ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

ST.PETERSBURG JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

выпуск 10
volume 10

Центр
«Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2002

сам составитель) мог бы получить ясное представление о том, что такое герметизм.

Библиография, иногда с попыткой ее аннотировать[1], составлена крайне непрофессионально и свидетельствует о том, что Богуцкий зачастую книг этих в глаза не видел, а некоторые из них просто выдумал. Так, например, в разделе «Последние переводы "Герметического свода"» находим указание на книгу (воспроизвожу как в оригинале): Mahe, J. P. Hermetisme en Haute-Egypte. — Quebec, 1978. — 1982. — С. 273—406. Однако такой книги не существует. Есть двухтомный труд Ж.-П. Маэ, правильная ссылка на который была бы: *Mahé J.-P.* Hermès en Haute-Égypte. T. 1. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1978. P. 64—87; T. 2. Québec, 1982. P. 152—207 (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. «Textes». 3, 7). В следующем разделе «Тексты из кодекса (какого? — *А. Х.*) Наг-Хаммади» находим ссылку: Bibliotheque Copte de Nag Hammadi. — Quebec, 1985. Такой книги также не существует. Это название многотомной серии, которая начала выходить в 1977 и продолжается по сей день. The Facsimile (не Fascimile, ошибка, которую мы встретили уже раньше, и попавшее в русский язык слово *факсимиле*) Edition of the Nag Hammadi Codices (Leiden, 1974) также не является собственно изданием конкретного кодекса, а названием серии; правильным было бы: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VI. Leiden: Brill, 1972. Ср. также Wincenty Myszor в библиографии, где имя принято за фамилию и т. д.

Как заявлено (издательством? автором?) на последней странице, книга является *научно-популярной*. Надеюсь, что приведенные замечания в достаточной мере показывают, что понятие *научная* едва ли может быть применимо к рецензируемой книге.

А. Л. Хосроев

[1] См., например, аннотацию на издание Нока—Фестюжьера: «Перевод на французский дословный и не очень читабельный (sic. — *А. Х.*)» (с. 621).

Об американском издании дунганских (хуэй) сказок. В связи с выходом книги: Li Shujiang (李樹江), Karl W. Luckert. Mythology and Folklore of the Hui, a Muslim Chinese People. New York: State University of New York Press, 1994. 459 p.

Среди востоковедных дисциплин, начало которым было положено в стенах Ленинградского Института востоковедения, нужно назвать и дунгановедение. Название этой особой отрасли синологии связано с именем А. А. Драгунова, который вместе со своей женой Е. Н. Драгуновой впервые исследовал язык среднеазиатских дунган и опубликовал в «Записках Института востоковедения» (1937, т. 6) первую статью о «дунганском языке», ранее появившуюся на немецком языке в издающемся в Праге журнале «Archiv Orientalni» (1934. Vol. 8. N 1). Почти одновременно с А. А. Драгуновым дунганами заинтересовался другой ленинградской синолог — Б. А. Васильев, который ездил в Киргизию в начале 1930-х гг. для знакомства с фольклором среднеазиатских дунган. В те же годы дунганским языком начал заниматься и Е. Д. Поливанов, подготовивший ряд исследований по грамматике.

Постепенно в Киргизии и Казахстане, где живут дунгане, выросли свои национальные кадры — историки, лингвисты, фольклористы. Многие из них были непосредственно учениками А. А. Драгунова. Так постепенно и сложилось дунгановедение. Уже в послевоенные годы к изучению культуры дунган обратились и иностранные ученые: японский профессор Хасимото Мантаро, австралийская исследовательница С. Дайер-Римская-Корсакова и др., т. е. из чисто российской науки дунгановедение стало международной дисциплиной.

Как известно, предки среднеазиатских дунган пришли из Северо-Западного Китая в 70-х гг. XIX в. Бóльшая часть их была выходцами из пров. Ганьсу, меньшая — из Шэньси. Они принесли в Среднюю Азию не только новые сельскохозяйственные навыки (культуру рисосеяния), но и свой язык, и фольклор. Происхождение слова «дун-

гане» до сих пор неясно. Достоверно, что оно было известно в Синьцзяне и оттуда уже пришло в Среднюю Азию. Сами дунгане называют себя *ло хуэй хуэй* — букв.: «почтенные мусульмане». И тут начинаются всякие сложные проблемы. Дело в том, что сейчас (после 1949 г. и образования КНР) в Китае нет народа дунгане, там принято название *хуэйцзу*. До этого все мусульманские народности объединялись под единым названием *хуэйминь*, т. е. «мусульманские народы», так употреблял этот термин и Сунь Ят-сен.

Хуэйцзу, в отличие от других народов, не имеют своего языка, от китайцев они отличаются только религией. Хуэйцзу в Пекине говорят на том же пекинском диалекте, что и местные китайцы, а в провинциях Ганьсу или Нинся — соответственно на диалектах этих провинций и т. д. Но ведь китаец, принявший католичество, не становится французом или итальянцем, а остается китайцем-католиком. Почему же китаец, перешедший в мусульманство, меняет свою национальность? Видимо, следует говорить, что в Средней Азии за прошедшее столетие дунгане сформировались в особую народность, резко отличную от окружающих их тюркских народов. Но произошло ли это в Китае и когда — вопрос крайне сложный. Как своеобразная этническая группа хуэй сформировалась явно много позже всех остальных народов Китая, как считают историки и этнографы, видимо не ранее XIII в. Профессор Н. Н. Чебоксаров — антрополог, обследовавший хуэй, пришел к выводу, что «для хуэй (при общем преобладании северо-китайского типа) характерно сложное переплетение различных монголоидных, преимущественно тихоокеанских, элементов с европеодными примесями, принадлежащими главным образом к индо-памирской группе. Это отражает, конечно, сложную историю хуэй, в которой наряду с китайскими (*хань*) группами приняли участие иранская, тюркская, возможно, маньчжурские и монгольские, а на юге также арабские и малайские этнические элементы»[1].

Этнографы делят хуэй, разбросанных по разным провинциям Китая, на три группы: самую многочисленную северную или северо-западную (провинции Нинся, Синьцзян, Цинхай, Ганьсу, Шэньси население хуэй района Пекина и Тяньцзиня), юго-восточную (г. Шанхай, Гуанчжоу и др.) и особую юго-западную, которую составляют хуэй, живущие в провинциях Юньнань и отчасти в Сычуани. В совершенно особую группу следует, видимо, выделить хуэй, живущих на острове Хайнань, которые, возможно, являются потомками тямов, говоривших на одном из аустронезийских языков и частично исповедовавших ислам. После окончательного завоевания Тямпы вьетнамцами в XVII в. часть тямов будто бы бежала на остров Ханьнань, где сейчас и живут их потомки. По словам кантонских этнографов, с которыми беседовал автор этих строк, хайнаньские хуэй говорят на совершенно непонятном языке, ничего общего не имеющем с китайским. Правомерность их зачисления в народность хуэй (*хуэйцзу*) — вопрос далеко не бесспорный.

В такой ситуации вопрос о фольклоре хуэй тоже становится крайне сложным. Обычно фольклором той или иной народности считается вся сумма бытующих среди ее представителей устных произведений независимо от их происхождения. Фольклор же народа, не имеющего своего языка, явление крайне сложное. В науке известны споры о том, что такое молдавский фольклор в сравнении с румынским или карельский в сравнении с финским, языковые различия в обоих случаях крайне незначительны, карелы отличаются от финнов, как и хуэй от китайцев, по религиозному принципу, и, видимо, во всех подобных случаях, когда речь идет о традиционном фольклоре, следует говорить о совместном творчестве.

Хуэй, как правило, живут рядом с китайцами, часто в соседнем доме. Одну и ту же сказку можно услышать и от китайца, и от представителя народа хуэй. Будучи в 1991 г. в Нинся, автор этих строк записал несколько вариантов преданий о героях Троецарствия, в одних случаях рассказчики были хуэйцзу, в других — китайцы. Никаких различий, связанных с разными религиоз-

[1] *Чебоксаров Н. Н.* Антропологический состав населения // Народы Восточной Азии. М., 1965. С. 87.

ными верованиями или особенностями быта, в их повествованиях нельзя было усмотреть. В этой ситуации издание фольклора хуэй представляет особую сложность.

Предания хуэй впервые записали русские ученые-путешественники. В 1884—1886 гг. Г. Н. Потанин записал в Западном Китае три варианта предания о приходе мусульман в Китай[1], в 1910 г. граф А. П. Беннингсен записал в Синьцзяне в г. Курля и в Улясунтае еще два варианта предания о происхождении дунган[2]. А начиная с 30-х гг. в Киргизии и Казахстане ученые стали записывать фольклор дунган, потомков выходцев из Ганьсу и Шэньси. В Китае же о фольклоре хуэйцзу заговорили лишь в последние десятилетия, т. е. после «культурной революции». В 70—80 гг. появились специальные сборники сказок и песен народа хуэйцзу, до этого было опубликовано лишь пять сказочных текстов и небольшой сборник песен (1959).

Если ранее западный читатель не мог познакомиться с фольклором народа хуэй, то теперь благодаря сотрудничеству китайского ученого Ли Шу-цзяна и американского этнографа Карла Лакерта у него появилась такая возможность. Предлагаемый западному читателю сборник содержит научное введение (с. 3—32), написанное К. Лакертом, и переводы ста двадцати трех мифологических и сказочных текстов, сделанные с китайского.

Как у народности, сложившейся чрезвычайно поздно, в средние века, у хуэй практически нет собственной развитой мифологии, как нет ее, например, у также поздно сложившейся русской народности (есть лишь общеславянская мифология). В качестве мифов у хуэй записаны коранические легенды, которые и представлены в рецензируемом сборнике. Это две версии под названиями «Адан и Хаова» (т. е. Адам и Ева) и «Адан и Хайерва» (т. е. тоже Адам и Ева; записана в провинции Хэйлунцзян). Обе легенды представляют собой весьма близкий пересказ предания о происхождении людей от первой супружеской пары — версии, восходящей через Коран и его толкования к Библии. Однако в легендах, записанных от народа хуэй, можно найти и некоторые новые детали. Так, в версии, записанной в пров. Хэйлунцзян (с. 79—82), Ева (Хайерва), родившаяся из третьего ребра Адама, родила 36 пар близнецов, т. е. 72 ребенка. Сам факт многократного рождения Евой пар близнецов (мальчика и девочки) широко известен в мусульманской традиции, но там говорится о семидесяти близнечных парах, а здесь о семидесяти двух близнецах, и это не случайно. Число 72, характерное для китайского фольклора, часто встречается и в сказках хуэй (72 зала в подводном дворце, 72 заслуги героя, 72 звезды на небе и т. п.). Близки к мифологии народов Китая и представления о расселении многочисленных детей Адама и Евы по всем уголкам земли (версия пров. Нинся, не представленная в рецензируемой книге). Превращение коранических легенд в устные предания ведет и к тому, что в них появляются детали, имеющие этиологический характер (обычная особенность народных преданий). Например, предание о первых людях (пров. Нинся) заключает в себе и объяснение, почему у мужчин всегда холодные колени, а у женщин то место, на котором они сидят, или начала цикличных менструаций у женщин (с. 78).

Одновременно с коранической мифологией у хуэй распространены и китайские мифологические представления, в частности связанные с культом дракона как повелителя вод. Об этом говорится и в предисловии К. Лакерта (с. 23—25). У хуэй с культом дракона был связан обряд моления о дожде (*цю юй*), в котором соединялись мусульманские и китайские элементы. Например, хуэй пров. Ганьсу в засушливые годы собирались на берегу реки или в мечети и там приносили в жертву корову или баранов, причем кровь жертвы обязательно должна была течь в реку или к источнику. Во главе с ахуном (муллой) они возносили молитвы и читали Коран. Потом бросали в реку лошадиный череп, на котором была написана сура из Корана. Затем дети (взрослым это строго запрещалось) кидали в воду

[1] *Потанин Г. Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. II. С. 256—257.

[2] *Беннингсен А. П.* Сказки и легенды Центральной Азии. СПб., 1912. С. 7—8.

камешки, чтобы разбудить спящего дракона, который должен ниспослать дождь [1].

Возможно, что аналогичные представления отразились и в записанном в Юньнани предании «Драконова табличка» (с. 194—198), где герой, пытающийся побудить дракона ниспослать дождь, тоже мальчик, а не взрослый человек. Только, подобно древнему эпическому герою, он побеждает царя драконов, но не с помощью меча, а с помощью взятой в мечети деревянной дощечки (*лунпай*). Может быть, это предание имеет чисто локальный характер, так как «драконовы таблички» с сурой из Корана с просьбой ниспослать дождь известны, судя по всему, только в Юньнани (о чем свидетельствуют фото № 10 и интересные примечания К. Лакерта, с. 25 и 197). Можно предположить, что драконова табличка в Юньнани играет такую же роль, что и лошадиный череп в обряде ганьсийских хуэй.

Все фольклорные тексты, в отличие от принятой в науке классификации по жанрам (мифы, легенды, сказки разных типов), расположены в рецензируемом сборнике по тематическому принципу: 1. Первопредки хуэй; 2. Мухаммед и его соратники; 3. Поиски культурных героев и спасителей; 4. Видения рая и богатства; 5. Ислам и другие религии; 6. Мусульмане под властью императора; 7. Происхождение народности хуэй; 8. Предводители хуэй и их выступления против империи; 9. Семейные дела; 10. Любовь и сватовство; 11. Бедные и богатые — хорошие и плохие; 12. Социальная сатира; 13. Трикстеры и мудрые ловкачи; 14. Истории о животных. Такое деление, конечно, тоже имеет право на существование, но все-таки представляется весьма спорным, поскольку стираются жанровые различия между легендами и сказками, и весь прозаический фольклор хуэй оказывается как бы вне мирового (в том числе и китайского) сказочного эпоса. Вообще странно, что подготовленная в США книга составлена без учета и западной, и китайской фольклористики.

Фактически в книге представлены легенды и предания разных типов: коранические, о приходе мусульман в Китай, топонимические, т. е. объясняющие происхождение отдельных географических названий, храмовые легенды, исторические предания, например о народных восстаниях, а также собственно сказки (волшебные, бытовые, сказки о животных).

Не все представленные в книге тексты включены в нее оправданно. Например, на с. 180—181 помещен перевод новеллы китайского писателя VIII—IX вв. Ню Су о выходце из Западного края, так называемом *ху* (хусце). Так китайцы называли жителей Центральной Азии и других стран к западу от своих границ. Речь в новелле идет о ху — знатоке драгоценных камней. Странно, что точный источник данного текста не указан, вместо этого даются ссылка на современный популярный журнал «Юйвэнь чжиши» («Филологические знания») без указания года и номера, а также фамилия современного автора (?). Рассказов о выходцах из Западного Края в эпоху Тан было множество, ряд из них включен в знаменитое собрание новеллистической прозы «Тайпин гуанцзи» («Обширные записи годов Великого спокойствия», X в.), они подробно исследованы японским профессором Исида, а в 80-х гг. Чэн Цян, посвятившей этому типу рассказов специальную книгу [2]. Однако никто из исследователей не относил эти предания к фольклору хуэй. Напомним, что и обработки их появились по крайней мере на 500 лет раньше, чем сложилась народность хуэй. Разве наличие в качестве героя выходца с Ближнего Востока доказывает, что эта новелла представляет собой произведение фольклора народности хуэй? Национальность героя вообще не определяет принадлежность самого произведения этому народу. Если следовать данному принципу, то записанное несколько лет назад предание о советском человеке, приехавшем на Тайвань и видящем все, что хранится под землей (ослабленный и трансформированный вариант преданий того же типа о выходцах из Западного Края, ищущих сокро-

[1] *Рифтин Б., Хасанов М.* Художественный мир дунганской сказки // Дунганские народные сказки и предания. М., 1977. С. 23; *Сушанло М. Я.* Дунгане (историко-этнографический очерк). Фрунзе, 1971. С. 256.

[2] 程蕃。中國識寶傳說研究 (*Чэн Цян.* Китайские предания о распознавании драгоценностей). Шанхай, 1986.

вища в Китае), следует зачислить в русские (советские) предания, а не в китайские (или тайваньские). Аналогично и с китайской новеллой эпохи Мин (1368—1644), перевод которой помещен на с. 182. То, что ее герой именуется хуэй, еще не дает права зачислить литературную новеллу в разряд фольклорных произведений хуэй. Как говорилось выше, нельзя забывать, что до 1950 г. словом «хуэй» практически обозначались все мусульмане Китая.

Столь же сомнительно включение в сборник фольклора хуэй сказок этого же типа (о поисках сокровищ), взятых из журнала 30-х г. «Миньцзянь юэкань» («Ежемесячник фольклора»), где нет никаких указаний на их принадлежность народности хуэй (с. 183—185). Они включены в американское издание только на том основании, что герой их именуется хуэй, т. е. мусульманином.

Под вопросом и включение в сборник предания о Ду Вэнь-сю — предводителе народного восстания в Юньнани в середине XIX в. В восстании принимали участие представители разных народов, о чем говорится в примечании к первой публикации предания в журнале «Миньцзянь вэньсюэ» («Фольклор»). Комментарии к отдельным словам в первой публикации свидетельствуют, что это предание, записанное Ян Лян-цаем — фольклористом из народности бай, — от представителя народности бай, а не хуэй. Любопытно, что в комментариях к этому преданию, включенному в «Сборник сказок народа хуэй» [1], слова языка бай уже значатся как слова «местного диалекта», без указания языковой принадлежности. Совершенно очевидно, что в такой ситуации включение этого предания о Ду Вэнь-сю в сборник фольклора народа хуэй требует специального обоснования.

Как и следует в научном издании, выходящем в издательстве State University of New York, перевод каждого текста снабжен указаниями места записи, имени сказителя и человека, записавшего данный текст, а также года первой китайской публикации. Сделано это, однако, не всегда, что затрудняет отыскание китайского текста сказки и создает впечатление, что оригиналы записей во многих случаях не публиковались и английский перевод — это первая публикация фольклорного произведения. Но это далеко не так. Например, предания «Адан и Хаова» (с. 77—79), «Происхождение финика-жужуба» (с. 83—85), «Заработать на жизнь», «История батата» (с. 86—87) и многие другие опубликованы по-китайски еще в 1988 г. в упоминавшемся выше «Сборнике сказок хуйцзу», изданном под редакцией того же Ли Шу-цзяна, что и рецензируемое американское издание. Почему отсутствуют отсылки на это китайское издание, остается только гадать.

Переводчики довольно точно передают смысл китайского оригинала, хотя местами перевод сделан несколько вольно, сняты важные в исторических преданиях топонимические названия, не всегда переданы стилистические особенности текста сказки. Например, в оригинале: «Он мог таскать тяжести весом в тысячу восемьсот цзиней», а в переводе — бесцветное «He could do the work of several men» («он мог выполнять работу за несколько человек») (с. 337). Или в оригинале: «Ему не хватало еды, чтобы наесться, ни одежды, чтобы согреться», а в переводе: «But the landlord never gave him enough to eat and often beat him» («Но помещик никогда не кормил его досыта и часто бил его»). Параллелизм, характерный для языка сказки, потерян, а вместо него добавлена часть следующей фразы, переведенная опять-таки весьма приблизительно.

Переводчики пользуются принятой в КНР транскрипцией, однако в ряде случаев китайские имена транскибированы неверно. Например, на с. 265 Ma Tenglong передан как Ma Tenlun, а Dong Zhenglong как Dong Zhenlun (с. 79), Zhen Xinshun превращен в Zhen Xinsun и т. д. А на с. 237, скорее всего по вине переводчика, известный сановник Танской эпохи Сюй Мао-гун (Xu Mao-gong), герой многочисленных сказаний китайцев и хуэй, превращен в Сюй Мао, тогда как во всех сказаниях и романах он фигурирует как Сюй Мао-гун. Думается, что таких небрежностей в солидном издании не должно быть.

Иногда в переводе появляются слова, отсутствующие в оригинале. Так, например, на с. 81 читаем: «And no one

[1] 回族民間故事集 //李樹江編。寧夏人民出版社，1988.

knew why Allah named her Haierwa» («Никто не знал, почему Аллах назвал ее Хайерва») (речь идет о женщине, родившейся из ребра Адама). В оригинале же просто сказано: «Аллах назвал ее Хайерва». Думается, что такие добавления в переводе делать не следует, может быть, в фольклоре и есть объяснение, почему Аллах дал ей такое имя.

Предисловие к рецензируемой книге написано обстоятельно, в нем немало интересных суждений о мифологии и сказках хуэй. К сожалению, в обширном предисловии не нашлось места общей характеристике фольклора хуэй и краткой истории его собирания. Как говорилось выше, первые записи преданий хуэй были сделаны в Западном Китае Г. Н. Потаниным и А. П. Беннингсеном. Первым, кто записал и издал в русском переводе сказку, записанную у среднеазиатских дунган, был А. А. Драгунов [1]. В 1946 г. в Алма-Ате вышел на русском языке первый сборник дунганских сказок, записанных дунганским историком Х. Юсуровым [2]. В 60—70-х гг. в Киргизии выходили и собрания сказок в оригинале на ганьсуйском диалекте (в записи, основанной на кириллице дунганской письменностью). Это были записи Х. Юсурова. В 1976 г. М. Хасанов издал во Фрунзе сборник собранных им сказок шэньсийских дунган на шэньсийском диалекте [3]. А в 1977 г. в Москве в серии «Мифы и сказки народов Востока» вышел большой том «Дунганские народные сказки и предания» [4], содержащий точные переводы 72 сказок и преданий, записанных в основном в Казахстане и Киргизии. Кроме того, в этом сборнике представлены и переводы пяти сказок, записанных китайскими фольклористами в КНР. Других записей сказок хуэй, сделанных в Китае, в то время не было опубликовано. (Две из них — «Драконова табличка» и «Ответ солнца» — вошли в рецензируемое американское издание.) В сборнике 1977 г. в приложении даны в кратком изложении сюжеты еще 35 сказок, не вошедших в сборник. Каждый из переведенных текстов сопровождается подробным исследованием данного сюжета в сопоставлении со сказками других народов Дальнего Востока и Центральной Азии, и в первую очередь с китайскими. Предисловие к этому сборнику дважды печаталось в КНР в китайском переводе [5]. К сожалению, составители американского издания не воспользовались результатами уже проделанной работы.

Составители американского издания фольклора хуэй явно придерживаются распространенного в Китае взгляда на фольклор как на явление, строго локализованное в государственных границах. Если современная литература хуэй в КНР действительно кардинально отличается от литературы среднеазиатских дунган, то о традиционном фольклорном наследии так сказать нельзя. Мы уже говорили выше, что предки современных дунган, пришедшие в пределы Российской империи, принесли с собой и свой фольклор. К этому необходимо добавить, что многие прославленные дунганские сказители были тесно связаны с народной культурой Китая и соответственно живущих в Китае хуэйцзу. Так, известный сказитель-шэньсиец Хия Вуахунов, по его словам, в начале XX в. поехал в Шэньси с партией опиума (его выращивают дунгане на берегах Иссык-Куля строго для медицинских целей), продал его и прожил на вырученные деньги в Шэньси десять лет, ежедневно смотря представления театральных трупп и слушая сказителей. Когда у него кончились все деньги, его из жалости взяли с собой и довезли до дома возвращавшиеся на родину среднеазиатские торговцы-дунгане. Так сам Хиа Вуахонов в 1953 г. рассказывал автору этих строк. Другой прославленный в Киргизии дунганский сказитель, Чжондяньхэ-Чжоншонло, вообще родился в Синьцзяне и переехал в Киргизию в 1924 г.

Все эти примеры свидетельствуют о том, что традиционное устное творчество среднеазиатских хуэй (дунган) и фольклор хуэй, живущих в КНР, особенно в Северо-Западном Китае, неразрывно связаны. И произведения, бытующие в среде среднеазиатских дунган,

[1] Три брата // Сказки народов Востока. Л., 1938.
[2] *Юсуров Х., Шахматов В.* Дунганские сказки. Алма-Ата, 1946.
[3] *Хасанов М.* Хуэйцзу минжынди гужир. Фрунзе, 1976.
[4] Дунганские народные сказки и предания / Под ред. Б. Рифтина. М., 1977.
[5] Например, 回族民間故事集 //李 樹江編。寧夏人民出版社，1988. С. 218—253.

во многом дают возможность реконструировать фольклорный репертуар ганьсуйских и шэньсийских хуэйцзу середины прошлого века, так что обосабливать фольклор двух групп хуэй (среднеазиатской и китайской) представляется нам методологически неправильным.

Вызывает недоумение, что составители американского издания не только проходят мимо публикаций на русском и дунганском языках (ганьсуйский и шэньсийский диалекты), но и не используют работы на английском языке, например содержательную статью австралийской исследовательницы С. Дайер-Римской-Корсаковой (Rimsky-Korsakoff-Dyer S.), исследовавшей предание о приходе мусульман в Китай [1], которое в весьма сокращенном варианте включено и в рецензируемую книгу (с. 242—243).

Варианты сказок и преданий, записанные в Киргизии и Казахстане, дают чрезвычайно ценный материал для сопоставлений и наводят на целый ряд размышлений. Сравнение прозаических фольклорных текстов, записанных у среднеазиатских дунган (а это около 200 произведений), с записями, сделанными в последние десятилетия в КНР, показывают, что сказочный репертуар далеко не идентичен. Совершенно очевидно, что потомки хуэй, выходцев из Ганьсу и Шэньси, сохраняют те произведения, которые принесли в Среднюю Азию их предки. При этом не исключено, что какие-то произведения и даже целые жанровые образования по различным причинам у них не сохранились. Так, например, у среднеазиатских хуэй неизвестны топонимические предания, что можно объяснить уходом их предков из старых мест обитания. Вообще предания в их репертуаре почти полностью отсутствуют, пожалуй, за исключением упоминавшегося выше рассказа о приходе арабов-мусульман в Китай в эпоху Тан. Чем это объяснить? С одной стороны, отрыв от китайской топонимики и других реалий мог быть причиной забвения различных преданий, но с другой — очень может быть, что опубликованные в КНР предания хуэй сложились уже после ухода предков среднеазиатских дунган из родных мест. Основной репертуар среднеазиатских хуэй — сказки, преимущественно волшебные. Обращает на себя внимание, что в отличие от текстов, записанных в Китае, сказки среднеазиатских дунган почти совершенно лишены мусульманских элементов. Например, из 76 сказок и преданий, записанных в Киргизии и Казахстане, ахуны упоминаются лишь в трех текстах.

Напрашивается такое объяснение этого различия. Живущие среди китайцев хуэй, стараясь подчеркнуть свое отличие от идентичных по языку китайцев, всячески акцентируют религиозные, мусульманские черты, а живущие среди мусульманского населения Средней Азии потомки ганьсуйских и шэньсийских хуэй, наоборот, всячески подчеркивают в своем творчестве дальневосточные, специфически китайские черты. Характерно, например, что, пользуясь в быту в основном мусульманскими именами, они, за редчайшим исключением, наделяют героев сказок именно китайскими именами. Нельзя не обратить внимания и на то, что подавляющее большинство фольклорных произведений хуэй записано не в Ганьсу или Шэньси, а в пров. Нинся или Синьцзяне. По данным 1984 г., из 193 сказок и преданий, записанных у хуэй в Китае, 7 записано в Ганьсу и 4 в Шэньси. А в рецензируемом сборнике помещено 58 текстов, записанных в Нинся, 7 — в Ганьсу и только один — в Шэньси и Нинся (т. е. записан сразу в двух провинциях).

Если рассмотреть тексты из Ганьсу, опубликованные в американском издании, то окажется, что сказка «Ответ солнца» (с. 107—110) не содержит никаких мусульманских черт, кроме имени героя Ишма. Сказка «Мир и счастье мусульманам навсегда» (с. 228—230) есть переработка популярных у китайцев историй об императоре Канси, путешествующем по стране инкогнито в одежде простолюдина; еще один текст — это храмовое предание о мечети в Нанкине, а остальные тексты представляют варианты упоминавшегося предания о приходе мусульман в Китай.

К сожалению, в предисловии к американскому изданию не ставится вопрос о региональных особенностях фольклора хуэй, хотя сейчас, когда имеется до-

[1] *Rimsky-Korsakoff-Dyer S.* Tang T'ai-tsung's dream: a Soviet Dungan version of a legend on the origin of the Chinese muslims // Monumenta Serica. 1981—1983. Bd. 35. P. 545—570.

статочное количество записей, такой анализ, видимо, провести можно. Едва ли сказочный репертуар хуэй в Нинся идентичен репертуару сказочников Юньнани или других южных провинций. Справедливости ради следует сказать, что такая работа, насколько нам известно, не проведена еще и применительно к прозаическому фольклору самих китайцев.

Автор предисловия к американскому изданию рассматривает фольклор хуэй как определенную трансформацию творчества охотников с характерными чертами шаманизма. Он явно накладывает схему, выработанную на материале американских индейцев, на исследуемый фольклор китайских хуэй. С этим трудно согласиться. Во-первых, где доказательства, что хуэй были охотниками? Как уже говорилось, хуэй сложились в некое этническое единство очень поздно, главным занятием их было земледелие, а также всевозможные ремесла, например, ювелирное дело, извоз, мелкая торговля (достаточно заглянуть в том «Национальности» «Большой китайской энциклопедии» (с. 183), чтобы убедиться в этом). Действительно, в отдельных сказках упоминаются охотники, но где гарантия, что эти сюжеты не заимствованы у соседних народов? Не исключено, что когда-то у хуэй были шаманы, но опять же никаких данных об этом в предисловии не приводится, рецензенту такие факты тоже неизвестны, тогда как у живущих рядом уйгуров или саларов шаманизм зафиксирован. Как сообщили рецензенту специалисты по фольклору хуэй из пров. Нинся и Юньнань, им также ничего неизвестно о шаманизме у хуэй, и нет никаких данных, чтобы хуэй в этих провинциях занимались охотой.

Увлекаясь схемой, выработанной на материале американских индейцев, автор предисловия не замечает существующего рядом с описываемым фольклором хуэй богатого устного наследия народов Китая. Например, в предании «Адан добывает огонь», записанном от хуэй пров. Гуйчжоу, автор видит отголоски (эхо) древних шаманских поисков (ancient shamanic quest, с. 12), причем никаких доказательств этого не приводит, и проводит параллель между этим преданием и подобными историями о койоте у американских индейцев, напоминающими греческий миф о Прометее. При этом автор проходит мимо того факта, что в той же пров. Гуйчжоу у народа *шуйцзу* известно предание «А-сюань приносит огонь», отражающее иную стадию развития сюжета (огонь похищается с неба, и Небесная Матушка посылает Громовника покарать похитителя) [1], а в пров. Хэнань записано мифологическое предание китайцев о Яньбо, похитившем огонь с небес [2]. Отсылки к этим произведениям сразу бы поставили данное предание хуэй в необходимый географо-культурный ряд и дали возможность показать его особенности (поиски огня вместо похищения). Отнесение поисков огня в предании хуэй к первобытным временам, когда люди жили в пещерах, заставляет задуматься и над тем, откуда у народа, сформировавшегося в средние века, в мифе вдруг встречаются воспоминания о первобытных временах. Нет ли здесь влияния соседних народов Гуйчжоу, сохранивших архаические верования и фольклор? Тем более что этот миф не зафиксирован у хуэй других провинций Китая. Очень возможно, что заимствованный у соседних народов сюжет прикреплен к имени Адан (так записывается по-китайски имя Адама, т. е. первопредка).

Думается, что обращение к фольклору соседних народов позволило бы сделать гораздо более интересные и обоснованные выводы, чем полученные посредством наложения схемы, выработанной на абсолютно чужом материале. Так, например, сопоставительный анализ сказки «Ответ солнца» дал бы возможность показать, что эта сказка есть чрезвычайно ослабленный и трансформированный вариант распространенного от Амура до Тайваня мифа о стрельбе в солнце. В мифе народа *бунун* (Тайвань) говорится о том, что некогда на небе было два солнца. Солнечные лучи «убили» своим жаром ребенка, его отец отправился мстить и «застрелил» одно из солнц. В сказке хуэй солнце только одно, но от его лучей умирает дедушка героя, который отправляется к матери солнца, но не мстить, а жаловаться на сына-солнце. Совсем ослаблен и конец сказки. Сын-солнце говорит, что дед

[1] 水族民間故事。貴陽，1984. С. 20—26.
[2] 河南民間故事集。北京，1985. С. 50—51.

героя вовсе не умер от солнечного удара, а просто потерял сознание. Надо брызнуть на него водой, и он очнется. В отличие от мифа в сказке народа хуэй поход к матери солнца (путь туда так же долог, как во всех мифах о стрельбе в солнце, так как надо дойти до того места, где оно восходит) соединен с известными «сказочными» сюжетами «Путешествие к богу за наградой» (тип АТ 460А) и «Путешествие в поисках удачи» (АТ 460В), которые широко известны в Китае. Герой этих сказок должен получить у бога ответы на различные вопросы, задать которые просят встреченные им на пути люди.

Наличие в варианте хуэй волшебного помощника-барана, который отвозит героя к дворцу матери солнца, тоже типичная деталь волшебной сказки, а не архаического мифа, герои которого не имеют волшебных помощников, а все делают сами.

Жаль, что составители американского издания не обратили внимания на сказку «Обезьяна и черепаха», которая представляет собой переложение индийского сюжета из «Панчатантры», известного в Китае, Корее, Японии, Монголии благодаря переводам буддийских сутр, не говоря уже о Ближнем Востоке (у арабов, персов и т. д.). Обращение к этому сюжету дало бы возможность поставить вопрос об индийских сказочных сюжетах в фольклоре хуэй. Не исключено, например, что включенная в американское собрание сказка «Лугум возвращается к охоте» (с. 122—126), записанная в Синьцзяне и представляющая собой вариант известного в фольклоре многих народов типа АТ 315А (Сестра людоедка), также восходит к индийскому варианту, указанному в «Каталоге сказочных сюжетов» Аарне-Томпсона (с. 111). Шэньский вариант под названием «Белая лисица» записан автором этих строк в Казахстане в 1954 г.[1] Сказка эта популярна у уйгуров, монголов, корейцев, японцев, а также в трансформированном виде у хакасов на Алтае и у русских («Ведьма и солнцева сестра»). Думается, однако, что, несмотря на упоминание в заглавии об охоте (неясно, так ли ее называют в народе, обычно в устной традиции сказки вообще не имеют названий), эту типично волшебную сказку едва ли можно истолковать как «отражение типичного перехода от охотничье-собирательского типа мышления к более позднему», а помогающих герою тигра и орла — «как свободно бродящих охотничьих божеств» («are freely roaming hunter gods», с. 15). Это явная фантазия автора предисловия.

Нисколько не отрицая возможности типологических сопоставлений фольклора хуэй, как и любого другого, с фольклором американских индейцев, автор этих строк все-таки думает, что сборник выиграл бы, если бы базировался на конкретном сопоставлении сказок хуэй со сказками китайцев (хань) и соседних народов — уйгуров, саларов, монголов и т. д. и вообще на опыте мировой фольклористики, включая китайскую, корейскую, японскую, тем более что каталоги сказочных сюжетов этих народов изданы по-английски.

В целом же, несмотря на указанные выше недостатки, появление собрания прозаических фольклорных произведений народа хуэй на английском языке — явление отрадное, оно дает возможность фольклористам разных стран, не владеющим китайским языком, впервые познакомиться с творчеством необычного народа, численность которого в Китае, по данным на 1989—1990-гг., превышает 8 млн человек, но о котором западный читатель знает очень мало.

Б. Л. Рифтин

[1] Дунганские народные сказки... С. 126—133, сопоставительный анализ, с. 452—454.

В. М. Алексеев. Письма к Эдуарду Шаванну и Полю Пеллио /Вступ. ст., сост., пер. с франц. и примеч. И. Э. Циперович. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. 232 с. («Архив российского востоковедения»)

Когда разговор заходит о научном наследии крупнейшего русского китаеведа первой половины XX в. академика Василия Михайловича Алексеева (1881—