менее, если не более сильный эффект, чем само представление. Оно предсказуемо соответствовало любительскому уровню, но в намеренно созданной атмосфере провинциального любительского театра безыскусность спектакля воспринималась вполне органично.

Атмосфера этого театрального вечера, по нашим впечатлениям и судя по реакциям зрителей, была создана безупречно. Единственным, что несколько

резало глаз, были пластиковые фужеры для шампанского — они казались явно выбивающимися из общей картины, воспроизводящей дореволюционную провинциальную жизнь. Вероятно, такими же неуместными были в глазах других зрителей, интервью с которыми процитировано выше, и упомянутые ими пластиковые стулья — и то и другое выглядело деталями, противоречащими столь искусно созданной несовременной и необычной обстановке. При этом неподходящий материал стульев и бокалов не мешали ни им, ни нам наслаждаться атмосферой провинциального театра. Очевидно, ее устойчивость была обеспечена связывающей, объединяющей, «гомогенизирующей» [Riedel 2019] силой: по-видимому, сверхматериальный избыток нейтрализовал эффект стилистического диссонанса отдельных материальных деталей.

Между тем нетрудно вспомнить или вообразить и иные ситуации — в которых тщательно создаваемые культурные атмосферы разрушаются из-за какой-то одной диссонирующей детали. Скажем, эффект «попадания в прошлое» на инсценировках в обоих коломенских музеях пастилы едва ли бы был возможен без имитации актерами речи позапрошлого века — подобно тому, как в кафе с классическим интерьером русский шансон или спортивные трансляции сводят на нет атмосферу, тщательно выстраиваемую посредством интерьерного дизайна, освещения и манеры обращения персонала⁶.

Помимо диссонирующих элементов, другим фактором уязвимости создаваемых атмосфер, существенным именно в сфере культурного производства, является видимость усилий, направленных на их создание, что делает материальный каркас атмосферы слишком заметным. Интенциональность как таковая противоречит одному из свойств атмосферы, которая — в субъективном опыте воспринимающего — должна возникать сама собой без чьих-то специальных усилий. Разумеется, воспринимая эти культурные атмосферы, мы вполне отдаем себе отчет в том, что они кем-то предусмотрительно приготовлены для нашего удовольствия, однако в моменте чуждо атмосферы ощущается как нерукотворное. В этом отношении атмосфера противоположна производству, которое позиционируется и воспринимается как интенциональное авторское высказывание.

* * *

Укрепляющийся в культурных индустриях тренд на производство и коммодификацию атмосфер (а не объектов) сказывается на логике проектирования не только мест (как музеев или кафе) и событий (как спектакль или фестиваль), но и городских пространств. В последние годы все больше локальных культурных инициатив связано с преобразованием старых городских центров, и в

⁶ Разные материальные элементы, задействованные в производстве атмосфер, в том числе и культурных, очевидно, обладают разным весом и, соответственно, разной разрушительной силой в случае, когда они противоречат общему стилю или настроению, которые должна нести атмосфера. Можно предположить, что отдельные детали, локализованные материальные составляющие менее значимы (и менее рискованны), чем те, что заполняют все «атмосферное пространство» (Шмиц): так, особым значением в создании атмосфер, как правило, наделяются звук и свет (см., например: [Bille 2015]). Однако присваивать коэффициенты влияния здесь едва ли имеет смысл, поскольку атмосферы не только материальны, но и субъективны, и в конечном итоге многое решают индивидуальные настройки восприятия, о чем подробнее речь пойдет ниже.

некоторых случаях эти инициативы нацелены не только на ремонт, реставрацию или благоустройство отдельных объектов, но и на создание особого образа городской среды, который, согласно замыслу создателей, будет аффективно заряжен. Так, исторический посад Коломны в результате целенаправленного социокультурного проектирования за несколько лет превратился из довольно маргинального района в тихое и спокойное пространство для прогулок, где царит атмосфера «старого города»:

И вот эта тишина, спокойствие манит людей, и старина также, потому что кремль, посад — вся старая часть города запрещена под большие постройки, никаких лишних вывесок, все это тщательно с «белым домом» (городской администрацией. — *П. К., М. Л.*) как раз таки согласуется: какая вывеска нужна, какая не нужна, какая решена, какая нет. Вот. Поэтому вот вся старина у нас сохраняется, чтобы люди действительно окунались как будто в атмосферу XIX века (Коломна, сотрудница музея).

Обратим внимание, что в данном случае речь идет не об охране и восстановлении архитектурных памятников или исторической застройки, а именно о сохранении — точнее, создании — общей атмосферы городского пространства посредством поддержания его соответствующего облика. Неслучайно городской администрации здесь приписывается особенная забота об уличных вывесках: малозначимые с точки зрения архитектурной ценности, они при этом являются важнейшим визуальным элементом среды и в значительной степени определяют общий облик города или его части.

«Старые» вывески — весомая визуальная составляющая создаваемой атмосферы «старого города», но она едва ли может быть полноценным объектом туристического осмотра. Это не отдельный культурный артефакт, а именно составная часть ландшафта. Иначе говоря, «по вывескам» (особенно стилизованным) не сделаешь полноценную экскурсию, но они очень хороши для «погружения в прошлое».

В связи с этим показателен пример Рыбинска, где несколько лет назад был реализован резонансный арт-проект «Музей живой старинной вывески под открытым небом»: в историческом центре города все современные вывески были заменены стилизованными под старину. И хотя это, разумеется, никак не изменило ассортимент туристического предложения (и историческая застройка, и количество музеев остались прежними), но привлекло в город туристов — очевидно, исключительно за счет усилий по созданию атмосферы XIX в. [Agarkova 2020].

Запрос на атмосферу города, как со стороны гостей, так и жителей, хорошо считывается культурными проектировщиками, и проекты, подобные рыбинскому, рождаются и в других местах. Например, в Выборге, где одной из доминант локального имиджа является образ средневекового северноевропейского города, а одной излюбленных форм культурного производства — практики исторической реконструкции в тех или иных ее проявлениях:

...мы стараемся делать не подробности такие исторические, мы стараемся, чтобы человек пришел в какое-то место, в маленький

кусочек или в пространство побольше, или вообще у него было бы целое путешествие в сказку. И Выборг как нельзя более предполагает именно такое путешествие в сказку. Больше, чем любые другие города, в которых я побывала. Ну, пожалуй, Венеция, наверное. <...> Я считаю, что 99% жителей Выборга должны ходить в костюмах. Я считаю, что администрация города Выборга должна ходить в костюмах. Пусть стилизованных, пусть недостоверных, но они должны ходить в костюмах <...>. Идея в том, чтобы человек приезжал, выходил из своего магазина, выходил из «Ласточки», выходил из самолета или парохода и понимал, что он оказался в сказке! И чтобы он мечтал сюда вернуться, неоднократно. И это не про увеличение доходов, это не про увеличение туристской привлекательности, это про то, чтобы подарить тем, кто приезжает, сказку. Потому что мы в ней живем, мы ее чувствуем. И этой сказкой хочется поделиться (Выборг, владелица сувенирной лавки).

В этом экстравагантном проекте материальным основанием создаваемой среды служат не стилизованные вывески на зданиях, а стилизованные костюмы горожан, но и концепция, и технология полностью совпадают. Речь идет о формировании в ограниченном пространстве «старого города» посредством выразительных визуальных средств особой аффективной атмосферы, являющейся самодостаточным, но неявным культурным продуктом и доставляющей всем, кто «оказался в этой сказке», особый род культурного удовольствия.

Субъективные настройки

Между тем схема производства/потребления культуры как двух последовательных стадий и разделенных процессов плохо работает в случае с культурными атмосферами. Как мы говорили выше, теоретики атмосферы, каждый по-своему, отмечают ее феноменологическую двойственность: атмосфера принадлежит одновременно и объекту, и субъекту [Anderson 2009], представляет собой «общую реальность воспринимающего и воспринимаемого» [Бёме 2018]. При том, что, по словам того же Бёме, создание атмосферы состоит прежде всего в «придании вещам, средам, а также людям таких свойств, благодаря которым из объектов может что-либо исходить» [Там же], атмосфера невозможна без субъекта — не только потому, что не все атмосферы, в том числе и культурные, являются создаваемыми, но и потому, что в любом случае они возникают только в результате его (субъекта) когнитивного и эмоционального участия.

Реальность культурной атмосферы предопределяется нашими собственными предпочтениями и настроениями. Чтобы «прочувствовать» атмосферу и насладиться ею — будь то благодатная аура тихого старинного городка, располагающая к отдыху от суеты и меланхоличному любованию застывшим временем, или, наоборот, бурлящая среда фестиваля, создающая ожидание праздника, радость эмоционального единения и взаимной открытости множества людей, — человек (или коллектив, если мы говорим о коллективном субъекте) должен быть готовым стать ее органической частью.

Хорошим примером из нашего полевого опыта может служить отношение астраханцев к ежегодному майскому фестивалю «Музыка на траве», который проводит Астраханский театр оперы и балета на уличной сцене, выходящей в Театральный парк. Вход на фестиваль свободный, размещение и поведение зрителей не регламентировано: можно танцевать перед сценой, лежать на траве, есть принесенную с собой или купленную тут же снедь, подпевать и вслух разговаривать между собой. Но то, что для одних составляет неотъемлемую часть естественной, демократичной атмосферы фестиваля, освобождающей от сковывающего этикета филармонического концерта, другим кажется неприемлемым элементом, убивающим саму идею открытых музыкальных мероприятий:

[Интервьюер:] А вот скажите, вы сказали, вам нравится «Музыка на траве». А вот что в этом формате?

[Инф.:] Опять-таки — неформальность. Да, то есть ты можешь сесть, даже с попкорном вот, и послушать. Причем там же не только какие-то классические произведения, у них там и джаз они играют. Ну, различную музыку. Тут же общение. То есть никто тебе там с задних рядов не будет шипеть. Да... ш-ш-ш... тихо. Ну, то есть себя ведешь, как дома у телевизора, и это, мне кажется [хорошо]... (Астрахань, директор любительского театра).

...и вот они делают летом «Музыку на траве». Вход бесплатный, у себя там в парковой зоне, выступают артисты, там вечер джаза, вечер ретро, приходят люди, просто сидят — вся трава занята людьми, тоже там кофе, мороженое... (Астрахань, сотрудница библиотеки).

[Интервьюер:] А вот какие-то фестивали, которые проходят? Вот, например, «Музыка на траве» называется, то, что Оперный театр проводит, — вы ходили когда-нибудь?

[Инф.:] Да, много раз. Мы ходили, когда только это все началось. Очень интересно, но это был первый год. А второй год уже просто превратили в балаган. Туда завезли тележки с бургерами, со сладкой ватой, все сидят, что-то едят, из «Макдональдсов» везде тащат эти пакеты. Ты сидишь не музыкой наслаждаешься, а смотришь, как все вокруг чавкают и едят (Астрахань, предпринимательница).

* * *

Участие потребителя культурных атмосфер в их созидании в большой степени определяется и его культурным опытом. Чтобы намеренно созданная аранжировка считывалась, как задумано, она должна быть доступна и понятна «читателям», согласовываться с их культурными предпочтениями и ожиданиями. Подобно тому как романтический сад требовал от своего посетителя довольно богатого стилистического тезауруса — знания основных символов, тем, мотивов и настроений [Лихачев 1982: 192], культурные атмосферы также предполагают наличие у тех, на кого они призваны воздействовать, соответствующего бэкграунда. Так, ностальгическая атмосфера в музеях советского быта возникает только для того, кто знаком с ним, прямо или опосредованно.

Вместе с тем и уютная атмосфера провинциальной старины захватывает лишь того, в чьем культурном «словаре» есть соответствующая «статья», а это обращает нас к тем случаям, когда мы имеем дело не с намеренно созданными чьей-то творческой волей, а со сложившимися культурными атмосферами, в этом отношении подобными атмосферам природным.

Действительно, для того чтобы наслаждаться духом «русской глубинки», требуется не только пристрастие к меланхолическим формам досуга, но и навык видеть в обшарпанных церквях и покосившихся старых домах роскошную старину, а не (только) убогую современность. Иными словами, для восприятия культурных атмосфер необходима не только эмоциональная, но и определенная культурная настройка. Здесь уместно вспомнить феномен *tourist gaze* (что можно перевести как «взыскательный взгляд туриста»), описанный Джоном Урри в его знаменитой одноименной работе. С помощью этого понятия социолог концептуализировал характерную для современных туристов избирательную настроенность интереса на определенного рода впечатления, сформированную туристической индустрией [Urry 1990].

Так, по нашим наблюдениям, наибольшую тягу и чувствительность к городским атмосферам и наибольшую склонность говорить о своем восприятии города в таких категориях, как *атмосфера, состояние, энергетика, дух*, проявляют те, кто предрасположен к остранению и экзотизации определенных типов городской среды, складывающихся из вариативных комбинаций элементов культурной выразительности и своеобразия (архитектура и планировка, поведение людей на улице, звуковой ландшафт, запахи, климат и др.). Такой взгляд определяется не только культурно-географической дистанцией, как в случае с охочими до экзотики и аутентичности туристами, но также социальными диспозициями. Так, наиболее последовательными адептами и ценителями атмосферы упомянутой «русской глубинки» оказываются представители столичной интеллигенции, которые не только приезжают, но и переезжают из столиц в провинциальные города, и не в последнюю очередь именно по «атмосферным» мотивам, вероятно, вообще являющимся одним из двигателей дауншифтинга, который можно было бы описать как движение от одного типа атмосфер к другому). В Тутаеве, на левом берегу Волги (бывшая Романовская сторона), сохранившем образ тихого старинного провинциального русского городка, возникла целая «колония» москвичей и петербуржцев, главным образом художников, музыкантов и других представителей творческого цеха. Первопоселенка этой колонии, московская художница и галеристка, рассказывает о том, что подтолкнуло ее к решению купить дом в Тутаеве:

Мне что понравилось, что вот ты приезжаешь, садишься в лодку — и уже всё: другая атмосфера, вообще, все состояние другое! Вот как только в этот город въезжаешь, то ли с этой, то ли с этой стороны — как будто мир закрывается тот, в котором ты жил! А открывается другой. Вот все другое, и всё сразу совершенно... И вот это меня поразило. Вот это, когда я стояла на берегу реки — и вот этот ветер, волны, река... Не столько вот эта вот красота — она, естественно, да — а именно вот это вот ощущение авантюризма, ощущение открытия... вот что-то вот совершенно другое, вот... не в Москве, понимаете... (Тутаев, художница).

Добавим в порядке автоэтнографии, что в начале работы над этой статьей ее авторы, москвич и петербуржец, на две недели сняли дом в левобережной части Тутаева, хорошо знакомой им по полевой работе в городе двумя годами ранее. Стоит ли пояснять, что такой выбор места для творческой резиденции был продиктован совершенно искренним (хотя и стабильно сопровождаемым иронией) мотивом соответствия места предмету размышлений.

Помимо туристов и культурных мигрантов, предрасположенность к наслаждению «аутентичной» городской атмосферой ожидаемо проявляют прежде всего профессионалы культурной сферы. Так, сотрудница одного из Коломенских Домов культуры поделилась с нами своей симпатией к тихим местам и старым улочкам своего города, сохраняющим дыхание старины вопреки разворачивающимся благоустройству и туристизации:

Но у нас, в отличие, да... Москва от Коломны... Москва переполнена людьми, так же как... да, очень много иногородних. То есть там вот этой тишины, которая есть у нас, ее не найдешь. Поэтому у нас здесь более такие, умиротворенные тихие места, несмотря на большие туристические потоки, — они все равно не те потоки, и ты можешь в Старой Коломне или просто в Коломне где-то, на любой из улочек, побыть сам с собой. Есть такие старые улочки в Старой Коломне даже, которые еще ни во что не преобразованы в новое, там даже не отремонтированы, но они настолько вот дышат этой стариной, что очень приятно посидеть (Коломна, директор Дома культуры).

Другой пример, иллюстрирующий профессиональную чуткость к атмосфере «старого города» и соответствующий дискурсивный навык, — из разговора с тутаевским экскурсоводом, живущим и работающим на упомянутой выше Романовской стороне:

На первый взгляд кажется, это небольшой совсем городок такой, но я вижу, что туристы сюда едут больше даже не из-за архитектуры, не за историей — они едут за атмосферой этого города. Это небольшой такой потерянный городок, очень провинциальный. Он оставил свою самобытность именно с тех времен. Здесь очень много снимается кино. <...> Я говорю: мне не хватает жизни в большом городе, здесь (в большом городе. — П. К., М. Л.) нет эмоций, все люди одинаковые, там они все просто преодолевают пространство по улице из пункта А в пункт Б. А для меня [в Тутаеве] улица — это жизнь остальная, здесь люди начинают контактировать, мы все почти знакомы здесь. Какие-то бабушки промывают кости стоят, да, где-то молодежь сидит там и базарит на лавочке. И общая видимость города остается, что он живет. Потому я считаю, что мой город очень хорошо живет, поэтому приезжайте сюда и получайте какие-то позитивные эмоции. Здесь всегда очень хорошо можно отдохнуть от суеты.

В этом небольшом фрагменте реверсивный переход с позиции туриста на личную и обратно к туристу (уже в нашем лице) позволяет увидеть, что для нашего собеседника — как и в целом для его коллег по цеху — частью про-

фессионального инструментария является не только хорошее знание запросов туристской аудитории, но и апроприация «туристского взгляда», подразумевающего исходную настройку на благотворность провинциальной городской атмосферы.

* * *

Хотя не все теоретики разделяют «субъектоцентричные» направления в изучении атмосфер (например, Фридлинд Ридель предлагает «выйти за рамки» подходов, которые «рассматривают субъекта как воспринимающего атмосферу и, соответственно, трактуют последнюю как эстетическую или перцептивную данность» [Riedel 2019: 86]), тем не менее в работах последних лет этот «субъективный поворот» становится все заметнее. Более того, многие авторы склонны говорить не столько о перцептивной, сколько о перформативной природе атмосферы. Так, Миккель Билле и Кирстен Симонсен, в свою очередь, упрекают исследователей аффективных атмосфер в том, что те «склонны преувеличивать пассивную сторону эмоциональной пространственности и недооценивать тот факт, что и эмоции, и атмосфера — это тоже то, что делают люди. Вот почему мы обращаемся к теориям практик, чтобы достичь более перформативного измерения эмоционального/аффективного поля» [Bille, Simonsen 2021: 305]. Важным здесь, в частности для наших рассуждений о культурных атмосферах, является перенос акцента с субъекта воспринимающего на субъект создающий. «Таким образом, атмосфера, — пишут исследователи, — это не только то, что люди чувствуют или то, что обуславливает восприятие, но и то, что одновременно позиционирует ощущаемое пространство как нечто, что люди делают» [Ibid.: 304]. Им вторит Питер Бройнлайн, комментируя исследование коллективных практик застолья турецких мигрантов в Берлине: «Люди не просто подвержены влиянию атмосферы, они являются составляющей их производства» [Bräunlein 2022: 164]

В рамках этой логики закономерным оказывается вопрос об участии индивида в их создании. Например, Марьо Колехмайнен и Катариина Мякинен в статье с характерным названием «Аффективный труд по созданию атмосфер» настаивают на «признании того, что атмосфера создается посредством аффективного труда в процессах, которые выходят за пределы отдельного человека» [Kolehmainen, Mäkinen 2019: 59]. Последнее уточнение — акцент на коллективности — существенно для авторов статьи и связано с тем, что предметом их исследования стали групповые тренинги, в которых участвовали сами исследовательницы. Для нас же важна первая часть их постулата, о работе субъекта по созданию воспринимаемой им атмосферы. Эта работа, на наш взгляд, во-первых, не сводится к эмоциональной, а во-вторых, может производиться, в зависимости от ситуации, как группой, так и индивидуумом.

В логике наших рассуждений труд, совершаемый потребителем культурной атмосферы, можно описать как работу воображения. Мы попытаемся продемонстрировать это на двух сходных примерах, также связанных с удовольствием от погружения в городскую (культурную) среду. Многих, особенно молодых жителей тех самых «атмосферных» исторических городов, обаяние провинциальной старины в лучшем случае оставляет равнодушными, а зачастую эта городская атмосфера интерпретируется ими как разреженная, суч-

ная и душная. Их культурный запрос выглядит иначе, и в соответствии с ним представления о той среде, дефицит которой они испытывают в своем городе, определяются критериями насыщенности событиями и местами притяжения, интенсивности и разнообразия культурной жизни и связываются, наоборот, с большими городами. Культурная среда мегаполиса мыслится как пространство выбора, как набор возможностей и именно в этом качестве привлекает и радует охватывающим ощущением полноты и свободы.

Фрагмент интервью, приведенный ниже, — из полевой работы в Астрахани, городе, за пределами парадного центра бесконечно богатом «атмосферными», по нашим ощущениям⁷, старыми кварталами, улицами, дворами, рынками. Мы разговариваем о городе с участницей астраханского объединения стендаперов.

[Инф.:] Мне не нравится Астрахань. Она маленькая. Она грязная. Она скучная. В плане... Ну вот, если, например, ты вышел в Москве ночью на улицу, будет куча мест, в которые ты сможешь, в принципе, зайти. Нет такого, что ты вышел, и просто темнота, освещения ноль, просто никого нет на улице. В Москве такого... ну, я бы редко могла, наверное, наблюдать. Выходишь — море заведений, в которые ты можешь зайти, куча людей вокруг всегда... Да, ты один, но вокруг тебя всегда есть люди. Здесь мне не нравится вот это отсутствие развлекательной программы. Даже не ночью, а вот днем. В Москве можно сходить куда угодно: заверни за любой угол, там будет какая-то выставка, какая-то, я не знаю... какое-то место, в котором ты можешь провести время... все что угодно. Постоянно какая-то движуха. И площадок для развития там гораздо больше, если уж так говорить. В Астрахани — тишина. У нас даже нет заведения, в котором могли бы выступать вот как раз-таки комики даже. Все ищут какие-то площадки, где можно выступить, куда можно засунуться, куда можно заткнуться как-то вот... Ну, жалко... Поэтому мне здесь скучно, хочется в Москву, подальше.

[Интервьюер:] Где ты еще бываешь в Москве, куда ходишь?

[Инф.:] Там в какой бар ни зайдешь — бар или какое-то кафе — там проходит какое-то мероприятие, там кто-то выступает, либо это живая музыка, кто-то поет, кто-то играет на каких-то музыкальных инструментах, кто-то шутит, где-то... То есть ты за вечер пытаешься просто разорваться, куда ты хочешь пойти: либо ты хочешь послушать стендап-комиков каких-то, либо ты хочешь посмотреть, как там играют две команды, или ты хочешь послушать, как кто-то круто

⁷ И, разумеется, не только нашим — см., например, текст и подбор фотографий в фотоочерке с характерным названием «Город, который умеет удивлять: фото-прогулка по колоритной Астрахани» из популярного блога «Зачем я там была?» на Яндекс.Дзен: «Кремль — главная достопримечательность Астрахани. Но в моем личном списке “астраханских впечатлений” он не занимает лидирующих позиций. Когда перевидал немало кремлей в других российских городах, эмоции уже не такие яркие. Меня же впечатлил сам город. Астрахань невероятна. Это город колоритный, атмосферный, самобытный. Город, по которому хочется гулять, без определенного плана, без четкого маршрута. Город, который интересно рассматривать» [Зачем 2021].

играет на саксофоне — ну, то есть вот эта разносторонность — это круто! У тебя всегда есть выбор. Куда пойти. А здесь выбора нет: ты либо идешь куда-то, если это есть в этот день, либо тебе некуда пойти, потому что никаких мероприятий достойных нет. Либо это какие-то кафехи, в которых танцуют женщины под Стаса Михайлова... Ну, то есть в основном в Астрахани все заведения ориентированы вот на такой формат: шашлык, выпивка и танцы на... там где-нибудь на танцполе.

Картина Москвы, нарисованная здесь, отсылает к пережитому опыту и в то же время являет собой результат определенной работы воображения: это цельная картина городского пространства культуры, сверхнасыщенного местами непринужденного общения и творчества, в каждом из которых непременно «кто-то выступает, кто-то поет, кто-то играет, кто-то шутит». Обратим внимание на то, что в этой «разносторонней» московской «движухе» нет места для заведений, где пьют под шашлыки и танцуют под Стаса Михайлова. Одним из значимых качеств атмосферы, обеспечивающих ее свойство создавать аффекты, является гомогенность (о чем шла речь в начале статьи). Мы видим, как стилевую гомогенность атмосферы пестрой столичной культурной жизни создает воспринимающий субъект — сама наша собеседница, в соответствии со своими собственными культурными настройками, не в последнюю очередь сформированными «от противного», исходя из опыта восприятия пространства родной Астрахани как рыхлого, дискретного, неудобного, т. е. в конечном итоге «безатмосферного».

Еще один, тоже астраханский пример участия субъекта и роли культурных настроек в создании городской атмосферы — из разговора со старшеклассницей, актрисой любительского театра, поведавшей нам о своем трепетном отношении к Петербургу:

[Интервьюер:] А что тебе в Питере нравится?

[Инф.:] Я... Даже не столько архитектура центральная, Невский, все вот эти места. Сколько именно эта атмосфера. Я не знаю. Мы туда приехали в первый раз с классом... И вот ты только заезжаешь в город, сразу какой-то воздух другой. Мне кажется, там все настолько пропитано этой культурной жилкой...

Устойчивый культурный стереотип о Северной столице как не просто об очень красивом и очень культурном городе, но о городе совершенно особенном, практически другой планете, актуализированный (как можно предположить) воспитанием в творческой среде, подталкивает юную астраханку к эмоционально насыщенному восприятию Петербурга в модусе (и в терминах) атмосферы. Более того, настройка на «аффективную атмосферу» (Андерсон) городского пространства, где «все пропитано культурной жилкой», позволяет ей отказаться от привычного режима потребления отдельных культурных артефактов или по крайней мере сформулировать этот выбор в антитетической логике: в коротком высказывании «атмосфера» и «воздух» эксплицитно противопоставлены «архитектуре» и «местам». И это тоже — результат определенной интеллектуальной и эмоциональной работы.

Антрополог Кэтлин Стюарт, рассуждая о постоянном участии человека в существовании атмосфер («маленьких миров»), которыми наполнена жизнь, использует понятие *atmospheric attunement*, вынесенное ею в название статьи. «...Атмосфера, — пишет Стюарт, — это не инертный контекст, а силовое поле, в котором люди находят себя. <...> Это настройка чувств, трудов и воображений на потенциальные способы жизни в вещах или жизни через них» [Stewart 2011: 452]. Как следует из сказанного выше, мы также склонны видеть в атмосферах «не инертный контекст» и придавать особое значение «настройкам чувств, трудов и воображения» человека, и в этом отношении наши размышления вполне созвучны идеям исследовательницы. При этом, в отличие от Стюарт, мы склонны толковать феномен атмосферы и смысл атмосферных настроек в конструктивистском ключе. Усматривая в атмосфере особый модус потребления культуры, мы понимаем настройки как фактор, predisposing к участию в создании и проживании культурных атмосфер и в той или иной степени предопределяющий параметры этого участия и самих атмосфер. Субъективные атмосферные настройки могут быть как полностью предзаданы теми или иными внешними контекстами, так и возникать в результате эмоциональной и имажинативной работы; они могут присутствовать в потенциале, как культурный или эмоциональный бэкграунд, или возникать во времени и пространстве атмосферы; могут быть вовсе неощутимы для носителя или хорошо отрефлексированы им; могут быть индивидуальными или разделяемыми коллективом. Таким образом, говоря о настройках как о реализации встроенной функции субъективности, без которой атмосферы — в том числе и культурные — не могут состояться, мы подразумеваем одновременно и воспринимающую, и конструирующую роли субъекта.

Заключение

Этот очерк — наш первый подход к теме культурных атмосфер, первая попытка увидеть, как они становятся реальностью: на уровне материализации и на уровне восприятия. В свое время Сета Лоу предложила для антропологического анализа городских общественных пространств теоретическую схему, разделяющую социальное производство — факторы, которые «приводят или стремятся привести к физическому созданию материальной среды», и социальное конструирование — «социальную, психологическую и функциональную трансформацию пространства» [Low 2014: 20]. Воспользовавшись этой терминологической конструкцией, мы могли бы сказать, что в фокусе нашего внимания были, с одной стороны, формы, контексты и следствия производства культурных атмосфер, с другой — факторы и эффекты их конструирования.

Производство культурных атмосфер во многих случаях, но не всегда является актом сознательной творческой воли мастеров или менеджеров культурной отрасли, действующих в логике «экономики впечатлений» [Pine, Gilmore 1999]. Подобно природным, культурные атмосферы могут возникать и сами собой как реализация аффективного потенциала различных материальных сред, обеспечиваемая эмоциональными и культурными настройками тех, кто совершает внутреннюю работу по их конструированию для собственного

пользования. Это, однако, не исключает, а, наоборот, стимулирует процессы коммодификации нерукотворных (или неинтенциональных) атмосфер и вовлечения их в сферу культурной индустрии, как это происходит, например, с атмосферными пространствами городов.

В то же время потребление культурной атмосферы парадоксальным образом обладает потенциалом освобождать от императива культурного потребления, привычно и чаще всего нерефлексивно понимаемого как приобретение культурных благ, достоинство которых может и должно быть измерено эстетическим и символическим качествами культурного продукта, его ценой и их соотношением. Деньги и время, потраченные на посещение выставки или экскурсии по городу, предполагают право и способность потребителя оценить произведение искусства и архитектуры, мастерство куратора и экскурсовода, тогда как атмосфера знаменитого музея или старых городских кварталов как будто достается бесплатно, не обязывает к оценкам и не требует культурных компетенций.

Этот демократизирующий эффект еще заметнее сказывается в ситуациях, когда атмосфера воспринимается в качестве основного источника наслаждения культурой, что, в пределе, может стирать различие между культурным статусом театра и кафе. С позиций эстетической теории об этих процессах писал Гернот Бёме, говоря об атмосферном модусе потребления впечатлений как об эффекте и одновременно инструменте «прогрессирующей эстетизации реальности»: «В один ряд с эстетикой произведений искусства мы можем теперь с равным правом поставить эстетику повседневной жизни, эстетику товаров и продуктов и политическую эстетику», что делает возможным «эстетическую работу, заключающуюся в производстве атмосфер» [Бёме 2018].

Если бы мы были готовы приписать атмосфере индивидуальную волю, то сказали бы, что в сфере культурного потребления, являясь разновидностью продукта и товара, атмосферы изо всех сил стараются им не быть или хотя бы не казаться. И, как мы попытались показать, анализируя дискурсивные репрезентации опыта разных людей, — им это иногда удается. Наша гипотеза состоит в том, что именно это качество заставляет воспринимать и ценить атмосферы как особый режим культурной жизни, приносящий удовольствие особого порядка.

Источники

7 атмосферных книг б. д. — 7 атмосферных книг о хюгге. Раскрываем секреты датского счастья: [Аннотированный рекомендательный список] // Читай-город. Б. д. URL: https://www.chitai-gorod.ru/article/7_atmosfernykh_knig_o_khyugge.

Викинг 2016 — *Викинг М.* Маленькая книга Нугге: Секрет датского счастья / Пер. с англ. В. Степановой. М.: КоЛибри. 2016.

Зачем 2021 — *Зачем я там была?* Город, который умеет удивлять: фото-прогулка по колоритной Астрахани // Яндекс.Дзен. 2021. 30 апр. URL: https://zen.yandex.ru/media/zachem_ya_tam_byla/gorod-kotoryi-umeet-udivliat-fotoproгуlka-po-koloritnoi-astrahani-608a9c1d4da6c107edb6e650.

Музейный сад 2021 — Музейный сад. Музей истории со вкусом «Коломенская пастила». Технологии и формы работы: [Видеоролик] // Наследие и Экономика: [Канал на YouTube]. 2021. 13 июня. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=zMw9lfrYKFM&feature=youtu.be>.

- О нас б. д. — О нас // Музей-резиденция Арткоммуналка. Ерофеев и другие. Б. д. URL: <https://artkommunalka.com/ru/content/o-nas>.
- Отзывы 1 — Музейное кафе «Вкусные истории»: [Отзывы] // Tripadvisor.ru. URL: https://www.tripadvisor.ru/Restaurant_Review-g798120-d10354276-Reviews-Museum_Cafe_Vkusnyye_Istorii-Kolomna_Moscow_Oblast_Central_Russia.html#REVIEWS.
- Отзывы 2 — Музейное кафе «Вкусные истории» (Россия, Коломна) — отзывы // Отзывик. URL: https://otzovik.com/reviews/muzeynoe_kafe_vkusnie_istorii_russia_kolomna.
- Отзывы 3 — Музей коломенской пастилы: [Отзывы] // Tripadvisor.ru. URL: https://www.tripadvisor.ru/Attraction_Review-g798120-d2360613-Reviews-Museum_of_Russian_Marshmallow-Kolomna_Moscow_Oblast_Central_Russia.html.
- Отзывы 4 — Музей-резиденция «Арткоммуналка. Ерофеев и Другие»: [Отзывы] // Tripadvisor.ru. URL: https://www.tripadvisor.ru/Attraction_Review-g798120-d5503669-Reviews-Art_Kommunalka_Erofeyev_and_Others_Museum_Residency-Kolomna_Moscow_Oblast_Central.html.
- Рассел 2020 — *Рассел Х.* Хюгге, или Уютное счастье по-датски: Как я целый год баловала себя «улитками», ужинала при свечах и читала на подоконнике / Пер. с англ. Т. О. Навиковой. М.: АСТ, 2020.
- Ромашкина 2020 — *Ромашкина Е.* Хюгге по-русски: как жить счастливо в России. М.: АСТ, 2020.
- Содерберг 2017 — *Содерберг М. Т.* Хюгге: Датское искусство счастья / Пер. с англ. Ю. Змеевой. М.: Эксмо, 2017.
- Agarkova 2020 — *Agarkova L.* Музей вывесок изменил жизнь города // Свое Дело Плюс. 2020. 28 окт. URL: <https://www.svoedeloplus.com/post/muzey-vyvesok-izmenil-zhizn-goroda>. [Доступ через Internet Archive: Wayback Machine].
- Anastasiya 2016 — *Anastasiya K.* Очень приятное место!: [Отзыв о посещении музейного кафе «Вкусные истории» в Коломне] // Tripadvisor.com. 2016. 4 нояб. URL: https://www.tripadvisor.ru/ShowUserReviews-g798120-d10354276-r434638364-Museum_Cafe_Vkusnyye_Istorii-Kolomna_Moscow_Oblast_Central_Russia.html#.
- Gotosha 2021 — *Gotosha.* Сказка: [Отзыв о посещении «Музейной фабрики» в Коломне] // Tripadvisor.ru. 2021. 11 июня. URL: https://www.tripadvisor.ru/ShowUserReviews-g798120-d7957933-r792125421-Museum_Pastila_Factory-Kolomna_Moscow_Oblast_Central_Russia.html.
- MarinaAve 2018 — *MarinaAve.* Отзыв: Музей «Коломенская пастила» (Россия, Коломна) — Очень атмосферное вкусное место // Отзывик. 2018. 6 окт. URL: https://otzovik.com/review_7058093.html.
- Ziglinda 2016 — *Ziglinda.* Чаепитие по-достоевски: [Отзыв о посещении музейного кафе «Вкусные истории» в Коломне] // Tripadvisor.ru. 2016. 16 мая. URL: https://www.tripadvisor.ru/ShowUserReviews-g798120-d10354276-r373256116-Museum_Cafe_Vkusnyye_Istorii-Kolomna_Moscow_Oblast_Central_Russia.html.

Литература

- Бёме 2018 — *Бёме Г.* «Атмосфера» как фундаментальное понятие новой эстетики / Пер. с англ. С. Онасенко // METAMODERN — Журнал о метамоде́рнизме. 2018. 1 янв. URL: <https://metamodernizm.ru/atmosphere-and-a-new-aesthetics>.
- Беньямин 1996 — *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избр. эссе / [Пер. с нем. С. А. Ромашко]. М.: МЕДИУМ, 1996. С. 15–65.
- Бонами 2019 — *Бонами З.* Музей в дискурсе аффекта // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Скле́з, К. Суверино́й. М.: Нов. лит. обозрение, 2019. С. 51–78.

- Вергунов, Горохов 1996 — *Вергунов А. П. Горохов В. А.* Вертоград: Садово-парковое искусство России (от истоков до начала XX века). М.: Культура, 1996.
- Лихачев 1982 — *Лихачев Д. С.* Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей. Л.: Наука, 1982.
- Anderson 2009 — *Anderson B.* Affective atmospheres // *Emotion, Space and Society*. Vol. 2. No. 2. 2009. P. 77–81.
- Bille 2015 — *Bille M.* Lighting up cosy atmospheres in Denmark // *Emotion, Space and Society*. Vol. 15. No. 3. 2015. P. 56–63.
- Bille, Simonsen 2021 — *Bille M., Simonsen K.* Atmospheric practices: On affecting and being affected // *Space and Culture*. Vol. 24. No. 2. 2021. P. 295–309.
- Bräunlein 2022 — *Bräunlein P. J.* Introduction [to Part 3] // *Material culture and (forced) migration: Materializing the transient* / Ed. by F. Yi-Neumann, A. Lauser, A. Fuhse, P. J. Bräunlein. London: UCL Press, 2022. P. 159–170.
- Daniels 2015 — *Daniels I.* Feeling at home in contemporary Japan: Space, atmosphere and intimacy // *Emotion, Space and Society*. Vol. 15. 2015. P. 47–55.
- Eisenlohr 2018 — *Eisenlohr P.* Suggestions of movement: Voice and sonic atmospheres in Mauritian Muslim devotional practices // *Cultural Anthropology*. Vol. 33. No. 1. P. 32–57. 2018. <https://doi.org/10.14506/ca33.1.02>.
- Griffero 2019 — *Griffero T.* Is there such a thing as an “atmospheric turn”? Instead of an introduction // *Atmosphere and aesthetics: A plural perspectives* / Ed. by T. Griffero, M. Tedeschini. Cham: Palgrave Macmillan. 2019. P. 11–62.
- Griffero, Tedeschini 2019a — *Atmosphere and aesthetics: A plural perspectives* / Ed. by T. Griffero, M. Tedeschini. Cham: Palgrave Macmillan. 2019.
- Griffero, Tedeschini 2019b — *Griffero T., Tedeschini M.* Introduction // *Atmosphere and aesthetics: A plural perspectives* / Ed. by T. Griffero, M. Tedeschini. Cham: Palgrave Macmillan. 2019. P. 1–7.
- Hubbard 2005 — *Hubbard P.* The geographies of ‘going out’: Emotion and embodiment in the evening economy // *Emotional geographies* / Ed. by J. Davidson, L. Bondi, M. Smith. Hampshire: Ashgate Publishing, 2005. P. 117–134.
- Kolehmainen, Mäkinen 2019 — *Kolehmainen M., Mäkinen K.* Affective labour of creating atmospheres // *European Journal of Cultural Studies*. Vol. 24. No. 2. 2019. P. 448–463.
- Linnet 2011 — *Linnet J. T.* Money can’t buy me *hygge*: Danish middle-class consumption, egalitarianism and the sanctity of inner space // *Social Analysis*. Vol. 55. No. 2. 2011. P. 21–44.
- Low 2014 — *Low S. M.* Spatialities: The rebirth of urban anthropology through studies of urban space // *A companion to urban anthropology* / Ed. by D. M. Nonini. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. P. 15–27.
- McCannell 1973 — *McCannell D.* Staged authenticity: Arrangements of social space in tourist settings // *American Journal of Sociology*. Vol. 79. No. 3. 1973. P. 589–603.
- Malbon 1999 — *Malbon B.* Clubbing: Dancing, ecstasy and vitality. London: Routledge, 1999.
- Olesen 2010 — *Olesen B. B.* Ethnic objects in domestic interiors: Space, atmosphere and the making of home // *Home Cultures*. Vol. 7. No. 1. 2010. P. 25–41.
- Peterson 2021 — *Peterson M.* Atmosphere // *The international encyclopedia of anthropology* / Ed. by H. Callan. 2021. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/9781118924396.wbiea2477>. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2477>.
- Pine, Gilmore 1999 — *Pine B., Gilmore J. H.* The experience economy. Boston, MA: Harvard Business Review Press, 1999.
- Riedel 2019 — *Riedel F.* Atmosphere // *Affective societies: Key concepts* / Ed. by J. Slaby, Ch. von Scheve. Abingdon: Routledge, 2019. P. 85–95.

- Schmitz 2019 — Schmitz H. Atmospheric spaces / Trans. by M. Bastert // *Atmosphere and aesthetics: A plural perspectives* / Ed. by T. Griffero, M. Tedeschini. Cham: Palgrave Macmillan. 2019. P. 63–76. (1st publ.: Schmitz H. Atmosphärische Räume // Schmitz H. Atmosphären. Freiburg; München: Alber, 2014. S. 13–29).
- Stewart 2011 — Stewart K. Atmospheric attunements // *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 29. No. 3. 2011. P. 445–453.
- Tutenges, Böhling, 2019 — Tutenges S., Böhling F. Designing drunkenness: How pubs, bars and nightclubs increase alcohol sales // *International Journal of Drug Policy*. Vol. 70. 2019. P. 15–21.
- Urry 1990 — Urry J. The tourist gaze: Leisure and travel in contemporary societies. London: Sage Publications, 1990.

References

- Anderson, B. (2009). Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*, 2(2), 77–81.
- Benjamin, W. (1972) Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In W. Benjamin. *Gesammelte Schriften* (Vol. 1, Part 2, pp. 471–508). Suhrkamp. (In German).
- Bille, M. (2015). Lighting up cosy atmospheres in Denmark. *Emotion, Space and Society*, 15(3), 56–63.
- Bille, M., & Simonsen, K. (2021). Atmospheric practices: On affecting and being affected. *Space and Culture*, 24(2), 295–309.
- Bonami, Z. (2019). Muzei v diskurse affekta [Museum in the discourse of affect]. In A. Zavadskii, V. Sklez, & K. Suverina (Eds.). *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* (pp. 51–78). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Böhme, G. (1993). Atmosphere as the fundamental concept of a new aesthetics. *Thesis Eleven*, 36(1), 113–126.
- Bräunlein, P. J. (2022). Introduction [to Part 3]. In F. Yi-Neumann, A. Lauser, A. Fuhse, & P. J. Bräunlein (Eds.). *Material culture and (forced) migration: Materializing the transient* (pp. 159–170). UCL Press.
- Daniels, I. (2015). Feeling at home in contemporary Japan: Space, atmosphere and intimacy. *Emotion, Space and Society*, 15, 47–55.
- Eisenlohr, P. (2018). Suggestions of movement: Voice and sonic atmospheres in Mauritian Muslim devotional practices. *Cultural Anthropology*, 33(1), 32–57. <https://doi.org/10.14506/ca33.1.02>.
- Griffero, T. (2019). Is there such a thing as an “atmospheric turn”? Instead of an introduction. In T. Griffero, & M. Tedeschini (Eds.). *Atmosphere and aesthetics: A plural perspectives* (pp. 11–62). Palgrave Macmillan.
- Griffero, T., & Tedeschini, M. (2019). Introduction. In T. Griffero, & M. Tedeschini (Eds.). *Atmosphere and aesthetics: A plural perspectives* (pp. 1–7). Palgrave Macmillan.
- Griffero, T., & Tedeschini, M. (Eds.) (2019). *Atmosphere and aesthetics: A plural perspectives*. Palgrave Macmillan.
- Hubbard, P. (2005). The geographies of ‘going out’: Emotion and embodiment in the evening economy. In J. Davidson, L. Bondi, & M. Smith (Eds.). *Emotional geographies* (pp. 117–134). Ashgate Publishing.
- Kolehmainen, M., & Mäkinen, K. (2019). Affective labour of creating atmospheres. *European Journal of Cultural Studies*, 24(2), 448–463.
- Likhachev, D. S. (1982). *Poeziia sadov: K semantike sadovo-parkovykh stilei* [Poetry of gardens: On the semantics of gardening styles]. Nauka. (In Russian).
- Linnet, J. T. (2011). Money can’t buy me hygge: Danish middle-class consumption, egalitarianism and the sanctity of inner space. *Social Analysis*, 55(2), 21–44.

- Low, S. M. (2014). Spatialities: The rebirth of urban anthropology through studies of urban space. In D. M. Nonini (Ed.). *A companion to urban anthropology* (pp. 15–27). Wiley-Blackwell.
- McCannell, D. (1973). Staged authenticity: Arrangements of social space in tourist settings. *American Journal of Sociology*, 79(3), 589–603.
- Malbon, B. (1999). *Clubbing: Dancing, ecstasy and vitality*. Routledge.
- Olesen, B. B. (2010). Ethnic objects in domestic interiors: Space, atmosphere and the making of home. *Home Cultures*, 7(1), 25–41.
- Peterson, M. (2021). Atmosphere. In H. Callan (Ed.). *The international encyclopedia of anthropology*. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/9781118924396.wbiea2477>. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2477>.
- Pine, B., & Gilmore, J. H. (1999). *The experience economy*. Harvard Business Review Press.
- Riedel, F. (2019). Atmosphere. In J. Slaby, & Ch. von Scheve (Eds.). *Affective societies: Key concepts* (pp. 85–95). Routledge.
- Schmitz, H. (2019). Atmospheric spaces (M. Bastert, Trans.). In T. Griffero, & M. Tedeschini (Eds.). *Atmosphere and aesthetics: A plural perspectives* (pp. 63–76). Palgrave Macmillan.
- Stewart, K. (2011). Atmospheric attunements. *Environment and Planning D: Society and Space*, 29(3), 445–453.
- Tutenges, S., & Böhling, F. (2019). Designing drunkenness: How pubs, bars and nightclubs increase alcohol sales. *International Journal of Drug Policy*, 70, 15–21.
- Urry, J. (1990). *The tourist gaze: Leisure and travel in contemporary societies*. Sage Publications.
- Vergunov, A. P., & Gorokhov, V. A. (1996). *Vertograd: Sadovo-parkovoe iskusstvo Rossii (ot istokov do nachala XX veka)* [Vertograd: Landscape art of Russia (from the origins to the beginning of the 20th century)]. Kul'tura. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Information about the authors

Павел Сергеевич Куприянов

кандидат исторических наук
старший научный сотрудник, Отдел
русского народа, Институт этнологии
и антропологии РАН
Россия, 119991, Москва, Ленинский пр-т,
д. 32а
Тел.: +7 (495) 938-00-19
✉ kuprianov-ps@yandex.ru

Михаил Лазаревич Лурье

кандидат искусствоведения
доцент, Факультет антропологии,
Европейский университет в Санкт-
Петербурге
Россия, 191187, Санкт-Петербург, ул.
Гагаринская, д. 6/1А
Тел.: +7 (812) 386-76-36
✉ mlurie@inbox.ru

Pavel S. Kupriyanov

Cand. Sci. (History),
Senior researcher, Department
of the Russians, Institute of Ethnology
and Anthropology, Russian Academy
of Sciences
Russia, 119991, Moscow, Leninsky Prospekt, 32a
Tel.: +7 (495) 938-00-19
✉ kuprianov-ps@yandex.ru

Mikhail L. Lurie

Cand. Sci. (Art Criticism)
Associate Professor, Department
of Anthropology, European University
at St. Petersburg
Russia, 191187, St. Petersburg,
Gagarinskaya Str., 6/1A
Tel.: +7 (812) 386-76-36
✉ mlurie@inbox.ru

Е. А. Мельникова

OCRID: 0000-0001-6764-9240

✉ melek@eu.spb.ru

Европейский университет в Санкт-Петербурге
(Россия, Санкт-Петербург)

ПРЕСУЩЕСТВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ, или ВОПРОС О ТОМ, КУДА ВТЫКАТЬ ЗУБОЧИСТКУ В МУЗЕЕ КОЛОМЕНСКОЙ ПАСТИЛЫ

Аннотация. Статья посвящена анализу интерактивной программы музея как ритуала производства культуры, позволяющего превратить материальную субстанцию гастрономического лакомства в символически значимый культурный артефакт, а участникам этого ритуала — приобрести культурный опыт и «попробовать историю на вкус». Проблематизируя существующие подходы к исследованию культуры и отталкиваясь от работ Аннмари Мол, посвященных множественности тела, автор интерпретирует процесс культурного производства как акт пресуществления, благодаря которому культура становится результатом делания и обретает материальность, не теряя в то же время своих эфемерных свойств. В работе используются материалы этнографического исследования в подмосковном городе Коломне, облик которого существенно изменился в последнее десятилетие благодаря появлению инициатив по созданию музеев коломенской пастилы и налаживанию производства пастилы по старинным рецептам. Автор обращается к анализу различных форм оспаривания статуса новых музеев сотрудниками более традиционных учреждений культуры и границ, устанавливаемых различными институтами для размежевания в этой области. Рассматривая один день из жизни музея и трактуя музейную программу как ритуал пресуществления, автор предлагает новый подход к анализу культурного производства.

Ключевые слова: музеи, наследие, культура, материальность, гастрономический туризм, культурная память, городская среда

Благодарности. Статья выполнена в рамках проекта «Культура счастья»: роль культурных институтов в личном благополучии жителей России» (Благотворительный фонд Владимира Потанина, проект № СГМ 59-19).

Я выражаю искреннюю признательность всем своим информантам, согласившимся побеседовать со мной во время работы в Коломне, сотрудникам музеев и других учреждений культуры, помогавшим и поддерживавшим меня в ходе проекта. Я также благодарю всех членов исследовательской команды, участво-

вавших в обсуждениях и полевой работе, помогавших советами, замечаниями и соображениями.

Для цитирования: Мельникова Е. А. Пресуществление культуры, или Вопрос о том, куда втыкать зубочистку в музей коломенской пастилы // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 276–302. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-276-302>.

Статья поступила в редакцию 23 мая 2022 г.

Принято к печати 20 августа 2022 г.

Shagi / Steps. Vol. 8. No. 4. 2022
Articles

E. A. Melnikova

ORCID: 0000-0001-6764-9240

✉ melek@eu.spb.ru

*European University at St. Petersburg
(Russia, St. Petersburg)*

THE TRANSUBSTANTIATION OF CULTURE, OR THE QUESTION OF WHERE TO STICK A TOOTHPICK IN THE KOLOMNA PASTILLE MUSEUM

Abstract. The article analyzes the museum's interactive program as a ritual of cultural production that allows it to transform the material substance of a gastronomic delicacy into a symbolically significant cultural artifact, and for the participants of this ritual to acquire cultural experience and "taste history". Problematising the existing approaches to the study of culture and starting from Annemarie Mol's book on the body multiple, the author aims to analyze cultural production as an act of transubstantiation, through which culture becomes the result of making and acquires materiality, without losing at the same time its ephemeral properties. The paper is based on the materials of an ethnographic study in Kolomna, near Moscow, the appearance of which has significantly changed over the last decade, owing to the emergence of initiatives to create museums of Kolomna pastille and the establishment of pastille production according to ancient recipes. The author turns to the analysis of various forms of contestation of the status of new museums by employees of more traditional cultural institutions, and the boundaries set by various organizations for demarcation in the cultural sphere. Choosing a different perspective and considering one day in the life of a museum as a ritual of transubstantiation, the author offers a new approach to the analysis of cultural production.

Keywords: museums, heritage, culture, materiality, culinary tourism, cultural memory, urban environment

Acknowledgements. This paper was completed as part of the project “The Culture of Happiness: The Role of Cultural Institutions in the Personal Well-Being of Russian Citizens” (Vladimir Potanin Foundation, Project No. SGM 59-19).

I express my sincere gratitude to all the informants who agreed to talk to me during my work in Kolomna, to the staff of museums and other cultural institutions that helped and supported me during the project. I also thank all the members of the research team who participated in the discussions and fieldwork, helping with advice, comments, and insights.

To cite this article: Melnikova, E. A. (2022). The transubstantiation of culture, or the Question of where to stick a toothpick in the Kolomna pastille museum. *Shagi / Steps*, 8(4), 276–302. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-276-302>.

Received May 23, 2022

Accepted August 20, 2022

Программа одного из современных музеев, созданных в Коломне в недавнее время, включает дегустацию нескольких видов пастилы, изготовленных по старинным рецептам местной фабрики. Каждое утро перед началом экскурсионной программы два буфетчика расставляют в одном из залов чашки с чаем и блюда с коломенскими лакомствами. К этому времени ведущие программы, администратор, координатор, встречающий гостей у выхода, и оба буфетчика одеты в стилизованные исторические костюмы и полностью готовы к приему гостей. Последнее, что остается сделать, — это воткнуть зубочистку в один из шести кусочков пастилы на каждом блюде, предназначенном для будущих участников программы. Это малозначительное для постороннего наблюдателя действие не только не является произвольным в прагматике всего мероприятия, но определяет сценарий всех культурных программ этого дня. Прежде чем буфетчик воткнет зубочистку, ведущие должны решить, кто из них работает в первом зале, а кто во втором, какую именно историю будет рассказывать ведущая, приглашая гостей насладиться местным специалитетом, как именно коломенская пастила будет вплетена в ткань этой истории и с чего начнется сама эта история. Только после того как все эти вопросы решены и буфетчику сообщили о принятом решении, он втыкает зубочистку в выбранный кусочек пастилы и относит блюда в дегустационный зал.

В своей статье я обращаюсь к вопросу о том, как создается культура. Само это понятие — очень широкое и с трудом поддается определению [Иглтон 2012]¹. Но при всей трудноопределимости и абстрактности именно произ-

¹ Проводя инвентаризацию определений культуры еще в начале 1950-х годов, Клайд Клакхон и Альфред Крёбер насчитали больше 160 различных вариантов [Kroeber, Kluckhohn 1952].

водство культуры стало одной из самых массовых отраслей символической промышленности современных государств XX в. Индустрия культуры, о которой в 1940-е годы писали Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер [1997], представлялась им как фабрика по производству массовых предметов искусства. Процесс институализации культуры во второй половине XX в. через создание разветвленной инфраструктуры соответствующих министерств, ведомств и подчиненных им учреждений был равносителен индустриализации в других областях экономики. Советский Союз выступил пионером в этом движении, создав первое в мире национальное министерство, управляющее культурой [Хестанов 2013]², а сама культура, по словам Брюса Гранта, получила ясные формы и скрипты благодаря идеологии проговаривания и идентификации [Grant 2011]. К концу XX в. понятие *культура* уже было не такой уж абстракцией. Ее создавали, внедряли, распространяли и обеспечивали ее качество. Культурный капитал, о котором писал Пьер Бурдьё, потому и служил важным социальным ресурсом, поддающимся конвертации в другие виды капитала, что культура приобрела ценность — для тех, кто ее производил, и тех, кто ее потреблял.

Сам Бурдьё приложил немало сил к тому, чтобы подвергнуть культуру критической рефлексии. Проблематизируя внеисторическую, автономную эстетическую ценность предметов искусства, Бурдьё обосновал необходимость описания тех условий, благодаря которым предмет искусства становится таковым: «Надо было бы описать становление художественного поля (в которое включены и те, кто его анализирует, начиная с самих историков искусства, пусть и наиболее критичных) как места, где производится и непрерывно воспроизводится вера в ценность искусства и в способность художника создавать эту ценность» [Бурдьё 2003]. Такой подход потребовал анализа как собственно практик художника, связанных с утверждением его автономии, так и специфики художественного поля, определяемого соответствующими институтами, обеспечивающими условия функционирования экономики культурных товаров. Трудно переоценить значение работ Бурдьё, посвященных культурному производству и спровоцировавших возникновение целых областей социального анализа. Но что происходит, если перенести эту оптику из области «культуры как искусства» в более широкую сферу культурной работы?

Такой перенос кажется и возможным, и допустимым. Ведь у культуры, как и искусства или литературы, есть свое собственное поле производства, включающее институты, устанавливающие правила и критерии; инстанции посвящения и воспроизводства производителей и потребителей; свои специализированные агенты и свой специфический язык. Поле культуры так же, как и поля искусства и литературы, производит знаки своей автономии, обеспечивая тем самым ценность производимых культурных благ. Здесь есть и своя конкуренция участвующих агентов³.

И все же при таком переносе возникает много сложностей, которые видны на примере истории коломенской пастилы и зубочистки, с которой я начала эту статью. Какой продукт производится в результате сложных и невидимых посетителям действий, совершаемых еще до их появления в музее? Является ли

² О советских проектах культуры и культурности см.: [Волков 1996; Dunham 1990; Fitzpatrick 1992; Grant 2011].

³ См. примеры такой работы институтов культуры в сборнике [Donahoe, Habeck 2011].

этот продукт тем же самым, который эти же или другие посетители могли бы получить, отправившись в местную галерею или краеведческий музей? При всей объективированности культуры, сложившейся благодаря нескольким десятилетиям истории ее институализации, при всей ее «проговоренности», о которой писал Грант в отношении советского проекта культуры, она все же остается крайне неопределенной субстанцией, имеющей и предполагающей множество вариантов воплощения и потребления. Множественными оказываются не только собственно «культурные продукты», но и поля культурного производства, оставаясь в то же время едиными в легитимации базовых условий определения ценностей культуры как товара, опыта и блага.

Инструментарий Бурдьё не позволяет справиться с этой принципиальной множественностью частных культур, несводимых к единой модели, но и не существующих полностью автономно друг от друга. И здесь мне кажется крайне вдохновляющим подход, использованный совсем в другой области, но позволяющий решить некоторые из возникающих трудностей. В своей книге «Множественное тело», посвященной атеросклерозу, Аннмари Мол отказывается от попыток описать социальные аспекты болезни (конструктивизм) или разные взгляды на болезнь (перспективизм). Вместо этого Мол исследует знание, инкорпорированное в повседневные события и практики [Мол 2002: 66], то, как медицина осуществляет (enacts) объекты, о которых заботится и которые лечит [Там же: 21]. Упражняясь в эмпирической философии, как она называет свою этнографию, Аннмари Мол описывает «события-в-практике» «и объекты, осуществляемые в практиках, утверждая, что нечто существует только там и тогда, где и когда оно осуществляется. Множественность в рамках подхода Мол — ключевое понятие. «Мой тезис, — пишет она, — не в том, что атеросклерозов два, пять или семьдесят, а в том, что есть множественность. Что до тех пор, пока практические аспекты осуществления болезни остаются не заключенными в скобки, варианты “атеросклероза” множатся» [Там же: 90].

В этой статье я пытаюсь перенести оптику Аннмари Мол в сферу производства культуры. Рассматривая те операции и взаимодействия, с помощью которых в совершенно определенных условиях осуществляется культура, я хочу описать ее различные воплощения.

В работе я пользуюсь материалами проекта «Культура счастья: роль культурных институтов в личном благополучии жителей России», поддержанного благотворительным фондом Владимира Потанина. Это большой коллективный проект, объединивший антропологов из Петербурга и Москвы. На протяжении трех лет мы работали в нескольких больших и маленьких городах России, пытаясь понять, как сегодня устроена сфера культуры. Здесь я пользуюсь материалами наблюдений и интервью из Коломны, но те идеи, которые я обсуждаю на примере этого кейса, мне кажутся важными и в отношении множества других культур, с которыми мы сталкивались во время полевой работы.

Чудо пресуществления

Обосновывая необходимость анализа художественного поля для понимания того, как производится ценность предмета искусства, Бурдьё упоминает исследования Марселя Мосса об эффективности магии, уподобляя ей искус-

ство. Говоря о Моссе, он пишет: «Он был вынужден перейти от инструментов, используемых колдуньей, к самой колдунье, а от нее — к вере ее клиентов, и так постепенно — ко всему социальному универсуму, в котором производится магия. Однако в бесконечном движении к первопричине и последнему основанию ценности произведения искусства необходимо все-таки остановиться. Чтобы объяснить это своего рода чудо пресуществления, лежащее в основании произведения искусства и грубо напоминающее о себе, когда о нем уже все забыли (как в превращениях а-ля Дюшан), необходимо заменить онтологический вопрос историческим вопросом о генезисе универсума, в лоне которого производится и бесконечно воспроизводится, посредством поистине *creatio continua*, ценность произведения искусства, то есть вопросом о художественном поле» [Бурдье 2003].

В этом рассуждении Бурдье вскользь использует формулировку, на которой я бы хотела остановиться подробнее: «...это своего рода чудо пресуществления, лежащее в основании произведения искусства...». Чудо пресуществления⁴ — это понятие, которым обозначается ключевой момент таинства Евхаристии, когда хлеб и вино превращаются Духом Святым в Тело и Кровь Иисуса Христа. Это чудо, повторяющееся каждый раз, когда совершается литургия, несмотря на все повторения символизирует сингулярность события. Поскольку таинство Евхаристии было установлено самим Иисусом Христом на Тайной вечере, пресуществление Святых Даров во время церковной службы, с точки зрения верующих, не повторяет описанное в Новом Завете событие, а воспроизводит, осуществляет его. Так же и приобщение верующих к Телу и Крови Христовой означает не символический акт повторения части обряда, а непосредственное действие — причащаясь кусочком хлеба и глотком вина, человек принимает в себя всего Христа и соединяется с ним.

Понятие *пресуществление*, заимствованное из литургического контекста и не имеющее большого значения в анализе Бурдье, позволяет, однако, лучше понять специфику тех практик производства культуры, с которыми мы имеем дело в коломенском музее. Отчасти оставаясь аналогом «осуществления» из книги Аннмари Мол, этот термин подходит в данном случае гораздо лучше. То, что появляется в результате определенных действий конкретных людей в конкретном месте, не создается, а превращается, обретая новый смысл и значение. В дальнейшем я буду пользоваться этим понятием, оставляя за скобками его религиозный смысл, но сохраняя коннотации, связанные с превращением и эффективностью убеждения.

Пресуществление культуры

Вернемся к пастиле и зубочисткам. Что происходит во время сложных и невидимых посетителям действий? И как эти манипуляции связаны с тем, что посетители получают в итоге? Проще говоря, что же производится в музее коломенской пастилы?

⁴ Во французском и английском текстах используются соответствующие литургические понятия *transubstantiation* и *transubstantiation*, восходящие к лат. *transsubstantiatio*.

Музей истории со вкусом «Коломенская пастила»⁵ включен в тематическую подборку гастрономических музеев просветительского проекта Культура.РФ наряду с музеем тульского пряника, печорским сельским музеем «Медовый хуторок» и музеем хлеба в Санкт-Петербурге. Только последний является государственным музеем. Как и некоторые другие новые музеи, созданные в России в последнее десятилетие, «Коломенская пастила» разительно отличается от своих более традиционных и консервативных собратьев. Здесь нет экспозиции, которую можно осмотреть самостоятельно или с экскурсоводом, хотя все пространство небольшого купеческого дома в Коломне, где располагается музей, оформлено множеством предметов исторического быта конца XIX в. В музее также нет привычных этикеток и информационных стендов, здесь не издадут каталогов и не занимаются пополнением и содержанием фондов. В то же время здесь, как и во многих других музеях, предлагают окунуться в прошлое, узнать что-то новое. «Музей “Коломенская пастила” представляет собой новый тип музея: сохраняющего и предъявляющего нематериальное наследие, нечто эфемерное и ускользающее — вкусы, запахи, культуру бытования, манеру говорить...», — так лаконично обозначена миссия музея на его официальном сайте [О нас б. д.]⁶.

Знакомство с музеем возможно только в рамках специальных интерактивных программ, включающих рассказ ведущей об истории производства пастилы, купеческом быте и этикете, а также дегустацию собственно коломенских сладостей, которые производятся по старинным рецептам на местном производстве, принадлежащем той же организации.

Пастила — главное вещество музея. Она присутствует в его названии, ей посвящены музейные истории; предметы, связанные с пастилой, можно увидеть в комнатах-залах. Ее предлагают попробовать во время посещения, и ее же можно купить в местном магазине, что и делают большинство посетителей. Но пастила производится не в музее. Ее изготавливают на небольшой фабрике, которая расположена неподалеку. В музее производится не пастила, а что-то другое. В отзывах о посещении музея, обычно крайне восторженных, чаще всего упоминаются «атмосфера» и «удовольствие» — гастрономическое и эстетическое:

Интересная программа, прекрасная дегустация, ощущение погружения в атмосферу 19 века. Очень приятно приходить в музей, сотрудники которого с такой любовью относятся к истории и готовы рассказывать ее интересно и небанально⁷.

⁵ Нужно сделать еще одну важную оговорку. В Коломне сегодня существует два музея пастилы. Когда-то общий проект, придуманный и реализованный двумя энергичными предпринимательницами из Воскресенска, со временем привел к конфликту между руководительницами, к разделению фирмы, собственности, штата и отчасти политики работы. Этот конфликт до сих пор остается болезненным местом в истории обеих пастильных и их предприятий. В рамках этой статьи я оставляю его за скобками, в основном привлекая материалы Музея истории со вкусом «Коломенская пастила», но в некоторых случаях используя материалы, связанные со вторым проектом, работающим сейчас под названием «Музейная фабрика».

⁶ Здесь и далее сохранены орфография и пунктуация интернет-публикаций.

⁷ Irina I (Tripadvisor.ru. 2020. 25 авг.).

В апреле, когда еще не сезон, вырвались и отправились в Коломну. Первое, что посетили — это музей пастилы. Мы с дочерью остались под впечатлением. Красивый дом, одежда, мебель, речь — все перенесло нас в прошлое. И еще нас поили чаем, угощали пастилой и рассказывали много чего интересного. Всем советуем!⁸

И атмосфера, и удовольствие связаны не столько собственно с дегустацией пастилы, сколько с эмоциональным погружением в другое время, другие запахи, вкусы и ощущения. «Музей как-бы переносит нас в прошлое. Здесь сохранены не только вещи, но и нематериальное наследие. Это культура быта, атмосфера, вкус, аромат и даже манера говорить»⁹. Понятие *нематериальное наследие*, которое автор этого отзыва заимствует с официальной страницы музея или из речи экскурсовода, обозначает ту же эфемерную сущность, которую другие посетители называют «атмосферой XIX века». В музее «Коломенская пастила» производится именно она — атмосфера¹⁰, но эта атмосфера материальна. При всей эфемерности она обретает в музее свое материальное воплощение: к ней не только можно прикоснуться, «попробовать историю на вкус», как гласит слоган музея, но и забрать с собой — увезти домой как сувенир, в прямом смысле «напоминание» о приобретенном опыте и испытанных переживаниях.

В музее производится не пастила, но то, что производится, создается, точнее воплощается, осуществляется с помощью пастилы. Пастила, изготовленная из яблок, сахара и белка в небольших комнатах незаметного местного производства, превращается в «историю со вкусом» внутри купеческого дома на Посадской улице в Коломне, где расположен музей, становясь не просто гастрономическим изыском, а культурным артефактом, опытом и его подтверждением одновременно. Этот процесс превращения я и называю «пресуществлением культуры».

Пастила: начало

Пастила — не такой уж редкий товар на полках российских магазинов. Ее производит большое число кондитерских фабрик по всей стране, а наиболее известна сегодня белёвская пастила, которая изготавливается по старым рецептам на производстве в Тульской области.

В самой Коломне тоже есть несколько производств, где делают пастилу. Одна из них — «Коломчаночка» — старая фабрика, основанная в 1941 г., в ассортименте которой много кондитерских изделий, в том числе и несколько видов пастилы. «Коломчаночка» выпускает и сувенирные наборы с видами коломенского кремля и местных достопримечательностей. Все они легко доступны и продаются в большинстве продуктовых магазинов города, где лежат на одних полках с шоколадом, мармеладом и прочими сладостями.

⁸ Ольга (Tripadvisor.ru. 2022. 27 апр.).

⁹ Gorokha. Музей «Коломенская пастила» (Россия, Коломна) — Погружение в прошлое — как будто перенеслись на машине времени (Otzovik.com. 2019. 29 окт.).

¹⁰ Подробнее о понятии *атмосфера* применительно к культурному опыту см. статью М. Л. Лурье и П. С. Куприянова в этом номере журнала.

Пастила, которую можно попробовать в Музее истории со вкусом, изготавливается в другом месте — на собственной небольшой фабрике, цеха которой расположены на первом этаже дома в старой части города. Фабрика закрыта для посетителей, и мне удалось попасть туда благодаря специальному разрешению руководителя производства, который провел небольшую экскурсию, показав, как здесь все устроено¹¹.

Помещение разделено на несколько маленьких комнат, в которых, по словам моего проводника, работает в две смены около 30 человек. Путь пастилы начинается с яблок, которые привозят на производство и которые потом, перемещаясь из комнаты в комнату, постепенно превращаются в пастилу и пастильные пирожные. Комнаты на фабрике называются цехами. Люди, которые здесь работают, одеты в белые халаты и используют множество различных инструментов и приспособлений — металлические ножи для вырезания сердцевинки яблок, кастрюли для варки яблочного пюре, миксеры для взбивания пены, электрические ножи для резки готового продукта. Здесь установлены специальные печи для сушки, а в одной из комнат сложены коробочки для упаковки, которые делают в другом месте и привозят сюда уже в собранном виде.

Пастила, которую делают на этой фабрике, все еще остается просто пастилой — вкусным кондитерским изделием, которое можно купить к чаю и угостить своих друзей или родственников. Две пастилы — та, что делается на «Коломчаночке», и та, что производится на фабрике музея «Коломенская пастила», — хотя и готовятся по разным рецептам, представляют собой равноценные продукты с потенциально общими траекториями дальнейшей жизни. Обе имеют равные шансы попасть на полки магазинов и быть приобретенными людьми, которые желают полакомиться. Но реальные биографии двух пастил совершенно разные. И если первая становится товаром, commodity, то вторая превращается в «культурный артефакт» в коломенском музее.

Превращение: множественные истории

О превращениях коломенской пастилы можно рассказать по-разному. Выбор интерпретации зависит от ракурса и той истории, на которую мы полагаемся. Это может быть история успешного маркетинга и хорошо организованной пиар-кампании или культурной политики и внедрения новых форм работы в практику современных музеев. Таких историй существует много. Каждая из них не только объясняет происхождение нового продукта, создаваемого в музее, но и маркирует его в определенных категориях ценности. Продукция фабрики «Коломчаночка» рекламируется как результат профессиональной работы кондитеров, созданный благодаря новым технологиям и вниманию к старинным оригинальным рецептам¹². Ценность товара, определяемая кон-

¹¹ Хочу выразить большую признательность Якову Никитину за эту возможность.

¹² «За долгие годы своего развития Коломчаночка стала брендом, который зарекомендовал себя как дань качеству и любовь к кондитерскому делу, объединяющий старинные традиции и инновации. Накопленные знания и опыт в кондитерском деле наши мастера передают своим преемникам, при этом сохраняя оригинальность рецептов и уникальность технологий. (...) Мы не стремимся увеличивать сроки годности сладостей за счет включения консервантов в состав продукции. Мы хотим видеть наших покупателей здоровыми и

курением с другими продуктами питания, заключена в его пищевых свойствах — вкусе, отсутствии консервантов и красителей.

Пастила, которая продается в Музее истории со вкусом, также рекомендуется на сайте магазина как полезный и вкусный продукт¹³. Однако в недавно вышедшем на телеканале «Культура» документальном фильме, посвященном коломенскому музею, его руководительница Наталья Никитина специально подчеркивает: «Мы не кондитеры... в чистом виде. Нам это неинтересно... как-то адаптировать». «А кто вы?» — спрашивает журналистка. «Мы занимаемся нематериальным наследием», — отвечает Никитина [Музеи 2022].

Пресуществование нематериального наследия — одна из историй, частью которой становится пастила. Эта история широко представлена в публичном пространстве — на сайте Музея истории со вкусом, в многочисленных интервью его создательницы, на страницах благотворительных фондов, поддерживавших эту инициативу. Так ее рассказывал в 2016 г. Владимир Потанин в интервью журналу «Forbes»:

Мы часто приводим пример музея «Коломенская пастила». Мы дали пять грантов на поддержку музейных инициатив в Коломне. История музея началась в другом городе Московской области, где энтузиасты пытались что-то сделать, их там не поняли, и они попробовали в Коломне. Дело пошло. И тут мы с нашей поддержкой. Предмет нашего особого удовольствия: помимо нашей поддержки они получили беспроцентный кредит фонда «Наше будущее» на организацию производства пастилы. То есть мы больше спонсировали проектную часть, а «Наше будущее» — производство. Результат известен на всю страну. Это про людей, способных принимать решения [Жилиева 2016].

Эта история рассказывает о людях, «способных принимать решения», и о пастиле, которая изменила жизнь целого города. Она рассказывает о волшебном превращении криминализованного и никому не интересного района Коломны в культурно насыщенное пространство, привлекательное для туристов и привлекающее горожан, у которых возникает потребность в культурном проведении досуга. Благодаря развитию проекта коломенской пастилы преобразилась старая часть города — Посад: многие деревянные дома были отремонтированы, и чуть ли не в каждом втором из них открылся музей. Пастильный проект, начавшийся с фестиваля 2009 г. «Ледяной Дом», посвященного произведениям писателя, местного купца и мецената Ивана Ивановича Лажечникова, сделал коломенский Посад важной туристической достопримечательностью, преобразовав местное запустение в мощный экономический ресурс. И вот сюда уже приезжают москвичи и жители подмосковных городов,

обеспечить их не только вкусными, но и полезными лакомствами. Поэтому, выбирая только натуральные и качественные ингредиенты, мы не сомневаясь рекомендуем нашу продукцию детям» [О фабрике б. д.].

¹³ «Коломенская рыхлая пастила — натуральная полезная сладость, приготовляемая из свежеспеченных яблок местных сортов кисловатого вкуса с добавлением яичного белка, сахара, меда, ягод или орехов. Мы изготавливаем пастилу по старинным рецептам без добавления красителей, консервантов и загустителей. Наша пастила не содержит жиров, а потому считается диетической сладостью» [Магазин б. д.].

турфирмы привозят автобусы с любителями старины и аутентичности. Эта история рассказывает о том, как пастила изменила город, сделав коломенский Посад одним из важных культурных центров Подмосквья.

К 2021 г. модель музея «Коломенская пастила» стала образцовой для новых предпринимателей в области развития территорий и социального управления. Победители конкурса «Культурная мозаика», который проводится фондом Елены и Геннадия Тимченко, проходили в 2021 г. стажировку именно в Коломне, знакомясь с опытом центра познавательного туризма «Коломенский посад» и приемами, придуманными музеем «Коломенская пастила».

Наряду с яркой и громкой историей успеха коломенской пастилы как проекта преобразования социальной среды и городского пространства существует и другая — незаметная история, редко обсуждаемая вслух на общественных площадках, но хорошо знакомая самим руководителям музея. В упомянутом фильме, вышедшем на телеканале «Культура», есть такой диалог:

[Журналистка:] А это туристический аттракцион? Или в этом есть историческая, музейная составляющая? Вот как музейщики другие к вам относятся?

[Наталья Никитина:] Когда мы только начинали, относились скептически. Называли нас... что это не музей, а там... бег в мешках или что-то такое. Ну, довольно так больно, жестко, и даже обидно было. После чего мы решили подать заявку в Совет Европы на конкурс «Лучший музей года», это 42 страны. И, о чудо, в 2012 году мы получаем специальный приз (...) за пионеринг работы в России с нематериальным наследием, за высокое качество публичного музея. И вот эта защитная грамота... После этого прекратились нападки [Музеи 2022].

«Защитная грамота», полученная музеем на конкурсе Совета Европы в качестве материального подтверждения его серьезного статуса, висит на стене в коломенском музее. Но и сама история, предъявляемая на официальном сайте музея, в многочисленных интервью его директора и рекламных буклетах, также служит «защитной грамотой» от возможных упреков и нападок. Предлагаемая интерпретация главных целей музея и его истории призваны легитимировать его принадлежность к сфере культуры, а не бизнеса развлечений или продуктов питания. Пастила — не десерт, а культурное предложение, материальное вещество эфемерного нематериального наследия.

Потребность в «защитной грамоте» является реакцией на незаметную критику пастильного проекта, ставящую под сомнение его право считаться институтом культуры, делегитимирующую его в этом поле. Критика такого рода — частая и вполне ожидаемая в этой области. Само понятие *индустрия наследия*, предложенное в 1987 г. Робертом Хьюисоном и откликающееся на более известное понятие *индустрия культуры* Адорно и Хоркхаймера, проблематизировало характер мемориальных практик, обусловленных коммодификацией прошлого, ставшего выгодным товаром, в результате чего, по мнению Хьюисона, создание «искусственного», «ложного» прошлого, продаваемого неразборчивым туристам, достигло невиданного размаха [Hewison 1987]. Критика коммерческих проектов в области наследия стала постоянным

рефреном публикаций в этой области. И, несмотря на редкие голоса тех, кто видел в подобных формах работы с прошлым демократичность и потенциал для социальных изменений [Samuel 2012], в целом коммерческая основа проектов туристизации и создания новых музеев продолжает оставаться предметом критики как в исследовательской литературе, так и в откликах практиков музейной работы¹⁴.

В Коломне такие аргументы тоже можно услышать в первую очередь от сотрудников государственных учреждений культуры. В большинстве случаев замечания подобного рода звучат со множеством оговорок. Общее позитивное влияние пастильных проектов на городскую среду, развитие туризма и улучшение экономики города ни у кого не вызывает сомнений. И все-таки вопрос о коммерческой, развлекательной, ориентированной на прибыль деятельности остается частым фоном для обозначения границ между государственными музеями и музеями пастилы:

Они не имеют своих фондов, и у них, конечно же, их больше развлекательные программы. Чего мы себе не можем позволить. Это какие-то возможные спектакли, чаепития, костюмированные представления. Мы не можем в музее себе по ряду причин вот этого всего позволить. И опять же у нас самая главная наша функция — это что?

¹⁴ В области музейного дела эти споры обычно обозначаются понятием *heritage debate* [Lumley 2005]. Дискуссия о наследии, развернувшаяся как в научной литературе, так и в области музейной практики с середины 1980-х годов, ведется, по мнению Фионы Киндлен, прежде всего вокруг понятий ностальгии, неаутентичности и коммерциализма [Candlin 2012]. Именно в этих грехах Роберт Хьюисон обвинил индустрию наследия в своей книге [Hewison 1987]. Среди других авторов, включивших понятие *наследие* в число ключевых характеристик современного общества (Д. Лоуэнталь [2004], П. Райт [Wright 1985]), Хьюисон был самым резким в своей оценке новых форм коммеморации прошлого, выразившихся в буме исторических парков, восстановлении и консервации народных традиций и т. д. Хьюисон прямо обвинял британское общество в том, что вместо развития современной экономики они тратят силы и средства на создание фальшивых образов «очищенного», «дезинфицированного» (sanitized) прошлого, не имеющего никакого отношения к настоящей истории. Устанавливая оппозицию «наследия» и «истории», Хьюисон противопоставлял новые музейные формы, активно появлявшиеся в Великобритании в 1980-е годы, и собственно музеи, которые «санкционируют создание товаров, обладающих скорее нематериальными, чем материальными ценностями», которые, в свою очередь, «являются источником эстетического удовольствия, эмоционального отклика, исторических знаний, но прежде всего — культурного смысла» [Hewison 1987: 85]. Обвинения, выдвинутые Хьюисоном и частично подвергнутые впоследствии пересмотру, вошли в основной арсенал музейных критиков, отказывавших новым музейным институциям в праве считаться настоящими музеями из-за их ориентации на коммерческий успех и нужды туристической индустрии, и, как следствие, из-за неаутентичности производимых версий прошлого, создаваемых исключительно на продажу и для удовлетворения не слишком изысканных вкусов массового посетителя. В российском пространстве такой взгляд также широко представлен. К примеру, Зинаида Бонами — известный музейвед, заместитель директора Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина в 2001–2015 гг., противопоставляет «музеи» и «постмузеи» по принципу ориентации на разные эпистемы — научную в первом случае и аффективную во втором [Бонами 2019]. «Несмотря на небывалую популярность музеев по всему миру, гиперрост их количества и размеров, — пишет Бонами, — мы являемся свидетелями масштабного кризиса модели музея, в рамках которой культурным и нравственным приоритетом в течение долгого времени была идея восходящего прогресса и самосовершенствования человека» [Там же: 77].

Популяризация того, что у нас есть. Это нашего фонда. А у них этого нет. У них... если существует вот «Пастила», скажем так, они что — они продвигают свой бренд [Инф. 1].

В соответствии с моделью, в которой пастила — это прежде всего успешный товарный бренд, выстраивается история проекта:

То есть к этому фестивалю ледяной скульптуры, постройке ледяного дома, хотелось подготовить лакомство, которое бы удивило гостей этого мероприятия. И начали две дамы предприимчивые делать пастилу [Инф. 2], —

а также распределяются функции музеев:

Потому что поехали люди, и людям нужно было как всегда хлеба и зрелищ. Ну, посмотреть у нас кремль, театрализованные экскурсии. Пастилы поели, вслед за ними появились калачи [Инф. 2].

В этой картине Музей-заповедник «Коломенский кремль» отвечает за духовную пищу, а пастила — за хлеб насущный. Такое распределение обязанностей и ролей не кажется сотрудникам государственного музея обидным или унижительным, но явно противоречит императиву Натальи Никитиной, которая считает главным своим делом отнюдь не производство кондитерских изделий, а сохранение наследия. Продолжая рассуждать на тему различий между музеем пастилы и «традиционным» музеем, сотрудники последнего еще жестче устанавливают границу:

[Инф. 2:] Нет, смотрите, дело в том, что мы все понимаем, и я думаю, что вы тоже понимаете, что они музей условно. Для того чтобы это было привлекательно для посетителей, да, конечно же, они... Ну, научную деятельность они ведут, но в своем узком направлении, ища там...

[Инф. 1:] Только для того, чтобы им работать, больше никак.

[Инф. 2:] Только для того, чтобы... Да. Поэтому музей как таковой в Коломне один.

[Инф. 1:] Официальный статус музея только у нас. <...> Если у музея нет фондов, это не музей.

[Инф. 2:] И мы единственный музей, который все функции выполняет.

[Инф. 1:] Они априори называются там ИП и что-то еще, но у них есть право экскурсионной деятельности или что-то еще.

В этом коротком диалоге упоминаются несколько критериев для различения «настоящего» и «не совсем настоящего» музеев. Среди них наличие фондов, официального статуса (в данном случае государственного) и проведение научной деятельности, обусловленной не только необходимостью развлечения туристов, но и какими-то другими, независимыми от этой работы задачами. Список критериев подвижен и изменчив. К примеру, в той же Коломне

в отношении другого, но тоже частного музея мне довелось услышать такую аргументацию: «Или Музей самоваров, тоже немножко вызывал удивление, то есть коллекция не всегда есть музей. Есть коллекция, но нет музея» [Инф. 3]. Ни один из критериев не является достаточным и безусловным аргументом в пользу признания той или иной организации «настоящим музеем». Их появление скорее служит задачам манифестации и легитимации самих границ между «ними» и «нами», позволяющих избегать отношений и ощущений конкуренции. Логичным итогом обсуждения, приведенного выше, стал вывод: «У нас разные абсолютно направления, поэтому мы друг другу абсолютно не мешаем, вообще никаким образом» [Инф. 1].

Фразу о том, что «у нас разные направления, и мы друг другу не мешаем», мне приходилось слышать неоднократно в разных вариантах. Точно так же отзывалась о театральных программах и спектаклях на сцене «Музейной фабрики»¹⁵ одна из руководителей местного драматического театра: «Ну я не думаю, что мы конкуренты с “Пастилой”, у нас совершенно разные цели» [Инф. 4]. А вот как говорит об интерактивных мероприятиях «Музейной фабрики» художественная руководительница коломенского ДК: «В старом городе возле “Пастилы” — это частная организация, которая ежегодно проводит свои театрализованные мероприятия, посвященные любому празднику. То есть у них свое, у нас свое» [Инф. 5]. Или еще, из уст сотрудницы коломенского культурного центра: «Нет, я думаю, что все равно как бы... у нас разная публика» [Инф. 6].

Проекты музея «Коломенская пастила» и «Музейной фабрики», которые включают широкий спектр мероприятий — музейные, театральные, художественные, — одинаково отчуждаются в риторике сотрудников всех культурных учреждений города, которые считают их важными, интересными и достойными уважения, но все-таки другими, не составляющими им конкуренции и выступающими на принципиально ином поле и в ином статусе. «Проекты коммерческие, да, но это суперпроекты», — подытоживает свое рассуждение создатель и руководитель местной художественной галереи [Инф. 7].

Производство и утверждение границ между «ними» и «нами» — важная часть идеологии культурного производства. Сотрудники различных организаций, работающие в сфере искусства, театра или музейной деятельности, так или иначе оспаривают статус музеев коломенской пастилы как легитимных институтов, участвующих наравне с другими в создании культуры.

...они все-таки на развлекательное, да, больше нацелено. Ну, человек приходит посмеяться, поразвлекаться, скажем так, посмотреть красивый... красоту, ну, картинку, скажем так, все-таки больше. У нас все-таки он... Вообще драматический театр. У нас он все-таки вот такой, ну, более серьезный, что ли. Если в сравнении брать [Инф. 4].

Делигитимация пастильных проектов в области создания культуры опирается на те же принципы, что и в обсуждении их музейной деятельности.

¹⁵ В данном случае речь идет о театральных проектах второго пастильного музея (kolomnapastila.com), работающего сейчас параллельно с музеем «Коломенская пастила».

Развлекательные, «несерьезные» постановки; коммерческая деятельность¹⁶; ориентация на туристов, т. е. снова на цели извлечения прибыли — все это общие аргументы критики и сомнений в легитимности «Коломенской пастилы» как местного культурного института, такого же, как другие музеи, галереи, культурные центры.

История пастилы, рассказанная сотрудниками государственных учреждений культуры, — это история успешного бизнеса, но не история производства культуры. Реакцией на этот нарратив становятся демонстративная манифестация руководителями музея «Коломенская пастила» некоммерческих целей проекта и акцент на том, что предприятие занимается сохранением нематериального наследия. Эта история во многом является ответом на скептический дискурс местных культуртрегеров, служит вербальным аналогом «защитной грамоты», полученной от Совета Европы и повешенной в рамочку на стене в коломенском музее.

Обе истории — успешного культурного проекта и коммерческой инициативы, имеющей мало отношения к культуре, — находятся в диалоге: сталкиваются, взаимодействуют, конкурируют друг с другом, позволяя и побуждая всех акторов картографировать и размечать пусть эфемерное, но все-таки общее пространство культуры.

Пространство в этом случае — не только метафора, но и вполне реальное поле битвы. Готовясь к Масленице, празднование которой традиционно проводится в разных точках города, представители всех культурных учреждений собираются на совещании в Управлении культуры местной администрации и «делают» город: «Потому что это бывает не одна площадка, это бывают площадки, которые по всему городу мы захватываем» [Инф. 5]. Понятие *захватить*, которое использует в этом случае руководительница местного ДК, прямо связано с другим словом, которое часто звучит в разговоре о культуре в городской среде — *охватить* («...и микрорайон Колычёво, который сейчас также пытаются охватить культурно» [Инф. 5]). Охват культурой, который на практике реализуется как форма «захвата» города ответственными культурными институтами, предполагает размежевание территории, разделение сфер ответственности и работы. Музеям коломенской пастилы на этой карте тоже отведена своя роль и место: «В старом городе возле “Пастилы” — это частная организация, которая ежегодно проводит свои театрализованные мероприятия, посвященные любому празднику» [Инф. 5]. Именно в этом контексте и прозвучала фраза, которую я приводила выше: «То есть у них свое, у нас свое, если нам нужна как-то помощь...». А когда я попыталась уточнить, приглашают ли «Музейную фабрику» для участия на других площадках, ответ был вполне определенным: «Нет, сюда нет, они могут выступить только спонсором» [Инф. 5].

Разделение города между разными культурными акторами вполне устраивает и руководительниц пастильных музеев, которые не пытаются расширяться, прорастать в другие районы, а предпочитают оставаться внутри вполне определенных жестко локализованных границ. С директором одного из пастильных проектов я говорю о сотрудничестве с местным ДК:

¹⁶ Ср.: «Ну, привлечь организацию частного порядка достаточно тяжело, они должны видеть выгоду. А какую мы им можем дать выгоду?» [Инф. 5].

[Инф. 8:] Ну это муниципальное все.

[Интервьюер:] И это не то? С ними невозможно что-то вместе делать?

[Инф. 8:] А зачем?

[Интервьюер:] Ну, например, затем, чтобы выйти из старого города в большой город.

[Инф. 8:] А зачем?

[Интервьюер:] Не нужно?

[Инф. 8:] Ну, они там работают, мы тут работаем. Зачем куда-то?.. У каждого своя территория. Свои ниши <...> Мир-то большой, каждый занят своей территорией. Эти вещи не тиражируемые. Здесь надо такой формат, а на территории города — нового — нужен другой формат. И прекрасно, есть ДК, которые занимаются этим. Мы не смешиваем.

«Каждый занят своей территорией», — говорит успешная предпринимательница, практически дословно повторяя слова руководительницы ДК. Вместо того чтобы делить эфемерную и неуловимую субстанцию культуры, пытаюсь определить и переопределить иерархию культурных институтов, они разошлись по разным уголкам города, в каждом из которых получили право самостоятельно устанавливать правила игры — «мы не смешиваем».

Делание культуры

Пространственная картина культуры, где разные районы и уголки города поделены между отдельными культурными институтами, не смешивающими ни виды деятельности, ни производимые культурные блага, позволяет самим культурным институтам поддерживать автономию в области культурного производства. Но такая модель не подходит для анализа культуры как предмета делания, осуществления.

С одной стороны, она лишь отчасти соответствует той картине, которую мы видим, если смотрим на культуру глазами пользователей и потребителей. Во время масленичных гуляний горожане и туристы бродили по городу от одной точки к другой, перемещаясь по указанным на общей афише пунктам. Туристические маршруты действительно включают местные музеи в старом городе, но не местные ДК, в основном расположенные на периферии. Сами горожане в равной степени любят и посещают спектакли как в Драматическом театре, сцена которого открыта в ДК «Тепловозостроитель», так и в театре «Музейной фабрики».

С другой стороны, пространственная модель не соответствует и тому смыслу культурного производства, который определяет деятельность самих его участников. Вот один характерный пример. Я разговариваю с экономистом, отвечающим сейчас за производственную и экономическую составляющую проекта «Коломенская пастила». Это молодой человек, сын руководителя компании. Он закончил Плехановскую академию по специальности «экономист-инженер», работал на разных предприятиях, а с 2015 г. занимался налаживанием производства упаковки для коломенской пастилы. Сейчас в сфере его ответственности находятся и цеха по изготовлению самой пастилы.

В отличие от директора музея и других культуртрегеров Яков Никитин¹⁷ — не публичная персона. Он не снимается в документальных фильмах об успехе компании, не дает интервью, не выступает на конференциях и семинарах. Его задача — обеспечить эффективное функционирование производства и бизнеса в целом. «Потому что Наталья Геннадиевна¹⁸ — человек культуры, и нельзя быть мастером во всем, и какой-то тыл ей был просто необходим» [Инф. 9], — так он объясняет свою роль в проекте. На протяжении всего нашего разговора Яков многократно повторял одну и ту же формулу — «у нас не было цели извлекать прибыль», и поначалу эта фраза казалась мне только заученной мантрой, необходимой для демонстрации своей лояльности общему музейной миссии и признания официально заявленных целей проекта. Но постепенно стало понятно, что дело не только в повторении риторического клише. «Коммерция», «извлечение прибыли», «маржинальность» не противостоят «истории со вкусом». Пастила не является прибыльным довеском к культурному продукту в виде интерактивной программы в музее, а сам музей не является формой продвижения товара. Для Якова создание пастилы и есть создание культуры, существующей вне оппозиций «коммерческое — музейное» или «развлекательное — серьезное». Система категорий, которая определяет его взгляд на производство и создаваемый продукт, лежит вне дихотомий, работающих в пространственном разделении культуры:

Ну, тут речь о том, что я, как я уже сказал, просто принял, когда пришел, вот эти правила игры. И я для себя понял, что если создавать, как сейчас, если люди будут чувствовать, что это сделано не для того, чтобы какую-то ширму создать, картинку, то обратная связь монетизируется сама по себе, то есть люди едут из Москвы, едут постоянно, очень много людей, которые возвращаются, — то есть они здесь были, приезжают еще, приезжают, ну, раз в год хотя бы, бывает и чаще — постоянные наши люди, и они только увеличиваются, и только (акцент на этом слове. — *Е. М.*) потому, что они чувствуют здесь вот, как это сделано. Ну, на первом месте здесь не то, чтобы они деньги свои отдали, то есть у нас нет цели выманить их, а чтобы вот была атмосфера правильная, чтобы все было пронизано вот этой правдой, честностью, что ли, без всяких подлогов. Тут все в деталях [Инф. 9].

В этом монологе я хочу обратить внимание на слова о «делании». Яков постоянно подчеркивает, что люди чувствуют, «как это сделано», и именно поэтому для него самого так важно, как именно все это «делается», «чтобы вот эту историю со вкусом передать максимально достоверно и правдиво чтобы все было». Отсюда и множество решений, которые, с коммерческой точки зрения, были бы неоправданны, но в той системе ценностей, в которой работает Яков, они не только становятся выигрышными, но и свидетельствуют о достижении поставленных целей:

¹⁷ Поскольку информация о руководителях предприятия «Коломенская пастила» открыта и они хорошо известны в городе, их имена в тексте статьи оставлены без изменений.

¹⁸ Наталья Геннадиевна Никитина — руководитель музея «Коломенская пастила».

И казалось, что можно сделать дешевле, но будет даже если чуть хуже, отличаться будет немножечко — это будет сильно чувствоваться. Как вот подлог, это что-то вот не настоящее. И это чувствуется гостями и всеми, кто здесь бывает, ну, и самому, конечно, очень приятно находиться в таком честном пространстве, которое без всякой фальши там, где в каждую деталь вложена душа, нет такого момента, где вот это чисто коммерция [Инф. 9].

«Честное пространство» — удивительный термин, который использует Яков, — отсылает нас к понятию *аутентичность*, крайне важному в дискуссиях о природе современных практик заботы о наследии. Но *честность* в данном случае имеет субъективное значение. Оно означает не столько абсолютное следование историческим образцам, сколько искренность в стремлении создать «историю со вкусом», вложить душу в каждую деталь, чтобы передать это «максимально достоверно и правдиво», позволив людям «пропитаться историей» и атмосферой.

Если взглянуть на производство пастилы и «истории со вкусом» из той точки, где в центре находятся делание и осуществление, модель конкурирующих культурных институтов кажется неудобной и громоздкой, навязывающей полю культуры искусственные дихотомии и границы. Сами же точки культурного производства действуют иначе. Более того, параллельные миры культурного производства функционируют по-разному в разных точках, которые хотя и опираются на общие модели того, что значит «культура», но осуществляют ее, пользуясь разными инструментами и техниками.

Точка пресущствления культуры

Одной из точек пресущствления культуры является сам Музей истории со вкусом «Коломенская пастила», куда поступает пастила из цехов на Арбатской улице. Именно здесь материальная субстанция из яблок, белка и сахара превращается во вкус истории, атмосферу XIX в. и культурный опыт.

В марте 2021 г. я смогла прожить один день в этом музее, устроившись туда волонтером. Практика брать волонтеров на музейные программы не была изобретена специально для меня. Именно так сюда на работу попадают большинство сотрудников: сначала они участвуют в интерактивных программах в качестве волонтеров, а потом либо учатся и готовят экскурсии, становясь ведущими, либо остаются на сдельной оплате и привлекаются по мере необходимости. Один день работы не может сравниться с полноценным погружением в производство, как, например, было в исследовании Ольги Пинчук [2021]. Но и само «производство» в этом случае другое, как и продукт, который становится результатом этого труда. Конечно, это не значит, что длинное включенное наблюдение не позволило бы узнать об этой точке создания культуры что-то новое. Я лишь хочу сказать, что даже один день работы в музее позволяет лучше понять, как делается культура.

Интерактивные музейные программы, как и все программы такого рода, имеют строгую формульную структуру, разработанную до мельчайших деталей и требующую хорошей координации всех участников. В 2021 г. в музее

работали пять экскурсоводов, два администратора и несколько буфетчиков. В день моего участия в музее находилась одна администратор, встречающая гостей в холле, две ведущие, два буфетчика, одним из которых была я, и еще один координатор, чья роль заключалась в том, чтобы соединять две части музея — входную «административную» и внутреннюю «содержательную». В задачи Ивана¹⁹ входило получать информацию о посетителях от администратора и своевременно передавать ее ведущим программы и буфетчикам.

Каждая программа длится один час. В разгар сезона все рабочее время музея расписано на целый день, иногда принимаются две группы параллельно, занимая по очереди один из двух залов. Каждая программа представляет собой часовой ритуал, разделенный на две части, которые ведут по очереди две женщины. Одна принимает группу в первом зале и рассказывает об истории Коломны и яблоневых садов, о появлении пастильного производства и старинных способах изготовления пастилы. Во время этой части программы все слушатели сидят на скамейках, установленных вдоль стен, и активно участвуют в разговоре — отвечают на вопросы ведущей, делятся своими собственными воспоминаниями или рассказами своих родителей, бабушек и дедушек. Эта часть программы заканчивается дегустацией одного из видов пастилы (смоквы), после чего группу принимает вторая ведущая и переводит ее в следующий зал, посередине которого установлен большой круглый стол, а по периметру — еще несколько маленьких. На столах уже расставлены чашки с чаем и блюда с пастилой. Посетители усаживаются за накрытые столы и слушают рассказ по одной из тем музейных программ. Классическая тема — «коломенское житье-бытье», как говорит ведущая, т. е. купеческий быт небольшого российского города конца XIX в. Ведущая рассказывает о привычках и этикете местных купцов, демонстрируя различные предметы, разложенные в этом же зале. В ткань истории вплетены упоминания самой пастилы, которую предлагается попробовать по ходу рассказа.

Все работники музея, включая буфетчиков и администраторов, одеты в стилизованные костюмы конца XIX в., сшитые по специальному заказу. Все платья уникальны, а у каждой ведущей есть два варианта костюма — зимний и летний, за которыми они сами следят и ухаживают и сами решают, когда именно следует сменить один на другой. Когда я пришла в музей, мне тоже подобрали платье — не такое пышное, как у ведущих, но соответствующее роли буфетчицы — коричневое с белым передником. Необходимость в течение всего времени находиться в полном облачении диктуется довольно строго. Молодой человек, который работал вместе со мной, несколько раз жаловался на то, что ему дают сапоги, и просил разрешения переобуться в обычные ботинки. Но разрешения он так и не получил и существующего правила не нарушил.

Выражение «театрализованная постановка», которое часто используется в отношении современных музейных программ, создает эффект искусственности действия, разыгранного по определенному сценарию. Критика коммодифицируемого прошлого отчасти была спровоцирована как раз такими постановками, создающими, по мнению Роберта Хьюисона, «bogus history» —

¹⁹ Здесь и далее имена моих собеседников изменены.

фальшивую историю [Hewison 1987: 144]. Однако если мы смотрим на это действие изнутри, оппозиция между «правдивой» и «фальшивой» историей снимается, так же как она снималась в рассказе Якова Никитина о цели всего проекта коломенской пастилы. Погружение в прошлое становится для ведущих музейной программы не эффектом, которого они пытаются добиться, а формой проживания самого ритуала в музее. Накануне моего волонтерства я разговаривала с двумя девушками — ведущими одной из музейных смен. Обе живут в окрестностях Коломны и уже несколько лет работают в музее. Обе были очень радушны и откровенны. Мы беседовали в первом зале музея в перерыве между группами. Такой разговор мог состояться только в будний день зимой — в выходные и летом у экскурсоводов просто нет перерыва между программами. Несмотря на полную свободу самовыражения, речь девушек была необычной. Рассказывая даже о самых повседневных вещах или о своей собственной биографии, они использовали множество слов, выражений, речевых оборотов, нехарактерных для современного разговорного языка, но восходящих к литературным образцам и речи другой эпохи. Например, Анна рассказывает о себе:

Недалеко от Коломны у нас родовое гнездо, можно сказать, где выросло четыре поколения, в Песках. И оттого мы выбрали Коломну: для того, чтобы можно было в райский сад быстрее доехать. Там леса, поля, речка [Инф. 10].

Я прошу уточнить: «А “райский сад” — это что такое?»

Это я уж... Я так называю нашу усадьбу. Дом и шесть соток земли, на которых растёт антоновка, вишни, черешни — сегодня уже [Инф. 10].

Выражения *райский сад*, *усадьба*, *родовое гнездо* можно было бы интерпретировать как речевую инерцию (на таком стилизованном языке экскурсоводы говорят с посетителями во время музейных программ) или как способ погружения в роль, которую экскурсоводы играют в течение рабочего дня. Но для меня было важно то, что выбор этого языка для разговора со мной был для девушек совершенно естественным, «честным», если снова воспользоваться термином из беседы с Яковом Никитиным, способом говорить о своем опыте и своей работе. Проживание истории для них и составляет делание в музее. Анна снова рассказывает о себе:

У меня как-то внутри такие вот всегда были, ну, ценности, да, такие вот какие-то ощущения почему-то именно из конца XIX века. На меня всегда посмотреть — говорят: «Какая же вы серьезная!» Нет, я не серьезная! Может быть, внешне-то я серьезная, а вот внутри, ну, совсем какая-то другая жизнь, конечно, протекает. Ну, вот и как-то, не знаю, я вот в той эпохе жила, я уже, мне кажется, живу до сих пор. Поэтому, когда я прихожу на работу — ну, считайте, прихожу, как домой [Инф. 10].

Такое проживание истории вполне типично для работников коломенского музея. Учитывая, что его постоянный штат составляет всего пять экскурсоводов и двух администраторов, все эти люди разделяют общие ценности и отношение к своей работе, которые культивируются внутри музея и определяют негласные критерии отбора. «У нас просто все же уже понимают, какой человек наш примерно, какой не наш примерно, и вот мы смотрим: подходит он нам — подходит, вот» [Инф. 11]. Понятие *наш человек* очень размыто. Кандидат должен выдерживать темп работы и тяжелую нагрузку в туристический сезон, но в то же время, как говорит Марина, «нам нужна размеренная жизнь, все-таки культура какая-то особенная» [Инф. 11]. Отбор по критериям при этом заменяется формулой предназначения: «Мне кажется, тот, кто судьбой предназначен, всегда попадет» [Инф. 10]. Выбор музея, таким образом, перестает быть выбором места работы, а становится чем-то более похожим на обнаружение призвания, установлением наиболее близкого по духу места жизни.

В отличие от ведущих программ, буфетчики, чья роль заключается в организации чаепития и проведении дегустации пастилы, не работают в штате и не получают постоянный оклад. Хотя круг этих людей тоже более или менее устоявшийся, их вызывают по мере необходимости, и они получают зарплату посменно. От них не ожидается погружение в музейное прошлое, и к ним не предъявляются такие жесткие критерии отбора. Тем не менее буфетчики тоже становятся частью ежедневного часового ритуала. Именно они раскладывают пастилу по блюдам, разносят чашки, наливают чай.

Хотя буфетчики не произносят за время программы ни одного слова, их действия прямо связаны с общим сценарием программы. В конце первой части ведущая предлагает гостям продегустировать смокву, разложенную на большой тарелке, что становится для буфетчиков сигналом наливать в кувшин кипяток из термopота, включать чайник, чтобы дополнительная вода успела подогреться, и идти разливать кипяток по чашкам с заваркой, которые уже стоят во втором зале. Когда все готово для чаепития, буфетчики подают знак ведущей, и она переводит посетителей из первого зала во второй. Казалось бы, малозначительные с точки зрения символического смысла действия буфетчиков имеют равное значение с действиями собственно ведущих. И те и другие осуществляют превращение пастилы в культурный артефакт, в «историю со вкусом» — точно так же, как на производстве пастилы и упаковки изготавливается материальное вещество этого будущего артефакта.

Короткий эпизод, с которого я начала эту статью, — тот момент, когда буфетчик втыкает зубочистку в один из кусочков пастилы на блюде, — является важной частью музейного ритуала, связывая его разные части и пресуществляя материальную субстанцию яблочного десерта в часть местной истории.

Пересекая границу между первым и вторым залом, блюда с пастилой и зубочисткой попадают на территорию нового рассказа, создавая и поддерживая его материальность. Особенность второй части программы заключается в том, что, несмотря на получасовую дегустацию разных сортов местной пастилы, сама пастила так и не становится предметом истории. Вместо этого ведущая рассказывает о быте городских купчих, любовных историях и правилах этикета, выездах в свет, балах и чаепитиях, приглашая попробовать разные

кусочки пастилы по ходу своего рассказа. Она начинает с упоминания о том, что гостям не принято было давать «пустой чай», и поэтому приглашает угощаться классической рыхлой пастилой. Именно поэтому зубочистку воткнули на этот раз в кусочек классической пастилы — она была первой в истории Марины. Говоря о перемене вкусов и появлении моды на тонкие талии, она рассказывает, как тяжело жилось барышням в купеческих семьях, которых мамы закармливали булками. «То ли дело у Марфы Петровны. Все легко и понятно. Предложат только пастилу обсыпную. Угощайтесь. Медовая. Желтенька. Небольшая. Густо усыпанная орехами». Демонстрируя веер, с помощью которого девушки передавали сообщения кавалерам, сравнивает его с глазурью розовых подушечек на блюде, которые тут же предлагает попробовать, а переходя к коммуникации с помощью цветка на груди, указывает на розовый зефир — «Пробуйте, держайте». Также упоминаются «мармеляд — французское лакомство» и «пастильное пирожное», о которых не рассказывают, но с помощью которых рассказывают, наполняя историю тем самым вкусом и запахом, воплощая ее в чувственном и материальном артефакте.

Подобные способы соединения истории и вкуса, эфемерного прошлого и материального наполнения можно интерпретировать по-разному. Это и технологии производства впечатления, широко представленные в современных исторических музеях, активно пользующихся приемами театрализации и «оживления» прошлого [Куприянов 2019], и популярные во многих современных музеях принципы инструментализации аффекта, ориентированные на то, чтобы вызвать у посетителя определенные чувства, переживания, эмоции, позволить ему погрузиться в прошлое [Завадский и др. 2019]. С другой стороны, это также и способ повысить ценность продукта, выгодная маркетинговая стратегия продвижения товара, активно используемая сегодня в индустрии туризма вообще и кулинарного туризма в частности [Kirshenblatt-Gimblett 2004: xi], способ изобрести новую традицию, манифестируя и доказывая аутентичность продаваемого специалитета²⁰.

Особенность всех этих подходов заключается в том, что они отдают предпочтение одной из возможных интерпретаций происходящего, игнорируя или понижая в статусе другие. Посетители, которые получают во время посещения Музея истории со вкусом культурный опыт, атмосферу и ощущения, далеки от того, чтобы интерпретировать происходящее в терминах музейных технологий или бизнес-стратегий. Ведущие программы также видят в этой форме актуализации прошлого не инструментализацию приемов и техник вовлечения посетителя, а способ проживания истории и прошлого. Однако их версии, как правило, остаются без внимания исследователей, уступая место деконструирующим интерпретациям музейного ритуала, который понимается как способ манипуляции, управления и убеждения. В случае успеха этого ритуала посетитель чувствует, погружается, переживает. Или покупает товар в полной уверенности, что приобрел ценный аутентичный продукт, уникальный по своей природе. Я, конечно, сильно упрощаю существующие аналитические модели, но только для того, чтобы показать, почему они крайне плохо рабо-

²⁰ В сборнике «Кулинарный туризм», вышедшем под редакцией Люси Лонг, приводится большое число примеров продвижения брендов локальных продуктов [Long 2004]. О гастрономическом туризме и наследии см. также: [Brulotte, Di Giovine 2014; Trubek 2008].

тают, если наша задача заключается в том, чтобы посмотреть, что именно и как именно осуществляется, создается, превращается во время музейной программы, не дистанцируясь от тех интерпретаций, которые предлагают ее непосредственные участники, и тех действий, которые они совершают.

Все они участвуют в пресуществлении культуры, используя, каждый по-своему, материальность яблочной пастилы, шуршание платьев и речевые анахронизмы. И то, что создается в результате этого ритуала, для каждого из участников становится воплощением «истории со вкусом», субстанцией культуры в ее материальном и эфемерном выражении одновременно.

Заключение

В самом начале я написала, что черпала вдохновение в книге Аннмари Мол о множественном теле. Мне казалось очень полезным попробовать взглянуть на культуру, которая обычно выглядит со стороны чем-то однородным, гомогенным и крайне абстрактным, из той точки, где культура — это результат совершенно конкретных действий определенных людей, их телодвижений и взаимодействия с определенными предметами. В этой точке более привычные при разговоре о культуре дихотомии «высокой» и «низкой», «настоящей» и «сделанной на продажу» культуры перестают работать, потому что культура становится тем, что делают, а не тем, о чем говорят.

И все-таки мне было сложно, а в итоге оказалось невозможно избежать разговора о словах — о том, как различные формы современной культурной работы обсуждают представители разных культурных институтов, как спорят между собой, распределяя территории и роли в общем пространстве. Границы, которые устанавливаются в этом поле на дискурсивном уровне, во многом совпадают с теми линиями, что размечают историографическую теорию интерпретации культурного производства. Такой изоморфизм мешает увидеть в практике делания культуры множественность ее вариантов, различающихся не степенью близости к тем или иным образцам идеальной культуры, а инструментами осуществления и механикой самого ритуала.

Культура, пресуществляемая в Музее истории со вкусом «Коломенская пастила», отличается от «культуры», пресуществляемой на художественной выставке в местном ДК. Но это отличие определяется не тем, что в одном случае посетителям предлагают развлечение, а в другом — истинное искусство, а тем, что в одном случае культура создается из материальности яблок, зубочисток и ароматного чая, помещенных в старинный дом, наполненный предметами купеческого быта, а в другом — из материальности картин в деревянных рамах, развешенных на стенах, а также микрофонов и колонок, установленных во время открытия выставки в просторном холле ДК. Понятие *пресуществление культуры* позволяет рассматривать такие разные формы материализации культуры без непременно ранжирования их по статусу и авторитету. Каждая из них создается «чудом пресуществления», потому что в результате этих ритуалов все участники получают новый опыт и переживания, интерпретируемые в терминах культурного опыта и блага.

Источники

- Жиляева 2016 — *Жиляева Я.* Владимир Потанин: «У нас с Гейтсом и Баффетом совпадают общечеловеческие представления» // Forbes. 2016. 21 дек. URL: <https://www.forbes.ru/milliardery/335753-u-nas-s-geytsom-i-baffetom-sovpadayut-obshchechelovecheskie-predstavleniya>.
- Магазин б. д. — Магазин // Коломенская пастила — Музей истории со вкусом. Б. д. URL: https://kolomnapastila.ru/pastila_where_to_buy.
- Музеи 2022 — Музеи без границ. Коломна. Музей пастилы / Авт. и ведущая Ф. Толстая // Культура: [Телеканал]. 2022. 1 мая. URL: <https://smotrim.ru/video/2403988>.
- О нас б. д. — О нас // Коломенская пастила — Музей истории со вкусом. Б. д. URL: <https://kolomnapastila.ru/orchard>.
- О фабрике б. д. — О фабрике // Коломчаночка фабрика: Официальный сайт. Б. д. URL: <https://kolomchanochka.com/o-nas>.

Полевые материалы

- Инф. 1 — жен., 1970 г. р., руководитель одного из местных музеев, Коломна. Интервью Екатерины Мельниковой 18 марта 2021 г.
- Инф. 2 — жен., 1976 г. р., сотрудница одного из местных музеев, Коломна. Интервью Екатерины Мельниковой 18 марта 2021 г.
- Инф. 3 — жен., 1958 г. р., руководитель одного из местных учреждений культуры, Коломна. Интервью Екатерины Мельниковой 15 марта 2021 г.
- Инф. 4 — жен., 1972 г. р., одна из руководителей драматического театра, Коломна. Интервью Екатерины Мельниковой 16 марта 2021 г.
- Инф. 5 — жен., 1980 г. р., руководитель одного из местных Дворцов культуры, Коломна. Интервью Екатерины Мельниковой 16 марта 2021 г.
- Инф. 6 — жен., ок. 1965 г.р., сотрудница одного из местных учреждений культуры, Коломна. Интервью Натальи Савиной 15 июля 2019 г.
- Инф. 7 — муж., 1961 г. р., руководитель местной художественной галереи, Коломна. Интервью Павла Куприянова 11 июля 2019 г.
- Инф. 8 — жен., 1971 г. р., род. в г. Воскресенске Московской обл., директор «Музейной фабрики», Коломна. Интервью Екатерины Мельниковой 21 марта 2021 г.
- Инф. 9 — муж., 1988 г. р., род. в г. Воскресенске Московской обл., директор музея «Коломенская пастила», Коломна. Интервью Екатерины Мельниковой 11 августа 2021 г.
- Инф. 10 — жен., 1987 г. р., ведущая интерактивной программы в музее «Коломенская пастила», Коломна, род. в г. Пушкино Московской обл. Интервью Екатерины Мельниковой 18 марта 2021 г.
- Инф. 11 — жен., 1993 г. р., ведущая интерактивной программы в музее «Коломенская пастила», Коломна, род. в Коломне. Интервью Екатерины Мельниковой 18 марта 2021 г.

Литература

- Адорно, Хоркхаймер 1997 — *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Культуриндустрия. Просвещение как обман масс // Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения: Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997. С. 149–209.
- Бонами 2019 — *Бонами З.* Музей в дискурсе аффекта // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Склеза, К. Суверинной. М.: Нов. лит. обозрение, 2019. С. 51–78.
- Бурдые 2003 — *Бурдые П.* Исторический генезис чистой эстетики. Эссенциалистский анализ и иллюзия абсолютного / Пер. с фр. Ю. В. Марковой // Новое литературное

- обозрение. 2003. № 2. С. 17–29. Цит. по электрон. версии. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2003/2/istoricheskij-genezis-chistoj-estetiki-1-essenczialistskij-2-analiz-i-illyuziya-absolyutnogo.html>.
- Волков 1996 — Волков В. В. Концепция культурности, 1935–1938 годы: советская цивилизация и повседневность сталинского времени // Социологический журнал. 1996. № 1–2. С. 194–213.
- Завадский и др. 2019 — Завадский А., Склез В., Суверина К. Предисловие. Разум и чувства: публичная история в музее // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Склез, К. Сувериной. М.: Нов. лит. обозрение, 2019. С. 7–48.
- Иглтон 2012 — Иглтон Т. Идея культуры / Пер. с англ. И. Кушнareвой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
- Куприянов 2019 — Куприянов П. Боярский быт в «оживших картинках»: музейная инсценировка как способ освоения прошлого // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Склез, К. Сувериной. М.: Нов. лит. обозрение, 2019. С. 349–370.
- Лоуэнталь 2004 — Лоуэнталь Д. Прошлое — чужая страна / Пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Мол 2017 — Мол А. Множественное тело: Онтология в медицинской практике / [Пер. с англ.]. Пермь: Гиле Пресс, 2017.
- Пинчук 2021 — Пинчук О. В. Сбои и поломки: этнографическое исследование труда фабричных рабочих. М.: Common Place, 2021.
- Хестанов 2013 — Хестанов Р. Генезис культурной политики и возникновение массовой культуры в СССР (1917–1953) // Социология власти. 2013. № 8. С. 74–96.
- Brulotte, Di Giovine 2014 — Edible identities: Food as cultural heritage / Ed. by R. L. Brulotte, M. A. Di Giovine. Burlington, VT: Ashgate, 2014.
- Candlin 2012 — Candlin F. Independent museums, heritage and the shape of museum studies // Museum and Society. Vol. 10. No. 1. 2012. P. 28–41.
- Donahoe, Habeck 2011 — Reconstructing the house of culture: Community, self, and the makings of culture in Russia and beyond / Ed. by B. Donahoe, J. O. Habeck. New York: Berghahn Books, 2011.
- Dunham 1990 — Dunham V. In Stalin's time: Middleclass values in Soviet fiction. Durham, NC: Duke Univ. Press, 1990.
- Fitzpatrick 1992 — Fitzpatrick Sh. The cultural front: Power and culture in revolutionary Russia. Ithaca; New York: Cornell Univ. Press, 1992.
- Grant 2011 — Grant B. Recognizing Soviet culture // Reconstructing the house of culture: Community, self, and the makings of culture in Russia and beyond / Ed. by B. Donahoe, J. O. Habeck. New York: Berghahn Books, 2011. P. 263–276.
- Hewison 1987 — Hewison R. The heritage industry: Britain in a climate of decline. London: Methuen London, 1987.
- Kirschenblatt-Gimblett 2004 — Kirschenblatt-Gimblett B. Forward // Culinary tourism / Ed. by L. M. Long. Lexington, Ky: Univ. Press of Kentucky, 2004. P. xi–xiv.
- Kroeber, Kluckhohn 1952 — Kroeber A., Kluckhohn C. Culture: A critical review of concepts and definitions. Cambridge, Mass.: The Museum, 1952.
- Long 2004 — Culinary tourism / Ed. by L. M. Long. Lexington: Univ. Press of Kentucky, 2004.
- Lumley 2005 — Lumley R. The debate on heritage reviewed // Heritage, museums and galleries: An introductory reader / Ed. by G. Corsane. London: Routledge. 2005. P. 15–25.
- Samuel 2012 — Samuel R. Theatres of memory: Past and present in contemporary culture. London; New York: Verso, 2012.

Trubek 2008 — Trubek A. B. The taste of place: A cultural journey into terroir. Berkeley: Univ. of California Press, 2008.

Wright 1985 — Wright P. On living in an old country: The national past in contemporary Britain. London: Verso, 1985.

References

- Bonami, Z. (2019). Muzei v diskurse affekta [Museum in the discourse of affect]. In A. Zavadskii, V. Sklez, & K. Suverina (Eds.). *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* (pp. 51–78). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Bourdieu, P. (1989). Genèse historique d'une esthétique pure. *Cahiers du Musée national d'art moderne*, 27, 95–106. (In French).
- Brulotte, R. L., & Di Giovine, M. A. (Eds.). *Edible identities: Food as cultural heritage*. Ashgate.
- Candlin, F. (2012). Independent museums, heritage and the shape of museum studies. *Museum and Society*, 10(1), 28–41.
- Donahoe, B., & Habeck, J. O. (Eds.) (2011). *Reconstructing the house of culture: Community, self, and the makings of culture in Russia and beyond*. Berghahn Books.
- Dunham, V. (1990). *In Stalin's time: Middleclass values in Soviet fiction*. Duke Univ. Press.
- Eagleton, T. (2000). *The idea of culture*. Blackwell.
- Fitzpatrick, Sh. (1992). *The cultural front: Power and culture in revolutionary Russia*. Cornell Univ. Press.
- Grant, B. (2011). Recognizing Soviet culture. In B. Donahoe, & J. O. Habeck (Eds.). *Reconstructing the house of culture: Community, self, and the makings of culture in Russia and beyond* (pp. 263–276). Berghahn Books.
- Hewison, R. (1987). *The heritage industry: Britain in a climate of decline*. Methuen London.
- Horkheimer, V., & Adorno, T. W. (1969). *Dialektik der Aufklaerung. Philosophische Fragmente*. S. Fisher. (In German).
- Khestanov, R. (2013). Genezis kul'turnoi politiki i vozniknovenie massovoi kul'tury v SSSR (1917–1953) [Genesis of cultural policy and the emergence of mass culture in the USSR (1917–1953)]. *Sotsiologiya vlasti*, 2013(8), 74–96. (In Russian).
- Kirschenblatt-Gimblett, B. (2004). Forward. In L. M. Long (Ed.). *Culinary tourism* (pp. xi–xiv). Univ. Press of Kentucky.
- Kroeber, A., & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. The Museum.
- Kupriianov, P. (2019). Boiarskii byt v “ozhivshikh kartinkakh”: muzeinaia instsenirovka kak sposob osvoeniia proshlogo [The everyday life of boyars in “living pictures”: Museum staging as a way of mastering the past]. In A. Zavadskii, V. Sklez, & K. Suverina (Eds.). *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* (pp. 349–370). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Long, L. M. (Ed.). (2004). *Culinary tourism*. Univ. Press of Kentucky.
- Lowenthal, D. (1985) *The past is a foreign country*. Cambridge Univ. Press.
- Lumley, R. (2005). The debate on heritage reviewed. In G. Corsane (Ed.). *Heritage, Museums and Galleries: An introductory reader* (pp. 15–25). Routledge.
- Mol, A. (2002). *The body multiple: Ontology in medical practice*. Duke Univ. Press.
- Pinchuk, O. V. (2021). *Sboi i polomki: etnograficheskoe issledovanie truda fabrichnykh rabochikh* [Failures and breakdowns: An ethnographic study of the labor of factory workers]. Common Place. (In Russian).
- Samuel, R. (2012). *Theatres of memory: Past and present in contemporary culture*. Verso.

- Trubek, A. B. (2008). *The taste of place: A cultural journey into terroir*. Univ. of California Press.
- Volkov, V. V. (1996). Kontsepsiia kul'turnosti, 1935–1938 gody: sovetskaia tsivilizatsiia i povsednevnost' stalinskogo vremeni [The concept of culture, 1935–1938: Soviet civilization and everyday life of Stalin time]. *Sotsiologicheskii zhurnal*, 1996(1–2), 194–213. (In Russian).
- Wright, P. (1985). *On living in an old country: The national past in contemporary Britain*. Verso.
- Zavadskii, A., Sklez, V., & Suverina, K. (2019). Predislovie. Razum i chuvstva: publichnaia istoriia v muzee [Preface. Reason and feeling: Public history in a museum]. In A. Zavadskii, V. Sklez, & K. Suverina (Eds.) *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* (pp. 7–48). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Екатерина Александровна Мельникова

кандидат исторических наук
доцент, факультет истории,
Европейский университет в Санкт-
Петербурге
Россия, 119187, Санкт-Петербург,
Гагаринская ул., д. 6/1А
Тел.: +7 (812) 386-76-34
✉ melek@eu.spb.ru

Ekaterina A. Melnikova

Cand. Sci. (History)
Assistant Professor, Department of History,
European University at St. Petersburg
Russia, 119187, St. Petersburg,
Gagarinskaya Str., 6/1A
Tel.: +7 (812) 386-76-34
✉ melek@eu.spb.ru

А. О. Бурцева

ORCID: 0000-0002-9168-6743

✉ alla.burtseva@gmail.com

Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва)

КОНСТРУИРОВАНИЕ ТУРКМЕНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СССР В СЕРЕДИНЕ 1930-х ГОДОВ: ОТ КОЛОНИАЛЬНОГО ГНЕТА К СТАЛИНСКОМУ РАЮ

Аннотация. В статье рассматривается советский проект по созданию национальных литератур на примере Туркменистана в начале — середине 1930-х годов. Привлечение архивных источников (РГАЛИ, АРАН) позволяет пролить свет на туркменскую литературную ситуацию незадолго до юбилея республики (1934) и через некоторое время после него. Остро стояла проблема переводов с туркменского на русский и обратно, а также вопрос о том, насколько зависит и насколько должна зависеть новая туркменская литература от фольклорного наследия. Для Туркменистана был создан план работы, подразумевавший тесное взаимодействие русских и туркменских писателей и ученых-востоковедов. Литераторы были должны не только опираться на фольклор, но и учитывать наследие туркменской классики. Постулировалась необходимость выстроить историю туркменской литературы и перейти от стихотворных произведений к монументальным и прозаическим. Отдельное внимание уделялось женскому творчеству и теме раскрепощения женщины. Предпринимались и попытки обучить писателей литературному мастерству, учитывая национальную специфику региона. Политика 1930-х годов была направлена на «создание» новой национальной литературы, однако специфика региона заставляла вносить определенные коррективы в общесоветский проект.

Ключевые слова: туркменская литература, советская литература 1930-х годов, Союз советских писателей, литературы советской периферии, Ораз Ташназаров, Ходжанепес Чарыев

Для цитирования: Бурцева А. О. Конструирование туркменской литературы в СССР в середине 1930-х годов: от колониального гнета к сталинскому раю // Шаги/Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 303–317. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-303-317>.

Статья поступила в редакцию 24 июня 2022 г.
Принято к печати 8 августа 2022 г.

A. O. Burtseva

ORCID: 0000-0002-9168-6743

✉ alla.burtseva@gmail.com

Lomonosov Moscow State University
(Russia, Moscow)

THE CONSTRUCTION OF TURKMEN LITERATURE IN THE USSR IN THE MID-1930s: FROM COLONIAL OPPRESSION TO STALIN'S PARADISE

Abstract. The present article considers the specifics of the Soviet 'national literatures project', as it was implemented in Turkmenistan in the mid-1930s. The article aims to reveal the influence of Soviet cultural policy on the region, the literary context of which has been almost left unanalyzed. Archival sources, such as the Russian State Archive of Literature and Art and the Archive of the Russian Academy of Sciences, provide a clearer view of the Turkmen literary situation in the 1930s, in particular, shortly before and after the 10-year anniversary of the republic in 1934. A plan for literary work, which included collaboration between Russian and Turkmen authors and orientalist scholars, was devised specifically for Turkmenistan. Thus, authors were supposed to learn Turkmen or Russian, respectively, and had not only to rely on folklore, but also to consider the Turkmen classics. The task of constructing a history of Turkmen literature and moving from poetic works to monumental and prosaic ones was postulated as a matter of necessity. Works by women and the topic of women's emancipation were of primary importance, as it was especially relevant for the Central Asian republics. Another tendency was an attempt to teach creative writing, taking the national specifics of the region into account. Overall, the policies of the 1930s were aimed at 'creating' a new national literature; however, due to the particular situation in the region (language barrier, literacy level, particularities of circulation of texts, national identity issues) there had to be certain amendments to the all-Soviet project.

Keywords: Turkmen literature, Soviet literature of the 1930s, the Union of Soviet Writers, national literatures of the USSR, Oraz Taçnazarow, Hojanepes Çaryew

To cite this article: Burtseva, A. O. (2022). The construction of Turkmen literature in the USSR in the mid-1930s: From colonial oppression to Stalin's paradise. *Shagi / Steps*, 8(4), 303–317. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-303-317>.

Received June 24, 2022

Accepted August 8, 2022

© A. O. BURTSEVA

В 1930-е годы внутренняя политика СССР была направлена в том числе на установление прочной связи центра с периферией. Начатый в 1920-е годы проект по формированию национальных республик претерпевал различные изменения¹. Относительно молодая советская идеология искала новые пути влияния в контексте создания нового советского народа. В связи с этим стали развиваться проекты национальных литератур, в том числе в Центральной Азии. На Первом съезде советских писателей политика по развитию национальных литератур закрепились официально, в том числе из-за внимания к ним Максима Горького².

Установка на развитие национальных литератур и книгоиздания в национальных республиках отразилась в документах ОГИЗ. Так, в сентябре 1933 г. в ходе переговоров с национальным сектором ОГИЗ отмечалось:

За прошедшие с момента постановления Ц. К. два года значительно вырос спрос на национальную литературу, как в количественном, так и в качественном отношении, на местах значительно усилилась издательская деятельность нацгизов, выросли новые кадры, укреплена местная полиграфическая база, организованы национальные издательства там, где их в 31 году не было. Значительно возрос контингент индивидуальных заказчиков на национальную книгу (РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 1. Ед. хр. 4742. Л. 2)³.

Издание национальной литературы, разумеется, нуждалось в регулировании. Это породило установку на печатание только актуальной и «отвечающей потребностям определенной национальности» литературы (РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 1. Ед. хр. 4742. Л. 2). Из приведенной формулировки видно, что по крайней мере в начале 1930-х годов официально пока еще речь шла о том, что каждая национальная литература воспринимается как формирующаяся по отдельности от других и обладающая собственными характеристиками. Также, вероятно в силу перебоев с бумагой, работа по выпуску национальной литературы переносилась на места, что должно было способствовать ее более автономному развитию (в этом контексте следует особое внимание уделить взаимодействию центра и периферии).

Особая ситуация в связи с проектом сложилась в Центральной Азии. Она была на тот момент активно осваиваемым советской культурной политикой регионом. Советская пропаганда, с одной стороны, видела своей целью приобщение центральноазиатской культуры к общесоветской, с другой — декларировала деколонизацию региона за счет развития национально-культурного пласта⁴. Выделенные после размежевания республики требовали особого

¹ См. об этом, например, работу Ф. Хирш «Империя наций: этнографическое знание и формирование Советского Союза» [Хирш 2022], сосредоточенную в основном на судьбе этнографической науки и ее роли в национальной политике СССР. Хотя эта работа вышла 17 лет назад, она проливает свет на сдвиг научной парадигмы относительно национальной политики СССР.

² См. об этом статью [Быстрова 2018]; следует, однако, отметить, что статья имеет не аналитический, а беглый описательный и некритичный характер.

³ Орфография и пунктуация источников при цитировании сохраняются.

⁴ См., например, подробный обзор советской политики модернизации в Казахстане [Абашин 2015]. См. также статью «Культура Полтора» Н. Скакова, который считает, что

пропагандистского контроля. Как замечает американская исследовательница А. Л. Эдгар, «роль Москвы в создании наций была, несомненно, важна», однако «в Центральной Азии представители культурных и политических элит имели свои идеи национального и социалистического и обсуждали их с русскими товарищами на встречах Коммунистической партии, а также между собой в газетах, издаваемых на местных языках» [Edgar 2014: 5] (пер. с англ. наш).

Советский национальный проект в Центральной Азии был сложным сплавом, сочетавшим интересы Москвы и республик. Как отмечает А. Бустанов (со ссылкой на работу [Haugen 2003]), «создание центральноазиатских наций» на фоне размежевания республик было связано и с «размежеванием историй, общего и отдельного прошлого» [Bustanov 2014: 41] (пер. с англ. наш). Если же говорить о литературе, то, как мы увидим, в этом поле также возникал интерес к прошлому и были попытки выстроить (в той или иной степени вовлекая в конструирование памяти о туркменской традиции молодую советскую идеологию) историю восточной словесности. В своей недавней статье Е. А. Добренко отмечает:

Эпическое время фольклора закончилось в Европе рождением авторской литературы. С появлением автора дорога к эпосу была заблокирована навсегда. Творчество стало индивидуальным. В Центральной Азии, однако, этого еще не случилось. Советская власть столкнулась с живой фольклорной традицией и приспособила ее для своих политических задач [Dobrenko 2018: 13] (пер. с англ. наш).

Не оспаривая того, что опора на фольклор была логичным пропагандистским ходом в рамках «создания» таких знаковых фигур, как Джамбул, следует отметить, что литература Центральной Азии не может целиком сводиться к фольклорному пласту. Как мы покажем ниже, советский литературный дискурс середины 1930-х годов этим не ограничивался. Кроме того, когда речь заходит о литературе Центральной Азии, кажется логичным вести речь не об отсутствии авторства, а об иной концепции авторства и циркуляции текстов. Наконец, если вернуться к процитированной выше мысли А. Л. Эдгар, нельзя игнорировать тот пласт литературы, который существовал исключительно на национальном языке без перевода на русский и, соответственно, без включения в общесоветское литературное поле⁵.

Среди проектов национальных по форме и социалистических по содержанию центральноазиатских литератур мы сосредоточимся на проекте туркменской национальной литературы и ситуации вокруг десятилетнего юбилея

«понятие *национального* лишается всякой сущности и превращается в простую оболочку для высшей сущности — социалистического содержания» [Скаков 2020: 119]. Соглашаясь отчасти с этим утверждением, мы тем не менее постараемся показать, что в середине 1930-х годов в Туркменистане местные национальные интенции все еще могли быть воплощены за счет как сохранения интереса к дореволюционной культуре, так и того, что сами «создатели» новой национальной литературы не всегда четко понимали свои задачи.

⁵ О сохранившихся оригинальных машинописях некоего «туркменского сборника» с пометами Г. А. Шенгели см. в статье [Бурцева 2020]. Вслед за К. Холт мы считаем, что вся сложность системы советской многонациональной литературы не должна отменять обращения к конкретным персоналиям как носителям особого символического капитала [Holt 2015: 217].

республики, который отмечался в 1934 г. Удачное совпадение юбилея с временем подготовки к Первому съезду советских писателей позволило выстроить вокруг туркменского проекта особую риторическую парадигму. Здесь следует подчеркнуть, что советская власть была заинтересована не просто в создании умозрительного конструкта новой национальной культуры. В начале — середине 1930-х годов речь шла не только о переводах национальных литератур с туркменского, но и наоборот — о приобщении местного населения к мировой культуре за счет перевода русской литературы на туркменский язык, что подтверждается архивными материалами⁶. Так, к протоколу заседания президиума оргкомитета Союза писателей Туркменской ССР от 9 ноября 1934 г. прикреплен отчет, направленный в оргкомитет Союза советских писателей; помимо прочего, в отчете говорится, что в 1933 г. в переводе с русского на туркменский были изданы «Фурманов — Красный десант, Горький — 9-е января, Коллектив [—] в огне революции, Чехов — Каштанка, В овраге, Павленко — пустыня, Козин — Вожак, Крыленко — Записки ткачихи, Чехов — Палата № 6»⁷ (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 27. Л. 5). Как видно, набор текстов совмещал актуальную советскую литературу о революции и ее предпосылках, советский ориентализм и образцы тех произведений, которые в советском литературоведении относились к критическому реализму. Петр Павленко и Владимир Козин здесь упомянуты не случайно — они давно работали с темой Востока, причем повесть «Пустыня» была написана по материалам поездки писательской бригады в Туркменистан весной 1930 г. *Крыленко* — очевидно, искаженное написание фамилии *Крылова*. Русскоязычная литература, по-видимому, должна была служить не только материалом для освоения, но и образцом для подражания. Так, советскую бригаду писателей в 1930 г. в Туркменистане встречали с большим воодушевлением, проходили чтения произведений, писатели «делились мастерством», и все это освещалось подробно в газете «Туркменская искра», выходившей на русском языке.

Кроме этого, подчеркивалась значимость культурного наследия туркменской дореволюционной литературы, о чем речь пойдет ниже. Продолжалась работа по изучению фольклора. Однако одновременно звучали прямые заяв-

⁶ При этом подразумевалось и обучение русскому языку. Так, В. Клемент указывает на то, что в Туркменистане к 1940 г. «новый советский человек (*täze sowet adamy*) хотя бы немного говорил по-русски и писал на своем родном языке, используя русский [sic!] алфавит» [Clement 2018: 68] (пер. с англ. наш). В начале 1930-х годов, однако, ситуация с русификацией была иной [Ibid.: 69–73]. Здесь следует отметить, что и политика в области литературы отчасти отличалась от языковой, так как в 1934 г. и позже все еще звучала тема «мировой литературы», в том числе на Первом съезде советских писателей [Кларк 2018: 20]. К. Кларк, тем не менее, подчеркивает: «В своем стремлении возглавить “мировую культуру” советский истеблишмент был не уникален» [Там же] (разрядка наша). В этом смысле интерес центра к культуре Центральной Азии и попытки литераторов и критиков выстроить национальную идентичность через историю литературы можно трактовать двояко. С одной стороны, это было очевидное проявление политики интернационализма. С другой — таким образом происходило усиление контроля, воспроизведение в истории литературы региона характерных паттернов, применяемых и для русской литературы, и, наконец, становление мифа о едином советском народе с богатым культурным наследием.

⁷ Впрочем, часть этих произведений написана литераторами, «специализировавшимися» на азиатской теме (П. А. Павленко, В. Р. Козиным).

ления о том, что новую туркменскую литературу требуется «создать», т. е. вырастить новое поколение профессиональных писателей, чье творчество будет отличаться от фольклорного пласта. Например, на Первой конференции по изучению производительных сил Туркменистана (1933) в секции культуры и человека прозвучало следующее высказывание: «Этот поход за культура [sic!] <...> явился мощным стимулом роста творческих сил и создания новой туркменской литературы» (АРАН. Ф. 174. Оп. 8 (1923–1934). Ед. хр. 10. Л. 97–98). Или: «Мы можем создать сейчас действительно серьезную художественную пролетарскую литературу Туркмении» (Там же. Л. 137). Сама по себе концепция «создания» литературы (и новой культуры) прямо противоречила требованию «учиться у классиков», однако принципиальным здесь было отмежевание от «старой культуры» Туркменистана. С одной стороны, советская литературная политика в Центральной Азии должна была продемонстрировать кардинальные изменения по сравнению с досоветской ситуацией, с другой — было очевидно, что «создавать» литературу «на пустом месте» невозможно. Именно с этим связаны противоречия в восприятии поэтов прошлого, о которых речь пойдет далее.

Для Туркменистана был разработан план по развитию национальной литературы. В резолюции по докладам Ораза Таш(ч)назарова⁸ — будущего председателя оргкомитета Союза писателей Туркменской ССР — и профессора-востоковеда Ильи Бороздина говорится о конференции советских писателей Туркменистана (1934), на которой принят следующий план развития:

Конференция считает необходимым <...> оказание всемерной помощи в деле:

- 1/ написания истории туркменской художественной литературы.
- 2/ написания истории социалистического строительства Туркмении <...>
- 3/ создания фундаментальных произведений (романов, повестей, пьес) <...>
- 4/ перехода туркменской литературы на прозаические формы <...> являющиеся наиболее доступными для трудящихся масс.
- 5/ создания высококачественных драматургических произведений <...>
- 6/ создания детской художественной литературы.
- 7/ повышения качества переводов с русского на туркменский и усиления работ по переводам произведений туркменских писателей и поэтов как на русский и другие языки народов СССР, так и на иностранные языки.
- 8/ организация [sic!] бригадных поездок <...> и совместной <...> работы с туркменскими писателями <...> а также поездок писателей Туркмении в другие братские республики
- 9/ <...> увязки писателей с учеными <...>

Конференция считает необходимым <...> обратить внимание писателей <...> на крайнюю желательность изучения ими туркменского языка... (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 27. Л. 17–18).

⁸ В разных источниках его фамилия пишется по-разному.

В этом плане первоочередными и характерными для работы с литературой Центральной Азии были три аспекта: написание истории туркменской художественной литературы, создание фундаментальных произведений и переход на прозаические формы. С одной стороны, эти задачи были связаны с литературной политикой (история литературы должна была ей соответствовать). С другой — советская литература отчаянно нуждалась в собственных классиках. Если в центре это место занимал Горький, то на периферии оно было вакантно. Фундаментальная проза как бы подчеркивала ценность литературы и ее право на существование, а соцреалистический роман был ключевым для советской литературы жанром. В будущем знаковой фигурой для фундаментальной прозы стал Берды Кербабаяв, туркменский писатель, получивший в 1948 г. Сталинскую премию за роман о революции «Решающий шаг». Сталинская премия для писателя с периферии была знаком признания того, что литература Туркменистана в принципе существовала.

История туркменской литературы, конструируемая вокруг юбилея республики, так или иначе должна была отвечать актуальному запросу на ее подверстывание под тематику борьбы с гнетом феодалов. Здесь туркменская критика следовала традиции советского литературоведения этого периода. Приведем утверждение из очерка Ходжанепеса Чарыева⁹ «История туркменской литературы»:

Наша позиция заключается в том, чтобы изучить и критически использовать все полезное <...> не взирая на то, к какой эпохе и к какой общественной формации принадлежит тот или иной поэт. Именно у Махтумкули наши поэты могут многое почерпнуть <...> сейчас практически поставлен вопрос о критическом отборе и издании избранных произведений... (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 57. Л. 44).

Чарыев выделяет и других авторов, однако Махтумкули, поэту XVIII в., который считался зачинателем туркменской классической литературы, традиционно отводится наибольший объем очерка. Именно творчество Махтумкули дошло в письменных источниках, его фигура была (и остается) знаковой для туркменской литературной традиции. И хотя в очерке Чарыева говорится о критическом переосмыслении, то же самое можно было бы сказать о переосмыслении творчества Пушкина в советскую эпоху. Современное сознание требовало новых образцов, но не могло вычеркивать старые, это означало бы полное прерывание культурной традиции, что противоречило бы официальной идеологии равенства народов (знаменитая фраза Сталина о русском народе, первом среди равных, в то время еще не прозвучала).

История туркменской словесности велась от древних эпосов, и в первой половине 1930-х годов активно собирали так называемый фольклор дооктябрьского периода. Работа по сбору фольклора велась и раньше в Институте туркменоведения (централизованно — с середины 1920-х годов). Однако в связи с проектом «создания» национальной литературы она была вновь актуализирована. Подход к сбору фольклора оказывается сопряжен с обработкой текстов туркменских авторов XVIII–XIX вв., например, все в том же очерке Чарыева говорится:

⁹ Первый председатель Союза писателей Туркменской ССР, в 1937 г. репрессирован.

Фольклорной комиссией ССП (Союза советских писателей. — А. Б.) собрано «...» порядочное количество стихотворений Молла Непеса (печатных изданий его нет). Предполагается издание сборника... (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 57. Л. 45).

В связи с этим встает вопрос, можно ли среди фольклорного материала выделить тексты собственно авторского происхождения. В подобном подходе можно усмотреть попытку мистификации, однако не следует забывать о том, что творчество Махтумкули сохранялось и в позднейших письменных источниках. По какому принципу Фольклорная комиссия приписывала те или иные тексты, дошедшие в устной форме, Молла Непесу (Молланепесу), нам неизвестно. Тем не менее здесь подчеркивается опора на предполагаемое авторство. Просто собрать фольклор было недостаточно, необходимо было отыскать традицию, проследить развитие туркменской литературы. Именно это развитие должно было подчеркнуть ее равенство с литературами других республик.

С фольклорной проблемой сопряжен упомянутый переход на прозу. Молодая туркменская литература подавалась как ориентированная на песенный фольклор. В одной из газетных статей И. Н. Бороздина говорится: «Эти писатели идут от народного творчества, от устной поэзии трудящихся, от песенотворчества батраков и пастухов» [Бороздин 1934]. Однако, как видно из попыток выстроить для туркменской литературы классический фундамент, творчества батраков и пастухов было недостаточно. Прозы на том этапе существовало довольно мало, например, рассказ «Последняя ночь» Ата Ниязова (он, в частности, переводил на туркменский язык стихи Пушкина и упомянутую выше «Пустыню» Павленко). Прозаические, а лучше монументальные произведения были важны для конструирования национальной литературы, так как именно они могли считаться признаком ее полноценного развития. С другой стороны, поэзия с ориентацией на фольклор также должна была сохраниться, ведь такое ее состояние подчеркивало связь с творчеством простого народа.

Риторика, касающаяся «создания» туркменской советской литературы, строилась на постоянно повторяющихся определениях. Так, в упомянутой резолюции по докладам Ташназарова и Бороздина упоминается «бурный рост туркменской советской художественной литературы, окрепшей в активной борьбе на два фронта — с великодержавным шовинизмом и местным национализмом, — и имеющей собственные национальные кадры» (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 27. Л. 16). Примерно тот же риторический паттерн реализует Бороздин в упомянутой выше статье:

Советский Туркменистан создал свою молодую туркменскую литературу. Не без труда преодолевались старые литературные традиции, где экзотическая и изощренная форма нередко прикрывала националистические и шовинистические иллюзии. (...) И в литературе давали себя знать различные рецидивы самого махрового национализма, пантюризма и т. п. [Бороздин 1934].

Здесь выделяются два характерных концепта: шовинизм и местный национализм (само по себе слово *шовинизм* изначально подразумевало определение *великодержавный*, однако применительно к Центральной Азии могло

означать, например, пантюркизм). Грань между определениями «националистический» и «национальный» проводится по принципу наличия или отсутствия «социалистических» элементов в творчестве, а также всего того, что могло быть истолковано как сепаратизм. Советская литература, таким образом, пытается, с одной стороны, стимулировать туркменскую, с другой — не давать ей ставить туркменский элемент выше общесоветского. Следует отметить, что советское определение «великодержавного шовинизма», изначально направленное против превосходства русской культуры над остальными, переносится на национальную литературу. В этом, конечно, состоит особенность региона Центральной Азии, где национальная идентичность имела свою сложную историю и до начала 1930-х годов было весьма активно басмаческое движение.

Отдельно стоял вопрос о введении в литературу женщин. В той же статье Бороздин писал:

На литературную арену выступила и женщина-писательница. Так, следует отметить поэтические и прозаические произведения Таушан-Эсеновой и стихотворные дебюты Гюль Шамурадовой [Бороздин 1934].

Такое подчеркивание роли женщины было связано с установкой на ее раскрепощение и освобождение от адата, т. е. исламских норм права (сам по себе адат, разумеется, отличается от шариата, и отношения между ними сложны, однако в статье Бороздина, который, конечно же, об этом знал, этот нюанс не подчеркивается — для пропаганды важно подчеркнуть отсталость любых исламских норм).

Упомянутая здесь Тоушан (Таушан, Товшан) Эсенова стала ключевой фигурой туркменской женской литературы. Она была редактором одного из отделов журнала «Советская литература» («Совет эдебияты»), присутствовала на заседаниях Союза писателей Туркменской ССР.

При этом на встрече туркменских писателей с колхозниками республики и стахановцами фабрики «Трехгорная мануфактура» от лица туркменок говорила не писательница, а некая Энни Гельдыева. Она выступала на туркменском языке. Приведем цитату из ее речи в переводе, выполненном для стенограммы:

Я, говорит, обращаюсь с большой просьбой к инженерам человеческих душ описать туркменок, как она была раньше и как она теперь есть. Описать ее в быту, в прошлом и теперь. О туркменке, говорит, мало написано. Нет таких книг, которые давали бы полное представление о туркменке в прошлом и настоящем (РГАЛИ. Ф. 3256. Оп. 1. Ед. хр. 102. Л. 20).

Соответственно, перед молодой туркменской литературой ставилась цель такие произведения создать. И непосредственным свидетелем жизни «туркменки в прошлом и настоящем» должна была стать женщина-писательница.

Туркменская национальная литература вместе с тем ощущала необходимость «выучиться» у русской. Так, в одном из писем 1935 г. Чарьев просит «послать нам крупного литературоведа или критика» (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 56. Л. 17). Москва выполнила это пожелание, так как сама была заинтересована в осуществ-

лении консультаций местных писателей специалистами из центра (см. упоминание о переходе на прозу и монументальные произведения в цитируемом выше плане по развитию национальной литературы), отправила в Туркменистан литературного критика и журналиста Соломона Пакентрейгера, перед которым была поставлена задача обучить туркменских писателей основам литературоведения и литературного творчества, и платила ему за это 2200 руб., а также командировочные. Это было достаточно крупным вложением, учитывая, что, вероятнее всего, ему был организован полный пансион. Пакентрейгер пробыл в Туркменистане с 10 октября по 25 ноября 1936 г. и предоставил неутешительный отчет.

Критик обращается к проблеме «перехода на прозу» и пишет:

Особый интерес товарищи проявили к теории прозы, теории литературы вообще, т. к. в этой области у некоторых из них есть известная подготовка (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 56. Л. 21).

Однако заимствование всего лучшего у русской литературы, по мнению Пакентрейгера, ведется в недостаточном объеме:

Что же касается самых общих познаний русской литературы, то тут у товарищей много недугов. Не все систематически читали русских классиков. Фактически аудиторию пришлось ознакомить с главнейшими произведениями придворной и просветительской литературы конца 18 века, с характером литературы 19 века <...>

К сожалению приходится констатировать слабую общеобразовательную подготовку товарищей (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 56. Л. 21–22).

Отметим, что «подготовка товарищей» означает знакомство туркменских писателей с русской литературой. Именно в 1936 г., 1 февраля, со страниц «Правды» прозвучали слова Сталина о русском народе, первом среди равных, таким образом, об иерархии уже было заявлено открыто. Постановка вопроса о том, что туркменских писателей должен учить литературный критик из центра на русском языке, говорила сама за себя.

Отдельно Пакентрейгер выделил Ораза Ташназарова и Берды Кербабая — уже достаточно авторитетных на тот момент членов Союза писателей Туркменской ССР. Особенно критика заинтересовал задуманный Кербабеевым исторический роман. Надо сказать, что Кербабая был одним из авторов, которого воспринимали как нуждающегося в «перестроении». В отчете говорится, что «есть у него грехи перед советской властью» (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 56. Л. 22). Среди прочих Пакентрейгер упоминает и «двух молодых писательниц» (Там же. Л. 23), однако имен их по неясной причине не называет, что идет в разрез с декларируемой установкой на привлечение женщин в литературу. Отдельно он сожалеет о том, что у туркменских писателей нет прочной связи с РККА (Там же). Таким образом, заявленные установки соответствовали намеченному плану, подразумевавшему создание фундаментальной прозы, введение женщины в литературу и т. п. Что касается связи с РККА, это отвечало общим тенденциям милитаризации литературы в 1930-е годы, формирования так называемой оборонной литературы, подготовки к новой войне.

Туркменская комиссия ССП оказалась недовольна работой Пакентрейгера и обвинила его в отсутствии точного представления о Туркменистане и в поверхностном, отчасти экзотизирующем взгляде на него. Видимо, на данном этапе нужно было защитить репутацию туркменских советских писателей. Кроме того, комиссия осталась недовольна тем, что в цикле лекций полностью отсутствовала дореволюционная туркменская, а также античная литература (и здесь вновь актуализируется опора на традицию). Так, Хаджи-Мурат Мугуев высказался следующим образом:

...лектор должен быть знаком с историей туркменской культуры. Только тогда он сумеет построить свой цикл лекций вполне доступно и интересно для туркменских писателей. Наряду с этим надо указать, что туркменские писатели не овладели древней литературой (Греция и Рим), оказавшей такое большое влияние на литературу Востока. Знают об Аристотеле и Платоне колхозники и кочевники, а писатели совершенно не овладели наследством. Политического, социального движения Туркмении писатели до сих пор не знают. То обстоятельство, что нет овладения этим наследством очень мешает возможности найти творческие формы (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 114. Л. 2).

Таким образом, Туркменская комиссия вновь напоминает, что Туркменистан должен опираться на собственную культуру. Видимо, в 1936 г. мы имеем дело с переломным моментом в выстраивании советской литературной иерархии. Еще не до конца сориентировавшиеся в новом культурном пространстве литературные деятели оперируют стремительно устаревающими для советской национальной политики паттернами. Показательно при этом обращение уже не только к туркменской культуре, но и к античности. Знание о Платоне и Аристотеле, характерное для кочевников (но по какой-то причине не писателей — потомков этих кочевников), становятся не просто признаком образованности, но знаком приобщения к «мировой литературе».

Так, в различных высказываниях о литературе подчеркивалось угнетенное состояние туркменского народа до революции. В статье о туркменской детской литературе (нам не удалось установить, где она была опубликована, тем не менее ее риторика представляется показательной для ситуации Центральной Азии) содержатся такие строки:

Туркмения была колонией царской [sic!] самодержавия, а туркменский бедняцкий класс находился в темноте, нищете и невежестве. Благодаря завоеванию Великой Октябрьской Революции в СССР, Туркмения и туркменский народ стал дышать воздухом равноправной атмосферой [sic!].

Теперь каждый колхозник-туркмен отлично понимает, что он находится в раю Сталинской эпохи, и он понимает и видит на деле, что ему жить стало лучше, жить стало веселее (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 56. Л. 33, 36)¹⁰.

¹⁰ Листы в документе прошиты в неверном порядке.

«Рай сталинской эпохи» оказывается противопоставлен «двойному гнету», который закрепляется как постоянное определение для состояния низших классов в дореволюционной ситуации. Ср. в записях Г. А. Санникова, постоянного члена писательских бригад, направляемых в Туркменистан (речь идет о праздновании юбилея республики):

Это большой праздник народов Ср[едней] Азии которые до революции находились под двоин[ым] гнетом, с од[ной] стор[оны] русск[ого] царизма, с друг[ой] стор[оны] своих феодалов деспотов — ханов, беков, баев, имамов (РГАЛИ. Ф. 3256. Оп. 1. Ед. хр. 90. Л. 2).

Ср. также у Чарыева:

Начиная со второй половины XIX столетия, со времен завоевания Туркмении российскими колонизаторами, все творческие силы «...» были подавлены «...» под двойным гнетом (РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 57. Л. 47).

Исходя из этой бинарной оппозиции, видимо, и конструируется новая советская туркменская литература. Конечно, словосочетания «двойной гнет» и «рай сталинской эпохи» были изобретены не специально для нее, однако именно в случае с Туркменистаном подавалась следующая точка зрения: внутренними ее делами до революции никто особенно не интересовался, поэтому «двойной гнет» «феодалов-деспотов» замедлял развитие туркменской национальной культуры. «Рай сталинской эпохи» был призван эту культуру простимулировать, научить, как избегать обвинений в национализме и как стать социалистической по содержанию. Появление таких требований, как переход на прозу, освещение женского вопроса, обращение к фольклорному пласту и авторам прошлого должно было активизировать развитие новой советской туркменской литературы. Все эти аспекты указывают на то, что работа над проектом не велась хаотично, она требовала согласованного плана. Однако к 1936 г., как представляется, разворот сталинской национальной политики привел к замешательству среди идеологов «создания» новой литературной традиции. Разнородные факторы затрудняли работу над проектом, флуктуирующая и отчасти также противоречивая позиция власти, по-видимому, в будущем должна была привести к тому, что проект вернется в локальное русло, и только такие институциональные явления, как Сталинская премия, могли служить знаковым подтверждением его сформированности.

Дальнейшие наблюдения над развитием проекта могут способствовать более отчетливому пониманию сталинской национальной политики в области культуры. Разумеется, данный проект нельзя рассматривать изолированно, горизонтальные связи между литературами советской периферии, сходства и различия в работе каждой из них имеют принципиальное значение — судя по всему, проект советской многонациональной литературы не был однородным по своей сути, как бы этого ни желали его реализаторы. В этой статье мы сосредоточились на институциональных аспектах его становления, однако не стоит забывать о том, что отдельные люди, участвовавшие в нем, могли руко-

водствоваться и личными интересами. Во всяком случае, когда речь заходит о туркменских литературных деятелях, таких как Ходжанепес Чарыев или Ораз Ташназаров (оба они были репрессированы), личное желание встроиться в советское литературное поле нельзя сбрасывать со счетов. До ареста они были местными идеологами проекта, активно выступали в прессе, Ташназаров участвовал в Первом съезде советских писателей. Приведенные выше цитаты из их публичных высказываний, а также тот факт, что инициатива по приглашению литературоведа исходила от представителей туркменской литературной элиты, демонстрируют, что «создание» советской туркменской литературы отвечало интересам не только Москвы, но и местным. Соответственно, должна быть пересмотрена и постколониальная рамка изучения проекта. Следует выяснить, какие местные интересы поддерживались, а какие вытеснялись.

Показательно, однако, что репрессированы были именно идеологи новой туркменской литературы, когда центр стал утрачивать к ней интерес. Возможно, здесь стоит вести речь и том, какая активность на местах была позволительна, а какая нет. Так, знаковая для туркменской литературы писательница Тоушан Эсенова стала символом литературы о раскрепощении женщины, которая неизменно была актуальной из-за сложной ситуации в регионе. Впрочем, нельзя сбрасывать со счетов и чисто литературные факторы. Отчаянный поиск «качественной» туркменской литературы, как было видно из приведенных цитат, не мог исчерпываться только ее «политической правильностью». Тексты, которые, по мнению Туркменской комиссии, были достойны перевода на русский язык, должны были соответствовать и художественным задачам, как их понимал Союз писателей. Отсюда и формальные требования к качеству, и рассуждения Пакентрейгера о недостаточной подготовке туркменских писателей, и их обучение на курсах в Москве (в частности, Тоушан Эсеновой), и требование взять что-либо от литературы прошлого.

Важно подчеркнуть, что проект несводим только к идеологической составляющей. В кратком описании наиболее важных его аспектов мы сосредоточились в первую очередь на ней, однако это не означает, что любая литература, отвечавшая идеологическим задачам, могла быть напечатана, тем более на русском языке. Упомянутая желательность изучения писателями туркменского языка также добавляет важный аспект в вопросы перевода. Выполняемый по подстрочникам, он не всегда мог соответствовать содержанию оригинального текста, однако само существование запроса на изучение языка указывает на то, что точность перевода тоже волновала деятелей проекта. Кроме того, в Туркменистане были и свои переводчики, которые владели обоими языками. Перевод на русский давал возможность удовлетворить личные писательские амбиции, его художественные достоинства или недостатки становились предметом обсуждений. А переводы с русского языка на туркменский должны были сформировать связь между литературами центра и периферии и — опять же — служить способом освоения художественного мастерства, как бы оно ни понималось. Таким образом, рассмотренная нами идейная сторона проекта демонстрирует лишь один аспект его сложной структуры.

Сокращения

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).

АРАН — Архив Российской академии наук (Москва).

Источники

Бороздин 1934 — *Бороздин И.* Художественная литература советской Туркмении // За коммунистическое просвещение. 1934. 8 июля

Литература

Абашин 2015 — *Абашин С. Н.* Советский кышлак: Между колониализмом и модернизацией. М.: Нов. лит. обозрение, 2015.

Бурцева 2020 — *Бурцева А. О.* Туркмения 1930-х годов глазами советского писателя: язык и перевод // Взгляд чужеземца: Дипломаты, публицисты, ученые-путешественники между Востоком и Западом в XVIII–XXI вв. / Под общ. ред. О. В. Хавановой (отв. ред.), А. А. Леонтьевой, К. В. Мельчаковой. М.: Ин-т славяноведения РАН; СПб.: Нестор-История, 2020.

Быстрова 2018 — *Быстрова О. В.* Влияние М. Горького на развитие национальных литератур // Филологический класс. 2018. № 2 (52). С. 76–82

Кларк 2018 — *Кларк К.* Москва, четвертый Рим: Сталинизм, космополитизм и эволюция советской культуры (1931–1941) / Пер. с англ. О. Гавриковой, А. Фоменко. М.: Нов. лит. обозрение, 2018.

Скаков 2020 — *Скаков Н.* Культура Полтора / Пер. с англ. Н. Ставрогиной // Новое литературное обозрение. 2020. № 1 (161). С. 104–123.

Хирш 2022 — *Хирш Ф.* Империя наций: этнографическое знание и формирование Советского Союза / Авториз. пер. с англ. Р. Ибатуллина. М.: Нов. лит. обозрение, 2022.

Bustanov 2014 — *Bustanov A.* Soviet Orientalism and the creation of Central Asian nations. London; New York: Routledge, 2014.

Clement 2018 — *Clement V.* Learning to become Turkmen: Literacy, language, and power, 1914–2014. Pittsburg, PA: Univ. of Pittsburgh Press, 2018.

Dobrenko 2018 — *Dobrenko E.* Soviet multinational literature: Approaches, problems, and perspectives of study // The literary field under Communist rule / Ed. by A. Jurgutienė, D. Satkauskytė. Brighton, Mass.: Academic Studies Press, 2018. P. 3–17.

Edgar 2004 — *Edgar A. L.* Tribal nation: The making of Soviet Turkmenistan. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2004.

Haugen 2003 — *Haugen A.* The establishment of national republics in Soviet Central Asia. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Holt 2015 — *Holt K.* Performing as Soviet Central Asia's source texts: Lahuti and Džambul in Moscow, 1935–1936 // Cahiers d'Asie centrale. No. 24. 2015. P. 213–238.

References

Abashin, S. N. (2015). *Sovetskii kishlak: Mezhdue kolonializmom i modernizatsiei* [Soviet kishlak: Between colonialism and modernization]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Burtseva, A. O. (2020). Turkmeniia 1930-kh godov glazami sovetskogo pisatel'ia: iazyk i perevod [Soviet Turkmenia through the eyes of the Soviet writer: Language and translation]. In O. V. Khavanova, A. A. Leontyeva, & K. V. Melchakova (Eds.). *Vzgliad chuzhezemtsa: Diplomaty, publitsisty, uchenye-puteshestvenniki mezhdu Vostokom i Zapadom v XVIII–XXI vv.* (pp. 269–286). Institut slavianovedeniia RAN; Nestor-Istoriia. (In Russian).

- Bustanov, A. (2014). *Soviet Orientalism and the creation of Central Asian nations*. Routledge.
- Bystrova, O. V. (2018). Vliianie M. Gor'kogo na razvitie natsional'nykh literatur [M. Gorky's influence on the development of national literatures]. *Filologicheskii klass*, 2018(2, no. 52), 76–82. (In Russian).
- Clark, K. (2011). *Moscow, the Fourth Rome: Stalinism, cosmopolitanism, and the evolution of Soviet Culture, 1931–1941*. Harvard Univ. Press.
- Clement, V. (2018). *Learning to become Turkmen: Literacy, language, and power, 1914–2014*. Univ. of Pittsburgh Press.
- Dobrenko, E. (2018). Soviet multinational literature: Approaches, problems, and perspectives of study. In A. Jurgutienė, & D. Satkauskytė (Eds.). *The literary field under Communist rule* (pp. 3–17). Academic Studies Press.
- Edgar, A. L. (2004). *Tribal nation: The making of Soviet Turkmenistan*. Princeton Univ. Press.
- Haugen, A. (2003). *The establishment of national republics in Soviet Central Asia*. Palgrave Macmillan.
- Hirsch, F. (2005). *Empire of nations: Ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union*. Cornell Univ. Press.
- Holt, K. (2015). Performing as Soviet Central Asia's source texts: Lahuti and Džambul in Moscow, 1935–1936. *Cahiers d'Asie centrale*, 24, 213–238.
- Skakov, N. (2020). Culture One and a Half. In A. Glaser, & S. S. Lee (Eds.). *Comintern aesthetics* (pp. 227–254). Univ. of Toronto Press.

* * *

Информация об авторе

Алла Олеговна Бурцева

соискательница степени кандидата
филологических наук, кафедра истории
новейшей русской литературы
и современного литературного процесса,
филологический факультет, Московский
государственный университет
им. М. В. Ломоносова
Россия, 119991, Москва, Ленинские Горы,
д. 1, стр. 51
Тел.: +7 (495) 939-32-77
✉ alla.burtseva@gmail.com

Information about the author

Alla O. Burtseva

Applicant for Degree of Cand. Sci.
(Philology), Department of History
of the Newest Russian Literature and Current
Literary Process, Faculty of Philology,
Lomonosov Moscow State University
Russia, 119991, Moscow, Leninskie Gory, 1,
Bld. 51
Tel.: +7 (495) 939-32-77
✉ alla.burtseva@gmail.com

Научный журнал
Academic journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

Т. 8. № 4. 2022

Основан в мае 2015 г.

ISSN 2412-9410

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015,
выдано Роскомнадзором

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Подписано в печать 19.12.2022

Формат 70×100/16

Объем 21,5 а. л.

Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС