

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХУШ ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛЮ ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1983-1984

Часть I

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1985

человека" и, следовательно, для него лично, и в поисках средства самодовлечения стремился к познанию внутреннего мира человека через литературу. Тридцать лет спустя мыслитель создал свое собственное учение о Древнем Пути, противопоставив его конфуцианству. Под влиянием бурной действительности он пришел к убеждению, что его учение должно иметь социальный выход. В соответствии с этим представления Норианага о себе как маленьком, слабом человеке, способном лишь выражать свои чувства в литературе, изменились до осознания им своего положения как ученого, являющегося духовным наставником правителя. Таковы в сущности были сложившиеся в течение веков в Китае и Японии представления о предназначении ученого-конфуцианца. И эта культурная традиция не могла не оказать своего влияния на Норианага, как бы резко он ни критиковал конфуцианство.

1. Мотоори Норианага—о сёкансю (Собрание писем Мотоори Норианага), ред. Окуяма Усити. Токио, 1933, с. 4. Цит. по: Matsumoto Shigeru, Motoori Norinaga, Cambridge, 1970, с. 36, 39.
2. В.Н.Горегляд. Дневники и эссе в японской литературе X—XIII вв. М., 1975, с. 179.
3. Мотоори Норианага. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). Т. 4. Токио, 1976, с. 38.
4. Мотоори Норианага. Дзэнсю. Т.5. Токио, 1927, с. 460.
5. Там же, с. 502.
6. Основоположником этой точки зрения является крупнейший авторитет в области изучения идей Норианага японский ученый Мураока Цунэцугу. Напр., см.: Мураока Цунэцугу. Мотоори Норианага. Токио, 1939.
7. Окубо Тадаси. "Тама кусигэ" — но кайдай (Объяснение названия "Тама кусигэ"), в Мотоори Норианага. Дзэнсю. Т.8. Токио, 1973. с. 35—41.
8. Мотоори Норианага. Дзэнсю. Т.8. Токио, 1927, с. 41.

М.И.Никитина

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР И ПРОБЛЕМА СУБСТРАТА

(по данным корейского мифа и ритуала)

В дальневосточной культуре (имеется в виду Китай и его периферия), в отличие от культуры индоевропейской, не сохранилось текстов, подобных греческим "Илиаде" и "Одиссее", индийским "Рамаяне" и "Махабхарате" или текстам того же типа, но меньшего объема

(скандинавский мифологический и героический эпос и др.), сложившихся в устной традиции и несущих в основе своей ритуально-мифологическое ядро, то есть текстов недискретных (по терминологии, предложенной Ю.М.Лотманом и Э.Г.Минц¹). В дальневосточном культурном регионе на сопоставимых этапах развития проблемы описания мира, сбора информации о мире, ее хранения и передачи решались прежде всего за счет зрительного знака,² высшим развитием которого в данной культуре был иероглифический текст (с которым связывалось также и специфическое воздействие на мир³). Главным образом это были исторические сочинения различного типа, тексты, связанные с гаданием, описания ритуала, за которым не прослеживается миф. Дальневосточная культура сохранила преимущественно тексты дискретного типа.

В непосредственной связи с типом и характеристикой текста находится степень сохранности в данном культурном регионе мифологии, порождающая не только проблему изученности-неизученности соответствующего слоя представлений, но и (как крайний вариант) постановку вопроса: а была ли вообще свойственна данной культуре мифология в сопоставимом с индоевропейской виде? То есть для дальневосточной культуры, несмотря на работы европейских, китайских и др. исследователей (А.Масперо, Б.Карлгрен, М.Гране, Д.Боддэ, С.Аллен, Уань Кэ, Б.Л.Рифтин и др.), актуальной является проблема реконструкции мифопоэтических систем, отдельных мифов, мифологических циклов.

История сложения основного фонда текстов в Корею была типологически такой же, как в Китае: то есть не сохранилось мифологических текстов, подобных индоевропейским. Состояние изученности корейской мифологии много хуже, чем китайской. Перед корееведением применительно к слою мифологических представлений стоят те же задачи: реконструкция мифов и мифологических циклов, мифологических систем. Как нам удалось установить, в качестве наиболее перспективного материала для реконструкции мифологии на Корейском полуострове выступает "система облика". Эта система воззрений на мир выполняла функции государственной идеологии в ранне-феодальном государстве Объединенное Силла (УП-Х вв.) - первом едином корейском государстве, подчинившем весь полуостров. Она не была отражена в специальных трактатах, не имела письменного канона, но кодировалась в ритуале, в процедуре которого основным звеном являлось сочинение поэтического текста (хянга). Эта система была мифопоэтической по своему характеру.⁴ Важнейшими ее элементами являются солярные мифы, которые нигде не выступают как мифы-нарративы, а

только - в отраженном в ритуале виде.

Основной миф - миф о Женщине-Солнце и ее родителях. Персонажи мифа: Черепаха-Гора-Остров, Змей/Дракон, Женщина-Солнце, Муж Женщины-Солнца. Операции: Черепаха и Змей живут в море, зачинают Дочь-Солнце. Черепаха выплевывает ее, взрастив в своей голове в качестве "предмета" (горсть земли, жемчужина, красная яшма, цветок и т.д.) Змей вымогает предмет и "донашивает" его в поясе. Пара Черепаха + Змей на дороге встречают юношу, который, угрожая Змею/Дракону смертью, отбирает у него "предмет" и приносит в свой дом. Здесь предмет превращается в красавицу девушку, которая становится женой юноши. Муж без причины оскорбляет жену, занятую приготовлением пищи, ткачеством и т.д. Жена покидает дом мужа и уходит в море, возвращаясь в лоно-рот матери - Черепахи-Горы-Острова. (И так - каждый день, и - каждый год.)⁵

"Система облика" подразумевала в числе прочих световую ипостась облика социально значимого лица, прежде всего, естественно, государя. В связи с чем весной проводился ритуал "венчания" государя с Женщиной-Солнцем, где государь играл роль Мужа. Мать-Черепаху в ритуале могли представлять гора, скала, мост, корова и т.д. Роль Отца-Змея выполнял жрец (старец в одежде нищего или молодой монах), ритуально значимым атрибутом которого был пояс, меч, посох и т.д. За счет ритуала государь приобщался к Солнцу с тем, чтобы помочь ему нормально "прожить свою жизнь" и тем самым обеспечить порядок в мире (урожай, социальная стабильность и др.). Такого типа ритуал проводился по отношению к любому социально значимому лицу - губернатору, главе уезда, волости и др. (календарно и по случаю прибытия на должность).

По-видимому, в период укрепления власти первых государей Объединенного Силла был создан (? изначально существовал) вариант мифа, предусматривающий рождение младенца мужского пола в качестве "предмета" - ростка бамбука, железной палки и пр. С этим вариантом мифа было связано создание каменных надгробий у могил государей Объединенного Силла (а в период Корё, т.е. в X-XIV вв., - могил настоятелей буддийских монастырей) в виде черепахи и стелы на ее спине, увенчаной драконом; перенесение останков основателя Силла на гору Тхохамсан (букв.: Гора, которая то выплевывает, то берет в рот), центральное святилище Силла около столицы - Кёнджу; устройство погребений государей на островах-скалах в море недалеко от Кёнджу и т.д.

Второй солярный миф - миф о Стрелке-Солнце и двух хозяевах Стихий. Персонажи мифа: Стрелок-Солнце, Лис (Земля-Гора) и Змей/

Дракон (Вода). Операции: между хозяевами Стихий вспыхивает вражда, в результате чего нарушается порядок в космосе. Жертва агрессии обращается за помощью к Стрелку, который убивает агрессора, за что получает в награду дочь обиженного хозяина Стихии. Воцаряется мир, который вскоре нарушается другим хозяином Стихии и т.д. Считалось, что если агрессором выступает Змей, может наступить засуха, если Лис – шторм на море и т.д.⁶

"Система облика" предусматривала активное отношение социально старшего к космической и социальной гармонии (его облик полагался тождественным социуму и космосу). Отсюда ритуал, в котором воссоздавался этот миф, включался в общую ритуальную государственную систему (система облика) в качестве особой разновидности ритуала – изгнания врага. Государь выполнял в нем функции Стрелка–Солнца. Он олицетворял Солнце. Укрощая "вышедшую из нормы" стихию (например, уничтожая "лишнее" солнце во время засухи), он восстанавливал порядок в мире. Ритуал проводился ранним летом, Подобного типа ритуал имел место также в связи с поездками морем корейских послов к китайскому двору.

Наличие ритуалов различных видов, в которых воссоздавались указанные солярные мифы (особенно разнообразно представлен миф о Женщине–Солнце и ее родителях, который буквально пронизывает корейскую культуру), позволяет говорить о том, что в дописьменной традиции миф–нарратив существовал, но бытовал уже на ранних этапах корейской истории только как миф–ритуал и в письменной традиции не сохранился.

Обычно при рассмотрении вопроса о культурных взаимодействиях применительно к древней Корее учитывается ее географическое положение и та культурно–историческая ситуация, которая сложилась на Дальнем Востоке в первом тысячелетии н.э. Корея выполняла функции канала культуры, соединявшего континент с Японскими островами, по которому волны индийских, центрально–азиатских влияний докатывались до Японии. Находясь в сфере влияния китайской цивилизации, являясь вассалом Китая (хотя во многом и номинальным), Корея испытывала прежде всего китайское влияние, получая информацию о мире в основном в китайской интерпретации. И вопрос о взаимоотношении двух культур, естественно, ставится как вопрос о сохранении самобытности культуры страны в условиях постоянного (не только культурного) давления со стороны могущественного соседа. Это – известная постановка вопроса.

Решение проблемы реконструкции "основного" корейского мифа – мифа о Женщине–Солнце и ее родителях позволяет выявить совершенно

иную культурную общность. Общность древней Кореи, с одной стороны, с Японией (о чем свидетельствует мифологический материал в "Кодзика" и других ранних памятниках) и Океанией (сходство ритуалов, связанных с инициацией, погребением, вызыванием солнца и т.д.). С другой стороны, можно ставить вопрос об общности Кореи с Китаем (об этом свидетельствует материал, приведенный в книге Б.Л.Рифтина "От мифа к роману",⁷ касающийся ритуала, облика жреца, погребального культа эпохи Хань и в связи с этим изображений Фу-си и Ню-ва и т.д., материал ак. В.М.Алексеева по народной китайской картине и народным верованиям, художественные и другие китайские тексты), а также - об общности с северными и северо-западными окраинами Китая, о чем говорят надгробия в виде черепахи и стелы с драконом на ней на территории Туркского каганата и Монголии, датируемые VI-XIV вв. В эту общность входит Вьетнам (ср. легенду о черепахе, дарующей меч государю, мифологические и эпические представления эдэ и др.) и страны Индо-Китая. В результате учета указанных сходств вырисовывается неожиданная география достаточно широкой мифологической общности, которая подтверждается на иных материалах в трудах ряда этнографов и археологов.⁸

Реконструировав "основной" корейский миф, мы можем проследить взаимоотношения местного мифологического субстрата и буддизма в пределах корейской культуры периода Объединенного Силла и позже. Первая волна буддизма (III-IV вв.) при отсутствии достаточных историко-культурных предпосылок для его восприятия не оставила заметных следов в корейской культуре. Вторая же (VI-VII вв.), напротив, была весьма значительной по своим последствиям. Корейская культура к этому времени смогла вести "диалог ученика с учителем" (создание единого государства и собственной единой системы воззрений на мир). Приход буддизма оживил мифологические составляющие "системы облика", особенно - миф о Женщине-Солнце и ее родителях. Шло активное наложение культов будд и бодхисаттв на местные культы, связанные с "основным" соляренным мифом: Черепаха-Гора - Авалокитешвара, Женщина-Солнце - Майтрея, мужское светоносное божество - Ами-таба и т.д.⁹ Наложение буддийских персонажей на персонажей местного соляренного мифа происходило с учетом общности их функций и атрибутов. Культ буддийских божеств воспринимался для создания буддийской ритуальной параллели, особого ритуального воплощения местного мифа, позволявшего "выигрышно" представить его персонажей в антропоморфном воплощении. Восприятие буддизма в Корее находится параллели в Японии¹⁰ и Тибете.¹¹

Реконструкция "основного" корейского мифа и рассмотрение его

взаимоотношений с буддизмом позволяет выявить характерные черты этого процесса - процесса взаимоотношения различных слоев культуры внутри страны. Сопоставление корейских данных с данными восточнославянскими (ср. работы В.Н.Топорова, В.В.Иванова, Б.А.Успенского¹²) позволяет говорить об определенном сходстве во взаимоотношениях местного мифологического субстрата и пришедшей мировой религии и позволяет провести параллель: буддизм - "основной" корейский миф, христианство - восточнославянские языческие представления.

1. Ю.М.Лотман, З.Г.Минц. Литература и мифология. - Уч.зап.Тартуского государственного университета. Вып. 546. "Труды по знаковым системам". Из. Тарту, 1981.
2. О проблеме зрительного знака в корейской культуре см. М.И.Никитина. К вопросу о роли зрительного знака (заметки об этимологии древнекорейских имен и географических названий в памятниках XI-XIII вв.). - НАА. 1973, № 5; М.И.Никитина. Заметки о зрительном знаке в корейской культуре. Графические слова "керим" и "санхва". - III и ПИКНВ, XI/П, М., 1975.
3. О роли письменного текста в культуре стран Дальнего Востока, выполнявшего функции, близкие функциям шаманского зеркала, см.: М.И.Никитина. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982. (Далее: Никитина).
4. О "системе облика" подробно см.: Никитина, с. 15-179 и др.
5. О мифе о Женщине-Солнце и ее родителях в связи с его реконструкцией и бытованием см.: Никитина, с. 91-176 и сл.
6. О мифе о Стрелке-Солнце в связи с реконструкцией ритуала и мифа см.: Никитина, с. 181-231.
7. Б.Л.Рифтин. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.
8. Я.В.Чеснов. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976; С.А.Арутюнов, И.И.Крупник, М.А.Членов. "Китовая аллея" - древнеэскимосский культовый памятник на острове Иттыгран. - СЭ. 1979, № 4; Э.В.Шавкунов. Культура чжурчженей-удиге и проблема происхождения тунгусоязычных народов Дальнего Востока. Докт.дисс. Владивосток, 1982.
9. О Черепаше-Горе, порождающей мужское светоносное божество-Амитабу, см.: Никитина, с. 165-168, 306-308; о тех же персонажах, а также о Женщине-Солнце - Майтрейе см.: М.И.Никитина. Об интерпретации одной буддийской легенды из "Самгук юса" (в печати).
10. Ср. наложение культа будды Вайрочаны на культ богини солнца Аматэрасу. См.: Н.А.Виноградова. Скульптура Японии. III-XIV вв.

М., 1981, с. 119-120.

11. Ср. наложение культа бодхисаттвы Авалокитешвары на местный культ обезьяны. См.: Е.Д.Огнева. Тибетская мифология. - Мифы народов мира. Энциклопедия (в двух томах). Т.2. М., 1982. с. 510-511.
12. В.В.Иванов, В.Н.Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Б.А.Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Ю.А.Петросян

АХМЕД САИБ - МЛАДОТУРЕЦКИЙ ИСТОРИК И ПУБЛИЦИСТ

Среди турецких историков конца XIX - начала XX вв. выделяется Ахмед Саиб (1859-1920). Выходец с Кавказа, образование получил в России в военных училищах. Службу в турецкой армии начал с чина капитана, долгое время был адъютантом турецкого чрезвычайного комиссара в Египте Гази Ахмет Мухтар-паши. В конце XIX в. оставил военную службу, занявшись исключительно литературным трудом. Активно участвовал в младотурецком движении. После революции 1908 г. Ахмед Саиб продолжал свою литературную деятельность, преподавал русский язык в Стамбульском университете.¹

Деятельность и творчество Ахмеда Саиба интересны в двух планах - как важный этап в развитии турецкой историографии и как заметное явление в турецкой публицистике. Обе эти стороны литературной деятельности Ахмеда Саиба были тесно связаны между собой. Эта связь определялась идейными позициями автора, игравшего видную роль в борьбе младотурок против режима "эюлма" Абдул-Хамида II.

Ахмед Саиб, оставив военную службу, посвятил себя публицистике и истории. Первоначальные результаты его работы нашли отражение на страницах газеты "Санджак" ("Знамя"), которую Ахмед Саиб издавал в Каире в 1899-1907 гг. (с перерывами). Здесь были напечатаны разделы из первого исторического сочинения Ахмеда Саиба "События периода правления султана Абдул Азиза", которое было опубликовано отдельной книгой в 1902 г.² На страницах газеты "Санджак" Ахмед Саиб публиковал статьи в защиту конституционного строя и парламентарного правления, а также статьи на международные темы, в частности по восточному вопросу. Политическое кредо газеты и ее издателя было очевидно антиабсолютистским. Ахмед Саиб стоял на общих для