

**Редакционный совет научного журнала
«Вестник НГУ. Серия: История, филология»**

Председатель совета серии

В. И. Молодин акад. РАН, д-р ист. наук, профессор (Институт археологии и этнографии СО РАН; Новосибирский государственный университет, Россия)

Главный редактор серии

А. С. Зувев д-р ист. наук, профессор (Новосибирский государственный университет, Россия)

Ответственный секретарь серии

С. Г. Скобелев канд. ист. наук, доцент (Новосибирский государственный университет, Россия)

Члены редакционного совета

Х. А. Амирханов акад. РАН, д-р ист. наук, профессор (Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала; Институт археологии РАН, Москва, Россия)

Б. Виола д-р истории, профессор (Университет Торонто, Канада)

Е. Э. Войтишек д-р ист. наук, профессор (Новосибирский государственный университет, Россия)

Т. Гланц д-р филологии, профессор (Университет им. Гумбольдта, Берлин, Германия)

А. В. Головнёв чл.-кор. РАН, д-р ист. наук, профессор (Институт истории и археологии УрО РАН; Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия)

А. Е. Демидчик д-р ист. наук, профессор (Санкт-Петербургский государственный университет, Россия)

А. П. Деревянко акад. РАН, д-р ист. наук, профессор (Институт археологии и этнографии СО РАН; Новосибирский государственный университет, Россия)

Ж. Жобер д-р истории, профессор (Университет Бордо I, Франция)

О. Д. Журавель д-р филол. наук, профессор (Институт истории СО РАН; Новосибирский государственный университет, Россия)

Г. Е. Импости д-р филологии, профессор (Болонский университет, Италия)

С. М. Коткин д-р истории, профессор (Принстонский университет, США)

В. А. Ламин чл.-кор. РАН, д-р ист. наук, профессор (Институт истории СО РАН, Россия)

Ока Хироки д-р истории, профессор (Университет Тохоку, Япония)

Г. Парцингер д-р истории, профессор (Фонд Прусского культурного наследия, Германия)

Х. Плиссон д-р истории, профессор (Университет Бордо I, Франция)

Пэ Гидон д-р археологии и антропологии, профессор (Национальный музей Кореи, Сеул, Республика Корея)

П. Ратлэнд д-р истории, профессор (Уэслианский университет, США)

И. В. Силантьев чл.-кор. РАН, д-р филол. наук, профессор (Институт филологии СО РАН; Новосибирский государственный университет, Россия)

Тан Чун д-р истории, профессор (Гонконгский университет, КНР; Токийский университет, Япония)

Т. Хайм д-р истории, профессор (Оксфордский университет, Великобритания)

Ю. В. Шатин д-р филол. наук, профессор (Институт филологии СО РАН; Новосибирский государственный педагогический университет; Новосибирский государственный университет, Россия)

Редакционная коллегия выпуска «Востоковедение»

Ответственные редакторы

- Е. Э. Войтишек д-р ист. наук, проф. (Новосибирский государственный университет, Россия)
С. А. Комиссаров канд. ист. наук, доц. (Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск, Россия)

Ответственный секретарь

- А. В. Варёнов канд. ист. наук, доц. (Новосибирский государственный университет, Россия)

Члены редколлегии

- С. А. Арутюнов чл.-кор. РАН, доктор исторических наук, профессор (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия)
Ван Вэй член Академии наук КНР, чл.-кор. Германского археологического института, д-р литературы, д-р истории, проф. (Институт археологии, Пекин, КНР)
Н. Л. Жуковская д-р ист. наук (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия)
Кан Инук д-р истории, проф. (Университет Кен Хи, Сеул, Республика Корея)
А. И. Кобзев д-р филос. наук, проф. (Институт востоковедения РАН, Москва, Россия)
О. П. Кобзева д-р ист. наук, проф. (Национальный университет Узбекистана им. Мирзо Улугбека; Университет мировой экономики и дипломатии, Ташкент, Республика Узбекистан)
Н. В. Кутафьева канд. филол. наук, доц. (Новосибирский государственный университет, Россия)
Ли Хонджон д-р истории, проф. (Национальный университет Мокихо, Республика Корея)
А. А. Маслов д-р ист. наук, проф. (Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия)
А. Н. Мещеряков д-р ист. наук, проф. (НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Россия)
Г. Парцингер д-р истории, проф. (Фонд Прусского культурного наследия, Берлин, Германия)
В. Н. Пластун д-р ист. наук, проф. (Новосибирский государственный университет, Россия)
П. Э. Подалко д-р истории, проф. (Университет Аояма Гакуин, Токио, Япония)
Н. В. Сухадолник д-р истории, проф. (Университет Любляны, Словения)
Ж. К. Таймагамбетов чл.-кор. АН Высшей школы Республики Казахстан, д-р ист. наук, проф. (Национальный музей Казахстана, Астана, Республика Казахстан)
Такакура Хироки д-р истории, проф. (Университет Тохоку, Япония)
Такэда Масанао д-р педагогики, почетный проф. (Университет Хоккайдо, Япония)
Л. фон Фалькенхаузен д-р истории, проф. (Калифорнийский университет, Лос-Анджелес, США)
Е. Л. Фролова канд. ист. наук, доц. (Новосибирский государственный университет, Россия)

Advisory Board of Academic Journal

“Vestnik NSU. Series: History and Philology”

Chief of the Advisory Board

Vyacheslav I. Molodin Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Sciences (History), Professor (Institute of Archaeology and Ethnography of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk State University, Russian Federation)

Chief Editor of the Series

Andrey S. Zuev Doctor of Sciences (History), Professor (Novosibirsk State University, Russian Federation)

Executive Secretary of the Series

Sergey G. Skobelev Candidate of Sciences (History), Associate Professor (Institute of Archaeology and Ethnography of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation)

Members of the Advisory Board

Khizri A. Amirkhanov Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Sciences (History), Professor (Institute of History, Archaeology, and Ethnography, Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences in Makhachkala, Dagestan, Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation)

Bence Viola Doctor of Sciences (History), Professor (University of Toronto, Canada)

Elena E. Voytishek Doctor of Sciences (History), Professor (Novosibirsk State University, Russian Federation)

Tomash Glantz Doctor of Sciences (Philology), Professor (Humboldt University in Berlin, Germany)

Andrey V. Golovnev Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Sciences (History), Professor (Institute of History and Archaeology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation)

Arkadiy E. Demidchik Doctor of Sciences (History), Professor (St. Petersburg State University, Russian Federation)

Anatoliy P. Derevianko Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Sciences (History), Professor (Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation)

Jacques Joubert Doctor of Sciences (History), Professor (University of Bordeaux I, France)

Olga D. Zhuravel Doctor of Sciences (Philology), Professor (Institute of History of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk State University, Russian Federation)

Gabriella E. Imposti Doctor of Sciences (Philology), Professor (University of Bologna, Italy)

Stephen M. Kotkin Doctor of Sciences (History), Professor (Princeton University, United States)

Vladimir A. Lamin Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Sciences (History), Professor (Institute of History of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation)

Oka Hiroki Doctor of Sciences (History), Professor (Center for Northeast Asian Studies of Tohoku University, Sendai, Japan)

Hermann Parzinger Doctor of Sciences (History), Professor (Prussian Cultural Heritage Foundation, Berlin, Germany)

Hugues Plisson Doctor of Sciences (History), Professor (University of Bordeaux I, France)

Bae Kidong Doctor of Sciences (Archaeology and Anthropology), Professor (The National Museum of Korea, Seoul, Republic of Korea)

Peter Rutland Doctor of Sciences (History), Professor (Wesleyan University, Middletown, USA)

Igor V. Silantev Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Sciences (Philology), Professor (Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk State University, Russian Federation)

Tang Chung Doctor of Sciences (History), Professor (University of Hong Kong, China, University of Tokyo, Japan)

Tomas Higham Doctor of Sciences (History), Professor (University of Oxford, United Kingdom)

Yuriy V. Shatin Doctor of Sciences (Philology), Professor (Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk State Pedagogical University, Novosibirsk State University, Russian Federation)

Editorial Board of the Issue “Oriental Studies”

Executive Editors

Elena E. Voytishek	Doctor of Sciences (History), Professor (Novosibirsk State University, Russian Federation)
Sergey A. Komissarov	Candidate of Sciences (History), Associate Professor (Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation)

Executive Secretary

Andrey V. Varenov	Candidate of Sciences (History), Associate Professor (Novosibirsk State University, Russian Federation)
-------------------	---

Board Members

Sergey A. Arutyunov	Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Sciences (History), Professor (Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation)
Wang Wei	Member of the Chinese Academy of Sciences, Doctor of Sciences (Literature), Doctor of Sciences (History), Professor (Institute of Archaeology, Beijing, China)
Nataliya L. Zhukovskaya	Doctor of Sciences (History) (Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation)
Kang Inuk	Doctor of Sciences (History), Professor (Kyung Hee University, Seoul, Republic of Korea)
Artem I. Kobzev	Doctor of Sciences (Philosophy), Professor (Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation)
Olga P. Kobzeva	Doctor of Sciences (History), Professor (National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek; University of World Economy and Diplomacy, Tashkent, Uzbekistan)
Nataliya V. Kutafyeva	Candidate of Sciences (Philology), Associate Professor (Novosibirsk State University, Russian Federation)
Lee Heonjong	Doctor of Sciences (History), Professor (Mokpo National University, Republic of Korea)
Aleksey A. Maslov	Doctor of Sciences (History), Professor (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation)
Aleksandr N. Mescheryakov	Doctor of Sciences (History), Professor (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation)
Germann Parzinger	Doctor of Sciences (History), Professor (Prussian Cultural Heritage Foundation, Berlin, Germany)
Vladimir N. Plastun	Doctor of Sciences (History), Professor (Novosibirsk State University, Russian Federation)
Petr E. Podalko	Doctor of Sciences (History), Professor (Aoyama Gakuin University, Tokyo, Japan)
Natasha V. Suhadolnik	Doctor of Sciences (History), Professor (University of Ljubljana, Slovenia)
Zhaken K. Taymagambetov	Corresponding Member of Academy of Sciences of the Kazakstan Higher School, Doctor of Sciences (History), Professor (Kazakstan National Museum, Astana, Republic of Kazakstan)
Takakura Hiroki	Doctor of Sciences (History), Professor (Tohoku University, Sendai, Japan)
Takeda Masanao	Doctor of Sciences (Pedagogy), Professor emeritus (Hokkaido University, Sapporo, Japan)
Lothar von Falkenhausen	Doctor of Sciences (History), Professor (University of California, Los Angeles, USA)
Evgeniya L. Frolova	Candidate of Sciences (History), Associate Professor (Novosibirsk State University, Russian Federation)

В Е С Т Н И К Н Г У

Серия: История, филология

Научный журнал
Основан в ноябре 1999 года

2024. Том 23, № 10: Востоковедение

СОДЕРЖАНИЕ

Археология стран Азии

- Полосьмак Н. В., Эрдэнэ-Очир Н. О.* Китайские заимствования в костюме хунну (без-
рукавка из 20 Ноин-улинского кургана) 9
- Стоякин М. А.* О второй столице Когурё 17
- Денисенко В. Л., Филатов Е. А., Лямина В. А.* Поселенческие комплексы кушан в до-
лине Кашмира 30

Искусство и культура Восточной Азии

- Варенов А. В.* Образ «Владыки Преисподней» в ритуальных бронзах Саньсиндуя 43
- Синицын А. Ю., Габитова А. И.* О «демонизации» клинков Сэнго Мурамаса 58
- Малинина Е. Е.* Мотив Пути и духовных странствий в искусстве буддизма дзэн 70

Религия Восточной Азии

- Ван Тин, Войтишек Е. Э.* Буддийские храмы тибетской традиции на северо-востоке
Китая 79
- Фролова Е. Л.* Посмертные буддийские имена в современной Японии 94

Этнология Юго-Восточной Азии

- Комиссаров С. А., Соловьев А. И.* Пляски с барабанами: к вопросу о наследниках донг-
шонско-дяньской цивилизации 104
- Чан Суан Хьеп, Нгуен Хьу Фук, Нгуен Туан Бинь, Ле Хоанг Кьет, Нгуен Тхи Бить
Зянг.* Поклонение Матери-богине на юге Вьетнама: культурный обмен и аккуль-
турация между вьетнамцами, тьямами, китайцами и кхмерами (на англ. яз.) 118

История Вьетнама

- Чинь Ван Винь.* Иностранное финансирование миграции во Вьетнаме после Женевских соглашений 1954 года (на англ. яз.) 129
- Ха Чьеу Хюи.* Дипломатические возможности Республики Вьетнам во время войны 1965–1973 годов (на англ. яз.) 140

Дискуссии

- Нго Минь Хьеп.* Роль Нгуен Ай Куока в распространении марксизма-ленинизма во Вьетнаме (1920–1930) (на англ. яз.) 151

Хроника

- Гирченко Е. А., Василенко Т. Е.* II Международный форум «Традиционный буддизм и вызовы современности» 160

In Memoriam

- Прощальная вахта. Памяти профессора Владимира Никитовича Пластуна (02.10.1938 – 09.10.2024) 167
- Информация для авторов 169

V E S T N I K N S U

Series: History and Philology

Scientific Journal
Since 1999, November

2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies

CONTENTS

Archaeology of Asian Countries

- Polosmak N. V., Erdene-Ochir N. O.* Chinese Borrowings in Hunnu Costumes (Sleeveless Shirt from the 20th Noin-Ula Mound) 9
- Stoyakin M. A.* About the Second Koguryo Capital 17
- Denisenko V. L., Filatov E. A., Lyamina V. A.* Kushan Settlement Complexes in the Kashmir Valley 30

Art and Culture of East Asia

- Varenov A. V.* The Image of the “Lord of the Underworld” in Sanxingdui Ritual Bronzes 43
- Sinitsyn A. Yu., Gabitova A. I.* On the “Demonization” of Sengo Muramasa Blades 58
- Malinina E. E.* Motif of the Way and Spiritual Pilgrimage in Zen Art 70

Religion of East Asia

- Wang Ting, Voytishek E. E.* Buddhist Temples of Tibetan Tradition in Northeast China 79
- Frolova E.L.* Posthumous Buddhist Names in Modern Japan 94

Ethnology of South-East Asia

- Komissarov S. A., Solovyev A. I.* Dances with Drums: On the Problem of Descendants of the DongSon-Dian Civilization 104
- Tran Xuan Hiep, Nguyen Huu Phuc, Nguyen Tuan Binh, Le Hoang Kiet, Nguyen Thi Bich Giang.* The Worship of Mother Goddess in the South of Vietnam: Cultural Exchange and Acculturation Among Vietnamese, Cham, Chinese and Khmer People 118

History of Vietnam

<i>Trinh Van Vinh.</i> Foreign Finance for Migration in Vietnam after the Geneva Agreements of 1954	129
<i>Ha Trieu Huy.</i> The Republic of Vietnam's Diplomatic Opportunities during the War of 1965–1973	140

Discussions

<i>Ngô Minh Hiệp.</i> The Role of Nguyen Ai Quoc in Propagating Marxism-Leninism in Vietnam (1920–1930)	151
---	-----

Chronicle

<i>Girchenko E. A., Vasilenko T. E.</i> The 2 nd International Forum “Traditional Buddhism and Modern Challenges”	160
--	-----

In Memoriam

The Farewell Watch. In memoriam Professor Vladimir N. Plastun (02.10.1938 – 09.10.2024)	167
Instructions to Contributors	169

Научная статья

УДК 904.59(510)

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-9-16

Китайские заимствования в костюме хунну (безрукавка из 20 Ноин-улинского кургана)

Наталья Викторовна Полосьмак¹

Насан-Очир Эрдэнэ-Очир²

¹ Институт археологии и этнографии
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия

² Институт археологии Академии наук Монголии
Улан-Батор, Монголия

¹ polosmaknatalia@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3760-265X>

² erdeneochir.mgl@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0520-4830>

Аннотация

Рассматривается оригинальное шелковое изделие – безрукавка, впервые обнаруженная в хуннском погребении (Ноин-Ула, курган 20, конец I в. до н. э. – начало I в. н. э., раскопки российско-монгольской экспедиции). Безрукавка была сшита из полихромной узорной шелковой ткани и отделана гладким шелком, задняя и передняя части изделия соединялись плечевыми швами, бока оставались не сшитыми и соединялись с помощью шелковых тесемок. Шелковая безрукавка являлась нижней одеждой женщины, похороненной вместе с хуннским аристократом. Этот предмет одежды известен по описям и находкам вещей в женских погребениях в Ганьсу и Синьцзяне эпохи Цзинь. Ханьский костюм оказал большое влияние на формирование комплекта одежды хуннской знати. Как видно по находкам в ноин-улинских курганах, часть их гардероба составляли вещи китайского производства или сшитые из китайского шелка и адаптированные к условиям жизни кочевников монгольских степей.

Ключевые слова

текстиль, хунну, китайский шелк, Ноин-Ула, безрукавка

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-48-03017,
<https://www.rscf.ru/project/24-48-03017/>

Для цитирования

Полосьмак Н. В., Эрдэнэ-Очир Н. О. Китайские заимствования в костюме хунну (безрукавка из 20 Ноин-улинского кургана) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 9–16.
DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-9-16

Chinese Borrowings in Hunnu Costumes (Sleeveless Shirt from the 20th Noin-Ula Mound)

Natalia V. Polosmak¹, Nasan-Ochir Erdene-Ochir²

¹ Institute of Archaeology and Ethnography
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation

² Institute of Archaeology
of the Academy of Sciences of Mongolia
Ulaanbaatar, Mongolia

¹ polosmaknatalia@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3760-265X>

² erdeneochir.mgl@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0520-4830>

Abstract

Throughout the ages, the attire of the nobility always differed from the costume of a commoner. This statement is also true for the costume of the noble Huns, known from the finds in the Noin-Ulin mounds (late I century BC – early I century AD, Northern Mongolia, excavations of the P. K. Kozlov expedition, 1924–1925 and excavations of the Russian-Mongolian expedition 2006–2012). In the burials of the Hunnish aristocracy, real items of clothing were found – silk robes trimmed with sable fur, woolen trousers, silk and woolen leggings, hats, pelerinas, fragments of caftans. The main part of the Hunnu closet known, but far from complete, consists of items sewn from Chinese silk, adapted to the harsh conditions of Northern Mongolia and the way of life of nomadic horsemen. The sleeveless silk shirt discovered in the 20th Noin-Ulin mound can be attributed to unconditional Chinese items, the analogs of which are known from finds in female burials in Xinjiang and Gansu of the Jin era. In the 20 Noin-Ula mound, a woman accompanying a noble rider was also buried in such attire. In the Han era, such sleeveless shirts were exclusively used as women's undergarments. That is probably why there are no images of them, but there is a mention in the "Clothing" section of the Han era dictionary "Shiming" compiled by Liu Xi, and the findings of real items, among which the sleeveless shirt from the Noin-Ulin mound is the oldest. Having appeared, most likely, in the Han era, silk sleeveless shirts became widespread for both men and women in the Jin era. The tendency of Asian nomads to borrow from China, including items of clothing, was the reason why such sleeveless shirts became part of the Mongolian national costume and are still popular today.

Keywords

textile, Hunnu, Chinese silk, Noin-Ula, sleeveless shirt

Acknowledgements

The study was funded by a grant from the Russian Science Foundation no. 22-48-03017, <https://www.rscf.ru/en/project/24-48-03017/>

For citation

Polosmak N. V., Erdene-Ochir N. O. Chinese Borrowings in Hunnu Costumes (Sleeveless Shirt from the 20th Noin-Ula Mound). *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 9–16. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-9-16

Введение

Как известно, одежда объединяет людей одной этнической общности, являясь своеобразным паспортом. Но это не касается представителей элиты, имеющей больше возможностей относительно других членов общества для того, чтобы сделать свой костюм более роскошным и необычным. Наряд знати во все времена отличался от костюма простолюдина. Это утверждение справедливо и по отношению к костюму знатных хунну, известному по находкам в ноин-улинских курганах (Северная Монголия). Только в этом могильнике хуннской элиты сохранились некоторые предметы их гардероба. Это три шелковых халата, отделанные мехом соболя, два из них на войлочной подкладке, шелковые ноговицы с пришитыми войлочными сапожками, покрытыми шелком, шерстяные шаровары, несколько головных уборов, пелерина (все из 6 Ноин-улинского кургана) [Руденко, 1962, с. 38–48]. В исследованных

российско-монгольской экспедицией 20, 22 и 31 Ноин-улинских курганах были также обнаружены некоторые предметы и фрагменты одежды: шерстяные ноговицы с войлочными сапожками, фрагменты кафтанов и халатов [Полосьмак, 2015]. Как и в каком сочетании носились эти вещи, остается неизвестным, поскольку они были найдены в разграбленных могилах.

Всю одежду из 6 Ноин-улинского кургана С. И. Руденко считал типичной хуннской [Руденко, 1962, с. 38]. Вероятно, всё же это не типичные предметы одежды хунну, поскольку найдены в погребении знатного человека. Наличие большого количества китайского шелка в распоряжении хуннской элиты оказало большое влияние на их костюм, в котором эти ткани преобладают [Сюй Жуй, 2016, с. 107–109]. Сшитые из шелка изделия адаптированы к суровому климату монгольских степей – они имеют войлочный подклад или основу из войлока, их фасон может повторять ханьский костюм, а может следовать собственным традициям. Несмотря на то что в коллекциях Эрмитажа и Института археологии Монголии есть реальные предметы одежды хуннской знати, мы всё еще плохо представляем весь костюм и то, как хунну выглядели в нем. Совершенно ничего неизвестно о том, как одевались женщины. Каждая новая находка становится важным дополнением к комплекту одежды хунну. Одним из таких предметов является найденная в 20 Ноин-улинском кургане (раскопки российско-монгольской экспедиции 2006 г.) шелковая безрукавка. Атрибуции этого уникального изделия посвящена данная статья.

Описание шелковой безрукавки из погребения в 20 Ноин-улинском кургане

Как и весь текстиль в этом и других ноин-улинских курганах, безрукавка была обнаружена в серой глине, заполнившей погребальную камеру, и только после проведенных реставрационных работ стало понятно, что представляет собой это изделие. Безрукавка состоит из двух частей – спинки и передней части, соединенных плечевыми швами, выполненными маленькими стежками (2 мм) шелковой нитью. Несшитые бока соединялись при помощи тесемок из сложенных вдвое полос шелка. Их ширина 1,7 см. Сохранились фрагменты двух из них, пришитых к передней части безрукавки: одна тесемка располагалась сразу под проймой, другая – на расстоянии 7 см от нее. Еще один фрагмент тесемки сохранился с этой же стороны жилетки, на спинке. По этим фрагментам и следам на ткани видно, что безрукавка имела по две завязки с каждой стороны, на спинке и передней части (рис. 1, 1, 2).

По контуру изделие окантовано однотонным шелком песочного цвета, из него же сшиты тесемки. Ширина канта 3,5–4 см. Длина всего изделия в развернутом виде 82 см. Ширина изделия спереди снизу 30 см, сзади снизу 37 см. Передняя часть в виде трапеции, задняя – с округлыми сторонами. Диаметр горловины 21 см, она вырезана только спереди. Проймы шириной 14 см (рис. 1, 3, 4).

Ткань, использованная для пошива безрукавки, относится к полихромным узорчатым ханьским шелкам: визуально определяются красный, синий и желтый цвета, анализ красителей не проводился. Фрагменты и изделия из этого вида дорогого и изысканного шелка – 29 узорных китайских тканей различных по технике выполнения – составляют значительную часть ноин-улинской эрмитажной коллекции (раскопки П. К. Козлова) [Лубо-Лесниченко, 1961, с. 26]. Полного совпадения орнамента на ткани, использованной для пошива безрукавки, с орнаментами тканей из эрмитажной коллекции нет. Вытканый орнамент является одной из вариаций популярных в эпоху Хань композиций, составленных из различных вариантов стилизации птицы-дракона. Многократным повторением этого орнамента создается единое декоративное поле нарядной ткани (рис. 2, 1, 2).

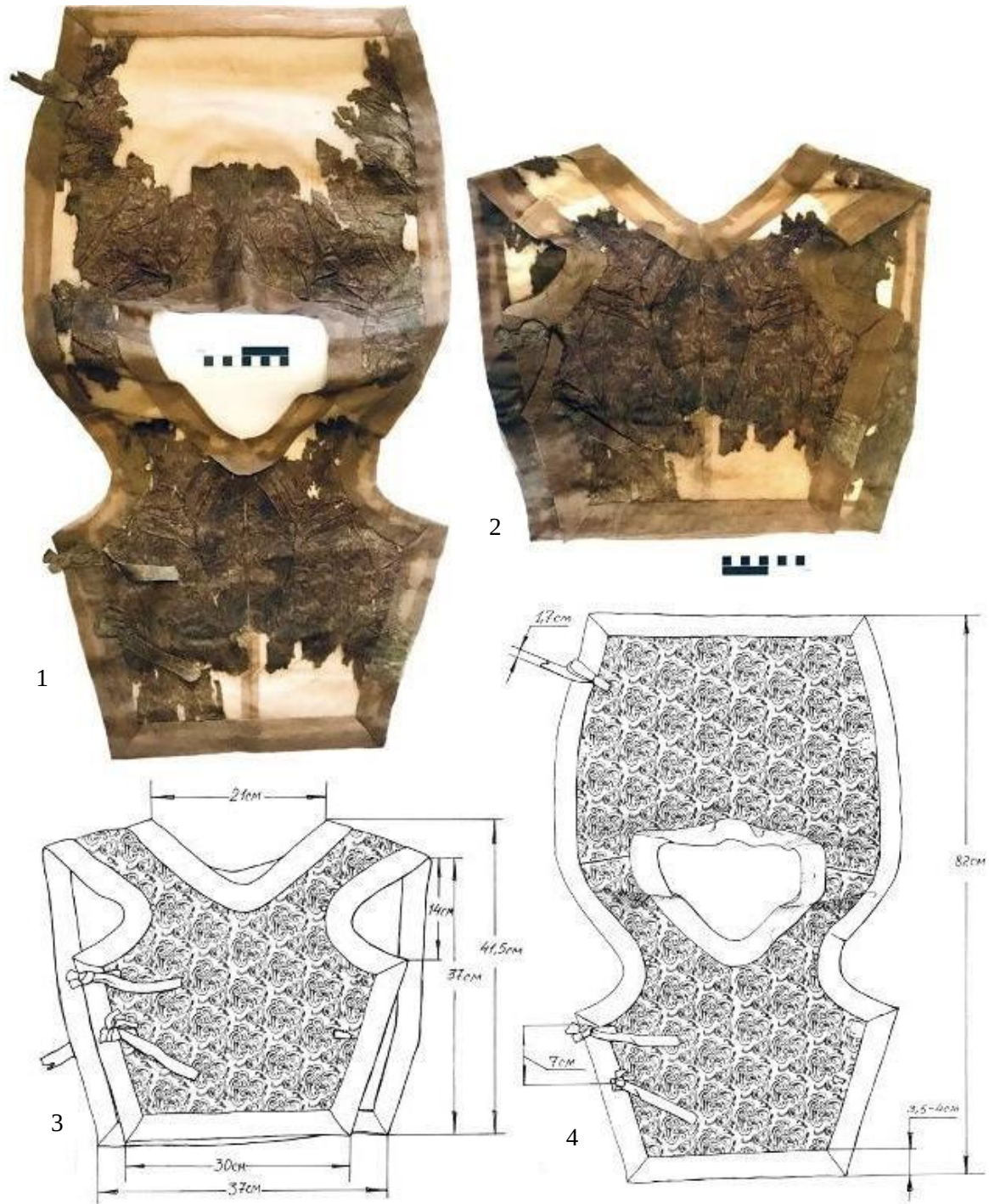


Рис. 1. Шелковая безрукавка из раскопок авторов после реставрации:

1 – безрукавка в развернутом виде; 2 – передняя часть изделия;
3 – прорисовка передней части изделия; 4 – прорисовка безрукавки в развернутом виде
(фото и прорисовки Е. В. Шумаковой)

Fig. 1. Silk sleeveless shirt from the authors' excavations after the restoration:

1 – sleeveless shirt in full view; 2 – front part of the item;
3 – line drawing of the front part of the item; 4 – line drawing of the sleeveless shirt in full view
(photo and drawings by E. V. Shumakova)



Рис. 2. Шелковая безрукавка из раскопок авторов и ее аналогии:

1 – фото фрагмента орнамента ткани безрукавки; 2 – прорисовка (раппорт) орнамента ткани безрукавки;
3 – макрофото слюдяных колец из 31 Ноин-улинского кургана; 4 – монгольская женщина в шелковой безрукавке
поверх халата (прорисовка с фотографии начала XX в.)
(1, 2, 4 – фото и прорисовки Е. В. Шумаковой, 3 – фото Л. П. Кундо)

Fig. 2. Silk sleeveless shirt from the authors' excavations and its analogues:

1 – photo of a fragment of the fabric's decorative pattern; 2 – line drawing (rapport) of the fabric's decorative pattern;
3 – macrophoto of mica rings from the 31 Noin-Ula mound; 4 – mongolian woman in a silk sleeveless shirt
over a robe (line drawing from a photograph of the early 20th century)
(1, 2, 4 – photo and drawings by E. V. Shumakova, 3 – photo by L. P. Kundo)

Кто носил шелковую безрукавку?

Это изделие может быть как мужской, так и женской одеждой. Безрукавка, по сути, безразмерна. О том, что в 20-м кургане был погребен знатный хунну, свидетельствуют размеры сооружения, сопровождающая погребенного лаковая колесница, многочисленные серебряные украшения конской упряжи, лаковые чашечки и другие драгоценные предметы и ткани. В то же время, как это часто бывает в разграбленных курганах хуннской знати, следов погребенного обнаружено не было [Полосьмак и др., 2011]. Но были найдены эмалевые остатки семи нижних зубов, морфологические особенности которых демонстрировали важнейшие расодифференцирующие признаки, что позволило Т. А. Чикишевой установить, что они принадлежали женщине, чье происхождение связано с Прикаспийско-Приаральской областью и северными районами Индо-Гангского междуречья [Chikisheva et al., 2015, pp. 145–151]. Очевидно, что знатный хунну был похоронен вместе с женой или наложницей. Наличие безрукавки в погребении 20 Ноин-улинского кургана может являться одним из свидетельств в пользу этого предположения, поскольку в эпоху Хань шелковые безрукавки носили в основном женщины и исключительно в качестве нижнего белья [Чжао Фэн, 2020, с. 129]. Только в эпоху династий Вэй и Цзинь жилетка стала повседневной верхней одеждой и мужчин

и женщин [Чжао Фэн, 2020, с. 129]. Изображения безрукавок в ханьской иконографии неизвестны, но есть упоминание в разделе «Одежда» словаря эпохи Хань «Шимин», составленного Лю Си. Там сказано: «Безрукавка имеет только перед и спинку, отсюда и ее название» [Там же].

Так, фрагмент безрукавки, похожей на ноин-улинскую, был обнаружен в гробнице № 26 захоронения Бицзятань, рядом с поселком Хуахай провинции Ганьсу. От нее сохранилась передняя часть, центр которой составлял кусок малинового шелка *ло* с вышивкой. Под ним был своего рода подклад из гладкого неокрашенного шелка *цзюань*, к которому крепились круглые слюдяные пластинки, просвечивавшие через ячейки шелка *ло*. Этот оригинальный способ вышивки получил распространение в период правления династии Хань и Цзинь. Вокруг вышитого фрагмента была пришита окантовка из шелка *цзюань* шириной до 10 см. В нижней части эта жилетка была шире и, скорее всего, доходила до талии. Каким образом соединялись передняя часть и спинка, осталось для автора исследования не ясным [Там же, с. 128]. Другая часть аналогичной ноин-улинской безрукавки был обнаружен в женском погребении № 39 могильника Астана, в Синьцзяне. Она была сшита из вышитого шелка, на подкладе из неокрашенного шелка, с окантовкой из него же. Между тканью с вышивкой и подкладом была проложена шелковая вата [Там же, с. 129]. Обе находки сделаны в женских погребениях эпохи династии Цзинь. В обоих погребениях обнаружены документы с описанием одежды, среди которых были указаны и безрукавки [Там же, с. 123–124, 130]. Возможно, они являлись предметами нижнего белья, поскольку шелк не только красив, но и очень практичен из-за своих особых терморегулирующих свойств.

Такие редкие украшения, как слюдяные колечки, найдены вместе с фрагментом шелковой ткани на полу в центральной части погребальной камеры 31 Ноин-улинского кургана, в котором была похоронена женщина. Это два целых изделия диаметром 2,8 см, толщиной 1 мм и обломки третьего с множеством тонких парных дырочек для пришивания к ткани (рис. 2, 3). Эти хрупкие блестящие колечки могли украшать безрукавку или другой женский наряд. Для точной атрибуции фрагмент шелка слишком мал. В данном случае для нас важно то, что слюдяные колечки связаны с китайским нарядом женщины, похороненной в 31 Ноин-улинском кургане.

Заключение

Шелковая безрукавка из 20 Ноин-улинского кургана, датируемая эпохой Западная Хань, пока наиболее древняя находка такого вида одежды. Она уже имеет все особенности кроя и отделки, которые присущи этим изделиям в эпоху Цзинь (находки в Ганьсу и Синьцзяне). Изучение ноин-улинских погребений показало, что часть гардероба хуннуской знати составляла одежда ханьцев.

Безрукавке – изначально китайскому предмету одежды – была суждена длинная жизнь в культуре кочевников азиатских степей. Так, для монгольской знати, как и для хунну, было характерным заимствование отдельных элементов одежды из Китая [Викторова, 1980, с. 48]. К этим заимствованиям можно отнести и безрукавку (*хантаз*), которую носили и мужчины, и женщины. Она также шилась из ярких, часто украшенных ткаными узорами шелков, отделялась обязательно гладкими, сочетающимся по цвету шелковыми полосками и носилась поверх халатов [Викторова, 1977, с. 177] (рис. 2, 4).

Список литературы

- Викторова Л. Л. Монгольская одежда // Сборник МАЭ. 1977. № 32. С. 169–197.
Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М.: ГРВЛ, 1980. 244 с.

- Лубо-Лесниченко Е. И.** Древние китайские шелковые ткани и вышивки V в. до н. э. – III в. н. э. из собрания Государственного Эрмитажа. Каталог. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1961. 68 с.
- Полосьмак Н. В.** Вышивки на одежде из двадцатого ноин-улинского кургана // Академическое востоковедение в России и странах ближнего Зарубежья (2007–2015): Археология, история, культура / Под ред. В. П. Никонорова, В. А. Алекшина. СПб.: Контраст, 2015. С. 437–448.
- Полосьмак Н. В., Цэвэндорж Д., Богданов Е. С.** Двадцатый ноин-улинский курган. Новосибирск: ИНФОЛИО, 2011. 184 с.
- Руденко С. И.** Культура хунну и ноинулинские курганы. М.; Л.: Наука, 1962. 206 с.
- Чжао Фэн.** Шелк Шелкового пути. Происхождение, распространение, взаимообмен. М.: Шанс, 2020. 247 с.
- Chikisheva T. A., Polosmak N. V., Zubova A. V.** The Burial at Ak-Alakha-3 Mound 1, Gorny Altai: New Findings // *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*. 2015. No. 1 (43). P. 144–154.
- Сюй Жуй.** Ханьдай фушидэ каогусюэ яньцзю [汉代服饰考古学研究]. Археологическое исследование костюма эпохи Хань. Чжэнчжоу: Дасян чубаньшэ, 2016. 280 с. (на кит. яз.)

References

- Chikisheva T. A., Polosmak N. V., Zubova A. V.** The Burial at Ak-Alakha-3 Mound 1, Gorny Altai: New Findings. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 2015, no. 1 (43), pp. 144–154.
- Lubo-Lesnichenko E. I.** Drevnie kitaiskie shelkovye tkani i vyshivki V v. do n. e. – III v. n. e. v sobranii Gosudarstvennogo Ermitazha. Katalog [Ancient Chinese silk fabrics and embroideries from the 5th century BC – 3rd century AD from the collection of the State Hermitage Museum. Catalogue]. Leningrad, Izd-vo Gos. Ermitazha, 1961, 68 p. (in Russ.)
- Polosmak N. V.** Vyshivki na odezhde iz dvadtsatogo noin-ulinskogo kurgana [Embroideries on clothing from the twentieth Noin-Ula mound]. In: Nikanorov V. P., Alekshin V. A. (eds.) *Akademicheskoe vostokovedenie v Rossii i stranakh blizhnego Zarubezh'ya (2007–2015): Arkheologiya, istoriya, kul'tura*. St. Petersburg, Kontrast, 2015, pp. 445–456. (in Russ.)
- Polosmak N. V., Tsevendorzh D., Bogdanov E. S.** Dvadtsatyi noin-ulinskii kurgan [The Twentieth Noin-Ulin Mound]. Novosibirsk, Infolio, 2011, 184 p. (in Russ.)
- Rudenko S. I.** Kul'tura khunnu i noin-ulinskie kurgany [Hunnu culture and Noinulin burial mounds]. Moscow, Leningrad, 1962, 206 p. (in Russ.)
- Viktorova L. L.** Mongol'skaya odezhda [Mongolian clothes]. In: *Sbornik MAE*. Leningrad, 1977, no. 32, pp. 169–197. (in Russ.)
- Viktorova L. L.** Mongoly. Proiskhozhdenie naroda i istoki kul'tury [Mongols. Origin of the people and origins of culture]. Moscow, GRVL, 1980, 244 p. (in Russ.)
- Xu Rui.** Handai fushide kaoxue yanjiu [汉代服饰考古学研究]. An Archaeological Study of the Han Dynasty Costume. Zhengzhou, Daxiang Publ., 2016, 280 p. (in Chin.)
- Zhao Feng.** Shelk Shelkovogo puti. Proiskhozhdenie, rasprostranenie, vzaimoobmen [Silk of the Silk Road. Origin, distribution, interchange]. Moscow, Shans, 2020, 247 p. (in Russ.)

Информация об авторах

Наталья Викторовна Полосьмак, доктор исторических наук

Scopus Author ID 25936773800

WoS Researcher ID AAC-8454-2022

RSCI Author ID 1345

SPIN 3395-1242

Насан-Очир Эрдэнэ-Очир, кандидат исторических наук

Information about the Authors

Natalia V. Polosmak, Doctor of Sciences (History)

Scopus Author ID 25936773800

WoS Researcher ID AAC-8454-2022

RSCI Author ID 1345

SPIN 3395-1242

Nasan-Ochir Erdene-Ochir, Candidate of Sciences (History)

Статья поступила в редакцию 02.09.2024;

одобрена после рецензирования 24.09.2024; принята к публикации 30.09.2024

The article was submitted on 02.09.2024;

approved after reviewing on 24.09.2024; accepted for publication on 30.09.2024

Научная статья

УДК 902.03+903.43

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-17-29

О второй столице Когурё

Максим Александрович Стоякин

Институт культурного наследия Кореи

Тэджон, Республика Корея

stake-14@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9558-3533>

Аннотация

Статья раскрывает актуальную проблему изучения второй столицы раннесредневекового государства Когурё. Рассмотрена отечественная историография вопроса. Для раскрытия особенностей столицы в средний период привлечены и проанализированы основные корейские и китайские письменные и эпиграфические источники. Информация о локализации столицы выглядит запутанной до конечного периода Когурё и раскрывается в следующий – бохайский – период. Анализ письменных источников дополнен археологическими данными о городищах Куннэ и Ваньду в провинции Цзилинь КНР, с которыми соотносятся столичные объекты. Они показывают отличное от летописи время существования столицы как укрепленного города и подтверждают бохайский этап функционирования как областного центра. На начальном этапе в труднодоступную горную долину р. Ялуцзян была перенесена неукрепленная военная ставка лидера Когурё, которая с развитием государственности переросла в крупный административно-политический центр. Необходимо расширение археологических работ в столичной области Когурё для выявления подробной хронологии и элементов столицы Когурё, поиска дальнейшего соответствия данных археологии с ранними летописными сведениями.

Ключевые слова

Когурё, средний период, Бохай, столица, летописи, городище Куннэ и Ваньду, хронология

Для цитирования

Стоякин М. А. О второй столице Когурё // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 17–29. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-17-29

About the Second Koguryo Capital

Maksim A. Stoyakin

National Research Institute of Cultural Heritage

Daejeon, Republic of Korea

stake-14@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9558-3533>

Abstract

The article discusses the current issue of studying the second capital of the early medieval state of Koguryo. It reviews and generalizes the limited and somewhat outdated Russian historiography on the topic. In order to reveal the unique features of the capital during the middle period, key Korean and Chinese written and epigraphic sources were examined and analyzed. According to the written data of the “Samguk Sagi”, the existence of the second capital is connected to the period between 3–427 AD. Information regarding the location of the capital remains unclear until the end of the Koguryo period and is only revealed in the subsequent Bohai period. The analysis of written sources is complemented by archaeological data of the ancient Guonei city and Wandu Mountain City located in the Jilin province of China, which correlate with the capital’s sites. Guonei city located in modern Jian city was a large centre; the perimeter of the walls was approximately 2.74 kilometres. In the central part, buildings correlating to administrative or palace

© Стоякин М. А., 2024

ISSN 1818-7919

Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 17–29
Vestnik NSU. Series: History and Philology, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 17–29

buildings were excavated. At the nearby Wandu Mountain City, the perimeter of the walls was approximately 7 kilometres, and a large palace complex stretching over four terraces was discovered. Archaeological information indicates a different time period of the capital as a fortified city, and confirms its functioning as a centre of the district and Huanzhou county throughout the Bohai period. It is believed that initially, the Koguryo leader established a military headquarters in a hard-to-reach mountain valley near Yalu river, which evolved into a big administrative and political centre as the state developed. Further archaeological surveys are needed in the Koguryo capital area to establish a detailed chronology and better understand the futures of the Koguryo capital, and to further explore the connection between archaeology and early chronicle information.

Keywords

Koguryo, middle period, Bohai, capital, chronicles, Guonei and Wandu cities, chronology

For citation

Stoyakin M. A. About the Second Koguryo Capital. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 17–29. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-17-29

Введение

Раннесредневековая столица как сосредоточение политической, экономической, религиозной и др. функций государства является важным объектом изучения историков и археологов. Однако для многих государств Восточной Азии этого периода прогресс в реконструкции данной области оставляет желать лучшего. Несмотря на письменную эпоху, в источниках очень мало информации о таком важном элементе государства, как столица. Особенно это характерно для тех стран, которые на протяжении своей истории меняли расположение столицы. Например, для хронологии государства Когурё традиционно выделяется 3 этапа, соотносимые с расположением столицы по записям летописи «Самгук саги». Так, в 3 г. н. э. Юри ван перенес столицу из Чольбона в Куннэ (кит. Гонэй), а в 427 г. она была перенесена в Пхёнъян [Ким Бусик, 1995, с. 40, 84].

В историографии сообщалось, что наиболее древние из изученных памятников Когурё относятся к так называемому второму периоду истории когурёсцев, когда в районе г. Цзиань, в среднем течении р. Ялуцзян (р. Амноккан), была основана первая столица государства Когурё Куннэ (Хвандо) [Воробьёв, 1961, с. 82; Джарылгасинова, 1972, с. 47]. Впервые среди европейцев об остатках крепостной стены в этом районе в начале XX в. сообщил Э. Шаванн [Джарылгасинова, 1972, с. 20], однако его основной интерес был обращен к стеле Квангэтхована и рядом расположенному курганному полю. Должного внимания не уделялось и в отечественном востоковедении. Напротив, более подробно эта тематика разработана в трудах исследователей из Восточной Азии [Вэй Цуньчэн, 1994; Ян Сиын, 2020; Йо Хогю, 2012]¹.

В нашей статье речь пойдет об «историографической» второй столице Когурё, но есть несколько замечаний. Во-первых, как будет рассмотрено ниже, до официального переноса столицы из Куннэ в Пхёнъян существует ряд записей о нескольких пунктах, названиях, касающихся смены политического центра в период «столицы в Куннэ». Во-вторых, существует проблема соразмерности применения самого термина «столица» для раннего периода Когурё, когда государственность еще не сложилась. Анализ первой «столицы» Когурё в Чольбоне показал, что в это время отсутствовала «столица», существовала некоторая, видимо, мобильная военная ставка лидера группы Когурё [Стоякин, 2023]. Возможно, она поначалу была перенесена в новый район, в 70 км на восток от прежнего центра, в долину р. Ялуцзян и только с течением временем сформировалась как столица. Р. Ш. Джарылгасинова [1972, с. 68] считала, что содержание летописей касалось не смены «столицы», а переселения больших групп людей на новые места.

Отечественная историография при описании 400-летней истории второй столицы опирается на разрозненные источники, которые не могут показать общей картины ее формирования и развития. Ссылки исследователей на различные комментарии, разбросанные по разным книгам, также не вносят определенного порядка в понимание ситуации. Поэтому мы

¹ Многие работы нами не были включены в список литературы.

решили обобщить и проанализировать известный материал из комплекса письменных корейских и китайских источников по данной теме: записи исторических летописей «Самгук саги» (1145 г.), «Самгук юса» (1285 г.), «Сань-го чжи» (конец III в.), «Вэйшу» (середина VI в.), «Наньши», «Бэйши» и «Суй шу» (VII в.), «Синь Тан шу» (XI в.), «Ляо ши» (1344 г.). Кроме этого, в «Сань-го чжи» приводится довольно подробное описание походов Гуаньцю Цзяня – полководца царства Вэй на основе содержания стелы, установленной им в ознаменование побед над Когурё в 245 г. недалеко от Хвандо и обнаруженной в начале XX в. Никакой информации о столице в этот период не содержится в ценном эпиграфическом источнике по Когурё – стеле «Квангэтхо-вана» (414 г.). После этого мы соотнесем эти сведения с археологическими данными для возможной реконструкции локации и структуры второй столицы Когурё.

Письменные и эпиграфические источники

В «Самгук саги» указывается, что в 3 г. н. э. Юри ван перевел столицу в Куннэ и построил на скале крепость Винаам. Перенос был объяснен стратегическими («горы там неприступны, а реки глубоки») и экономическими («земля удобна для произрастания пяти злаков, много водится разной дичи, рыб и черепах») условиями [Ким Бусик, 1995, с. 40]. Позже, в 198 г., при правлении вана Сансана построили крепость Хвандо и в 209 г. туда перенесли столицу [Там же, с. 65–66]. Учитывая раннее (142 г.) сообщение о землетрясении в Хвандо [Там же, с. 55], «речь могла идти не о возведении, а о реконструкции города после возможных разрушений» [Там же, с. 65, коммент. 28]. При этом каждое событие смены столицы было связано с государственным ритуалом, в ходе которого будущее место выбирала жертвенная свинья (более подробно см.: [Никитина, 1996]).

В китайских источниках («Сань-го чжи», «Бэйши» и др.) отсутствует информация о переносе столицы в Куннэ из Чольбона и совсем по-другому повествуется о событиях конца II – начала III в.: «В годы Цзянь-ань (196–219 гг.) выступивший с войсками [китайский полководец] Гунсунь Кан напал на него [когурёского Иимо] и разгромил его государство, предав огню города и селения... Иимо основал новое царство²» [Пак, 2001, с. 23; Бичурин, 1950, с. 52]. Существует мнение, что это произошло в 209 г., что вынудило Когурё перенести свою столицу из долины р. Хунцзянь в долину р. Ялущан недалеко от Хвандо [Barnes, 2001, p. 22–23]. М. В. Воробьёв считает, что перенос произошел с территории Лолана, что выглядит маловероятным [Воробьёв, 1997, с. 125–126]. По «Самгук саги» вмешательство Гунсунь Кана пришлось на 197 г., сразу после смерти предыдущего вана и борьбы наследников за престол [Ким Бусик, 1995, с. 64–65]. Таким образом, возведение Хвандо в следующем году можно объяснить нападением ханьских войск на территорию Когурё. При этом перенос столицы состоялся через 10 лет, что выглядит немного странно, учитывая сложившуюся политическую обстановку.

Ю. М. Бутин при определении расположения столиц Когурё ссылался на работу Сиратори 1940 г., предполагавшего, что первой столицей Когурё было Куннэ, которое находилось ниже северной излучины р. Амноккан, возле современного г. Далицзы. Но чуть дальше уже отмечает в качестве него расположенный недалеко г. Линьцзян³ [Бутин, 1984, с. 111–112, 132]. Видимо с такой трактовкой локации можно связать его комментарий [Там же, с. 233, коммент. 308] фрагмента летописи, где Куннэ без слова «сон» («город, крепость») является обозначением понятия «вглубь (внутри) страны», и тогда столицей будет крепость Винаамсон⁴. Поэтому дальше при определении столицы он использует только Хвандо у современного г. Цзиань, так как упоминание Винаамсон пропадает из летописей. Кроме того, он не согла-

² Указывается термин «страна» 國, который может выступать и как «столица».

³ Многие бохаеведы соотносят г. Линьцзян с локацией Западной столицы Бохая [Ивлиев, 2005].

⁴ При этом в «Географических описаниях» иероглиф «сон» есть, там Куннэсон также иногда называют Винаамсон [Ким Бусик, 2002, с. 84]. В «Самгук юса» также записан как «город» [Ирён, 2018, с. 116–117].

сен с Сиратори, который определял его локацию в 90 км к северо-западу [Бутин, 1984, с. 111]. Существует также мнение Но Тхэдона и Байнгтона, что Винаамсон являлось городищем Унью, которое многие ученые соотносят с первой столицей Когурё (см.: [Стоякин, 2023]).

«Линьцзянской» теории⁵ стал придерживаться и М. В. Воробьёв [1997, с. 128], хотя ранее он, привлекая мнения других японских археологов, в целом разделял «цзианьскую» теорию [Воробьёв, 1961].

В «Саньго чжи» приводится довольно подробное описание походов Гуаньцю Цзяня – полководца царства Вэй, чье войско в 246 г. захватывает и сильно вырезает население города Хвандо [Ким Бусик, 1995, с. 68; Пак, 2001, с. 23]. Несмотря на указание, что главный город Когурё расположен у подножья горы Хвандо [Пак, 2001, с. 23; Кюнер, 1961, с. 231; Бичурин, 1950, с. 38], в «Бэй ши» и «Лян ши» говорится об использовании повозок на лошадях для подъема к городу Хвандо [Бичурин, 1950, с. 53; Бутин, 1984, с. 136–137]. Это подразумевает нахождение его на горе. Как считает Ли Бёндэ, дата захвата столицы является неправильной, так как на стеле Гуаньцю Цзяня и в летописи «Бэй ши» указывается 245 г.⁶ [Ким Бусик, 1995, с. 68, коммент. 7].

Для этого времени есть сообщение, что на востоке от столицы сооружено огромное здание для жертвоприношения духам, и в столице бывает большое собрание, называемое «тун-мэн» [Бичурин, 1950, с. 38; Пак, 2001, с. 23; Кюнер, 1961, с. 232]. Очевидно, что «столица» была важным местом для проведения централизованных ритуалов в период складывания государственности Когурё.

Согласно «Самгук саги», в 247 г. из-за сильных разрушений «невозможно было восстановить в качестве столицы город Хвандо, Тончхон-ван построил крепость Пхёнъян, переселил туда народ и перенес алтари государства» [Ким Бусик, 1995, с. 70]. Упоминание об этом событии отсутствует в китайских летописях. Судя по тому, что до 313 г. на территории современного г. Пхёнъян существовал китайский округ Лолан, такое сообщение выглядит сомнительным.

Если обратиться к значению слова «пхёнъян», то оно означает «широкая земля; равнина». Возможно, данное слово могло соответствовать в III в. другому месту – другой широкой долине, а не современному г. Пхёнъян. Ли Бёндэ считал, что Пхёнъян находился на противоположном берегу р. Амноккан, вероятно, около современного г. Канге. После это название было перенесено на столицу уже на р. Тэдонган [Ким Бусик, 1995, с. 70, коммент. 19]. В то же время каких-либо памятников, претендующих на роль столицы, в районе г. Канге не известно.

В середине IV в. Когурё оказалось на краю гибели. В 342 г. весной «восстановили крепость (стены) Хвандо и [в то же время] построили [внутри нее цитадель] Кукнэсон⁷. Осенью, в восьмом месяце, [ван] переехал в город Хвандо». Зимой правитель государства Янь *мужунов* во главе большой армии вторгся в Когурё, «разграбил гробницу вана Мичхона, захватил [в плен] более 50 тысяч душ обоего пола, сжег дворцы и разрушил крепость Хвандо» [Там же, с. 78]. Кратко об этом сообщается и в «Бэй ши» и «Суй шу» [Бичурин, 1950, с. 53, 82]. В «Самгук юса» говорится: «перенесли столицу в город Анси, т. е. город Хвандо» [Ирён, 2018, с. 140–141]. Город Анси у Ирёна располагался к северу от р. Ляошуй, т. е. р. Амнок [Там же, с. 445]. Между тем Анси являлся одним из центральных оборонительных пунктов на Ляодуне во время войн с китайцами в VII в., поэтому указание в этой части летописи не точны. В целом труд Ирёна скуп на описание столицы Когурё, несмотря на то, что здесь впервые возвели важные для него, как монаха, буддийские храмы [Ким Бусик, 1995, с. 80–81]. Необходимо отметить, что вновь появляется название Куннэсон. Также впервые фиксируются данные о большой численности населения в столичной области.

⁵ Возможно, была выдвинута в 1911 г. Мацуи Хитоси 松井等.

⁶ У Бичурина [1950, с. 53] и вовсе неточно указан 253 г.

⁷ Указание в переводе (и в последнем томе «Самгук саги» [Ким Бусик, 2002, с. 85, коммент. 27]), что он являлся цитаделью Хвандо, отсутствует в источнике: 修葺丸都城, 又築國內城.

В следующем 343 г. осенью из разрушенной столицы «[ван Когуквон] переехал в крепость Тонхвансон в Пхёнъяне. Эта крепость находилась посреди гор Тонмёксан в нынешнем Согёне [Пхёнъяне]» [Ким Бусик, 1995, с. 78]. Тут же (коммент. 10) говорится, что столица на р. Амноккан была перепутана с Пхёнъяном на р. Тэдонган⁸. Однако, учитывая несколько записей о Пхёнъяне (334, 371 гг.) [Ким Бусик, 1995, с. 77, 79; Ирён, 2018, с. 140] и то, что прошли десятилетия со времени захвата округа Лолан, можно предположить, что Тонхвансон (т. е. «Восточная столица») могла находиться в районе Пхеньяна и быть административным центром.

Для позднего периода Когурё (с VI в.) китайские источники «Бэй ши», «Суй шу» и «Тан шу» сообщают о системе трех резиденций правителя: кроме Пхёнъяна были еще Го-нэй-чен и Хань-чен [Бичурин, 1950, с. 57–58, 82, 98]. «Река Я-лу-шуй, пройдя западную стороною город Го-нэй-чен, сливается с рекою Янь-нань-шуй⁹» [Там же, с. 98]. Сейчас основное русло реки проходит у южной стороны г. Цзиань. Таким образом, письменные источники указывают на существование старого русла в когурёское время [Йо Хогю, 2019, с. 12]. Позже, в 666 г., в битве за власть между сыновьями Ён Кэсонмуна Намсэн бежал и укрылся в Куннэсоне, откуда неудачно собирался наступать на Пхёнъян [Ким Бусик, 1995, с. 128; Бичурин, 1950, с. 120]. Отсюда и из крепости Синсон в войне против Тан в 645 г. было направлено 40 тыс. пеших и конных воинов на помощь Ляодуну [Ким Бусик, 1995, с. 116]. Эти записи доказывают важную политическую и военную роль этого города в поздний период Когурё и после переноса столицы в Пхёнъян.

В «Синь Тан шу» сообщается о Ваньду, ставшем уездным центром в бохайское время на пути из Тан в Бохай¹⁰. Среди наиболее ценных в народе продуктов указываются «сливы из Ваньду» [Ивлиев, 2005, с. 468]. Еще ранее, в 548 г., когурёскому Янвон-вану из Хвандо прислали отборные колосья риса [Ким Бусик, 1995, с. 96]. Это подразумевает благоприятные условия для занятия земледелием вокруг столицы.

В «Ляо ши»¹¹ повторяется известное содержание предыдущих летописей, но уточняется статус города не только в качестве уездного центра Ваньду, но в то же время и окружного города Хуаньчжоу. Уже в «Синь Тан шу» сообщалось, что, когда на старых землях Гаоли в Бохае была создана Западная столица, в ее подчинении находилось 4 округа: Шэнь, Хуань, Фэн и Чжэнь [Ивлиев, 2005, с. 463]. Забытый термин «Ваньду» вновь появляется в письменных источниках, и впервые за многие столетия на их основе стало возможно определить более-менее точное расположение города. Видимо, в это время он становится аналогом Куннэ.

Однако в последующее время население забыло об этнокультурной принадлежности столицы и многочисленных курганов в долине Тунгоу. При Юань эти объекты относили к чжурчжэньской династии Цзинь [Джарылгасинова, 1972, с. 17]. На это указывает и источник XII в., в котором говорится, что среди захваченных в VII в. танскими войсками крепостей был Куннэсон к северу от р. Ялу, на расстоянии 17 почтовых станций от Пхёнъяна; он находился в пределах Северной династии, т. е. Цзинь, но его местонахождение неизвестно [Ким Бусик, 2002, с. 85].

Представленные выше сообщения письменных источников даже по такому важнейшему объекту для государства, как столица Когурё, являются малоинформативными и запутанными, что привело к появлению разных мнений среди исследователей о локализации столицы. С учетом указанных недостатков летописных сообщений важным источником для определе-

⁸ В историографии представлено 4 версии о расположении Тонхвансона (см.: [Ким Бусик, 1995, с. 85, коммент. 30]).

⁹ Видимо, это определение реки в нижнем течении р. Ялуцзян.

¹⁰ «От устья реки Ялуцзян на лодке более 100 ли... Затем в течение 500 ли против течения можно достичь уездного города Ваньду, который в древности был столицей королей Когурё...» [Соболев, 2018, с. 239].

¹¹ Ляо ши. Т. 38. Хроники 8: «География» 2. URL: <https://chinesenotes.com/liaoshi/liaoshi038.html>.

ния расположения и особенностей столицы среднего периода Когурё становятся данные археологии.

Археологические источники

Издавна район современного г. Цзиань в среднем течении р. Ялуцзян стали соотносить с местом расположения столичной области Когурё (рис. 1). На это указывало не только наличие здесь двух городищ, Тунгоу (Куннэ / Гонэй) и горного городища Шаньчэнцзы (Хвандо / Ваньду), но и огромного курганного поля из более 11 тыс. курганов, в том числе царских, и стелы Квангэтхо-вана. Начиная с 1905 г. городища изучали японские исследователи (Тории Рюдзо, Сэкино Тадаси, Икэути Хироси и др.), а со второй половины XX в. – китайские ученые (Вэй Цуньчэн, Ли Дяньфу и др.).

Городище Куннэсон / Гонэйчэн

Долинная крепость расположена в городской черте г. Цзиань пров. Цзилинь КНР. С западной и южной сторон территория памятника ограничена руслами рек Ялуцзян и Тунгоу, представляющими собой естественные преграды. С севера и востока подходы к городищу защищены рвами. В начале XX в. городская застройка привела к сильным разрушениям памятника. На памятнике исследовано более 6 тыс. кв. м территории (рис. 2).

Первое и единственное полное описание городища Куннэ в отечественной историографии можно найти в трудах М. В. Воробьёва. Остальные исследователи используют его данные, не внося никаких существенных дополнений [Джарылгасинова, 1972, с. 61; Воробьев, 1997, с. 329]. Он, в свою очередь, ссылаясь на работы японских исследователей начала XX в., которые отмечали, что городище подквадратное в плане со стороной 700 м (периметр 2 800 м)¹². Толщина вала в основании достигала 9 м при высоте 6 м. На всех валах есть ворота. Снаружи западные и восточные ворота защищены контрфорсами (т. е. *захабами*) [Воробьев, 1961, с. 83].

В ходе исследований валов городища в 1975–1977 г. и в начале XXI в. было определено направление валов, их периметр составил около 2,74 км. Отмечено 9 ворот, вместо 5. Часть их сооружена в Новое время. У них отсутствуют *захабы*, на западном валу сохранилась конструкция ворот коридорного типа. Было выявлено менее 20 фронтальных и угловых башен, вместо 42 в начале XX в. На южной стене под каменной конструкцией обнаружен земляной вал шириной 7–8 м и высотой 1,7–2 м. Его отнесли к остаткам ханьского уездного города, захваченного и перестроенного когурёсцами [Вэй Цуньчэн, 1994]. Однако эта конструкция отсутствовала на северном валу [Институт..., 2004а]. Видимо, земляная основа была фундаментом для возведенного в 342 г. (в период правления Когуквон-вана) когурёского одновременного каменного вала [Ян Сиын, 2020, с. 58].

Такая датировка хорошо соотносится с материалами из раскопок на самом городище, где обнаружен эпиграфический материал первой трети IV в. В центральной части городища вскрыты остатки четырех наземных построек («дворцовый» комплекс) на подквадратных платформах со сторонами длиной от 12 до 14 м. Здесь обнаружены керамические сосуды, концевая черепица с облачным, лotosовым и зооморфным орнаментом, кирпичи с разнообразными оттисками, включая «ромб», «дракона» и «сасин». В нижнем слое в 7 ямах помещены дорогие импортные изделия, представленные глазурованными сосудами и фарфором из Восточной Цзинь (317–420 гг.) (см. рис. 2). Предметы намеренно разбиты и подверглись воздействию огня, что указывает на проведение специального обряда. Судя по типологии концевой черепицы, комплекс существовал и после V в.¹³ В планировке Куннэ можно выделить 5 частей, что соотносилось с центрами элит основных территориально-племенных еди-

¹² М. В. Воробьев считал их остатками ванского дворца и неточно указал размер: «квадрат со стороной около 125 м» и площадью в 6 га [Воробьев, 1961, с. 83].

¹³ См.: Стоякин М. А. Престижные постройки Когурё в столичной области в Цзиани // Мультидисциплинарные исследования в археологии. 2024. № 1. (в печати)

ниц *бу*. Иначе говоря, они располагались по сторонам света, а в центре могли находиться ванский дворец и ведомства [Йо Хогю, 2012, с. 89].

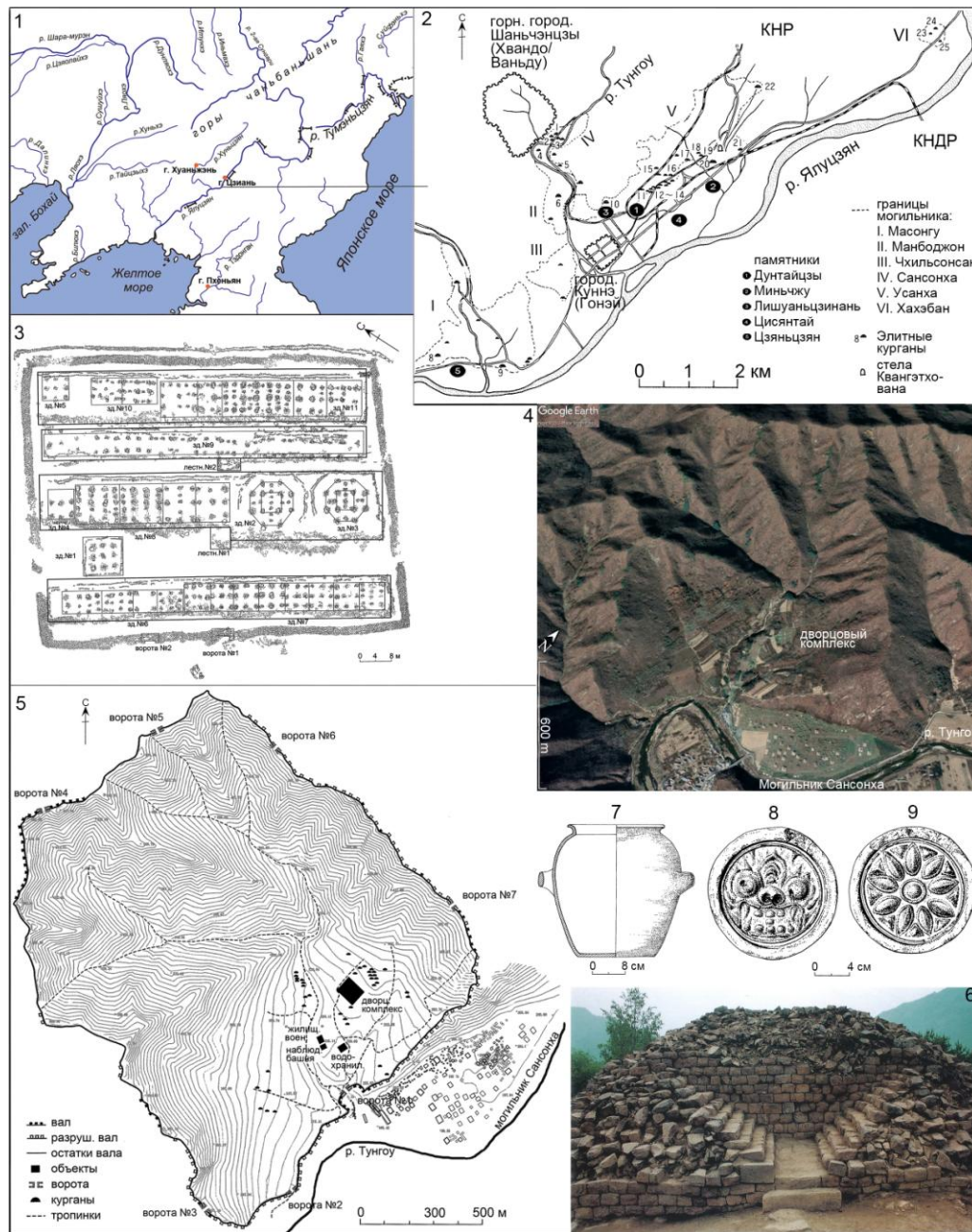


Рис. 1. Городище Ваньду Когурё в Цзиани и находки:

1 – расположение уезда Цзиани; 2 – расположение памятников Когурё в Цзиани (сост. по: [Йо Хогю, 2012, с. 48]); 3 – план дворцового комплекса горного городища Ваньду; 4 – спутниковый снимок городища (Google Earth, дата съемки 01.07.2024); 5 – план городища; 6 – наблюдательная башня; находки: 7 – сосуд, 8, 9 – концевые диски (сост. по: [Институт..., 2004б, с. 5, 71–72, 102, 108, 153, 398])

Fig. 1. Koguryo's sites in Jian and finds:

1 – location of Jian county; 2 – location of Koguryo's sites in Jian (as per [Yeo HoKyu, 2012, p. 48]); 3 – plan of the palace complex in Wandu Mountain City; 4 – satellite image of a mountain city (Google Earth, date capturing: 01.07.2024); 5 – plan of the city; 6 – observation tower in the city; finds: 7 – vessel, 8, 9 – roof-end tiles (after: [Institute..., 2004b, pp. 5, 71–72, 102, 108, 153, 398])

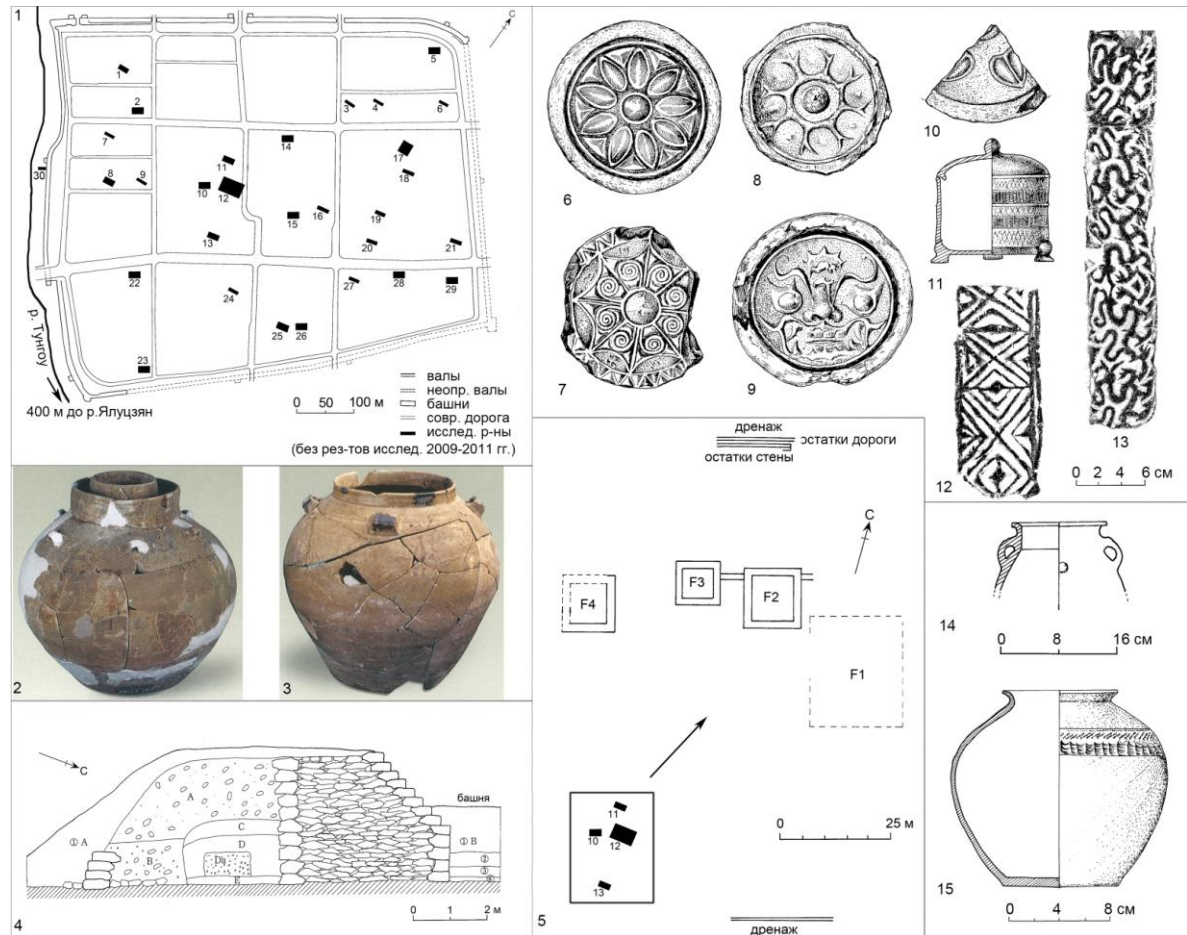


Рис. 2. Городище Куннэ и находки:

1 – план городища (сост. по: [Йо Хогю, 2012, с. 48]); 4 – разрез северного вала; 5 – общая схема центральных построек; находки: 2, 3 – фарфор; 6–10 – концевые диски; 11 – глазурированный сосуд; 12, 13 – орнамент на кирпичах; 14 – керамика раннего периода Когурё; 15 – керамика среднего периода Когурё (2, 3 – б. м., остальные – масштаб разный; сост. по: [Институт..., 2004а, с. 20, 65–97, 119–140, 157, 227])

Fig. 2. Guonei city site and finds:

1 – Plan of the city (as per [Yeo HoKyu, 2012, p. 48]); 4 – section of the northern wall of the city; 5 – general model of the central buildings; finds: 2, 3 – porcelain; 6–10 – roof-end tiles; 11 – glazed vessel; 12, 13 – ornament on bricks; 14 – ceramics of the early Koguryo period; 15 – ceramics of the middle Koguryo period (2, 3 – out-of-scale, others – different scale; after: [Institute..., 2004a, pp. 20, 65–97, 119–140, 157, 227])

Летописи свидетельствуют, что Ваньду (т. е. городище Куннэ) в бохайское время являлся уездным городом и одновременно центром округа Хуаньчжоу. Археологические данные в целом подтверждают его важную административную роль. Размер городища (около 2,74 км) был крупнее других бохайских окружных центров и больше соответствовал областным и даже столичным городам. Например, периметр внешнего города городища Сигучэн, соотносимого со Средней столицей Бохая, равен 2 700 м. Черепичные постройки концентрировались в восточной части городища Куннэ, их украшали концевые диски с типичным бохайским орнаментом в виде «перевернутого сердца».

Городище Шаньчэнцзы, Ваньду / Хвандо

В 2,5 км к северо-западу от Куннэ выше по течению р. Тунгоу на отрогах хребта Лаолин расположено горное городище Шаньчэнцзы (山城子山城) (см. рис. 1). Его северная часть

выше, чем южная (перепад высот 349–652 м). Только в 1980-е гг. в КНР было высказано предположение, что горное городище соотносится с известным по письменным источникам г. Хвандо (кит. Ваньду) и Винаамсоном [Вэй Цуньчэн, 1994]. Эта точка зрения получила общее признание в китайской историографии. Позднее, в 2001–2003 гг., впервые были проведены археологические раскопки на горном городище. Исследованная площадь составила более 10 тыс. кв. м [Институт..., 20046].

Протяженность вала горного городища составляет около 6 950 м, в плане имеет неправильную четырехугольную форму. Валы сложены типичным в Когурё приемом сухой каменной кладки, в высоту около 5 м. Сообщалось о наличии на валах специально оборудованных квадратных площадок для метательных машин [Воробьев, 1961, с. 83]. Исследования показали их отсутствие, не были выявлены и защитные башни. Имелось 7 (или 8) ворот с черепичными надвратными постройками. Недалеко от главных, южных, обнаружены остатки каменной наблюдательной вышки (6,7 × 4,5 м, высота 4,5 м) с двумя лестницами. В городище находилось водохранилище, снабжавшее город водой. Фортификация является типичной для когурёского градостроительства, каменные валы по склонам окружают долинный распадок (тип *горубон*).

В юго-восточной части городища найдены остатки дворцового комплекса. В плане он имеет подпрямоугольную форму, ориентирован углами по сторонам света. Окружен остатками каменной стены размерами 91–96 × 70–75 м с воротами на западной стороне, размещен на четырех террасах ступеньками, перепад высот с запада на восток составляет 13 м. Выявлены остатки 11 колоннадных построек. Внутри «дворца» не было выявлено системы отопления. Обнаружено большое количество строительной красной черепицы, концевые диски украшали лotosовый, жимолостный и зооморфный орнаменты. Найдено много металлических элементов построек, предметов вооружения, керамики. Китайские археологи считают, что комплекс сгорел и был заброшен после нападения *мужунов* в 342 г. [Институт..., 20046]. Но отсутствие черепичных дисков с облачным и лotosовым орнаментом раннего типа (IV в.), обнаруженных в Куннэ, и наличие экземпляров с лotosовым орнаментом (позднего типа) и зооморфным рисунком (V в.), особенности керамики указывают на то, что все исследованные постройки на Ваньду существовали после второй половины V в. [Ян Сиын, 2020, с. 76].

Заключение

В данной статье рассмотрены вопросы, касающиеся столицы Когурё в средний период существования этого государства. Судя по приведенной историографии, японские ученые выделяли разные места в качестве столиц из летописей. Это характерно и для советских востоковедов, активно использовавших их работы. Напротив, для исследователей из Китая и Кореи характерно соотносить только памятники в Цзиани с письменными столицами.

Всем используемым письменным источникам свойственно в основном краткое описание и компилятивный метод подачи материала. Основное внимание сосредоточено на времени и причине возведения «столицы», ее переносов. В записях отмечается чередование использования названия Хвандо и Куннэ. Видимо, это было связано не только с разными объектами, но и с происхождением источника и временем его составления. Судя по всему, термин «куннэ» одно время использовался и как географическая локация, т. е. как «внутренняя территория страны».

В ходе анализа была выявлена проблема соотнесения данных из исторических источников с археологическим материалом. Анализ актуальных данных археологии показал, что появление укрепленного города Куннэ приходится на IV в., а Ваньду – на вторую половину V в. Что касается более ранних письменных сведений о существовании Куннэ, начиная с рубежа эр, то наличие фрагментов сосудов раннего Когурё может говорить о существовании неукрепленного поселения на этой территории. И это не удивительно из-за выгодных экономико-географических и стратегических условий местности в долине р. Ялуцзян, что не требова-

ло возведения укрепленного пункта в долине [Ян Сиын, 2020]. Столицы как города здесь не существовало в течение долгого времени. Поначалу в долине Цзиань или в соседней небольшой долине Масяньгоу / Масонгу могла располагаться неукрепленная военная ставка лидера группы раннего Когурё. На памятнике Цзяньцзян (建疆), датируемом временем до середины III в., была обнаружена черепица, обладающая ранними характеристиками [Йо Хогю, 2019, с. 21–22]. Развитие государственности в Когурё и рост внешней угрозы со стороны *сяньбийских* племен побудили правителей Когурё к возведению фортификации в сложившемся центре в Куннэ в первой половине IV в. Даже после переноса столицы в 427 г. в Пхёнъян, город продолжил существование до конца Когурё. В Бохэе Куннэ являлся крупным областным центром Хуаньчжоу на стратегически важной транспортной артерии – р. Ялуцзян, соединявшей Тан с южными и центральными районами Бохэя.

Археологические данные не подтверждают раннее использование горного городища Шаньчэнцзы в качестве Винаамсона или Хвандо (Ваньду). Хотя в ранний период здесь могло существовать место для временного укрытия на период военной опасности. Необходимы дальнейшие исследования для выявления ранних объектов на городище. Напротив, данные археологии согласуются с поздними китайскими летописями, по которым и после переноса столицы в Пхёнъян он мог быть отдельной «резиденцией» (дворцом правителя) вблизи Куннэ. В летописях не сообщается, когда был захвачен и сожжен Ваньду, но, скорее всего, это связано с финальным этапом государства Когурё. Это был период постоянных войн с Китаем и внутренней междоусобицы. На городище обнаружено 37 курганов, предположительно датируемых периодом Когурё (но, возможно, и последующим бохайским временем). Их исследование позволит уточнить момент прекращения функционирования города. В бохайское время происходит совмещение двух названий столицы. Горное городище, видимо, было заброшено, что довольно удивительно, так как наличие рядом цитадели значительно повысило бы обороноспособность крупного долинного административного центра.

Несмотря на тысячелетнюю историю существования названия и многовековое функционирование города, после Бохэя он приходит к быстрому забвению. Видимо, важную роль сыграла политика властей Ляо, которые после захвата Бохэя в X в. депортировали большие группы бохайского населения, что привело к замещению его новыми чжурчжэньскими племенами. Известно, что многие бохайские семьи бежали в соседний Корё после краха государства Бохай в 926 г. С этими событиями можно связать сведения «Ляо ши» о небольшом (700 дворов) населении крупной области.

Список литературы

- Бичурин Н. Я. (Иакинф).** Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена. Алмата: Жалын баспасы, 1998. Т. 2. 352 с.
- Бутин Ю. М.** Корея: от Чосона к трем государствам (II в. до н. э. – IV в.). Новосибирск: Наука, 1984. 256 с.
- Воробьёв М. В.** Древняя Корея (историко-археологический очерк). М.: Вост. лит., 1961. 194 с.
- Воробьёв М. В.** Корея до второй трети VII века: этнос, общество, культура и окружающий мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. 432 с.
- Джарылгасинова Р. Ш.** Древние когурёсцы (К этнической истории корейцев). М.: ГРВЛ, 1972. 204 с.
- Ивлиев А. Л.** Глава II. Очерк истории Бохэя // Российский Дальний Восток в древности и средневековье. Открытия, проблемы, гипотезы. Владивосток: Дальнаука, 2005. С. 449–475.
- Ирён.** Оставшиеся сведения о Трёх государствах (Самгук юса). СПб.: Гиперион, 2018. 894 с.
- Ким Бусик.** Самгук саги: Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы. М.: Вост. лит., 1995. Т. 2. 320 с.
- Ким Бусик.** Самгук саги. Разные описания. Биографии. М.: Вост. лит., 2002. Т. 3. 690 с.

- Кюннер Н. В.** Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 1961. 391 с.
- Никитина М. И.** Миф о Матери-Свинье и ее Сыне и государственный ритуал переноса столицы в Когурё // Вестник центра корейского языка и культуры. 1996. Вып. 1. С. 112–130.
- Пак М. Н.** Описание корейских племен в начале новой эры (по «Сань-го чжи») // Российское корееведение: Альманах. М., 2001. Вып. 2. С. 17–39.
- Соболев А. Е.** Сведения о дорогах из империи Тан в государство Бохай, содержащиеся в исторической хронике «Новая история династии Тан» // Восток Азии: проблемы изучения и сохранения историко-культурного наследия региона. СПб., 2018. С. 237–241.
- Стоякин М. А.** О первой столице Когурё // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2023. Т. 22, № 10: Востоковедение. С. 34–45. DOI 10.25205/1818-7919-2023-22-10-34-45
- Barnes G. L.** State Formation in Korea: Historical and Archaeological Perspectives. Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 2001. 245 p.
- Вэй Цуньчэн.** Гаогули каогу [魏存成. 高句麗考古]. Археология Когурё. Цзилинь: Изд-во Цзилиньского ун-та, 1994. 124 с. (на кит. яз.)
- Институт культурных реликвий и археологии провинции Цзилинь, Музей г. Цзиань. Гонэйчэн: 2000–2003 нянь Цзиань Гонэйчэн юй Миньчжу ичжи шицзюэ баогао. [吉林省文物考古研究所, 集安市博物館. 2004a. 國內城: 2000–2003 年集安國內城與民主遺址試掘報告. 北京: 文物出版社]. Городище Гонэйчэн: отчет об исследованиях в 2000–2003 гг. городища Гонэйчэн и памятника Миньчжу в г. Цзиань. Пекин: Вэньу, 2004a. 240 с. (на кит. яз.)
- Институт культурных реликвий и археологии провинции Цзилинь, Музей г. Цзиань. Ваньду шаньчэн: 2001–2003 нянь Цзиань Ваньду шаньчэн дяоча шицзюэ баогао. [吉林省文物考古研究所, 集安市博物館. 2004b. 丸都山城: 2001–2003 年集安丸都山城調查試掘報告. 北京: 文物出版社]. Горное городище Ваньду: доклад о предварительных исследованиях в 2001–2003 гг. горной крепости Ваньду в г. Цзиань. Пекин: Вэньу, 2004b. 424 с. (на кит. яз.)
- Йо Хогю.** Когурё Куннэсон чиёкый конмьюлджокква тосоный конган куджо [여호규. 고구려 國內城 지역의 건물유적과 都城의 공간구조]. Пространственная структура столицы и остатки сооружений на территории городища Куннэ в Когурё // Хангук кодэ-са ёнгу [韓國古代史研究]. Изучение древней истории Кореи. 2012. № 66. С. 43–93. (на кор. яз.)
- Йо Хогю.** Когурё куннэсонгиый тосон кёнганкхва тходжи иён [여호규. 高句麗 國內城期の 도성 경관과 토지 이용]. Городской ландшафт и землепользование в период куннэ в Когурё // Когурё Пархэ ёнгу [高句麗渤海研究] Изучение Когурё и Бохая. 2019. № 65. С. 9–38. (на кор. яз.)
- Ян Сиын.** Тосон [양시은. 도성]. Столицы // Когурё когохак [고구려 고고학]. Археология Когурё. Квачхон: Чининджин, 2020. С. 45–74. (на кор. яз.)

References

- Barnes G L.** State Formation in Korea: Historical and Archaeological Perspectives. Richmond, Surrey, UK, Curzon Press, 2001, 245 p.
- Bichurin N. Ya. (Iakinf).** Sobraniye svedenii o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevneishie vremena [Collection of information about the peoples who lived in Central Asia in ancient times]. Almaty, Zhalyyn Baspasy Publ., 1998, vol. 2, 352 p. (in Russ.)

- Butin Yu. M.** Koreya: ot Chosona k trem gosudarstvam (II v. do n. e. – IV v.) [Korea: from Joseon to Three States (2nd century BC – 4th century AD)]. Novosibirsk, Nauka, 1984, 256 p. (in Russ.)
- Dzharylgasinova R. Sh.** Drevnie kogurotsy (K etnicheskoj istorii koreytssev) [Ancient Koguryo people (Towards the ethnic history of Koreans)]. Moscow, GRVL, 1972, 204 p. (in Russ.)
- Iryon.** Ostavshiesya svedeniya o Tryokh gosudarstvakh (Samguk yusa) [Remaining information about the Three States (Samguk yusa)]. St. Petersburg, Hyperion Publ., 2018, 894 p. (in Russ.)
- Ivliev A. L.** Glava II. Ocherk istorii Bokhaya [Chapter II. Essay on the history of Bohai]. In: Rossiyskii Dal'nii Vostok v drevnosti i srednevekov'e. Otkrytiya, problemy, gipotezy [Russian Far East in antiquity and the Middle Ages. Discoveries, problems, hypotheses]. Vladivostok, Dalnauka Publ., 2005, pp. 449–475. (in Russ.)
- Jílínshěng wénwù kǎogǔ yánjiūsuo, jiānshì bówùguǎn. Guónèi chéng: 2000–2003 Nián jiān guónèichéng yǔ mínzhǔ yízhǐ shìjué bàogào [吉林省文物考古研究所, 集安市博物館. 2004a. 國內城 : 2000–2003 年集安國內城與民主遺址試掘報告. 北京: 文物出版社]. Jilin Provincial Institute of Cultural Relics and Archaeology, Ji'an City Museum. Guonei City: Trial Excavation Report on Ji'an Guoneicheng City and Minzhu Sites from 2000 to 2003. Beijing, Wénwù, 2004a, 240 p. (in Chin.)
- Jílínshěng wénwù kǎogǔ yánjiūsuo, jiānshì bówùguǎn. Wándōu shānchéng: 2001–2003 Nián jiān wándōu shānchéng diàochá shìjué bàogào [吉林省文物考古研究所, 集安市博物館. 丸都山城: 2001–2003 年集安丸都山城調查試掘報告. 北京: 文物出版社]. Jilin Provincial Institute of Cultural Relics and Archaeology, Ji'an City Museum. Wandu Mountain City: Investigation and Trial Excavation Report of Wandu Mountain City in Ji'an from 2001 to 2003. Beijing, Wénwù, 2004b, 424 p. (in Chin.)
- Kim Busik.** Samguk sagi: Letopisi Koguro. Letopisi Pekche. Khronologicheskiye tablitsy [Samguk sagi: Annals of Koguryo. Chronicles of Baekje. Chronological tables]. Moscow, Oriental Literature Publ., 1995, vol. 2, 320 p. (in Russ.)
- Kim Busik.** Samguk sagi. Raznye opisaniya. Biografii [Samguk sagi. Various descriptions. Biographies]. Moscow, Oriental Literature Publ., 2002, vol. 3, 690 p. (in Russ.)
- Kyuner N. V.** Kitayskie izvestiya o narodakh Yuzhnoi Sibiri, Tsentral'noi Azii i Dal'nego Vostoka [Chinese knowledge about the Southern Siberia, Central Asia and the Far East peoples]. Moscow, Oriental Literature Publ., 1961, 391 p. (in Russ.)
- Nikitina M. I.** Mif o Materi-Svin'e i ee Syne i gosudarstvennyi ritual perenosa stolitsy v Koguro [The myth of the Mother Pig and her Son and the state ritual of Koguryo's capital moving]. *Vestnik tsentra koreyskogo yazyka i kul'tury* [Bulletin of the Center of Korean Language and Culture], 1996, vol. 1, pp. 112–130. (in Russ.)
- Pak M. N.** Opisanie koreiskikh plemen v nachale novoi ery (po "San'-go chzhi") [Description of the Korean tribes at the beginning of a new era (on the "Sanguozhi")]. In: Rossiiskoe koreevedenie. Al'manakh [Almanac of Russian Korean Studies]. Moscow, 2001, iss. 2, pp. 17–39. (in Russ.)
- Sobolev A. E.** Svedeniya o dorogakh iz imperii Tan v gosudarstvo Bokhai, sodержashchiesya v istoricheskoi khronike "Novaya istoriya dinastii Tan" [Information about the roads from the Tang Empire to the Bohai state, contained in the historical chronicle "New History of the Tang Dynasty"]. In: Vostok Azii: problemy izucheniya i sokhraneniya istoriko-kul'turnogo naslediya regiona [East Asia: problems of studying and preserving the historical and cultural heritage of the region]. St. Petersburg, 2018, pp. 237–241. (in Russ.)
- Stoyakin M. A.** About the First Koguryo Capital. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2023, vol. 22, no. 10: Oriental Studies, pp. 34–45. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2023-22-10-34-45
- Vorobyov M. V.** Drevnyaya Koreya (istoriko-arkheologicheskii ocherk) [Ancient Korea (historical and archaeological essay)]. Moscow, Oriental Literature Publ., 1961, 194 p. (in Russ.)

- Vorobyov M. V.** Koreya do vtoroi treti VII veka: etnos, obshchestvo, kul'tura i okruzhayushchii mir [Korea until the second third of 7th century AD: ethnos, society, culture and the world around us]. St. Petersburg, Petersburg Oriental Studies Publ., 1997, 432 p. (in Russ.)
- Wei Cuncheng.** Gaogouli kaogu [魏存成. 高句麗考古]. Archaeology of Koguryo. Jilin, Publishing House of Jilin Uni., 1994, 124 p. (in Chin.)
- Yang Si-eun.** Doseong [양시은. 도성]. Capitals. In: *Koguryo kogohak* [고구려 고고학]. In: Archaeology of Koguryo. Gwacheon, Jiningjin, 2020, pp. 45–74. (in Kor.)
- Yeo HoKyu.** Kogulyeo gugnaeseong jiyeog-ui geonmul-yujeoggwa doseong-ui gong-gangujo [여호규. 고구려 國內城 지역의 건물유적과 都城의 공간구조]. Building remains and spatial structure of the Koguryo Gungnaeseong Castle area. *Hanguk godaesa yeongu* [韓國古代史研究]. *The Journal of Korean Ancient History*, 2012, vol. 66, pp. 43–93. (in Kor.)
- Yeo HoKyu.** Kogulyeo gugnaeseong-giui doseong gyeong-gwangwa toji iyong [여호규. 高句麗 國內城期の 도성 경관과 토지 이용]. The Landscape and Land Use Patterns of the Capital City in the Period of Guknae-Seong Castle Capital in Goguryeo Dynasty. *Kogulyeo balhae yeongu* [高句麗渤海研究]. *Koguryo-Balhae studies*, 2019, vol. 65, pp. 9–38. (in Kor.)

Информация об авторе

Максим Александрович Стоякин, PhD
RSCI Author ID 591558
SPIN 5644-5753

Information about the Author

Maksim A. Stoyakin, PhD
RSCI Author ID 591558
SPIN 5644-5753

*Статья поступила в редакцию 06.07.2024;
одобрена после рецензирования 30.08.2024; принята к публикации 30.09.2024
The article was submitted on 06.07.2024;
approved after reviewing on 30.08.2024; accepted for publication on 30.09.2024*

Научная статья

УДК 902/904

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-30-42

Поселенческие комплексы кушан в долине Кашмира

Валерия Леонтьевна Денисенко ¹

Егор Алексеевич Филатов ²

Виктория Александровна Лямина ³

¹ Институт археологии и этнографии
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия

^{2,3} Институт геологии и минералогии имени В. С. Соболева
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия

¹ valerialeontyevna@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2642-1415>

² filatovea@igm.nsc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2675-7736>

³ vbalandis@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0001-1627-8483>

Аннотация

Долина Кашмира на протяжении веков занимала важное стратегическое положение вдоль Великого Индийского и Великого Шелкового торговых путей. Благодаря юэчжам / кушанам, проложившим путь от северо-западных границ Китая до западной части Центральной Азии, были налажены торговые маршруты через Синьцзян и горные территории Северной Индии. На сегодняшний день открыто уже более 60 поселенческих памятников кушан в долине Кашмира, но планомерные археологические работы проведены только на трех, а остальные известны лишь благодаря подъемному материалу. Следовательно, одна из основных проблем – это малая изученность территории. Цель данной статьи – определение последовательности основания кушанами поселений, а также их расположения для уточнения основных миграционных маршрутов между Северной Индией, Центральной Азией и Китаем. Правление кушан на данной территории продолжалось с середины I в. н. э. до начала IV в. н. э. Кашмирская долина была связана с Гилгит-Балтистаном по дороге Бандипора-Гурез, с Ладакхом по рекам Лиддар и Синд, с Гандхарой по бассейну реки Джелам.

Ключевые слова

Кашмир, Центральная Азия, Кушанская империя, история изучения, историография, поселения, Раджатарангини, миграционные маршруты, Шелковый путь

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-10121, <https://rscf.ru/project/22-78-10121>. Карты (рис. 1, 4, 5) подготовлены Е. А. Филатовым и В. А. Ляминой по теме НИР ИГМ СО РАН 122041400252-1 при поддержке Минобрнауки РФ.

Для цитирования

Денисенко В. Л., Филатов Е. А., Лямина В. А. Поселенческие комплексы кушан в долине Кашмира // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 30–42. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-30-42

© Денисенко В. Л., Филатов Е. А., Лямина В. А., 2024

ISSN 1818-7919

Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 30–42

Vestnik NSU. Series: History and Philology, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 30–42

Kushan Settlement Complexes in the Kashmir Valley

Valeria L. Denisenko¹, Egor A. Filatov², Victoria A. Lyamina³

¹ Institute of Archaeology and Ethnography
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation

^{2,3} V. S. Sobolev Institute of Geology and Mineralogy
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation

¹ valerialeontyevna@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2642-1415>

² filatovea@igm.nsc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2675-7736>

³ vbalandis@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0001-1627-8483>

Abstract

To date, more than 60 Kushan settlement monuments have been discovered in the Kashmir Valley, however systematic archaeological work has been carried out on only three, and the rest of the monuments are known only as the result of lifting material. The main problem is the low level of knowledge of the territory. However, the Kashmir Valley has occupied an important strategic position along the Great Indian and Great Silk Trade Routes for centuries. As a result of the Yuezhi/Kushans, who paved the way from the northwestern borders of China to the western part of Central Asia, trade routes were established through Xinjiang and the mountainous territories of Northern India. The purpose of this article is to determine the sequence of the founding of settlements by the Kushans, as well as their location, in order to clarify the main migration routes between Northern India, Central Asia and China. The objectives of the study include consideration of the history of the study and characterization of the results of excavations of settlement monuments of Kushan in the Kashmir valley. The main method is historiographical analysis based on a systematic approach, using GIS technology to graphically convey the results of the study. The annexation of the northern part of the Kashmir valley to the Kushan Empire dates back to the reign of Kujula Kadphiz (30–80 AD). The rule of the Kushans in this territory continued until the beginning of IV century AD. The distribution of the identified Kushan settlement sites and cross-sectional profiles of the mountain frame of the Kashmir Valley demonstrate that the Kashmir Valley is connected to Gilgit-Baltistan along the Bandipora-Gurez road, with Ladakh along the Liddar and Sindh Rivers, along the Jhelum River basin with Gandhara.

Keywords

Kashmir, Central Asia, Kushan Empire, history of study, historiography, settlement complexes, Rajatarangini, migration routes, Silk Road

Acknowledgements

This study was funded by the Russian Scientific Foundation (RSF), project no. 22-78-10121, <https://rscf.ru/project/22-78-10121>. Maps (fig. 1, 4, 5) were prepared by E. A. Filatov and V. A. Lyamina on the topic of research IGM SB RAS 122041400252-1 with the support of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.

For citation

Denisenko V. L., Filatov E. A., Lyamina V. A. Kushan Settlement Complexes in the Kashmir Valley. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 30–42. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-30-42

Введение

Долина Кашмира, расположенная между Гималаями и горной цепью Пир-Панджал, на протяжении веков занимала важное стратегическое положение вдоль Великого Индийского и Великого Шелкового торговых путей. Становление первых городских центров на территории Кашмира произошло во II–I вв. до н. э., в правление индогреческих и индоскифских династий. Впоследствии в I в. н. э. благодаря кушанам было основано множество торговых поселений, имеющих связи с городскими центрами по всей Евразии, о чем свидетельствуют эпиграфические, письменные и археологические источники. Тем не менее, одна из основных проблем – это малая изученность территории. Большинство памятников долины Кашмира известно только благодаря подъемному материалу. Также стоит отметить, что археологические работы не были полностью завершены ни на одном поселенческом памятнике кушан, в основном археологи сконцентрированы на исследовании буддийских сооружений. К тому

же кушанский период в Кашмире идентифицируется только с помощью типологического анализа керамического материала, терракотовой плитки и по стилю архитектурных сооружений. На сегодняшний день получена лишь одна радиоуглеродная датировка с памятника Семтхан.

Данная работа впервые в отечественной историографии посвящена анализу накопленного материала по изучению поселенческих комплексов кушан на территории долины Кашмира. В ходе исследования предпринята попытка определения их расположения для уточнения основных миграционных маршрутов между Северной Индией, Центральной Азией и Китаем. Изучение и анализ полученных результатов археологических раскопок на памятниках является основой при определении направления и целей дальнейших исследовательских работ и поэтому не теряет своей актуальности на сегодняшний день.

В основе историографического исследования лежит системный подход, предполагающий анализ и систематизацию данных. В качестве графического отображения полученных результатов использовались ГИС-технологии и пакет программного обеспечения ArcGIS с расширениями Spatial Analyst и 3DAnalyst. В данной работе ГИС-технологии основаны на наборе признаков, таких как положение объекта в пространстве (координаты WGS 84), степень изученности, типы памятников и выявленных артефактов, а также профили поперечного сечения горного обрамления долины Кашмир.

Материалы и обсуждение

К настоящему времени в Кашмирской долине обнаружено более 60 археологических объектов, относящихся к кушанам [Shah, 2013, p. 216; Wani M., Wani A., 2023, table 3.1]. Преимущественно памятники расположены в округе Барамула вокруг бассейна р. Джелам на горных склонах выше 1 600 м над уровнем моря (рис. 1). Полноценные археологические раскопки были проведены только на трех памятниках: Харван, Семтхан, Канишпур. Работы на других памятниках, таких как Ахан, Хутмур, Хойнар, Ушкур, Дойн-Патер, Кутбал, Гурвет и Вангдур, не продвинулись дальше траншей [Shah, 2013, p. 216]. На остальных памятниках раскопки не проводились, а только собран подъемный материал.

Интерес исследователей к древним городам Кашмира возрос благодаря кашмирской хронике Калханы «Раджатарангини». И хотя сам текст создан в XII в., тем не менее это первая историческая индийская хроника. Калхана использовал все доступные ему материалы по древней истории: различные письменные источники и материальные памятники культуры.

Потом правили трое царей по имени Хушка, Джушка и Канишка, которые построили три города, названные в их честь [Хушкапура, Джушкапура, Канишкапура].

Тот мудрый царь Джушка основатель Джушкапуры с вихарой, был также основателем Джуясвими-пуры.

Хотя они были происходившими из рода турушка¹, цари следовали добродетели и основали монастыри и чайты² в Шушкалетре³ и в прочих областях.

Во время их правления Кашмир был по большей части источником пропитания, где буддисты, применяя закон религиозно-монашеской жизни, приобрели великую известность⁴.

¹ В индийских письменных источниках юэджи / кушаны именуются «тукхары» / «тушары». Наиболее вероятно, что в тексте Раджатарангини употреблен ошибочный термин.

² Культовые сооружения.

³ Древний город, основанный Ашокой, находится недалеко от Шринагара.

⁴ Перевод В. Л. Денисенко с санскрита фрагмента из «Раджатарангини» Калханы. Шлоки 168–171.

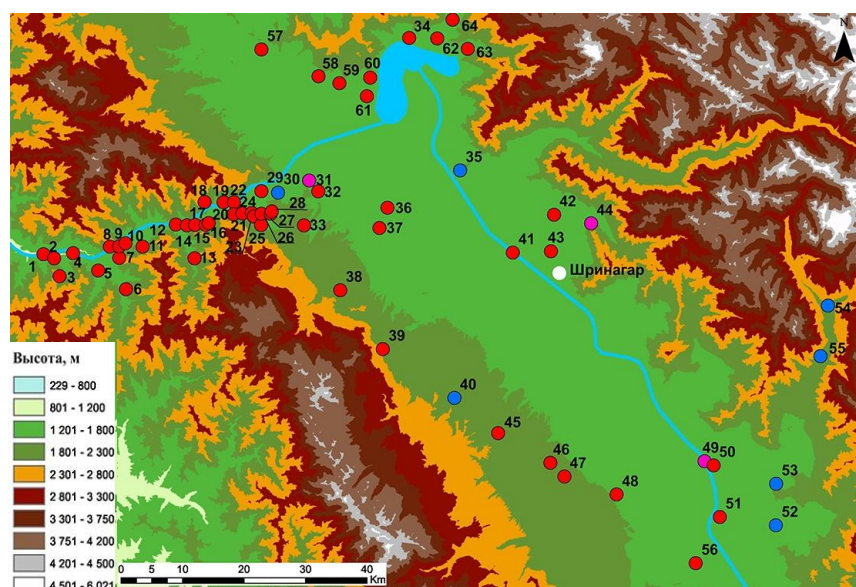


Рис. 1. Степень изученности памятников кушанского периода в долине Кашмира:

● – выявлен в ходе археологической разведки, собран подъемный материал без раскопок; ● – частично раскопан (шурфы, траншеи), ● – проводились систематические раскопки. Памятники: 1 – Уруса; 2 – Саламабад; 3 – Ишам; 4 – Силикот; 5 – Ури; 6 – Балкот; 7 – Махура; 8 – Паран Пилан; 9 – Довара; 10 – Даттха Мандир; 11 – Гингал; 12 – Татхамула; 13 – Буньяр; 14 – Шахкот; 15 – Бамбьяр; 16 – Наушахра; 17 – Наушахра (Пирниана), 18 – Пали пура; 19 – Манджгиран; 20 – Зайнпур; 21 – Бунагантмула; 22 – Китшем; 23 – Зандафаран; 24 – Зугияр; 25 – Малапур; 26 – Фатехгад; 27 – Хуин; 28 – Нарва; 29 – Дрангбал; 30 – Ушкур; 31 – Каниспор; 32 – Сингхпур; 33 – Лари; 34 – Турукпор; 35 – Ахан; 36 – Палхалан; 37 – Баба Кхайпур; 38 – Маниуса; 39 – Калайнпура; 40 – Гурвет Калан; 41 – Вруса; 42 – Закура; 43 – Тхапар; 44 – Харван; 45 – Авантипора; 46 – Шади Марг; 47 – Тенгвани; 48 – Нагбал; 49 – Семтхан; 50 – Такия Балл; 51 – Анантанг; 52 – Кутбал; 53 – Хутмур; 54 – Дони Паттер; 55 – Хойнар; 56 – Кралчак; 57 – Майдан-э-чогал; 58 – Натхипора; 59 – Дуру; 60 – Хатлангу; 61 – Аштангу; 62 – Сонагам; 63 – Гандпора; 64 – Аджар

Fig. 1. The degree of exploration of Kushan period sites in the valley of Kashmir:

● – found in the process of reconnaissance, stray material was collected without excavation, ● – partial excavation (pits, trenches), ● – systematic excavation was carried out. Sites: 1 – Urusa; 2 – Salamabad; 3 – Isham; 4 – Silicot; 5 – Uri; 6 – Balkt; 7 – Mahura; 8 – Paran Pilan; 9 – Dovara; 10 – Dattha Mandir; 11 – Gingal; 12 – Tathamula; 13 – Bunyar; 14 – Shahkot; 15 – Bambyar; 16 – Naushahra (Pirnira), 18 – Manjgiran; 20 – Zainpur; 21 – Bunagantmula; 22 – Kitshembe; 23 – Zandafaran; 24 – Zugiyar; 25 – Malapur; 26 – Fatehgad; 27 – Hunin; 28 – Narva; 29 – Drangbal; 30 – Ushkur; 31 – Kanispor; 32 – Singhpur; 33 – lari; 34 – Turukpur; 35 – Akhan; 36 – Palkhalan; 37 – Baba Khaipur; 38 – Maniusa; 39 – Kalainpura; 40 – Gurvet Kalan; 41 – Varusa; 42 – Zakura; 43 – Thapara; 44 – Harvan; 45 – Avantipora; 46 – Shadi Marg; 47 – Tengwani; 48 – Nagbala; 49 – Semthan; 50 – Takia balla; 51 – Anantang; 52 – Kutbal; 53 – Khutmur; 54 – Don Patter; 55 – Khoinar; 56 – Kralchak; 57 – Maidan-e-chogal; 58 – Nathipora; 59 – Durru; 60 – Khatangu; 61 – Ashtangu; 62 – Sonagam; 63 – Gandpora; 64 – Ajar
Maps (fig. 1, 4, 5) were prepared by E. A. Filatov and V. A. Lyamina

В конце XIX в. сэр А. Стейн в комментарии к переводу «Раджатарангини» предположил, что упомянутый город Канишпур можно отождествить с современной деревней Каниспор, расположенной в 7 км к востоку от города Барамула. В последующие годы XIX в. А. Стейн посетил деревню Каниспор, где обнаружил древний монастырь недалеко от деревни, на территории которого им были собраны фрагменты терракотовых плиток, керамических сосудов и древние монеты [Stein, 2009, p. 30]. В дальнейшем памятник был частично исследован Археологической Службой Индии под руководством С. С. Лая в 1971 г., а также С. Н. Шри в 1976 г. и С. Н. Джайаясвалом в 1981 г. В ходе разведочных работ были зафиксированы фрагменты керамики эпохи неолита и кушанского периода [IAR⁵, 1975, p. 24; 1980, p. 19;

⁵ Здесь и далее аббревиатурой обозначаем периодическое издание «Indian Archaeology... A Review».

1984, р. 16]. Наиболее детальные археологические исследования на этом памятнике проведены в 1999 г. под руководством Б. Р. Мани. Были заложены три раскопа общей площадью около 4 000 кв. м. (раскопы: КНП-1, КНП-2 и КНП-3), что позволило выявить различные сооружения из сырцового кирпича, в «галечном» и «геометрически выложенной гальки» стилях [IAR, 2004, р. 40]. В КНП-1 обнаружены поселенческие слои кушанского периода мощностью 2,5 м [Pokharia et al., 2018, fig. 4]. В КНП-2 найдено частично сохранившееся плиточное терракотовое покрытие, выложенное в форме концентрических кругов, с цветочным орнаментом и надписями письмом кхароштки (рис. 2). К важным находкам кушанского периода относятся: медные монеты, серебряная подвеска, фрагменты керамических сосудов с красным ангобом, терракотовые статуэтки, браслет из синего стекла и наконечники стрел [Ibid.]. Также проведены археоботанические исследования керамики. Так, кушанский период характеризуется включением в сельское хозяйство местных злаковых и летних бобовых культур – рис, просо, бобы урд и маш, ячмень и пшеница [Ibid., р. 14].

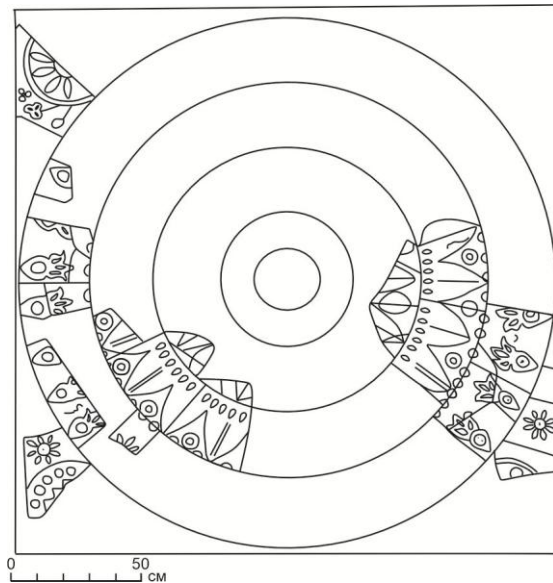


Рис. 2. Терракотовое плиточное покрытие из Канишпура. Прорисовка (по: [IAR, 2004, fig. 8])

Fig. 2. Terracotta tile coating from Kanishpur. Line drawing (as per: [IAR, 2004, fig. 8])

Хронология памятника является дискуссионной: Канишкапур основан Канишкой I или Канишкой II. А. Бандай, полагаясь в хронологической атрибуции на керамику, считает, что памятник относится ко времени правления Канишки II [Bandey, 2004–2005, р. 6–7]. М. А. Шах на основе стилистического анализа изображений на терракотовых плитках считает, что Канишпур относится к раннему кушанскому периоду I–II вв. н. э. Памятник исследован не полностью, и есть вероятность, что новые материалы или подтвердят, или опровергнут эти гипотезы.

Следующий царь, упомянутый в «Раджатарангини» – это Хушка, который идентифицируется с Хувишкой, следовательно, к нему можно отнести основание города под названием Хушкапура (Ушкур) [Как, 1923, р. 11; Shah, 2013, р. 216]. По поручению А. Каннингема епископ Г. У. Коуи был отправлен в округ Барамула для проведения разведки. Г. У. Коуи обнаружил ступу, которая была задокументирована майором Г. Г. Коулом [Cole, 1869, no. 36].

В ходе реставрационных работ под руководством Х. К. Нарайна под основанием ступы Лалитадиты середины VIII в. была обнаружена ступа, которая относится к кушанскому периоду [IAR, 1980, р. 79]. Добавим, что в начале XX в. памятник был фрагментарно исследован Д. Р. Сахни, но стратиграфический контекст находок, в частности знаменитых терракотовых антропоморфных скульптур кушанского периода, не фиксировался [Sahni, 1918; Shah, 2014, fig. 1–3].

Согласно «Раджатарангини», Васишка построил города Джушкапур и Джаясвамипура в Кашмире. А. Каннингем отождествил Джушкапур с современным городом Зухру, или Зуккур [Cunningham, 1871, р. 101–102]. Этот памятник посетил А. Стейн, но археологических работ он не проводил [Stein, 2009, р. 30]. Джаясвамипура – это, по всей вероятности, современный Семпур, расположенный примерно в 3 км от г. Шринагара, но археологические работы там также не проводились [Jan, 2006, р. 176–177].

Харван – наиболее важный археологический памятник, относящийся к кушанскому периоду. Он выявлен в 1895 г., когда во время строительства гидротехнического сооружения в Шринагаре было извлечено несколько сырцовых кирпичей. В 1920–1921 гг. археолог

Р. Ч. Как исследовал памятник и выявил, что он расположен на трех террасах (рис. 3, 1) [Kak, 1923, p. 105–111]. На основе стратиграфической приуроченности кладок Р. Г. Как выделил три этапа функционирования города: «галечный» стиль⁶ сооружений, самый ранний по датировке, I в. до н. э. – II в. н. э., за ним следовал стиль «геометрически выложенной гальки»⁷, который датируется примерно III в. Далее стиль «геометрически выложенного бутового камня»⁸, датируемый примерно V в. и более поздними периодами [Ibid., p. 106–107]. Это общее единообразие сооружений в долине Кашмира имеет тесное сходство с соседним регионом Гандхара, откуда, вероятно, и распространились данные стили [Marshall, 1951].

В настоящее время видны только фундаменты сооружений на верхней и нижней террасах. На самой высокой террасе обнаружен апсидальный храм, квадратный спереди и круглый сзади, построенный в стиле «геометрически выложенной гальки». На нижней террасе находятся остатки ступы и *вихары*, а также фрагменты разнообразных терракотовых статуй, плиток, керамики [Kak, 1933, p. 34–36]. Р. Е. Фишер отметил сходство апсидального храма Харвана, династического храма Сурх-Котала и апсидального храма из Таксилы [Fisher, 1989, p. 10]. По совокупности данных Р. Ч. Как датировал большинство сооружений, а также находки кушанским и позднекушанским периодами. На основе выявленных терракотовых плиток М. А. Шах выделяет «зрелую» фазу развития искусства [Shah, 2013, p. 219]. Мотивы на плитках включают сцену охоты конного лучника и оленя с повернутой головой (рис. 3, 2, 3).

Археологический памятник Ахан расположен в 20 км к северо-западу от г. Шринагар, в окрестностях одноименной деревни и в полукилометре от р. Джелам. Профессор Ф. М. Хасснайн был первым, кто исследовал этот памятник. В 1962 г. он расчистил плиточное терракотовое покрытие, аналогичное материалам из Харвана, а также несколько стен в «галечном стиле» и полуразрушенную ступу [Bande, 2004–2005, p. 5]. В 2015 и 2017 гг. российско-индийской экспедицией под руководством Н. В. Полосьмак и М. А. Шаха были проведены раскопки с применением геофизических методов. На основе выявленных архитектурных сооружений и керамики выделено три последовательных хронологических периода существования памятника, от конца индогреческого времени до конца кушанского [Polosmak, 2019, p. 59–60]. Кушанский период характеризуется обнаруженным П-образным монументальным зданием в «галечном» стиле с каменным цоколем и стенами из *пахсы*, который находит аналогии в культовых сооружениях Кушанского царства [Ibid., p. 60]. В данном культурном слое обнаружены порядка 2 тыс. артефактов, в основном керамика с красным ангобом.

Семхтан – многослойный памятник, на котором были проведены ограниченные раскопки в 1977 г., а с 1981 по 1983 г. систематические раскопки под руководством Р. С. Бишта. Выделенный исследователем период IV относится к кушанам и залегает над отложениями индогреческого периода [Gaur, 1987, p. 329]. Кушанский период функционирования города является наиболее продолжительным, поскольку мощность его отложений составляет более четырех метров: от культурного слоя № 13 до слоя № 24 [Ibid., p. 329, 331]. Радиоуглеродная датировка, полученная по образцу древесного угля, извлеченного из слоя № 23, дает дату 1780 ± 130 (170 г. н. э.) [IAR, 1993, p. 146]. В процессе раскопок были выявлены «галечный» и «геометрически выложенной гальки» стили кладки стен, а также стены из сырцового кирпича. О назначении выявленных помещений не сообщается. В ходе раскопок обнаружено большое количество керамики с красным ангобом [Agarwal, 1998, p. 83; Gaur, 1987, p. 331].

⁶ Сердцевина этих стен была сложена из бутового камня, но их облицовка состояла из плотно уложенной мелкой гальки с глиной.

⁷ Стены выложены из ряда крупных, неправильной формы валунов, расположенных с интервалом от 6 до 18 дюймов друг от друга, промежутки между которыми заполнены мелкой круглой или овальной галькой диаметром от 1 до 2 дюймов.

⁸ Стены выложены из больших валунов, размещенных в один ряд с равными им промежутками. Эти пространства были заполнены камнями меньшего размера, так что весь фасад создавал эффект геометрического узора. Ни один из этих камней не был обработан.

К важным артефактам, обнаруженным в Семтхане, относятся бусы из полудрагоценных камней, терракотовые плитки и фрагменты статуй, различные ракушки, а также медные и серебряные монеты [IAR, 1983, p. 21]. Археоботанические исследования керамики демонстрируют увеличение размеров поселений и расширение сельскохозяйственной базы, которая аналогична археоботаническим данным из Канишпура [Pokharia et al., 2017, p. 14].

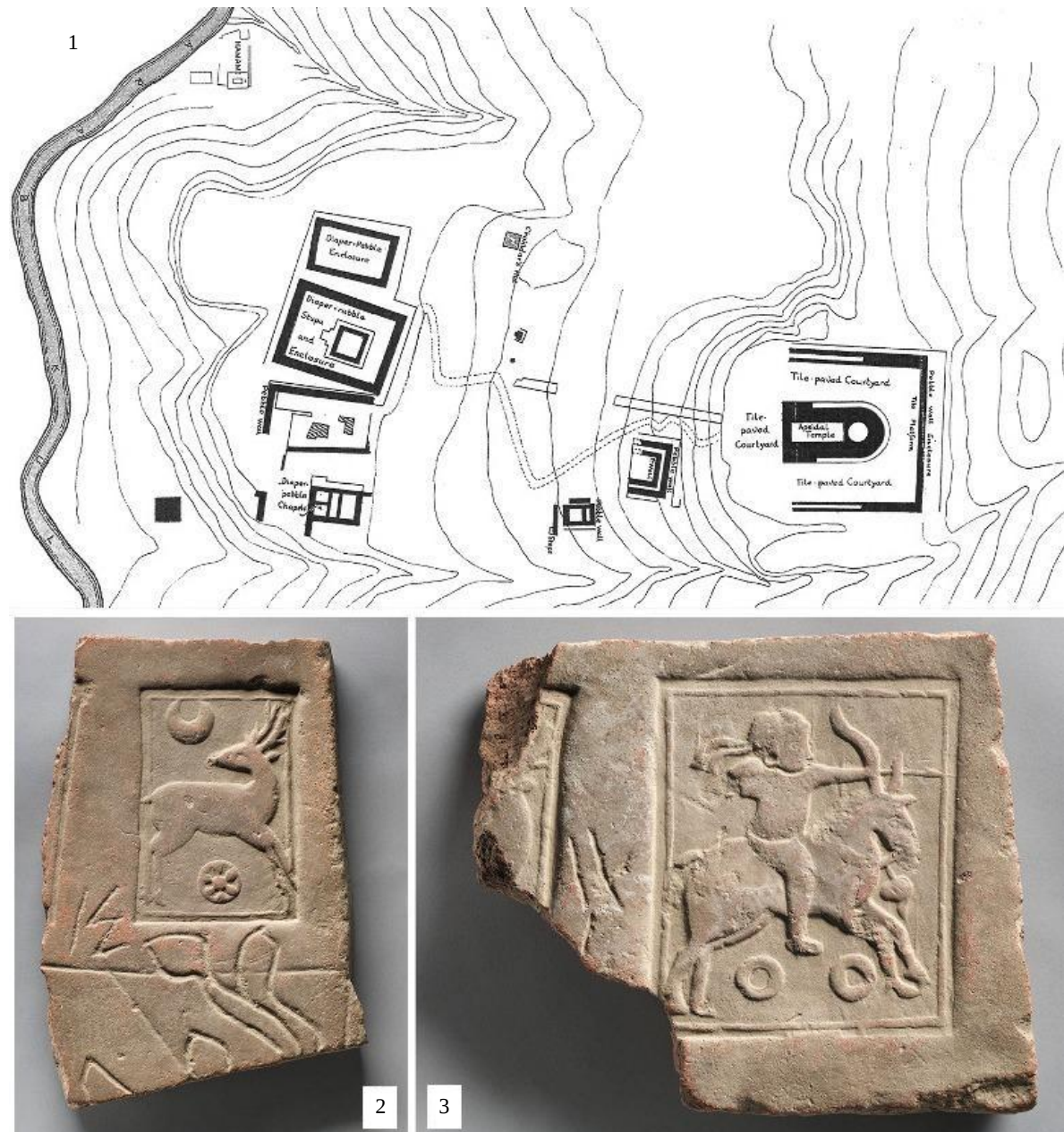


Рис 3. Харван:

1 – план памятника (по: [Kak, 1933, pl. LXXVII]); 2, 3 – фрагменты терракотовых плиток, обнаруженные возле апсидального храма с верхней террасы (по: URL: <https://www.clevelandart.org/art/collection/search?culture=India,%20Kashmir,%20Harwan> (дата обращения 05.02.2024))

Fig. 3. Harwan:

1 – plan of the site (as per: [Kak, 1933, pl. LXXVII]); 2, 3 – fragments of terracotta tiles found near the apsidal temple from the upper terrace of the site. (as per: URL: <https://www.clevelandart.org/art/collection/search?culture=India,%20Kashmir,%20Harwan> (accessed: 05.02.2024))

Памятник Хутмур, расположенный в густых лесах, частично раскопан С. Л. Шали из Управления архивов, археологии и музеев в 1988 г. [Lone, 2019, p. 2]. Во время раскопок обнаружены фрагменты керамических сосудов с красным ангобом, а также самое большое из известных на данный момент плиточное терракотовое покрытие, которое содержит девять концентрических кругов из плиток диаметром 7,5 м с распустившимся лотосом в центре и нумерацией письмом кхароштки [Bhan, 1989, p. 78; Shali, 2001, p. 166–167]. Всё выложенное плиткой покрытие окружено конструкцией в «галечном» стиле, которая дополнительно окружена низкой стеной из щебня высотой 45 см [Shali, 2001, p. 168; Bandey, 1992, p. 2].

В 1980-х гг. С. Н. Джайсвал и Р. К. Джатта проводили разведочные работы в бассейне р. Джелам от Канишпура до Ури. В ходе разведок ими выявлено более 40 поселенческих памятников кушан, но без раскопок [IAR, 1984, p. 16, 17; 1986, p. 35; 1990, p. 34]. В 2005 г. проведена археологическая разведка в округе Барамула, в ходе которой открыты еще шесть памятников кушанского периода [Yatoo, 2015, p. 222–223, table 1].

В 1984 г. в Турукпоре, округ Бандипора, обнаружен клад монет Куджулы Кадфиза [IAR, 1987, p. 144]. Другой клад монет обнаружен на Майдан-чогуле в районе Купвара, в котором найдены три медные монеты Куджулы Кадфиза [Ahmad, 2005, p. 170]. Департамент архивов, археологии и музеев в 1995 г. приобрел сто медных монет Куджалы Кадфиза. К сожалению, о происхождении этих монет ничего не известно, кроме того, что они собраны в Кашмире.

Помимо вышеупомянутых памятников, случайные находки выявили множество других мест, таких как Такия-Баляя, Дони Паттер, Кутбал, Ури и Хойнар, где, как сообщалось, обнаружены плиточные терракотовые покрытия, выложенные концентрическими кругами, а также выкладки стен в «галечном» стиле и в стиле «геометрически выложенной гальки» и керамика с красным ангобом [IAR, 1979, p. 13; 1980, p. 19–21; 2015, p. 68].

Результаты

Распределение типов находок демонстрирует интенсивную деятельность кушан в долине Кашмира с I в. н. э. Об этом свидетельствуют местонахождения двух кладов монет Куджулы Кадфиза, выявленные на севере долины (рис. 4).

Терракотовые предметы искусства обнаружены на многих памятниках и свидетельствуют о фазах развития кушанской культуры в долине Кашмира. Простота формы и изображений на терракотовых плитках и лепнине из Канишпура, расположенного на севере долины, позволяет предположить, что они датируются ранним периодом I–II вв. н. э. Большая часть исследованных на сегодняшний день терракотовых плиточных покрытий обнаружена на юге долины на памятниках Харван, Семтхан, Хойнар, где множество плиток со «степными» сюжетами, столь свойственными кушанской культуре, вероятно, относятся ко II–IV вв. н. э. (см. рис. 3, 2, 3). Важно отметить, что терракотовые плитки находят мало аналогий в других памятниках кушанского периода. На сегодняшний день известен только один памятник – Бхамал, раскопанный Дж. Маршаллом близ Таксилы, где обнаружены аналогичные изделия [Marshall, 1951, p. 394]. Следовательно, концепция декорирования сооружений терракотовой плиткой возникла в Кашмире и затем была применена в Таксиле.

Основная строительная деятельность кушанского периода представлена выкладкой стен из сырцового или обожженного кирпича, а также выкладкой в «галечном» и в «геометрически выложенной гальки» стилях. Вследствие неравномерного исследования территории культовые или жилищные постройки выявлены только в Канишпуре, Ахане, Ушкуре, Семтхане на севере долины и в Харване на юге долины (см. рис. 4). Влияние Гандхары, особенно Таксилы, очевидно по стилю данных каменных кладок, принятых в долине Кашмира.

Анализ пространственного распределения случайных находок, а именно керамики с красным ангобом, обнаруженной в ходе археологических разведок, указывает на концентрацию поселений на севере долины, что интерпретируется как результат первоначального маршрута колонизации, а также как средство контроля над основными торговыми и миссионерскими маршрутами. Профили поперечного сечения горного обрамления долины Кашмир в сово-

купности с распределением выявленных памятников показывают, по каким маршрутам осуществлялась связь с другими регионами (рис. 5).

Северное направление, по которому продвигались первые миграционные волны кушан, судя по кладам монет Куджулы Кадфиза и выявленным поселенческим комплексам, связывает Кашмирскую долину с Гилгит-Балтистаном по дороге Бандипора-Гурез [Hassnain, 1978, р. 1–9; Shah, 2016, р. 133]. Из Гилгита ведет множество маршрутов, в западном направлении через Мастуж в Бактрию и в северо-восточном направлении в Синьцзян через Хунзу [Dar, 2007, р. 48]. Распространение надписей на брахми и кхароштхи из Гилгит-Балтистана и Ладакха подтверждают, что пути через труднопроходимые долины Верхнего Инда, Гилгита и Хунзы напрямую соединяли Гандхару, Бактрию и Кашмир с бассейном Тарима [Neelis, 2007, р. 92]. Этот маршрут внес важный вклад в развитие Великого шелкового пути.

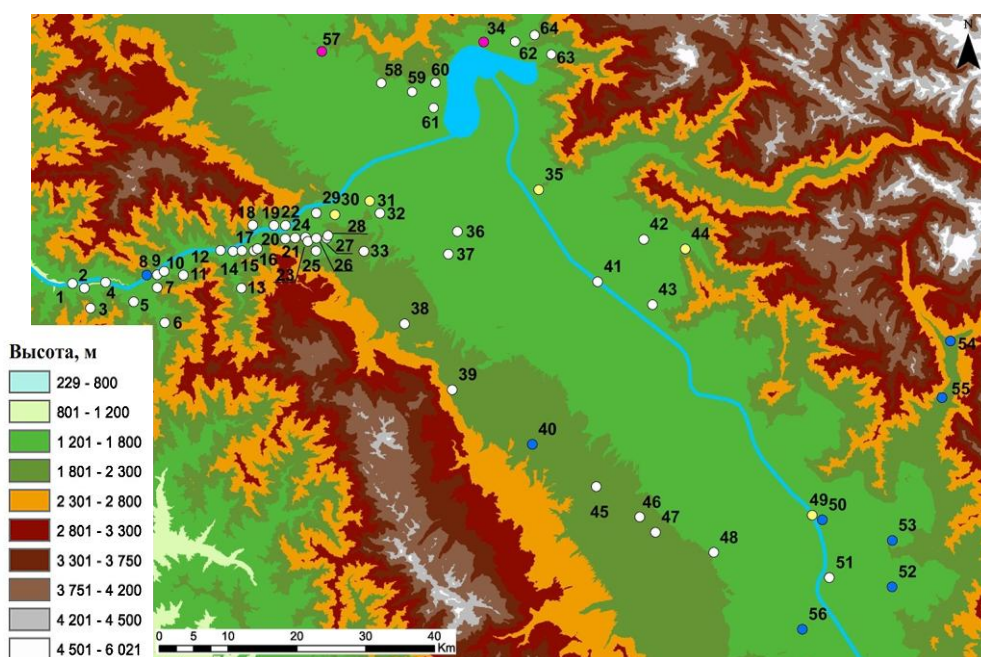


Рис. 4. Типы памятников и находок, выявленных на них:

○ – подъемный материал красноглиняной керамики с ангобом; ● – изделия из терракоты (скульптура, плитки, лепнина); ● – сооружения (культовые или жилищные) и изделия из терракоты; ● – клад монет. Памятники: 1 – Уруса; 2 – Саламабад; 3 – Ишам; 4 – Силикот; 5 – Ури; 6 – Балкот; 7 – Махура; 8 – Паран Пилан; 9 – Довара; 10 – Даттха Мандир; 11 – Гингал; 12 – Татхамула; 13 – Буньяр; 14 – Шахкот; 15 – Бамбьяр; 16 – Наушахра; 17 – Наушахра (Пирниана); 18 – Пали Пура; 19 – Манджгиран; 20 – Зайнпур; 21 – Бунагантмула; 22 – Китшем; 23 – Зандафаран; 24 – Зугияр; 25 – Малапур; 26 – Фатехгад; 27 – Хуин; 28 – Нарва; 29 – Дрангбал; 30 – Ушкур; 31 – Канишпур; 32 – Сингхпур; 33 – Лари; 34 – Турукпор; 35 – Ахан; 36 – Палхалан; 37 – Баба Кхайпур; 38 – Маниуса; 39 – Калайнпура; 40 – Гурвет Калан; 41 – Вруса; 42 – Закура; 43 – Тхапар; 44 – Харван; 45 – Авантипора; 46 – Шади Марг; 47 – Тенгвани; 48 – Нагбал; 49 – Семтхан; 50 – Такия Балл; 51 – Анантанг; 52 – Кутбал; 53 – Хутмур; 54 – Дони Паттер; 55 – Хойнар; 56 – Кралчак; 57 – Майдан-э-чогал; 58 – Натхипора; 59 – Дуру; 60 – Хатлангу; 61 – Аштангу; 62 – Сонагам; 63 – Гандпора; 64 – Аджар

Fig. 4. Types of monuments and finds identified at them:

○ – stray material of red clay pottery with angob; ● – terracotta items (sculpture, tiles, stucco); ● – structures (religious or residential) and terracotta products; ● – a treasure trove of coins. Sites: 1 – Urusa; 2 – Salamabad; 3 – Isham; 4 – Silicot; 5 – Uri; 6 – Balkt; 7 – Mahura; 8 – Paran Pilan; 9 – Dovara; 10 – Dattha Mandir; 11 – Gingal; 12 – Tathamula; 13 – Bunyar; 14 – Shahkot; 15 – Bambyar; 16 – Naushahra; 17 – Naushahra (Pirniana); 18 – Pali Pura; 19 – Manjgiran; 20 – Zainpur; 21 – Bunagantmula; 22 – Kitsham; 23 – Zandafaran; 24 – Zugiyar; 25 – Malapur; 26 – Fatehghad; 27 – Huin; 28 – Narva; 29 – Drangbal; 30 – Ushkur; 31 – Kanishpur; 32 – Singhpur; 33 – Lari; 34 – Turukpore; 35 – Ahan; 36 – Palkhalan; 37 – Baba Khaipur; 38 – Maniusa; 39 – Kalainpura; 40 – Gurvet Kalan; 41 – Vrusa; 42 – Zakura; 43 – Thapar; 44 – Harvan; 45 – Avantipora; 46 – Shadi Marg; 47 – Tengwani; 48 – Nagbal; 49 – Semthan; 50 – Takiya Ball; 51 – Anantang; 52 – Kutbal; 53 – Khutmur; 54 – Dhoni Patter; 55 – Khoinar; 56 – Kralchak; 57 – Maidan-e-chogal; 58 – Nathipora; 59 – Duru; 60 – Khattangu; 61 – Ashtangu; 62 – Sonagam; 63 – Gandpora; 64 – Ajar

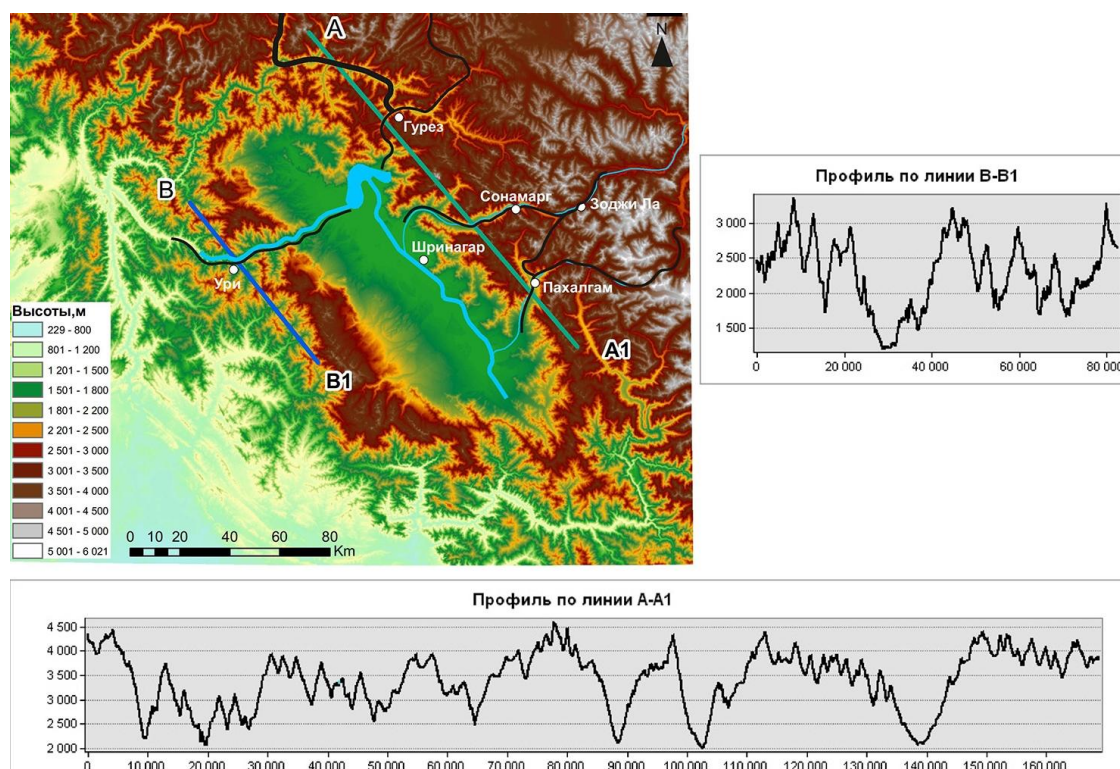


Рис. 5. Основные маршруты из долины Кашмира в Центральную Азию и Китай: профили поперечного сечения горного обрамления долины Кашмир А–А1, В–В1

Fig. 5. The main routes from the Kashmir Valley to Central Asia and China: cross-sectional profiles of mountains framing the Kashmir Valley А–А1, В–В1

Западное направление было наиболее востребовано, так как здесь сконцентрирована основная часть поселенческих памятников кушан. Основной маршрут был расположен в районе Барамула, вдоль бассейна реки Джелам и соединял Кашмир с Гандхарой. Судя по поперечному сечению горного обрамления долины Кашмира (В–В1), данный маршрут был самый простой в плане прохождения, так как высота над уровнем моря не достигала 500 м.

Восточное направление наиболее труднопроходимое, но, тем не менее, довольно перспективное, так как кратчайшими путями связывало территорию Северной Индии с Синьцзяном и Тибетом. Судя по поперечному сечению горного обрамления долины Кашмира (А–А1) и распределению памятников, существовало несколько маршрутов. Первый маршрут вел через долину р. Лиддар в районе Анантаг в Ладакх и далее в Тибет и Синьцзян. Второй маршрут, ведущий от центра долины Кашмира, шел по главному притоку реки Джелам – реке Синд – через высокогорный перевал Зоджи-Ла в долины рек Драс, Суру и Инд к Каргилу.

В этой связи важно отметить исследования М. Спата по реконструкции долговременной экологии скотоводов в долине Кашмира. Автор отмечает, что большинство поселений представляют собой сельскохозяйственные угодья, расположенные вблизи поймы р. Джелам или ее притоков, что также отмечается Калханой в «Раджатарангини» [Spate, 2019, p. 165]. Вероятно, была предпринята экспансия сельского хозяйства в новые географические ниши по мере развития технологий орошения и строительства плотин, позволявших возделывать возвышенности в горных долинах с высоким поверхностным стоком. Успехи в области технологий управления водными ресурсами и административного контроля в кушанский период способствовали достижению одних из самых высоких уровней сельскохозяйственного производства в досовременном мире [Rezakhani, 2017, p. 66].

Таким образом, присоединение долины Кашмира к Кушанской империи относится к периоду первого царя кушан – Куджулы Кадфиза. Важно отметить, что к концу III в. большинство кушанских городов Северной Индии и Центральной Азии были захвачены сасанидскими войсками [Rezakhani, 2017, p. 72–78]. Однако сасаниды не прошли в долину Кашмира, где часть оставшихся кушан нашла укрытие до прихода гуптов, кидаритов и эфталитов к началу IV в. О продолжительном пребывании кушан в данном регионе свидетельствует стратиграфия, выявленная в ходе раскопок на памятниках Канишпур и Семтхан.

Заключение

Исследования кушанских поселенческих комплексов в долине Кашмира, начатые в начале XX в. А. Каннингемом и А. Стейном, часто прерывались из-за нестабильной политической обстановки в регионе. Благодаря таким исследователям, как Р. Ч. Как, Б. Р. Мани, Ф. М. Хас-снейн, М. А. Шах, Н. В. Полосьмак, С. Н. Джайсвал и Р. К. Джатта, выявлены и изучены уникальные памятники кушанского периода. Монументальные сооружения больших размеров, уникальные плиточные терракотовые покрытия, тщательная разработка террас для архитектурных ансамблей и сельскохозяйственных угодий наряду с развитием торговли были основными направлениями деятельности кушан на присоединенных территориях.

Список литературы / References

- Agrawal R. C.** Kashmir and its Monumental Glory. New Delhi: Aryan Books International, 1998. 234 p.
- Ahmad I.** Discoveries of Kashmir. Srinagar: Gulshan Books, 2005. 313 p.
- Bandey A. A.** Early Terracotta Art of Kashmir // Centre of Central Asian Studies. Uni. of Kashmir, 1992, 25 p.
- Bandey A. A.** The Plastic Art of Ancient Kashmir: History and Chronology // The Journal of Central Asian Studies. 2004–2005. Vol. 15. P. 63–76.
- Bhan J. L.** Iconographic Interactions between Kashmir and Central Asia // Kashmir and Central Asia. Centre of Central Asian Studies. Uni. of Kashmir, 1989. P. 75–90.
- Cole H. H.** Illustrations of Ancient Buildings in Kashmir: Prepared Under the Authority of the Secretary of State for India in Council; from Photographs, Plans, and Drawings Taken by Order of the Government of India. London: India Museum, 1869. 79 p.
- Cunningham A.** The Ancient Geography of India. London: Trübner and Co, 1871. 589 p.
- Dar S. R.** Pathways between Gandhara and North India during second century BC – second century AD // On the Cusp of an Era: Art in the Pre-Kusana World. Leiden: Brill, 2007. P. 29–54.
- Fisher R. E.** The Enigma of Harwan // Art and Architecture of Ancient Kashmir. Bombay: Marg Publ., 1989. P. 1–16.
- Gaur G. S.** Semthan Excavations. A step towards Bridging the Gap between the Neolithic and Kushans // Essays in Archaeology and History in Memory of Shri. A. Ghosh. New Delhi, 1987. Vol. 1. P. 327–337.
- Hassnain F. M.** Gilgit. The Northern Gate of India. New Delhi: Sterling, 1978. 194 p.
- Indian Archaeology 1971–72. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1975. 246 p.
- Indian Archaeology 1973–74. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1979. 96 p.
- Indian Archaeology 1976–77. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1980. 256 p.
- Indian Archaeology 1980–81. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1983. 242 p.
- Indian Archaeology 1981–82. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1984. 215 p.
- Indian Archaeology 1983–84. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1986. 326 p.
- Indian Archaeology 1984–85. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1987. 289 p.
- Indian Archaeology 1985–86. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1990. 213 p.
- Indian Archaeology 1987–88. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1993. 319 p.

- Indian Archaeology 1998–99. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 2004. 374 p.
- Indian Archaeology 2012–2013. A Review. New Delhi: Archaeological Survey of India, 2015. 375 p.
- Jan S. S.** A Study of Kushan rule in Kashmir. PhD thesis. Srinagar: Uni. of Kashmir, 2006. 203 p.
- Kak R. C.** Handbook of the Archaeological and Numismatic Sections of the Sri Pratap Singh Museum. Srinagar: Thacker Spink & CO, 1923. 165 p.
- Kak R. C.** Ancient Monuments of Kashmir. London: The Indian Society, 1933. 172 p.
- Lone A. R.** The Archaeology of Early Historic Darad Kut (Huthmura), Anantnag District, Kashmir // Central India Journal of Historical and Archaeological Research. 2019. Vol. 26, no. 8. P. 1–6.
- Marshall J.** Taxila: An illustrated account of Archaeological Excavations. Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1951. Vol. 1. 397 p.
- Neelis J.** Passages to India: Śaka and Kuṣāṇa migrations in historical contexts // On the Cusp of an Era: Art in the Pre-Kusana World. Leiden: Brill, 2007. P. 55–94.
- Pokharia A. K., Mani B. R., Spate M., Betts A., Srivastava A.** Early Neolithic agriculture (2700–2000 BC) and Kushan period developments (AD 100–300): macrobotanical evidence from Kanisapur in Kashmir, India // Vegetation History and Archaeobotany. 2018. Vol. 27, no. 3. P. 477–491.
- Polosmak N. V.** The Kashmir Diary // Science first hand. 2019. Vol. 51, no. 1. P. 44–65.
- Rezakhani K.** ReOrienting the Sasanians: East Iran in Late Antiquity. Edinburgh: Edinburgh Uni. Press, 2017. 256 p.
- Sahni D. R.** Pre-Mohammadan Monuments of Kashmir // Archaeological Survey of India Annual Report 1915–1916. Delhi, 1918. P. 49–78.
- Shah M. A.** Early historic archaeology in Kashmir: An appraisal of the Kushan Period // Bulletin of the Deccan College Research Institute, Pune, Deemed University. 2013. Vol. 72/73. P. 213–224.
- Shah M. A.** Revisiting the Chronology of the Early Sculptural Art of Kashmir, India // Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia. 2014. Vol. 42, no. 3. P. 80–86.
- Shah M. A.** Central Asian migrations and Kushan material culture in Kashmir // The Journal of Central Asian Studies. 2016. Vol. 23, no. 1. P. 131–141.
- Shali S. L.** Settlement Pattern in Relation to Climatic Changes in Kashmir. Delhi: Om Publications, 2001. 383 p.
- Spate M.** Reconsidering Archaeological and Environmental Proxies for Long Term Human-Environment Interactions in the Valley of Kashmir. Cham: Springer, 2019. 189 p.
- Stein M. A.** Kalhana's Rājatarāṅgiṇī: A Chronicle of the Kings of Kaśmīr. Delhi, Motilal Banarsidass Publ., 2009, vol. 2, 556 p.
- Wani M. A., Wani A. A.** The Making of Early Kashmir: Intercultural Networks and Identity Formation. London, Routledge India, 2023, 334 p.
- Yattoo M. A.** Archaeology as Practiced in Kashmir – A Critique // The International Journal of Humanities & Social Studies. The Brooklyn Research and Publishing Institute, 2015. Vol. 3, no. 1. P. 219–225.

Информация об авторах

Валерия Леонтьевна Денисенко

WoS Researcher ID AET-7252-2022

RSCI Author ID 1118963

SPIN 6960-6398

Егор Алексеевич Филатов

WoS Researcher ID LQK-1987-2024

RSCI Author ID 827306

SPIN 2925-1306

Виктория Александровна Лямина

WoS Researcher ID A-5351-2014

RSCI Author ID 66989

SPIN 7401-5644

Information about the Authors**Valeria L. Denisenko**

WoS Researcher ID AET-7252-2022

RSCI Author ID 1118963

SPIN 6960-6398

Egor A. Filatov

WoS Researcher ID LQK-1987-2024

RSCI Author ID 827306

SPIN 2925-1306

Victoria A. Lyamina

WoS Researcher ID A-5351-2014

RSCI Author ID 66989

SPIN 7401-5644

*Статья поступила в редакцию 31.05.2024;
одобрена после рецензирования 08.09.2024; принята к публикации 30.09.2024
The article was submitted on 31.05.2024;
approved after reviewing on 08.09.2024; accepted for publication on 30.09.2024*

Научная статья

УДК 903.26

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-43-57

Образ «Владыки Преисподней» в ритуальных бронзах Саньсиндуня

Андрей Васильевич Варенов

Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия

avvarenov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2145-8611>

Аннотация

Рассмотрены находки культуры Саньсиндун эпохи бронзы из пров. Сычуань (КНР) – отлитые из металла фантастический зверь и антропоморфная статуя в зооморфном головном уборе, встреченные в жертвенной яме JK2 на эпонимном памятнике. Конструктивные особенности бронзовой антропоморфной статуи позволяют синхронизировать время ее создания с бытованием бронзовых масок типов А и С, а также бронзовых «деревьев духов» № 2 и 1, поскольку при их изготовлении применялись одни и те же технологические приемы. Фантастический зверь занимал нижний ярус так называемого «священного алтаря», который являлся «моделью мира» древних саньсиндунцев. В их представлениях этот зверь мог быть хтоническим Владыкой Преисподней. Кратко описаны результаты новых раскопок Саньсиндуня в 2020–2022 гг. Рассмотрены план и относительная хронология шести вновь открытых жертвенных ям. Детально исследована стратиграфия ямы JK8. Фантастические звери той же породы, что и в жертвенной яме JK2, встречены в недавно открытых ямах JK3 и JK8. Прослежено начало изображения масок на бронзовых головах из Саньсиндуня. Сделан вывод, что статуя в зооморфном головном уборе могла быть антропоморфным вариантом воплощения образа владыки подземного мира.

Ключевые слова

Китай, археология, эпоха бронзы, Саньсиндун, ритуальные бронзы, жертвенные ямы, бронзовые статуи, фантастические звери, маски, ритуал

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01554, <https://rscf.ru/project/24-28-01554>

Для цитирования

Варенов А. В. Образ «Владыки Преисподней» в ритуальных бронзах Саньсиндуня // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 43–57. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-43-57

The Image of the “Lord of the Underworld” in Sanxingdui Ritual Bronzes

Andrey V. Varenov

Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation

avvarenov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2145-8611>

Abstract

A bronze fantasy beast and human figure in a zoomorphic headdress were discovered in 1986 at the JK2 sacrificial pit of the Sanxingdui site. It belongs to the Bronze Age culture spread in the Sichuan province of the PRC. Peculiarities

© Варенов А. В., 2024

of construction and methods of production of the bronze anthropomorphic statue from Sanxingdui were the same as A and C type bronze masks and bronze “spirit trees” no. 2 and no. 1, meaning they all belonged to the same time. The fantasy beast mentioned above stood at the lowest tier of the so-called “sacred altar”, which was the “model of the world” of ancient inhabitants of Sanxingdui. They could think of him as the chthonic “Lord of the Underworld”. The results of new excavations at Sanxingdui in 2020–2022 are briefly mentioned. The plan and relative chronology of six newly discovered sacrificial pits are examined. The discussion of Chinese researchers about their nature is observed. The stratigraphy of new sacrificial pit JK8 is investigated in detail. Fantasy beasts of the same pedigree as in the JK2 sacrificial pit, which were found in newly discovered sacrificial pits JK3 and JK8 are described in detail. The beginning of depicting masks on bronze heads of A and C types is considered. The author argues that the bronze statue in a zoomorphic headdress from the JK2 sacrificial pit could represent the image of the “Lord of the Underworld” of Sanxingdui in his anthropomorphic form.

Keywords

China, archaeology, Bronze Age, Sanxingdui, ritual bronzes, sacrificial pits, bronze statues, fantasy beasts, masks, ritual

Acknowledgements

This study was funded by the Russian Scientific Foundation (RSF), project no. 24-28-01554, <https://rscf.ru/project/24-28-01554>

For citation

Varenov A. V. The Image of the “Lord of the Underworld” in Sanxingdui Ritual Bronzes. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 43–57. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-43-57

Введение

Саньсиндуй – своеобразная культура эпохи развитой бронзы на равнине Чуаньси, в окрестностях г. Чэнду, административного центра пров. Сычуань в КНР. Яркую самобытность ей придает наличие художественного бронзового литья. Практически все известные до 2020 г. бронзовые изделия Саньсиндуя происходили из двух жертвенных ям JK1 и JK2, обнаруженных в 1986 г. на территории эпонимного городища, которое китайские исследователи называют столицей упоминаемого в летописях древнего царства Шу [Сыма Цянь, 1972, с. 185]. В 2020 г. начались раскопки еще 6 жертвенных ям, полные научные результаты исследования которых не опубликованы и до сих пор. Из числа находок в жертвенных ямах наибольшее внимание всегда привлекали антропоморфные скульптуры. Одна из них рассмотрена в данной статье. Предполагается описать конструкцию бронзовой антропоморфной статуи с зооморфным головным убором, технологию ее отливки, привязать к одному из выделенных нами ранее этапов эволюции бронзолитейного искусства Саньсиндуя и попытаться раскрыть ее семантику, в том числе, с опорой на новые археологические находки.

Статуя с зооморфным головным убором

Антропоморфная статуя с зооморфным головным убором из ямы JK2 – 1 экз. Обр. K2(3):264. Изделие, найденное в 1986 г. повреждено, сохранилась верхняя половина человеческой фигуры общей высотой 40,2 см (рис. 1, 1). На человека надета шапка в виде звериной головы. С обеих сторон головного убора под углом вздымаются длинные уши животного, в центре деталь в виде слоновьего хобота (рис. 1, 2). Ниже ушей по обеим сторонам головного убора – глаза животного. Прямоугольная в сечении морда вытянута вперед, близ ее устья (ртом или пастью этот проем назвать сложно) сверху, снизу и справа по небольшому круглому отверстию, вокруг устья две негативные линии, а с боков «пасти» расположено по круглой розетке. С обеих сторон по бокам шеи животного отлито по U-образному узору, в центре которого идет вертикальная линия, а справа и слева от нее – зубчатый орнамент. У человеческой фигуры густые брови, большие глаза, прямой нос, плотно сжатый рот, в мочках ушей обозначены, но не пробиты насквозь отверстия, шея длинная и прямая (рис. 2, 1). Плечи прямые, ровные, обе согнутые в локтях руки вытянуты вперед, правая рука чуть выше левой (см. рис. 1, 1, 2). Тело человеческой фигуры одето в запахнутый направо двубортный халат (или рубаху), дважды опоясанный по талии застегнутым спереди поясом. Спереди и сзади халат покрыт

узорами в виде меандров, на обоих рукавах зооморфный узор (см. рис. 2, 1). Ширина между локтями человеческой фигуры 18,4 см [Саньсиндуй цзисыкэн, 1999, с. 164–169].



Рис. 1. Ритуальные бронзы Саньсиндуй и их аналогии:

1, 2 – статуя в зооморфном головном уборе; 3, 4 – человек в зооморфном головном уборе (навершие); 5–7 – голова типа С из ямы JK1 (одно и то же изделие) (1 – по: [Саньсиндуй юй Цзиньша, 2010, с. 38]; 2, 6 – по: [Чэнь Дзань, 2000, с. 16, 26]; 3 – по: [Liu Yang, 2000, p. 43, fig. 16]; 4 – по: [Liu Yang, 2002, p. 14, fig. 35]; 5 – по: [Саньсиндуй яньцзю, 2006, с. 3]; 7 – по: [Чжунго тунци цюаньцзи, 1994, с. 6, рис. 7]). Этот и все последующие рисунки масштабированы и скомпонованы в таблицы А. В. Вареновым

Fig. 1. Ritual Bronzes of Sanxingdui and their analogies:

1, 2 – statue in a zoomorphic headdress; 3, 4 – human in a zoomorphic headdress (finial); 5–7 – the head of a C type from JK1 pit (one and the same item) (1 – as per: [Sanxingdui yu Jinsha, 2010, p. 38]; 2, 6 – as per: [Chen Dean, 2000, p. 16, 26]; 3 – as per: [Liu Yang, 2000, p. 43, fig. 16]; 4 – as per: [Liu Yang, 2002, p. 14, fig. 35]; 5 – as per: [Sanxingdui yanju, 2006, p. 3]; 7 – as per: [Zhongguo tongqi quanji, 1994, p. 6, fig. 7]). This and the following figures were scaled and consolidated into tables by A. V. Varenov

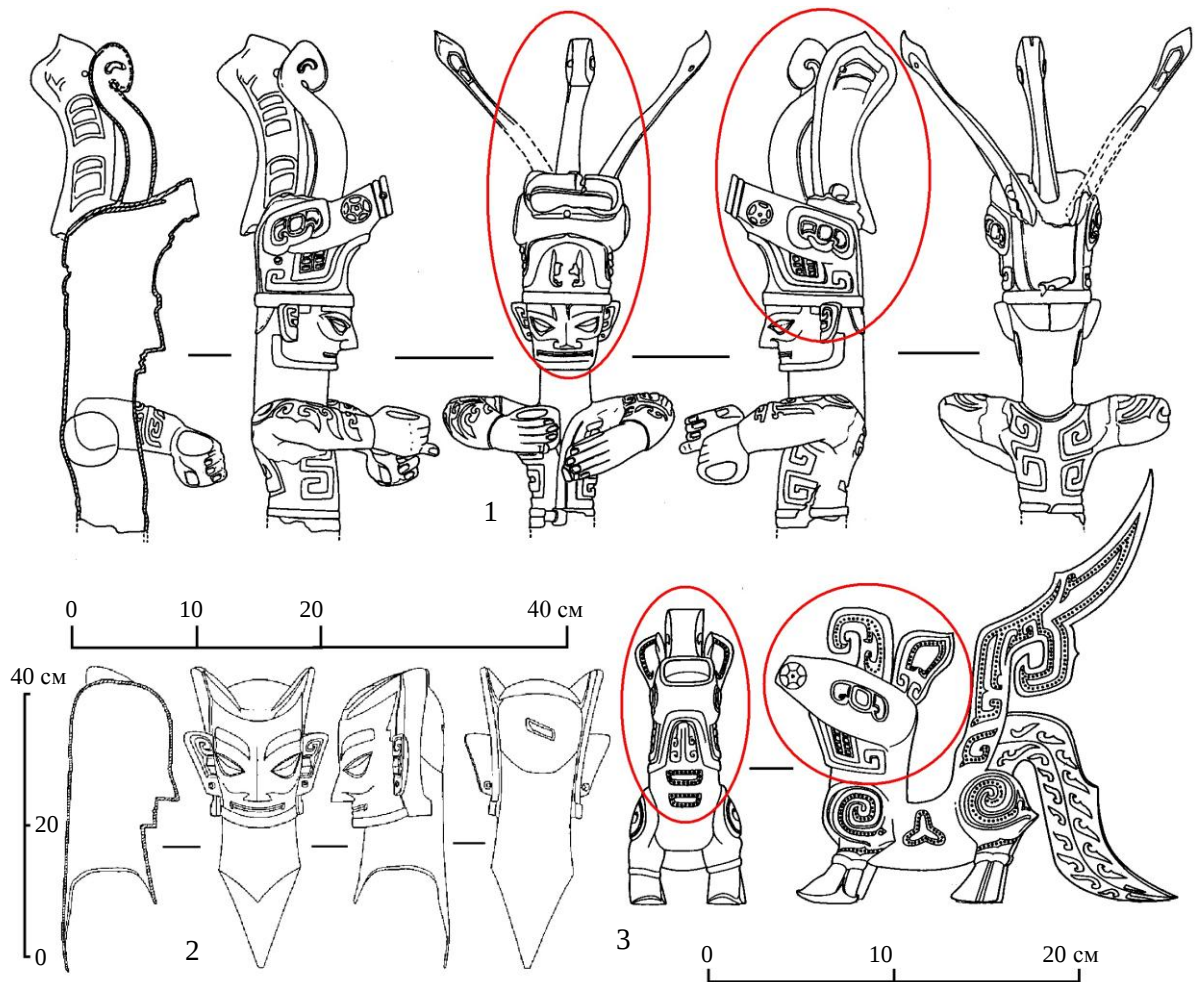


Рис. 2. Бронзовые антропоморфные статуи Саньсиндуя и их аналоги:

1 – статуя в зооморфном головном уборе; 2 – голова типа С из ямы JK1; 3 – зооморфное существо (нижний ярус «священного алтаря») (1–3 – по: [Саньсиндуй цзисыкэн, 1999, с. 29, 167, 233, рис. 17, 84, 129])

Fig. 2. Bronze anthropomorphic statues of Sanxingdui and their analogies:

1 – statue with a zoomorphic headdress; 2 – the head of a C type from JK1 pit; 3 – the fictional animal from the lowest level of the “sacred altar” (1–3 – as per: [Sanxingdui jisikeng, 1999, p. 29, 167, 233, fig. 17, 84, 129])

Бронзовые антропоморфные статуи Саньсиндуя в жертвенной яме JK2 представлены единичными экземплярами, а в жертвенной яме JK1 статуй вообще нет, что ограничивает возможности разработки их типологии и создания относительной хронологии. Однако тождество использованных при отливке антропоморфных статуй технологических приемов с методами создания некоторых типов больших бронзовых масок и «деревьев духов» позволяет их синхронизировать и тем самым привязать статуи к разработанной нами ранее относительной хронологии бронзовых масок и деревьев [Варенов, Гирченко, 2013, с. 27–29; 2015, с. 18–20].

У статуи с зооморфным головным убором отдельно отлиты длинные звериные уши головного убора и его центральный элемент в виде слоновьего хобота. Головной убор, голова и тело человека у этой статуи представляют собой единую деталь, отлитую в двустворчатой форме. Вертикальный литейный шов проходил через центр лица, его лоб, нос и губы, и особенно заметен на затылке, в районе прически. Отдельно отливались и сжатые в кулаки руки.

Все предварительно отлитые элементы были вставлены в специальные прорезы на головном уборе и теле человека и закреплены при помощи покровного литья (см. рис. 2, 1).

Технологические приемы, примененные при создании статуи с зооморфным головным убором совпадают с приемами, использованными для отливки бронзовых масок типов А и С. В последнем случае предварительно отлитые элементы (уши) вставлялись в специальные прорезы, сформированные в процессе отливки на лицах, и закреплялись методом покровного литья [Варенов, Гирченко, 2013, с. 21]. Похожие методы соединения предварительно отлитых деталей использованы и при создании бронзовых «деревьев духов» [Варенов, Гирченко, 2015, с. 15]. Сходство технологии позволяет синхронизировать создание статуй Саньсиндуня со II стадией эволюции бронзовых масок и бронзовых деревьев. К этому же времени относятся и III–IV стадии эволюции бронзовых сосудов Саньсиндуня [Варенов, Гирченко, 2014, с. 33–35].

Ранее мы наметили два возможных пути реконструкции мировоззрения древних на археологическом материале: 1) соотнесение сложной композиции с законченным мифологическим текстом; 2) интерпретация, исходящая из структуры самого изделия, а также мифологических и ритуальных аналогий из других культур [Варенов, Гирченко, 2009, с. 245–247]. К сожалению, памятники китайской мифологии привлечь к интерпретационной работе оказалось невозможно ввиду почти полного отсутствия таковых, т. е. свидетельств современных письменных источников о районе Сычуани конца II – начала I тыс. до н. э. [Познер, 1981, с. 208–209].

Зооморфный головной убор бронзовой статуи представляет одно из существ саньсиндуньской мифологии (рис. 2, 3). И у существа, и у головного убора длинные торчащие в стороны под углом уши, между которыми на лбу помещена деталь в виде закручивающегося на конце вперед рога или хобота, и вытянутая морда с широко раскрытой беззубой пастью. По сторонам пасти в том и в другом случае расположено по круглой розетке с вписанным в нее звездчатым символом, а ниже головы по бокам шеи – U-образные узоры. Продолговатые глаза с опущенными вниз закругленными углами также в обоих случаях идентичны (ср. рис. 2, 1 и рис. 2, 3).

Скульптурное изображение фантастического существа является деталью «священного алтаря», который можно считать моделью мироздания, как его себе представляли саньсиндуньцы [Гирченко, Варенов, 2015, с. 215–216]. Размещенное в его самом нижнем ярусе зооморфное существо, которое крупнее всех других фигур данной композиции, явно носило хтонический характер, изображая владыку подземного мира. Тогда статуя в зооморфном головном уборе могла представлять этого же владыку, но в его антропоморфной ипостаси. Недавно появились и новые археологические данные, свидетельствующие о важной роли зооморфного «хтонического существа» в религиозных представлениях древних саньсиндунцев.

Возобновление раскопок в Саньсиндуне

Осенью 2020 г. раскопки в Саньсиндуне были возобновлены после тридцатичетырехлетнего перерыва. В дополнение к двум ранее известным было выявлено шесть новых «жертвенных ям», расположенных неподалеку от двух первых. Китайские археологи приступили к их расчистке, и даже возвели для этого над новыми ямами специальные модульные закрытые павильоны с контролируемой влажностью и температурой, подведенные под общую крышу. Предварительные результаты этих исследований публиковались в СМИ, в основном электронных. Отечественные ученые оперативно отреагировали на появление новых сведений о Саньсиндуне [Комиссаров и др., 2021; 2022].

В центральной китайской археологической научной периодике увидела свет лишь одна статья, посвященная возобновившимся исследованиями Саньсиндуня. В ней приводятся предварительные результаты начала расчистки новых жертвенных ям JK3–JK8 и публикуются отдельные небольшие, но яркие находки из их верхних слоев [Жань Хунлинь и др., 2022,

с. 16–30]. Китайские археологи пришли к выводу, что, исходя из планиграфии, т.е. взаимного расположения, размеров, ориентации по странам света и других особенностей, все восемь жертвенных ям можно объединить в четыре группы: 1) JK1, JK4; 2) JK2, JK3; 3) JK5, JK6 и 4) JK7, JK8 (рис. 3).

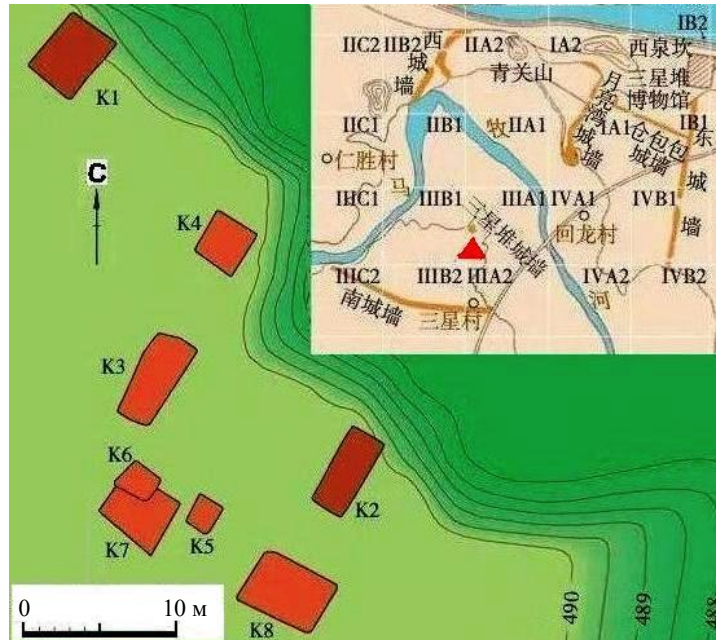


Рис. 3. План расположения жертвенных ям Саньсиндуй:

K1 и K2 – жертвенные ямы, раскопанные в 1986 г.; K3–K8 – жертвенные ямы, раскопки которых начаты в 2020 г. На врезке справа сверху – план городища Саньсиндуй. Красным треугольником обозначен район расположения жертвенных ям (по: [Жань Хунлинь и др., 2022, с. 16, рис. 2])

Fig. 3. Map of Distribution of Sacrificial Pits of Sanxingdui:

K1 and K2 – sacrificial pits excavated in 1986; K3–K8 – sacrificial pits whose excavations started in 2020. On the top right – map of Sanxingdui city site. Red triangle denotes place of location of sacrificial pits (as per: [Ran Honglin et al., 2022, p. 16, fig. 2])

Наблюдения над особенностями фрагментов керамики, найденных в заполнении ям, привели ученых к мысли о синхронности JK3 и JK4, а значит, и всех объектов от JK1 до JK4 включительно, соответствующих по времени четвертому периоду существования Иньского городища в Аньяне, примерно 3000–3200 лет назад. Ямы JK5 и JK6 представлялись им чуть более поздними, соответствующими по времени концу эпохи Шан – началу Западного Чжоу. Поскольку жертвенная яма JK6 частично разрушила яму JK7, то, исходя из этого стратиграфического факта, JK7 и JK8 должны быть более ранними, не позже начала Западного Чжоу в качестве *terminus ante quem*, и также соответствовать по времени четвертому периоду существования Иньского городища в Аньяне [Жань Хунлинь и др., 2022, с. 31].

Наиболее интересные для данного исследования результаты принесла жертвенная яма JK8. Устье ямы в плане трапециевидное, его западная сторона чуть шире восточной, находится на глубине 35–40 см от поверхности земли. Устье ямы длиной 5,01 м, шириной 3,31–4,03 м и площадью около 20 кв. м (рис. 4, 2). Стенки ямы вертикальные, с легким наклоном, глубина доходит до 2 м, но дно еще не расчищено. Слой захороненных вещей распространен равномерно по всей площади ямы. Выше всего в нем ровной прослойкой толщиной в 30 см



Рис. 4. Жертвенная яма JK8:

1 – статуя большого «хтонического зверя» в яме JK8 в начале ее расчистки; 2 – общий вид ямы JK8 в начале процесса ее расчистки (1, 2 – по: [Жань Хунлинь и др., 2022, с. 29, 30, рис. 33, 34])

Fig. 4. Sacrificial Pit JK8:

1 – “big chthonic beast” statue inside JK8 pit at the beginning of the cleanup; 2 – general view of JK8 pit at the beginning of the cleanup (1, 2 – as per: [Ran Honglin et al., 2022, p. 29, 30, fig. 33, 34])

лежат слоновьи бивни, расположенные без особой системы. Ближе к четырем стенкам ямы и в ее центре из-под бивней видны крупные бронзовые отливки, в основном поврежденные. Из поддающихся опознанию изделий в восточном углу ямы JK8 замечено изображение уже знакомого нам «хтонического существа» и еще одного «священного алтаря» (рис. 4, 1). Встречены и известные по находкам 1986 г. бронзовые головы, маски, изображения солнца (т. е. колес со спицами), драконов и глаз, бронзовые чарки *цзунь* и вазы *лэй* [Жань Хунлинь и др., 2022, с. 28–30].

Новые звери из новых ям

Вышеупомянутое изображение зооморфного «хтонического существа» из ямы JK8 не единственное и далеко не первое, встреченное в ходе новых исследований Саньсиндуня. С. А. Комиссаров еще в 2021 г. при описании находок, сделанных в яме № 8, сообщил о «бронзовой фигуре единорога» и привел ее фотографию [Комиссаров и др., 2021, с. 471, 472, рис. 2, 2]. Правда, обращение к оригиналу китайской телепередачи, на которую ссылались С. А. Комиссаров и его соавторы, показало, что «единорог» с их фотографии происходит из ямы JK3, а не JK8¹. Он стоит на квадратном, сужающемся книзу постаменте и представляет собой застывшее «в позе внезапной остановки» животное с угловатой головой, похожей на шлем-маску, надетую на какое-то реальное живое существо вроде собаки. Рогов или ушей на шлеме-маске не заметно, зато в центре ее лба отлита тощая прямая фигура человека в длинной, ниже колен, одежде, которая, возможно, и была принята за «рог единорога». Голова у этой человеческой фигурки не сохранилась, руки подняты на уровень плеч, левая (правой не видно) согнута в локте и заканчивается кольцевым оформлением кисти, совсем как у статуи в зооморфном головном уборе из ямы JK2. Лопатки и бедра зооморфного существа украшены прорезными спиралями, хвост свисающий, волнистый, как у средневековых китайских каменных изваяний «львов», а ноги закачиваются чем-то вроде копыт (рис. 5, 1).

Другое изображение небольшого хтонического существа длиной 28,5 см, шириной 23 см и высотой 26,4 см также встречено в яме JK3 в процессе ее расчистки². У зверя широко расставленные согнутые в «локтях» и «коленях» ноги, расположенные не под туловищем, как у млекопитающих, а по бокам корпуса, как у рептилий (крокодилов или ящериц). Голова существа, орнаментированная традиционными для подобных изваяний из Саньсиндуня узорами, высоко задрана вверх. Широкая беззубая прямоугольная пасть украшена снаружи по кольцу круглыми розетками с вписанными в них звездчатыми символами. Видно только одно частично обломанное ухо. На лбу, у основания носа-пасти, расположен довольно длинный вертикально вздымающийся, закрученный на конце отросток, напоминающий хоботок насекомого. Изогнутый хвост, покрытый рядами мелких меандров, на конце обломан, как и левые ноги. Лопатки и бедра зверя покрыты спиралями, составленными из рядов мелких меандров (рис. 5, 2).

Еще одна фигура фантастического животного встречена в яме JK8. В публикации из англоязычной китайской газеты «Global Times» он назван «четырёхкрылым мифическим зверем с круглой тигриной головой и острыми зубами» («The four-winged mythical beast with a round tiger-like head and sharp teeth»), якобы размещенным на вершине другой статуи³. На самом деле на фотографии видно небольшое (в сравнении с фигурой стоящего на заднем плане одетого в белый халат исследователя) бронзовое изваяние, не столь угловатое, как два предыдущих. В яме № 8 оно лежало восточнее «священного алтаря», но не соединялось с ним⁴.

¹ Саньсиндунь фацзюэ чу муцянь тисин цзуйда «шэньшоу» хэ цзуйгао дин цзунь «цзацзи жэнь»! [三星堆发掘出目前体型最大“神兽”和最高顶尊“杂技人”! 《三星堆新发现》(一)]. В раскопках Саньсиндуня найдены самый большой на сегодняшний день «священный зверь» и самый высокий «акробат» с сосудом *цзунь* на макушке // Программа «Чжунхуа гобао» [中华国宝] («Сокровища Китая») новостного канала Центрального телевидения Китая (CCTV-13). 09.09.2021. 37 мин. 45 сек. – 38 мин. 9 сек. (на кит. яз.) URL: <https://www.youtube.com/watch?v=tQHOv70NfPg> (дата обращения 20.07.2024).

² Chen Xi and Fan Anqi. More Sanxingdui Ruins cultural relics debut on Museums Day // Global Times. 18.05.2022. URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202205/1265983.shtml> (дата обращения 20.07.2024).

³ Never-before-seen bronze beast with four wings found at Sanxingdui Ruins // Global Times. 16.08.2022. URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202208/1273094.shtml> (дата обращения 20.07.2024).

⁴ Саньсиндунь фацзюэ чу муцянь тисин цзуйда «шэньшоу» хэ цзуйгао дин цзунь «цзацзи жэнь»! [三星堆发掘出目前体型最大“神兽”和最高顶尊“杂技人”! 《三星堆新发现》(一)]. В раскопках Саньсиндуня найдены самый большой на сегодняшний день «священный зверь» и самый высокий «акробат» с сосудом *цзунь* на макушке // Программа «Чжунхуа гобао» [中华国宝] («Сокровища Китая») новостного канала Центрального телевидения



Рис. 5. Новые хтонические звери Саньсиндуня:

1, 2 – из жертвенной ямы JK3; 3–6 – из жертвенной ямы JK8 (4–6 – одно и то же изделие; 1, 4 – по: Синьхуа Новости. 09.09.2021⁵; 2 – по: Global Times. 18.05.2022⁶; 3 – по: Global Times. 16.08.2022⁷; 5 – по: Global Times. 27.08.2022⁸; 6 – по: Global Times. 09.08.2022⁹)

Fig. 5. New Chthonic Beasts of Sanxingdui:

1, 2 – from sacrificial pit JK3; 3–6 – from sacrificial pit JK8 (4–6 – one and the same item; as per: 1, 4 – as per: Xinhua News. 09.09.2021; 2 – as per: Global Times. 18.05.2022; 3 – as per: Global Times. 16.08.2022; 5 – as per: Global Times. 27.08.2022; 6 – as per: Global Times. 09.08.2022)

Китая (CCTV-13). 09.09.2021. 24 мин. 20 сек. – 24 мин. 40 сек. (на кит. яз.) URL: <https://www.youtube.com/watch?v=tQHOv70NfPg> (дата обращения 20.07.2024).

⁵ Новые находки в руинах Саньсиндуня демонстрируют творческую силу древнего Китая // Синьхуа Новости. 09.09.2021. URL: http://russian.news.cn/2021-09/09/c_1310177497_10.htm (дата обращения 20.07.2024).

⁶ Chen Xi and Fan Anqi. More Sanxingdui Ruins cultural relics debut on Museums Day // Global Times. 18.05.2022. URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202205/1265983.shtml> (дата обращения 20.07.2024).

⁷ Never-before-seen bronze beast with four wings found at Sanxingdui Ruins // Global Times. 16.08.2022. URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202208/1273094.shtml> (дата обращения 20.07.2024).

⁸ Largest animal bronze ware ever seen unearthed at Sanxingdui Ruins // Global Times. 27.08.2022. URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202208/1273976.shtml> (дата обращения 20.07.2024).

⁹ Excavation of No. 8 sacrificial pit at Sanxingdui Ruins almost completed // Global Times. 09.08.2022. URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202208/1272572.shtml> (дата обращения 20.07.2024).

На нашем рисунке это изваяние еще прикрыто сверху слоновьими бивнями и потому не видно (см. рис. 4, 1). Не следует путать его с уже расчищенным рядом большим зверем, о котором речь пойдет ниже. Никаких крыльев у этого существа нет, спирали на его лопатках и бедрах не прорезные, а рельефные, но довольно длинный хвост свисает свободно. Окончание морды зверя повреждено, и зубов в его пасти не видно. Скорее всего, она тоже была широкой, прямоугольной и беззубой. На лбу не прямой, а изогнутый и закручивающийся на конце отросток – подобие хоботка насекомого. Между головой и хвостом зверя помещена обломанная выше пояса фигурка сидящего на пятках человека, бедра и ягодицы которого украшены негативными ромбическими меандрами. Ее более темный цвет отличается от светло-оливкового окраса зверя (рис. 5, 3).

Еще одна бронзовая скульптура фантастического зверя найдена неподалеку от предыдущей фигуры, к юго-западу от «священного алтаря» (см. рис. 4, 1, 2). Это самая крупная из известных ныне зооморфных статуй Саньсиндуй (рис. 5, 4). Она «высотой 1 метр, длиной 1 метр и весом более 300 граммов» (очевидно, килограммов. – *А. В.*)¹⁰. Разумеется, сведения о такой сенсационной находке немедленно появились и в отечественной периодической печати, правда, не без некоторых искажений (например, указанный там вес отливки – «около 150 кг», а сам памятник именуется то Сансидуй, то Саньсидуй)¹¹.

К сожалению, не обошлось без путаницы и в статье С. А. Комиссарова и его соавторов, которые считают, что расчищенный в яме № 8 неподалеку от алтаря бронзовый зверь «служил навершием для крышки кубка». Описание этого животного у них тоже далеко от реальности: «у него четыре крыла (небесная черта) и зубастая пасть (хтоническая особенность)» [Комиссаров и др., 2022, с. 566]. На самом деле ни крыльев, ни зубов у большого «хтонического» зверя из JK8 нет. Нет их описания или хотя бы упоминания и в заметке из англоязычной китайской газеты «Global Times», на которую ссылается С. А. Комиссаров, о чем свидетельствуют ее текст и опубликованная там же фотография (рис. 5, 5)¹². Вероятно, отечественных исследователей смутил текст из другой заметки в той же газете, относящийся к маленькому зверю из ямы № 8 (см. выше)¹³.

Крупное хтоническое существо из ямы JK8 по внешнему виду напоминает остальных своих «собратьев», в первую очередь из ямы JK2. У него широкая грудь, стройная «талиа» и вздыбленный круп с пышным, почти петушиным хвостом. Лопатки и бедра украшены негативными спиралями, тело покрыто изображениями чешуек. Голова зверя оформлена иначе, чем его туловище, и выглядит как надетая на него шлем-маска с рельефно выделенными глазами и широкой прямоугольной беззубой пастью. По центру лба на голове есть небольшой отросток-выступ, на котором стоит человеческая фигурка, одетая в длинный, спускающийся ниже колен халат. У нее сохранилась голова в квадратной шапке, но левая рука обломана, а правой не видно (рис. 5, 6). Китайские археологи, а вслед за ними и С. А. Комиссаров со своими соавторами считают, что этот человек «вероятно, управлял зверем» [Там же, с. 566]¹⁴.

Маски в Саньсиндуйе

В Саньсиндуйе, в жертвенной яме JK2, встречено большое количество бронзовых масок, не предназначавшихся для живых людей и никак не связанных с головными уборами. Они использовались для оформления лицевых частей крупных антропоморфных статуй, смонти-

¹⁰ Largest animal bronze ware ever seen unearthed at Sanxingdui Ruins // Global Times. 27.08.2022. URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202208/1273976.shtml> (дата обращения 20.07.2024).

¹¹ Денис Передельский. В Китае в руинах Саньсиндуйа найден невиданный бронзовый зверь // РГ. 2022. 7 сент. URL: <https://rg.ru/2022/09/07/nevidannyj-bronzovyj-zver.html> (дата обращения 20.07.2024).

¹² Largest animal bronze ware ever seen unearthed at Sanxingdui Ruins // Global Times. 27.08.2022.

¹³ Never-before-seen bronze beast with four wings found at Sanxingdui Ruins // Global Times. 16.08.2022.

¹⁴ Largest animal bronze ware ever seen unearthed at Sanxingdui Ruins // Global Times. 27.08.2022.

рованных на деревянной основе [Варенов, Гирченко, 2013, с. 26]. В жертвенной яме JK1, более ранней по времени, чем JK2, найдена всего одна такая маска, а лица бронзовых голов типа А (и особенно подтипа Аа), также использовавшихся для оформления антропоморфных статуй, еще вполне «человеческие», т. е. не закрыты масками [Саньсиндунь цзисыкэн, 1999, с. 23–25]. Единственная голова типа С из той же жертвенной ямы JK1 показана с надетой на лицо маской (см. рис. 1, 5–7). Отчетливо выступающие в виде своеобразных «крыльев» края маски особенно хорошо заметны при взгляде на это изделие сзади, «с затылка» (см. рис. 2, 2).

У более поздних голов типа С из ямы JK2 маска (видимо, для удобства отливки) уже изображена как составляющая с лицом одно целое [Варенов, Гирченко, 2012, с. 18–19]. Описанная выше трансформация оформления бронзовых голов типов А и С может свидетельствовать о начале использования масок в ходе практикуемых в Саньсиндуне ритуалов. Исходя из распространения изображений масок на бронзовых головах разных типов из жертвенной ямы JK2, Лю Ян постулировал широкое применение масок живыми людьми в проводимых саньсиндунцами религиозных церемониях, посвященных почитанию духов предков [Liu Yang, 2000, pp. 37–38]. Ссылался Лю Ян и на использование маски устрашающего облика экзорцистом в древнекитайской церемонии изгнания злых духов [Liu Yang, 2002, p. 15].

Известно, что в этнографически современных шаманских практиках также встречаются маски и / или рогатые головные уборы, подчас весьма схожие с саньсиндунскими, что, скорее всего, отражает шаманскую подоснову саньсиндунских верований. Например, головной убор тувинского шамана весьма похож на статую в зооморфном головном уборе (личина и торчащие в стороны по бокам от нее «рога» из веточек и лент). Все эти атрибуты выполняли защитные функции и служили для запугивания злых духов [Вайнштейн, 1991, с. 271]. Однако нам не известны примеры, чтобы сибирский шаман для запугивания своих потусторонних противников применял маскировку, скажем, под владыку подземного мира Эрлика. А именно такую маскировку и отражает саньсиндунская статуя в зооморфном головном уборе.

О существовании ритуальных зооморфных головных уборов в эпоху Шан-Инь в иных регионах Китая свидетельствует бронзовое навершие высотой 15,4 см, хранящееся в Британском музее [Watson, 1966, p. 61, pl. 45]. Видимо, оно же первоначально находилось в коллекции А. Пиллсбури (A. Pillsbury) из Миннеаполиса [Cheng Te-k'un, 1960, p. XV, 297, pl. XXXVIIa], а потом в коллекции Эвери Брандэжа (Avery Brundage) [Liu Yang, 2002, p. 14, fig 35]. В обоих случаях изображено человеческое лицо, над которым козырьком нависает маска *tao-te* (см. рис. 1, 3, 4). Очевидно, что это не боевой шлем, поскольку он явно не способен защитить голову: отсутствуют уши, размеры и пропорции элементов таковы, что при исполнении в металле такой доспех был бы слишком тяжелым и неустойчивым.

Заключение

Скорее всего, в ритуальных бронзовых отливках из жертвенных ям нам явлены две ипостаси саньсиндунского «Владыки Преисподней»: одна в его антропоморфном облике с шапкой в виде головы хтонического существа, а другая в более распространенном зооморфном, где на потенциальный антропоморфизм намекает человеческая фигурка, являющаяся продолжением «хоботка» на лбу зверя. Возможно, лишь этот антропоморфный «отросток» зверь и высывал из-под земли при необходимости общения с людьми. Менее вероятно, что громадный «хтонический зверь» был помощником и ездовым животным стоящего у него на лбу крохотного «шамана», хотя в сибирском шаманизме подобные примеры известны [Иванов, 1979, с. 109–112, 116, рис. 124].

Оценивая характер встреченных в жертвенных ямах Саньсиндуня ритуальных бронз, надо исходить из наших представлений о степени развитости социально-экономических отношений и религиозных верований саньсиндунцев [Соколова, 1972]. Было ли это первобыт-

ное общество с господством тотемизма и шаманизма? Или древние обитатели Саньсиндуня жили в эпоху разложения первобытнообщинных отношений и сложения культов родовых и племенных богов? А может быть, в Сычуаньской котловине уже зарождалось раннеклассовое общество, как и на Центральной равнине в Аньяне?

Следует при этом учесть, что отправление культа в Саньсиндуне происходило в стенах пышно обставленного антропоморфными статуями и другими бронзовыми атрибутами храма [Варенов, Гирченко, 2012, с. 18–19]. Для такого храма должны быть характерны регулярные богослужения с устойчивым ритуалом, а не шаманские практики, основанные на личном экстатическом опыте и экспромте, которые в данном случае малоприменимы. Изваяние в зооморфном головном уборе может свидетельствовать и о зарождении при храмах Саньсиндуня некоего ритуального масочного действия.

Список литературы

- Вайнштейн С. И.** Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. 296 с.
- Варенов А. В., Гирченко Е. А.** Культовые бронзы Саньсиндуня и пути их семантической интерпретации // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2009. Т. 15. С. 246–251.
- Варенов А. В., Гирченко Е. А.** Бронзовые головы из жертвенных ям Саньсиндуня и реконструкция деталей интерьера древних храмов // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2012. Т. 11, № 4: Востоковедение. С. 10–19.
- Варенов А. В., Гирченко Е. А.** Бронзовые маски, маскоиды и личины из жертвенных ям Саньсиндуня // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2013. Т. 12, № 4: Востоковедение. С. 19–30.
- Варенов А. В., Гирченко Е. А.** Бронзовые сосуды из жертвенных ям Саньсиндуня // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2014. Т. 13, № 4: Востоковедение. С. 26–39.
- Варенов А. В., Гирченко Е. А.** Бронзовые деревья из жертвенных ям Саньсиндуня // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2015. Т. 14, № 4: Востоковедение. С. 13–23.
- Гирченко Е. А., Варенов А. В.** Бронзовые «священные алтари» и «святотелища духов» из жертвенных ям Саньсиндуня // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2015. Т. 21. С. 214–219.
- Иванов С. В.** Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л.: Наука, 1979. 196 с.
- Комиссаров С. А., Гирченко Е. А., Соловьев А. И.** Новейшие данные по культуре Саньсиндуня // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2021. Т. 27. С. 468–474. DOI 10.17746/2658-6193.2021.27.0468-0474
- Комиссаров С. А., Соловьев А. И., Гирченко Е. А.** Жертвенники культуры Саньсиндуня (по материалам раскопок 2021–2022 годов) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2022. Т. 28. С. 563–569. DOI 10.17746/2658-6193.2022.28.0563-0569
- Познер П. В.** Царства Ба и Шу по материалам «Шуцзина», хроники «Чуньцю» и «Шицзи» Сыма Цяня // Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М.: Наука, 1981. С. 208–223.
- Соколова З. П.** Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 215 с.
- Сыма Цянь.** Исторические записки. М.: Наука, 1972. Т. 1. 440 с.
- Cheng Te-k'un.** Archaeology in China. Cambridge, W. Heffer & Sons, 1960. Vol. 2: Shang China. XXVIII, 368 p.

- Liu Yang.** Behind the Masks: Sanxingdui Bronzes and the Culture of the Ancient Shu Kingdom // *Masks of Mystery: Ancient Chinese Bronzes from Sanxingdui*. Sydney, Art Gallery of New South Wales, 2000, pp. 23–44.
- Liu Yang.** The False Face of an Ancient Society // *Oriental Art*. 2002. Vol. 48, no. 3. P. 2–16.
- Watson W.** *Early Civilization in China*. London: Thames and Hudson, 1966. 144 p.
- Жань Хунлинь, Лэй Юй, Чжао У, Се Чжэнь, Ли Хайчао, Ван Чун, Сюй Фэйхун, Сюй Даньян.** Сычуань Гуанханьши Саньсиндуй ичжи цзисыщюй [冉宏林、雷雨、赵昊、谢震斌、黎海超、王冲、徐裴宏、许丹阳。四川广汉市三星堆遗址祭祀区]. Район жертвоприношений на памятнике Саньсиндуй, близ г. Гуанхань, пров. Сычуань // *Каогу*. 2022. № 7. С. 15–33 (на кит. яз.).
- Саньсиндуй цзисыкэн [三星堆祭祀坑]. Жертвенные ямы Саньсиндуй. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1999. 628 с. (на кит. яз.).
- Саньсиндуй юй Цзиньша: гу Шу вэньмин ши шан дэ лянцы гаофэн [三星堆与金沙:古蜀文明史上的两次高峰]. Саньсиндуй и Цзиньша: две вершины в истории цивилизации древнего Шу. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2010. 154 с. (на кит. яз.).
- Саньсиндуй яньцзю [三星堆研究]. Исследования Саньсиндуй. Чэнду: Тяньди чубаньшэ, 2006. Т. 1. 282 с., 32 л. илл. (на кит. яз.).
- Чжунго тунци цюаньцзи [中国铜器全集]. Полное собрание бронзовых изделий Китая. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1994. Т. 13. Ба-Шу. 32, 180, 54 с. (на кит. яз.).
- Чэнь Дэань.** Саньсиндуй: гу Шу вангодэ шэнди [陈德安。三星堆：古蜀王国的圣地]. Саньсиндуй: священная земля древнего царства Шу. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2000. 124 с. (на кит. яз.).

References

- Girchenko E. A., Varenov A. V.** Bronze “Sacred Altars” and “Spirit Sanctuaries” from the Sacrificial Pits of Sanxingdui. In: *Problems of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories*. Novosibirsk, IAET SB RAS Publ., 2015, vol. 21, pp. 214–219. (in Russ.)
- Ivanov S. V.** *Skulptura altaitsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of Altay, Khakas and Siberian Tatar (18th – the first quarter of 20th cent.)]. Leningrad, Nauka, 1979, 196 p. (in Russ.)
- Komissarov S. A., Girchenko E. A., Solovyev A. I.** The Latest Data on Sanxingdui Culture. In: *Problems of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories*. Novosibirsk, IAET SB RAS Publ., 2021, vol. 27, pp. 468–474. DOI 10.17746/2658-6193.2021.27.0468-0474 (in Russ.).
- Komissarov S. A., Solovyev A. I., Girchenko E. A.** Sacrificial Pits of the Sanxingdui Culture (Evidence of Excavations in 2021–2022). In: *Problems of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories*. Novosibirsk, IAET SB RAS Publ., 2022, vol. 28, pp. 563–569. (in Russ.) DOI 10.17746/2658-6193.2022.28.0563-0569
- Pozner P. V.** Tsarstva Ba i Shu po materialam “Shutszina”, khroniki “Chuntsu” i “Shitszi” Syma Tsyanya [Ba and Shu kingdoms according to the materials of “Shujing”, “Chunqu” chronicle and “Shiji” by Sima Qian]. In: *Etnicheskaya istoriya narodov Vostochnoi i Yugo-Vostochnoi Azii v drevnosti i srednie veka* [Ethnic History of Peoples of East and South-East Asia in Antiquity and the Middle Ages]. Moscow, Nauka, 1981, pp. 208–223 (in Russ.).
- Sokolova Z. P.** *Kult zhivotnykh v religiyakh* [Cult of Animals in Religions]. Moscow, Nauka, 1972, 215 p. (in Russ.).
- Syma Tsyun.** *Istoricheskie zapiski* [Historical Records (Sima Qian. “Shiji”)]. Moscow, Nauka, 1972, vol. 1, 440 p. (in Russ.).

- Vainshtein S. I.** Mir kočevnikov tsentra Azii [World of Nomads of the Centre of Asia]. Moscow, Nauka, 1991, 296 p. (in Russ.)
- Varenov A. V., Girchenko E. A.** Kultovye bronzy Sanxingduya i puti ikh semanticheskoi interpretatsii [Cult Bronzes of Sanxingdui and the Ways of their Semantic Interpretation]. In: Problems of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories. Novosibirsk, IAET SB RAS Publ., 2009, vol. 15, pp. 246–251. (in Russ.)
- Varenov A. V., Girchenko E. A.** Bronze Heads from the Sacrificial Pits of Sanxingdui and the Reconstruction of the interior details of Ancient Temples. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2012, vol. 11, no. 4: Oriental Studies, pp. 10–19. (in Russ.)
- Varenov A. V., Girchenko E. A.** Bronze Masks and Maskoids from the Sacrificial Pits of Sanxingdui. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2013, vol. 12, no. 4: Oriental Studies, pp. 19–30. (in Russ.)
- Varenov A. V., Girchenko E. A.** Bronze Vessels from the Sacrificial Pits of Sanxingdui. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2014, vol. 13, no. 4: Oriental Studies, pp. 26–39. (in Russ.)
- Varenov A. V., Girchenko E. A.** Bronze Trees from the Sacrificial Pits of Sanxingdui. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2015, vol. 14, no. 4: Oriental Studies, pp. 13–23. (in Russ.)
- Cheng Te-k'un.** Archaeology in China. Cambridge, W. Heffer & Sons, 1960, vol. 2. Shang China, XXVIII, 368 p.
- Liu Yang.** Behind the Masks: Sanxingdui Bronzes and the Culture of the Ancient Shu Kingdom. In: Masks of Mystery: Ancient Chinese Bronzes from Sanxingdui. Sydney, Art Gallery of New South Wales, 2000, pp. 23–44.
- Liu Yang.** The False Face of an Ancient Society. *Oriental Art*, 2002, vol. 48, no. 3, pp. 2–16.
- Watson W.** Early Civilization in China. London, Thames and Hudson, 1966, 144 p.
- Chen Dean.** Sanxingdui: gu Shu wangguode shengdi [陈德安。三星堆：古蜀王国的圣地]. Sanxingdui: the Sacred Land of Ancient Shu Kingdom. Chengdu, Sichuan Renmin Publ., 2000, 124 p. (in Chin.)
- Ran Honglin, Lei Yu, Zhao Wu, Xie Zhenwu, Li Haichao, Wang Chong, Xu Feihong, Xu Danyang.** Sichuan Guanghanshi Sanxingdui yizhi jisiqu [冉宏林，雷雨，赵吴，谢震斌，黎海超，王冲，徐裴宏，许丹阳。四川广汉市三星堆遗址祭祀区]. Sacrificial region at Sanxingdui site near Guanghan, Sichuan Province. *Kaogu [Archaeology]*, 2022, no. 7. pp. 15–33. (in Chin.)
- Sanxingdui jisikeng [三星堆祭祀坑]. Sacrificial Pits of Sanxingdui. Beijing, Wenwu Publ., 1999, 628 p. (in Chin.)
- Sanxingdui yanjiu [三星堆研究]. Sanxingdui Research. Chengdu, Tiandi Publ., 2006, 282 p., 32 pl. (in Chin.)
- Sanxingdui yu Jinsha: gu Shu wenming shi shang de liangci gaofeng [三星堆与金沙：古蜀文明史上的两次高峰]. Sanxingdui and Jinsha: Two Peaks in the History of Ancient Shu Civilization. Chengdu, Sichuan Renmin Publ., 2010, 154 p. (in Chin.)
- Zhongguo tongqi quanji [中国铜器全集。第13卷。巴蜀]. The Complete Collection of Chinese Bronzes. Beijing, Wenwu Publ., 1994, vol. 13. Ba-Shu, 32, 180, 54 p. (in Chin.)

Информация об авторе

Андрей Васильевич Варенов, кандидат исторических наук, доцент
 Scopus Author ID 57189442974
 WoS Researcher ID IST-6876-2023
 RSCI Author ID 556744
 SPIN 3690-2300

Information about the Author

Andrey V. Varenov, Candidate of Sciences (History), Associate Professor

Scopus Author ID 57189442974

WoS Researcher ID IST-6876-2023

RSCI Author ID 556744

SPIN 3690-2300

Статья поступила в редакцию 30.07.2024;

одобрена после рецензирования 23.08.2024; принята к публикации 30.09.2024

The article was submitted on 30.07.2024;

approved after reviewing on 23.08.2024; accepted for publication on 30.09.2024

Научная статья

УДК 225+39+7.07

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-58-69

О «демонизации» клинков Сэнго Мурамаса

Александр Юрьевич Синицын¹

Арина Ильшатова Габитова²

¹ Музей антропологии и этнографии
имени Петра Великого (Кунсткамера)
Российской академии наук
Санкт-Петербург, Россия

² Институт восточных рукописей Российской академии наук
Санкт-Петербург, Россия

¹ asin@kustkamera.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7392-1837>

² arina.gabitova@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-4838-9824>

Аннотация

Статья посвящена устойчивому представлению, сложившемуся вокруг кузнеца Сэнго Мурамаса (千子村正), а именно «демонизации» его имени по причине «проклятия», заключенного в созданных им мечах. Кузнец Мурамаса – реально существовавший человек; жил и работал в провинции Исэ во второй половине периода Муромати; его клинки отличались особой остротой и твердостью, поэтому весьма ценились как боевое оружие. Он создал целую школу кузнецов, унаследовавших его стиль и манеруковки. Представление же о «демоническом» характере самого мастера и созданных им клинков сформировалось в среде самурайского сословия на рубеже XVI–XVII вв.; причиной тому служил как специфический узорковки, трактованный как «несчастливый», так и несколько случаев ранения и гибели представителей семьи Токугава от клинков Мурамаса. В период Эдо сюжет о «проклятии» Мурамаса получил широкое распространение в японском обществе, а также нашел отражение в традиционном японском искусстве, литературе и драматургии; начиная со второй половины XX в. в связи с международной популяризацией темы японского меча и самурайской традиции в целом вышел далеко за пределы Японии.

Ключевые слова

японский меч, Сэнго Мурамаса, традицияковки мечей, предсказания по клинку, демонизация, суеверия

Для цитирования

Синицын А. Ю., Габитова А. И. О «демонизации» клинков Сэнго Мурамаса // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 58–69. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-58-69

On the “Demonization” of Sengo Muramasa Blades

Alexander Yu. Sinitsyn¹, Arina I. Gabitova²

¹ Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russian Federation

² Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russian Federation

¹ asin@kustkamera.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7392-1837>

² arina.gabitova@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-4838-9824>

Abstract

The article focuses on a popular superstitious belief that has developed around the name of a famous swordsmith Sengo Muramasa 千子村正, namely the fabulous “curse” of his blades and the demonization of his person. The my-

© Синицын А. Ю., Габитова А. И., 2024

ISSN 1818-7919

Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 58–69

Vestnik NSU. Series: History and Philology, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 58–69

thologized image had overshadowed a real school of swordsmiths active in the 16th – 17th cc.; the core of the school was formed by the first three and partly the fourth generations, and the periphery – by numerous smiths of the second and third plans. Muramasa I (初代 *shodai*) lived in Ise Province in the late Muromachi period; his blades were particularly sharp and well-forged, and therefore highly valued as practical weapons. However, a lack of reliable historical sources about his life, except for the preserved dated blades, caused significant discrepancies concerning the history of the Sengo Muramasa school and the identification of its generations. The superstition of the “demonic” curse of the Muramasa blades was formed among the samurai class at the turn of the 16th – 17th cc. as a result of their malevolent role in the fate of Tokugawa Ieyasu and several of his close relatives. Later, in the mid Edo period, the superstition of the “unlucky” nature of the Muramasa blades became widespread throughout Japanese society, and was also reflected in traditional Japanese art, literature and drama. In the 20th c. when Japanese swords gained worldwide popularity, the story of the “demonic Muramasa” spread far beyond Japan.

Keywords

Japanese sword, Sengo Muramasa, tradition of sword forging, predictions by blade, demonization, superstitions.

For citation

Sinityn A. Yu., Gabitova A. I. On the “Demonization” of Sengo Muramasa Blades. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 58–69. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-58-69

Введение

Данная статья посвящена одному устойчивому представлению, сложившемуся вокруг кузнеца Сэнго Мурамаса (千子村正), а именно «демонизации» его имени по причине «проклятия», заключенного в созданных им мечях. Кузнец Мурамаса – реально существовавший человек; жил и работал в провинции Исэ во второй половине периода Муромати; его клинки отличались особой остротой и твердостью, поэтому весьма ценились как боевое оружие. Представление же о «демоническом» характере мастера и его клинков сформировалось в среде самурайского сословия на рубеже XVI–XVII вв.; затем, начиная с периода Эдо, получило широкое распространение в японском обществе, а также нашло отражение в традиционном японском искусстве, литературе и драматургии. Начиная со второй половины XX в. в связи с международной популяризацией темы японского меча и самурайской традиции в целом сюжет о «проклятии» Мурамаса вышел далеко за пределы Японии.

Кузнец Мурамаса стал героем многих расхожих сюжетов, не имеющих исторического основания. Например, что Мурамаса был учеником великого мастера Горо: ню:до: Масамунэ (五郎入道正宗, ок. 1264–1343), основателя одной из «Пяти великих традиций» (五箇 *гока-дэн*) японскойковки мечей, а именно традиции провинции Сагами (相州伝 *Со:сю:-дэн*), и что Масамунэ отрубил своему ученику кисть правой руки раскаленным мечом за чрезмерное любопытство – тот якобы хотел выведать секретные сведения – температуру воды в чане для закалки клинка¹.

Популярен также сюжет об испытаниях клинков Масамунэ и Мурамаса в ручье: клинки Мурамаса были столь острыми, что плывшие по течению листья он разрезал пополам. Клинки же Масамунэ были столь «благими», что ни один листок не пострадал – они проплывали мимо, даже не касались лезвия. В среде коллекционеров существует также миф о «кровожадности» клинков Мурамаса: каждое извлечение их из ножен должно сопровождаться пролитием крови, которой они жаждут². И что по этой причине они уничтожались сёгунатом Токугава, и поэтому в настоящее время они якобы представляют собой исключительную редкость.

Действительно, в японском народном суеверии весьма популярны нарративы о «проклятых мечях» (妖刀 *ё:то:*, 祟刀 *татаруто:* или 魔剣 *макэн*), приносящих владельцам всевоз-

¹ Есть также версия, равно не имеющая исторического обоснования, что якобы Масамунэ таким образом отрубил кисть своему реально существовавшему ученику Хикосиро Садамунэ (相模國住人貞宗).

² Авторам приходилось слышать от владельцев клинков Мурамаса (частных коллекционеров) разные истории, как эти «коварные» клинки наносили им раны или даже пытались убить.

возможные несчастья, а иногда и трагическую гибель. Подобные сюжеты встречаются и в произведениях литературы, и в пьесах театра Кабуки, и в гравюре укиё-э, и в современном кинематографе, манга и анимэ³, и продолжают пользоваться неизменным успехом у современных читателей и зрителей. Популярность этих сюжетов отражает стойкость рудиментов магического аспекта коллективного религиозного сознания, причем не только носителей традиционной японской культуры периода Эдо, но отчасти и наших современников, включая многих иностранцев, увлеченных культурой Японией. Тему «проклятого / демонического» меча можно рассматривать как частный случай проявления магического мышления в общем контексте с колдовством, экзорцизмом, мантическими и магическими практиками, разнообразными суевериями, народной демонологией, включая веру в чертей, призраков, оборотней, в амулеты, «проклятые» предметы и т. д.

Представления о влиянии клинков на судьбу человека и практика гадания по мечу

Представления о том, что клинок способен влиять на судьбу человека, возникли не на пустом месте и имеют определенные корни в традиционной дальневосточной философии. Действительно, сам процесс создания клинка воспринимался как таинство и магическое действие, приводившее в движение стихии инь (陰 *ин*) и ян (陽 *ё*), «десять небесных стволов» (十干 *дзиккан*) и «двенадцать земных ветвей» (十二支 *дзю:ниси*), и в котором, как искренне убеждены японские кузнецы, самое непосредственное участие могут принимать как синтоистские божества (в том числе божества-покровители кузнецов, божества-хранители кузнецов *кадзия*, горнов *фуйго* и плавлен *тата*), так и разнообразные существа демонической природы. Поэтому клинки воспринимались не только и не столько как предметы сугубо практического назначения (орудия войны), но прежде всего как артефакты, наделенные «душой» (魂 *тама*)⁴, способные служить в качестве сакральных объектов для разнообразных религиозных и магических обрядов. Именно поэтому мечи (а также другие разновидности холодного оружия) использовались как объекты подношения буддийским храмам и синтоистским святилищам, а также выступали в роли места пребывания божества (神体 *синтай*). Точно так же клинки могли становиться и пристанищем для демонов (鬼神 *кидзин*).

В японской традиции существует множество сюжетов о вмешательстве божеств и демонов в процессковки клинков⁵, о явлениях владельцам мечей обитающих в клинках *ками*, о сверхъестественных свойствах некоторых клинков и их манифестациях. Таким образом,

³ Например, см. анимэ «Muramasa 村正» (1987 г.) режиссера Тэдзука Осаму (手塚治虫). Сюжет анимэ следующий: некий самурай случайно находит под деревом соломенное чучело, в которое воткнул длинный меч *катана*; рядом лежит короткий меч *вакидзаси*. Самурай забирает оба меча и внимательно их осматривает. Как можно понять из названия, оба меча – работы Мурамыаса, и в них обитает злоевищий демон-скелет, облаченный в доспех, олицетворяющий «проклятие Мурамыаса». Демон овладевает сознанием самурая, и тому чудится, что его атакуют многочисленные соломенные чучела. Он разит их своим «проклятым» мечом. На самом деле же он убивает людей, в том числе своего наставника, буддийского монаха. За безумцем начинается охота, но он убивает всех своих преследователей. Вскоре он вдруг обнаруживает, что и его тело начинает превращаться в чучело. В последний момент он убивает себя проклятым клинком. Через некоторое время это проткнутое мечом чучело обнаруживает другой самурай.

⁴ В «метафизическом лексиконе» японских кузнецов, характеризующем философско-мировоззренческую сторону их деятельности, существует такое понятие, как «душа меча» – *катана-дама*, *катана-дамасий* (刀魂). Некоторые кузнецы (например, ныне здравствующий кузнец мечей из г. Сэки Фудзивара Канэфуса 25-й (二十五代藤原兼房)) используют это понятие в качестве своеобразного «слогана» для выделения своего персонального подхода к ковке клинков.

⁵ Например, очень широко известен сюжет о помощи духа лисы кузнецу Кокадзи Мунэтика (小鍛冶宗近) в ковке клинка «Когицунэ-мару (小狐丸)» (XI в.), или о помощи демонического юноши кузнецу Кисиндаю Юкихира (紀新大夫行平) из провинции Бунго (начало XIII в.).

сложилось устойчивое суеверие, что клинок благодаря присутствию в нем «потусторонних существ» может влиять на судьбу владельца как благотворно, так и наоборот, пагубно.

Следует отметить, что из нескольких миллионов клинков *нихонто*: не встречается двух одинаковых; у каждого есть свои особенности, придающие конкретному клинку неповторимую индивидуальность. Клинки отличаются не только формой (длиной, изгибом обуха, толщиной, шириной, пропорциями), но и качеством; у каждого есть особые узоры многослойной текстуры, сформировавшиеся в результате тщательной пакетнойковки, известные в практике японской экспертизы клинков как *дзихада* (地肌 «кожа поверхности») или *китаэмэ* (鍛え目 «глазковки»). Также присутствуют разнообразные эффекты, проявившиеся в процессе закалки клинка и образованные кристаллами высокоуглеродистой стали (мартенсита, тростита, перлита и др.)⁶. Кроме того, имеют место сопутствующие процессу создания клинка случайные «дефекты» (傷 *кидзу*): разнообразные трещинки (образовавшиеся при закаливании клинка случайные разрывы сварочных швов⁷ *地鉄割れ дзиганэварэ*), шлаковые вкрапления, каверны, темные или светлые пятна и т. д. Поскольку многие из этих узоров и дефектов возникали «стихийно» (т. е. в результате «игры стихий», неподконтрольных воле кузнеца), то они могли трактоваться как признаки присутствия в клинке «потусторонних существ», определявших его «метафизические» свойства, отражавшиеся на судьбе владельца.

В Японии в разные времена существовало несколько школ *кэнсо*: (劍相)⁸, которые специализировались на предсказании судьбы человека по «тайным знакам» на его мече и на выявлении заключенных в клинках «дурных предзнаменований»⁹. Так, одним из самых «неблагоприятных» знаков считалась разновидность паттерна линии закалки (刃文 *хамон*) в одном из вариантов узора *гуномэ-мидарэ* (互目乱), а именно волнистая линия с крутыми иррегулярными «волнами», вершины (焼頭 *якигасира*) которых поднимаются почти до продольного ребра клинка (鎬 *синоги*), а «долины» (谷 *тани*) между волнами почти касаются режущей кромки лезвия. Такие резкие «перепады» линии закалки трактовались как неизбежность внешних драматичных перемен в судьбе владельца и даже как высокая вероятность гибели, неожиданной и трагической.

Мифологизация «проклятия» клинков работы Мурамаса

Мифологизация представлений о «демоническом» характере мечей Мурамаса складывалась постепенно. Как можно предположить, первоначальной основой для них послужил очень часто встречающийся на клинках Мурамаса тот самый «несчастливый» паттерн линии

⁶ В японской традиции узоры, формирующие основную линию закалки, называются *хамон* (刃文); разнообразные сопутствующие эффекты объединяются общим термином *хатараки* (働). В лексиконе экспертов японских мечей используется свыше сотни понятий, обозначающих подобные эффекты.

⁷ Техника японской пакетнойковки с многократным последовательным складыванием и перегибанием (*орикаэси* 折返) заготовки клинка в разных направлениях предполагает образование до сотни тысяч тончайших слоев стали, плотно приваренных друг к другу при ковке. Во время закаливания клинка (сначала нагревания слосов стали до белого цвета, а затем резкого погружения в воду, т. е. подверганию экстремальным температурным воздействиям) внутри слосов происходят разнообразные физические процессы, что может привести к разрывам слосов стали и образованию трещин, как мелких, так и крупных. Мелкие трещины терпимы и не влияют на боевые качества клинка; крупные же неприемлемы как с практической (клинок может сломаться при ударе), так и с эстетической точек зрения.

⁸ К основным школам (рю: 流) *кэнсо*: относятся: Бэки-рю: (戸次流), Уса-рю: (宇佐流), Ямагата-рю: (山形流), Огасавара-рю: (小笠原流), Ямамото-рю: (山本流), Вада-рю: (和田流), Окабэ-рю: (岡部流), Такума-рю: (宅間流), Киносита-рю: (木下流), Фудо: -рю: (不動流) [Sesko, 2012a, pp. 48–51].

⁹ В принципе, практики предсказаний судьбы человека по отметинам на его клинке весьма близки к методам традиционной японской геомантии (*фу:суй* 風水), физиогномики (*нинсо:гаку* 人相学) и хиромантии (*тэсо:дзюцу* 手相術).

закалки, который даже прозвали *Мурамаса-ба* (村正刃 «лезвие Мурамаса»). Действительно, эта разновидность *хамон* стала «визитной карточкой» школы Сэнго Мурамаса (см. рисунок, 1).



Клинки Сэнго Мурамаса:

1 – паттерн линии закалки *Мурамаса-ба*; ниже отдельно отмечены участки *якигасира* и *тани*; 2 – клинок *катана* работы Мурамаса, принадлежавший Сайго Такамори, с сертификатом *origami* кисти известнейшего эксперта Хонъями Ринга, составленным в 1918 г. (1 – по: [Мурамаса II, 2018, с. 10]; 2 – частная коллекция)

Sengo Muramasa blades:

1 – the “Muramasa-ba” hardening pattern; *yakigashira* and *tani* areas are pointed out below; 2 – katana blade by Muramasa owned by Saigo Takamori, with an origami certificate by Hon’ami Ringa, 1918 (1 – as per: [Muramasa II, 2018, p. 10], 2 – private collection)

Однако более существенным мотивом для демонизации имени Мурамаса стала распространившаяся в период Эдо молва, что его клинки особо опасны для Токугава Иэясу и его родственников. Действительно, в ряде письменных памятников периода Эдо, называемых иногда «хрониками дома сёгунов Токугава»¹⁰, описан ряд происшествий, связанных с гибелью или ранениями представителей этого дома именно от клинков Мурамаса. Так, Мацудайра Киёясу (松平清康, 1511–1536), дед Иэясу, был зарублен клинком Мурамаса; на отца Иэясу, Мацудайра Хиротада (松平広忠, 1526–1549), было совершено покушение; сам Токугава Иэясу получил несколько ранений от различных клинков Мурамаса, начиная с самого детства; Мацудайра Нобуясу (松平信康, 1559–1579), старший сын Иэясу, был казнен мечом Мурамаса; Токугава Таданага (徳川忠長, 1606–1633), младший брат Иэмицу¹¹ совершил *сэнпуку* ножом *танто* работы Мурамаса [Sesko, 2012a, p. 37–39]¹².

По этой причине Токугава Иэясу опасался клинков Мурамаса, и среди его сторонников ношение таких клинков считалось признаком дурного тона. Существует легенда, что после битвы при Сэкигахара Иэясу награждал отличившихся воинов, в том числе Ода Нагатака (織田長孝), который мастерским ударом копья сразил одного из военачальников «Западной армии», Тода Кацусигэ (戸田勝成). Иэясу захотел осмотреть его копье, при этом случайно порезал руку его острием. Иэясу высказал предположение, что наконечник копья – это работа Мурамаса, что и подтвердилось. Отец отличившегося воина, Ода Уракусай (織田有楽斎)¹³, упрекнул сына за использование клинка Мурамаса; сын мечом разрубил копье и поклялся никогда не носить клинки этого кузнеца [Ibid., p. 41].

Существует также легенда, что Иэясу якобы приказал владельцам клинков работы Мурамаса¹⁴ уничтожить их под страхом сурового наказания. В качестве компромисса можно было ограничиться затиранием подписи Мурамаса или же изменить один из иероглифов¹⁵. Действительно, известны работы Мурамаса, где в подписи срезан верхний иероглиф «Мура 村», а вместо него или под нижним иероглифом «Маса 正» вырезался новый иероглиф: «Хиро 広», «Мунэ 宗», «Фудзи 藤», «Тада 忠» и т. д. Таким образом, «опальный» Мурамаса превращался в «Масахиро 正広», «Масамунэ 正宗», «Масатада 正忠», «Масафудзи 正藤», «Тадамаса 忠正», «Фудзимаса» 藤正 или просто «Сё: / Маса 正». Однако в реальности официального письменного запрета не существовало, и есть сведения, что несколько клинков работы Мурамаса принадлежали самому Иэясу и передавались как семейное наследие представителям дома Токугава. Одним из таковых считается катана, хранящаяся ныне в музее «Токугава бидзюцукан» (徳川美術館) в г. Нагоя [Ibid., p. 42]¹⁶.

¹⁰ К таковым относятся «Микава моногатари» (三河物, 1622) авторства *хатамото* О:кубо Тадатака (大久保彦左衛門); «Микава гофу:до:ки» (三河後風土記, 1645–1648), «Касивадзакки моногатари» (柏崎物語, 1787); «Токугава дзикки» (徳川実記, 1849).

¹¹ Токугава Иэмицу (1604–1651), третий сёгун династии Токугава, внук Иэясу.

¹² Существовали слухи, что сам Иэясу владел знаменитым клинком, известным как «Аоэ Мурамаса», которым едва не совершил *сэнпуку*. Этот анекдот приводится в популярной книге «Эхон кэйан тайхэйки» (絵本慶安太平記 «Иллюстрированные хроники Великого мира эры Кэйан»), опубликованной в 1885 г. (嵯峨野増太郎『絵本慶安太平記』日月堂等、1885年。Сагано Масуратаро: Эхон кэйан тайхэйки. Нитигэцудо:, 1885).

¹³ Ода Уракусай (1548–1622), известный также как Ода Нагамасу (織田長益), приходился младшим братом Ода Нобунага; вошел в историю как знаменитый мастер чайной церемонии, учившийся у самого Сэн-но Рикю.

¹⁴ Ряд авторов отмечает, что клинки Мурамаса заслуженно пользовались большой популярностью у самураев окрестных провинций, в том числе и провинции Микава, и у многих сторонников Иэясу были именно такие мечи [Sesko, 2012a, p. 37–47].

¹⁵ Такая практика получила название *кайдзан* (改鑿) «изменение [следа] зубила».

¹⁶ Изображение этого клинка можно видеть по ссылке: Long Sword (Katatana) signed Muramasa // Google Arts and Culture. URL: <https://artsandculture.google.com/asset/long-sword-katana-signed-muramasa-muramasa/twG0uoHYU>

При этом, несмотря на отсутствие формальных запретов со стороны *бакуфу*, элита военного сословия приняла к сведению, что клинков Мурамаса следует избегать по этическим соображениям и не использовать в качестве официальных даров¹⁷. Это сдержанное отношение со стороны японских властей к наследию Мурамаса отчасти сохранилось и в настоящее время: лишь один клинок его работы, известный как *Мё:хо: Мурамаса* (妙法村正)¹⁸, принадлежавший Набэсима Кацусигэ (鍋島勝茂, 1580–1657), *даймё* княжества Сага, имеет относительно высокий статус *дзю:ё: бидзюцу хин* (重要美術品 «Ценное произведение искусства»)¹⁹.

Однако в массовом сознании японцев окончательная демонизация Мурамаса была связана с использованием его имени в постановках театра Кабуки. Во второй половине периода Эдо было поставлено несколько пьес, где клинками этого мастера были вооружены исключительно злодеи, убийцы и разбойники, проливавшие кровь невинных жертв²⁰. Эмоциональный эффект этих постановок усиливался изданными по их следам многочисленными сериями гравюр *укиё-э*, весьма экспрессивно изображавших актеров Кабуки в роли отъявленных злодеев, вооруженных «проклятыми» мечами.

Примечательно, что клинки Мурамаса старались приобрести противники дома Токугава, о чем есть много историй. Так, якобы знаменитый военачальник Санада Юкимура в битве за Осацкий замок (1614–1615) сражался мечом работы Мурамаса. Несколько клинков Мурамаса принадлежали Сайго Такамори. Авторам довелось осмотреть один из таких клинков (катана) из частной коллекции, который имеет соответствующую надпись *киндзо:ган-мэй*²¹ и сертификат *оригами*, выполненный экспертом Хонъями Ринга (本阿弥琳雅) в 1918 г. (см. рисунок, 2).

Начиная со второй половины XIX в., когда японские мечи появились на «западном» антикварном рынке, «миф о Мурамаса» сразу вошел в оборот коллекционеров и антикваров. Так, в книге 1887 г. немецкого коллекционера Л. Вертгаймбера «Клинок Мурамаса: история феодализма в старой Японии» [Wertheimer, 1887, p. 8] излагается сюжет, как он приобретал меч Мурамаса у старого дзинрикиши и как тот поведал ему фантастическую историю этого меча, а заодно и не менее фантастическую биографию кузнеца. Упоминание Мурамаса имеется в книге британского японоведа Б. Х. Чемберлена «Things Japanese»: «Четыре самых знаменитых японских кузнеца: Мунэтика (X в.), Масамунэ и Ёсимицу (XIII в.) и Масамунэ

5tVsw (дата обращения 02.09.2023). Примечательно, что на собственном сайте музея «Токугава бидзюцукан» изображение этого клинка не представлено.

¹⁷ Имя Мурамаса не попало в весьма ограниченные списки тех кузнецов, чьи работы были признаны подобающими для актов дарения высокого уровня. Подобные списки не имели официального статуса и составлялись как семейные наставления в домах *даймё* и военачальников.

¹⁸ На черене имеется с одной стороны подпись: 村正妙法蓮華經 (Мурамаса мё:хо: рэнгэ кё:); с другой – дата изготовления: 永正十太癸酉十月十三日 (Эйсё: дзю:тэн мидзу-но то-тори дзю: гацу дзю:сан нити – «Эра Эйсё:, 10-й год младшего брата воды-курицы, 10-й месяц, 13-й день), т. е. 1513 г. Изображение этого клинка можно увидеть по ссылке: Sesko M. The curse of Muramasa // Japanese Sword Legends or Legendary Japanese Swords. URL: <https://japaneseswordlegends.files.wordpress.com/2015/10/pic18.jpg> (дата обращения 02.09.2023).

¹⁹ Наиболее ценным объектам культурного наследия Японии Министерством образования (Монбусё: 文部省) могут присуждаться следующие статусы: 1) *кокухо:* (国宝); 2) *дзю:ё: бункадзай* (重要文化財); 3) *дзю:ё: бидзюцу хин* (重要美術品証書).

²⁰ К таковым пьесам можно отнести «Мечь в местечке Тэнкатя-мура» (Катакицуги Тэнкатя мура 敵討天下茶屋聚, 1781), «Суматоха в свете луны на празднике Хатиман-мацури» (Хатиман мацури ёмия нигиваи 八幡祭小望月賑, 1860), «Оленья флейта и звезды в деревьях в Хаконэ» (Конома-но хоси Хаконэ-но сикабуэ 木間星箱根鹿笛, 1880), «[Проклятый меч] Кагоцурубэ («Рыбная корзинка») и попойка в веселом квартале» (Кагоцурубэ сатона эйдзамэ 籠釣瓶花街酔醒, 1888) и др.

²¹ Надпись, вырезанная экспертом на черене и инкрустированная золотом.

(вторая половина XIV в.). Но клинки Мурамаса имеют репутацию несчастливых» [Chamberlain, 1905, p. 447].

Школа Сэнго Мурамаса

Следует отметить, что мифологизированный образ Мурамаса фактически полностью вытеснил свой реальный прототип, ибо никаких сведений о его биографии и датах рождения и смерти, основанных на достоверных исторических источниках, не сохранилось, как и могил его самого и членов его семьи. Более того, нет единого мнения даже о том, когда именно жил этот кузнец и кто был его учителем.

Существует несколько версий жизни Мурамаса. По традиционной версии, которой придерживалась знаменитая семья экспертов Хонъями (本阿弥家 *Хонъями-кэ*), основанной на устном предании, утверждается следующее: Мурамаса жил в начале XIV в. и был учеником Масамунэ; он был отпрыском императорской фамилии, поэтому имел право называть себя «Фудзивара» и носил придворный титул *асон* (朝臣), соответствующий очень высокому придворному пятому рангу²². Он был очень набожным человеком, поэтому выбрал в качестве места жительства окрестности буддийского храма Кангакудзи (勧学寺), где центральным объектом культа выступает изваяние «Тысячерукой Каннон» (千手観音 *Сэндзю: Каннон*), от которой, как утверждается, и происходит фамилия Сэнго (Сэндзи 千子). Его лучшим учеником был Масасигэ – праправнук «того самого» Кусуноки Масасигэ (楠木正成, 1294–1336) [Фукунага Суйкэн, 1993, с. 195]. К числу сторонников этой точки зрения относится и ряд экспертов, продолжавших линию семьи Хонъями, например, Фукунага Суйкэн (福永酔剣), блестящий знаток традиции *нихонто*: и автор большого числа книг. Однако никаких исторических доказательств этой мифологизированной версии ее сторонники не приводят.

Другая точка зрения, основанная на исследовании сохранившихся реальных исторических материалов, а именно датированных клинков (т. е. с вырезанными на черенах датами изготовления), утверждает, что самая ранняя датировка относится к эре Бунки (文亀 1501–1504); что служит вехой для определения примерного периода жизни кузнеца. Этой точки зрения придерживались такие выдающиеся эксперты, как Сато: Кандзан (佐藤寒山, 1907–1978), Хонма Дзюндзи (本間順治, 1904–1991, известен также как Кундзан 薫山), Фудзисиро Ёсио (藤代義雄, 1902–1945) и Фудзисиро Мацуо (藤代松雄, 1914–2004). По этой версии, ковать клинки Мурамаса I (村正初代 *Мурамаса сё:дай*) мог начать немного раньше, в эру Бунмэй (文明 1469–1487); самые поздние его датированные клинки относятся к рубежу эры Эйсё (永正) и эры Дайэй (大永), т. е. к 1521 г. [Сато: Кандзан, 1963, с. 2–6; Sesko, 2012a, p. 42; Art of the Samurai..., 2009, p. 175]. Поэтому Мурамаса никаким образом не мог быть учеником Масамунэ, жившего на рубеже периодов Камакура и Намбокутё, а его учителем мог быть Канэхару (兼春) из г. Сэки или Канэмура (兼村, школа Дзэндзё: 善定 – Рё:кэн 良賢); оба принадлежали к «Великой традиции» провинции Мино (美濃伝 *Мино:-дэн*). Существует и компромиссная позиция: ряд авторов (например, американский эксперт второй половины

²² На самом же деле очень многие кузнецы приписывали к своим именам на черенах клинков аристократические фамилии Фудзивара, Арикура, Минамото, Тайра; придворные титулы *кабанэ* и аристократические должности «губернатора» той или иной провинции. Это создавало иллюзию, что кузнецы мечей были придворными аристократами. Но это не так. В абсолютном большинстве они были представителями городского ремесленного сословия и, хотя и пользовались большим уважением со стороны самураев, к настоящей придворной аристократии не имели никакого отношения. Обстоятельства, при которых они получали право использовать такие титулы, вызывают много сомнений. Некоторые знаменитые кузнецы действительно получали такие «почетные титулы» за успешное выполнение заказов императорского двора в качестве оплаты труда; другие же просто покупали право на ношение таких «титулов» у местных властей или даже просто приписывали их сами себе в целях саморекламы (утверждали, что являются потомками аристократических родов). Как правило, массовое использование звучных титулов кузнецами не давало им никаких реальных привилегий.

XX в. W. M. Hawley) приняли обе предыдущие версии и «разделили» Мурамаса I сразу на двух персонажей: один из них «попал» в XIV в., второй – в XVI в., что привело к еще большей путанице [Hawley, 1989, pp. 476–477; Sesko 2012b, p. 437–438].

В настоящее время японское экспертное сообщество пришло к консенсусу, что под образом «легендарного» Мурамаса скрывается не один человек, а как минимум три первых поколения кузнецов, использовавших в качестве «основного» имени «Мурамаса (村正)»²³ и работавших до эры Тэнсё (天正, 1573–1592) включительно. Эта линия составляет ядро целой школы кузнецов, известная как «Сэнго Мурамаса (千子村正)»²⁴ из селения Кувана²⁵ (桑名) провинции Исэ (伊勢国 *Исэ-но куни*, также 勢州 *Иссю:*).

Два последующих поколения Сэнго Мурамаса, работавших в весьма сходной манере, известны как *Мурамаса нидай* (村正二代, эры Дайэй – Тэнбун, 1521–1555); и *Мурамаса сандай* (村正三代, эры Гэнки 元龜 – Тэнсё: 天正, 1570–1592). Их работы настолько схожи, что до сих пор идет дискуссия об отнесении конкретного клинка к тому или иному поколению. Деятельность Мурамаса IV (四代 *ёндай*), работавшего в эры Бунроку (文禄, 1592–1596) – Кэйтё: (慶長, 1596–1615), пришлась на период доминирования Токугава Иэясу; по понятным причинам он сменил имя на Масасигэ (正重) и создал собственную династию кузнецов²⁶. Встречаются и более поздние клинки с подписью «Мурамаса», датированные второй половиной – концом XVII в., которые считаются работами представителей ответвлений этой школы.

К школе Сэнго Мурамаса относятся также свыше десяти представителей «боковых» ответвлений, использовавших в имени лишь один из «основных» иероглифов – *Мура* (村) или *Маса* (正), к которому добавлялся какой-нибудь другой иероглиф (см. выше). Кроме того, на каждого из них работало по несколько подмастерьев и учеников, чьи самостоятельные работы хотя считаются и не столь качественными, также относятся к этой школе и выполнены в более или менее сходной манере. Существуют также разные версии числа поколений кузнецов – потомков Мурамаса. Некоторые японские знатоки мечей говорят о девяти поколениях, некоторые – о девятнадцати, однако документальных подтверждений тому не приводится. В любом случае школа Сэнго Мурамаса была весьма значимым региональным центром массового производства оружия.

Стиль школы Сэнго Мурамаса

Несколько слов о стиле школы Сэнго Мурамаса. Она считается ответвлением «великой традиции» *Мино:-дэн*, но с сильным влиянием традиции *Со:сю:-дэн*. Ее представители ковали клинки самых разных форм и размеров, включая *тати*, *катана*, *вакидзаси*, *дамбира*, *танто*, *кэн*, *яри*, *нагината*. Очень часто встречаются черены клинков в форме «брюха рыбы танаго» (鰐腹中心 *танаго-бара накаго*)²⁷. Доминирующий паттернковки – *итамэ* (板目) / *масамэ* (柾目) напоминает разные узоры спила древесины. Также для значительной части работ школы Мурамаса характерно, что линия закалки «зеркальная» или «почти зеркальная» с обеих сторон. Паттерны *хамон* весьма разнообразны: наряду с «несчастливым» *гуномэ-*

²³ Подпись могла состоять из двух иероглифов (二字銘 *нидзи-мэй*), а могла быть и более развернутой: «Кувана-дзю: Мурамаса саку» (桑名住村正作); «Сэйсю: Кувана-дзю: Мурамаса саку» (勢州桑名住村正作); «Сэйсю: Кувана-дзю: Уэмондзё: Фудзивара асон Мурамаса саку» (勢州桑名住右衛門尉藤原朝臣村正作).

²⁴ Сочетание 千子 может читаться и как «Сэнго», и как «Сэндзи». Используются оба варианта.

²⁵ Кувана во времена Муромати был небольшим, но весьма важным портовым и торговым городом в провинции Исэ.

²⁶ По «традиционной» версии, считался потомком Кусуноки Масасигэ.

²⁷ Подобную форму черена также называют *Мурамаса-накаго* (村正中心), хотя форма *танагобара* является одной из весьма распространенных и характерна для клинков других школ японских кузнецов.

мидарэ очень часто встречается классическая узкая прямая линия *хосо-сугуха* (細直刃); «хаотичная закалка» *хитацура* (皆焼), напоминающая набор беспорядочно расположенных крупных и мелких ярких пятен закалки по всей поверхности клинка в стиле традиции *Со:сю:-дэн*; реже – «иррегулярные волны в виде ящичков» *хако-мидарэ-ба* (箱乱刃); а также сочетания различных паттернов, например прямая линия с очень редкими одиночными «волнами»²⁸.

Как уже говорилось, все эксперты отмечают особую прочность и остроту клинков Мурамаса. Однако не встречаются клинки с *сайдан-мэй* (裁断銘, указаниями результатов тестовой рубки *тэмэсигури*), и имя Мурамаса не упоминается среди мастеров *вадзамоно* – кузнецов особо острых клинков. При этом такой авторитетный эксперт, как Фудзисиро Мацуо (1914–2004), относит клинки школы Мурамаса к уровню *сайдзё:-саку* (最上作), т. е. к произведениям наивысшего качества [Фудзисиро Ёсио, Фудзисиро Мацуо, 1979, с. 254–258]²⁹. По рейтингу W. M. Hawley, работы Мурамаса I оцениваются в 90 баллов³⁰, в то время как работы «обычного» кузнеца – в 10–20 баллов; Масамунэ – в 400 баллов [Hawley, 1989, p. 476–477].

В настоящий момент известно не менее двух тысяч клинков «школы Мурамаса», при этом значительная часть из них не подписана (поэтому к школе Мурамаса относится «предположительно»), а часть подписанных вполне может оказаться подделкой. Однако вопрос о том, какой клинок следует считать подлинным, а какой – поддельным, оставляет очень широкий простор для дискуссии³¹. Особенно, если принять во внимание, что изготовление *гимэй* (偽名, поддельных подписей на клинках), а также изготовление точных копий знаменитых клинков (с точным соблюдением стиля копируемого мастера) – это неотъемлемая часть всей традиции японского клинка, и японские мастера достигли больших высот в этом искусстве.

Выводы

Таким образом, за мифологизированным образом «демонического Мурамаса» скрывается вполне респектабельная и плодотворно работавшая в XVI–XVII вв. школа кузнецов, ядро которой составляют представителей первых трех и отчасти четвертого поколений, а периферию – многочисленные кузнецы второго и третьего планов. Отсутствуют достоверные исторические источники о жизни кузнецов этой школы, кроме сохранившихся датированных клинков. Это привело к значительным разночтениям в вопросе периодизации истории школы Сэнго Мурамаса и идентификации ее поколений.

²⁸ Разнообразные стили ковки и закалки школы Сэнго Мурамаса представлены, например, в каталоге специальной выставки, посвященной наследию *Мурамаса нидай*, устроенной в 2018 г. в городском музее г. Кувана [Мурамаса II, 2018, с. 56].

²⁹ Всего Фудзисиро Мацуо отметил этой оценкой работы 56 кузнецов периода *кото:* (古刀) и 9 кузнецов периода *синто:* (新刀).

³⁰ Работы *Мурамаса нидай* оцениваются как *дзё:дзё: саку* (上上作), 90 баллов; *Мурамаса сандай* – соответственно, как *тю:дзё:-саку* (中上作), 60 баллов.

³¹ Вплоть до настоящего времени японскими профессиональными экспертами для заключения о подлинности / подделке клинка используется весьма архаичный метод, разработанный еще в XV в. представителями семьи Хонъями (本阿弥), основанный на личном опыте эксперта, а также на безоговорочном уважении окружающих к его персоне и знаниям, что исключает возможность дискуссии и критики. Суть этого метода сводится к визуальному рассмотрению декоративных особенностей клинка, прежде всего узоров ковки и закалки, а также его формы и специфики нанесения подписи. Такой метод не предусматривает какого-либо инструментального исследования, а потому носит весьма субъективный характер, фактически представляет собой скорее разновидность знаточества, нежели научного исследования. Тем не менее именно этот метод является основой экспертизы (*кандэ кантэй*) клинков *нихонто:* и в настоящее время. Данный метод широко критикуется многими экспертами как дающий простор для коррупционных мотивов.

Работы кузнецов школы Сэнго Мурамаса являются вполне достойными и репрезентативными образцами японской оружейной традиции позднего Муромати. Феномен «проклятия Мурамаса» отражает устойчивость элементов архаичного магического сознания в традиционной японской культуре. При этом продолжающая существование легенда об их «демонической природе», восходящая к суевериям периода Эдо, в настоящее время используется как весьма успешный «маркетинговый ход» дилеров японских мечей.

В качестве ремарки: в сентябре 2017 г. на Восточном экономическом форуме во Владивостоке Президент России Владимир Владимирович Путин подарил премьер-министру Японии Абэ Синдзо раритетный *танто*: работы Сэнго Мурамаса. 8 июля 2022 г. Абэ Синдзо трагически погиб в результате покушения³².

Список литературы

- Мурамаса II.** Мурамаса-то гокадэн. Токубэцу кикакутэн [村正 II. 村正と五箇伝. 特別企画展]. Мурамаса и «Пять великих традиций». Специальная выставка. Кувана: Кувана-си хакубуцукан, 2018. 56 с. (на яп. яз.)
- Сато: Кандзан.** Исэ-но куни Мурамаса то соно иппа (мэй кара мита дзидай кубун) // Сато: Кандзан хэн Исэ-но то:ко [佐藤寒山 著「伊勢国村正とその一派（銘から見た時代区分）」、佐藤寒山 編伊勢の刀工]. Исэ-но куни Мурамаса и его школа (периодизация на основе подписей) // «Кузнецы мечей из провинции Исэ» / Под ред. Кандзан Сато. Токио: Дзайдан хо:дзин нихон бидзюцу то:кэн ходзон кё:кай, 1963. С. 2–6. (на яп. яз.)
- Фудзисиро Ёсио, Фудзисиро Мацуо.** Нихон то:ко дзитэн. Кото:хэн [藤代雄著, 藤代義雄. 日本刀工辞典 古刀篇]. Словарь мастеров японского меча. Книга «старого меча». Токио: Фудзисиро сётэн, 1979. 619 с. (на яп. яз.)
- Фукунага Суйкэн.** Нихонто: дайхякка дзитэн [福永酔剣. 日本刀大百科事典]. Энциклопедия японских мечей. Токио: Ю:дзанкаку, 1993. Т. 5. 362 с. (на яп. яз.)
- Art of the Samurai: Japanese Arms and Armor, 1156–1868 / Ed. by Ogawa, Morihiro, Harada Kazutoshi, Ikeda Hiroshi et al. New York: The MET Publ., 2009. 344 p.
- Chamberlain B. H.** Things Japanese being notes on various subjects connected with Japan for the use of travelers and others. London: J. Murray, 1905. 552 p.
- Hawley W. M.** Hawley's Japanese Swordsmiths. Commemorative Centenary Edition. Hollywood: W. M. Hawley Library, 1989. 1033 p.
- Sesko M.** Legends and Stories around the Japanese Sword 2. Norderstedt: Lulu Enterprises, 2012a. 192 p.
- Sesko M.** Index of Japanese Swordsmiths A–M. Norderstedt: Books on Demand, 2012b. 444 p.
- Wertheimer L.** A Muramasa Blade: A Story of Feudalism in Old Japan. Boston: Ticknor and Company, 1887. 188 p.

References

- Art of the Samurai: Japanese Arms and Armor, 1156–1868. Ed. by Ogawa, Morihiro, Harada Kazutoshi, Ikeda Hiroshi et al. New York, The MET Publ., 2009, 344 p.
- Chamberlain B. H.** Things Japanese being notes on various subjects connected with Japan for the use of travelers and others. London, J. Murray, 1905, 552 p.

³² Об этом даре и экспонировании клинка в 2018 г. в Токио см. статью известного эксперта в области японского меча П. Мартина (Paul Martin). Там же представлено и изображение этого клинка: *Martin P. Muramasa Dagger Given by Vladimir Putin to Shinzo Abe on Public Display November 16–18* // Japan Forward, November 16, 2018. URL: <https://japan-forward.com/muramasa-dagger-given-by-vladimir-putin-to-shinzo-abe-on-public-display-november-16-18/> (дата обращения 03.09.2023).

- Fujishiro Yoshio, Fujishiro Matsuo.** Nihon toki jiten. Kotohen [藤代雄著, 藤代義雄. 日本刀工辞典 古刀篇]. A Dictionary of Japanese Sword Masters. The Old Sword Volume. Tokyo, Fujishiro shoten, 1979, 619 p. (in Jap.)
- Fukunaga Suiken.** Nihontō Daihyakka Jiten [福永酔剣. 日本刀大百科事典]. Encyclopedia of Japanese Swords. Tokyo, Yūzankaku, 1993, vol. 5, 362 p. (in Jap.)
- Hawley W. M.** Hawley's Japanese Swordsmiths. Commemorative Centenary Edition. Hollywood, W. M. Hawley Library, 1989, 1033 p.
- Muramasa II.** Muramasa gokaden. Tokubetsu kikakuten [村正 II. 村正と五箇伝. 特別企画展]. Muramasa 2nd season. Special Exhibition. Muramasa and Gokaden. Swordsmithing Traditions of the Five Famed Regions. Kuwana, Kuwana-shi Hakubutsukan, 2018, 56 p. (in Jap.)
- Sato Kanzan.** Ise-no kuni Muramasa to sono ippai (mei kara mita jidai kubun). Sato Kanzan hen Ise-no toko [佐藤寒山 著「伊勢国村正とその一派（銘から見た時代区分）」、佐藤寒山 編伊勢の刀工]. Ise-no kuni Muramasa and his School (the Signatures-based Periodization) In: Ise Province Swordsmiths edited by Sato Kanzan. Tokyo, Zaizan Hojin Nihon Bijutsu Hozon Kyokai, 1963, pp. 2–6. (in Jap.)
- Sesko M.** Legends and Stories around the Japanese Sword 2. Norderstedt, Lulu Enterprises, 2012a, 192 p.
- Sesko M.** Index of Japanese Swordsmiths A–M. Norderstedt, Books On Demand, 2012b, 444 p.
- Wertheimer L.** A Muramasa Blade: A Story of Feudalism in Old Japan. Boston, Ticknor and Company, 1887, 188 p.

Информация об авторах

Александр Юрьевич Синицын, кандидат исторических наук

RSCI Author ID 181596

SPIN 4709-9134

Арина Ильшатовна Габитова

RSCI Author ID 1266387

SPIN 7841-3743

Information about the Authors

Alexander Yu. Sinitsyn, Candidate of Sciences (History)

RSCI Author ID 181596

SPIN 4709-9134

Arina I. Gabitova

RSCI Author ID 1266387

SPIN 7841-3743

Статья поступила в редакцию 30.10.2023;

одобрена после рецензирования 29.08.2024; принята к публикации 30.09.2024

The article was submitted on 30.10.2023;

approved after reviewing on 29.08.2024; accepted for publication on 30.09.2024

Научная статья

УДК 7.05+7.01 (520)

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-70-78

Мотив Пути и духовных странствий в искусстве буддизма дзэн

Елизавета Евгеньевна Малинина

Новосибирский государственный университет

Новосибирск, Россия

malininiae@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8375-3005>

Аннотация

Учение Будды глубоко и проникновенно, находится за пределами словесного мышления. А потому единственным способом освободиться от власти слов и понятий является, по выражению Ламы Анагарика Говинда, «замена нашей одноколейной логики многомерным символом». Язык метафоры, символа, звука, жеста, используемый искусством и открывающий возможность постигать мир иными, не рассудочными путями, становится в дзэн средством передачи пережитой в глубине сердца истины. Мотив Пути, дороги, перехода, движения так или иначе проявляет себя во всем дзэнском искусстве, ибо сам мир представляется потоком, «процессом становления, а не состоянием бытия». Акцент в статье сделан на раскрытии внутреннего смысла этого мотива, несущего в себе мудрость и пережитый опыт многих духовных наставников, исследование того, в каких образах, знаках, символах он проявляется в разных сферах дзэнского искусства (живописи, садовом искусстве, чайном ритуале). При всей значимости обозначенной темы – сквозной для всей дзэнской культуры – в российском японоведении, однако, отсутствуют исследования, посвященные ей, что определяет актуальность и практическую ценность данной работы.

Ключевые слова

дзэн-буддизм, художник, живопись, символ, метафора, подтекст, мотив, сюжет, духовные странствия

Для цитирования

Малинина Е. Е. Мотив Пути и духовных странствий в искусстве буддизма дзэн // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 70–78. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-70-78

Motif of the Way and Spiritual Pilgrimage in Zen Art

Elizaveta E. Malinina

Novosibirsk State University

Novosibirsk, Russian Federation

malininiae@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8375-3005>

Abstract

Buddha's teachings are deep in insight, beyond verbal communication. The only way to free yourself from the power of words and concepts is, according to the words of Buddhist researcher Anagarica Govinda, by replacing our single-track logic with a multidimensional symbol. The language of symbol, sound and gesture, used in art, opens up the possibility to comprehend the world in non-rational ways. In Zen, it becomes the means of transmission of the truth, residing deep in the heart. The dynamic nature of reality is, as is known, one of the main spiritual orientations of Buddhism. The motif of the Way, the road, the movement, the transition manifests itself in one way or another in Zen art, for the world itself is a stream, a process of becoming, not a state of being. The article emphasizes the disclosure of the inner meaning and philosophic implications of some of the most representative and significant motifs, bearing

© Малинина Е. Е., 2024

ISSN 1818-7919

Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 70–78

Vestnik NSU. Series: History and Philology, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 70–78

the wisdom of the lived experience of many spiritual mentors. Another emphasis in the article is made on research of what the images and symbols manifest in different fields of Zen art (painting, poetry, gardening, tea ceremony). Artistic creativity is regarded in Zen context as a spiritual discipline. The image in art becomes one of the means for the transformation of consciousness. Although this theme is one of the most significant and cross-cutting for Zen culture, there are no scientific studies on this topic in Russia. This certain fact identifies the urgency and practical value of the article.

Keywords

Zen Buddhism, artist, painting, symbol, metaphor, subtext, motif, subject, spiritual wandering

For citation

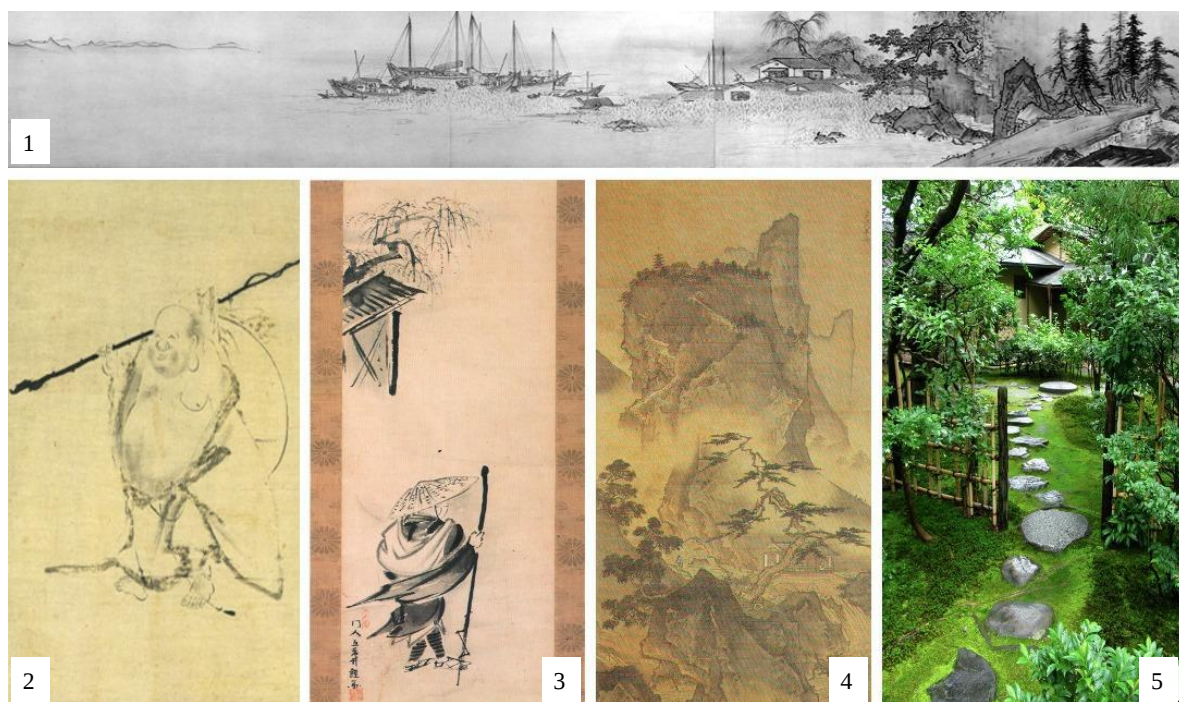
Malinina E. E. Motif of the Way and Spiritual Pilgrimage in Zen Art. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 70–78. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-70-78

Традиция духовного странничества, в которой испокон веков искали возможность внутреннего обновления, в равной степени была сильна как на Западе, так и на Востоке. И вдохновенные слова, предназначенные русским философом И. А. Ильиным для передачи особого характера русского духа с его тягой к странствиям по «нашим открытым, лёгким, разметававшимся просторам», зовущие «оставить привычное и уйти в необычное, сменить ветхое на обновлённое, оторваться от каменеющего быта и попытаться прорваться к иному, к светлому и чистому бытию и... вернувшись в своё жилище, обновить, освятить и его этим новым видением» [Ильин, 1991, с. 186], оказываются совершенно созвучными той традиции духовных странствий, которая веками существует на Востоке.

Динамическая природа реальности является, как известно, одной из главных духовных установок буддизма [Анагарика Говинда, 2006, с. 22]. Мотив Пути, дороги, перехода, движения так или иначе проявляет себя во всем дзэнском искусстве, ибо сам мир представляется потоком, «процессом становления, а не состоянием бытия» [Там же, с. 267]. Акцент в статье сделан на раскрытии внутреннего смысла этого мотива, несущего в себе мудрость и пережитый опыт многих духовных наставников, исследование того, в каких образах, знаках, символах он проявляется в разных сферах дзэнского искусства (живописи, садовом искусстве, чайном ритуале). Художественное творчество, как известно, расценивается в дзэнском контексте в первую очередь как духовная дисциплина. Живописный образ, наполняясь нравственно-этическим, символическим содержанием, становится одним из инструментов трансформации сознания, Путем и средством самообновления. При всей значимости обозначенной темы – сквозной для всей дзэнской культуры – в российском японоведении, однако, отсутствуют исследования, посвященные ей, что определяет актуальность и практическую ценность данной работы.

Персонажи дзэнского искусства – вечные странники, бредущие по дорогам земли и своей собственной судьбы во временной и пространственной беспредельности. Часто на картинах дзэнских художников можно увидеть смешного толстого человечка с огромным круглым животом и с не менее огромным мешком за спиной. Это – Хотэй (яп. 布袋), излюбленный персонаж дзэнского искусства, образ полулегендарный-полуисторический, ведущий свое происхождение от китайского монаха X в. Чи Цзу, который странствовал по родной провинции, забавляя людей комической внешностью, нелепым обаянием и шутками, исполненными искренней доброты (см. рисунок, 2). Изображаемый всегда с дорожным посохом, Хотэй воспринимается как символ непривязанности и свободы духа, лишённого озабоченности о дне завтрашнем [Holmes, Horioka, 1996, p. 77–82].

Художник и поэт, живший в XVII столетии, Моригава Кёрику (яп. 森川許六) спонтанной и беглой кистью набрасывает «Портрет» другого странника, исповедующего дзэнский образ жизни, своего наставника Мацуо Басё (яп. 松尾芭蕉 1644–1694): с неизменным посохом в руке, в развевающихся одеждах дзэнского монаха, бредущим куда-то в необъятную пустоту свободного и чистого поля свитка (см. рисунок, 3). Лишь фрагмент хрупких деревянных ворот занимает верхний угол рисунка – намек на неприютность и вневременность бродячей



Мотив Пути и духовных странствий в искусстве буддизма дзэн:

1 – Мокуан. Хотэй. XIV в. Коллекция Сумитомо; 2 – Моригава Кёрику. Портрет Мацуо Басё. XVII в. Библиотека преф. Хёго; 3 – Сэссю. Пейзаж Лето. Национальный музей Токио; 4 – Сэссю. «Длинный» пейзажный свиток. 1486 г. Фрагмент. Ямагути, коллекция Мори; 5 – дорожка в саду (родзи) храма Тио-ин. Киото

Motif of the Way and Spiritual Pilgrimage in Zen Art:

1 – Mokuan. Hotei. 16th century. Sumitomo Collection; 2 – Morikawa Kyoriku. Portrait of Matsuo Basho. 17th century. The library of pref. Hyogo; 3 – Sesshu. The Landscape. Summer. National Museum. Tokyo; 4 – Sesshu. “The Long” landscape scroll. 1486. Yamaguchi, Mori Collection; 5 – Roji. Tio-in. Kyoto

жизни поэта, свидетельство осознания бесполезности душевного и физического комфорта для духовных исканий, которые возможны только в Пути, в «бездомье», в отрыве от устоявшегося быта, дающего иллюзию защищенности и благополучия. Да и сам человек в контексте дзэнского мировоззрения осознается как движение, устремленность, путь к самому себе, своим истокам. «Души людские – потоки», которые не могут остановиться: всегда в Пути, в процессе внутреннего самообновления. Оттого-то так притягателен и любим последователями дзэнского учения образ Странника, бредущего по дорогам Судьбы и вселенной собственной души в поисках своей истинной природы и предназначения.

Странник...
 Это слово станет именем моим.
 Первый дождь осенний.
Мацуо Басё
 (пер. В. Марковой)

Сама живописная техника, применяемая дзэнскими мастерами, нередко служит самым убедительным средством для передачи их мировоззренческих идей. Прозрачная, деликатная манера письма вполне соответствует своему названию – «призрачная живопись», отражая тем самым иллюзорную, пустотную суть феноменального мира – вечно текущего и подвижного. Сотканная из «пустоты», полая фигура Хотэя работы Мокуана (яп. 黙庵, умер в 1345) едва проступает на поверхности свитка, готовая раствориться в белизне его фона, растаять в Небытии, из которого возникла [Эбинэ Тосио, 1994, с. 29; Малинина, 2022, с. 22]. Весь образ, обрисованный по контуру светлой тушью, обильно разведенной водой, как будто балан-

сирует на грани двух миров – явленного и невидимого, находящегося по ту сторону физической реальности. Он словно «парит» в пространстве, лишенном всякого природного и вещественного контекста, пребывая вне конкретики «места и времени».

Всегда улыбающийся, всегда благодарный тому, что есть, никогда не обременяющий людей своими заботами или печалью, Хотэй пребывает в созвучии с Дао, исполненный внутренней гармонии и мира. Отсутствие тревоги, безмятежное состояние души проистекают из величайшего доверия к жизни. Едва ли Хотэй знает, где найдет свой следующий ночлег или ужин, кого и что встретит за следующим поворотом своего Пути. Он заранее принимает любые неожиданности и живет уникальностью каждого момента бытия. И весь его счастливый и радушный облик говорит нам, что подлинная свобода заключается не в том, чтобы иметь то, что хочешь и любишь, а любить и принимать то, что дается Богом и судьбой.

Счастье в представлении дзэнских святых, внутренняя радость, которой они озарены, – не награда за добродетель, она сама является добродетелью, свидетельствующей об уровне бытия человека, свободного от привязанности к земным ценностям, которые по природе своей иллюзорны. Отсутствие претензий к миру рождает восхитительное чувство свободы от него, когда человек отпускает на волю всё земное, всё, что «от мира сего». Персонажи дзэнской живописи нередко несут эту просветленную радость, всем обликом заявляя о том, что чем более совершенен человек, тем более лучезарно и счастливо его сознание.

При всей метафорической насыщенности жанра дзэнской живописи (яп. 禅画 *дзэнга*) именно пейзажная живопись, проникнутая глубокими философскими раздумьями о мире, космосе, человеке, исполненная многоплановой символики и подтекста, взяла на себя задачу отразить всю сложность мировоззренческих представлений. Среди множества символов, явленных в пейзажных свитках, человек там присутствует всегда: фигура странника – пешком или верхом на лошади, одинокого или в сопровождении слуги – органично вплетается в этот космос Гор и Вод. Путь, тропа, непременно присутствующие на свитке, как правило, поднимаются вверх, в горы и часто ведут к храму или монастырю, силуэты крыш которых виднеются среди складок туманных холмов (см. рисунок, 4). Символы духовного восхождения, они передают идею странствия души по дорогам мира и судьбы.

Одним из феноменов средневекового дзэнского искусства, где идея вечно подвижного потока реальности проявлена самым блистательным образом, является знаменитый «Длинный» свиток Сэсю (яп. 雪船), художника и монаха XVI столетия [Симао Арата, 1996, р. 32–33; 2012, р. 44–45]. Форма длинного – порой в несколько десятков метров – горизонтального свитка (яп. 絵巻物 *эмакимоно*), популярная в Японии в XII–XIII столетиях, к XV в. уже утрачивает свою привлекательность для художников. Редко кто из них обращался в своем творчестве к ставшей уже архаичной форме *эмакимоно* в те времена, когда жил Сэсю (1420–1506); да и определенного рода архитектурные изменения – появление строений в стиле *сёин* (яп. 書院), отличительной особенностью которых была, в частности, специальная ниша *токонома* (яп. 床の間). Всё это обусловило востребованность небольшой по формату вертикальной картины-свитка, удобной для вывешивания на стене. И всё же художник остановился именно на горизонтальном свитке, способном передать идею подвижного течения жизни, вечно меняющихся как во времени, так и в пространстве форм бытия [Малинина, 2022, с. 119–124].

«Длинный», действительно длинный – в шестнадцать метров! – свиток Сэсю поражает разнообразием видов, ландшафтов, сюжетов (см. рисунок, 1). Мы знаем, что Сэсю намеревался оставить нам реальные впечатления о своем пребывании в Китае. Но это не просто странствия по дорогам страны, о которой никогда не переставал мечтать художник. Виды китайских пейзажей накладываются в сознании живописца на изображение некоего внутреннего пространства – ландшафта души. Пейзажная панорама свитка превращается в исповедь духовных странствий художника, приобретая некий эзотерический подтекст, воспринимаясь в иных – более широких – временных и пространственных масштабах. Путешествия по дальней стране начинают осмысляться как скитания по дорогам судьбы, где в каждый момент

открывается новая жизненная панорама, чаще всего неожиданная и удивительная, подобно тому, как по мере разворачивания свитка никогда не знаешь, какой вид откроется за следующим поворотом тропы, за крутой отвесной стеной, какого спутника встретишь на древних каменных ступенях горного храма или на крутом подъеме в гору. Панорама свитка разнообразна и непредсказуема, как сама жизнь, где ничто не повторяется: странствия души протяженностью в жизнь. «Длинный» свиток разворачивается одновременно и во времени, и в пространстве. Вместе с путниками, бредущими по его дорогам, мы словно вдыхаем сначала ароматы весны, проходим через летние, затем осенние пейзажи, чтобы оказаться под конец свитка в мире заснеженных гор. Это конец свитка, но не конец пути, ибо среди засыпанных снегом ландшафтов снова повеяло дыханием весны. Идея непрерывности бытия и мимолетности ее преходящих форм, воплощенная в сменяющих друг друга временах года, лейтмотивом присутствует в дальневосточном искусстве. В нем не просто желание насладиться красотами природы, но смысл – глубокий и вечный [Ватанабэ Акиёси, 1994, с. 76–79].

Разворачивая свиток, человек сам участвует в творчестве, как бы формируя время – свое время. Пьеса жизни уже написана, драма судьбы вся запечатлена на свитке, но для берущего его в руки человека еще сокрыта. Свиток постепенно разворачивается справа налево, открывая неизвестные пока сюжеты, и одновременно сворачивается после просмотра, как бы «закрывающая» прошедшее, предоставляя зрителю возможность целиком погрузиться в настоящее, сосредоточиться на том моменте, который *здесь и сейчас* – между уже свернутым и просмотренным фрагментом живописной ленты, пока еще не раскрытым. Редко где в дзэнском искусстве идея реальности и значимости настоящего звучит с такой поразительной наглядностью и убедительностью. Неторопливо и внимательно просмотрев весь свиток, пройдя вместе со странниками в монашеской одежде весь путь, надышавшись вольными и разнообразными, как сама жизнь, ландшафтами, зритель читает в конце надпись, сделанную рукой художника: «Нарисовано обремененным годами шестидесятисемилетним Сэсю, занимавшим первое почетное место в зале медитаций монастыря Тэндо (яп. 天堂) в Китае, в один из мирных дней 18 года эпохи Буммэй (яп. 文明, 1486 г.)». Узнав, что шестнадцатиметровый пейзажный свиток, поражающий богатством своего содержания, динамичностью сменяющих друг друга сюжетов, создан в «один из мирных дней», трудно удержаться от изумления и восторга перед блистательным мастерством живописца. Надпись эта способна ошеломить даже тогда, когда знаешь силу магической кисти Сэсю, и то, насколько неиссякаем его художественный дар, ибо рисовать для него значило жить и дышать. Современники Сэсю, желая подчеркнуть мощь его таланта, говорили: «Кисть Сэсю спонтанна и жива, как сама природа. Казалось, тушью ему служила его собственная кровь, одухотворявшая всё, о чем рассказывала кисть» [Covell, 1941, p. 11].

В свое время дзэнский наставник Хакуин на вопрос о том, как долго он рисовал портрет Дарума, ответил: «Десять минут и восемьдесят лет». Подобно ему, свой «Длинный» свиток Сэсю писал один день и всю свою долгую жизнь. В шестнадцати метрах развернутой пейзажной панорамы спрессована судьба...

Никогда – до самой смерти – Сэсю не прекращал своих странствий по стране. Это отвечало особенностям его натуры, требующей движения и эмоциональной пищи для творчества, это было созвучно и той традиции, которая сложилась в монашестве. Передвижение пешком воспринималось как необходимый элемент духовного делания последователей дзэнского учения. «Странник, проходя по стране, существовал в соответствии с миром преходящего (яп. 浮世 *укиё*). Изменчивость и непостоянство реальных форм наблюдались паломником в пути, в буквальной смене визуальных впечатлений. Сообразно закону непостоянства (яп. 無常 *мудзё*) путешественник видел мир в движении, с меняющихся точек зрения. Смотреть на мир непостоянства с четко фиксированной постоянной позиции привязанного к одному месту обывателя считалось ложным в системе буддийских воззрений. Напротив, ломая чары обыденного, путешествия служат целям буддийского видения. Таким образом, буддий-

ский монах в акте паломничества осуществлял принцип «подвижный в подвижном», будучи на своем микроскопическом уровне изоморфным макрокосму» [Штейнер, 1987, с. 194].

Идея вечно подвижного потока реальности настолько имманентна буддизму, что находит отражение во всем дзэнском искусстве, в том числе и садовом. Сухой сад камней (яп. 枯山水 *карэсансуй*) с названием Сад Проплывающих Облаков создан в одном из храмов (яп. 靈雲院 Рэйун-ин) крупнейшего в Киото дзэнского монастыря Тофукудзи (яп. 東福寺). Плывущие облака представляют «аллегию жизненного пути, а пуще всего, – несказанной легкости просветленного духа. Плывущие облака – это вереница свершений земного бытия; мудрый человек с утра наблюдает формы облаков и так выправляет себя» [Малявин, 1997, с. 334–335].

Подобно воде, неостановимой в своей текучести, облака являются очень значимым для философии дзэн символом духовной свободы и непривязанности, общеизвестной метафорой изменчивости и непостоянства. Способность сохранять гибкость во всегда подвижном потоке реальности дала, между прочим, рождение образному названию, коим часто наделяют дзэнского монаха: (яп. 雲水 *ун-суй*) – «облако и вода», ибо он «плывет, как облако, и течет, как вода».

Переплетение в сухом саду Рэйун-ин непредсказуемо-волнистых облаков, созданных из темного песка, с потоком широкой реки из светлого песка, берущей начало в сухом водопаде, – вся эта игра светлых и темных тонов создает объемную картину сада-микрокосма. Это сад-Вселенная, вмещающая в свои пределы жизнь небес и речные воды земных потоков, это мир символов, призванный пробудить сознание созерцающего его человека к пониманию взаимосвязи всего со всем, к восприятию мира как никогда не прерываемой игры вечно меняющихся форм бытия.

Мотив Пути, движения, перехода присутствует и в чайном ритуале (яп. 茶道 *сачо*), рожденном в XVI столетии в пространстве дзэнского монастыря. Известно, что Сэн-но-Рикю (яп. 千利休), стоявший у истоков чайного ритуала, настаивал на значимости его внутреннего содержания, на перенесении акцента с внешней привлекательности действия как эстетизированного досуга с обилием прекрасной утвари на ту его сторону, где эстетическое и религиозное сливаются воедино. «Связь между Путем чая и религией проявляется не только в том, что мастером чая выступает человек религиозно настроенный, монах, но в том, что религия присутствует в качестве самого фундамента, того корня, из которого выросла чайная церемония», – утверждает теоретик дзэнского искусства Хисамацу Синъити [Hisamatsu Sin'ichi, 1987, p. 11].

Сам ритуал, переосмысленный Сэн-но-Рикю в духе дзэнского учения, принимает во внимание и наполняет сокровенным смыслом каждое мгновение действия, требуя от участников выверенности всех жестов, осознанного присутствия «здесь и сейчас» во всех без исключения актах его тщательно продуманного действия.

Уже начальный акт чайного ритуала – прохождение через сад, являясь первой ступенью отрешения от мира суеты и очищения сознания от земных страстей, наделяется глубокой символикой. Об этом свидетельствует само название сада – *ро:дзи* (яп. 路地). Это же название носит и дорожка, ведущая к чайному дому через сад, выложенная из специально подобранных плоских камней (см. рисунок, 5).

Рикю приписывают стихотворные строки, посвященные *ро:дзи*, в которых раскрывается символический смысл садового пространства, окружающего дом:

Ро:дзи – это Путь,
Лежащий над миром суеты
И земных страданий.
Как может пыль сознания
Осквернить его?
[Sen Soshitsu, 1998, p. 169]
(пер. Е. Малининой)

Предназначение *ро:дзи* – сада и одновременно узкой дорожки через него – помогать тому, кто вошел в его пределы, преодолеть притяжение земных страстей, зависимость от мирского; настроить сознание на восприятие высшей, духовной реальности, опустошить ум (яп. 無心 *му-син*) и очистить сердце. В контексте идей сутры Лотоса, где присутствует это понятие, *ро:дзи* означает «мир озаренный». Так же назван в священном писании и «просветленный человек». «Не существует спокойного места в Трех мирах; все они – подобны дому в огне... Избежавший огня в пылающем доме спасется на открытом пространстве (*ро:дзи*)», – гласит текст сутры Лотоса (цит. по: [Sen Soshitsu, 1998, p. 166]).

«Пылающий в огне дом» – это мир человеческих страстей и желаний, сад же, окружающий чайную комнату, названный *ро:дзи*, уподобляется «открытому и безопасному пространству» – миру просветления, отрешенности и чистоты, где найдут спасение те, кто избежит суеты мирской. В пределах *ро:дзи*, «мира озаренного», все ценности из сферы обыденного – представления о бедности и богатстве, о социальных различиях – утрачивают свое значение, обретают характер призрачности и иллюзорности, уступая место законам иной реальности.

Дзэнское учение настаивает на необходимости обретения чувства отстраненности, неприязнкости ко всему земному, сотворенному. Средневековая японская словесность изобилует метафорами, в которых человеческая жизнь сравнивается с «пенной, вскипающей на гребне волны», с «недолговечным пузырьком на воде», со сном, тенью, эхом, плывущим облаком, с «мгновенной искрой, высеченной камнем», со вспышкой молнии, росинкой, готовый растаять с первыми лучами восходящего солнца, с «банановым листом непрочным». Уподобляется она «рогам оленя»¹, белому коню, совершающему прыжок через расщелину²... Она – и «временный приют», «остановка на ночлег на постоялом дворе».

Убедительнее всего эта идея проявляется в символике чайного павильона *соан* (яп. 草庵) – соломенной хижине, «хрупком сгустке недолговечного бытия» (цит. по: [Скворцова, 2021, с. 289]). В своем изначальном смысле *соан* был приютом скитальца, странствующего по пустынным, необжитым пространствам. Верхушки высокого густого тростника связывались узлом прямо в поле, и получался навес или что-то похожее на палатку – ночное убежище странника. Утром узел развязывался, и палатка бесследно исчезала, возвращаясь в свое естественное состояние: метафора сначала временного проявления, «сгущения вещей» в феноменальном мире, а затем их последующего растворения, развоплощения.

Сам процесс передвижения по саду наделен особым смыслом. Войдя со стороны улицы через наружные ворота (яп. 外門 *сото-мон*), гости оказываются в пространстве так называемого внешнего *ро:дзи* (яп. 外路地 *сото-ро:дзи*), где, следуя маршруту, диктуемому дорожкой, подходят к крытой скамейке (яп. 腰掛待合 *косикакэ-маттай*) – месту ожидания того момента, когда хозяин пригласит пройти дальше. В действительности же никакой нужды для передышки или ожидания не требуется: все приготовления к приему гостей давным-давно сделаны. Единственная причина для остановки перед дальнейшим продвижением по саду – возможность для приглашенных успокоить мысли, сосредоточиться на тишине, красоте садового пространства, настроиться на необходимый для чайного действия лад. Появляется хозяин, поклоном приветствуя гостей, – знак того, что можно следовать дальше. Гостям над-

¹ На миг короткий, как рога
Оленей молодых, что бродят в поле летом,
На самый краткий миг –
Могу ли позабыть
О чувствах нежных милой девы?
Какиномото-но Какимаро
[Японская любовная лирика, 1988, с. 40]
(пер. А. Глускиной)

² «Жизнь человека между небом и землей похожа на стремительный прыжок белого коня через скальную расщелину: мгновение – и она уже промелькнула и исчезла» (Чжуан-цзы).

лежит пройти еще через одну хрупкую бамбуковую калитку, названную «срединными вратами» (яп. 中門 *тю-мо*), переступив через которую, они оказываются в пределах «внутреннего» пространства *ро:дзи*. Очевидно, что эти «врата» не являют собой никакой физической преграды (при желании их можно запросто обойти с любой стороны) и носят чисто символический характер.

Чайный сад, дорожка, идущая по нему, упомянутые «врата» – всё это символы и знаки «перехода» в иное, духовное, метафизическое пространство, в иное состояние сознания; это символы духовной трансформации, самообновления. Это и памятование о настоящем моменте, о необходимости сознательного присутствия «здесь и сейчас» [Малинина, 2023, с. 217].

Учение Будды глубоко и проникновенно, находится за пределами словесного мышления. А потому единственным способом освободиться от власти слов и понятий является, по выражению Ламы Анагарика Говинда, «замена нашей одноколейной логики многомерным символом» [Анагарика Говинда, 2006, с. 153]. Творения дзэнских мастеров, как известно, далеки от попытки имитации мира, находящегося перед глазами, это, скорее, попытка выражения их внутренней реальности. Разными путями и способами последователи дзэнского учения пытались передать суть пережитого ими духовного опыта, свое представление о непрерывности и значимости Пути, ведущего к внутренней трансформации. Художественное творчество, как известно, расценивается в дзэнском контексте в первую очередь как духовная дисциплина. А потому не случайно многие из дзэнских искусств объединены этим словом «Путь» (Путь кисти и туши – яп. 書道 *сёдо*, Путь чая – яп. 茶道 *садо*, Путь цветка – яп. 花道 *кадо* и др.): это Путь, ведущий к озаренному состоянию духа, самообновлению, к обретению своего настоящего «я», это Путь к самому себе.

Список литературы

- Анагарика Говинда.** Творческая медитация и многомерное сознание. М.: Беловодье, 2006. 317 с.
- Ильин И. А.** О тьме и просветлении: книга художественной критики: Бунин, Ремизов, Шмелёв. М.: Скифы, 1991. 211 с.
- Малинина Е. Е.** Путь кисти и туши. Новосибирск: НГУ, 2022. 151 с.
- Малинина Е. Е.** В Безмолвии дзэнского сада. Новосибирск: НГУ, 2023. 231 с.
- Малявин В. В.** Китай в XVI–XVII веках. М.: Искусство, 1997. 498 с.
- Скворцова Е. Л.** Японская эстетика XX века. Антология. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 583 с.
- Штейнер Е. С.** Иккю Содзюн. М.: Наука, 1987. 279 с.
- Японская любовная лирика. М.: Худож. лит., 1988. 254 с.
- Covell J. C.** Under the Seal of Sesshu. New York: De Pamphilis Press, Inc., 1941. 116 p.
- Hisamatsu Sin'ichi.** The Significance of the Namporoku // Chanoyu Quarterly. 1987. No. 52. P. 11.
- Holmes S. W., Horioka C.** Zen Art for Meditation. Rutland; Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1996. 111 p.
- Sen Soshitsu XV.** The Japanese Way of Tea. Honolulu: Uni. of Hawai'i Press, 1998. 229 p.
- Ватанабэ Акиёси.** Суйбоку-га: Сэссю то сонно рюха [水墨画 : 雪船とその流派]. Живопись тушью: Сэссю и его школа. Токио: Нихон-но бидзюцу, 1994, 98 с. (на яп. яз.)
- Симао Арата.** Сэссю [雪船]. Токио: Сингоса, 1996. 93 с. (на яп. яз.)
- Симао Арата.** Сэссю [雪船]. Токио: Bijutsu Co., LTD, 2012. 79 с. (на яп. яз.)
- Эбинэ Тосио.** Суйбоку-га: Мокуан кара Минтё э бидзюцу [海老根 聴郎. 水墨画 : 黙庵から明兆へ]. Живопись тушью: от Мокуана до Минтё. Токио, Нихон-но бидзюцу, 1994, 98 с. (на яп. яз.)

References

- Anagarika Govinda.** Tvorcheskaya meditatsiya i mnogomernoe soznanie [Creative Meditation and Multidimensional Consciousness]. Moscow, Belovodye Publ., 2006, 317 p. (in Russ.)
- Covell J. C.** Under the Seal of Sesshu. New York, De Pamphilis Press, Inc., 1941. 116 p.
- Ebine Toshio.** Suiboku-ga: Mokuan kara Mincho e [水墨画：黙庵から明兆へ]. Ink painting: from Mokuan to Mincho. Tokyo, Nihon-no bijutsu, 1994, 98 p. (in Jap.)
- Hisamatsu Sin'ichi.** The Significance of the Namporoku. *Chanoyu Quarterly*, 1987, no. 52, p. 11.
- Holmes S. W., Horioka C.** Zen Art for Meditation. Rutland, Tokyo, Charles E. Tuttle Company, 1996, 111 p.
- Ilin I. A.** O t'me i prosvetlenii: kniga khudozhestvennoi kritiki: Bunin, Remizov, Shmelev [About Darkness and Enlightenment: a book of art criticism: Bunin, Remizov, Shmelev]. Moscow, Skify Publ., 1991, 211 p. (in Russ.)
- Malinina E. E.** Put' kisti i tushi [The Way of Ink and Brush]. Novosibirsk, NSU Press, 2022, 151 p. (in Russ.)
- Malinina E. E.** V Bezmolvii dzenskogo sada [In the Silence of the Zen Garden]. Novosibirsk: NSU Press, 2023, 231 p. (in Russ.)
- Malyavin V. V.** Kitai v XVI–XVII vekakh [China in the 16th – 17th centuries]. Moscow, Iskusstvo, 1997, 498 p. (in Russ.)
- Sen Soshitsu XV.** The Japanese Way of Tea. Honolulu, Uni. of Hawai'i Press, 1998, 229 p.
- Shimao Arata.** Sesshu [雪船]. Tokyo, Shingosha, 1996, 93 p. (in Jap.)
- Shimao Arata.** Sesshu [雪船]. Tokyo, Bijutsu Co. LTD, 2012, 79 p. (in Jap.)
- Shteiner E. S.** Ikkyu Sojun. Moscow, Nauka, 1987, 279 p. (in Russ.)
- Skvortsova E. L.** Yaponskaya estetika XX veka. Antologiya [Japanese Aesthetics in the 20th century]. Moscow, St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2021, 583 p. (in Russ.)
- Watanabe Akiyoshi.** Suiboku-ga: Sesshu to sono pyuha [水墨画：雪船とその流派]. Ink painting: Sesshu and his school. Tokyo, Nihon no bijutsu, 1994, 98 p. (in Jap.)
- Yaponskaya lyubovnaya lirika [Japanese love lyrics]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1988, 254 p. (in Russ.)

Информация об авторе

Елизавета Евгеньевна Малинина, кандидат филологических наук, доцент

Information about the Author

Elizaveta E. Malinina, Candidate of Sciences (Philology), Associate Professor

Статья поступила в редакцию 13.03.2024;
 одобрена после рецензирования 15.09.2024; принята к публикации 30.09.2024
 The article was submitted on 13.03.2024;
 approved after reviewing on 15.09.2024; accepted for publication on 30.09.2024

Научная статья

УДК 94(510) + 294.321

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-79-93

Буддийские храмы тибетской традиции на северо-востоке Китая

Ван Тин ¹

Елена Эдмундовна Войтишек ²

¹ Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия

² Университет иностранных языков
Киото, Япония

¹ t.van14@g.nsu.ru, <https://orcid.org/0009-0003-9079-0148>

² e_voitis@kufs.ac.jp, <https://orcid.org/0000-0001-8054-6369>

Аннотация

Статья представляет собой обзор истории и эволюции четырех главных тибетских буддийских храмов на северо-востоке Китая (монастыри Далэлиньсы, Уданчжао, Гэгэньмяо во Внутренней Монголии и храмовый комплекс Жуйинсы в провинции Ляонин), где также дан анализ особенностей их религиозных ритуалов. Будучи важными центрами распространения тибетского буддизма, храмы Северо-Восточного Китая не только хранят богатые исторические и культурные традиции, но и демонстрируют уникальные черты ритуальной практики. Храмы северо-востока Китая, сохраняя традиционные религиозные ритуалы тибетского буддизма (разнообразные пуджи и молитвы), включают в себя элементы местной народной культуры и верований, образуя специфические ритуальные формы. Отражая доктринальный дух тибетского буддизма, эти ритуалы обогащают духовную и культурную жизнь местного населения. Исторический анализ эволюции и деятельности этих храмов позволяет выявить особенности нынешней религиозной ситуации на северо-востоке Китая, а также во многом спрогнозировать возможные тенденции дальнейшего их взаимодействия с местными культурами.

Ключевые слова

Северо-Восточный Китай, ритуалы, тибетский буддизм, храмы

Благодарности

Исследование проведено в рамках реализации Государственного задания Минобрнауки № FSUS-2024-0028 «Аксиологический потенциал буддизма в контексте международных отношений России со странами Восточной Азии: история и современность»

Для цитирования

Ван Тин, Войтишек Е. Э. Буддийские храмы тибетской традиции на северо-востоке Китая // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 79–93. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-79-93

Buddhist Temples of Tibetan Tradition in Northeast China

Wang Ting¹, Elena E. Voytishek²

¹ Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation

² Kyoto University of Foreign Studies
Kyoto, Japan

¹ t.van14@g.nsu.ru, <https://orcid.org/0009-0003-9079-0148>

² e_voitis@kufs.ac.jp, <https://orcid.org/0000-0001-8054-6369>

Abstract

This article provides an overview of the history and evolution of four major Tibetan Buddhist temples in Northeast China (Dalelinsi, Wudangzhao, and Gegenmiao Monasteries in Inner Mongolia and Ruiyingsi Temple Complex in Liaoning Province) and analyzes the characteristics of their religious rituals. As important centres for the dissemination of Tibetan Buddhism, the temples of Northeast China not only preserve rich historical and cultural traditions, but also demonstrate unique features of ritual practices. The temples of Northeast China, while preserving traditional religious rituals of Tibetan Buddhism (various pujas and prayers), incorporate elements of local folk culture and beliefs, forming specific ritual forms. These rituals, by reflecting the doctrinal spirit of Tibetan Buddhism, enrich the spiritual and cultural life of the local population. Historical analysis of the evolution and activities of these temples allows us to identify the features of the current religious situation in Northeast China, as well as to largely predict possible trends in their further interaction with local cultures.

Keywords

Northeast China, rituals, Tibetan Buddhism, temples

Acknowledgments

The study was carried out within the framework of the implementation of the State assignment of the Ministry of Education and Science no. FSUS-2024-0028 “Axiological potential of Buddhism in the context of international relations of Russia with the parties to East Asia: history and modernity”

For citation

Wang Ting, Voytishek E. E. Buddhist Temples of Tibetan Tradition in Northeast China. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 79–93. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-79-93

Введение

Северо-Восточный Китай (东北 Дунбэй) – не только географическое, но и историко-культурное понятие. Сюда входят обширные территории Внутренней Монголии, провинции Хэйлунцзян, Ляонин и Цилинь современной КНР (относившиеся в XVII–XIX вв. к Маньчжурии). Регион исторически складывался как многонациональный сплав народов, объединенных общей судьбой, климатическими условиями и культурой¹. Со времен правления маньчжурской династии Цин (1644–1911) он постепенно стал важным местом концентрации приверженцев монгольского буддизма, а также местом, где ханьцы исповедовали тибетский буддизм.

Будучи иностранной религией, тибетский буддизм смешался с местными культурами в Северо-Восточном регионе, в результате чего сформировалась уникальная храмовая культура. Строительство и эволюция храмов не только отражают интеграцию тибетского буддизма и китайской культуры, но и свидетельствуют об интенсивном взаимодействии верований и культур многочисленных этнических групп. Тибетские буддийские храмы в Северо-Восточном регионе сочетают в своей архитектуре ханьские, тибетские, монгольские и другие элементы, образуя уникальный стиль. При этом их планировка ориентирована на гармоничное сосуществование с окружающей средой, воплощая буддийскую философию «единства человека и природы».

¹ О ханьских храмах в Харбине см.: [Войтишек, Ван Тин, 2024].

В данном обзоре основное внимание уделено анализу особенностей истории и ритуальной практики крупнейших тибетских буддийских храмов Северо-Восточного Китая. Проследивая возникновение и развитие этих храмов в разные исторические периоды, на примере типичных религиозных ритуалов можно выявить закономерности их интеграции с местной культурой и специфику формирования ритуальных практик. Исторический обзор этих храмов позволит не только выявить особенности нынешней религиозной ситуации на северо-востоке Китая, но и во многом спрогнозировать возможные тенденции дальнейшего их взаимодействия с местными культурами.

Храм Далэлиньсы: ритуальные характеристики «благоприятной тантры»

Храм Великой радости (大乐林寺 *Далэлиньсы*) расположен на северной стороне парка Силамулун в г. Тунляо (Внутренняя Монголия). Это монастырь ветви Гелугпа тибетского буддизма². По решению ряда буддийских организаций Внутренней Монголии 9 сентября 1997 г. уже существующий к тому времени храм Священных писаний (圣经寺 *Шэньцзинсы*) был переименован в храм Счастливого предзнаменования Алмазной колесницы (吉祥密乘大乐林寺 *Цзисян Мичэн Далэлиньсы*), сокращенно – Далэлиньсы.

Историческое происхождение и архитектурные особенности. Храм Далэлиньсы был построен за несколько лет в 1993–1997 гг. Храм выполнен в ханьско-тибетском архитектурном стиле. Форма статуй Будды специфична. Перед главным залом установлены две статуи Будды высотой почти 2 м, а в зале находятся 33 позолоченные бронзовые буддийские статуи³. Площадь храма составляет 27 000 кв. м. Всё главное здание выполнено из белого мрамора, что является яркой особенностью храмового ландшафта [Ду Сяотин, 2008, с. 1].

Еще одной характерной особенностью храма является оформление буддийского трона. Внизу как благопожелательный символ изображен мощный лев, а на вершине – золотой дракон. В храме можно встретить и другие изображения золотых драконов⁴. Кроме того, на территории храма есть множество зданий-пагод: Пагода тантрического божества Калачакры (时轮金刚塔 *Шилунь-цзиньганта*), Пагода долголетия (长寿塔 *Чаншоута*), Пагода снизошедшего Будды (佛降塔 *Фоцзянта*) и др. Все эти строения сочетают в себе характерные черты ханьского, тибетского и монгольского стилей⁵. Храм Далэлиньсы как национальная туристическая достопримечательность уровня AAA является важной платформой для распространения тибетской буддийской культуры и ее изучения.

Основные ритуалы и мероприятия храма. В храме Далэлиньсы утром и вечером монахи читают сутры. В дополнение к ежедневным молитвам в храме также регулярно проводятся различные пуджи, приуроченные к традиционным буддийским праздникам или к особым годовщинам. Их характерными чертами являются песнопения, молитвы и раздача милостыни⁶.

² См.: Храм Далэлиньсы [大乐林寺]. Окно Тунляо. URL: <http://www.0475.org/html/200606/24/124251490.htm> (дата обращения 13.09.2024).

³ В том числе три позолоченные бронзовые статуи Будды, подаренные тайскими буддийскими организациями [Ду Сяотин, 2008, с. 1].

⁴ Обычно изображения золотых драконов можно найти только в древних дворцах, в храмах же использование этого образа достаточно редко.

⁵ Например, Пагода Калачакра: цветная роспись и резьба по корпусу пагоды, арки, а также отделка глазурованной плиткой – всё это распространенные декоративные приемы в традиционной ханьской архитектуре. Традиционные украшения (а именно молитвенные флаги и «благоприятные» узлы), размещенные вокруг пагоды, отражают особенности тибетской культуры. На вершине пагоды изображены четыре льва с каждой стороны, что символизирует поклонение силе львов. Пагода также вобрала в себя характеристики жилых зданий на северо-востоке для сохранения тепла: большие окна, выходящие на юг, и высокие стены, выходящие на север.

⁶ Каждый год проводятся следующие религиозные мероприятия: 15-й день 1-го лунного месяца (благоприятная ода Великой пудже), 8-й день 2-го лунного месяца, 8-й день 4-го лунного месяца, 15-й день 6-го лунного месяца

Каждый год с 8-го по 15-й день 4-го месяца по лунному календарю в храме Далэлиньсы также проводится традиционная тибетская буддийская пуджа 玛尼丸法会 *Манивань фахуэй*, которая длится семь суток. Основными ритуалами являются вегетарианское очищение, подношение лампад Будде, чтение «шестисимвольной мантры» и др.⁷ Пуджа длится семь суток, в течение которых непрерывно изготавливают «пилюли благодати буддийского учения»⁸, которые раздают верующим. Прихожане верят, что пилюли-манивань могут устранять бедствия и несчастья, отгонять злых духов и болезни, способствовать продолжительности жизни⁹.

Храм Далэлиньсы ежегодно проводит пуджу Тысячи фонарей (также известную как Фестиваль фонарей, 千灯法会 *Цяньдэн фахуэй*) в 25-й день 10-го лунного месяца. Церемония в основном включает в себя пение, поклоны и подношение светильников в память о святом. В дополнение к мероприятиям по проведению пуджи в храме Далэлинь также проводятся торжества по случаю важных буддийских праздников¹⁰. Среди праздничных мероприятий наиболее привлекательными являются танец Ваджры (金刚舞 *цзинган-у*) и танец Буза (布扎舞 *бучжа-у*)¹¹. В дополнение к великим пуджам и религиозным мероприятиям храм Далэлиньсы также занимается изучением и распространением буддийской культуры. В храме регулярно проводятся буддийские лекции и организуются мероприятия по чтению священных текстов. Монахи и священнослужители уделяют большое внимание взаимодействию с современным обществом, активно используя современные технические средства для популяризации буддийской культуры¹². Храм Далэлиньсы не только служит местом духовной поддержки прихожан, но и придает новую жизненную силу буддийскому наследию (рис. 1, 1).

и 25-й день 10-го лунного месяца. На 15-й день 2-го лунного месяца приходится «церемония чтения заупокойных сутр» (超度仪式 *чаоду и ши*), когда проводятся буддийские ритуалы с использованием поминальных табличек с именами предков, родителей, учителей и кредиторов обиженных родственников, а также духов умерших и младенцев. 19-й день 2-го лунного месяца – благоприятный день Рождества бодхисаттвы Гуаньинь. В храме Далэлиньсы проходят рождественские ритуалы бодхисаттвы Гуаньинь. Среди них выделяются ритуалы пения, подношения лампад, вкушения вегетарианской пищи, обычаи «выпуска на волю животных» и «распространения удачи».

⁷ Так называемая «мантра из шести знаков» (六字大明咒 *люцзы дамин чжоу*), а именно *Ом мани падме хум* (кит. 唵嘛呢叭咪吽 *он ма ни бэй мэй хун*) считается одной из самых важных мантр в буддизме. Впервые появившись в древнеиндийской «Алмазной сутре», эта мантра широко известна в своем варианте на санскрите.

⁸ Букв. «пилюли из сладкой росы» (甘露丸 *Ганьлувань*), которые называют еще «священными пилюлями» (玛尼丸 *Манивань*).

⁹ Во время пуджи верующим следует соблюдать определенные рекомендации: прополоскать рот и вымыть руки перед входом в буддийский храм, опрятно одеться и не надевать обувь. Кроме того, есть определенные пищевые запреты: употребление табака, алкоголя, мяса, зеленого лука, чеснока, лука-порея и т. д. В праздничные дни вход в зал запрещен менструирующим и беременным женщинам.

¹⁰ Такие праздники, как тибетский Новый год и фестиваль Сагадава (кит. 萨嘎达瓦节 *Сагадавацзе*), являются самыми важными и пышными в культуре тибетского буддизма. В эти дни храм оформляют огнями и красочными украшениями. Монахи и верующие одеваются в праздничные костюмы и вместе принимают участие в торжествах.

¹¹ Танец Ваджры – это тибетский буддийский эзотерический ритуальный танец, посредством танцевальной формы выражающий образы легендарных персонажей. К характерным чертам ритуала Ваджры относятся уникальные маски, костюмы, особые танцевально-музыкальные номера. Он сочетает в себе народную традицию изгнания злых духов с молитвой о долголетию и имеет глубокий культурный подтекст. Танец Ваджры, или Танец алмазного изгнания нечистой силы (金刚驱魔舞 *цзиньган чумо-у*), также называют Танцем Закона (法舞 *фа-у*). Танец Буза (тиб. 羌姆 *Цян му*, монг. 布扎克 *Бузак*) – более интенсивный вид тибетского ритуала. Китайские названия танца (送祟 *сунсуй*, 斗鬼 *доугуй*) отражают его суть – «сражение с призраками», «изгнание духов». Танцоры держат в руках барабанные палочки и музыкальные инструменты, прыгая и кружась под аккомпанемент. Большинство участников – молодые и крепкие монахи, которые, надев ритуальные маски, выступают в роли божеств, животных, дьяволов.

¹² Например, храмы открывают официальные аккаунты в социальных сетях для публикации информации о буддийской культуре и пуджах. В храме также проводятся онлайн-лекции по буддизму и занятия по чтению Священных Писаний.



Рис. 1. Храмы Далэлиньсы и Уданчжао:

1 – павильон тысячерукой Гуаньинь в храме Далэлиньсы (大乐林寺); 2 – вид сверху на храмовый комплекс Уданчжао (五当召). Фото Е. Э. Войтишек, октябрь 2019 г., Внутренняя Монголия, КНР

Fig. 1. Dalelin and Wudangzhao Temples:

1 – pavilion of Thousand-Armed Guanyin in Dalelin Temple (大乐林寺); 2 – view from above of the Wudangzhao Temple Complex (五当召). Photo by E. E. Voytishek, October 2019, Inner Mongolia, China

Храм Уданчжао: ритуальное наследие школы Гелугпа тибетского буддизма

Первоначальное название Уданчжао (五当召) – Бадагаэрчжао (кит. 巴达嘎尔召), что означало по-тибетски «белый лотос» (*бадагал*). Храм был построен в период Канси (1662–1722) династии Цин и перестроен при Цяньлуэ в 1749 г., получив при этом ханьское название храм Великого пробуждения (广觉寺 *Гуанцзюэсы*).

Историческое развитие и архитектурный стиль Уданчжао. В период правления Канси, когда был основан храм Уданчжао, Внутренняя Монголия переживала «золотой век» тибетского буддизма. Живые Будды Уданчжао внесли выдающийся вклад в распространение тибетского буддизма в регионе¹³.

На 14-м году правления Цяньлуэ (1749) на территории монастыря были построены Павильон Донгкел (кит. 洞科尔殿 *Дункээрдянь*), также известный как Зал Калачакры (时轮殿 *Шилуньдянь*), считающийся самым ранним строением в Уданчжао, и Павильон Донгкел Чжакан (главный зал школы Калачакры, кит. 时轮学部大殿 *Шилунь сюэбу дадянь*), один из «четырех отделов» Уданчжао. Правительство династии Цин назвало первого «Живого Будду» «великим ученым Калачакры» (时轮学大学者 *Шилуньсюэ дасюэчжэ*).

В 15-м году правления Цяньлуэ (1750) на западной стороне зала Донгкел был построен двухэтажный зал для поклонения Ваджре (кит. 金刚殿 *Цзиньгандянь*). В 19-м году периода Цяньлуэ (1754) мастер Чжанцзя Жобидодзи (кит. 章嘉若必多吉, 1717–1786) подал правительству Цин просьбу о предоставлении официального названия храму. Правительство Цин передало мемориальную доску с надписью «Храм Гуанцзюэсы» (广觉寺) на четырех языках: маньчжурском, монгольском, ханьском и тибетском. В 1755 г. было построено самое важное здание Уданчжао – Главный зал Священных писаний (кит. 苏古琴殿 *Сугуциндянь*)¹⁴.

Таким образом, спустя несколько сотен лет расширения и реконструкции Уданчжао превратился в самый масштабный архитектурный комплекс среди тибетских буддийских монастырей во Внутренней Монголии. Обладая разностилевой архитектурой, храм Уданчжао сочетает в себе тибетские, ханьские, монгольские культурные элементы. Храмовый комплекс занимает площадь более 300 акров и насчитывает более 2 500 залов и складских помещений. Это ценный образец для изучения монгольских и тибетских религиозных верований, а также культуры, искусства и архитектуры [Цю Юнчжэ, 2016, с. 119].

В силу своих богатых историко-культурных традиций Уданчжао относится к национальным туристическим достопримечательностям уровня АААА. Он так же широко известен, как и дворец Потала (кит. 布达拉宫 *будалагун*) в Тибете, монастырь Кумбум (кит. 塔尔寺 *Таэрсы*) в Цинхае и монастырь Лабранг (кит. 拉卜楞寺 *Лабулэнсы*) в Ганьсу. Это один из четырех знаменитых храмов тибетского буддизма в Китае и крупнейший тибетский буддийский храм в автономном районе Внутренняя Монголия¹⁵.

¹³ Первый Живой Будда Лосан Цзяньцан (罗桑坚赞) учился в Тибете и там получил ученую степень. На 59-м году правления Канси (1720) его пригласили в Пекин для участия в составлении монгольской «Ганчжурской сутры» (кит. 甘珠尔经 *Ганьчжуэрцзин*). См.: Уданчжао: в тени зеленых сосен, величественный и монументальный храм [五当召: 苍松掩映 雄浑壮观] // Тенсент. URL: <http://www.itravelqq.com/2009/0701/12594.html> (дата обращения 12.01.2024).

¹⁴ См.: Уданчжао: в тени зеленых сосен, величественный и монументальный храм [五当召: 苍松掩映 雄浑壮观].

¹⁵ См.: Уданчжао [五当召] // Туристическая сеть Внутренней Монголии. URL: <http://www.nmgly.com.cn/showpic.aspx?id=527> (дата обращения 24.01.2024). Примечательно, что со времен династии Цин вплоть до 1949 г. храм Уданчжао отвечал за разработку угольных шахт на территории современного Шичжу. До «освобождения Китая» в 1945 г. Уданчжао был храмом «политического и религиозного единства», у него были собственные вооруженные силы, суды и тюремная система. Он ежегодно получал стабильный доход [Чунь Юй, 2001, с. 61].

В наши дни Уданчжао сохраняет большое культурное значение в регионе. Храм Уданчжао удачно сочетает в себе храмовые строения и живописный природный ландшафт, чем привлекает тысячи туристов со всего мира.

Ритуалы и особенности основных «четырёх отделов». В период расцвета в Уданчжао работали более 1 200 лам, при этом вопросами, связанными с храмом, всегда руководил Живой Будда. В настоящее время в Уданчжао есть специальная школа для лам – Дацан (кит. 札仓 *Чжацан*), где они изучают классические буддийские труды. Молодые ламы при хорошей успеваемости имеют все шансы получить повышение по службе.

Дацан объединяет «четыре отдела»: школа Калачакры (时轮学部 *Шилунь сюэбу*), школа эзотерического буддизма (显教学部 *Сяньцзяо сюэбу*), тантрическая «Тайная школа» Ваджраяны (密宗学部 *Мицзун сюэбу*) и школа бодхи (菩提道学部 *Путидоо сюэбу*).

Школа Калачакры, основанная в 1750 г., специализируется на изучении астрономии, календаря, математики и гаданий. Здесь уделяется большое внимание изучению наследия первого поколения «Живых Будд».

Школа эзотерического буддизма с Павильоном Чойила (кит. 却依拉殿 *Цюэиладянь*), основанная в 1752 г., в основном занимается изучением буддийской классики и философских теорий. Здесь уделяют особое внимание теории и диспутам на буддийские темы.

«Тайная школа», сосредоточенная в Павильоне Ахуэй (кит. 阿会殿 *Ахуэйдянь*), была основана в 1800 г. Фактически это отдел медицины и тантрических исследований в Уданчжао.

Школа бодхи (просветленности), основанная в период правления Пятого Молодого Будды (XIX–XX вв.), является самой поздней, созданной в Уданчжао. Это эквивалент современного исследовательского института, специализирующегося на изучении мыслей и доктрин Цонкапы¹⁶.

В Павильоне «Тайной школы» находится не только главная статуя Будды и тантрические писания, но также статуя врача и фармацевта (药师像 *Яошисян*). Медицинский факультет, основанный в храме Уданчжао, подготовил многих известных врачей и ученых-медиков, которые изучали такие основополагающие труды, как «Море рецептов» (кит. 方海 *Фан хай*), «Изучение спасительных рецептов» (кит. 方济学 *Фанцзисюэ*) и «Канон монгольской медицины» (蒙医经典 *Мэнъи цзиндянь*). В настоящее время в Уданчжао также хранятся «Четыре классических медицинских канона» (医学四经 *Исюэ сыцзин*) и другие медицинские труды монгольско-тибетской традиции¹⁷.

Ритуалы ежедневной практики, праздничные церемонии, пение сутр и мантр являются важной частью жизни монахов Уданчжао. Кроме того, сюда входит и весьма характерный для тибетского буддизма ритуал – построение песочной Мандалы (坛城 *таньчэн*). Когда в храме проводятся крупные буддийские мероприятия, монахи с помощью узоров из разноцветного песка изображают буддийский мир¹⁸. Этот вид буддийской деятельности широко известен как построение Мандалы [Чжан Шаньдэнь, 2016, с. 206].

¹⁶ Цонкапа (кит. Цзункэба 宗喀巴, 1357–1419) считается основателем школы Гелугпа тибетского буддизма с сильной традицией буддийского монастырского образования и ритуальной практики. Известна в монгольском мире также как «жёлтая вера» (монг. *шара шашин*).

¹⁷ См. Четыре основных отдела [四大学部] // Официальный сайт Уданчжао. URL: <https://web.archive.org/web/20140812115808/http://wudangzhao.fjnet.com/xb/> (дата обращения 26.01.2024).

¹⁸ В песочных мандалах используются очень мелкие частицы песка, которые тщательно просеиваются, вручную полируются и окрашиваются, образуя основной материал для создания песочных картин. Среди них пять цветов (синий, красный, желтый, зеленый и белый) соответствуют мудрости Пяти Будд. Изготовление мандал, расписанных песком, весьма трудоемкое и сложное дело, поэтому церемонию часто проводят старейшины монастыря или старшие монахи. Прежде чем приступить к изготовлению мандалы, на заранее подготовленной площадке монахи готовят некоторые основные геометрические элементы (квадраты и круги). Затем рисуют контурные линии и проводят их постепенно от середины к внешней стороне. Каждый шаг должен выполняться строго в соответствии с методами, описанными в буддийских священных писаниях, и отдельным людям не разрешается создавать свои собственные рисунки.

При этом ритуальное наследие Уданчжао не является статичным, а продолжает развиваться и совершенствоваться в соответствии с велением времени. В настоящее время верующие могут «молиться онлайн» с помощью смартфонов, а также через веб-страницу уточнять информацию о мероприятиях и службах в храме. Вокруг храма обустроена живописная территория: построены автостоянки с экскурсионными микроавтобусами, молитвенные помещения, пруды с лотосами, площадки с молитвенными флагами, рестораны в национальном монгольском стиле и др. Ритуальное наследие Уданчжао также отражает разнообразие и инклюзивность буддийской культуры монгольско-тибетской традиции, что делает религиозную атрибутику более яркой и усиливает привлекательность буддизма в современном обществе (рис. 1, 2).

Храм Гэгэньмяо: ритуальное наследие с национальными особенностями

Храм Гэгэньмяо (葛根庙)¹⁹, построенный в 1798 г., является крупнейшим ламаистским монастырем на северо-востоке Китая²⁰. Происхождение храма Гэгэньмяо можно проследить как минимум с храма Лотоса (莲花图庙 *Ляньхуатумяо*), существовавшего в середине XVIII в. (с 1740-х гг.) на территории нынешней Внутренней Монголии КНР. Таким образом, его история насчитывает более 300 лет.

Историческое происхождение и архитектурный стиль храма. На 13-м году правления династии Цин (1748 г.) император Цяньлун местному религиозному центру дал название Храма, ведущего к Будде (梵通寺 *Фаньтунсы*). С тех пор история храма пестрит разными событиями. Во время «культурной революции» многие священные писания, собранные в храме, были сожжены, вывезено более 5 000 позолоченных буддийских статуй, разбито более 500 глиняных и каменных изваяний Будды. В августе 1969 г. снесено более 4 000 зданий, включая Главный зал, Боковой зал и жилище ламы. Храм Гэгэньмяо был полностью разграблен²¹.

Начиная с 1976 г. в результате политико-идеологических реформ в Китае стали постепенно восстанавливать разрушенные храмовые комплексы, в их число в конце 1980-х гг. попал и храм Гэгэньмяо²².

Архитектура и убранство храма Гэгэньмяо сочетает в себе различные элементы тибетской, ханьской и монгольской религиозной традиции, образуя уникальный культурный ландшафт. Так, главный зал храма полностью выполнен в тибетском стиле. На столе для подношений круглый год стоят серебряные треножники, сутры, различные буддийские чаши, наполненные молочными продуктами и фруктами.

Церемонии и ритуальные практики. Храмовые церемонии являются основой религиозной деятельности храма Гэгэньмяо, ежедневно проводятся ритуалы с декламацией и песнопением. Каждое утро монахи по три часа читают сутры в зале. Буддийские мероприятия в храме строго регламентированы. Каждый месяц проводится пять храмовых ярмарок (в 1-й, 8-й, 13-й, 15-й

¹⁹ Название храма отсылает к наименованию лечебного растения кудзу пуэария, славящегося в Восточной и Юго-Восточной Азии своими терапевтическими свойствами. Его часто используют в народной медицине.

²⁰ См.: Исследование истории храма Гэгэнь в аймаке Кэюяньци округа Синьань [兴安盟科右前旗葛根庙历史初探] // Сеть новостей Внутренней Монголии. URL: https://web.archive.org/web/20120911025424/http://xam.pmgnews.com.cn/article/20040904/22889_1.html (дата обращения 27.01.2024).

²¹ Краткое изложение тибетского буддизма округа Синьань [兴安盟藏传佛教概要] // Управление культуры и спорта Синьань. URL: whj.xam.gov.cn (дата обращения 27.01.2024).

²² В настоящее время в храмовом комплексе сосредоточено пять главных павильонов: Храм, ведущий к Будде (梵通寺 *Фаньтунсы*), Храм Великой радости (广乐寺 *Гуанлэсы*), Храм Великого пробуждения (广觉寺 *Гуанцзюэсы*), Храм Щедрости и великодушия (弘济寺 *Хунцзисы*), Храм, ведущий к мудрости (慧通寺 *Хуэйтун*). Помимо этого есть также небольшие залы, например, Зал Нима (尼玛殿) и мавзолей Гэгэнь (葛根陵). В настоящее время в храме насчитывается семь поколений Живых Будд.

и 29-й дни лунного календаря). Ежегодно проводится восемь масштабных храмовых ярмарок (в 1-й и 15-й дни 1-го, 4-го, 7-го, 10-го лунного месяца). Кроме того, ежегодно в храме проводятся пуджи во время тибетских буддийских праздников²³.

Среди них самым масштабным мероприятием является молитвенная пуджа, которая проводится с 1-го по 15-й день 1-го лунного месяца каждого года в Павильоне Чаокэцзиньдянь (朝克金殿). В первое утро китайского Нового года ламы храма Гэгэньмяо собираются в главном зале. Главный лама сидит в центре, держа в руке свиток и читая Сутру Исполнения желаний (祈愿经 *Циюаньцзин*). Воскурив благовония, лама с поклонами подносит шарф (кит. 哈达 *хада*) к столу Живого Будды, чтобы выразить свои искренние благословения. После завершения церемонии посвящения Хада монахи трижды в унисон поют молитву «Росэрцанг» (кит. 罗斯尔仓 *Лосыэрцан*) с пожеланием счастья в Новом году. После завершения церемонии все расходятся готовиться к следующей, более торжественной молитве – Новогодней пудже.

Новогоднюю пуджу проводит настоятель. Он раздает ламам-участникам подготовленные подарки, чтобы выразить свои благословения и пожелания на Новый год. Во 2-й день 1-го лунного месяца ламы впервые отправляются в зал Гэгэн, чтобы поздравить Живого Будду с Новым годом, и Живой Будда раздает им деньги, чтобы выразить поддержку молодому поколению. Под руководством наставника все ламы поют сутры. Такие церемонии проводятся дважды в день, по три часа утром и по полтора часа днем.

Кроме того, большое значение имеет ритуал под названием «выметать солнце» (扫日 *саожи*), который проводится в 14-й день 1-го лунного месяца²⁴. Это мероприятие предназначено для предотвращения стихийных бедствий и изгнания злых духов в начале года.

Важные мероприятия храма Гэгэньмяо в основном проводятся в 1-й лунный месяц каждого года, включая танец *цям* (кит. 查玛 *Чама*) 15-го числа 1-го месяца²⁵. Это мероприятие представляет собой многолюдную религиозную церемонию, сочетающую в себе молитву и литературное представление.

Несмотря на то что храмовому комплексу Гэгэньмяо пришлось пережить трудные времена, он был все-таки восстановлен усилиями монахов и прихожан, благодаря чему многие традиционные ритуалы были сохранены. Эти ритуалы не только отражают религиозные верования тибетского буддизма, но и являются важным носителем национального культурного наследия. Кроме того, ритуальные мероприятия в храме также способствуют инновациям и развитию национальной культуры²⁶. Храм Гэгэньмяо привлекает большое количество туристов своим уникальным архитектурным ансамблем и богатыми ритуальными мероприятиями. Это не только придает новый импульс развитию местной индустрии туризма, но и приносит значительные экономические выгоды региону (рис. 2, 1).

²³ Основными ежегодными пуджами являются: молитвенная пуджа (с 1-го по 15-й день 1-го лунного месяца); пуджа Ганьчжур-Сутры (甘珠尔经法会 *ганьчжурдзин фахуэй*, с 1-го по 15-й день 4-го лунного месяца); мантровая пуджа, медитационная пуджа (с 7-го по 16-й день 6-го лунного месяца); а также Мани-пуджа и пуджа для приготовления пилюль в золотой бутылки (金瓶制丸法会 *Цзиньпин чживань фахуэй*, 9-й лунный месяц).

²⁴ Персонаж «Сметающий солнце» (扫日 *саожи*) – это беззубая кукла с зеленым лицом размером около полуметра. Она сделана из теста и украшена пятицветными полосками бумаги, ее кладут на треугольную тарелку и бросают в огонь. Эту церемонию проводит штатный лама, а участниками являются все старшие монахи храма.

²⁵ Перед началом танца монахи рисуют маски, шьют костюмы, репетируют музыкальные номера, определяют роли и движения. К основным образам танца *цям* относятся Будда, боги, люди, асуры, звери, демоны, призраки и т. д., которые исполняются монахами.

²⁶ В настоящее время верующие могут совершать пожертвования через мобильное приложение, чтобы «делать одно доброе дело каждый день» (日行一善 *Жисин ишань*). Кроме того, монахи записывают буддийские песнопения из священных писаний, которые верующие могут слушать с помощью смартфонов – например, «Сутру сердца» (心经 *Синьцзин*), «Мантру великого сострадания» (大悲咒 *Дабэйчжюу*) и др.



Рис. 2. Храмы Гэгэньмяо и Жуйинсы:

1 – главные ворота храма Гэгэньмяо (葛根庙); 2 – главные ворота храма Жуйинсы (Храм Жуйин 瑞应寺) (1 – по: Храм Гэгэньмяо [葛根庙]. Административный офис Лиги Синьянь. URL: https://www.xam.gov.cn/xam/2024-04/15/article_2024041500010180775.html (дата обращения 26.07.2024); 2 – по: Храм Жуйин [瑞应寺]. Народное правительство Монгольского автономного округа Фусинь. URL: <https://www.fmx.gov.cn/mob/newsdetail.thtml?id=294273> (дата обращения 26.07.2024))

Fig. 2. Gegen and Ruiying Temples:

1 – main Gate of Gegen Temple (葛根庙); 2 – main Gate of Ruiying Temple (Temple of Ruiying 瑞应寺) (1 – as per: Temple of Gegen [葛根庙]. Xing'an League Administrative Office. URL: https://www.xam.gov.cn/xam/2024-04/15/article_2024041500010180775.html (accessed: 26.07.2024); 2 – as per: Temple of Ruiying [瑞应寺]. The People's Government of Fuxin Mongolian Autonomous County. URL: <https://www.fmx.gov.cn/mob/newsdetail.thtml?id=294273> (accessed: 26.07.2024))

Вековой Храм Жуйинсы

Храм Благовещего знамения (瑞应寺 Жуйинсы), известный еще как храм Будды Ламы (佛喇嘛寺 Фоламасы), расположен в городе Фоси в провинции Ляонин. Храм Жуйинсы – центр тибетского буддизма, медицины и культуры в Северо-Восточном регионе. Он стоит в одном ряду с самыми известными храмами монгольско-тибетской традиции в Китае.

История храма. Храм Жуйинсы был основан на 8-м году правления Канси (1669) династии Цин и полностью оформился в 1703 г. Император Канси подарил храму Жуйин мемориальную доску, на которой были выгравированы маньчжурские, монгольские, тибетские и китайские письмена, и назвал первого «Живого Будду» как Сандана Самбу (кит. 桑丹桑布)²⁷. В годы правления Даогуана (XIX в.) храм Жуйинсы достиг своего расцвета, занимал площадь около 18 кв. км, имел 97 больших и малых храмов и более 3 000 строений. Он был известен как Восточный центр тибетского буддизма (东藏 Дунцзан).

С начала XX в. храм Жуйинсы постепенно приходил в упадок. После 1949 г. ламы стали пользоваться всеми гражданскими правами, а буддийская деятельность – защищаться местными властями. Однако в годы «культурной революции» строения храма были сильно разрушены, буддийские статуи, священные писания, ритуальные инструменты и личные вещи монахов разграблены, а ламы изгнаны. Только с 1990-х гг. храмовый комплекс начал постепенно реставрироваться. К моменту завершения реставрации в 1996 г. восстановленный главный зал приобрел свой первоначальный исторический облик. В 2011 г. храм Жуйинсы стал считаться туристической достопримечательностью уровня АААА.

Храм Жуйинсы, имея высокий статус среди большинства верующих монголов, оказал влияние на развитие монгольской медицины, астрономии и календаря, строительных технологий, культуры и искусства. Китайские ученые, изучая храмовые сочинения, отмечали, что его медицинские концепции имеют строгий научный характер. Так, буддийские теоретики излагали свои взгляды на природу и баланс всего сущего в мире, рассуждали о единстве природы и человека, внутренних причин и внешних условий, а также о балансе трех энергий (воды, огня и воздуха) в организме человека [Ли Пиньцин, Тун Баошань, 1998, с. 67]. На протяжении сотен лет храм Жуйинсы воспитал большое количество экспертов и ученых в различных областях, особенно в монгольской медицине, философии, астрономии и календаре²⁸.

Основные ритуалы и мероприятия монастыря. Важные мероприятия в храме Жуйинсы в основном состоят из ежедневных ритуалов и особых пудж. К наиболее важным религиозным мероприятиям относятся следующие пуджи.

Во время молитвенных собраний с 3-го по 15-й дни 1-го лунного месяца ламы всего храма сосредоточиваются в зале Цоциндо-канбао (кит. 措钦多康宝) и читают сутры в течение шести часов в день. В 8-й день 1-го лунного месяца Живой Будда лично посещает пуджу, читает буддийские сутры с другими ламами и желает всем живым существам добра. В конце пуджи, с 13-го по 15-е число по лунному календарю, проводится ритуальный танец *цам*. В последний день пуджи проводится шествие вокруг храма²⁹.

²⁷ Более полный титул звучит как «Старый восточный монгольский Будда Великой династии Цин» (大清东部蒙古老佛爷 达沁 дунбу мэngu лаофое).

²⁸ Среди них университет монгольской медицины Манба Дацан (曼巴扎仓 манба чжацан), где работает много известных врачей. За последние 300 лет храм Жуйинсы воспитал 4 000 врачей и 800 известных докторов, а также подготовил медиков для Внутренней Монголии, трех северо-восточных провинций, Пекина, Цинхая, Ганьсу, Синьцзяна и других мест. Подготовленные в храме Жуйинсы врачи образовали Монгольский научно-исследовательский медицинский институт Фусинь в провинции Ляонин. См.: Монастырь Жуйин: Восточный центр тибетского буддизма [瑞应寺: 藏传佛教东方中心] // Жэньминь жибао. Зарубежное издание. URL: http://paper.people.com.cn/rmrhwb/html/2014-08/26/content_1469659.htm (дата обращения 04.08.2024).

²⁹ Статую Будды Майтрея (кит. 迈达里佛像 Майдали фосян) устанавливают на большую платформу с вырезанным из дерева белым слоном, ламы и верующие тянут повозку вперед с помощью множества веревок, чтобы

Привлекает большое внимание также пуджа Шамбала (кит. 香巴拉法会 *Сянбала фахуэй*), которая проводится в течение семи дней с 13-го по 20-й день 3-го лунного месяца. Самым важным ритуалом во время пуджи является чтение сутры царя Динкээр (кит. 丁科尔王经 *Динкээр ванцзин*). Лама должен подготовить мандалу за полмесяца до начала пуджи³⁰. После завершения мандалы ламе также необходимо повторять сутры и благочестиво молиться днем и ночью.

Каждый год с 1-го дня 4-го лунного месяца в храме Жуйинсы проводится пуджа Нуннай (кит. 农乃法会 *Нуннай фахуэй*), также известная как пуджа Мани (玛尼会 *Манихуэй*). Пуджа длится полмесяца, когда лама должен посетить зал Цоциньдо-канбао, чтобы поклониться Будде. Этот ритуал длится 36 часов без еды и питья³¹. Во время пуджи ламы начинают с дацана Манба, и монахи каждого дацана читают сутры в течение трех дней. Пуджа заканчивается только после того, как все пять дацанов прочитают сутры.

Среди них пуджа с китайскими особенностями – это пуджа бодхисаттвы Гаран (伽蓝菩萨法会 *Цзялань пуса фахуэй*), также известная как пуджа бодхисаттвы Уцайшэнь Гуань Гун (武财神关公法会 *Уцайшэнь Гуаньгун фахуэй*), которая проводится ежегодно в 24–25 дни 6-го лунного месяца³². Церемония этой пуджи в основном совершается Живым Буддой, который, прикасаясь к головам верующих, благословляет их.

Самой продолжительной является летняя пуджа (夏季法会 *сяцзи фахуэй*), которая длится 45 дней, с 15-го числа 6-го лунного месяца и до конца 7-го лунного месяца. В этот период ламам запрещено выходить на улицу, они должны читать сутры днем и ночью в одно и то же время. После этого подношения и атрибуты, использованные во время пуджи, должны быть отправлены на гору Белого лотоса (白莲花山 *Байляньхуашань*) к востоку от храма³³.

С 8-го по 15-й день 7-го лунного месяца в храме проводится пуджа Тысячи подношений (千供法会 *Цянгун фахуэй*), во время которой круглосуточно читаются сутры. Пуджа знаменита своими многочисленными дарами³⁴. В 8-й день каждого лунного месяца ламы покло-

показать, что они будут сопровождать Будду Майтрея в «Рай блаженства», страну Шамбала (кит. 香巴拉 *Сянбала*). От этой пуджи произошли другие ее разновидности – такие, как пуджи Сунце Маоламу (кит. 松切茂拉姆), с 18-го числа по конец 2-го лунного месяца, и Жуйгэжэ Маоламу (кит. 瑞格热茂拉姆), с 1-го по 15-е число 7-го лунного месяца [Лобсан Иси, Чэнлай Цзяньцо, 2017, с. 152].

³⁰ На деревянном пьедестале изображен дворец, где живет Будда царя Дингкир, выполненный из цветных материалов. Все предметы расположены перед статуей Будды царя Дингкир. Церемония приготовления очень строгая, и часто ее проводит главный лама дацана дингкирван (кит. 丁科尔王), который сначала сидит на деревянном возвышении перед ламами, читающими сутры.

³¹ После обеда в полдень в первый день нельзя есть на следующий день, а есть можно только в 12 часов вечера. Цикл из трех дней длится 15 дней подряд.

³² Гуань Юй (关羽, или Гуань Гун 关公) – популярное даосское божество, которое выступает как бог богатства и войны (关圣帝君 Гуаньшэн-дицзюнь). Он занимает важное место в даосской и народной культуре, считаясь символом воинской доблести, верности и справедливости. Как и бодхисаттва Гаран в буддизме, Гуань Гун является одним из широко почитаемых буддийских богов-хранителей. В храме Жуйинсы божество Гуань Гун также широко чтут, что свидетельствует об интеграции буддийской, даосской традиции и народной культуры. См.: Добро пожаловать на ежегодную Великую пуджу Богатства Гуань Гуна в храме Жуйинсы [恭迎一年一度瑞应寺关公财神大法会] // Храм Жуйин. URL: https://mp.weixin.qq.com/s/Y8J2vOXdENCfKJRLz_mBDg (дата обращения 04.08.2024).

³³ На горе находится храмовая святыня Тринадцать Аобао (十三敖包 *Шисань Аобао*). По-монгольски *аобао* означает нагромождение камней, которые служили указателями направления движения. Постепенно такие сооружения превратились в места принесения жертв божествам гор и дорог, а также молитв о хорошем урожае, счастье и мире в семье. Такие сооружения, очерчивающие сакральные пространства, с глубокой древности широко известны в Монголии, Сибири и на Алтае.

Принадлежности во время пуджи должны быть размещены перед Аобао, чтобы выразить жертвенность и уважение. Когда лама возвращается в храм с горы, верующие по пути несут цветы и посыпают ими ламу, молясь о том, чтобы они были умнее и добрее в загробной жизни.

³⁴ Во время пуджи перед Буддой Намгьялма (тиб. *Namgyalma*, кит. 尊胜佛母 *цзуншэнь фому*), который почитается как бодхисаттва долголетия, необходимо по очереди поставить 1 000 наборов из семи видов подношений (питьевая вода, вода для умывания, цветы, благовония, светильники, пагоды и фрукты), всего 7 000 подношений.

няются Будде Зеленой Тары (绿度母佛 *Люддумуфо*), молясь о помощи при стихийных бедствиях и о благословении для верующих.

Каждый год в 3-й день 3-го лунного месяца в храме Жуйинсы в течение месяца проводится конференция по дебатам сутр. Кроме того, храм располагает особыми возможностями для проведения церемонии встречи на высшем уровне Живого Будды³⁵.

Являясь до сих пор одним из важнейших тибетских буддийских храмов во Внутренней Монголии, храм Жуйинсы не только обладает религиозным, культурным наследием и историческими традициями, но и привлекает верующих и туристов к посещению и поклонению посредством красочных религиозных ритуалов и мероприятий (рис. 2, 2).

Выводы

Тибетский буддизм в Северо-Восточном Китае чрезвычайно разнообразен, за многие столетия он вобрал в себя местные культурные и религиозные особенности. Храмовые здания часто демонстрируют характерные черты ханьского, тибетского и монгольского стилей.

С точки зрения ритуальных практик четыре главных тибетских буддийских монастыря на северо-востоке Китая, а именно храм Далэлиньсы, Уданчжао, храм Гэгэньмяо и храм Жуйинсы, строго следуют традиционным ритуалам тибетского буддизма, включая пение, молитву, медитацию, пуджу и др. Среди них пение и пуджа – два особенно важных компонента церемонии. На крупных пуджах и буддийских праздниках песнопения по-прежнему занимают центральное место в ритуалах. Эти действия направлены на практику буддизма, накопление заслуг и молитву об удаче и благословении. В отличие от ритуалов ханьского буддизма, танцы и музыка (особенно танец *цан* и танец Ваджры) занимают значительную часть тибетских буддийских ритуалов.

Храмы активно интегрируются в современное общество. Обладая глубоким культурным наследием и обширным социальным влиянием, они становятся важным инструментом в наследовании культуры тибетского буддизма, содействуя социальной гармонии, продвижению религиозного туризма и в целом экономическому развитию региона. Местное правительство направляет и поддерживает создание религиозных туристических достопримечательностей, сосредоточенных в храмах, для развития социальной активности населения.

Исторический анализ эволюции и деятельности этих храмов позволяет выявить особенности нынешней религиозной ситуации на северо-востоке Китая, а также спрогнозировать возможные тенденции их дальнейшего взаимодействия с локальными культурами многонационального региона.

Список литературы

- Войтишек Е. Э., Ван Тин. Буддийский храм Цзилэсы в Харбине, его история и современные культовые практики // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 4: Востоковедение. С. 128–138. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-4-128-138
- Ду Сяотин. Гоцзя AAA-цзи люйю цзинцзой «Цзисян мичэн далэлиньсы» цзайтянь бяочжисин цзиндянь [杜晓婷。国家 AAA 级旅游景区“吉祥密乘大乐林寺”再添标志性景点]. Национальная туристическая достопримечательность уровня AAA «Тантрический храм

Кроме того, выставляют кашу Восьми сокровищ (八宝粥 *Бабаочжоу*), приготовленную из риса, масла, сахара, фруктов, изюма, грецких орехов, фиников и сухофруктов.

³⁵ Три дня в неделю (вторник, суббота и воскресенье) являются днями приема у Живого Будды, когда он благословляет верующих. Во время церемонии верующим необходимо держать длинный узкий платок-хадак обеими руками, а подношение в правой руке, поклониться Живому Будде и поднести хадак и дары. Живой Будда достает сутры и несколько раз хлопает верующих по головам, вешает подвески с изображением семи Живых Будд на шеи верующих, благословляя их.

- Цзисян Далэлиньсы» пополнилась еще одной знаковой достопримечательностью // Тун-ляо жибао [通辽日报], 2008. № 1. С. 1. (на кит. яз.)
- Ли Пиньцин, Тун Баошань.** Фусинь мэньгуши яньцзю [李品清, 佟宝山. 阜新蒙古史研究]. Исследование по истории Монголии в Фусине. Ляонин: Ляонин миньцзу чубаньшэ, 1998. 334 с. (на кит. яз.)
- Лобсан Иси, Чэнлай Цзяньцо.** Жуйинсы чжи [洛桑义希·成来坚措. 瑞應寺志]. Записи храма Жуйинсы. Ляонин: Ляонин миньцзу чубаньшэ, 2017. 298 с. (на кит. яз.)
- Цю Юнчжэ.** Цаньжу лянхуа – Уданчжао [邱勇哲. 璨如莲花–五当召]. Сияющий, как лотос – Уданчжао // Гуанси чэнчжэнь цзяньшэ [广西城镇建设], 2016. № 9. С. 110–123. (на кит. яз.)
- Чжан Шаньдань.** Цяньтань уданчжао фоши ходун [张山丹. 浅谈五当召佛事活动–制作坛城]. Краткое обсуждение буддийской деятельности Уданчжао – изготовление мандалы // Чжунго миньцзу болань [中国民族博览], 2016. № 2. С. 206–207. (на кит. яз.)
- Чунь Юй.** Цзанчуань фосы уданчжао юй мэйкуан [春雨. 藏传佛寺五当召与煤矿]. Тибетский буддийский храм Уданчжао и угольная шахта // Дандай куангун [当代矿工], 2001. № 1. С. 61–62. (на кит. яз.)

References

- Chun Yu.** Zangchuanfosi wudangzhao yu meikuang [春雨. 藏传佛寺五当召与煤矿]. Tibetan Buddhist Temple Wudangzhao and Coal Mine. *Dangdai kuanggong* [当代矿工], 2001, no. 1, pp. 61–62. (in Chin.)
- Du Xiaoting.** Guojia AAA-ji luyou jingqu “jixiang micheng dalelinsi” zaitian biao zhixing jingdian [杜晓婷. 国家 AAA 级旅游景区“吉祥密乘大乐林寺”再添标志性景点]. The national AAA-level tourist attraction “Jixiang micheng Dalulelin Temple” has added a new landmark attraction. *Tongliao ribao* [通辽日报], 2008, no. 1, p. 1. (in Chin.)
- Li Pinqing, Tong Baoshan.** fuxin menggushi yanjiu [李品清, 佟宝山. 阜新蒙古史研究]. Research on the history of Menggu in Fuxin. Liaoning, Liaoning National Publishing House, 1998, 334 p. (in Chin.)
- Luosang Yixi, Chenglai Jiancuo.** Ruiyingsizhi [洛桑义希·成来坚措. 瑞應寺志]. Records of Ruiying Temple. Liaoning, Liaoning National Publishing House, 2017, 298 p. (in Chin.)
- Qiu Yongzhe.** Canru lianhua – Wudangzhao [邱勇哲. 璨如莲花–五当召]. Bright as a Lotus – Wudangzhao. *Guangxi Urban Construction* [广西城镇建设], 2016, no. 9, pp. 110–123. (in Chin.)
- Voytishek E. E., Wang Ting.** Jile Buddhist Temple in Harbin, Its History and Contemporary Religious Practices. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 4, pp. 128–138. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-4-128-138
- Zhang Shandan.** Qiantan wudangzhao foshi huodong – zhizuo tancheng [张山丹. 浅谈五当召佛事活动–制作坛城]. A brief talk on the Buddhist activities of Wudangzhao – making mandala. *Zhongguo minzu bolan* [中国民族博览], 2016, no. 2, pp. 206–207. (in Chin.)

Информация об авторах

Ван Тин, аспирант

Елена Эдмундовна Войтишек, доктор исторических наук, профессор

Scopus Author ID 25931793000

WoS Researcher ID R-3936-2016

RSCI Author ID 140290

SPIN 7927-4952

Information about the Authors

Wang Ting, Postgraduate Student

Elena E. Voytishek, Doctor of Sciences (History), Professor

Scopus Author ID 25931793000

WoS Researcher ID R-3936-2016

RSCI Author ID 140290

SPIN 7927-4952

Статья поступила в редакцию 21.08.2024;

одобрена после рецензирования 28.08.2024; принята к публикации 30.09.2024

The article was submitted on 21.08.2024;

approved after reviewing on 28.08.2024; accepted for publication on 30.09.2024

Научная статья

УДК 902

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-94-103

Посмертные буддийские имена в современной Японии

Евгения Львовна Фролова

Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия

orient@lab.nsu.ru, <https://orcid.org/0009-0002-4767-8735>

Аннотация

Религиозная составляющая похоронной обрядности в современной Японии находится практически полностью в ведении буддизма. В связи с этим буддизм как учение приобрел в глазах японцев некий «похоронный ореол». В рамках похорон по буддийскому обряду японцы, как правило, получают особое посмертное имя. Эта традиция закрепились со Средних веков, и постепенно формат посмертных имен менялся – от японских многосоставных имен, подобных именам божеств, до стандартного имени китайского образца из двух иероглифов с морально-правовым значением. За присвоение посмертного имени в храмах взимается пожертвование, размеры которого варьируются в зависимости от региона, храма и статуса имени, а также желания родственников покойного. Сегодня традиция присвоения посмертных имен рассматривается как услуга и подвергается критике за непомерно высокую стоимость. Религиозное значение посмертных имен неминуемо ослабевает в обществе потребления.

Ключевые слова

Япония, буддизм, посмертные имена

Для цитирования

Фролова Е. Л. Посмертные буддийские имена в современной Японии // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 94–103. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-94-103

Posthumous Buddhist Names in Modern Japan

Evgeniya L. Frolova

Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation

orient@lab.nsu.ru, <https://orcid.org/0009-0002-4767-8735>

Abstract

The religious component of funeral rites in modern day Japan is almost entirely under the jurisdiction of Buddhism. In this regard, Buddhism as a teaching has acquired a certain “funeral aura” in the eyes of the Japanese. As part of a Buddhist funeral, the Japanese, as a rule, receive a special posthumous name. This tradition was established in the Middle Ages, and the format of posthumous names has gradually changed – from Japanese multi-component names, similar to the names of deities, to a standard Chinese name of two hieroglyphs with moral and legal significance. In order to have a posthumous name assigned in a temple, a donation is collected, the amount of which varies depending on the region, temple and status of the name, as well as the wishes of the relatives of the deceased. Today, the tradition of assigning posthumous names is considered a service and is criticized for its exorbitant cost. The religious significance of posthumous names inevitably weakens in a consumer society.

Keywords

Japan, Buddhism, posthumous names

© Фролова Е. Л., 2024

ISSN 1818-7919

Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 94–103

Vestnik NSU. Series: History and Philology, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 94–103

For citation

Frolova E. L. Posthumous Buddhist Names in Modern Japan. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 94–103. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-94-103

Введение

Религиозный синкретизм в Японии, о котором пишут многие западные и японские ученые¹, по сути не объединяет, а скорее разграничивает «сферы использования» различных религий. Принято считать, что все радостные события традиционного жизненного цикла – рождение, взросление, бракосочетание – происходят при участии синтоистских божеств *ками*, а за поминальные службы и отправку души покойного в мир иной отвечает буддизм. В связи с этим в японском обществе возник определенный стереотип: если из дома выходит буддийский монах, значит, в этом доме кто-то умер. В конце XX в. даже появился термин «похоронный буддизм» (англ. funeral Buddhism). Связь буддизма со смертью и похоронами столь неразрывна в сознании японцев, что подавляющее большинство посещает буддийские храмы лишь в связи с печальными событиями в семье.

Похоронная обрядность и отправление служб является в настоящее время основным занятием буддийских монахов. По данным Всеяпонской буддийской федерации (яп. 全日本仏教会 *дзэн нихон буккё:кай*), представляющей все школы традиционного буддизма в Японии, основными источниками доходов буддийских храмов названы поступления от туризма, аренды недвижимости и аренды / продажи предметов религиозного культа². Однако если главные храмы крупных городов – Токио, Киото и других – способны обеспечивать себя финансово, собирая вступительные взносы и принимая пожертвования во время Нового года и других праздников, то подавляющее большинство провинциальных храмов обычно получают основной доход от похорон. В общую стоимость поминальных услуг, которые родственники усопшего заказывают в буддийском храме, входит чтение сутр в течение первых сорока девяти дней после смерти, на сотый день, далее ежегодно до 33-го года, а также присвоение посмертного буддийского имени. Причем, если человек при жизни ни разу не посещал буддийский храм, но на его похороны был приглашен буддийский монах и принес сутры, считается, что покойный принял буддизм, стал учеником Будды и, следовательно, нуждается в посмертном буддийском имени. С другой стороны, если родственники не согласны платить за присвоение посмертного буддийского имени, то похороны можно организовать без священника, с помощью похоронного бюро, поэтому выбор всегда остается за родственниками усопшего.

Пожертвования или плата?

Именно пожертвования за присвоение посмертного имени составляют наиболее значительную часть похоронных расходов. Согласно «Опросу о похоронах», проведенному Японской ассоциацией потребителей (яп. 日本消費者協会 *нихон сё:хися кё:кай*) в 2022 г., средний чек расходов на похороны по стране составил 425 000 иен, из которых в зависимости от школы, храма и региона сумма за посмертное имя может варьироваться от 200 000 иен для низших «посмертных рангов» (о ранжировании имен подробнее будет сказано ниже) до 1 млн иен за посмертные имена «высших рангов»³. При этом минимальная почасовая зар-

¹ См., например: [Kitagawa, 1987; Rambelli, Teeuwen, 2003].

² Сайт Всеяпонской буддийской федерации. URL: https://www.jbf.ne.jp/support/required_doc (дата обращения 30.08.2024).

³ Опрос о похоронах, проведенный Японской ассоциацией потребителей [「葬儀についてのアンケート調査」日本消費者協会]. URL: <https://www.butsudanya.co.jp/blog/blog-ihai/letter-ihai/> (дата обращения 18.08.2024).

плата в Японии сейчас составляет менее 1 000 иен ⁴. Соответственно, в зависимости от ранга меняется и сумма пожертвований (яп. 御布施 *офусэ*).

Когда речь в буддийских храмах заходит об оплате услуг, священники всегда говорят не о стоимости, а о пожертвованиях, хотя эти пожертвования (или подношения) всегда представляют собой передачу денег. При определении заслуг прихожанина перед храмом учитывается также и нематериальное пожертвование, например, помощь во время поминальной церемонии или других служб. Таким образом, активно участвуя в жизни храма и буддийской общины при жизни, прихожанин может «заработать» себе или членам своей семьи нематериальный «капитал», который священники учтут при организации похоронного обряда.

Фиксированной цены на проведение поминальных служб и присвоение посмертного имени фактически не существует, плата варьируется в зависимости от храма. Но существуют общепринятые способы вручения пожертвований. Деньги не принято перечислять на счет и передавать монахам напрямую, из рук в руки. Впрочем, дарение денежных знаков без упаковки на Востоке вообще не практикуется. Перед вручением бумажные купюры необходимо упаковать определенным образом. Специальный траурный конверт с деньгами, перевязанный черными и белыми лентами, заворачивается в квадратный платок (яп. 袱紗 *фукуса*) из шелкового крепа *тиримэн* или другой ткани темных цветов со стороной 36 см, с двумя кисточками на противоположных углах. Сверток необходимо положить на лакированный деревянный поднос (яп. 切手盆 *киттэбон*), который представляет собой длинный прямоугольный, выкрашенный в черный цвет лоток размером около 20 см по длинной стороне. На таких лотках принято подавать письма, визитные карточки, передавать деньги по случаю различных событий. Поднос без золотого обода и украшений обычно используют для передачи денег на похороны и поминальные службы. Вместо лотка иногда используют сам платок *фукуса* – его складывают в форме лотка, а конверт с деньгами кладут сверху.

Всеяпонская буддийская федерация на своем сайте разъясняет, что пожертвование – это одна из практик, которые в буддизме считаются религиозными актами. Проявление добродетели заключается в предоставлении денежной помощи другим людям с состраданием, не требуя ничего взамен. Пожертвования не являются компенсацией за услуги, а посмертное имя не является товаром ⁵. Тем не менее зачастую обращение в буддийский храм по поводу организации похорон и поминальных служб обходится в круглую сумму.

Зависимость буддийских храмов от похоронных доходов сложилась не позднее XVI в. и связана с подворовой системой учета населения (яп. 戸籍制度 *косэки сэйдо*). Записи о «прибывших и убывших», т. е. обо всех родившихся и умерших, велись при буддийских храмах. При этом для регистрации умерших иногда заводили специальные книги, в которые и заносили посмертные имена.

Что такое посмертное имя?

Посмертное имя (яп. 戒名 *каймё*;) – это буддийское имя, «новое истинное имя», состоящее из иероглифов с морально-правовым значением, которое в наши дни дается умершему буддийским монахом. Посмертное имя является свидетельством того, что человек вошел в лоно буддизма, путешествуя в мир иной. Присвоение посмертных имен практикуется как в буддизме Хинаяны, так и в Махаяне, распространенной в Японии, и изначально оно присваивалось наставником новым рукоположенным монахам, т. е. это было монашеское имя. В буддизме Тхеравады посмертное имя дается в честь имени архата, и его называют

⁴ В Японии идут дебаты о минимальной заработной плате // Сайт NHK (Japan Broadcasting Corporation). 27 июля 2023 г. URL: <https://www3.nhk.or.jp/nhkworld/ru/news/backstories/2620/> (дата обращения 03.08.2024).

⁵ Сайт Всеяпонской буддийской федерации. URL: <https://www.jbf.ne.jp/info/detail?id=14255> (дата обращения 19.08.2024).

«именем Дхармы». Неизвестно точно, где зародилась традиция посмертных буддийских имен, но в Японию она пришла вместе с буддизмом из Китая не позднее VII в. Первоначально посмертные буддийские имена функционировали только в монашеской среде и являлись полным подражанием китайским образцам. Но довольно быстро подобные имена пришли в японский правящий дом, а затем и в придворную аристократическую среду.

Священник школы Сингон на домашней странице храма разъясняет значение церемонии наречения посмертным именем. Когда человек умирает, священник его семейного храма присваивает ему имя-наставление, принимая во внимание характер личности, пожелания семьи, имена предков и вклад, который был внесен в храм [Covell, 2005, p. 186]. Обычно монах около часа внимательно выслушивает рассказы скорбящей семьи умершего, а затем перед поминками выбирает иероглифы для посмертного имени. Например, посмертное имя Исихары Юдзиро, «короля экрана» конца 1950-х и начала 1960-х гг., включало слово «солнце» (яп. 陽光 ё:ко:), потому что его личность согревала окружающих, и он был подобен солнцу. В посмертном имени Мисоры Хибари, актрисы и поп-дивы второй половины XX в., иероглифы «любящая доброта, добросердечность, сорадование» (яп. 慈 дзи) и «песня» (яп. 唱 сё:) представляют личность Хибари, которая «пела с сердцем сострадания». Посмертное имя известнейшей актрисы кино и телевидения Кириин Кики (1943–2018) включает в себя иероглиф «зеркало» (яп. 鏡 кё:), который символизирует идею о том, что «актеры – это зеркала, отражающие сердца людей». Таким образом, когда монахи выбирают посмертное имя, они стараются выбрать такое имя, которое создает образ умершего, каким его будут видеть семья и потомки⁶.

Если буддийское имя человек принимает еще при жизни, то он не может выбирать его самостоятельно, но может сообщить монахам, если ему нравится какой-то иероглиф, который он хотел бы видеть в своем посмертном имени. Есть определенные правила выбора знаков для посмертных имен в разных буддийских школах, как правило, это знаки, встречающиеся в сутрах. Поскольку количество этих знаков ограничено, иногда встречаются «посмертные тезки», но чем больше знаков в посмертном имени, тем это бывает реже.

Буддизм и японские погребальные практики

Представления буддизма о смерти и перерождении после смерти, об уходе в иной мир сильно повлияли на японские погребальные практики. Пришедшая с буддизмом вера в то, что прижизненными поступками можно изменить судьбу, возродила в Японии функционирование архаической магии, в том числе ритуалов с именем и с переименованием имени. В традиционном социуме смысл магической смены имени заключался в ритуальном «умирании» прежнего человека, которому предназначалась «плохая» судьба, и возрождении его под новым именем – уже с «исправленной» судьбой. Точно так же лица, посвященные в культ некоего божества, переживали полное духовное изменение своего «я», оставляя прежнее имя и получая новое. Старое имя становилось запретным. В ходе посвящения в культ бога посвящаемый переживал ритуальную смерть и, обновленный, рождался к новой жизни [Фролова, 2021, с. 25].

Идея, что человек после смерти достигнет состояния Будды, требовала, разумеется, смены прижизненного «обыденного» имени на подобающее. Позднее, в XVII–XVIII вв., когда сложилась система традиционной семейной принадлежности к определенному храму, к определенной буддийской школе, так называемая «система данка» (яп. 檀家制度 данка сэйдо:), обычай давать посмертное имя умершему распространился на все слои населения. Но истоки

⁶ Сайт корпорации TBS (Tokyo Broadcasting System Television, Inc.) // Программа «В чем разница?» (текст на странице) [この差?], публикация от 03.05.2019). URL: <https://www.tbs.co.jp/konosa/old/20190305.html> (дата обращения 03.08.2024).

этой практики можно отыскать еще в эпоху Камакура (1185–1333) и даже ранее, хотя только в 1600-х гг. она стала фактически всеобщей [Тамамура Фумио, 1999, с. 13].

Буддийский погребальный ритуал предписывал приношение сутр к алтарю, поставленному в честь умершего, и гравировку на могильном камне посмертного буддийского имени, состоящего из иероглифов морально-правового значения. Имя должно было служить верующему в качестве путеводной звезды, освещающей его дальнейший путь в ином мире. В наше время посмертное имя пишется также на деревянной табличке (яп. 位牌 *ихай*), которая считается воплощением духа усопшего и ставится на домашний алтарь (яп. 仏壇 *буцудан*) для совершения семейных поминальных обрядов. Мемориальные таблички обычно хранятся в семейном алтаре до поминальной службы на 33-й год после кончины, после чего считается, что умерший потерял свою индивидуальность и перешел в статус предков. Затем табличку либо сжигают, либо передают в семейный храм. Буддийский алтарь с поминальными табличками считается местом, куда приходит дух умершего, когда члены семьи совершают ежедневные или праздничные подношения и молитвы.

При желании посмертное имя *каймё*: можно получить еще при жизни, если человек является приверженцем буддийского учения. Посещая храм, накапливая добродетель и совершая пожертвования, прихожане могут просить о присвоении им *каймё*: как о привилегии. При этом имя дается не навсегда. Проходя свой долгий жизненный путь, человек может изменить его еще при жизни. Также родственники могут по каким-то причинам попросить изменить посмертное имя умершего, тогда им нужно успеть обратиться к священнику до 49-го дня после смерти ⁷.

Структура посмертных имен

Формат посмертных имен значительно менялся с течением времени. В книге «Япония: имя и общество» [Фролова, 2021] мы проанализировали посмертные имена японских правителей, разграничив при этом традиции посмертных имен японского и китайского типа. В японских хрониках упоминаются ранние, многосоставные, подобно древним именам японских богов, посмертные имена (яп. 贈りな *окурин* «провожающее имя»), являвшиеся синтоистской традицией. По-видимому, они бытовали и до проникновения буддизма в Японию, но с VIII в. возобладали китайская модель посмертных имен из двух знаков, преимущественно с абстрактным значением. При составлении придворных генеалогий во второй половине VIII в. посмертные имена «японского типа», принадлежавшие более ранним правителям, были заменены на китайские задним числом. Поэтому сейчас посмертные имена японских правителей, как правило, состоят из двух иероглифов [Там же, с. 23–27]. Это двузначное имя было стандартной моделью до периода Камакура, позднее возник обычай добавления к нему дополнительных символов.

Например, знаки 院 *ин* и 寺 *дзи* «храм, монастырь» добавляли к посмертным именам тех усопших, кто сделал большой взнос в храм или отличался праведной жизнью в лоне буддизма. Когда класс воинов пришел к власти, для отличия их посмертных имен от придворной знати стали добавлять иероглиф 殿 *дэн* ⁸, эти добавочные имена получили название 院号 *инго*: или 院殿号 *индэнго*: – имена с добавлением знаков *ин* или *ин* и *дэн* соответственно. Если подобные «знаки отличия» получал покойный глава семьи, эта привилегия переходила и ко всем ее членам и становилась традицией в данной семье. Кроме того, особые почетные

⁷ По данным Сайта корпорации UNIQUEST «Osohshiki» («Похороны») // Количество символов в посмертном имени меняется в зависимости от школы! Какова структура посмертного имени и средняя цена посмертного имени? [戒名の文字数は宗派で変わる！戒名の構成や戒名料の相場は？], публикация от 13.06.2024). URL: <https://www.osohshiki.jp/column/article/698/> (дата обращения 03.08.2024).

⁸ Иероглиф 殿 *дэн* / *доно* исторически означает «великий, большой», часто встречается в обозначениях больших зданий и сооружений; также уважительное именование вышестоящих.

имена 道号 *до:го:*⁹, которые ранее получали высокопоставленные священники, стали давать и выдающимся мирянам. Имена *до:го:* обычно состоят из двух символов, которые отображают образ жизни покойного. Например, бизнесмен может получить иероглифы, отражающие успех в бизнесе, а мастер чайной церемонии – знаки, относящиеся к чайной культуре. Кроме имен *инго:* и *дого:* в настоящее время используется также третий тип добавочных знаков к посмертному имени, нечто вроде ранга, – 位号 *иго:*. Обычно ранги *иго:* состоят из двух или трех знаков, которые варьируются в различных буддийских школах. Они применяются для оценки глубины религиозного чувства, размера пожертвований в храм или служения обществу, отличия мужчин от женщин и взрослых от детей. До недавнего времени именно ранги *иго:* использовались и для идентификации бураку – потомков касты неприкасаемых.

Таким образом, сегодня стандартное посмертное имя имеет довольно сложную структуру. Оно состоит как минимум из шести иероглифов (*дого:-каймё-иго:*), но чаще из восьми (*инго-до:го:-каймё-иго:*), возможно также добавление дополнительных знаков по желанию родственников (табл. 1)¹⁰.

Таблица 1

Полный формат посмертного имени

Table 1

Full format of posthumous name

Название имени / ранга	Иероглифическое написание	Количество знаков, обычно	Порядковое место в имени *	Значение
<i>Инго:</i>	院号	2	1	Указание на храм, где проводилась церемония присвоения имени
<i>До:го:</i>	道号	2	2	«Имя Пути», отражает смысл прожитой жизни
<i>Каймё:</i>	戒名	2	3	Имя из иероглифов с морально-правовым значением, собственно посмертное имя
<i>Иго:</i>	位号	2–3	4	Ранг, отражающий заслуги, пол и возраст покойного. Именно за него берется основная сумма «пожертвования»

* Порядок, указанный в таблице, является принятым в основных школах японского храмового буддизма, но могут быть и вариации.

Ранжирование посмертных имен

Многие японцы убеждены, что посмертные имена оказывают прямое влияние на посмертную жизнь, на пребывание умершего в мире ином. Чем выше ранг и статус посмертного имени, тем более достойной будет загробная жизнь. И, разумеется, с самого начала посмертные имена присуждались не только за заслуги перед храмом, накопленные при жизни покойного, но и за денежные жертвования его семьи. Поскольку забота о покойном родственнике, перешедшем в когорт предков, является делом чести семьи, на вознаграждение за посмертное имя скупиться не принято. Так, в буддийской традиции сложилась практика «повышения» ранга усопшего путем присвоения ему «хорошего» буддийского имени.

⁹ 道号 *до:го:* – яп. досл. «имена Пути», путеводные имена.

¹⁰ В разных буддийских школах есть и другие виды традиционных посмертных имен.

По крайней мере с XVI в. пожертвования за посмертные имена стали источником постоянного дохода буддийских храмов [Williams, 2000]. Доходы от присвоения посмертных имен и сегодня имеют решающее значение для финансирования большинства храмов.

Надо сказать, что фиксированных цен за посмертное имя не существует, сумма разнится в зависимости от региона, буддийской школы, конкретного храма и даже от ранга монаха, ведущего церемонию. Однако есть некоторые приблизительные расценки, на которые можно ориентироваться. Разумеется, чем выше статус и ранг посмертного имени, тем выше и плата. Для удобства в обиходе используется термин «плата за посмертное имя» (яп. 戒名料 *каймё:рё:*), но монахи разъясняют, что это не что иное, как добровольное подношение в знак благодарности. В каждом конкретном случае лучше заранее обсудить сумму с представителями храма. Тем не менее примерные цены на посмертные имена низших рангов составляют от 50 до 500 тыс. иен, средних рангов – от 500 до 800 тыс. иен, высших рангов – около миллиона иен. Посмертное имя отмечает социальный статус умершего по отношению как к его предкам, так и к его ныне живущим родственникам. Хотя буддийские священники утверждают, что в мире «Чистой Земли» не имеет значения, «дешевое» буддийское имя или «дорогое», в конце концов речь идет об отношениях человека с храмом в этом мире и об имени, которое храм дал человеку в знак его вклада, однако многие стараются заплатить побольше, чтобы быть уверенными в том, что сделали всё возможное для достойных проводов родственника в мир иной.

Самый недорогой ранг *иго:*, который присваивается большинству, отражает гендерные различия и состоит из символов, приблизительно означающих «верный / верующий господин» (яп. 信士 *синси*) и «верная / верующая госпожа» (яп. 信女 *синё:*). Следующий, более высокий ранг тоже включает гендероразличающие знаки и означает «мирянин, практикующий буддизм» (яп. 居士 *кодзи*) и «сестра, практикующая буддизм» (яп. 大姉 *дайси*).

Если перед символами предыдущих рангов добавляется иероглиф «храм» (яп. 院 *ин*), это сразу повышает ранг имени и удорожает его примерно в два раза (примерные цены см. в табл. 2). Это такие ранги, как *инсинси* / *инсиннё:* (яп. 院信士 · 院信女) и *инкодзи* / *индайси* (яп. 院居士 · 院大姉).

Ранги с иероглифом 院 ранее получали только императоры и высокородная аристократия. В истории Японии известны императоры Сага-ин (яп. 嵯峨院, 786–842), Госиракава-ин (яп. 後白河院, 1127–1192), Готоба-ин (яп. 後鳥羽院, 1180–1239) и др. Кроме того, посмертное имя Токугава Иэясу (яп. 徳川家康, 1543–1616), состоящее из 14 иероглифов, начиналось со знаков Анкоку-ин (яп. 安国院). Посмертное имя писателя Нацумэ Сосэки (яп. 夏目漱石, 1867–1916) было Бунгаку-ин (яп. 文献院), где иероглиф 院 добавлен в знак уважения к известному человеку. Последние два ранга, *инсяку* / *инсякуни* (яп. 院釋 · 院釋尼) являются специфическими и встречаются только в школе Дзёдо Синсю («Новая школа»), их значение – «ученик Будды»¹¹.

Фактически ранг посмертного имени влияет и на сумму оплаты поминальных служб, которые проводятся после смерти. Например, если дано посмертное имя со знаком 院, сумма пожертвований, выплаченных на поминальных службах, значительно возрастает (см. табл. 2).

Критика сложившейся практики присвоения посмертных имен

Непомерные расценки на присвоение посмертных имен неоднократно подвергались резкой критике с конца 1970-х гг. Высказывались сомнения в необходимости специального посмертного имени, а особенно добавлений к нему рангов, за которые прихожане выкладывают

¹¹ Сайт корпорации TBS (Tokyo Broadcasting System Television, Inc.) // Программа «В чем разница?» (текст на странице) [この差?], публикация от 03.05.2019). URL: <https://www.tbs.co.jp/konosa/old/20190305.html> (дата обращения 03.08.2024).

огромные суммы. Опросы, проведенные различными организациями, включая Японскую ассоциацию потребителей (в 1999 г.) и Всеяпонскую буддийскую федерацию (в 2000 г.), представляющую все школы традиционного буддизма в Японии, показали весьма различные результаты. Процент положительных ответов на вопрос «Необходимы ли посмертные имена?» варьируется от 58,8 до 10 % в зависимости от школы, региона и возраста респондентов [Covell, 2005, p. 170]. Однако результаты опросов никак не повлияли на устоявшуюся систему. Сегодня, особенно в городах, посмертные имена рассматриваются как нечто необходимое, что человек должен получить после смерти независимо от того, принял ли он прибежище в Будде. Следовательно, религиозное значение посмертных имен ослабевает. Причины этого заключаются как в упомянутой ранее слабой общей религиозности японцев, так и в сильно выраженной коммерческой стороне присвоения посмертного имени. Люди, выросшие в обществе потребления, склонны рассматривать религиозные практики как товар и ожидают, что купленный продукт будет работать, как указано в рекламе, особенно если цена выше средней. В случае с посмертными именами эффект от дополнительно заплаченных денег невозможно увидеть или испытать в этой жизни, поэтому легко возникает неудовлетворенность, особенно при отсутствии веры.

Таблица 2

Расценки на присвоение посмертных имен / рангов
в буддийских школах Японии, *иен*

Table 2

Fees for assigning posthumous names / ranks
in Buddhist schools in Japan, *yen*

Вариант имени / ранга	Школа				
	Дзёдо Синсю	Дзёдо (Чистой Земли)	Сингон	Нитирэн	Риндзай
Синси / Синё: 信士・信女	—	50 тыс. — 150 тыс.	150 тыс. — 400 тыс.	—	300 тыс. — 500 тыс.
Кодзи / Дайси 居士・大姉	—	350 тыс. — 600 тыс.	500 тыс. — 600 тыс.	—	500 тыс. — 800 тыс.
Инсинси / Ин-синнё: 院信士・院信女	—	~ 800 тыс.	~ 700 тыс.	300 тыс. — 500 тыс.	—
Инкодзи / Ин-дайси 院居士・院大姉		~ 1 млн		~ 1 млн	~ 1 млн
Инсяку / Инся-куни 院釋・院釋尼	~ 500 тыс.				

Примечание: таблица составлена по данным сайта корпорации UNIQUEST «Osohshiki» («Похороны») // Количество символов в посмертном имени меняется в зависимости от школы! Какова структура посмертного имени и средняя цена посмертного имени? [戒名の文字数は宗派で変わる！戒名の構成や戒名料の相場は？], публикация от 13.06.2024). URL: <https://www.osohshiki.jp/column/article/698/> (дата обращения 03.08.2024).

Можно указать также и на четкое ранжирование посмертных имен, которое может рассматриваться как посмертная дискриминация. Скандал, разразившийся в 1979 г., когда выяснились случаи систематического использования специальных «дискриминационных посмертных имен» (яп. 差別戒名 *сабэцу каймё:*) в отношении меньшинств *бураку*, сильно подорвал доверие к системе присвоения посмертных имен и к буддизму в целом. Даже высо-

копоставленные деятели буддизма критически высказывались, уподобляя посмертные имена римско-католическим индульгенциям: если купить этот листок бумаги с именем за огромную сумму, то сможешь попасть в рай.

Чтобы восстановить репутацию буддизма и разъяснить религиозный смысл посмертных имен населению, члены комитета Японской буддийской федерации рекомендовали монахам уделять больше времени проповеди, использовать различные способы донесения буддийских знаний, в частности издание специальных брошюр и листовок, статьи на сайтах храмов. Так, в брошюре школы Тэндай говорится, что буддийское имя очень похоже на христианское имя, которое христиане получают, когда принимают крещение. Когда вы становитесь буддистом, вы принимаете прибежище, и в качестве доказательства вам дается имя. Хотя обычно его получают после смерти, лучше принять его при жизни, потому что это символ веры и гордости буддиста. Однако большинство современных японцев рассматривает буддийских священников не как слугителей, отрেকшихся от мира, а как деловых людей, занятых обеспечением похоронной обрядности. Мало кто верит в наши дни в загробную жизнь, в рай или ад. Связь между храмом и приходом ослабевает, понимание религиозного значения церемоний, в том числе церемонии присвоения посмертного имени, утрачивается.

Заключение

Люди ищут в буддизме прежде всего возможность достойно выполнить ритуал увековечения памяти умерших и выразить соболезнования. Проблема заключается в том, что сегодня этот ритуал для подавляющего большинства утратил религиозный смысл и стал обязательной частью похорон. Из религиозной церемонии, предназначенной для обеспечения благополучия умершего в загробном мире, похороны превратились в удобно и понятно обставленную для живых возможность попрощаться с мертвыми. Для многих современных японцев присвоение посмертного имени-завета, гарантирующего перерождение в «Чистой Земле», или какая-то другая форма посмертного спасения мало что означает. Тем не менее, школы храмового буддизма продолжают присваивать посмертные имена, поскольку они, во-первых, играли определяющую роль в религиозной идентичности храмового буддизма на протяжении сотен лет и, во-вторых, потому, что суммы, которые они приносят, составляют значительную часть общего дохода храмов.

В наши дни взгляды на загробную жизнь и необходимость поклонения предкам меняются довольно быстро. Популярность набирают альтернативные варианты похорон: похороны по христианскому обряду, «естественные похороны» (яп. 自然葬 *сидзэнсо:*), когда тело предадут воде или оставляют истлевать в лесу, «свободные похороны» (яп. 自由葬 *дзю:со:*), где люди говорят о хобби умершего, едят его любимую еду, а вместо чтения сутр звучат его любимые песни и на экране демонстрируется «видео воспоминаний».

Возможно, если буддийские похороны перестанут быть единственным вариантом для японцев и для обряда похорон в буддийские храмы станет обращаться намного меньше людей, смысл и статус посмертных имен в какой-то степени восстановится. В любом случае современные модификации религии в Японии представляют собой богатое поле для дальнейшего исследования.

Список литературы

- Фролова Е. Л.** Япония: имя и общество. Новосибирск: НГУ, 2021. 275 с.
Covell S. Japanese temple Buddhism: worldliness in a religion of renunciation. Uni. of Hawai'i Press, 2005. 294 p.
Kitagawa J. Mitsuo. On Understanding Japanese Religion. Princeton: Princeton Uni. Press, 1987. 368 p.

- Rambelli F., Teeuwen M.** Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm. London; New York: RoutledgeCurzon, 2003. 371 p.
- Williams D.** The Other Side of Zen: A Social History of Soto Zen Buddhism in Tokugawa Japan. Princeton: Princeton Uni. Press, 2004. 261 p.
- Тамамуро Фумио.** Похороны и буддийская община. Историко-культурная библиотека-70 [圭室文雄. 葬式と檀家・歴史文化ライブラリー 70]. Токио: Ёсикава Кобункан, 1999. 231 с. (на яп. яз.)

References

- Frolova E. L.** Yaponiya: imya i obshchestvo [Japan: name and society]. Novosibirsk, NSU Press, 2021, 275 p. (in Russ.)
- Covell S.** Japanese temple Buddhism: worldliness in a religion of renunciation. Honolulu, Uni. of Hawai'i Press, 2005, 294 p.
- Kitagawa J. Mitsuo.** On Understanding Japanese Religion. Princeton, Princeton Uni. Press, 1987, 368 p.
- Rambelli F., Teeuwen M.** Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm. London, New York, Routledge Curzon, 2003, 371 p.
- Williams D.** The Other Side of Zen: A Social History of Soto Zen Buddhism in Tokugawa Japan. Princeton, Princeton Uni. Press, 2004, 261 p.
- Tamamuro Fumio.** Sōshiki to danka. Rekishi bunka raiburarī 70 [葬式と檀家・歴史文化ライブラリー 70]. Funerals and the Buddhist community. Historical and Cultural Library-70. Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1999, 231 p. (in Jap.)

Информация об авторе

Евгения Львовна Фролова, кандидат исторических наук
Scopus Author ID 25721997600
WoS Researcher ID LKL-7405-2024
RSCI Author ID 556751
SPIN 9443-8836

Information about the Author

Evgeniya L. Frolova, Candidate of Sciences (History)
Scopus Author ID 25721997600
WoS Researcher ID LKL-7405-2024
RSCI Author ID 556751
SPIN 9443-8836

*Статья поступила в редакцию 30.08.2024;
одобрена после рецензирования 06.10.2024; принята к публикации 10.10.2024
The article was submitted on 30.08.2024;
approved after reviewing on 06.10.2024; accepted for publication on 10.10.2024*

Научная статья

УДК 904(513)

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-104-117

Пляски с барабанами: к вопросу о наследниках донгшонско-дяньской цивилизации

Сергей Александрович Комиссаров¹
Александр Иванович Соловьев²

^{1,2} Институт археологии и этнографии
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия

¹ Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия

¹ sergai@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7657-054X>

² [easolovievy@mail.ru](mailto: easolovievy@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0003-3891-8944>

Аннотация

Представлена попытка выявить наиболее вероятных наследников культуры Дянь среди обширного списка неханьских народов, населяющих Юго-Западный и Южный Китай в настоящее время. В качестве критерия отбора был взят такой важный элемент материальной культуры, как бронзовые барабаны, которые являлись одним из наиболее заметных маркеров для памятников донгшонско-дяньской цивилизации. Однако выяснилось, что область распространения таких изделий слишком велика, многие народы восприняли (заимствовали) этот эффектный символ богатства и власти. Чтобы ограничить выборку, мы в качестве дополнительного фильтра взяли такой существенный элемент духовной культуры, как ритуальные танцы с бронзовыми барабанами. Ретроспективный анализ показал, что этнографически значимый бином (бронзовые барабаны + танцы) сложился еще в культуре Дянь. Поэтому народы, сохранившие такое сочетание, могут быть названы в числе наследников этой культуры, а их предки – в числе ее создателей. В наиболее развитом и стабильном варианте пляски с бронзовыми барабанами зафиксированы у различных групп *мяо* (*хмонг*), *яо* (*миен*), *чжуан* и *йи* (*ицзу*), что может послужить основой для последующих палеоэтнографических изысканий.

Ключевые слова

донгшонско-дяньская цивилизация, государство / культура Дянь, бронзовые барабаны, ритуальные танцы, шаманизм, ретроспективный анализ

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00820, <https://rscf.ru/project/23-28-00820>

Для цитирования

Комиссаров С. А., Соловьев А. И. Пляски с барабанами: к вопросу о наследниках донгшонско-дяньской цивилизации // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 104–117. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-104-117

Dances with Drums: On the Problem of Descendants of the DongSon-Dian Civilization

Sergey A. Komissarov¹, Aleksandr I. Solovyev²

^{1,2} Institute of Archaeology and Ethnography
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation

¹ Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation

¹ sergai@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7657-054X>

² asoloviev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3891-8944>

Abstract

The article presents an attempt to identify the most likely descendants of the Dian culture among the vast list of non-Han peoples inhabiting South-Western and Southern China at the present time. Bronze drums, as an important element of material culture were taken as the first selection criterion, since they were one of the most noticeable markers for sites and relics of the DongSon-Dian civilization. However, it turned out that the area of distribution of these items is too large, and many peoples adopted (borrowed) this effective symbol of wealth and power. To limit the sample, the study took ritual dances, namely with bronze drums as an essential element of spiritual culture, as the second criterion. A retrospective analysis showed that an ethnographically significant binomial (bronze drums and dancing) had developed in the Dian culture. Therefore, the peoples who preserved this combination throughout time can be pointed out among the heirs of Dian Culture, and their ancestors, respectively, among its creators. In the most developed and stable version, dancing with bronze drums is recorded in various groups of *Miao (Hmong)*, *Yao (Mien)*, *Zhuang* and *Yi (Yizu)*, which, on the one hand, is quite consistent with the information about the multicomponent nature of the Dian State and Culture (and the DongSon-Dian civilization as a whole), and on the other hand, can serve as a basis for subsequent paleoethnographic research. Data about the funeral rite and traditional art of these peoples will be used as materials for future research.

Keywords

DongSon-Dian civilization, Dian State / Culture, bronze drums, ritual dances, shamanism, retrospective analysis

Acknowledgements

This study was carried out with the support of the Russian Scientific Foundation (RSF), grant no. 23-28-00820, <https://rscf.ru/en/project/23-28-00820>.

For citation

Komissarov S. A., Solovyev A. I. Dances with Drums: On the Problem of Descendants of the DongSon-Dian Civilization. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 104–117. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-104-117

Барабан... это лучший из всех инструментов,
он никогда не фальшивит.

Наполеон. О пехоте

Введение

Барабаны относятся к числу наиболее распространенных и древних музыкальных инструментов, которым посвящен огромный объем литературы¹. На территории Китая их находки фиксируются на памятниках позднего неолита – раннего металла, например: глиняные и деревянные барабаны, обтянутые крокодиловой кожей, в Таосы или керамические основы (ре-

¹ Профессиональный обзор по теме со списком литературы представлен на сайте С. Кузнецова (статьи «Барабаны мира: исторический очерк», «Этнические барабаны мира» и др.). К сожалению, в текстах встречаются ошибки в китайских транскрипциях и датах, например образование государства Ванланг датировано 2879 г. до н. э. (очевидно, некритически воспринято из вьетнамских публикаций), в результате возраст донгшонских бронзовых барабанов удревился более чем на 2 тыс. лет. См.: Древние барабаны // *Darbakesh*. 2006+. URL: https://www.channelingstudio.ru/ancient_drums.shtml (дата обращения 01.09.2024).

зонатора) без верхней части (мембраны), вкопанные в землю, в Нюхэлян (см. также [Lawergren, 2006]). Барабаны изготавливались из разных материалов, для тулова обычно использовались дерево и керамика. Но на территории Юго-Западного Китая и Северного Вьетнама обнаружены инструменты, полностью изготовленные из бронзы, которые стали культурным маркером донгшонско-дяньской цивилизации (VIII–III вв. до н. э.) [Лаптев и др., 2016]. В статье мы применили ретроспективный метод, чтобы определить круг этносов, предки которых создали основы этой цивилизации. Для их выделения мы использовали собственно бронзовые барабаны как неперенный элемент материальной культуры и танцы с этими инструментами как столь же необходимый элемент культуры духовной. Те народы, в наследии которых представлены оба указанных фактора, с большой степенью вероятности могут считаться потомками создателей государства Дянь и донгшонской культурной общности в целом.

Дяньские драммеры

До наших дней дошло не менее 1 676 бронзовых барабанов, отнесенных к Донгшону в широком значении этого термина, в музейных собраниях Китая, к которым следует добавить 358 экземпляров из Вьетнама [Lu Qiuyan et al., 2020, p. 15]. Для классификации этого массива многие западные и вьетнамские ученые используют схему, предложенную Францем Хегером еще в 1902 г. [Heger, 1902]². Китайские ученые постепенно разработали свою схему из восьми типов, названия которых совпадают с местом первой или наиболее значимой находки³. Полученная классификация фиксирует постепенное увеличение размеров и богатства оформления, которое затем идет на спад, и поздние барабаны по форме мало отличаются от ранних, разве что изображением звезды на тимпане [Ли Вэйцин, 1979; Lu Qiuyan et al., 2020, p. 17]. Между китайскими и вьетнамскими археологами шел перманентный спор о месте возникновения бронзовых барабанов, во многом вызванный политическими причинами [Han Xiaorong, 1998]. Для снятия противоречий была предложена концепция параллельного развития данного артефакта в составе смежных или даже родственных культур [Wen Guoxun, Fang Qing, 2021]. На наш взгляд, такое разделение единой линии развития нелогично; что же касается проблемы приоритета, то она была решена новой серией дат по могильнику Ваньцзяба [Ли Лунчжан, 2003]. Начав развитие с берегов оз. Дяньчи, бронзовые барабаны широко распространились на юг и восток, достигнув высшей точки развития в культуре Шичжайшань. Там изготавливались морфологически связанные с барабанами ситулы по хранению раковин каури с многофигурными композициями на крышке, которые исчезли после падения Дянь.

Мы воспроизводим самую простую схему развития бронзовых барабанов, поскольку для цели нашей статьи важен факт, что именно они являются неотъемлемой составляющей материальной культуры донгшонско-дяньской цивилизации на разных этапах ее развития. Их важная роль фиксируется как нахождением в элитных захоронениях, так и изображениями на самих барабанах и ситулах. Заслуживает внимания крышка контейнера из могилы № 12 в Шичжайшань (рис. 1, 1–3), где показаны, во-первых, 16 барабанов, стоящих по периметру под крышей общественного здания, во-вторых, фигурка ударника, перед которым стойка

² Bronze drums classifications // Site de bronzedrums [by Jacque de Guerny]. s. a. URL: <https://bronzedrums.jimdo.free.com/home/classification> (дата обращения 01.09.2024).

³ Ба да тунгу лэйсин цзешао [八大铜鼓类型介绍 / 右江民族博物馆 // 百度文库]. Представление восьми больших форм бронзовых барабанов / Этнографический музей округа Юцзян // Байду вэньку [Депозитарий текстов энцикл. «Байду байкэ»]. 22.02.2022. URL: https://wenku.baidu.com/view/5a5804d7d938376baf1ffc4ffe4733687e21fc05.html?_wks_=1728676400458&bdQuery=铜鼓类型学&needWelcomeRecommand=1 (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024).



Рис. 1. Бронзовые ситулы из дяньского могильника Шичжайшань в пров. Юньнань: 1, 2 – детали изображения на крышке и 3 – общий вид ситулы из могилы № 12. Хранится в Национальном музее Китая; 4 – общий вид и 5, 6 – детали изображения на крышке ситулы из могилы № 1. Хранится в Музее пров. Юньнань. Фото подготовил к печати А. И. Соловьев

Fig. 1. Bronze situlas from the Dian culture's grave yard Shizhaishan, Yunnan Province: 1, 2 – some details on the lid and 3 – general view of the situla from the grave no. 12, now it's kept in the National Museum of China; 4 – general view and 5, 6 – some details of the situla from the grave no. 1, that is kept in the Museum of Yunnan Province, Kunming. Photos were prepared for publishing by A. I. Solovyev

с подвешенными барабаном и колоколом, и, в-третьих, пара огромных барабана на краю ⁴. Поскольку между фигурками существует определенное соблюдение пропорций, то эти два инструмента должны были превышать человеческий рост и вряд ли отливались из бронзы (если вообще реально существовали). Правда, аналогичная пара воспроизводится на крышке другой шичжайшаньской ситуты (из могилы № 1) также в связи с исполнением некоего ритуала (рис. 1, 4–6). Возможно, подобные монстры изготавливались «по случаю» из органических материалов; либо вообще не имели реальных прототипов, а были включены в композицию, чтобы подчеркнуть важность изображаемого события. В постдяньское время скульптуры на тимпанах и крышках почти исчезают, только на некоторых можно видеть изображение лягушек, в том числе пар в период размножения (рис. 2).



Рис. 2. Бронзовые барабаны из экспозиции Шанхайского музея:
1–3 – барабаны с фигурками лягушек на тимпане; 4, 5 – «грибовидные» барабаны.
Фотографии А. С. Комиссарова, подготовлено к печати А. И. Соловьевым

Fig. 2. Bronze drums from the exposition of Shanghai museum:
1–3 – drums with frogs' figures on tympanum; 4, 5 – "mushroom" shaped drums.
Photos by A. S. Komissarov, prepared for publishing by A. I. Solovyev

⁴ Zhu Ying. Story of long-forgotten kingdom in Yunnan // Shine (Shanghai Daily news agency). 07.12.2021. URL: <https://www.shine.cn/feature/art-culture/2112079191> (дата обращения 01.09.2024).

Некоторые исследователи связывают возникновение «барабанной» традиции с проникновением в регион высокоразвитой технологии бронзового литья из Центральной равнины, а ее распространение трактуют как пример сплава культуры ханьцев и предков *чжуан* [Тань Цайлуань, 2023]. Однако к моменту появления первых бронзовых барабанов и на Юге, и на Востоке существовали собственные очаги обработки бронзы. К тому же ханьцы не использовали бронзовые барабаны. Как свидетельствует одно из первых упоминаний о них в летописях, генерал Ма Юань в Цзяочжи конфисковал у *лоюэ* (*лаквьет*)⁵ все бронзовые барабаны и приказал выплавить из них фигуру коня⁶, а не передал своим музыкантам и не отправил в столицу в качестве трофеев. Вполне возможно, что такое решение было вызвано желанием увековечить свою фамилию Ма (буквально: лошадь) и славу лихого кавалериста, которую он заслужил в боях с северными кочевниками, но главное – бронзовые барабаны не использовались и не ценились в ханьском обществе, потому годились только в переплавку (см.: [Чэнь Сяобо, 2021]).

Барабаны продолжали хранить в семьях, а также производить из местного медного сырья проживавшие в южных землях народы. О том, что инструменты изготавливали и очень ценили народы *лиляо* 俚僚, сообщал в «Записках о Гуанчжоу» 广州记 ученый Пэй Юань 裴渊, живший при династии Цзинь 晋 (266–420)⁷. Народы *лиляо* считают потомками *лоюэ* (*лаквьет*) и предками обширной *чжуан*-дунской группы (включает *чжуан*, *дай*, *буи*, *мулао* и др.)⁸. Случалось, что древние бронзовые барабаны находили при вспашке. Сведения об этом сохранились, например, в сочинении «Гуйхай»⁹ в описаниях попечителя гор и вод сунского поэта Фань Чэнда, который писал: «Бронзовые барабаны пользовались варварами [*мань*]. Иногда выкапывают из земли в южной части пограничной зоны... они изготовлены как фарфоровые табуреты... с четырех сторон есть [изображения] маленьких жаб» [Фань Чэнда, 2001, с. 376]¹⁰.

Можно констатировать, что бронзовые барабаны, созданные в Древности носителями донгшонско-дяньской цивилизации, широко распространились среди разных народов, населявших юг Китая в эпоху Средневековья, и сохранились у них вплоть до этнографических времен.

Aufforderung zum Tanz (Приглашение к танцу)

Чтобы ограничить список возможных потомков Дянь, мы в качестве дополнительного фильтра ввели сочетание бронзовых барабанов с ритуальными танцами. Как отмечал еще Ф. Энгельс [1961, с. 93], «... танцы в особенности были существенной составной частью всех

⁵ *Лоюэ* (*лаквьет*) – полилингвистический конгломерат народов, населявших в Древности Южный Китай и Северный Вьетнам, в состав которого входили предки современных *вьетов*, *чжуан* и *ли* (*хлай*).

⁶ «Хоу Хань шу». Лечжуань: Ма юань лечжуань [“后汉书” 列传一马援列传 // 汉程网: 国学宝典]. «История Поздней Хань». Повествование: повествование о Ма Юане // Сайт «Хань чэн ван: Госюэ баодянь» [Ханьский порядок онлайн: Драгоценные труды китаеведения]. б. г. URL: <https://guoxue.httpcn.com/html/book/TBMEXVPW/ILKOTBME.shtml> (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024).

⁷ Дэн Цзе. Чжуанцзудэ тунгуудэ тэдянь ши шэньмэ? Тунгуудэ цзяньцзе [邓结. 壮族的铜鼓舞的特点是什么? 铜鼓舞的简介 // 汉程网: 民俗]. Какие особенности танцев с бронзовым барабаном у народа *чжуан*? Краткое представление танца с бронзовым барабаном // Сайт «Хань чэн ван: Минь су» [Ханьский порядок онлайн: Народные обычаи]. 30.10.2016. URL: <https://ms.httpcn.com/info/html/20161030/PWPWKOAZCQCQ.shtml> (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024).

⁸ *Лиляо* [俚僚 // 百度百科]. Народы *лиляо* // Байду байкэ (эл. энцикл.). 10.10.2024. URL: https://baike.baidu.com/item/俚僚/3467973?fr=ge_ala (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024).

⁹ Соответствует современному г. Гуилинь в Гуанси-Чжуанском автономном районе (ГЧАР).

¹⁰ См. также: Цзян Хэ. Тунгу ю шэньмэ лиши фачжань? Тунгу чжунлэй цзяньцзе [姜和. 铜鼓有什么历史发展? 铜鼓种类简介 // 汉程网: 民俗]. Каково было историческое развитие бронзовых барабанов? Краткое представление типологии бронзовых барабанов // Сайт «Хань чэн ван: Минь су» [Ханьский порядок онлайн: Народные обычаи]. 07.03.2017. URL: <https://minsu.httpcn.com/info/html/201737/PWPWPWILRNKO.shtml> (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024).

религиозных торжеств». Такие действия позволяли достичь высокого эмоционального накала, что очень важно в обрядовых действиях. Особо истово они проводились в условиях военных действий, что многократно подтверждено этнографическими наблюдениями. Среди дяньских бронз обнаружено немало фигур и рисунков, изображающих людей, совершающих ритмические движения (вероятно, танцующих). Так, часто в качестве пары танцоров указывают на позолоченную пряжку, на которой персонажи изображены в позе бегущих или танцующих, в длинных штанах, с мечами и с маленькими (ударными – ?) тарелочками в руках (рис. 3, 3). И всё бы ничего, но в ногу одного из них вцепилась змея, тело которой служило контуром для пряжки. «...А ты будешь жалить Его в пята» (Быт. 3: 15); прямо библейский сюжет получается. Аналогии ему можно видеть в знаменитой тарантелле – танце, который якобы помогал излечиться от «тарантизма», как называли псевдоболь, вызванную укусом ядовитого тарантула [Кюрегян, 1981]. Для культуры Дянь, в которой змеям придавалось культовое значение, этот «лечебный» танец мог изображать часть какого-то ритуала или мифа. Однако в данный момент нас интересуют танцы с барабаном.

Такой танец по типу хоровода представлен на крышке ситуты из могилы № 12 в Шичжайшань, барабан сопровождения стоит на земле (рис. 3, 1). Танец с поднятыми вверх руками, представленный на поясной пластине из могилы № 13 в составе того же памятника, сопровождает целый оркестр, включая барабан (рис. 3, 4, 5). Отдаленные аналогии этому изображению можно увидеть на писаницах Хуашань, где многочисленные фигуры адорантов нарисованы в танцующих позах и в сочетании со звездчатыми тимпанами донгшонских барабанов. Создателей этих рисунков связывают с *лоюэ* как предками *чжуан* [Кудинова и др., 2019]. И еще один сюжет представлен на контейнере для раковин из шичжайшаньской могилы № 13: танцоры в шкурах выступают в сопровождении музыканта, который колотит в барабан или, возможно, в его крышку-тимпан (рис. 3, 2). Американская исследовательница определила этот танец как шаманский [Chiou-Peng TzeHuey, 2008, p. 38], что не очевидно, но возможно. Известно, что барабаны, как и связанные с ними бубны, играли огромную роль в шаманских «техниках экстаза», так что одна из исследовательниц традиционных религий даже заявила, что «без барабана и шаман – не шаман» (обзор см.: [Hultkrantz, 1990]). На наш взгляд, это полемическое преувеличение. Известно, что для впадения и введения в транс шаманы могли использовать и другие инструменты: колокольчик, варган, лук со стрелой либо просто ритмические звуки и движения¹¹. На основании этих данных была сделана попытка придать факту отсутствия барабанов в изображениях шаманских действий хронологическое значение, выделив «до-барабанную» (pre-drumming) традицию [Rozwadowski, 2012, p. 281], которая, однако, не выделяется этнографически.

Использование бронзовых барабанов в шаманских обрядах вызывало сомнение, причем главным аргументом служило представление о том, что тяжелые изделия из металла не годятся для ритуальных танцев [Loofs-Wissowa, 1991]. Но, как было показано выше, барабаны или их тимпаны могли держать в руках, подвешивать на подставках или просто ставить на землю; танцу это не мешало. Мы не вдаемся сейчас в дискуссию о характере танцев: были ли они шаманскими, промысловыми, военными или сезонными. Для нас важно зафиксировать факт совмещения в культуре Дянь бронзовых барабанов и ритуальных танцев в один культурный объект и перейти к поиску аналогий в этнографических материалах.

¹¹ Хотя, например, доктор С. Фармер, лицензированный физиотерапевт и практикующий шаман, пишет о наибольшем воздействии на организм именно барабанов. См.: Farmer S. Rhythm, Drumming, and Shamanism // Society for Shaman Practice. 02.11.2018. URL: <https://shamanicpractice.org/article/rhythm-drumming-and-shamanism> (дата обращения 01.09.2024).



Рис. 3. Танцы, изображенные на бронзовых изделиях из могильника Шичжайшань:

1 – «хоровод», изображенный на крышке ситулы из могилы № 12; 2 – танец в шкурах, изображенный на контейнере для каури из могилы № 13; 3 – дяньская «тарантелла», позолоченная поясная пряжка из могилы № 13; 4, 5 – позолоченная поясная пластина из могилы № 13, прорисовка и фото. Таблица подготовлена к печати А. И. Соловьевым по: [Чжан Цзэнци, 1998, рис. 90 на с. 282; рис. 91 на с. 283; цв. ил. 81 на с. 42 (вкладка); рис. 56 на с. 81 и цв. ил. 82 на с. 42 (вкладка)]

Fig. 3. Dances represented on the bronze implements from Shizhaishan grave yard:

1 – “round dance” depicted on the lid of situla from the grave no. 12; 2 – dance in skins depicted on the cowrie container from the grave no. 13; 3 – Dian’s “tarantella”, gilded buckle from the grave no. 13; 4, 5 – gilded belt plate from the grave no. 13, drawing and photo. The table prepared for publishing by A. I. Solovyev as per: [Zhang Zengqi, 1998, ill. 90 on p. 282; ill. 91 on p. 283; colored ill. 81 on p. 42 (insert); ill. 56 on p. 81 and colored ill. 82 on p. 42 (insert)]

Этнографический бином

Первое сообщение о танцах с бронзовыми барабанами можно обнаружить в средневековых летописях. В «Старой истории Тан», в повествовании о южных *мань*, говорится о том, что у народа *дунсемань* (предки одной из ветвей *мяо*)¹² заслуженным людям преподносили скот и бронзовые барабаны, на которых играли на пирах, пели и танцевали¹³.

В настоящее время в национальных деревнях на Юге проводятся пляски и иные действия с бронзовыми барабанами. Хотя их часто используют как туристические аттракционы, однако при сохранении традиционного реквизита и некоторых религиозно-культовых представлений. Известный исследователь бронзовых барабанов Цзян Тинъюй [1999], обращаясь к современной этнографии, обнаруживает их использование у многих народов Южного Китая: *чжуан*, *буи*, *шуй*, *дун*, *яо* (*миен*), *мяо* (*хмонг*), *йи* (*и*, *ицзу*), *ва*, которые относятся к разным языковым семьям. Пляски с бронзовыми барабанами известны у *чжуан*, *яо*, *мяо*, *буи*, *шуй* и *йи*¹⁴. В другой обзорной работе указано на наличие таких танцев у *чжуан*, *яо*, *мяо*, *йи*, *буи*, *ва* [Ли Фуцян, Линь Чэн, 2019].

Существует множество сведений, посвященных народной хореографии с использованием бронзовых барабанов. Приведем лишь некоторые, наиболее характерные из них. Так, выступления регулярно проводятся представителями народов *чжуан* и *йи* в ряде деревень Вэншань-Чжуан-Мяоского автономного округа¹⁵. Бронзовые барабаны являются непременным атрибутом традиционных праздников, в том числе танцев, у *чжуан* уезда Гуаннань пров. Юньнань [Лу Гуйтин, 1999] и района Хэчэн в ГЧАР¹⁶. *Чжуаны* считали, что бронзовые барабаны изготовил Бог грома, у которого собственный ударный инструмент – Солнце [Li Fengyun, 2022, p. 178].

Танцы с бронзовыми барабанами практикуют представители ветви «бай ку» народа *яо* [Nitzky, 2022]. Во время пляски ведущий бьет по барабанам, подражая движениям обезьян. Считается, что танец посвящен духам природы и предкам и может обозначать различные моменты в истории и культуре народа¹⁷. У *яо* ветви «буну» на бронзовом барабане могут одновременно играть два исполнителя – мужчина и женщина¹⁸.

Мяо из района Мяолин в пров. Гуйчжоу передают древние барабаны из поколения в поколение. Это обеспечивает защиту предков; если же в поселении нет такой реликвии, то оно подвергается опасности. У народа *йи* (*ицзу*) этого округа и сопредельных районов Гуанси известен танец с бронзовыми барабанами «ци ли» (婁麗 букв. «прекрасные жены»). Он состоит

¹² В справочной литературе иногда указывают, впрочем, без особого обоснования, что *дусемань* были предками *дун* и *шуй*, которые говорят на кам-суйских языках тайско-кадайской языковой семьи и проживают на территории Гуйчжоу. См.: Лиши чжиши: *дунсемань* [历史知识 – 东谢蛮 // 国学迷]. Исторические знания: [народ] *дунсемань* // Госюэ ми [Тайны синологии, обществен. образовател. сайт]. б. г. URL: <https://www.guoxuemi.com/lishi/14738j> (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024).

¹³ «Цзю тан шу» *лечжуань* и *бай сышици* *наньмань* [“旧唐书” 列传一百四十七 南蛮 西南满 // 汉程网: 国学宝典]. «Старая история Тан», *лечжуань* 147 «Нань мань», [раздел] «Синаньмань» // Сайт «Хань чэн ван: Госюэ баодянь» [Ханьский порядок онлайн: Драгоценные труды китаеведения]. б. г. URL: <https://guoxue.htpcn.com/html/book/CQCQRNCQ/KOILAZRNKO.shtml> (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024)

¹⁴ Тунгуу [同鼓舞 // 百度百科]. Танец бронзовых барабанов // Байду байкэ (эл. энцикл.). 03.06.2024. URL: https://baike.baidu.com/item/铜鼓舞/3705047?fr=ge_ala (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024).

¹⁵ Bronze drum dance of Zhuang and Yi ethnic minorities in Wenshan // Сайт турагентства YunnanExploration. S. a. URL: <https://www.yunnanexploration.com/bronze-drum-dance-of-zhuang-and-yi-ethnic-minorities-in-wenshan.html> (дата обращения 01.09.2024).

¹⁶ Li Yang. Bronze drums and the man // China Daily online. 04.10.2022. URL: https://global.chinadaily.com.cn/a/202210/04/WS633b8edaa310fd2b29e7af32_3.html (дата обращения 01.09.2024)

¹⁷ Bronze drum dance of the Yao ethnic group // China Daily online. 14.05.2020. URL: https://www.chinadaily.com.cn/m/guangxi/hechi/2020-05/14/content_37535924.htm (дата обращения 01.09.2024).

¹⁸ Гуй Уци. Яоцзу удао тунгуу [鬼舞七. 瑶族舞蹈铜鼓舞 // 汉程网: 艺术]. Танцы народа *яо* – танец с бронзовыми барабанами // Сайт «Хань чэн ван: Ишу» [Ханьский порядок онлайн: Искусство]. 12.11.2018. URL: <https://yishu.htpcn.com/info/html/20181112/CQUYUYUYKOKO.shtml> (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024).

из раздела с простыми движениями, когда барабаны несут мужчины, и более сложного хоро- вода (мужчины образуют внешний круг, женщины – внутренний). Во втором варианте музы- канты не участвуют в танце, используя большие барабаны, которые называют самками, и малые, называемые самцами¹⁹. У *мяо* из центральных районов пров. Гуйчжоу танец под аккомпанемент бронзового барабана исполняли несколько пар, совершавших подражатель- ные движения производственного характера. Барабанщик одной палочкой бил по тимпану лежащего на козлах инструмента, а другой – по корпусу, вызывая основной глухой звук и звенящий дополнительный²⁰. В рамках активно развивающегося этнотуризма *мяо* из юго- восточной части пров. Гуйчжоу представляют публике танец с бронзовым барабаном и танец с деревянным барабаном. Правда, судя по отзывам в блогах, кислый суп из национальной кухни произвел на туристов почти в два раза большее впечатление, чем бронзовый барабан [Li Xiang et al., 2021, p. 6, 8].

Вероятно, не все народы пронесли танцы с бронзовыми барабанами с Древности до наших дней; в то же время имело место заимствование у соседних народов или даже у разных групп внутри одного народа. Интересна в этом плане легенда, записанная у *мяо* (местное самона- звание *хму*) деревни Чжаньбао (уезд Лэйшань, пров. Гуйчжоу). Сначала они танцевали с дере- вянными барабанами, но однажды изготовили очень большой инструмент, удары в который могли собрать вместе всех *хму*. Но его сожгли чиновники. Тогда люди собрали серебро с ка- ждого двора и у соседних народов купили бронзовые барабаны, под аккомпанемент которых и стали исполнять ритуальные танцы²¹. Однако для большинства *мяо* у этого обычая про- слеживается не только широкое распространение (ударами в бронзовый барабан также воз- вещали начало пахоты), но и глубокие корни²².

Заключение

Таким образом, проведенный ретроспективный поиск выявил устойчивую связь двух этнозначимых элементов культуры: бронзовых барабанов и ритуальных танцев – у дяньцев и у некоторых современных народов Юго-Западного и Южного Китая, что соответствует основной территории распространения донгшонско-дяньской цивилизации. Можно предпо- ложить, что предки этих народов в той или иной мере участвовали в создании государства и культуры Дянь, что соответствует сведениям о ее многокомпонентном характере [Чжан Цзэнци, 1998, с. 122–148]. Труднее определить, какая из этнических групп являлась базовым носителем этого бинама (бронзовый барабан + обрядовый танец). По имеющимся данным, в количественном и качественном плане из их числа выделяются различные группы народов *мяо* (*хмонг*), *яо* (*миен*), *чжуан*, *йи* (*ицзу*), что может послужить надежной основой для послед- ующих палеоэтнографических изысканий.

¹⁹ Дэн Цзе. Шэцзу тунгуу ю шэньмэ тэдянь? Тунгуудэ цзяньцзе [邓结. 畲族铜鼓舞有什么特点? 铜鼓舞简介 // 汉程网: 民俗]. Какие особенности у танцев с бронзовым барабаном у народа шэ? Краткое представление танца с бронзовым барабаном // Сайт «Хань чэн ван: Минь су» [Ханьский порядок онлайн: Народные обычаи]. 29.10.2016. URL: <https://minsu.httpcn.com/info/html/20161029/PWPWPWMEUYRN.shtml> (на кит. яз.) (дата обраще- ния 01.09.2024).

²⁰ "Bronze Drum Dance". Traditional Central Hmong/Miao Dance from Guizhou province // Полик снят для канала CCTV-3; размещен на агрегаторе yandex.ru. 17.12.2020. URL: <https://yandex.ru/video/preview/12467184938390852039> (дата обращения 01.09.2024).

²¹ «Мяоцзу тунгуу» лишшандэ вэньхуа чуаньчэн [“苗族铜鼓舞” 历史上的文化传承 // 搜狐]. Культурное на- следие в истории «Танца с бронзовыми барабанами народа мяо» // Агрегатор Sohu.com. 21.01.2018. URL: https://www.sohu.com/a/218063321_226858 (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024).

²² Про особую роль этого обычая у *мяо* см.: Мяоцзу тун гу у [苗族同鼓舞 // 百度文库]. Танец бронзовых бара- банов у народа *мяо* // Байду вэньку [Депозитарий текстов энцикл. «Байду байкэ»]. 12.05.2022. URL: https://wenku.baidu.com/view/b35ee0ff4a649b6648d7c1c708a1284ac950055b.html?fr=income3-doc-search&_wkt_s=1719315362920&wkQuery=苗族铜鼓&needWelcomeRecommand=1 (на кит. яз.) (дата обращения 01.09.2024).

Список литературы

- Кудинова М. А., Черемисин Д. В., Комиссаров С. А.** О семантике основного сюжета на писаницах Хуашань (Гуанси-Чжуанский автономный район, Китай) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2019. Т. 18, № 4: Востоковедение. С. 51–60.
- Кюрегян Т. С.** Тарантелла // Музыкальная энциклопедия: [В 6 т.] / Гл. ред. Ю. В. Келдыш. М.: Сов. энцикл., 1981. Т. 5. С. 430.
- Лаптев С. В., Полосьмак Н. В., Комиссаров С. А.** Донгшонско-дяньская цивилизация (VIII–III вв. до н. э.) // История Китая с древнейших времен до начала XXI века. М.: Вост. лит., 2016. Т. 1. С. 909–915.
- Фань Чэнда.** Гуйхай в описаниях попечителя гор и вод // Чжоу Цюйфэй. За хребтами. Вместо ответов (Лин вай дай да) / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. М. Ю. Ульянова. М.: Вост. лит., 2001. С. 360–435.
- Энгельс Ф.** Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961. С. 23–178.
- Ли Вэйцин.** Чжунго наньфан тунгудэ фэньлэй хэ дуаньдай [李伟卿. 中国南方铜鼓的分类和断代 // 考古]. Типология и датирование бронзовых барабанов Юга Китая // Каогу. 1979. № 1. С. 66–78, 106. (на кит. яз.)
- Ли Лунчжан.** Чусюн ваньцзяба маюнь цзи ваньцзябасин тунгудэ няньдай таньтао [李龙章. 楚雄万家坝墓群及万家坝型铜鼓的年代探讨 // 文物]. Обсуждение могильника Ваньцзяба в уезде Чусюн и хронологии бронзовых барабанов типа Ваньцзяба // Вэньу. 2003. № 12. С. 49–55. (на кит. яз.)
- Ли Фуцян, Линь Чэн.** Гу бань и у: чжунго шаошу миньцзу тунгуу яньцзю цзуншу [李富强、林成. 鼓伴以舞: 中国少数民族铜鼓舞研究综述 // 百色学院学报]. Танцы под барабан: обзор исследований танцев с бронзовыми барабанами у малочисленных народов Китая // Байсэ сюэюань сюэбао. 2019. № 5. С. 33–40. (на кит. яз.)
- Лу Гуйтин.** Гуаннань чжуанцзу юй тунгу [陆贵庭. 广南壮族与铜鼓 // 民族艺术研究]. Народ чжуан в уезде Гуаннань и бронзовые барабаны // Миньцзу ишу яньцзю. 1999. № 4. С. 23–31. (на кит. яз.)
- Тань Цайлуань.** Тунгу: гэминьцзу цзяован цзяолю цзяожундэ лиши цзяньчжэн – гуанси гэминьцзу цзяован цзяолю цзяожундэ ши яньцзючжи эр [覃彩銓. 铜鼓: 各民族交往交流交融的历史见证——广西各民族交往交流交融史研究之二 // 广西社会主义学院学报]. Бронзовые барабаны: исторические свидетельства взаимного общения, обмена и слияния разных народов, – второе исследование по истории взаимного общения, обмена и слияния разных народов Гуанси // Гуанси шэхуйчжуи сюэюань сюэбао. 2023. № 6. С. 73–79. (на кит. яз.)
- Цзян Тинъюй.** Гудай тунгу тунлунь [将廷瑜. 古代铜鼓通论]. Очерк древних бронзовых барабанов. Пекин: Цзыцзиньчэн чубаньшэ, 1999. 301 с. (на кит. яз.)
- Чжан Цзэнци.** Цзиньнин шичжайшань [张增祺. 晋宁石寨山]. (Могильник) Шичжайшань в уезде Цзиньнин. Куньмин: Юньнань мэйшу чубаньшэ, 1998. 316 с., 60 с. цв. ил. (на кит. яз.)
- Чэнь Сяобо.** «Ма ши тунгу» чжи [陈小波. “马式铜鼓” 质疑 // 广西博物馆文集]. Возражения концепции «бронзового барабана в форме лошади» // Гуанси боугуань вэньцзи. 2021. № 1. С. 10–14. (на кит. яз.)
- Chiou-Peng TzeHuey.** Dian bronze art: its source and formation // Bull. of the Indo-Pacific prehistoric association. 2008. Vol. 28. P. 34–43.
- Han Xiarong.** The present echoes of the ancient bronze drums: Nationalism and archaeology in modern Vietnam and China // Explorations. 1998. Vol. 2, no. 2. P. 27–46.

- Heger F.** Alte Metalltrommeln aus Südost-Asien. Leipzig: Verlag von Karl W. Hiersemann, 1902. 247 S., mit Tafelband (45 Tafeln).
- Hultkrantz A.** The drum in shamanism: Some reflections // *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 1990. Vol. 14. P. 9–27.
- Lawergren B.** Neolithic Drums in China // *Studien zur Musikarchäologie V. Musikarchäologie im Kontext. Archäologische Befunde, historische Zusammenhänge, soziokulturelle Beziehungen*. Rahden, Westf.: VML, 2006. P. 109–127. (Orient-Archäologie, Band 20)
- Li Fengyun.** The sound of the drums permeates the Past and the Present: The communication of bronze drum culture and the local expression of public art // *Proceedings of the 8th International conference of arts, design and contemporary education*. [Amsterdam:] Athena Publishing, 2022. P. 177–183.
- Li Xiang, Xie Chaowu, Morrison A. M., Nguen Thi Hong Hai.** Experiences, motivations, perceptions, and attitudes regarding ethnic minority village tourism // *Sustainability*. 2021. Vol. 13, iss. 4. Article 2364. P. 1–19.
- Loofs-Willsova H.** Dongson Drums: Instruments of Shamanism or Regalia? // *Arts Asiatiques*. 1991. Vol. 46. P. 39–49.
- Lu Qiuyan, Zou Guisen, Li Yanxiang, Zheng Lin, Wang Wei.** Provenance study on “Big bronze drums”: a method to investigate the ancient bronze industry of Guangxi, Southwest China from Han to Tang dynasty (around 200 BC – 900 AC) // *J. of Cultural Heritage*. 2020. Vol. 44. P. 15–26.
- Nitzky W. D.** Moving the Living and the Dead: The power of bronze drums in contemporary ethnic China // *Asian Ethnology*. 2022. Vol. 81, no. 1, 2. P. 173–206.
- Rozwadowski A.** Did shamans always play the drum? Tracking down prehistoric shamanism in Central Asia // *Documenta Praehistorica*. 2012. Vol. 39. P. 277–286.
- Wen Guoxun, Fang Qing.** Retrospect and Reflection on the Study of Early Bronze Drums in China and Vietnam // *Academic J. of Humanities & Social Sciences*. 2021. Vol. 4, iss. 8. P. 98–103.

References

- Chen Xiaobo.** “Ma shi tonggu” zhiyi [陈小波。 “马式铜鼓” 质疑 // 广西博物馆文集]. Some objections on the conception of “Bronze drum in the horse form”. *Guangxi bowuguan wenji* [Collection of papers of Guangxi Museum], 2021, no. 1, pp. 10–14. (in Chin.)
- Chiou-Peng TzeHuey.** Dian bronze art: its source and formation. *Bulletin of the Indo-Pacific prehistoric association*, 2008, vol. 28, pp. 34–43.
- Engels F.** Proiskhozhdenie sem'i, chastnoi sobstvennosti i gosudarstva [The Origin of the Family, Private Property and the State]. In: Marx K., Engels F. *Collected Works*. 2nd ed. Moscow, Gospolitizdat, 1961, pp. 23–178. (in Russ.)
- Fan' Chenda.** Guikhai v opisaniyakh popechitelya gor i vod [Fan Chengda. Guihai in descriptions by protector of mountains and waters]. In: Chzhou Tsyuifei. *Za khrebtami. Vmesto otvetov* (Lin vai dai da) [Zhou Qufei. Over the ridges. Instead of answers (Ling wai dai da)]. Transl. from Chinaby M. Yu. Ulyanov. Moscow, Vost. lit., 2001, pp. 360–435. (in Russ.)
- Han Xiarong.** The present echoes of the ancient bronze drums: Nationalism and archaeology in modern Vietnam and China. *Explorations*, 1998, vol. 2, no. 2, pp. 27–46.
- Heger F.** Alte Metalltrommeln aus Südost-Asien. Leipzig, Verlag von Karl W. Hiersemann, 1902, 247 S., mit Tafelband (45 Tafeln).
- Hultkrantz A.** The drum in shamanism: Some reflections. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 1990, vol. 14, pp. 9–27.
- Jiang Tingyu.** Gudai tonggu tonglun [将廷瑜。古代铜鼓通论]. An outline of ancient bronze drums. Beijing, Zijincheng chubanshe, 1999, 301 p. (in Chin.)
- Kudinova M. A., Cheremisin D. V., Komissarov S. A.** O semantike osnovnogo syuzheta na pisanitsakh Khuashan' (Guansi-Chzhuanskii avtonomnyi raion, Kitai) [Semantics of the Main Sce-

- ne of Huashan Rock-Paintings (Guangxi-Zhuang Autonomous Region, China)]. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2019, vol. 18, no. 4: Oriental Studies, pp. 51–60. (in Russ.)
- Kyuregyan T. S.** Tarantella. In: Keldysh Yu. V. (ed.). *Muzykal'naya entsiklopediya* [Musical Encyclopedia]. In 6 vols. Moscow, Sov. entsikl., 1981, vol. 5, p. 430. (in Russ.)
- Laptev V. I., Polosmak N. V., Komissarov S. A.** Dongshonsko-dyan'skaya tsivilizatsiya (VIII–III vv. do n. e.) [DongSon – Dian Civilization (8th – 3rd cent. BC)]. In: *Istoriya Kitaya s drevneishikh vremen do nachala XXI veka* [A History of China from the most ancient times up to the beginning of 21st century]. Moscow, Vost. lit., 2016, vol. 1, pp. 909–915. (in Russ.)
- Lawergren B.** Neolithic Drums in China. In: *Studien zur Musikarchäologie V. Musikarchäologie im Kontext. Archäologische Befunde, historische Zusammenhänge, soziokulturelle Beziehungen*. Rahden, Westf., VML, 2006, pp. 109–127. (Orient-Archäologie, Band 20)
- Li Fengyun.** The sound of the drums permeates the Past and the Present: The communication of bronze drum culture and the local expression of public art. In: *Proceedings of the 8th International conference of arts, design and contemporary education*. [Amsterdam,] Athena Publ., 2022, pp. 177–183.
- Li Fuqiang, Lin Chang.** Gu ban yi wu: zhongguo chunghuo shaoshu minzu tongguwu yanjiu zongshu [李富强、林成。鼓伴以舞：中国少数民族铜鼓舞研究综述 // 百色学院学报]. Dances with drums: A review of studies of bronze drums dances among small peoples of China. *Baise xueyuan xuebao* [Scientific reports of Baise academy], 2019, no. 5, pp. 33–40. (in Chin.)
- Li Longzhang.** Chuxiong wanjiaba muqun ji wanjiabaxing tonggude niandai tantao таньтао [李龙章。楚雄万家坝墓群及万家坝型铜鼓的年代探讨 // 文物]. The discussion on Wanjiaba graveyard in Chuxiong County and chronology of Wanjiaba type's bronze drums. *Wenwu*, 2003, no. 12, pp. 49–55. (in Chin.)
- Li Weiqing.** Zhongguo nanfang tonggude fenlei he duandai [李伟卿。中国南方铜鼓的分类和断代 // 考古]. Typology and chronology of the bronze drums in South China. *Kaogu*, 1979, no. 1, pp. 66–78, 106. (in Chin.)
- Li Xiang, Xie Chaowu, Morrison A. M., Nguen Thi Hong Hai.** Experiences, motivations, perceptions, and attitudes regarding ethnic minority village tourism. *Sustainability*, 2021, vol. 13, iss. 4, article 2364, pp. 1–19.
- Loofs-Willsova H.** Dongson Drums: Instruments of Shamanism or Regalia? *Arts Asiatiques*, 1991, vol. 46, pp. 39–49.
- Lu Guiting.** Guannan zhuangzu yu tonggu [陆贵庭。广南壮族与铜鼓 // 民族艺术研究]. Zhuang people in Guannan County and bronze drums. *Minzu yishu yanjiu* [People's arts studies], 1999, no. 4, pp. 23–31. (in Chin.)
- Lu Qiuyan, Zou Guisen, Li Yanxiang, Zheng Lin, Wang Wei.** Provenance study on “Big bronze drums”: a method to investigate the ancient bronze industry of Guangxi, Southwest China from Han to Tang dynasty (around 200 BC – 900 AC). *Journal of Cultural Heritage*, 2020, vol. 44, pp. 15–26.
- Nitzky W. D.** Moving the Living and the Dead: The power of bronze drums in contemporary ethnic China. *Asian Ethnology*, 2022, vol. 81, no. 1 & 2, pp. 173–206.
- Rozwadowski A.** Did shamans always play the drum? Tracking down prehistoric shamanism in Central Asia. *Documenta Praehistorica*, 2012, vol. 39, pp. 277–286.
- Tan Cailuan.** Tonggu: geminzu jiaowang jiaoliu jiaorongde lishi jianzheng – guangxi geminzu jiaowang jiaoliu jiaorongde shi yanjiuzhi er [覃彩銮。铜鼓：各民族交往交流交融的历史见证——广西各民族交往交流交融史研究之二 // 广西社会主义学院学报]. Bronze drums: historical evidences of mutual communication, exchange and fusion of different peoples, – the second investigation historical evidence of mutual communication, exchange and fusion of different peoples of Guangxi. *Guangxi shehuizhuyi xueyuan xuebao* [Scientific reports of Guangxi Socialistic academy], 2023, no. 6, pp. 73–79. (in Chin.)

Wen Guoxun, Fang Qing. Retrospect and Reflection on the Study of Early Bronze Drums in China and Vietnam. *Academic Journal of Humanities & Social Sciences*, 2021, vol. 4, iss. 8, pp. 98–103.

Zhang Zengqi. Jinning shizhaishan [张增祺. 晋宁石寨山]. (Grave-yard) Shizhaishan in Jinning County. Kunming, Yunnan meishu chubanshe, 1998, 316 p., 60 p. colored il. (in Chin.)

Информация об авторах

Сергей Александрович Комиссаров, кандидат исторических наук, доцент

Scopus Author ID 57195200866

RSCI Author ID 143809

SPIN 6832-0603

Александр Иванович Соловьев, доктор исторических наук

Scopus Author ID 18042706600

WoS Researcher ID ABA-6010-2020

RSCI Author ID 73827

SPIN 9782-2613

Information about the Authors

Sergey A. Komissarov, Candidate of Sciences (History), Associate Professor

Scopus Author ID 57195200866

RSCI Author ID 143809

SPIN 6832-0603

Aleksandr I. Solovyev, Doctor of Sciences (History)

Scopus Author ID 18042706600

WoS Researcher ID ABA-6010-2020

RSCI Author ID 73827

SPIN 9782-2613

Статья поступила в редакцию 13.09.2024;

одобрена после рецензирования 29.09.2024; принята к публикации 09.10.2024

The article was submitted on 13.09.2024;

approved after review on 29.09.2024; accepted for publication on 09.10.2024

Научная статья

УДК 2-64/2-664-3/2-664-5

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-118-128

The Worship of Mother Goddess in the South of Vietnam: Cultural Exchange and Acculturation among Vietnamese, Cham, Chinese and Khmer People

Tran Xuan Hiep¹, Nguyen Huu Phuc², Nguyen Tuan Binh³
Le Hoang Kiet⁴, Nguyen Thi Bich Giang⁵

¹ Dong A University
Da Nang City, Vietnam

² Historical Science Association of Thua Thien Hue Province
Hue City, Vietnam

³ Hue University
Hue City, Vietnam

⁴ Can Tho University
Can Tho City, Vietnam

⁵ Duy Tan University
Da Nang City, Vietnam

¹ hieptx@donga.edu.vn, <https://orcid.org/0000-0002-5236-993X>

² thienphuc2509history@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0003-4582-711X>

³ nguyentuanbinh@hueuni.edu.vn, <https://orcid.org/0000-0001-9968-1952>

⁴ kietnckh1999@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0002-9878-711X>

⁵ nguyenthibichgiang@duytan.edu.vn, <https://orcid.org/0009-0002-7171-2307>

Abstract

Cultural exchanges and acculturation play an important role, as a necessary requirement for the existence and development of each community and each nation. In Southern Vietnam, beginning from the 16th to 18th centuries, this area witnessed an extremely vibrant process of cultural exchange and acculturation. It was this process that contributed to the formation of a new identity among several ethnic groups, among which the custom of Mother Goddess worship serves as a vivid testament for the process of the Vietnamese – Cham – Chinese – Khmer cultural exchange and acculturation in Southern Vietnam. By utilizing historical and logical research methods combined with analysis and comparison methods, this article aims to delve deep into the process of the Vietnamese – Cham – Chinese – Khmer cultural exchange and acculturation in Southern Vietnam and the traces of cultural contact by these ethnic groups which are reflected in the belief of Mother Goddess worship.

Keywords

exchange, acculturation, Mother Goddess worship, Southern region

For citation

Tran Xuan Hiep, Nguyen Huu Phuc, Nguyen Tuan Binh, Le Hoang Kiet, Nguyen Thi Bich Giang. The Worship of Mother Goddess in the South of Vietnam: Cultural Exchange and Acculturation among Vietnamese, Cham, Chinese and Khmer People. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 118–128. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-118-128

© Tran Xuan Hiep, Nguyen Huu Phuc, Nguyen Tuan Binh,
Le Hoang Kiet, Nguyen Thi Bich Giang, 2024

ISSN 1818-7919

Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 118–128

Vestnik NSU. Series: History and Philology, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 118–128

Поклонение Матери-богине на юге Вьетнама: культурный обмен и аккультурация между вьетнамцами, тямами, китайцами и кхмерами

Чан Суан Хьеп¹, Нгуен Хьу Фук², Нгуен Туан Бинь³
Ле Хоанг Кьет⁴, Нгуен Тхи Бить Зянг⁵

¹ Университет Донг А
Дананг, Вьетнам

² Историческая ассоциация провинции Тхыатхьен-Хюэ
Хюэ, Вьетнам

³ Университет Хюэ
Хюэ, Вьетнам

⁴ Университет Канто
Канто, Вьетнам

⁵ Университет Зуи Тан
Дананг, Вьетнам

¹ hieptx@donga.edu.vn, <https://orcid.org/0000-0002-5236-993X>

² thienphuc2509history@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0003-4582-711X>

³ nguyentuanbinh@hueuni.edu.vn, <https://orcid.org/0000-0001-9968-1952>

⁴ kietnckh1999@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0002-9878-711X>

⁵ nguyenthibichgiang@duytan.edu.vn, <https://orcid.org/0009-0002-7171-2307>

Аннотация

Культурный обмен и аккультурация очень важны как необходимое условие существования и развития каждого сообщества и каждой нации. Южный Вьетнам в период с XVI и до XVIII столетия был свидетелем чрезвычайно активного процесса культурного обмена и аккультурации. Именно этот процесс привел к формированию новой идентичности среди нескольких этнических групп. Распространенный у этих групп обычай почитания Матери-богини служит живым свидетельством процесса вьетнамо-тямо-китайско-кхмерского культурного обмена и аккультурации в Южном Вьетнаме. Используя методы исторического и логического исследования в сочетании с методом анализа и сравнительным методом, авторы этой статьи предприняли попытку глубокого погружения в процесс вьетнамо-тямо-китайско-кхмерского культурного обмена и аккультурации в Южном Вьетнаме. Прослеживаются культурные контакты этих этнических групп, которые нашли отражение в вере и почитании Матери-богини.

Ключевые слова

обмен, аккультурация, почитание Матери-богини, Южный регион

Для цитирования

Чан Суан Хьеп, Нгуен Хьу Фук, Нгуен Туан Бинь, Ле Хоанг Кьет, Нгуен Тхи Бить Зянг. Поклонение Матери-богине на юге Вьетнама: культурный обмен и аккультурация между вьетнамцами, тямами, китайцами и кхмерами (на англ. яз.) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 118–128. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-118-128

Introduction

As a result of intensified southward advance under Nguyen Lords' reigns, from a desolate and swampy land, the Southern region of Vietnam turned out to be a rich and prosperous land and thereby transformed Vietnam not only in terms of nature but also in terms of culture. A totally new region compared to the North, with its dynamics and openness, both economically and culturally, which had the power of pulling the whole country out of stagnation in the 17th and 18th centuries, linking an entire country profoundly influenced by Chinese culture over a thousand years, with the roots of South East Asian culture [Dai, 2017, p. 94]. Li Tana in her work "Nguyen Cochinchina: Southern Vietnam in the 17th and 18th centuries" wrote that "Advancing southward, Vietnamese people in the state of Dang Trong had close contact with the indigenous ethnic groups of different cultures" [Tana, 2016, p. 220].

For the belief of Mother Goddess worship, the presence of different images of Holy Mothers such as Ba Chua Xu (Goddess of the Land), Ba Den (Black Goddess), Thien Y A Na, Holy Mother Thien Hau, Ngu hanh Tien Nuong (Goddesses of Five Elements), and others, reflects Vietnamese – Cham – Chinese – Khmer cultural interaction. Gathering previously researched documents and using various methods of research as a base, will help analyze the typical features of the customs of Mother Goddess worship in the Southern region from the perspective of cultural exchange and acculturation.

In relation to the matter of cultural exchange and acculturation, many studies have been carried out. Researcher Nguyen Thua Hy in his study “Acculturation in Vietnam under the perspective of systematical theory” has analyzed the acculturation in Vietnam using complex and multi-dimensional thinking. In terms of cultural exchange and acculturation in Southern Vietnam in particular, Pham Thi Hue in her study titled “The process of cultural exchange and acculturation in the Southern region from 16th century to 18th century” pointed out: “This region possesses a diverse culture. Because this was the land where many ethnic groups converged and where Chinese, Indian, Islamic and Christian cultures met, exchanged and, to a certain extent, penetrated each other. Diversity, as understood from the aspect of ethnicity, was the coexistence of the cultures of the ethnic groups living together in the same land. Moreover, diversity is comprised within each ethnic group’s culture. The combination of the two above-mentioned basic contents of cultural diversity is the momentum of development for each ethnic group in particular and Vietnamese nation in general in the Southern region” [Hue, 2015, p. 60]. The group of researchers including Tu Thi Loan, Nguyen Chi Hien and Vu Anh Tu have put a lot of effort in carrying out the research “Cultural exchange in the history of Vietnam” which provided a general basis of reasoning on cultural exchange, the process of cultural exchange over the course of history, clarifying the manifestations, qualities and characteristics of each period. This study allowed its readers understand the influence of foreign cultures on Vietnamese culture, determine the core identity values of Vietnamese national culture as well as assess the factors of acculturation from foreign cultures in the course of cultural exchange [Loan, 2019, p. 10].

The belief of Mother Goddess worship in the Southern region has attracted the attention of many researchers. Researcher Nguyen Thanh Loi contributed with a series of studies [Loi, 2007; 2010; 2015]. In these studies, Nguyen Thanh Loi classified the goddesses worshipped by the people in the Southern region into a system. In the study “Belief of Mother Goddess worship in the Southern region: identity and values” many issues regarding the belief of Mother Goddess worship in the Southern region were discussed. By summarizing the above appraisals, this can be called a phenomenon of cultural interaction in the wake of Vietnamese migrants’ paces to the new land. Therefore, the implementation of a comprehensive study on the appearances and the typical features of the custom of Mother Goddess worship in the Southern region through the approach on the factors of cultural exchange and acculturation is meaningful.

Grounds for Vietnamese people to receive foreign cultures

In the 16th to the 18th century, groups of Vietnamese people following the Nguyen Lords coming to the South for territorial expansion, were already living together with Cham, Khmer and Chinese people, which naturally resulted in selective absorbing and borrowing various factors from other ethnic groups. Besides, the waves of Chinese immigrants created a multi-ethnic settlement area in the country. Therefore, with the presence of the four ethnic groups in the same land, there emerged a cohesiveness in the ethnic groups’ communities, which enabled the Vietnamese actively take on various factors of indigenous culture and gradually make them their own [Hue, 2015, p. 57]. It is evident that “the residents’ culture in the new land, regardless of ethnicity, is the combination of traditional culture in their sub-consciousness, in their blood and the natural and historical conditions of the new land. It flourished in a condition that was far from the place of origin both spatially and temporally” [Ho Chi Minh city, 2006, p. 135].

In the early stage of colonization and reclamation, beliefs seemed essential, being the spiritual support which was indispensable so as to struggle against dangers, disaster, the versatility of nature and society. To satisfy that demand, the Vietnamese not only carried the custom of ancestor worship with them but also paid homage to Mother Goddesses. Therefore, the image and the role of traditional women in Vietnamese culture was accepted and confirmed by the immigrants when they reached the new land. From this perspective, it is necessary to acknowledge that the cults of Goddesses by the people in the Southern region show the aspiration of living in harmony with nature and honouring Vietnamese women's traditional values that are heroism and unyieldingness. It was the residents' demand and desire of a peaceful and happy life that led to the establishment of the goddess' positions in the new land where "one can feel fearful when birds are chirping and can be scared when fish are swishing." That righteous aspiration expressed the creative thinking which originated from the geo-historical, geo-culture and geo-political context of the Southern region.

It was the potent of the female deities granting protection and support to the country and people that was greatly praised and believed by Vietnamese immigrants in the Southern region. The Vietnamese in the Southern region, with a flexible and delighted attitude, fervently believed in the sacredness of female deities so they could easily integrate the Vietnamese deities with those of the other ethnic groups including Khmer, Cham and Chinese people, creating a system of goddesses which was rich and diversified. Huynh Tinh Cua had a full set of statistics in his book "Tu vi" (Vietnamese language graphemes) published in 1895. "Seven goddesses, three uncles: Ba Chua Tien (Prime Goddess), Ba Chua Ngoc (Jade Goddess), Ba Chua Xu (Land Goddess), Ba Co Hy (Goddess Co Hy), Ba Chua Dong (Grotto Goddess) Ba Thuy (Water Goddess), Ba Hoa (Fire Goddess). Uncle Tray, Uncle Qui were Jade Goddess' children, and Uncle Ly, Uncle Thon, whose names were spoken into a rhythm; in total there were three uncles [Nam, 2016, p. 171]. On the other hand, it was the background of rice-planting agricultural civilization and the custom of female deity worship from their ancestors' land in the Northern delta region which created conditions for the growth and flourishing of the belief of Mother Goddess worship in the Southern region but with a new appearance. From the custom of Tam Phu (Three Palaces) and Tu Phu (Four Palaces) worship, the Vietnamese, with creativity and dexterity, have set up the images of the Ba Chua Xu and Ba Den (Muk Luk) as the main deities in the belief of Mother Goddess worship in the Southern region.

Going upstream in the course of history to the 16th and 17th centuries, when the custom of Mother Goddess worship flourished at its peak in the Northern delta region, the principal role was of Holy Mother Lieu Hanh. However, when the Vietnamese from the North and Northern Central region advanced to the South, where the belief of Mother Goddess worship had not been established firmly and when they came to the Central region and the Southern region, the Vietnamese had to receive the system of female deity and Mother Goddess worship from Cham people and Khmer people and then Vietnamized it into Mother Thien Y A Na, Ba Chua Xu (Goddess of the land), Linh Son Thanh Mau (Sacred Mountain Holy Mother) [Ha, Dai, 2014, pp. 93–94]. One matter for further discussion is that the progenitors for Ba Chua Xu, Ba Den of Khmer people and even Po Inur Nagar of Cham people were all influenced by Hinduism in which the role of god Shiva was prominent.

Traces of Cham culture in the belief of Mother Goddess worship in the Southern region

Regarding Vietnamese culture, for a nation of wet rice planting, women in daily life in the communes and villages are always the people who control the "trunks and keys" in the household. Moreover, with the communities relying on cultivation economy, productiveness was everyone's wish. Having enough food and clothes was the goal for them, and it was also the premise for a life of happiness and people implicitly acknowledged and honoured the image of women in daily life in the community, expressed not only in its perception but also in emotional and spiritual life. This is the basis which is very important for the Vietnamese to absorb easily and Vietnamize the alien deities from other ethnic groups in their southward advance and cohabitation in the new land.

Also, “on the same starting platform of economic and cultural form, Cham peoples’ mother of agriculture Poh Nagar in the beginning gained the Vietnamese farmers’ faith in their course of southward advance” [Thong, 2001, pp. 26–27]. Consequently, Vietnamese people received the image of Poh Inur Nagar to turn it into their own mother with the name Thien Y A Na (fig. 1, 1). However, the process of receiving the image of Poh Inur Nagar and Vietnamizing it into Thien Y A Na as it is today must have been long. “In the course of history, Cham people’s female deity continued to be integrated into the Vietnamese systems of deities at different levels according to each geological and historical ordinate, spreading from the 14th century to 19th century stretching from the regions of O and Ly to Hue, Southern Central region, Nha Trang with different names such as Thien Y A Na, Chua Tien (Prime Goddess), Ba Chua Xu (Goddess of the land) etc.” [Trang, Phuc, 2013, p. 68]. Explaining the Vietnamization of the name Thien Y A Na, researcher Sakaya Truong Van Mon wrote: “Po: his majestic, king, deity; Ina/Inur: mother, female, Nagar/Nargar (Sanskrit: Nagara): motherland, country. Later Po Inu Nagar of Cham people was called by the Vietnamese as Dien Ba Chua Ngoc. This proper name was also Sinicized as Dien Phi Chua Ngoc (Ba was Sinicized into Phi)” [Thinh, 2013, pp. 621–622]. It can be said that this was a kind of creative and delicate Vietnamization in the process of receiving Goddess Poh Inu Nagar from Cham people to transform her into Thien Y A Na of Vietnamese people and then this goddess became the main deity of the belief of Tu Phu worship in the Central region [Phuc, 2021, p. 62].



Fig. 1. Mother Goddesses of South Vietnam:

1 – Goddess Poh Inu Nagar; 2 – Ba Chua Xu (Goddess of the Land) worshipped in An Giang; 3 – Ngu Hanh Nuong (Goddesses of Five Elements) worshipped in Ho Chi Minh City; 4 – Ba Den (Linh Son Thanh Mau) worshipped in Tay Ninh province. All photos made by the authors

Рис. 1. Матери-богини Южного Вьетнама:

1 – Богиня По Нагар; 2 – Ба Тюа Сы (Богиня земли), почитаемая в провинции Анзянг; 3 – Нгу Хань Ньонг Ньонг (Богини пяти элементов), почитаемые в Хошимине; 4 – Ба Ден (Линь Сон Тхань Мау), почитаемая в провинции Тэйнинь. Все фото сделаны авторами

In terms of the origin of the worship of Ba Chua Xu in the Southern region, of which the centre is based at Sam mountain (An Giang) as writer Son Nam wrote “The figure to worship was once a male Buddhist statue of Khmer people which had been long forgotten on the hillside of Sam mountain. The Vietnamese brought the statue into a temple, beautifying it by painting to make it to have a female appearance wearing silk clothes and necklace” [Nam, 2016, p. 173]. From this document and according to archaeologists, the statue of the Goddess was the incarnation of Shiva, which is a unique piece of artistic work carved in the 6th century from a kind of sedimentary rock called schist. This kind of rock is formed in the deltas with blue holes and has fine-grained structure, in which each layer is a cycle of sedimentation and only when the sea is calm, this sedimentation phenomenon can take place. Many researchers agreed that the statue is of a male deity. However, when the Vietnamese came to this place, because of their Mother Goddess worship belief from their place of origin, they shaped the statue as a mother goddess with a simple and popular name Ba Chua Xu, Ngung Man Nuong Nuong, Chua Xu Nuong Nuong etc. [Hue, 2014, p. 310].

For Vietnamese people, Ba Chua Xu has become a similarity to Avalokitesvara, and for Chinese people, she is regarded as Ma Hau or Thien Hau Nuong Nuong (fig. 1, 2). She is considered to be a sacred goddess having the power of supporting and guarding people. And because of that, “in the Southern region, almost every household had a shrine to worship Ba Chua Xu located in the corner of the house or the garden. In the forest of U Minh, people cutting wood or seeking honey also worshipped Ba Chua Xu praying for well-being, prevention from malaria and occupational risks” [Binh, Diem, Duong, 1990, p. 377].

From the reception of the factors of Cham culture, in order to gradually assert Ba Chua Xu as the Vietnamese people's goddess, they made up factors showing the sacredness of the Goddess and passed these from generation to generation through legends and personification by the storytellers about the deities worshipped to make the stories more appealing and exciting. There is a legend about the origin of Ba Chua Xu as follows: She used to appear to say that she was Ba Chua Xu, promising that if the villagers carried her down from the mountain, she would bless the people to have favourable weather, good crops, protection from pillage, wild animal attacks and epidemics. Later, the villagers gathered to discuss carrying the statue of the Goddess to worship but there was one thing that was strange: dozens of male youngsters could not carry the statue. Suddenly, a woman acting as a medium proclaimed that she was Ba Chua Xu saying that there needed to be nine virgin girls to carry her down from the mountain. The villagers did accordingly and miraculously the girls could carry the statue quite gently. Coming up to the foot of the mountain, the statue became so heavy that nobody could move it, so the villagers thought that the goddess wanted to stay there so they started to build the temple at the place where it is today [Dao, Binh, 2021, p. 39].

Or there is a story about the sacredness of the Goddess in protecting the villagers in the fight against the foreign invaders as follows: The Vietnamese living in this region were often attacked and pillaged by the Siamese. When they had discovered the statue on the mountain and placed an urn to pray to the Goddess, people believing in her power often ran to the top of the mountain to pray. Indeed, when they came to burn incense to pray to her, they were all safe. Therefore, the people in this region had more and more faith in the goddess.

Evidently, the concept of Mother of the Land was one thing that the Vietnamese received from the Cham and attached it into a Brahman statue and circumstantially created a new image of land mother that was Ba Chua Xu. Hence, a unique religious phenomenon came into existence. It is composed of the characteristics of South East Asian beliefs such as the cults of female deities, the cult of earth, mediums and witches [Dai, 2017, p. 104].

Traces of Chinese culture in the Mother worship belief in the South

Mother Goddess worship is a folk belief which was formed by many factors, among which was the cultural exchange with Chinese people. It is clear that after one thousand years of Chinese domination and the later policies allowing Chinese people to settle under the reign of Nguyen Lords, good conditions were created for Chinese culture in general and beliefs in particular took

root in the Southern region where Ngu Hanh Nuong Nuong is proof of the Sino-Vietnamese cultural exchange and integration process (fig. 1, 3).

It is necessary to assert that Vietnamese culture has integrated with, rather than assimilated to Chinese culture. With the reception of the theory of five elements, the belief of Mother Goddess worship in the South created its own ladies of five elements. Therefore, five ladies of five elements (Ngu Hanh Nuong Nuong) were prevalent in shrines and temples in the Southern region. The shrines to worship Ngu Hanh Nuong Nuong are often quite simple with the tablets written in Chinese characters or Vietnamese describing their titles and sometimes, their tablets are replaced with gypsum or cement statues and the bodies are painted correlating to specific colours: white for Kim Duc Thanh Phi (Metal holy mistress), green for Moc Duc Thanh Phi (Wood holy mistress), red for Hoa Duc Thanh Phi (Fire holy mistress), black or purple for Thuy Duc Thanh Phi (Water Holy Mistress) and yellow for Tho Duc Thanh Phi (Earth Holy Mistress). The presence of the shrines from hamlets to villages to communal houses and pagodas where those deities have the status of guardian deities has shown the strong vitality of the customs of worshipping female deities in the Southern region.

Based on the custom of Water Mother worship in the Northern region and as a result of cohabitation with the Chinese, Vietnamese people have developed the custom of worshipping Thien Hau – Goddess of the Sea. Not only for Chinese people but also for Vietnamese people, dignifying Thien Hau means not only adoring and worshipping her as a glorified deity but also through the example of a filial, benevolent, virtuous and well-behaving personality, the lessons she teaches are spread throughout communities. Therefore, in Vietnamese people's perception, she is not only the goddess of the sea but also the guardian goddess who brings stability, prosperity and luck and good things in daily life. If in the Northern region, there is a custom of "borrowing money" from Ba Chua Kho (Goddess of Storehouse), the Vietnamese have a custom of coming to the shrines to ask for "loc" (grants) or "borrow money" on the 15th day of the first lunar month or Chinese people's Nguyen Tieu festival or Vietnamese people's Thuong Nguyen festival and then pay the debt in the last months of the year [Dai, 2017, p. 103].

From this point, we can see that the belief of Mother Goddess worship which developed extensively in the Southern region was the integration of the worship of Thien Hau (Heavenly Empress) following the immigrants in the period of the Ming and Qing dynasties. When they were able to settle safely in the Southern region and with the gratitude for being helped, people built temples to worship Thien Hau in many places. In Ho Chi Minh City there are twenty temples to worship Thien Hau including That Phu Thien Hau Cung (does not exist nowadays), Temple of Thien Hau – Quang Trieu Congregation Hall (Ong Lanh Bridge Goddess Pagoda), Temple of Thien Hau (Thanh Mau Temple – District 3), Temple of Thien Hau – On Lang Congregation Hall (Guan Yin Pagoda), Temple of Thien Hau – Ha Chuong Congregation Hall (Ha Huong Goddess Pagoda), Temple of Thien Hau – Tue Thanh Congregation Hall (Cho Lon Mother Goddess Pagoda), Temple of Thien Hau – Quan Tan Congregation Hall (Thien Hau pagoda) and others [Tuyet, 2014, p. 406].

Traces of Khmer culture in the belief of Mother Goddess worship in the Southern region

Attached to the civilization of wet rice farming, Vietnamese people could easily receive the Goddess of Neang Khmau of the Khmer people and quickly Vietnamized this goddess with a new name Ba Den (Sacred Mountain Holy Mother). For this reason, the Vietnamese only absorbed the image of Neang Khmau although the Khmer people worshipped both deities Neang Khmau (Black Goddess) and Mesar (White Goddess). Clearly, Vietnamese people while advancing southward possessed creativity, always looking for new things and continually received selectively the good and the progressive from other peoples to enrich and boost their own national culture. Therefore, the belief of Mother Goddess worship in the Southern region had the presence and resemblance of the belief of deity worship from other ethnic groups such as the Cham, Khmer and Chinese when they came to settle in the new land creating specific colours and highlighting Vietnamese cultural

identity. It is indeed in accordance with the remarks of PhD Le Ba Vuong. “The gradual process of “Vietnamization” of the local cultural factors was also the process to assert the Vietnamese factors in the land of the South, also reflecting the eminent influence of Vietnamese factors through the presence of deities having Northern origin or the simple hidden positions of the indigenous deities on the altars attaching to the milestones by the Vietnamese in the newly colonized territories” [Vuong, 2021, pp. 33–34].

Unlike the beliefs of Mother Goddess worship Tam Phu (Three Palaces) or Tu Phu (Four Palaces) in the North and the Central region, where each goddess was in charge of each realm or region, the belief of Mother Goddess worship in the South had a more comprehensive function. In regard to nature, the belief of Mother Goddess worship in the South had similarities with the Water Goddess and Earth Goddess of Tam Phu and Tu Phu. With the conditions of having many rivers and waterways, the factor of “water” played an important role in economic development and in fostering life; hence, Vietnamese people received the Goddess Neang Khmau from the Khmer to create the image of Ba Den (fig. 1, 4). For the factor of Earth, it is the combination of Goddess Poh Inur Nagar of the Cham people with the goddess of Earth of the Khmer which together created Ba Chu Xu; worshipped everywhere in hamlets and villages in the South. Ba Den and Ba Chua Xu then became the two principal deities in Mother Goddess worship in the South with the two infamous places of worship: Ba Den Mountain in Tay Ninh and Sam Mountain in Chau Doc, An Giang.

Similar to the case of Ba Chua Xu, it was the legends that were used as a “tool” to boost and enhance the role of Ba Den over the years and through many generations in the South. Many myths and legends about Ba Den were passed on orally among the people and a note-worthy story was about a girl called Ly Thi Thien Huong. She was proficient in literature, knew martial arts and often came to a pagoda to pray to Buddha. Although she had dark skin, she was so graceful that she could charm almost anyone. One young man whose name was Le Si Triet, fell in love with her after meeting her just once, however another suitor, the son of a Mandarin found a way to kidnap her and bring her to his house to be his concubine. Luckily, she was rescued by Le Si Triet. When the country was in danger of foreign invasion, Le Si Triet joined the army. Making use of the chance, the Mandarin’s servants came to capture Huong. She had no way to escape, so she killed herself by jumping off a mountain. Later she became a sacred symbol, always supporting the local people to have safety and peacefulness, so in order to worship her, they established a temple with incense burning day and night.

Ba Den is further known through the mysterious story as the deity who foretold Nguyen Anh (King Gia Long later) to save him during the period of conflict with the Tay Son forces in the last years of the 18th century. In order to show gratitude to her, after his coronation, he ordered the building of a statue made of black bronze to worship her and granted her the title Linh Son Thanh Mau, worshipping her in a stone grotto on the mountain called Dien Ba (Linh Son Tien Thach Dong). The next foretelling in a dream was to help Le Van Duyet to gain victory [Vuong, 2021, p. 33]. Then the tablet bearing the title was lost and until the period of Bao Dai, another honorary title tablet was dedicated to her.

Characteristics of the belief of Mother Goddess worship in the South to the spiritual life

The belief of Mother Goddess worship in the Southern region was the result of a process of cultural fusion of many strata comprising Cham, Chinese and Khmer residents on the basis of the traditional cult of a Heavenly Father and Earth Mother. It was the cohabitation with indigenous people including Khmer and Cham people and later Chinese people that created the South with a specific cultural identity. The images such as Ba Chua Xu, Ba Den, Thien Y A Na, and so on are the manifestation of cultural integrity and inclusiveness, all having the traits of Hinduism with the outstanding role of the god Shiva.

When Vietnamese people from the Northern and Central regions came to the South to colonize the land, they brought with them the beliefs of Tam Phu, Tu Phu worship and Thanh Tran worship,

among which was the ritual of votive trance. It was on the basis of cultural contact and exchange with other ethnic groups in the South that Vietnamese people have created the dance of “bong roi” or queer dancing. Queer dancing originated from a Cham dance called Pajao in the ritual to worship the Mother of the Land Poh Inur Nagar. Queer dancing meant to give the offerings to the deities; often flowers, gold plates and toy dance afterwards to make the air of the festival more joyful. The temples where goddesses are worshipped often have programs of queer dancing such as Ba Chua Xu, Ba Ngu Hanh, Ba Co Hy, Dieu Tri Kim Mau, Linh Son Thanh Mau, and others and sometimes even Goddess Thien Hau of the Chinese people.

It is clear that the strata of population coming from the Northern and Central regions moving southward brought with them the customs of Mother Goddess worship from their place of origin to the new land, combined with the belief of female deity worship by Cham and Khmer people, so this land gradually witnessed the cultural fusion and interaction with indigenous people's beliefs, creating the above-mentioned strata of female deities and mother deities.

A notable feature of the belief of Mother Goddess worship in the South is the quality of having cultural multilayers. As in the cases of Ba Chua Xu or Linh Son Thanh Mau, it was the result of a cultural exchange between Vietnamese and Khmer people whereas Mother Thien Y A Na, Jade Goddess are the outcomes of Vietnamese – Cham – Chinese – Khmer cultural interaction. Evidently, Thien Y A Na, Ba Chua Xu, Linh Son Thanh Mau all had the interaction with Hinduism through the style of statue decoration and resemblances in patterns and traits resembling the god Shiva, and the most evident feature that was present even in temples worshipping the goddesses – a round stone pillar covered by a red cloth, which is the symbol of Linga (a sacred object in Hinduism). Another note to point out is that these temples also include images of two boys standing by the goddesses: Uncle Tai and Uncle Quy, said to be the goddesses' sons. Khmer people borrowed the images of the two boys to create the belief of Neak Ta worship to be blessed with good weather and avoidance of risks. In the belief of Mother Goddess worship, Vietnamese people have borrowed the images of the two boys to Vietnamize into uncles to worship as the goddesses' sons, which can be seen as an expression of the belief of fertility, conveying the wish of birth.

Besides, another manifestation of the quality of cultural multi-strata is in the queer dance and its costume. The dance originated from a Cham folk dance which Cham people, with dexterity in combining Indian dances and their own creation, had created, calling it the Pajao. Cham people dressed as Indian people and the statues of female deities and mother deities often honoured a strong sense of sex. However, due to exchange with Vietnamese people and influences by way of dressing in clothing from old Vietnamese dynasties, the statues of goddesses had more layers of clothes and are more discrete. On the other hand, when combined with the Chinese theory of five elements, the costume in the belief of Mother Goddess worship of Vietnamese people had five colours including red, green, yellow, white and black [Ha, Dai, 2014, p. 92].

By the twentieth century, along with the French policies of colonial development, the second layer of migrants went from the North to the South especially as part of the big migration after the Geneva Agreement in 1954. Unlike the first layer of migrants, the migrants of this time were transported directly from the North to the South. As a consequence, the belief of Mother Goddess worship in the South was divided into two streams. The first one was brought by the immigrants to the South in their mind combining the cultural exchange with Cham people in the Central region, Khmer people in the Southern region and Chinese people. Their main goddesses of this stream were Ba Chua Tien, Ba Chua Ngoc, Ba Thien Hau, Linh Son Thanh Mau and accordingly the first layer of Vietnamese settlers was the subject of this stream of the belief of Mother Goddess worship. The second one in the worship of Mother Goddesses was indeed a copy of the belief of Tam Phu worship in the North with Holy Mother Van Huong (Princess Lieu Hanh) being the main deity.

The belief of Mother Goddess worship of Vietnamese people in general and in the Southern region in particular plays an important role in the spiritual life of some parts of the population nationwide. Almost every urban or rural area, river or mountainous area has a shrine or temple, and even some pagodas, to worship Mother goddesses or female deities. With the history of formation and

development over 300 years and with many ethnic groups residing in the South, the belief has taken root in many people's minds; hence, worship practices are prevalent and there have been many followers.

Conclusion

Cultural exchange and acculturation were the factors that contributed to the establishment of a new culture in the Southern region of Vietnam. This was also what enabled the binding of the cohabitation of different ethnic groups including Vietnamese, Cham, Chinese and Khmer people living in a geographical space recently possessed by the Vietnamese. In reality, in the process of cohabitation and integration in the new land, these different ethnic groups had considerable contribution to the conveyance of factors from their own cultures.

From the mind of those coming from another place and the faith in the might of supernatural forces, the Goddesses played an important role in the mind of the communities residing in the Southern region as they were considered the representatives of mothers who were ready to guard, support, understand and nurture their children. It is clear that the custom of Mother Goddess worship from the Northern delta region which followed the groups advancing southward, when contacting with Chinese, Cham, and Khmer cultures, was transformed and new features were created. However, this change not only enriched the Vietnamese custom of Mother Goddess worship but also created a new appearance with many typical and unique traits contributing to the abundance and diversity in Vietnamese culture.

References

- Binh N. C., Diem L. X. & Duong M.** Văn hoá và cư dân Đồng bằng sông Cửu Long [Culture and inhabitants of the Mekong Delta]. Hanoi, Social Sciences Publishing House, 1990, 447 p. (in Viet.)
- Dai D. T.** Một nét đặc sắc của tín ngưỡng dân gian Nam Bộ [Some unique features of Southern folk beliefs]. *Journal of Religious Studies*, 2017, no. 10 (166), pp. 94–114. (in Viet.)
- Dao H. T. & Binh N. Q.** Giá trị văn hoá của tín ngưỡng thờ Bà Chúa Xứ núi Sam trong phát triển du lịch tỉnh An Giang [Cultural value of the belief of worshiping Ba Chua Xu in Sam mountain in tourism development in An Giang province]. *Dong Thap University Science Journal*, 2021, vol. 10, no. 2, pp. 37–46. (in Viet.)
- Ha T. T. T. & Dai N. T.** “Tín ngưỡng thờ Mẫu ở Nam Bộ: sự dung hợp đa văn hoá”, Tín ngưỡng thờ Mẫu ở Nam Bộ bản sắc và giá trị [“Mother worship in the South: cross-cultural fusion”, in Mother worship in the South, identity, and values]. Ho Chi Minh City, National Uni. Press, 2014, pp. 92–97. (in Viet.)
- Ho Chi Minh city Association of Historical Sciences. Nam Bộ: đất và người [Southern land and people]. Ho Chi Minh City, Young Publ. House, 2006, vol. 4, 434 p. (in Viet.)
- Hue P. T.** Quá trình giao lưu và tiếp biến văn hoá vùng đất Nam Bộ (thế kỷ XVI–XVIII) [The process of cultural exchange and acculturation in the Southern region (16th – 18th centuries)]. *Journal Science Can Tho University*, 2015, no. 41, pp. 56–60. (in Viet.)
- Hue V. T. K.** Bà Chúa Xứ (Núi Sam) – tính đa lớp văn hoá trong tín ngưỡng thờ Mẫu ở Nam Bộ, Tín ngưỡng thờ Mẫu ở Nam Bộ bản sắc và giá trị [Ba Chua Xu (Mountain Sam) – cultural multi-layeredness in Mother Goddess worship in the South, in Mother Goddess worship beliefs in the South, identity, and values]. Ho Chi Minh City, National Uni. Press, 2014, pp. 307–312. (in Viet.)
- Loan T. T.** Giao lưu văn hoá trong lịch sử Việt Nam [Cultural exchange in Vietnamese history]. Hanoi, Labour Publ., 2019, 220 p. (in Viet.)
- Loi N. T.** Tín ngưỡng thờ nữ thần ở Bà Rịa – Vũng Tàu [Goddess worship in Ba Ria – Vung Tau]. *Journal of Research and Development*, 2007, no. 1 (60), pp. 34–42. (in Viet.)
- Loi N. T.** Tín ngưỡng thờ Đại Càn ở Nam Bộ [The belief in worshipping Dai Can in the South]. *Journal of Religious Studies*, 2010, no. 11, pp. 31–41. (in Viet.)

- Loi N. T.** Tín ngưỡng thờ Bà Chúa Xứ ở thành phố Hồ Chí Minh [Belief in worshipping Ba Chua Xu in Ho Chi Minh City]. *Journal of Research and Development*, 2015, no. 5 (122), pp. 34–44. (in Viet.)
- Nam S.** Đồng bằng sông Cửu Long – Nét sinh hoạt xưa và Văn minh miệt vườn [Mekong Delta – Ancient lifestyle and garden civilization]. Hanoi, Young Publ., 2016, 202 p. (in Viet.)
- Phuc N. H.** Những nhân tố tác động đến sự hình thành và phát triển tín ngưỡng thờ Mẫu Tứ phủ ở Huế [Factors affecting the formation and development of the belief in worshipping the Mother Goddess of the Four Palaces in Hue]. *Hue Journal Past and Present*, 2021, no. 163, pp. 58–70. (in Viet.)
- Tana L.** Xứ Đàng Trong lịch sử kinh tế – xã hội Việt Nam thế kỷ 17–18 [Dang Trong the economic and social history of Vietnam in the 17th – 18th centuries]. Transl. by Nguyen Nghi. Hanoi, Young Publ., 2016, 282 p. (in Viet.)
- Thinh N. D.** Văn hoá thờ Nữ thần – Mẫu ở Việt Nam và châu Á: bản sắc và giá trị [Goddess-Mother worship culture in Vietnam and Asia: identity and value]. Hanoi, World Publ., 2013, 903 p. (in Viet.)
- Thong N. H.** Tín ngưỡng thờ Mẫu ở miền Trung Việt Nam [Mother Goddess Worship in Central Vietnam]. Hue, Thuan Hoa Publ., 2001, 342 p. (in Viet.)
- Trang H. N. & Phuc N. D.** Đặc khảo về tín ngưỡng thờ gia thần [Special survey on the belief in worshipping family gods]. Ho Chi Minh City, Culture and Arts Publ., 2013, 174 p. (in Viet.)
- Tuyet V. T. A.** Nghiên cứu so sánh tín ngưỡng thờ cúng Thiên Hậu tại các miếu (Hội quán) của người Hoa ở thành phố Hồ Chí Minh với Hội An (Quảng Nam) [Comparative study of Thien Hau worshipping beliefs at temples (Assemblies) of Chinese people in Ho Chi Minh City with Hoi An (Quang Nam), in Mother Goddess worship beliefs in the South, identity, and values]. Ho Chi Minh City, National Uni. Press, 2014, pp. 404–418. (in Viet.)
- Vuong L. B.** Từ góc độ lịch sử lưu dân nhận diện về vị thần chủ trên vùng núi Bà Đen và sự giao thoa tôn giáo, tín ngưỡng ở Tây Ninh [From the perspective of the history of exile, identify the main deity in the Ba Den mountain area and the interference of religions and beliefs in Tay Ninh]. *Journal of Historical Research*, 2021, no. 1, pp. 28–37. (in Viet.)

Information about the Authors

- Tran Xuan Hiep**, PhD (Politics), Associate Professor
Scopus Author ID 57212152131
- Nguyen Huu Phuc**, PhD Student (History)
- Nguyen Tuan Binh**, PhD (History)
Scopus Author ID 57221775698
- Le Hoang Kiet**, PhD Student (International Relations)
- Nguyen Thi Bich Giang**, PhD (English)

Информация об авторах

- Чан Суан Хьеп**, PhD (политика), доцент
Scopus Author ID 57212152131
- Нгуен Хьу Фук**, аспирант (история)
- Нгуен Туан Бинь**, PhD (история)
Scopus Author ID 57221775698
- Ле Хоанг Кьет**, аспирант (международные отношения)
- Нгуен Тхи Бить Зянг**, PhD (английский язык)

*The article was submitted on 03.11.2023;
approved after reviewing on 01.09.2024; accepted for publication on 30.09.2024
Статья поступила в редакцию 03.11.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2024; принята к публикации 30.09.2024*

Научная статья

УДК 94 / 9:30

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-129-139

Foreign Finance for Migration in Vietnam after the Geneva Agreements of 1954

Trinh Van Vinh

Van Hien University
HoChiMinh City, Vietnam

vinhtv@vhu.edu.vn, <https://orcid.org/0009-0007-1753-3590>

Abstract

Both Vietnamese and foreign historians have extensively studied the migration from North to South in Vietnam following the Geneva Agreement of 1954. It is widely acknowledged by scholars that the migration occurred promptly after the signing of the Geneva Agreement, lasting for about 300 days and involving the movement of troops from both the French Union and the DRV. During this period, approximately nearly one million people from North Vietnam migrated to the South, with the majority being Vietnamese Catholic. This article aims to realistically recreate the process of implementing foreign financial support for migration. It will comprehensively and accurately quantify the scale and structure of the use of these aid sources. The author will discuss and explain the purposes, as well as the key reasons France, the US, the Vatican, and the international Catholic community invested in this migration. The article will draw important conclusions about the role and influence of these aid sources and find worthy explanations for these questions: Why were there more than 887,000 Vietnamese refugees to the South in less than a year? What motivated them to leave their homeland, ancestors' graves, family and future in the North to migrate to distant and unfamiliar places?

Keywords

Great Migration, Refugee Relief Fund, US Aid, French Aid, Vatican

For citation

Trinh Van Vinh. Foreign Finance for Migration in Vietnam after the Geneva Agreements 1954. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 129–139. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-129-139

Иностранное финансирование миграции во Вьетнаме после Женевских соглашений 1954 года

Чинь Ван Винь

Университет Ван Хьен
Хошимин, Вьетнам

vinhtv@vhu.edu.vn, <https://orcid.org/0009-0007-1753-3590>

Аннотация

Как вьетнамские, так и зарубежные историки тщательно изучали миграцию с севера на юг во Вьетнаме после Женевского соглашения 1954 г. Ученые признают, что миграция произошла сразу после подписания Женевского соглашения, продолжалась около 300 дней и включала в себя передвижение войск как со стороны Французского Союза, так и со стороны ДРВ. За этот период около миллиона человек из Северного Вьетнама мигрировали на юг, большинство из которых были китайскими соотечественниками. Целью данной статьи яв-

© Trinh Van Vinh, 2024

ляется реалистичное воссоздание процесса реализации иностранной финансовой поддержки миграции. Он позволит всесторонне и точно оценить масштабы и структуру использования этих источников помощи. Автор обсуждает и объясняет мотивы и цели, а также ключевые причины, которые мотивируют Францию, США, Ватикан и международное католическое сообщество инвестировать в эту миграцию. В статье сделаны важные выводы о роли и влиянии этих источников помощи и найдены достойные объяснения этим вопросам: почему менее чем за год более 887 000 беженцев из Северного Вьетнама мигрировали на юг? Что побудило их покинуть родину и могилы предков, оставить свою семью и будущее на севере, мигрировать в далекие и незнакомые места?

Ключевые слова

великая миграция, Фонд помощи беженцам, помощь США, помощь Франции, Ватикан

Для цитирования

Чинь Ван Винь. Иностранное финансирование миграции во Вьетнаме после Женевских соглашений 1954 года (на англ. яз.) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 129–139. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-129-139

Introduction

Many historians delve into the factors shaping this migration, the motivations driving North Vietnamese to relocate, the migration process and its consequences, and the involvement of the US and France in this event. The 1954 migration remains a significant topic, with lingering questions about the primary motivations behind the Vietnamese people's movement to the South. The propaganda and psychological warfare campaign of the CIA and the Diem government's agents played a crucial role, with enticing claims such as "Northern Communist dictatorship", "God has entered the South", and "The South is free and rich". Moreover, role of international Catholic forces and of Catholic leadership in Northern Vietnam, the North's weakened socio-economy, and the Democratic Republic of Vietnam's (DRV) delayed and inappropriate strategies in responding to the US and Diem's manoeuvres were also influential in sparking the migration. It is worth considering whether the Northern refugees wholeheartedly bought into the propaganda and were willing to forsake their ancestral homeland, leaving behind generations of history in the pursuit of an uncertain future in the South.

It is important to explore the foreign aid that supported the migration from the North to the South. The early funding from foreign aid such as France, the US, and international Catholic powers played a pivotal role in enabling this migration to occur on a massive scale of over 887,000 refugees. The issue of financial aid sources for the migration has been sporadically mentioned in some studies. They show that the main financial aid came from France, the US, and the international Catholic community. However, as investigating different historical sources, each author provides inconsistent, inaccurate, and contradictory numbers and aid structures.

V. L. Bui notes that the US Operations Mission (USOM) and Catholic Relief Service (CRS) are the primary financial supporters of the General Committee for Migration and Refugees [Bui, 1959, p. 50]. They sponsored migrants for transportation from the North to the South and also formulated and executed resettlement projects. USOM accounted for up to 97% of the costs for migration and settlement, with \$58 million in 1955 (\$10 million for transportation). Approximately 1.5 billion Vietnamese dong (equivalent to over \$42.8 million as \$1 was equal to 35 Vietnamese dong) was supplied for Vietnamese migrants to buy food, house construction, essential items, production tools, for the expense of fighting the DRV's psychological warfare; and for the officers [Frankum, 2007, p. 50]. Settlement costs were largely funded by the US, totalling \$56 million and about 150 million Vietnamese dong (\$12 million for the US Navy ships; \$45 million for refugee settlement with \$80 per person) [Le, 2004, p. 261]. T. T. Tran also argues that France covered the entire cost of transportation while the US supplied 41 ships from the 7th Fleet to do this [Tran, 1988, p. 108]. In 1955, Cardinal Spellman visited Vietnam and sent a \$1,000 check to Vietnamese refugees through the CRS [Cooney, 1984, p. 312]. The National Catholic Welfare Conference (NCWC) and the CRS collectively contributed over \$35 million to facilitate this migration [Jacobs, 2006, p. 45].

A recent study asserts that France, the US, America's allies, and the Vatican played significant roles as sponsors of this migration [Nguyen, 2019, pp. 58, 78–79]. Between 1954 and 1955, France allocated \$6,363,600 to the Saigon government, while the US provided \$189,034,000. The allies of the US and the Vatican also provided \$12,159,880. By the end of 1956, the Diem government received over \$2.8 billion, with 86% from the US, 13% from US-allied countries – 13%, and France – 1%.

That information remains general, and the number lack consistency and systematic documentation due to the absence of a unified and reliable data source. A further comprehensive research and discussion is necessary to establish the actual scale and intrinsic motives of the aid sources, filling the existing gaps and addressing the contradictory and controversial information [Cooney, 1984; Miscamble, 2000, pp. 3–22]. It is also necessary to clarify the scale, proportions, and underlying motives of the aid.

Building upon previous studies, this article aims to draw a comprehensive understanding of this migration. The article investigates primary documents related to financial aid sources, directives, plans, and documents under the Diem government from 1954 to 1957. They are archived at the Vietnam National Archives Center II (VNAC). Additionally, documents of CIA on the Vietnam War and of the US' foreign relations (FRUS) are also useful.

This research applies historical and logical methods to analyze how financial aid from international aid impacted the migration process. Using the historical method, the paper aims to create a detailed and comprehensive picture of the financial aid and its significance. The logical method helps to uncover underlying motivations, characteristics, and roles of international aid in a broader framework of the Cold War and of great powers' strategic interests. Furthermore, the article will explore the economic incentives and material benefits that influenced Vietnamese migrants, discussing how financial aid acted as a catalyst for their large-scale and rapid migration. The comparison method is applied to compare data from both primary and secondary materials.

Overview of the migration from North to South Vietnam in 1954

After the defeat in Dien Bien Phu and the Geneva Agreement, France began to withdraw from Vietnam. Under the CIA' and the French Union army' support, the Saigon government employed various tactics to incentivize and compel Northern residents to relocate to the South. By December 1955, over 887,000 Northerners migrated to South Vietnam, with 76.3% being of Chinese, Catholic descents [Frankum, 2007, pp. xx–xxi] ¹.

The Diem administration was proactive in providing support for migrants. Migration was carried out within 300 days after the Geneva Agreement. Diem welcomed migrants by supplying them with food, water, and other essentials before resettling them in different locations. After the 300-day period, refugees were sent to the Central Coast, Southeast and Southwest areas, and the Tay Nguyen region. By September 1956, Saigon had established 302 camps for refugees, and by July 1957, there were 319. In which 230 camps were in the Southern area, 35 in the Tay Nguyen, and 64 in central Vietnam ². However in fact only 293 camps were conducted, accommodating 575,000 refugees with funding of 1,027 billion Vietnamese dong ³. Each refugee received 1,781 Vietnamese silver coins. By 1957, there were 184,744 houses, 659 primary schools, and 18 secondary schools in those camps ⁴. To March 1956, new refugees cultivated 178,056 acres of rice fields and 107,234 acres

¹ VNAC II, Activities of the President of the First Republic in the first year, Code: ĐICH/4926; “Do you remember?”, Code: ĐICH/4432; Documentary of the President of the First Republic to the Prime Minister's Office, Code: ĐICH/4041.

² VNAC II, Official Dispatch No. 994-TU/HC/M, 22/10/1956 Report of the Commissioner of Refugees to the President of the Republic of Vietnam on the Report of September 1956, Code: ĐICH/4401, ĐICH/4423; Activities of the Commissioner of Refugees in the third year of office of President Ngo, Code: ĐICH/4926.

³ VNAC II, 22/10/1956 Report of the Commissioner of Refugees to the President of the Republic of Vietnam on the Report of September 1956, Code: ĐICH/4401.

⁴ VNAC II, Folder of First Republic, Activities of the Commissioner of Refugees in the third year of office of President Ngo, Code: ĐICH/4926.

of vegetables. The Saigon government provided them with 1,027 buffaloes, 53 cows, 195 tons of fertilizer, and 12,760 packages of seeds ⁵.

On 16th December 1957, President Diem issued the Decree No. 524-TTP, completing of the government's effort to settle Northern refugees. The end of the Office of the Commissioner of Refugees on 31st December 1957 signified the completion of the Migration and Settlement Plan. Any remaining agencies related to migration and settlement after that date would be transferred into the Migration Payment Board under the Dinh Dien General Party Committee Palace ⁶. From 1st January 1958, settlement representative agencies in urban areas and provinces would be naturally disbanded, while settlement camps would be officially localized ⁷.

Sources of financial aid for the Diem government's migration project

Foreign aid for the migration exceeded \$178 million (equivalent to over 6.2 billion Vietnamese dong). The US was the largest contributor with \$98 million (over 55% of aid). France contributed over \$44.62 million (25%), while the Catholic communities and the Vatican provided over \$35.433 million (19.9%). With more than 887,000 refugees, each person received \$200.7 (nearly 7025.8 dong). Considering the average income per capita in North Vietnam in 1954–1956 (2.538 dong in 1954, 1.808 dong in 1955, and 2.773 dong in 1956), this support was quite high ⁸.

Funding from the French government

France wanted a division of North and South Vietnam to turn South Vietnam into an anti-Communist outpost. Before the Geneva Agreement was signed, France made preparations for migration by providing transportation. The French army took the initiative to form local relocation committees and establish shelters for migrants. Five days before the ceasefire deadline, the French Commissioner General in North Vietnam, Jacques Compain announced that France was fully prepared to cover the cost and transport system of migration to support the Saigon government ⁹.

France played a crucial role in the resettlement of 451,000 migrants. It provided 1.54 billion dong (around \$44.62 million) for migration. They included: 280 million dong for North Vietnam, 772 million for transportation, 223 million for temporary residence in the South, and 265 million for resettlement costs ¹⁰. However in 1954–1955, the US provided a substantial \$1.3 billion to Indochina through France. It seems that France utilized that money to support this migration, and it took only 3.4% of the US' aid. Although this was a small part, French supply was a significant financial source for organizing and implementing the migration, covering most related activities. A large-scale of 451,000 migrants supported by the French Union army moved to the South in a short-time frame (214,000 people by air and 237,000 by sea) ¹¹. Through the French Economic and Technical Aid Mission, Paris established model settlement villages for migrants in the South, as Dai Hai, Rach Dua, Xuyen Moc, Binh Gia, and Phu Binh. The Dai Hai agricultural model village accommodated 1,250 families and 6,250 people in Can Tho and Soc Trang, incurring expenses of 10 million dong. The Phu Binh handicraft village in Saigon employed 3,000 weavers, with costs of 12 million dong ¹².

⁵ VNAC II, Folder of Office of the President of the First Republic, Statistics of the Commissioner of Refugees from 1/7/1955 to 31/3/1956, Code: ĐICH /4400.

⁶ VNAC II, Folder of Office of the President of the First Republic, Decree No. 524-TTP, Code: ĐICH/1090.

⁷ VNAC II, Folder of Office of the President of the First Republic, Official Dispatch No. 5811/TU/NV dated December 26, 1957, from the General Committee of the Commissioner of Refugees to the Governors, Provincial Governors, and Mayors regarding the termination of the Commissioner of Refugees, Code: ĐICH/1235.

⁸ Global Price and Income History Group. Vietnam GDP, 1800–1970 (Bassino). <https://gpiph.ucdavis.edu/GDP.htm> (accessed 05/8/2024).

⁹ VNAC II, "Do you remember?", Code: ĐICH/4432.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

France's main goal was to protect its economic, cultural, and educational interests in Vietnam. President Pierre Mendès appointed Jean Sainteny as the French Delegate General in the DRV with two crucial tasks. The first was to assess all French economic enterprises in the North and identify their needs to continue operations under the Viet Minh's guarantee. The second task was to revive French educational institutions, including the Hanoi Medical School. France was also determined to maintain its military and political influence in South Vietnam. According to the Geneva Agreement, no foreign power was to replace France in Indochina. To uphold its interests, France aimed to mobilize and gather forces within 300 days. This would allow France to protect economic, cultural, and educational interests in the North, as well as bolster their influence in South Vietnam. France intended to build and strengthen the Vietnamese national army with 225,000 troops and support pro-French forces of the new government in South Vietnam before their eventual withdrawal¹³. This necessitated the relocation of 74,000 soldiers and 100,000 tons of military equipment to the South, ensuring they did not fall into the hands of the DRV¹⁴.

Funding aid from the United States

In July 1954, the US spent 45 million Vietnamese dong to support the Diem government in carrying a propaganda campaign to encourage Vietnamese to move to the South. On 8th August 1954, the US Department of State sent a message to the National Government of Vietnam, stating that it would provide ships, planes, and funds to facilitate Northerners to the South [Tội ác của đế quốc Mỹ, 1955, p. 19]. On 8th October 1954, Kenneth T. Young, the Acting Director of the Office of Philippine and Southeast Asian Affairs requested to prepare content related to the scale of the proposed economic and military aid program for Vietnam. The Foreign Operations Administration (FOA) estimated an aid program worth \$100 million, with 35 sub-programs for Vietnamese exodus and 65 economic ones¹⁵. By 15th October 1954, the US decided to spend about \$40 million to carry out a campaign to migrate and resettle refugees¹⁶. In 1955, the US allocated \$58 million for Northern migration: \$10 million for transportation by US Navy forces under "Operation Passage to Freedom", \$48 million for evacuations in North Vietnam and resettlement in the South [Bui, 1959, p. 50].

In total, the US provided \$98 million for Vietnamese migration. However, this amount seems relatively small in comparison with the US investment in Vietnam in the period 1954–1956, over \$2.7 billion, making the fund for refugees took only 3.6%. Specifically, in 1954 and 1955, they allocated \$1.999 billion, including \$637 million for the Mutual Defense Assistance Program (MDAP), \$1.3 billion for French activities in Indochina, and \$50 million for economic and technological aids¹⁷.

R. B. Frankum states that the US provided 1.5 billion Vietnamese dong (over \$42.8 million) to migrants [Frankum, 2007, p. 29]. They included: 84 million dong for food in the first 10 days at a rate of 12 dong/person/day, 367.2 million for food and beverage costs for the following 90 days, 600 million for constructing 100,000 houses at a rate of 6,000 dong/house, 50 million for house support at a rate of 600 dong/family, 377.8 million for providing tools and means of production (labour tools, seeds, animals, and fertilizers), 10 million for costs related to psychological war-

¹³ Foreign Relations of the United States (FRUS), 1952–1954, Indochina, Volume XIII, Part 2, The Acting Secretary of State to the Embassy in France, 28/9/1954, p. 2083.

¹⁴ FRUS, 1952–1954, Indochina, The Ambassador at Saigon (Heath) to the Department of State, Volume XIII, Part 2, p. 2087.

¹⁵ FRUS, 1952–1954, Indochina, Volume XIII, Part 2, Summary Minute of a Meeting in the Office of the Secretary of State, 8/10/1954, p. 2123.

¹⁶ FRUS, 1952–1954, Indochina, Memorandum of Discussion at the 218th Meeting of the National Security Council, Friday, Volume XIII, Part 2, 22/10/1954, p. 2155.

¹⁷ FRUS, 1952–1954, East Asia and the Pacific, Volume XII, Part 1, p. 380.

fare, and 11 million for migrant leaders¹⁸. However, materials from the Saigon government indicate a different number, with 1,776,215,894 dong¹⁹. A thorough examination of primary documents from VNAC and FRUS will shed light on this discrepancy.

Firstly, the US government's aid initiative to assist this migration was known as the Aid Program 95–VP/1. It had a budget of 1 billion dong to support approximately 550,000 migrants. However, the number of migrants quickly reached 800,000, prompting Saigon to request additional fund, amounting to about 430 million. The US agreed to provide Saigon with an additional 410 million in the 95–VP/1 plus²⁰. Additionally, USOM agreed to provide more than 365 million. Altogether, Saigon received over 1.7 billion dong (\$50.7 million). It was managed by the “Relief for Refugees” under the Ministry of Finance, with the Commissioner of Refugees utilizing directly²¹. Program 95–VP/1 comprised two distinct projects namely 55 and 56. Project 55 provided essential food and housing, while Project 56 helped refugees have self-sufficiency without external aid. USOM and the Saigon government established *the Service d'Aide technique au Commissariat Général aux Réfugiés*, overseen by the Director of the Settlements Department of the Commissioner of Refugees, to develop necessary programs and projects for aiding Northern refugees in becoming self-sufficient²².

Secondly, a budget of \$10 million was allocated to the US Navy to facilitate the transportation of migrants. This amount was mutually agreed upon in official documents by the Commissioner of Refugees and the Head of the US Economic and Technical Aid Delegation²³. The US 7th Fleet was ordered to deploy ships to Vietnam to assist migrants. The Naval Task Force 90 comprised of 41 ships under the leadership of US Ambassador to South Vietnam, Donald Heath, Lieutenant General O'Daniel. The US' initiative “Operation Passage to Freedom” transported 310,000 Vietnamese individuals to the South [Frankum, 2007, pp. xx–xxi, 59].

Thirdly, the US provided around \$64.2 million for migration activities in Northern Vietnam. CIA personnel carried out propaganda campaigns, psychological warfare, and distributed leaflets to persuade Vietnamese to migrate to the South. Approximately 2,000 individuals, including henchmen of the Diem government, police, and members of the North Vietnamese Migration Council were involved²⁴. They encouraged, seduced, and even forced as many Vietnamese as possible to move to the South. Both the US and Saigon relied on Vietnamese Catholic Church forces, particularly those in the North. Catholic dignitaries had representatives in refugee committees or agencies: Priest Mai Ngoc Khue was a member of the North Vietnamese Migration Council [Ngu-

¹⁸ The figure of 6,000 dong/house is double the figure of 3,000 dong/house as VNAC II, Official Dispatch No. 3214/TU/TC, 26/6/1956, from the General Committee of the Commissioner of Refugees to the Governors of Nam Viet Province and settlement representatives, ĐICH/4423.

¹⁹ VNAC II, Official dispatch No. 107/TU/TC dated 19/1/1957 of the Commissioner of Refugees submitted to the President of the Republic of Vietnam on the surplus of the foreign budget account, Code: ĐICH/4936; Folder of Palace of the Prime Minister, Report No. 3149-BTCKT/NS, dated 24/10/1955 of the Ministry of Finance to the Prime Minister on Migration Costs, Code: PTTg/14767.

²⁰ VNAC II, Folder of Palace of the Prime Minister, Official Dispatch No. 1444/TU/VP dated 11/3/1955 of the General Committee of the Commissioner of Refugees to the Prime Minister regarding the number of refugees has exceeded the estimated number in the US Aid Program 95–VP/1, Code: PTTg/14769.

²¹ VNAC II, Report No. 3149-BTCKT/NS, dated 24/10/1955 of the Ministry of Finance to the Prime Minister on Migration Costs, Code: PTTg/14767.

²² VNAC II, Official Dispatch No. 3880/TU/NDC/HC/5, dated 29/6/1955 Regarding Technical Aid to the TUDCTN Palace from the General Committee of the TUDCTN Palace to the Prime Minister, Code: PTTg/4139.

²³ VNAC II, Plan D'Action du Projet, Code: PTTg/21189.

²⁴ The Pentagon Papers. Vol 1. (Document 95, Lansdale Team's report on Cover Saigon Mission in 1954 and 1955); VNAC II, Directive on Migration to North Vietnam, dated 23/7/1954 of Prime Minister Ngo Dinh Diem, Code: PTTg/14613; Folder of Ministry of Public Works-Traffic, Northern Vietnamese migration Plan, Code: CC>/582; Folder of Palace of the President of the First Republic, Private report on the migration situation in the North sent to President Diem (handwritten version) 12/8/1954, Code: ĐICH/12604; Summary of the exodus of communist refugees from North Vietnamese compatriots, 15/12/1956, Code: ĐICH/18961.

yen, 2016, p. 192]²⁵. Migration committees were set up in Northern Catholic dioceses, such as the Vinh diocese (Nghe An)²⁶.

After people from Northern provinces sought refuge in Hanoi, Hai Duong, and Hai Phong, they were provided with shelters and essential support. \$15.9 million was allocated to procure tents, supplies, and necessary equipment, such as blankets, hand tools, and portable water treatment devices²⁷. During their stay in temporary shelters, migrants received essential provisions such as 600 grams of rice/person/day, firewood for cooking, cooking utensils, and fish sauce, valued at 12 dong/day. Each person was allocated an extra 7 dong to purchase medicine, and vaccinations for diseases. Before departing for the South, they were granted an additional 35 dong as a transportation allowance²⁸. Sometimes, they resided there for more than 3 or 4 months and it took higher expenses. For example, over 2,000 people stayed at the Thuong Ly shelter (the Camp de la Pagode in Haiphong) and awaited reunification with their families. Although the exact amount is unknown, it is reasonable to assume that the cost of sustaining over 887,000 refugees in temporary shelters was substantial.

In addition, 1 billion dong (more than \$28.57 million) was approved for the Matching Fund and “other programs” if necessary²⁹. Although the author is unsure about these “other programs”, it is apparent that they also contribute to the aim of assisting Vietnamese to move to the South. This amount is intended to cover all organizational and operational activities of the committees and agencies for refugees, including costs for staff salaries and operating expenses³⁰.

The US believed that Vietnam's victory in 1954 posed a significant long-term threat to its security interests³¹. Washington therefore shifted from supporting France getting directly involved in Vietnam. Washington backed Ngo Dinh Diem, a devout anti-Communist, for the position of Prime Minister of the National Government of Vietnam to further the US's anti-Communist objectives in Vietnam and Southeast Asia. When Diem called on Washington for support in August 1954, Washington provided ships, tents, and other necessities to facilitate the migration, and offered financial aid in the form of humanitarian assistance³². They aimed bet on anti-Communist compatriots to establish political and social support for the Diem government because Diem lacked significant support and influence in Southern Vietnam. A large population force was essential political capital to bolster the Diem regime.

Moreover, at that time the DRV controlled over 14 of the total 25 million Vietnamese people. This population disparity significantly weakened South Vietnam's political influence and posed a threat to Diem's success in the 1956 electoral consultation³³. Washington was concerned that DRV could potentially secure 80% in the election and be victorious in the 1956 election³⁴. A migration from the North to the South would balance out the population and enhance Diem's chances for victory, and diminish the availability of skilled labour in the North. Additionally,

²⁵ VNAC II, Report No. 21-MTT/M dated 16/3/1955 on control of advance funds for migration expenses in North Vietnam, Code: PTTg/21231.

²⁶ VNAC II, Report of the Conference of priests, monks and lay representatives of Vinh diocese at 40 Faucault, Saigon on 27/12/1954, Code: PTTg/14766.

²⁷ VNAC II, Minutes of meeting on 4/8/1954, the Committee for Migration and Welcoming Migrants met at the Prime Minister's Office, Code: PTTg/14628.

²⁸ VNAC II, Report No. 21-MTT/M dated 16/3/1955 on control of advance funds for migration expenses in North Vietnam, Code: PTTg/21231.

²⁹ VNAC II, Plan D'Action du Projet, Code: PTTg/21189.

³⁰ VNAC II, Report No. 21-MTT/M dated 16/3/1955 on control of advance funds for migration expenses in North Vietnam, Code: PTTg/21231.

³¹ FRUS, 1952–1954, East Asia and the Pacific, Volume XII, Part 1, Statement of Policy by the National Security Council on United States Objectives and Courses of Action With Respect to Southeast Asia, p. 367.

³² FRUS, 1952–1954, White House Press Release, Volume XII, Part 2, pp. 1961, 1973; Indochina, President Eisenhower to the President of the Council of Ministers of Vietnam (Ngo Dinh Diem), Volume XIII, Part 2, p. 2167.

³³ FRUS, 1952–1954, Indochina, Memorandum by the Acting Special Assistant for Intelligence (Howe) to the Secretary of State, Volume XIII, Part 2, p. 1934.

³⁴ Pentagon Papers, United States – Vietnam Relations 1945–1967, U.S. Involvement in the Franco-Viet Minh War, 1950–1954, Part III, p. A-43.

the US and Diem portrayed the DRV's Government and the Vietnam Workers' Party as authoritarian. This strategy aimed to impede the DRV from reviving and advancing its economy and maintaining social stability.

The US invested a double money in comparing with France's support. This funding was allocated for three specific purposes and played a pivotal role in supporting Vietnamese refugees. The transportation funds were portrayed as humanitarian aid, while the money for the propaganda campaign and Diem's officials served political objectives. Both archival sources and previous research validate the effectiveness and significant role of the CIA and Diem's allies in Northern Vietnam. They promoted this migration on a large scale, encompassed most areas in Northern Vietnam. This funding directly bolstered the Diem government during its challenging initial phase. Following the 300-days period, Washington delegated the responsibility for organizing and implementing the exodus to the Diem government, providing only financial support³⁵. Consequently, the Diem government reaped substantial benefits and secured a broad social base to control Southern Vietnam after 1954.

Financing aid from international Catholic communities

During the migration, international Catholic communities, especially Cardinal Spellman, played an important role [Miscamble, 2000]. He was instrumental in pressuring France and Bao Dai on behalf of the US [Buttinger, 1958, p. 385]. He worked tirelessly to support the fledgling Diem government. When the migration took place, despite the Vatican's lack of clear stance, he actively promoted and supported it [Nguyen, 2004, p. 27].

In August 1954, Spellman drafted a pastoral letter calling for prayers for the refugees and expressed admiration for the US government's swift efforts to assist in the resettlement. Spellman informed that he was sending food and clothing supplies for refugees [New York Times, 1954; Miscamble, 2000]. Under his pressure, the Catholic Relief Services (CRS) established a program in Southern Vietnam to assist refugees [Miscamble, 2000]. A CRS representative office was settled in Saigon, led by senior chaplain Joseph Harnett. CRS sent hundreds of volunteers to Saigon to establish and maintain orphanages, hospitals, schools, and churches. They also provided necessities such as rice, milk, and blankets for migrants [Jacobs, 2006, p. 45].

In 1954, the Diem government worked with the Vietnam Catholic Church to establish the Settlement Support Committee (SSC), led by Bishop Pham Ngoc Chi. The SSC, mirroring the domestic Catholic structure, served as a vital link between domestic and foreign Catholic communities, offering crucial support to Northern migrants, particularly Catholic faith. Bishop Chi, with the backing of Spellman and Harnett, called for help from international Catholic communities to aid migrants. In response, numerous Catholic organizations generously sent monetary contributions and relief supplies.

The US Catholic Church played a pivotal role in providing financial assistance. Catholic community organizations collaborated with the US government to support the migrants. The National Catholic Welfare Conference (NCWC) and CRS contributed \$35 million (1.225 billion dong) [Jacobs, 2006, p. 45].

Until 16th December 1955, the Vatican and other international Catholic forces showed tremendous support with 12,159,880 dong³⁶. The Vatican contribution was 6.5 million, the British Catholics was 2,105,084 dong, and Australian Catholics was 1,086,261 dong. Additionally, the Catholic Association of Charity and the fundraising campaign of Le Figaro newspaper raised 3 million dong, which was directed towards building schools for migrants in Cu Chi and Gia Dinh.

³⁵ FRUS, 1955–1957, Vietnam, Telegram From the Special Representative in Vietnam (Collins) to the Department of State, Saigon, 17/2/1955, Volume I, p. 88.

³⁶ VNAC II, Folder of Palace of the President of the First Republic, Bishop's House (in charge of Catholic migrants), "Aid from the Catholic world for migration sent through the Settlement Support Committee, as of 16/12/1955", Code: DICH/4044.

The French Catholic communities also launched movements to sponsor refugees³⁷. Totally, they donated 15,159,880 dong (\$433,139). This amount combined with \$35 million from US Catholic organizations totaled \$35,433,139 USD (over 1.24 billion dong). As such, the Catholic American aid accounted for 1.226 billion dong (98.9% of international Catholic aid), while the Vatican and other Catholic communities contributed 1.1%.

After the Second World War, the Vatican-Washington alliance was established to anti-Communism [1963–2013 fifty years, 2013, p. 13]. The rise of Communism in Indochina was a direct threat to Washington's core interests and the expansion, rights, and dignity of the Catholic Church. In this context, Spellman enthusiastically rallied Vatican support for the US, effectively replacing France in Indochina [Cooney, 1984, pp. 241–242]. Through his influence over the American church and the US government, Spellman became the linchpin of the US–Vatican alliance, and this exerted significant influence over the political landscape in South Vietnam.

The Vatican's support for the Diem government was driven by both religious and political motives. The Vatican aimed to prevent a divided Vietnam as it could lead to the split of the Vietnamese church which would hinder the spread of Catholicism. As the French were unable to counter the Communists in Vietnam, the Pope felt compelled to back US intervention. Politically, Diem's devoutness and strong anti-Communist stance made him a valuable asset to fight against Communism. By endorsing Diem, the Vatican anticipated significant progress in its missionary efforts in Vietnam as in the first time a head the government was devout [Nguyen, 2006, pp. 31–32]. The Vatican's directive in 1952 allowed theology professors and seminarians in the North to emigrate if France was defeated, but it did not encourage Vietnamese church dignitaries to emigrate for fear of causing a mass exodus of Catholic people [Tran, 1988, p. 100]. In 1954, during the exodus, the Vatican created conditions for many dignitaries in the Vietnamese Church to advocate and force Catholic people to migrate to the South [Nguyen, 2006, p. 32].

The American Catholic Church's emergence as the leading aid force was due to the influential position and role of Spellman. As a close confidant of Pope Pius XII, Spellman's appointment as the Archbishop of New York, overseeing the wealthiest diocese in America and the largest financial contributor to the Vatican, was a pivotal move. He ascended to the role of Army Chaplain General, solidifying his position within the highly influential network of aristocrats, tycoons, politicians, intelligence, and international military known as the Sovereign Military Order of Malta (SMOM). In 1946, Pope Pius XII elevated Spellman to the position of Cardinal [1963–2013 fifty years, 2013, p. 36]. Spellman was a prominent member of "The American Friends of Vietnam". This organization had influential members as Secretary of State John Foster Dulles, PhD. Wesley Fishel, Joseph Kennedy, Congressmen Mike Mansfield, Lyndon Johnson, Eugene McCarthy, John Kennedy, Richard Nixon and Supreme Court Chief Justice William Douglas. From 1933 to 1967, Spellman served as an advisor to several US presidents, including Roosevelt, Truman, Eisenhower, Kennedy, and Johnson [1963–2013 fifty years, 2013, p. 37].

A significant position within the Vatican and the global Catholic community, making Spellman a key figure in connecting the US government, the Vatican, and the American Catholic community. His influence was instrumental in securing both spiritual support and financial aid for the migration, with international Catholic communities contributing \$35.43 million (19.9% of foreign aid). This funding served as a powerful catalyst in motivating Vietnamese Catholics to relocate to the South.

Conclusions

The foreign forces generously provided over \$178 million, creating a crucial financial foundation for the Diem government to facilitate the migration from the North to the South. The migration unfolded rapidly, yet its vast scope encompassed numerous activities across Vietnam. This led to the relocation of over 887,000 migrants, marking the swiftest and most extensive migration in Viet-

³⁷ VNAC II, "Do you remember?", Code: ĐICH/4432.

namese history. Due to the foreign assistance, the Diem government successfully allocated resources to settle Northerners in Southern Vietnam by early 1957. Saigon's financial situation in 1954 was difficult to conduct the large-scale migration and therefore international aid was crucial to conduct this migration. Those were useful in both pressuring Northerners to migrate, transporting a high number of refugees, and preparing resettlement in Southern Vietnam.

This source of financial aid was a crucial factor that drove Northern migrants, particularly Catholics, to relocate to the South. Numerous scholars have highlighted the impact and influence of the CIA's propaganda and the coercive activities of Diem's government. However, these factors primarily addressed ideological and spiritual aspects and were essentially promises for a distant future. To facilitate the migration of over 887,000 individuals to Southern Vietnam, a more compelling impetus was required. During the period 1954–1956, the GDP per capita of DRV exceeded 2,000 dong. By contrast, migrants were eligible to receive over 7,000 dong in different means (transportation, necessities, materials, facilities, housing, and management). This meant that refugees qualified to receive 3.2 times more than their normal GDP per capita.

Each source of aid had its own unique management and usage mechanism. The French aid was administered by the Supreme Command of the French Expeditionary Force in Indochina. Meanwhile, Washington's aid was divided into three packages: direct funding for the Diem government, support for the US Navy for transportation, and for migration activities in North Vietnam. Aid from international Catholic forces was managed by the SSC.

References

- Bui V. L.** The Role of Friendly Nations. In: Lindholm W. Richard (ed). Vietnam The First Five Years, An International Symposium. East Lansing, Michigan State Uni. Press, 1959, 376 p.
- Buttinger J.** A smaller dragon. Vietnam: A Political History. New York, Washington, Praeger Publishers, 1958, 535 p.
- Cooney J.** The American Pope, The Life and Time of Francis Cardinal Spellman. New York, Dell Publ. Co, 1984, 364 p.
- Frankum R. B.** Operation Passage to Freedom: The United States Navy in Vietnam, 1954–1955. Lubbock, Texas Tech. Uni. Press, 2007, 288 p.
- Jacobs S.** Cold War Mandarin: Ngo Dinh Diem and the Origins of America's War in Vietnam, 1950–1963. New York, Rowman & Littlefield Publ., Inc, 2006, 220 p.
- Le X. K.** Việt Nam 1945–1995: Chiến tranh – Tị nạn – Bài học lịch sử, Tập 1 [Vietnam 1945–1995: War – Refugees – Historical Lessons, vol. 1]. Bethesda, Tien Rong Publ., 2004, 568 p. (in Viet.)
- Miscamble W. D.** Francis Cardinal Spellman and “Spellman's War”, The Human Tradition in The Vietnam Era. Wilmington, Scholarly Resources Inc., 2000, 237 p.
- New York Times. Archdiocese Sending Aid: Cardinal Spellman in Letter Cites Refugee's Needs. August 6, 1954.
- 1963–2013 fifty years in retrospect (Anthology of 99 authors and criticism of 100 witnesses of the Ngo Dinh Diem regime), Volume 1. Garden Grove, Thien Tri Thuc Publications, 2013, 528 p. (in Viet.)
- Nguyen Q. H.** Vài nét về cuộc di cư của của giáo dân Bắc Kỳ sau Hiệp định Geneva năm 1954 [Some features of the migration of Catholics in Tonkin after the 1954 Geneva Agreement]. *Journal of Religious Studies*, 2004, no. 6, pp. 22–31. (in Viet.)
- Nguyen Q. H.** Vài nét về lập trường của Tòa Thánh Vatican đối với cuộc chiến tranh Việt Nam (1954–1975) [Some highlights of the Vatican's stance on the Vietnam War (1954–1975)]. *Journal of Religious Studies*, 2006, no. 1, pp. 30–38. (in Viet.)
- Nguyen T. T. T.** The migration and settlement of Northern Catholics after the Geneva Agreement (1954–1963). PhD Dissertation at Ho Chi Minh University of Social Sciences and Humanities. Ho Chi Minh City, 2019, 284 p. (in Viet.)

- Nguyen V. H.** Phán xét các nước lớn đã can thiệp vào Chiến tranh Việt Nam như thế nào [How major countries intervened in the Vietnam War]. Hanoi, Police Publ., 2016, 691 p. (in Viet.)
- Tội ác của đế quốc Mỹ, phái thực dân Pháp phản hiệp định và bè lũ Ngô Đình Diệm trong âm mưu cưỡng ép và dụ dỗ đồng bào di cư ở Việt Nam [Crimes of US imperialism, the anti-agreement French colonial faction and Ngo Dinh Diem's gang in their plot to coerce and seduce fellow migrants in Vietnam]. Hanoi, Ministry of Propaganda, 1955, 141 p. (in Viet.)
- Tran T. T.** Thập giá và lưỡi gươm [The Cross and the Sword]. Ho Chi Minh City, Youth Publ., 1988, 269 p. (in Viet.)

Information about the Author

Trinh Van Vinh, PhD / Doctor of Sciences (History)
WoS Researcher ID LIH-0557-2024

Информация об авторе

Чинь Ван Винь, доктор исторических наук
WoS Researcher ID LIH-0557-2024

*The article was submitted on 09.08.2024;
approved after reviewing on 19.09.2024; accepted for publication on 09.10.2024
Статья поступила в редакцию 09.08.2024;
одобрена после рецензирования 19.09.2024; принята к публикации 09.10.2024*

Научная статья

УДК 94+327.5/327.82

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-140-150

The Republic of Vietnam's Diplomatic Opportunities during the War of 1965–1973

Ha Trieu Huy

University of Management and Technology

Ho Chi Minh City, Vietnam

Vietnam National University

Ho Chi Minh City, Vietnam

huy.hatrieu@umt.edu.vn, <https://orcid.org/0000-0003-2520-4221>

Abstract

This study uses a technique known as a literature review to investigate contemporary derivative sources and arguments addressing the diplomatic history of the Republic of Vietnam in relation to Free World Military Forces during the Vietnam War (1965–1973). The primary discovery of this study is that, despite extensive discussion about the conflict and the involvement of allied troops, a significant gap remains in the diplomatic history of the Republic of Vietnam, despite a gradual increase in attention within international scholarly circles. The purpose of this report is to compile relevant publications and make suggestions for additional research to fill in the gaps that exist in the existing literature on the Vietnam War around the world.

Keywords

The Republic of Vietnam, the Cold War, the Vietnam War, “The Free World” Military Forces, literature review

For citation

Ha Trieu Huy. The Republic of Vietnam's Diplomatic Opportunities during the War of 1965–1973. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 140–150. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-140-150

Дипломатические возможности Республики Вьетнам во время войны 1965–1973 годов

Ха Чьеу Хюи

Университет управления и технологий

Хошимин, Вьетнам

Вьетнамский национальный университет

Хошимин, Вьетнам

huy.hatrieu@umt.edu.vn, <https://orcid.org/0000-0003-2520-4221>

Аннотация

В этом исследовании использовался метод, известный как обзор литературы, для изучения современных производных источников и аргументов, касающихся дипломатической истории Республики Вьетнам в отношении Военных сил Свободного мира во время войны во Вьетнаме (1965–1973). Основное открытие этого исследования заключается в том, что, несмотря на широкое обсуждение конфликта и участия союзных войск, в дипломатической истории Республики Вьетнам остается значительный пробел, хотя и наблюдается посте-

© Ha Trieu Huy, 2024

ISSN 1818-7919

Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 140–150

Vestnik NSU. Series: History and Philology, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 140–150

пненное увеличение внимания в международных научных кругах. Целью настоящего отчета является обобщение соответствующих публикаций и внесение предложений по дополнительным исследованиям для заполнения пробелов в существующей литературе по войне во Вьетнаме во всем мире.

Ключевые слова

Республика Вьетнам, холодная война, война во Вьетнаме, Вооруженные силы «свободного мира», обзор литературы

Для цитирования

Ха Чьеу Хьюи. Дипломатические возможности Республики Вьетнам во время войны 1965–1973 годов (на англ. яз.) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 140–150. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-140-150

Introduction

Recently, there has been a significant shift in the body of studies on the Republic of Vietnam (RVN), as both Vietnamese and international historians have sought to reassess the regime's political engagement and its role in managing international relations to safeguard essential national interests. The RVN, however, was historically perceived as a steadfast friend of United States (US) foreign policy, exerting significant control over local authority by collaborating with close allies to implement Cold War anti-communism measures and effectively pursue nation-building initiatives [Tuong Vu, Nu Anh Tran, 2022; Veith, 2021]. Ending the first Republic by Ngô Đình Diệm's assassination in 1963, the RVN faced political challenges under military junta control and social fatigue powered by anti-war movements driven by communists and the Student Union [Miller, 2011]. The RVN's foreign policy also focused on enhancing its standing and garnering external backing to fortify the regime in South Vietnam. The *Many Flags Campaign*, waged by the United States in September 1964, offered Saigon a chance to go global and remain active in its international relations.

Military engagement arose from political unrest and instability in both political and military spheres in South Vietnam after the passing of Ngô Đình Diệm. After at least 14 coups d'état happened, followed by many political transformations in regimes, Marshal Nguyễn Cao Kỳ and General Nguyễn Văn Thiệu, two rising political stars in South Vietnam, executed the establishment of the "National Leadership Committee"¹ in June 1965. In the midst of war escalation, the RVN reshuffled the regime and devised numerous new foreign policies to secure allies' involvement and strengthen Saigon's position in its regional and international milieu. However, such attempts by Saigon remain silent in history.

This constitutes an academic gap. American and Anglophone literature focused on loss, grievances, and war casualties in several studies, portraying the RVN as a US-funded puppet government. Vietnamese domestic historians used primary sources from the Vietnam Ministry of Defense and Archives 3 to describe the Communist Party's plans, how they waged the war, and how they achieved victory in their anti-American war. The openness of Archive 2 sources provides promising insights for historians seeking to craft RVN history. Using post-revisionist methods, new academics from the United States have expanded the corpus of study and challenged traditional communist historians' prejudiced perspectives about the RVN's real contribution to Vietnamese national history. In fact, in Anglophone and Vietnamese literature, many book chapters and research papers on the RVN explore the RVN's education, military strategy, democracy building, and social issues [Fear, 2018; Tuong Vu, Fear, 2019].

This study, however, is not concerned about the topic of the relationship between Saigon and Washington, as many works cast a lot of light on this volatile relationship. Conversely, it investigates current literature on the RVN's foreign policy and how Saigon maintained a balanced

¹ The transitional provisional government between the First and the Second Republic of Vietnam, called Ủy ban lãnh đạo Quốc gia in Vietnamese. Established in June 1965, Nguyễn Văn Thiệu became the President, and Nguyễn Cao Kỳ was in charge as Chairman of the Executive Committee. The regime remained in effect until October 1967, when a national election was organized, and the Second Republic of Vietnam was established.

perspective on other partnerships and endeavoured to engage closely with its Free World Military Forces (FWMF), particularly with Thailand, the Republic of Korea (ROK), the Philippines, Australia, and New Zealand, to share a mutual goal of anti-communism, reconstruct a democratic society, and reestablish peace in Vietnam. These countries poured a lot of energy into supporting Saigon in its military training, reorganization, and mobilization, as well as providing financial and medical support to rescue the regime from communist alignment and reinforce the power of democracy within the country. This essay delves into Saigon's response to such external support, examining how the regime utilized this significant advantage to strengthen its position in the anti-communist crusade. Scholars have deeply rooted this topic, revealed the intricacies of these studies and provided valuable insights for future research on the Cold War era of the Vietnamese Republic in the 20th century.

Scholarship on the Republic of Vietnam's foreign policy and national diplomacy building

The academic paper investigating RVN foreign policy dates back to William Henderson and Wesley R. Fishel's 1963 study. Being close friends with Ngô Đình Diệm and engaging with the political evolution in South Vietnam under the First Republic (1955–1963), the two authors indicated the Foreign Ministry's disorganization and incorrect persona grata designation which had become two major weaknesses. Diệm performed his impartial stance, pursued building a third-world nation, and departed from the United States administration, which hindered a political capacity to mobilize the support of all countries in the world and helped Washington achieve its anti-communist goal in South Vietnam and Southeast Asia [Henderson, Fishel, 1966, pp. 3–30]. A focus on settling domestic tensions also abandoned the idea of strengthening international ties and improving the RVN's position in international relations. As a result, Diệm's attempts to improve South Vietnam's situation in both internal and external spheres were of little use.

Following the Fall of Saigon in 1975, some Vietnamese and American historians reexamined the Vietnam War, evaluating its internal dynamics and the circumstances that led to the United States and the RVN's defeat. Of particular interest is the work of Richard A. Hunt, which claims that while the Vietnam War allies sought to halt communism, they used different approaches [Hunt, 1982, p. 132]. During the Vietnam War, five allies demonstrated a strong linkage of core interests with the United States in the form of American aid to bolster economic growth, but they also placed these countries under strict security measures. Similarly, Stanley Robert Larsen and James Collins argued that the five allied forces did not specifically seek a relationship with Saigon, but rather responded naturally to the United States' requests for economic growth. In these two works, Saigon's role is only a fleeting glimpse [Larsen, Collins, 2005].

Since the early 21st century, there has been an advancement in impartial investigation. Lien Hang Nguyen revealed a deception involving Hanoi and clandestine negotiations between the Democratic Republic of Vietnam (DRV) and Washington to advance their interests in the Vietnam War and exclude the RVN from the Paris peace talks [Lien Hang Nguyen, 2012]. In the midst of Hanoi's military demonstrations in the South and covert talks between Lê Đức Thọ and Henry Kissinger, Washington planned to withdraw from South Vietnam, challenging Saigon's belief in Washington's commitment to protect it from Hanoi's aggression during the Vietnamization era. Lien Hang Nguyen also investigates the RVN's reactions to Hanoi's responses and its increasing support for the Provisional Revolutionary Government (PRG) of the Republic of Vietnam. An appropriately exploited source enabled the author to study this event from multiple perspectives and criticize Hanoi's determination to conquer South Vietnam through its military power and diplomatic conspiracy. Pierre Asselin concerns how Hanoi utilized military techniques to wage war in and undermine the RVN's nation-building efforts [Asselin, 2002; 2021]. In the first book, Asselin delves into Hanoi's trajectory, examining internal conversations of Washington to balance its interests between the RVN and the DRV. Asselin, on the other hand, outlines Hanoi's abortive

efforts to achieve a triumph in the late 1960s, as well as the RVN's proactive role in raising its voice at the Paris conference venue. Neither Hanoi nor Saigon remained loyal to deescalating internal conflicts, and the United States, apparently, kept their presence on battlefields at bay [Asselin, 2002]. Asselin helps readers discern Hanoi's intentions to play tricks in its conversations with Washington to weaken the Saigon government, as well as Saigon's defense preparations for halting Hanoi's invasion across the South. These works shed light on how Ho Chi Minh and his government alleged their "righteousness" to implement the revolutionary war in the south of Vietnam and rallied nationwide support for the South Vietnamese people.

The work of revisionist and post-revisionist Western academics on the role of diplomatic RVN history has provided a detailed historical analysis of the Saigon government's perception of the importance of national diplomacy in showcasing its overseas presence in international forums and using it as a diplomatic instrument to support its fight-and-build plans throughout the war. Beginning with a captivating account of a Vietnamese demonstrator who opposed the United States' war expansion in South Vietnam, Heather Marie Stur posited that the RVN leaders did not intend to establish a puppet government in Hanoi's discourses. Instead, they remained proactive and leveraged international collaboration to garner sufficient support from other countries for the advancement of democracy and peace in South Vietnam [Stur, 2020, p. 116]. According to H. M. Stur, the appearance of the RVN in regional and international forums challenged Hanoi's ability to maintain its integrity in promoting genuine peace under an autocratic regime by communists.

Trần Nam Tiến initially addressed Ngô Đình Diệm's divergence from the entrenched perspectives of domestic Vietnamese historians, highlighting his diplomatic strategies aimed at extricating himself from the influence of the United States in his policymaking and resisting greater American involvement in Vietnam [Trần Nam Tiến, 2015, p. 27]. Nonetheless, the execution of an independent foreign policy did not materialize under the Second Republic, as Trần illustrated the inequitable stance of Saigon at the Paris conference and the dynamics of the Saigon–Washington relationship, which enabled the United States to curtail its military engagement. Saigon's reliance on the United States resulted in a precarious situation for the regime following Washington's cessation of aid [Trần Nam Tiến, 2019, p. 70]. Nguyễn Văn Thiệu continued to be regarded as a notorious leader of South Vietnam in most of Trần's articles, particularly when he assessed the RVN's efforts to establish its foreign policy and attain a favourable resolution amid the disputes in Paris [Trần Nam Tiến, 2020, pp. 279–281]. The RVN's diplomatic standing and its dealings with partners are comparatively weak and ineffective.

Vietnamese historians have also focused on the allies of the RVN during the Vietnam War (1964–1973) [Quân đồng minh Mỹ, 2009]. The United States significantly courted five nations: Thailand, the ROK, Philippines, Australia, and New Zealand, during its conflict in South Vietnam. This work offers a comprehensive analysis of the causes and effects of these nations. This subject is revisited in a recent work by Nguyễn Duy Trường, intending to expand the scope of this research. It examines the FWMF's military contributions, as well as its economic, scientific, and technological aid and consequences in the post-involvement period [Nguyễn Duy Trường, 2021, pp. 25–34]. However, traditional analyses of Vietnam entirely overlook Saigon's significance in these relationships.

The Republic of Vietnam and Thailand

Thailand is one of the RVN's neighbouring countries. The United States' strategic presence in Southeast Asia after World War II, which addressed security issues along the Thai–Laotian border and supported anti-communist regimes, shaped Thailand's foreign policy. Frank C. Darling became an early-bird author in examining the position of Thai troops in South Vietnam, highlighting location, demographics, and resources as the reasons the United States engaged with Thailand more than Britain [Darling, 1967, pp. 215–217]. The neutrality of Bangkok became fragile as soon as

the military junta established a regime and supported Washington's policy to eradicate communism in Southeast Asia. Thailand's involvement in the Vietnam War stems from its economic growth aspirations, which further enhanced the Bangkok–Washington partnership.

Bangkok's response to the Many Flags Campaign highlights the significance of the campaign in forging a strong relationship with Washington, while also demonstrating a fear of communist expansion within Thailand. Arne Kislenko elaborated on the role of Chinese and Vietnamese communities in Thailand as typical dangers to Thailand's national security, highlighting Bangkok's heavy reliance on Washington to address this concern [Kislenko, 2004, p. 69]. The vulnerability of Bangkok's foreign policy under the military junta also became a crucial factor, prompting Thailand to fortify its ties with the United States in order to safeguard its national stability. At least, the United States was an ideal partner for Bangkok to reinforce the political power of the military junta [Kunthic, 2018, p. 39]. Richard A. Ruth delves into the memories of Thai soldiers serving in the South Vietnamese Army, expressing both positive and fearful sentiments. Although fighting against communists in a periphery role, Thai troops narrated a different story, which is distinct from the Thai home policy toward Vietnamese communities in northeastern Thailand. Thai soldiers also believed that they cultivated a close friendship with RVN soldiers, which in turn maintained the high morale of both Thai and RVN troops, thereby limiting the capabilities of communists in South Vietnam [Ruth, 2010].

The Republic of Vietnam and The Republic of Korea

The ROK participation in the Vietnam War signifies several difficulties in Seoul's foreign policy, encompassing its economic interests and a closer alignment with the Washington government. Seoul favoured a Southeast Asian geopolitical stance rather than solely assisting Saigon in vanquishing the communists [Kim, 1966]. Although it is evident that Seoul significantly depended on the economic and military assistance of the United States, it also reveals a substantial influence of South Korea in Southeast Asia [Song Jeong Nam, 2004, p. 430]. The Many Flags campaign executed this plan, reinforcing Seoul's standing in Vietnam and broadening its influence in Southeast Asia. The ROK exhibited a fervent commitment to the war in South Vietnam, as evidenced by its excessive compensation, in contrast to Thailand and the Philippines. The Nixon Doctrine serves as a litmus test for the United States' three Asian allies regarding their participation in the war, with South Korea emerging as the most valuable partner in assisting Saigon with its fight-and-build strategies and maintaining engagement with the regime until the conclusion of the Vietnam War [Đỗ Diệu Khuê, 2016, p. 173].

Chang Jin Park elucidates a political objective akin to the confrontation with communism in both countries during the tenures of Eisenhower, John Kennedy, and Lyndon Johnson, focused on safeguarding the political and territorial integrity of the Free World, grounded in comparative analyses of the United States' foreign policy in the Korean War and the Vietnam War. The RVN and ROK have shown considerable political agency regarding United States foreign aid and established strategic partnerships to combat communist activities without adopting a neutral stance [Chang Jin Park, 1975, p. 22]. Likewise, South Vietnam and South Korea are regarded as two of the United States' closest friends, serving as proxies to execute a contentious conflict. Lương Thị Hồng asserted that the essence of the Korean War originates from a civil dispute, resulting in a direct confrontation between two superpowers. According to Lương, the Vietnam War primarily sprang from a deep-seated imperialistic effort to hinder Vietnamese nationalism, as expressed by Vietnamese communists, mirroring a dominant narrative of the Vietnamese Communist Party [Lương Thị Hồng, 2020, p. 65].

Korean-written studies present valuable intellectual suggestions for the Saigon–Seoul connection. Võ Thị Khánh Loan analyzes Saigon's efforts to augment broader collaborations with Seoul in economic and cultural domains [Võ Thị Khánh Loan, 2018, pp. 3–4]. The two states concur that establishing a secret partnership that mitigated America's influence on nation-building

and encompassed social, economic, and cultural dimensions was essential for consolidating national authority. During the conflict, Saigon served as a vital commercial hub and strategic ally for the ROK in Southeast Asia. The initial inquiry distinctly illustrates how the RVN forged its connections with the ROK and leveraged this alliance to transform the nation during the conflict. Lee Sin Jae presents an additional instance of the ROK's involvement in the economic development of South Vietnam, specifically through the Korean Agricultural Technical Group (KATG), which provided support in agriculture, water management, and fisheries [Lee Sin Jae, 2020]. Đỗ Thanh Thảo Miên examines the historical dynamics of Vietnamese and Korean interstate relations throughout the Cold War period. The book examines Saigon–Seoul relations as a case study, presenting new evidence of Saigon's efforts to enhance political and commercial ties with Seoul. It contextualizes these efforts within the broader dynamics involving the United States, the Soviet Union, and the Hanoi–Pyongyang relationship, while also investigating the overlooked Cold War history of Vietnam and Korea [Đỗ Thanh Thảo Miên, 2022]. Hà Triệu Huy conducted a thorough analysis of archival data from Archives 2 of Vietnam to address a scholarly deficiency in the examination of the Saigon–Seoul economic relationship. His paper reiterated the political and economic benefits, as well as Seoul's strategic significance in Southeast Asia, while fostering this relationship despite its decline throughout the Vietnamization period [Hà Triệu Huy, 2022, p. 37]. This study is the inaugural examination of RVN leaders' thoughts, uncovering the regime's aggressive diplomacy aimed at reconciling with friends for civic support and advancing the nation in a competitive struggle against Hanoi.

The Republic of Vietnam and the Philippines

Numerous experts enhanced the understanding of the American–Filipino relationship during the Cold War period. Despite the significance of this tripartite alliance to the anti-communist objectives of all three parties in Southeast Asia, Vietnam War literature does not prominently include the relationship between Saigon and Manila. The research by M. Ragos-Espinas is presumably the first study to assess the efficacy of this alliance. It offers substantial insights into the economic connections between Manila and Saigon during the conflict, highlighting Manila's emphasis on the economic prospects in South Vietnam [Ragos-Espinas, 1997, pp. 57–68]. The recruitment of Korean, Filipino, and Thai soldiers during the Vietnam War pertains to the operations of the Philippine Civic Action Group (PHILCAG), which significantly contributes to South Vietnam's strategic initiatives in rural development and offers medical assistance to war-affected individuals [Blackburn, 1994]. Ferdinand Marcos liberated Manila's political agenda from United States influence with minimal military assistance, adeptly leveraging Washington's cooperation while bolstering Manila's standing in international peacebuilding efforts.

Recent research has expanded to include studies reevaluating Ferdinand Marcos' reactions to the Vietnam conflict, seeking to demonstrate that Marcos actively engaged in political decisions to resist the dominant power of the United States. Matthew Jagel utilized PHILCAG as a case study to illustrate Manila's assertive alignment with the Free World, concurrently enacting a “go global” policy to cultivate relationships with all nations globally [Jagel, 2013, p. 37]. Archie Resos contends that Marcos fostered a sense of regional solidarity among Southeast Asian nations as South Vietnam emerged as a political entity committed to peacebuilding in Southeast Asia [Resos, 2014, p. 89]. Clayton Riddle used Manila as an example of decolonization and democratization in the Philippines, which benefited Marcos's presidency by receiving continuous economic and military support from the United States and simultaneously asserting greater autonomy from Washington's regional strategies [Riddle, 1988]. It also correlates with Ben Walker's assertions that South Vietnam is not the focal point of Manila's foreign strategy. Nonetheless, expanding logistical support to the RVN would achieve dual purposes for Marcos: reinforcing his leadership and consolidating Manila's standing in global affairs [Walker, 2016]. The circumstances in South Vietnam substantially impacted Manila's degree of cooperation with the United States. Manila

struggled to fully disengage from Washington's policy, as heightened skepticism towards Marcos following the Fall of Saigon in 1975 indicated ongoing uncertainties in defense policy between Washington and Manila, despite Manila's efforts to align with communist blocs to pursue its commercial interests during the Sino-American détente [Winger, 2022, p. 393]. It illustrates the susceptibility of Philippine foreign policy, which primarily depends on the actions of the United States and the evolving dynamics of world politics.

The Republic of Vietnam and Australia

Historians largely overlook the Saigon–Canberra relationship, focusing instead on the adverse effects of anti-war activities on Australia. Peter Edwards mentions the role of the RVN when examining Canberra's assessment of Southeast Asian communism and insurgencies [Edwards, 2014]. However, Canberra failed to understand the circumstances of the RVN, which hindered Australia from enacting a more effective policy to support Saigon in its anti-communist efforts. Canberra's primary focus is on implementing the Australia, New Zealand, and United States Security Treaty (ANZUS) and deterring Southeast Asian communism from Australia. David McLean emphasized the political determinants shaping Australia's actions, highlighting the ideological disparities between the Labor Party and the Conservative Party in their pursuit of autonomy from British and American political influences in the policy-making process. It also reveals Australia's foreign policy ambivalence and unpredictability in attaining these objectives of political independence [McLean, 2006, pp. 64–79]. A. N. Mason-Jones posited that Australia's participation in the Vietnam War does not inherently signify the American–Australian alliance but rather indicates a heightened awareness of Australia's ties to the Asia–Pacific region, with the RVN serving as a suitable partner for this notion [Mason-Jones, 1994].

Becky L. Bruce identified the balance of power between the United States and Britain as a crucial factor in shaping Australia's participation in the Vietnam War and affirming its presence in Southeast Asia. The significance of preventing communists from annexing South Vietnam was clear in its role in curbing communist expansion in Australia, aligning with the strategic objectives of the Free World alliance advocated by both London and Washington. It demonstrates that Canberra enhanced its knowledge of regionalism in Southeast Asia as a separate entity while simultaneously strengthening its links with both Britain and the United States during this period [Bruce, 2004, p. 218]. The article by Philip Derry elucidated the RVN–Australia relationship and its implications for the persistence of Australia's military presence in South Vietnam, as well as Saigon's proactive engagement in placating overseas dissidents and cultivating a favourable international image. Nguyễn Cao Kỳ demonstrated with finesse and adept diplomatic maneuvering that a democratic system might emerge from a military dictatorship that impeded Hanoi's capacity to unify Vietnam under an authoritarian communist administration [Derry, 2015, p. 74].

The Republic of Vietnam and New Zealand

Like Australia, New Zealand's participation also produced a significant volume of study in the Vietnam War studies. The rise of communism in Southeast Asia prompted New Zealand, under Keith Holyoake, to prioritize security concerns in the region. David McCraw elucidated New Zealand's hesitance toward military deployment to South Vietnam, which Keith sought to postpone preventing New Zealand's involvement in Southeast Asian conflicts. In 1949, the People's Republic of China (PRC) came into existence, and New Zealand persisted in the conflict, albeit with limited capabilities, until the dissolution of the First Republic of Vietnam after the coup d'état [McCraw, 1981]. Nigel E. Thalakada and Roger Bell examined the differences between Australia and New Zealand in their responses to Washington's call to enhance strategic presence in South Vietnam. New Zealand, however, favoured economic and educational assistance for the RVN above military involvement, although ultimately Wellington consented to exerting military influence in South

Vietnam. It underscores the significance of Southeast Asia in New Zealand's geopolitical strategy, indicating that New Zealand did not foster a belief in the possibilities for development under a communist system [Thalakada, 2012; Bell, 2019]. Although they lacked a study of Saigon's involvement in this camaraderie, these works enhanced New Zealand's understanding, enabling historians to identify a significant correlation between New Zealand's diplomatic endeavours and the advantages Saigon could derive from this alliance.

Ian McGibbon illustrates New Zealand's commitment to logistical support for South Vietnam and the collaboration between New Zealand troops and the RVN to thwart communist defenses. As a result, Saigon collectively sought New Zealand's assistance in the civic sector of education and economy, which was essential for its development and reconstruction initiatives [McGibbon, 2010]. David Belgrave also highlights Saigon's diplomatic prospects, as New Zealand enhanced its relations with Southeast Asian nations to pursue peace restoration and increase its strategic presence in the region. He emphasizes the significance of Sino-American rapprochement, which prompted Wellington to reverse its strategy about ties with communist blocs and forsake South Vietnam, exemplifying New Zealand's adaptable diplomacy [Belgrave, 2016].

Conclusion

The RVN's presence in southern Vietnam during the Vietnam War sparked much debate among historians about the legitimacy of this regime and the United States' financial support for Saigon in its struggle against communism. Numerous studies depicted the Saigon government as a supporter of the United States' administration in Southeast Asia, which contributed to its relatively poor reputation. Recent archive-based research has revitalized the understanding of Saigon's active collaboration with its partners, independent of the United States' influence over the political landscape. Historians largely profited from the accessibility of source materials located in the United States presidential archives and the local archives of nations where the FWMF operated during the war. Some articles by Trần Nam Tiến, Liên Hằng Nguyễn, Sean Fear, and Hà Triệu Huy about RVN diplomacy show important diplomatic efforts of the RVN and show how determined and strong it was to beat the DRV through diplomatic means.

During the conflict, *Many Flags* provided Saigon with an opportunity to reconcile with its FWMF allies and further its nation-building and economic development initiatives. During the *Many Flags* and Vietnamization periods, the RVN's diplomatic efforts, in the pursuit of democratic development, sought to address the dispute in a more democratic fashion. To avoid isolation in its pursuit of peace restoration and international support, the RVN leadership actively cultivated alliances and established communications with numerous nations. In the context of national diplomacy, *Many Flags* precipitated the escalation of conflict; yet numerous discussions among RVN leaders aimed at superseding this approach with diplomacy and peace negotiations remain unchronicled in contemporary Vietnam conflict literature. The endeavors of Saigon pose an intriguing subject that warrants exploration.

References

- Asselin P.** A Bitter Peace: Washington, Hanoi, and Making the Paris Agreement. Chapel Hill, The Uni. of North Carolina Press, 2002, 296 p.
- Asselin P.** The Democratic Republic of Vietnam and the 1954 Geneva Conference: a revisionist critique. *Cold War History*, 2021, vol. 11, no. 2, pp. 155–195.
- Belgrave D.** Actually or Potentially Within Reach: The Place of China in New Zealand's Grand Strategy (1965–1972) [Dissertation]. Kelburn, Wellington, Victoria Uni. of Wellington, 2016, 234 p.
- Bell R.** Australia, New Zealand, and the United States since World War. London, Oxford Uni. Press, 2019, 314 p. DOI 10.1093/acrefore/9780199329175.013.728

- Blackburn R. M.** In Mercenaries and Lyndon Johnson's "More Flags": The Hiring of Korean, Filipino, and Thai Soldiers in the Vietnam War [Dissertation]. McFarland Publ., 1994, 206 p.
- Bruce B. L.** Vietnam and the More Flags campaign, 1964–1965: The search for American allies in the Commonwealth. Las Vegas, UNLV Retrospective Theses & Dissertations, 2004, 100 p. DOI 10.25669/jdij-9bno
- Chang Jin Park.** American foreign policy in Korea and Vietnam: Comparative case studies. *The Review of Politics*, 1975, vol. 37, no.1, pp. 20–47. DOI 10.1017/S0034670500025705
- Darling F. C.** America and Thailand. *Asian Survey*, 1967, vol. 7, no. 4, pp. 213–225.
- Deery P.** "Lock up Holt, Throw away Ky": The Visit to Australia of Prime Minister Ky, 1967. *Labor History*, 2015, vol. 109, pp. 55–74. DOI 10.5263/labourhistory.109.0055
- Đỗ Diệu Khuê.** The Nixon Doctrine and Its Impacts on the U.S. Relations with Asian Allies (South Korea, Thailand, and the Philippines). *VNU Journal of Social Sciences and Humanities*, 2016, vol. 2, no. 2, pp. 160–174.
- Đỗ Thanh Thảo Miên.** Bulkeun hyeolmaeng: Pyeongyang, Hanoi geurigo Beteunam jeonjaeng 붉은 혈맹 : 평양, 하노이 그리고 베트남 전쟁 [Between Blood Ally and Self-Interest: Pyongyang, Hanoi and the War in Vietnam]. Seoul, Soŭl Taehakkyo Ch'ulp'an Munhwawŏn, 2022, 279 p. (in Kor.)
- Edwards P.** Australia and the Vietnam War. Canberra, New South Publ., 2014, 304 p.
- Fear S.** Saigon Goes Global: South Vietnam's Quest for International Legitimacy in the Age of Détente. *Diplomatic History*, 2018, vol. 42, no. 3, pp. 428–455. DOI 10.1093/dh/dhx059
- Hà Triệu Huy.** Republic of Vietnam and Republic of Korea: Economic Cooperation in the period of 1965–1975. *Tạp chí Khoa học Trường Đại học Quy Nhơn*, 2022, vol. 16, no. 6, pp. 21–39. DOI 10.52111/qnjs.2022.16602
- Henderson W., Fishel W. R.** The Foreign Policy of Ngo Dinh Diem. *Vietnam Perspectives*, 1966, vol. 2, no. 1, pp. 3–30.
- Hunt R. A.** America's Allies in Vietnam: Problems of Recruitment and Command (1965–1968). *Asian Perspectives*, 1982, vol. 6, no. 1, pp. 123–132. DOI 10.1353/apr.1982.a920969
- Jagel M.** Show its Flag: The United States, the Philippines, and the Vietnam War. In: *The Past Tense* (Graduate Review of History), 2013, vol. 2, pp. 18–41.
- Kim J. A.** Korean Participation in the Vietnam War. *World Affairs*, 1966, vol. 129, no. 1, pp. 28–35.
- Kislenko A.** A Not So Silent Partner: Thailand's Role in Covert Operations, Counter-Insurgency, and the Wars in Indochina. *Journal of Conflict Studies*, 2004, vol. 24, no. 1, pp. 65–96.
- Kunthik K.** Thai Foreign policy in the Cold War: Process, Factors, and implementation. *Burapha Journal of Political Economy*, 2018, vol. 6, no. 2, pp. 34–68.
- Larsen S. R., Collins J.** Allied Participation in Vietnam. Washington D.C., Uni. Press of the Pacific, 2005, 204 p.
- Lee Shin-jae.** Beteunamjeonjaenggi hanguk nongeopgisuldan-ui hwaldong-gwa sisajeom, nong-chongyeongje 베트남전쟁기 한국 농업기술단의 활동과 시사점, 농촌경제 [Activities and Implications of the Korean Agricultural Technology Group during the Vietnam War]. *농촌경제*, 2020, vol. 43, no. 4, pp. 115–139. (in Kor.)
- Lien Hang Nguyen.** Hanoi's War: An International History of the War for Peace in Vietnam. Chapel Hill, Uni. of North Carolina Press, 2012, 464 p.
- Lương Thị Hồng.** Korean War and Vietnam War: A Comparative Approach to Cold War. *Vietnam Journal of Social Science Review*, 2020, vol. 1, no. 195, pp. 49–63.
- Mason-Jones A. N.** The Collapse of Australian Cold War Policy: John Gorton's Management of the American – Australian Alliance In: *A Time of Crisis*. Sydney, The Uni. of Sydney, 1994, 106 p.
- McCraw D.** Reluctant Ally: New Zealand's entry into the Vietnam War. *New Zealand Journal of History*, 1981, vol. 15, no. 1, pp. 49–60.

- McGibbon I.** New Zealand's Vietnam War: A History of Combat, Commitment and Controversy. Wellington, Exisle Publ., 2010, 934 p.
- McLean D.** From British Colony to American Satellite? Australia and the USA during the Cold War. *Australian Journal of Politics and History*, 2006, vol. 52, no.1, pp. 64–79. DOI 10.1111/j.1467-8497.2006.00408a.x
- Miller E.** Misalliance: Ngo Dinh Diem, the United States, and the Fate of South Vietnam. Harvard, Harvard Uni. Press, 2013, 432 p.
- Nguyễn Duy Trường.** Hoạt động quân sự của quân đội Đồng minh trong Chiến tranh Việt Nam (1965–1973) [Military activities of the US allies in the Vietnam war]. *Tạp chí Khoa học Đại học Phú Yên*, 2021, no. 27, pp. 25–34. (in Viet.)
- Quân đồng minh Mỹ trên chiến trường miền Nam Việt Nam 1964–1973 [Free World Military Forces in the Vietnam War (1964–1973)]. Hanoi, Quân đội nhân dân, 2009, 400 p. (in Viet.)
- Ragos-Espinas M.** Philippine–Vietnam Relations: A Preliminary Study. *Asian Studies*, 1997, vol. 33, pp. 57–68.
- Resos A.** The foreign policy of President Ferdinand Marcos: From traditionalism to realism. In: 23rd International Conference of Historians of Asia 2014 (IAHA2014). Alor Setar, Kedah, Malaysia, 2014, pp. 88–103.
- Riddle C.** The Problem of the Philippines for U.S. Southeast Asian Security Policy. Master Thesis (International Relations). Canberra, Australian National Uni. Press, 1988, 80 p.
- Ruth R. A.** In Buddha's Company: Thai Soldiers in the Vietnam War. Honolulu, Uni. of Hawaii Press, 2010, 288 p.
- Song Jeong Nam.** The engagement of South Korea in the Vietnam War: Reasons and Context. In: International Conference of Vietnamese Studies (the 2nd time). Hanoi, 2014, pp. 427–440.
- Stur H. M.** Saigon at War: South Vietnam and the Global Sixties. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2020, 292 p.
- Thalakada N.** Unipolarity and the Evolution of America's Cold War Alliances. In: Thalakada N. R. Unipolarity and the Evolution of America's Cold War Alliances. London, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 104–127.
- Trần Nam Tiến.** Hoạt động ngoại giao của chế độ “Việt Nam Cộng hòa” thời kỳ Ngô Đình Diệm (1955–1963) [Diplomacy of the Republic of Vietnam under Ngo Dinh Diem's regime (1955–1963)]. *Journal of Science and Technology Development*, 2015, vol. 18, no. 4, pp. 19–29. (in Viet.)
- Trần Nam Tiến.** Ngoại giao chính quyền Sài Gòn (1955–1963) [The diplomacy of Saigon government (1955–1963)]. Ho Chi Minh City, General Publ., 2020, 313 p. (in Viet.)
- Trần Nam Tiến.** Quan hệ ngoại giao Việt Nam Cộng hòa – Hoa Kỳ trong Hội nghị Paris (1969–1973) [The relationship between the Republic of Vietnam and the United States at the Paris Conference (1969–1973)]. *Tạp chí Khoa học xã hội Tp. Hồ Chí Minh*, 2019, vol. 250, no. 6, pp. 57–71. (in Viet.)
- Tuong Vu, Fear S.** The Republic of Vietnam, 1955–1975: Vietnamese Perspectives on Nation Building. Ithaca, NY, Cornell Uni. Press, 2019, 210 p.
- Tuong Vu, Nu Anh Tran.** Building a Republican Nation in Vietnam, 1920–1963. Honolulu, Uni. of Hawaii Press, 2022, 276 p.
- Veith G. J.** Drawn Swords in a Distant Land: South Vietnam's Shattered Dreams. Los Angeles, Encounter, 2021, 606 p.
- Võ Thị Khánh Loan.** Nambeteunam-gwa Daehanmingug-ui 1965–1975 nyeondo oegyogwangye yeongu hangug-ui judojeok cheukmyeone-ul jungsim-euro 남베트남과 대한민국의 1965~1975 년도 외교관계 연구 한국의 주도적 측면을 중심으로 [A Study on Diplomatic Relations between South Vietnam and the Republic of Korea from 1965 to 1975 Focusing on Korea's Leading Aspects]. Seoul, National Seoul Uni. Press, 2018, 75 p. (in Kor.)
- Walker B.** Demanding Dictatorshi? US – Phillipne Relations, 1946–1972 [Dissertation]. Manchester, The Uni. of Manchester Press, 2016, 201 p.

Winger G. H. The Reassurance and Revival of the U.S. – Philippine Alliance in the Wake of the Vietnam War. *The International History Review*, 2022, vol. 44, no. 2, pp. 393–417. DOI 10.1080/07075332.2021.1927799

Information about the Author

Ha Trieu Huy, PhD in History
Scopus Author ID 57955109600
WoS Researcher ID ACZ-9819-2022

Информация об авторе

Ха Чьеу Хюи, доктор исторических наук
Scopus Author ID 57955109600
WoS Researcher ID ACZ-9819-2022

*The article was submitted on 11.06.2024;
approved after reviewing on 20.09.2024; accepted for publication on 09.10.2024
Статья поступила в редакцию 11.06.2024;
одобрена после рецензирования 20.09.2024; принята к публикации 09.10.2024*

Дискуссионная статья

УДК 329.15+94

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-151-159

The Role of Nguyen Ai Quoc in Propagating Marxism-Leninism in Vietnam (1920–1930)

Ngô Minh Hiệp

Trường Đại học Duy Tân

Đà Nẵng, Việt Nam

ngominhhiiep@dtu.edu.vn, <https://orcid.org/0009-0005-9740-0290>

Abstract

Marxism-Leninism has served as a guiding ray of hope for oppressed nations and classes, inspiring them to rise up and liberate themselves. Since his encounter with Marxism-Leninism, Nguyen Ai Quoc (Ho Chi Minh, 1890–1969) gradually laid the foundation for a struggle to emancipate the Vietnamese nation and its people. To achieve this great objective, he actively worked towards propagating the path of saving the nation and liberating the people through Marxism-Leninism in Vietnam. While embracing Marxist principles, he distanced himself from dogmatic teachings and instead, based his understanding on a solid grasp of the revolutionary essence and scientific nature of that theory. He selected core principles, adapted and developed them to suit the Vietnamese reality, and expressed them in an easily understandable language. Additionally, he discovered the most effective forms and means of dissemination. The success of the revolutionary cause in Vietnam is inseparable from the immense contributions of Nguyen Ai Quoc. One of his significant contributions to the nation's revolution was the propagation of the path of saving the nation and liberating the people through Marxism-Leninism in Vietnam. Placing this issue within the historical context of that time helps appreciate the visionary and remarkably forward-thinking mindset of Nguyen Ai Quoc.

Keywords

Nguyen Ai Quoc, Marxism-Leninism, Vietnam

For citation

Ngô Minh Hiệp. The Role of Nguyen Ai Quoc in Propagating Marxism-Leninism in Vietnam (1920–1930). *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 151–159. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-151-159

Роль Нгуен Ай Куока в распространении марксизма-ленинизма во Вьетнаме (1920–1930)

Нго Минь Хьеп

Университет Зуи Тан

Дананг, Вьетнам

ngominhhiiep@dtu.edu.vn, <https://orcid.org/0009-0005-9740-0290>

Аннотация

Марксизм-Ленинизм служил путеводным лучом для угнетенных наций и классов, вдохновляя их восстать и освободить себя. С момента первого знакомства с марксизмом Нгуен Ай Куок (Хо Ши Мин, 1890–1969), постепенно закладывал основания для борьбы за освобождение вьетнамского народа. Для достижения этой великой цели он активно работал над пропагандой пути спасения нации и освобождения народа через марксизм-ленинизм во Вьетнаме. Воспринимая марксистские принципы, он сторонился догматических

© Ngô Minh Hiệp, 2024

учений и вместо этого основывал свое понимание на овладении революционным духом и научной природой этой теории. Он избрал коренные принципы, развил и приспособил их к вьетнамской реальности, изложив доступным языком. Кроме того, он нашел наиболее эффективные формы и средства распространения марксизма. Успех революционного дела во Вьетнаме неотделим от неоценимого вклада Нгуен Ай Куока. Наиболее значимым его вкладом в национальную революцию была пропаганда пути спасения народа и его освобождения через марксизм-ленинизм во Вьетнаме. Помещение этого предмета в исторический контекст того времени поможет оценить глубину понимания и видения Нгуен Ай Куока.

Ключевые слова

Нгуен Ай Куок, Марксизм-Ленинизм, Вьетнам

Для цитирования

Нго Минь Хьеп. Роль Нгуен Ай Куока в распространении марксизма-ленинизма во Вьетнаме (1920–1930) (на англ. яз.) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 151–159. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-151-159

1. Nguyen Ai Quoc's encounter with Marxism-Leninism on the journey to find a path for the Vietnamese people's liberation

Since the late 19th century, most countries in Asia, Africa, and Latin America became colonies of Western capitalist-imperialist nations. In Vietnam, the Nguyen Dynasty, as the ruling dynasty, transformed from anti-French resistance to collaboration, serving as a pawn for French colonialism.

Under French colonial rule, Vietnamese society faced two fundamental contradictions: the national contradiction (between the Vietnamese people and the invading French colonialists) and the class contradiction (between the peasants and the feudal landlords, between the workers and the bourgeoisie). Two urgent tasks were posed: national liberation and class liberation. Among these, national liberation was considered the fundamental basis for achieving class liberation. To succeed, the revolution had to reasonably address the aforementioned social contradictions. Previously, in order to fulfill the historical requirements of Vietnam, patriotic movements under the guise of feudalism and bourgeois democracy in the late 19th and early 20th centuries were vibrant but ultimately unsuccessful. These failures indicated that in Vietnam at that time, national liberation could not be achieved through feudal or bourgeois paths.

With acute political perception and a desire to free the Vietnamese nation and its people from oppression, young patriot Nguyen Tat Thanh (Nguyen Ai Quoc / Ho Chi Minh, 1890–1969) embarked on a journey to find a path to save the nation. This path differed significantly from the paths pursued by previous predecessors.

With a wealth of knowledge and valuable experiences gained from nearly 10 years of traveling and immersing himself in the lives of working-class people in about 30 countries around the world, combined with sharp thinking and acute political perception, he encountered and embraced Marxism-Leninism, Communism, and became the first Vietnamese Communist. The newspaper *L'Humanité* (Humanity) published the full text of V. I. Lenin's *Preliminary Draft Theses on the National and Colonial Questions* on July 16 and 17, 1920. He read it repeatedly and, through the "lens" of a genuine patriot, found the correct path to liberate Vietnam's nation and country from colonialism. From then on, he wholeheartedly believed in Lenin and followed the Third International. He affirmed, "*Only socialism, communism can liberate oppressed nations and the working people of the world from slavery*" [Ho Chi Minh, 1996, p. 127]. This event marked a turning point in his revolutionary path, transitioning from patriotism to communism, due to the unity of purpose: national liberation and liberation of the suffering working people (over 95% of Vietnam's population were oppressed workers). Patriotism led him to communism. The theory of Marxism-Leninism outlined the path to liberate other oppressed nations (at that time). Since then, he actively propagated the path of national liberation based on the Marxist-Leninist ideology, which also involved the active movement to liberate the working people of Vietnam, to save the country and its people.

Similar to the situation in China, prominent thinkers following Marxism-Leninism such as Li Dazhao, Chen Duxiu and Mao Zedong had to "*rely on books and materials written or translated*

by the Japanese to introduce and explain Marxism-Leninism” [Ly Trach Hau, 2015, p. 939]. This meant that the process of accessing Marxist theory had to go through the perspective and interpretation of the Japanese (Japanizing Marxism-Leninism before it reached China). For Nguyen Ai Quoc, the direct approach allowed him to deeply and accurately understand the revolutionary theory.

The path of saving the country and its people, as demonstrated by Nguyen Ai Quoc (Ho Chi Minh) up to the year 1930, was reflected through various revolutionary activities in which he participated and directly contributed to the establishment of numerous revolutionary political organizations, writing articles, and books. However, the most notable manifestations were seen in the books “The Revolutionary Path” and through the concise political program, the concise strategy, and the summarized statutes that he personally initiated that were adopted during the Founding Congress of the Party (February 1930).

From standing at crossroads to finding a path to follow, there were significant challenges for the leader Nguyen Ai Quoc (Ho Chi Minh) in terms of how to make the people embrace this ideology. What content should be chosen? How should the dissemination be carried out (referred to as the Vietnamization of Marxism-Leninism), especially when the theories of Marxism-Leninism are highly complex, presenting a significant barrier for a nation where over 90% of the population is illiterate and are under strict educational and ideological control.

2. The unique and creative aspects of Nguyen Ai Quoc (Ho Chi Minh) in spreading the path of national salvation and liberation to Vietnam

Firstly, Nguyen Ai Quoc selected the core content of Marxist-Leninist ideology that was suitable for the national liberation and people’s liberation cause.

Understanding the reasons for the failures of the patriotic movements in Vietnam in the late 19th and early 20th centuries, which were due to the lack of a correct revolutionary path, after finding the appropriate revolutionary path, the first thing he needed to do was to immediately disseminate that path of national salvation to Vietnam.

Based on practical circumstances, he decided against mechanically propagating the entire theory of Marx and Lenin, instead choosing the core spirit of Marxist theory on national liberation and class liberation to disseminate in the country. In his works like “*The Revolutionary Path*” or through articles, essays, and the *first political Platform*, Nguyen Ai Quoc only outlined the fundamental issues of the revolutionary path of national liberation in Vietnam according to Marxist-Leninist ideology, such as defining the tasks, goals, directions, forces of the revolution, the relationship between the Vietnamese revolution and the world revolution, and so on. He did not discuss the general theoretical issues of Marxist-Leninist ideology such as the *Two Principles, Three Laws, Six Pairs of Contradictions* in dialectical materialist philosophy, nor did he scientifically explain the content of historical materialism such as the theory of socio-economic formations, capitalism, and others.

Therefore, it can be asserted that Nguyen Ai Quoc did not propagate Marxist-Leninist ideology as a scientific discipline or as a “follower” but rather, he “*disseminated the path of national liberation and class liberation based on the standpoint of Marxist-Leninist ideology*” [Pham Xanh, 2001, p. 157]. This was in line with the urgent needs of a revolution and also suited the level of consciousness of the people at that time.

Secondly, based on the assimilation of Marxist-Leninist theory, Nguyen Ai Quoc did not rigidly apply it but flexibly and creatively “Vietnamese-ized” Marxist-Leninist ideology when setting the target and core objective of saving the nation and the people for the Vietnamese revolution.

Regarding the revolutionary goals and directions: Only a socialist revolution is a thorough revolution for the benefit of the majority of the people. “The Vietnamese revolution is part of the world revolution. Whoever carries out revolution in the world is a comrade of Vietnam”. The Vietnamese revolution meant a communist society that must go through two revolutions: the national liberation revolution followed by the socialist revolution. These two revolutions are closely related to each other.

Regarding the objects of the revolution: He always clearly defined the targets of the revolution as the **imperialist invaders** and **their lackeys**. Capitalism and colonialism are the common enemies of the working class and the labouring people worldwide; the most direct enemies of the people in the colonies. In the *“Fundamental Principles”*, it states: *“To conduct the bourgeois-democratic revolution and the land revolution to advance towards a socialist society”* [Communist Party of Vietnam, 1998, p. 2]. The word *“and”* separates the *“Land Revolution”* from the *“Bourgeois-Democratic Revolution”*. At this time, in general, feudalism was not yet the *“common enemy”* of the revolution; the immediate and direct enemy was the colonialists who occupied the country along with their lackeys.

Regarding the mission of the revolution: Nguyen Ai Quoc (Ho Chi Minh) always identified the consistent mission of the revolution during this period as expelling imperialist invaders and feudal reactionary forces. As early as 1912, he recorded his impression when admiring the Statue of Liberty, stating, *“The light on the Statue of Liberty’s head shines across the blue sky, while under the statue’s feet, black people are being trampled upon. When will black people be equal to white people? When will there be equality among nations? And when will women be equal to men?”* [Trinh Quang Phu, 1998, p. 58]. Thus, the liberation of the nation, the liberation of social classes, and the liberation of the working class became great aspirations and key tasks of the revolution. This ideology of Nguyen Ai Quoc was formed even before he encountered Marxism. Between these two tasks, Nguyen Ai Quoc emphasized the immediate goal of national liberation. Even in contemporary China, a country with many similarities to Vietnam, revolutionary figures absorbed and propagated Marxism *“primarily through the study and interpretation of class struggle theory in historical materialism”* [Ly Trach Hau, 2015, p. 944]. This reflects the independent and creative thinking of Nguyen Ai Quoc in defining the tasks of the Vietnamese revolution.

Regarding the nature of the revolution: In the work *“The Revolutionary Path”* (1927), Nguyen Ai Quoc divided the revolution into two types: *“national revolution”* and *“world revolution”* (class revolution). According to him, *“The national revolution has not yet differentiated into classes, meaning scholars, workers, and merchants all unanimously oppose despotism... The successful national revolution in Annam (Vietnam) weakened French capitalism...”* [From Ben Nha, 2009, p. 130]. Therefore, the nature of the Vietnamese revolution in the initial stage was a revolution of national liberation – one that must be carried out prior to the revolution of class liberation.

Nguyen Ai Quoc emphasized the issue of national liberation, considering it the foremost and creatively correct task. At that time, Marxism-Leninism and the international communist movement always emphasized the task of liberating the proletarian class. Because the struggle of social classes was not emphasized, the Revolutionary Youth League of Vietnam and *“The Revolutionary Path”* were *“criticized with very harsh words by the dedicated soldiers of the Communist International”* [Vu Quang Hien, 2013, pp. 12–13]. The reason for this is that Marxism-Leninism originated based on the historical and practical foundations of Western society, and the requirements placed on revolutions in Western countries at that time were to liberate social classes rather than national liberation (the task of national liberation had been completed in the bourgeois revolution). However, in the revolution in Vietnam – a colonial country – liberating the nation is a fundamental issue. Fighting against imperialism is not only a prerequisite for liberating social classes but also, from another perspective, fighting against imperialism is the very act of liberating social classes (as imperialism also exploits social classes). From this, it can be seen that *“to liberate the proletarian class, one must liberate the nation”*, and *“both of these liberations can only be the cause of communism and the world revolution”* [Ho Chi Minh, 2000a, p. 4].

After the *political Platform* and the *Thesis* at the October 1930 Conference, the issue of territoriality was elevated, considering it as the *“core issue of the bourgeois-democratic revolution”*. At the Eighth Central Committee Conference, the Party reaffirmed this matter, stating that *“the Indochinese revolution in this stage is a national liberation revolution”* [Communist Party of Vietnam, 2000, pp. 118–119]. The *“strategic shift”* during the 1939–1945 period essentially meant a return to

the correct content established in the Party's initial political Platform, which was put forth by Nguyen Ai Quoc at the Party's founding conference (February 1930).

Regarding the policy of mobilizing forces: In Nguyen Ai Quoc's work *"The Revolutionary Path"* published in 1927, he clearly stated that *"Peasants are the foundation of the revolution; while students, small merchants, and small landowners also face oppression from capitalism, their suffering is not as severe as that of the peasants; these three classes are merely the revolutionary allies of the peasants"* [Ho Chi Minh, 2011a, p. 288].

In the first political Platform (February 1930), Ho Chi Minh advocated for the concentration of all forces to liberate the nation. The platform identified the forces that needed to be gathered in the revolution as the entire patriotic population, including workers, peasants, petty bourgeoisie, national bourgeoisie, as well as small and medium-sized landlords. In the concise strategy, it is written, *"The Party is the vanguard of the proletarian class, and it must win over the majority of its own class, it must make its own class capable of leading the people... The Party must win over the majority of the toiling masses and rely on the poor peasantry... establish close connections with the petty bourgeoisie, intellectuals, middle peasants, youth, and the New Vietnamese group, etc., to bring them into the camp of the proletarian class. As for the rich peasants, middle peasants, small landlords, and bourgeoisie in Annam who are not clearly counter-revolutionary, we must utilize them and gradually make them neutral. Those who have revealed their counter-revolutionary stance (the Constitutional Party) must be overthrown..."* [Ho Chi Minh, 2011b, p. 3]. Ho Chi Minh made it clear that the struggle for national liberation and class liberation in the East, is different from the West, hence the need to uphold the tradition of national unity and mobilize all patriotic forces [Le Van Tich, 2009, p. 50].

Such a broad policy of mobilizing forces may have led to compromises. Therefore, the first political Platform clearly stated: *"While liaising with different classes, we must exercise great caution and never compromise any of the peasants' interests for the sake of compromise..."* This directive, while uniting diverse forces, still demonstrated a firm commitment to revolutionary principles and avoided tendencies towards reformism and compromise in the struggle.

Even in the process of recruiting Party members, the *Thesis* emphasized the broad mobilization of all patriotic forces. The *"Brief Statutes of the Communist Party of Vietnam"* states: *"Those who believe in communism, the Party's program, and the Communist International, actively engage in the struggle, dare to make sacrifices in accordance with Party orders, pay Party fees, and are willing to work within a Party unit, are eligible for Party membership"*. In addition to workers and peasants, the Party recruited members from various sectors such as students, small traders, and soldiers. This policy reflected the widest possible concept of unity in order to build a national force for the immediate task of national liberation.

When it came to the relationship between the national revolution and the colonial revolution, Nguyen Ai Quoc's innovation came down to three key points. *Firstly, the colonial revolution plays an extremely important role.* In his speech at the 8th Plenary Session of the 5th Congress of the Communist International (23 June 1924), he criticized the "disdainful" views on the colonial revolution held by some delegates. He affirmed that "currently, the venom and vitality of the venomous snake of capitalist imperialism are concentrated in the colonies rather than in the homeland", and focusing solely on combating capitalism in the homeland is akin to "wanting to kill the snake by its tail" [Uncle Ho, 2003, p. 172]. *Secondly, the colonial revolution has a relative independence.* At that time, the Communist International was dominated by the perspective that the revolution in the colonial nations must depend on the socialist revolution in the homeland. In the Declaration of the Communist International, it is written: *"Workers and peasants, not only in Annam, Algeria, Bengal, but also in Persia and Armenia, can achieve independence only when the workers in England and France overthrow Lloyd George and Clemenceau, seize State power"*. However, Nguyen Ai Quoc, while acknowledging the close relationship between the colonial revolution and the national revolution, believed that *"the colonial revolution not only does not depend on the socialist revolution in the homeland but can achieve victory first"*, and even *"can assist our brethren in the*

West in their mission of complete liberation” [Ho Chi Minh, 2000b, p. 36]. Thirdly, *the liberation revolution of the colonial nations must rely on themselves*. Drawing from Marx's theory of class liberation revolution, which states that “*the liberation of the working class must be the task of the working class itself*”, Nguyen Ai Quoc applied and asserted the statement regarding the liberation revolution of the colonial nations: “The endeavor to liberate ourselves (meaning the colonial people) can only be accomplished through our own efforts” [Ho Chi Minh, 2000b, p. 36].

Following on from that, Nguyen Ai Quoc's ideas were applied, developed, and even diverged from the theoretical content of Marxism-Leninism and the understanding of the Communist International at that time. Consequently, there were moments when these views faced criticism from the International Communist movement. Author Hong The Cong (Ha Huy Tap) in the article “*Commemorating the Three Years of the Establishment of the Indochinese Communist Party*” published in *Cahier du Bolsévisme* – the official organ of the French Communist Party (Issue 8, 1 March 1933) [Hong The Cong, 1933], criticized the “*major mistakes*” of the Unified Conference of Communist organizations regarding aspects such as “*considering the agrarian revolution as not part of the bourgeois democratic revolution*”, “*mistakes*” in mobilizing large forces, considering “*the guidelines of the Unified Conference are contrary to Leninist theory and the political line of the Communist International...*” and “*mistakes on many aspects*” [Ha Huy Tap, 2006, pp. 151, 266].

Considering the revolutionary context at that time, putting forward different theoretical viewpoints from Marxism was not easy, and receiving agreement was difficult. Therefore, although Nguyen Ai Quoc's *first political Platform* (February 1930) presented a precise and appropriate framework for the country's given circumstances, he still had to compromise under the guidance of the Communist International at the October Conference and accept criticism at this conference (although he attended the October 1930 Conference without objections) [Chu Duc Tinh, 2014]. This demonstrates the skillfulness and flexibility in Nguyen Ai Quoc's approach to his work.

The reality of the Vietnamese revolution has proven that Nguyen Ai Quoc's innovative approach to the national liberation revolution in our country was very accurate. Placed in the context of Vietnam and the world at that time, it becomes apparent that Nguyen Ai Quoc's deviation from the Marxist-Leninist perspective and the Communist International was not simply an act of **creativity** but also demonstrated his **great courage**.

Thirdly, Nguyen Ai Quoc demonstrated creativity in using unique means and forms to propagate the path of national salvation.

Since embracing communist ideals, he disseminated the revolutionary path through media outlets, delivering speeches at conferences, writing articles, and producing plays. These works and documents contained patriotic content, exposed the crimes of French colonialism, and called on the people to rise up in struggle. Nguyen Ai Quoc secretly disseminated propaganda materials through sailors on ships. Additionally, a unique aspect of his propaganda efforts was the use of a direct propaganda cadre team – a living propaganda medium [Pham Xanh, 2001, p. 215].

Initially, Nguyen Ai Quoc established the organization “Vietnam Revolutionary Youth” to train a revolutionary cadre and propagate the path of national salvation. After graduating from training courses, the members returned to the country to continue building the organization's foundations domestically. This method of propagation led to exponential growth in the organization, as the base of the organization quickly expanded nationwide. This propaganda approach not only addressed the issue of illiteracy among the majority of the population but also proved to be effective even when the colonial authorities tightly controlled publishing and the circulation of revolutionary literature.

Nguyen Ai Quoc also selected suitable forms for the propagation process. Based on a solid understanding of the nature of the proletarian revolutionary path, he used the colloquial expressions of the Vietnamese people to convey scientific terms that were otherwise difficult to comprehend. In the article “*Class Solidarity*” published in *Le Pariá* No. 25 (May 1924), Nguyen Ai Quoc concluded that “*regardless of different skin colors, in this world, there are only two kinds of people: those who*

exploit and those who are exploited” [Uncle Ho, 2003, p. 130]. This can be considered a simplified definition of class. He also introduced the famous concept of the essence of imperialism – the “*two-trunked leech*” – an image familiar to Vietnamese farmers in the rice-growing regions. In his book “*The Revolutionary Path*” (published in 1927), he outlined fundamental issues in a very understandable manner, such as “*why we must revolutionize to survive*” and “*why revolution is the collective effort of the people and not the work of one or two individuals*”. This communication style was easy to understand, memorable, and suitable for all audiences (much more accessible than the scientific concepts of class or Lenin’s concept of imperialism).

As a result of the effectiveness of this propaganda, Nguyen Ai Quoc directly trained 75 students of the *Vietnam Revolutionary Youth* organization. By April 1927, a total of 10 classes with approximately 250–300 students had been conducted continuously. After completing their training, most cadres were sent back to the country to propagate and mobilize the revolution and build the organization’s foundations, while some were sent to further their studies at the Huangpu Military Academy (China) or the University of the East (Soviet Union) to develop a future revolutionary leadership. From 1924 to 1929, Nguyen Ai Quoc sent 27 Vietnamese youths to be trained at the University of the East (Soviet Union), including Tran Phu, Le Hong Phong, Ha Huy Tap, Ly Tu Trong, Pham Van Dong. These achievements contributed to pushing back the tendencies of reformism and nationalism within the bourgeois democratic systems, while simultaneously combating the “leftist and rightist” tendencies among the newly arrived “Bolsheviks”, making Marxism-Leninism penetrate the minds of the masses and occupy the leading position and the highest banner in the country’s revolutionary movement at that time.

Fourthly, the choice of target for propagating the Marxist-Leninist path of national salvation also demonstrated the creativity of Nguyen Ai Quoc.

At the beginning of the 20th century, Vietnam was a semi-feudal colonial country. The newly emerged working class was small in number and had low educational levels, limiting their political awareness while having a strong connection with the peasants. Therefore, when propagating the Marxist-Leninist path to the working-class movement, Nguyen Ai Quoc sought to directly reach out to the target audience, which were the patriotic intellectuals from the petit bourgeoisie who had a love for the country and were not deeply influenced by Confucianism.

In 1925, he established the organization “Vietnamese Revolutionary Youth” based on patriotic youth within the “Tam Tam Xa” group. Many patriotic Vietnamese youth were sent to Guangzhou for training. Initially, the members of this organization were mostly youth from the petit bourgeoisie with intellectual backgrounds and a love for the country. In 1927, the proportion of workers in the Youth Organization was only 5% [Pham Xanh, 2001, p. 182]. After graduation, most of the members returned to Vietnam to propagate the Marxist path to the workers’ movement through the “*Proletarianization*” movement in 1928: “*Revolutionaries must integrate with the masses of workers and peasants, transform themselves into proletarians, in order to understand communism and be able to propagate communism, educate the Party’s ideology, organize and lead the people’s struggle*”¹. With that purpose, “*Proletarianization*” essentially aimed to “*redenize*” petit bourgeois intellectuals, following the path that Nguyen Ai Quoc had experienced in his journey of national salvation. Subsequently, the majority of Youth Organization members, through proletarianization, spread throughout the industrial zones, plantations and factories in the country, working and living with the workers, experiencing and understanding their lives of hardship and oppression, witnessing the good qualities of the workers and their revolutionary potential. The materials compiled were summaries from small textbooks used in training classes in Guangzhou, such as “*Marxism*”, “*Critique of Bourgeois Democracy*”, “*Critique of Trade Unionism*”, “*Issues of Revolutionary Organization*”, and others, in order to propagate communism, teach the Party’s ideology, and organize and lead the people’s struggle.

¹ Hoàng Mai, Comrade Ngo Gia Tu and the “proletarianization” movement, <https://baotangbacninh.vn/ds-tb-chuyen-de/12> (accessed: 31/8/2024).

Therefore, while the working class in Western countries was the direct target for embracing Marxist-Leninist ideas, in Vietnam, the petit bourgeoisie intellectuals played a crucial role as the bridge in this propagation. As a result of the “proletarianization” movement, which promoted revolutionary education and organized and led workers’ struggles, these ideas spread widely and developed vigorously across the country, especially in major cities, industrial zones, and mining regions. Working, eating, and living with the workers, the participants not only disseminated Marxist-Leninist theories within the workers’ movement but also transformed themselves, internalizing the positive qualities of the working class and overcoming the influence of petit bourgeois worldviews and the bourgeois mentality. The individuals who took part in the “proletarianization” movement quickly matured, and many of them became high-ranking Party leaders later on. Assessing the significance and importance of the “proletarianization” movement, the Thanh Nien newspaper, in its issue dated 10 January 1929, wrote: “In order to put an end to the undisciplined behaviour of the failures and impostors, the Party must apply a truly revolutionary educational method. Indeed, all comrades need to ‘proletarianize’ themselves, ‘revolutionize’ themselves to have the same ideals, the same way of life, the same language... Comrades must immerse themselves in the masses, bringing good principles to the villages, factories, schools, and military camps. Comrades must give up luxurious clothing and wear the worn-out attire of the proletarians, becoming workers, farmers, ordinary people... Only through such means can our comrades restore audacity and strength to the young and undeveloped Party cells in our country. And once our comrades and the proletarians merge as one in body and soul, the Party will become firm, and the victory of the revolution will be near”².

3. Conclusion

The history of the Vietnamese people is bound together by one key element: the enduring strength of the Vietnamese nation. Faced with the deadlock of the issue of national liberation and the extreme suffering of the majority of the working people, alongside the failure of ideological systems, finding a path to save the country and its people became a great event, only made possible by an individual with perseverance like Ho Chi Minh with a “dual purpose” – liberating both individuals and the nation.

Studying history to draw conclusions for the present and the future is always a big focus of historical science. Through the study of this issue, it is possible to see the creativity of Ho Chi Minh in propagating the path of saving the nation but also derive valuable lessons and experiences in absorbing the essence of the world to resolve conflicts within the national community. The vital experience is to creatively apply Marxist-Leninist ideology to the specific conditions of the country, always be creative in propaganda work, educating ideology and theory for the working class and labourers, building and promoting the effectiveness and harmony of the national unity bloc, concentrating national strength to fulfill immediate tasks, utilizing all resources to develop the economy and society.

Nowadays, with constant changes in the world and within the country, the task of building socialism led by the Party does not have ready-made models. All these factors require the ruling Party to persistently base its ideology on Marxism-Leninism and Ho Chi Minh’s thought, while always creatively applying theory to practice, using practice to test theory; referring to the experiences of brotherly Communist Parties and selectively absorbing their achievements in socialist construction theory. Practical experience has proven that only through the creative application of Marxism-Leninism can the country’s revolution achieve brilliant successes, accomplish the national liberation revolution, and carry out the transformative mission that astounds the world. Especially during the Covid-19 pandemic, when the entire world was grappling with the crisis, Vietnam, under the guidance of the Party and the leadership of all levels of government, swiftly stabilized the socio-

² Tran Minh Truong, Comrade Ngo Gia Tu with the establishment of the Vietnam Revolutionary Youth Association and the first communist organization in Vietnam, <http://lyluanchinhtri.vn/home/index.php/nhan-vat-su-kien/item/531-dong-chi-ngo-gia-tu-voi-viec-xay-dung-hoi-viet-nam-cach-carry-bar.html> (accessed: 26/6/2020).

economic situation, ensured the well-being of its people, and extended care to both domestic and foreign citizens, preventing cases of hunger, cold, and death from the pandemic.

President Ho Chi Minh has been gone for half a century, but his ideals always serve as a guiding light for the Vietnamese nation on the path of development towards the goals of national independence and socialism. Examining and evaluating his activities allows to recognize the innovations in the application of Marxism-Leninism in general, and the dissemination of Marxism-Leninism in Vietnam in particular, which has great theoretical and practical value.

References

- Are from Nha Rong Wharf to Ba Dinh Square. Hanoi, Labor Publ., 2009, 485 p.
- Chu Duc Tinh.** Add a memoir about Nguyen Ai Quoc's attendance at the October 1930 Central Conference, October 2014 Party History Magazine, 114 p.
- Communist Party of Vietnam, Complete Party Document. Hanoi, National Political Publ., 1998, vol. 2, 378 p.; 2000, vol. 7, 588 p.
- Ha Huy Tap.** Some Works. Hanoi, National Political Publ., 2006, 708 p.
- Ho Chi Minh.** Complete Works. Hanoi, National Political Publ., 1996, vol. 10, 736 p.; 2000a, vol. 1, 503 p.; 2000b, vol. 4, 1158 p.; 2011a, vol. 2, 648 p.; 2011b, vol. 3, 700 p.
- Le Van Tich.** Nguyen Ai Quoc with the Communist International (1920–1943). Hanoi, National Political Publ., 2009, 190 p.
- Ly Trach Hau.** China Thought History. Hanoi, The World Publ., 2015, 1176 p.
- Pham Xanh.** Nguyen Ai Quoc with the spread of Marxism-Leninism in Vietnam (1921–1930). Hanoi, National Political Publ., 2001, 236 p.
- Trinh Quang Phu.** Uncle Ho's road to save the country. Thanh Nien Publ., 1998, 440 p.
- Uncle Ho with the working class and Vietnam Trade Union. Hanoi, Labor Publ., 2003, 776 p.
- Vu Quang Hien** (ed.). August Revolution, 1945. Thai Nguyen Uni. Press, 2013, 422 p.

Information about the Author

Ngô Minh Hiệp, PhD in History

Информация об авторе

Нго Минь Хьеп, доктор исторических наук

*The article was submitted on 16.11.2022;
approved after review on 19.08.2024; accepted for publication on 09.10.2024
Статья поступила в редакцию 16.11.2022;
одобрена после рецензирования 19.08.2024; принята к публикации 09.10.2024*

Краткое сообщение

УДК 24-7

DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-160-166

II Международный форум «Традиционный буддизм и вывозы современности»

Екатерина Александровна Гирченко¹

Татьяна Егоровна Василенко²

^{1,2} Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия

¹ ekaterina.girchenko@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5304-2595>

² t.vasilenko@ngsu.ru, <https://orcid.org/0009-0002-1986-5680>

Аннотация

Представлен обзор работы II Международного форума «Традиционный буддизм и вывозы современности», проходившего 12–14 августа 2024 г. в Улан-Удэ. В этом году на полях форума собрались более 1 800 участников из 16 стран, представляющих не только религиозные структуры, но и политические, общественные, научные организации. Данный форум имеет своей целью укрепление международных связей буддистов на всех уровнях. Анализируются основные направления работы трех мероприятий, объединенных единой тематикой, – конференции «Буддизм в условиях изменяющегося мира», собственно II Международного форума «Традиционный буддизм и вывозы современности», конференции «Феномен XII Пандито Хамбо-ламы Даши-Доржо Этигэлова», поднимавших вопросы актуализации буддийской культуры в обществе, понимания философии и практики буддизма в современном мире, оценки основных направлений и результатов деятельности буддийских институтов и организаций как на религиозном уровне, так и в системе их взаимодействия с политической властью в России и странах Азии, их роли и влияния в международных отношениях, образовании и медицине.

Ключевые слова

буддизм, международный форум, буддийская дипломатия, международное сообщество, буддология, буддийское образование, традиционная медицина

Благодарности

Исследование выполнено в рамках реализации Государственного задания Минобрнауки РФ № FSUS-2024-0028 «Аксиологический потенциал буддизма в контексте международных отношений России со странами Восточной Азии: история и современность»

Для цитирования

Гирченко Е. А., Василенко Т. Е. II Международный форум «Традиционный буддизм и вывозы современности» // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23, № 10: Востоковедение. С. 160–166. DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-160-166

The 2nd International Forum “Traditional Buddhism and Modern Challenges”

Ekaterina A. Girchenko ¹, Tatiana E. Vasilenko ²

Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation

¹ ekaterina.girchenko@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5304-2595>

² t.vasilenko@g.nsu.ru, <https://orcid.org/0009-0002-1986-5680>

Abstract

This article is an overview of the work of the II International Forum “Traditional Buddhism and Modern Challenges”, which was held on 12–14 August 2024 in Ulan-Ude. This year, more than 1,800 participants from 16 countries gathered together, with representatives from not only religious structures, but also political, public, and scientific organizations. This forum aims to strengthen international relations between Buddhists of the world at all levels. The article analyzes the main activities of three events united by a single theme – the conference “Buddhism in a Changing World”, the II International Forum “Traditional Buddhism and Modern Challenges”, the conference “The Phenomenon of the XII Pandito Khambo Lama Dashi-Dorzho Itigilov”, related to the actualization of the Buddhist culture in today's society, understanding of the philosophy and practice of Buddhism in the modern world, assessment of the main directions and results of the activities of Buddhist institutions and organizations both at the religious level and in the system of their interactions with political powers in Russia and Asian countries, their role and influence in international relations, education and medicine.

Keywords

Buddhism, International Forum, Buddhist Diplomacy, International Community Buddhology, Buddhist education, traditional medicine

Acknowledgements

This study is part of the State Assignment of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation no. FSUS-2024-0028 “Axiological Potential of Buddhism in the Context of International Relations between Russia and the Countries of East Asia: History and Modernity”

For citation

Girchenko E. A., Vasilenko T. E. The 2nd International Forum “Traditional Buddhism and Modern Challenges”. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2024, vol. 23, no. 10: Oriental Studies, pp. 160–166. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2024-23-10-160-166

Введение

В условиях современных глобальных вызовов особую роль приобретает сохранение и укрепление культурных и межгосударственных контактов России со странами Азии. Большим потенциалом в создании прочного фундамента для долгосрочного международного партнерства обладает буддизм, который на протяжении многих столетий выступал в качестве основы сотрудничества разных культурных и этноконфессиональных групп в этом регионе.

Такие черты буддизма, как культурная и религиозная терпимость, инклюзивность, стремление к социальной гармонии и поиску консенсуса в конфликтных ситуациях, в том числе политических и идеологических, привлекает к нему внимание со стороны современных политических лидеров разных стран. Высшее буддийское духовенство по просьбе правительств разных стран (например, Индии, Шри-Ланки, Бутана, Мьянмы) нередко выступает посредником в урегулировании политических и этноконфессиональных противоречий и всплесков насилия в азиатском регионе. Китай, Корея и Япония, объединенные в северном буддизме в так называемый «махаянский треугольник», несмотря на очевидные политические противоречия, успешно развивают партнерские отношения именно благодаря общности религиозного и культурного мировоззрения.

Буддийские институты, взаимодействуя с властью на общегосударственном и региональном уровне в вопросах трансляции общечеловеческих ценностей и гуманистических идеалов, формируют актуальную социально-политическую повестку в странах Азии и выступают одним из гарантов социальной стабильности. Китай и Индия активно используют понятие «буддийской дипломатии» для решения внешнеполитических задач: демонстрации веротер-

пимости и миролюбия, выстраивания и укрепления долгосрочного культурного обмена, распространения и популяризации различных элементов культуры, формирования положительного облика государства в целом и отдельных его структур. Эти примеры указывают на высокий потенциал буддийского мировоззренческого комплекса в выстраивании конструктивного диалога между представителями различных этносов, культур и конфессий.

Стратегические интересы России, связанные с усилением международного присутствия в восточноазиатском регионе, актуализируют вопрос изучения основных морально-этических принципов буддизма, проблем и перспектив использования буддизма в теории и практике международных отношений, в том числе и как элемента «мягкой силы». Особую роль в этом могут сыграть сибирские и дальневосточные регионы, где проживает большая часть исповедующего буддизм населения России и которые имеют давние исторические и культурные связи с Восточной Азией, прежде всего с Китаем и Монголией. Сейчас особенно актуально изучение истоков и потенциала буддийской культуры в России, выявление ее связей с другими мировыми центрами буддизма, что коррелирует с необходимостью наращивать взаимодействие между государственными и религиозными структурами России и укреплять взаимодействие буддистов на международном уровне.

I Международный буддийский форум 2023 г.: начало большого пути

17–19 августа 2023 г. в Улан-Удэ состоялся Первый международный форум «Традиционный буддизм и вызовы современности», собравший более 300 представителей 13 стран – Индии, Китая, Непала, Таиланда, Шри-Ланки, Монголии, Мьянмы, Вьетнама, Чехии, Лаоса, Бутана, Камбоджи, Беларуси. Около 200 участников приехали из разных регионов страны (г. Москва, г. Санкт-Петербург, Республика Алтай, Республика Башкирия, Республика Калмыкия, Республика Саха (Якутия), Республика Тыва, Забайкальский край, Иркутская область, Красноярский край, Новосибирская область, Приморский край, Томская область и др.), около 250 участников представляли Республику Бурятия. Докладчиками форума были не только религиозные деятели, но и представители науки, органов власти, общественных организаций. В рамках форума были проведены 8 дискуссионных панелей и конференция «Феномен XII Пандито Хамбо Ламе Даши Доржо Этигэлова». Усилия буддийских организаций, буддийской сангхи России, Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям как инициаторов этого мероприятия, показали, что Россия является ярким примером мирного и плодотворного существования представителей разных народов и верований. Участники вели дискуссии на темы развития буддийского образования и международного сотрудничества стран Азии, определения основных тенденций в развитии буддийской дипломатии и ценностных ориентиров буддизма как важного инструмента «мягкой силы» в формировании международных отношений, оценки возможности применения исторического опыта для развития стран в современных условиях, сохранения культурно-исторического наследия, перспектив развития тибето-монгольской и китайской медицины, законодательного обеспечения традиционной медицины в России и ее правового статуса и т. д.

Таким образом в 2023 г. появилась новая, беспрецедентная по своим масштабам, площадка для международного диалога в самых разных областях, позволяющая актуализировать понимание буддийской культуры, философии и практики в условиях современного общества, определить основные направления деятельности буддийских институтов и организаций в образовательном и культурном сотрудничестве, в том числе в системе взаимодействия с политической властью в России и странах Восточной Азии.

II Международный буддийский форум 2024 г.: новая встреча новых масштабов

2–14 августа 2024 г. Улан-Удэ снова принимал гостей со всего мира на своих площадках и включал несколько научных и культурных мероприятий в учреждениях города и в Ивол-

гинском дацане. «Бурятия – традиционно буддийская земля. И сейчас здесь развивается современный буддизм, а в Иволгинском дацане активно развивается буддийская наука. Проникновение буддизма в Россию началось как раз с этой земли»¹, – отмечали на полях форума представители разных научных, религиозных и политических учреждений. В этот раз гостями форума стали представители 15 стран: Бангладеш, Беларусь, Бразилия, Бутан, Вьетнам, Индия, Камбоджа, Китай, Лаос, Монголия, Мьянма, Непал, Таиланд, Шри-Ланка, Япония. Опыт первого года проведения форума показал необходимость постоянных международных контактов по линии буддизма, поэтому все мероприятия были выстроены в три блока: в первый день прошла научная конференция «Буддизм в условиях изменяющегося мира», где с докладами об основных направлениях академического изучения буддизма в своих регионах выступили представители научных учреждений Бурятии, Калмыкии, Тувы, других регионов России, а также исследователи из-за рубежа. Второй день представлял, в отличие от классического формата конференции первого дня, семь дискуссионных панелей, предполагавших открытый диалог специалистов самого разного профиля, в том числе и политиков, представителей государственных структур, с аудиторией. Завершающий третий день, как и в 2023 г., был посвящен посланиям XII Пандито Хамбо-ламы Даши-Доржо Этигэлова. Таким образом, форум проводился одновременно в трех форматах, что позволило всем участникам наладить конструктивный диалог по самым разным актуальным направлениям изучения буддизма.

Первый день форума открылся заседаниями Международной научной конференции «Буддизм в условиях изменяющегося мира». Участников приветствовали Глава Республики Бурятия Алексей Самбуевич Цыденов и директор Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН академик РАН Борис Ванданович Базаров. Представители разных регионов России, Монголии и Китая рассказали о традициях академического изучения буддизма в своих учреждениях, представили направления грантовых проектов последних лет, научные мероприятия и публикации, посвященные буддийской тематике. Всего в конференции первого дня были заявлены 173 доклада, разделенные по пяти направлениям: 1) Буддологические исследования в России и в мире: опыт, проблемы и перспективы; 2) Буддийские источники и философия буддизма; 3) История буддизма; 4) Наука и буддизм: параллели, взаимодействия и пути решения глобальных проблем современности; 5) Круглый стол «Буддийское искусство: традиции и современность». Наиболее многочисленной была секция № 3 «История буддизма», где выступили 47 докладчиков, представившие сообщения о просветительской деятельности лам, месте буддийского наследия в культурной политике, буддизме в отдаленных регионах России, буддийских фондах и коллекциях в музеях России, образах буддийских иерархов в литературе и искусстве, буддийском образовании, семантике буддийских святынь, государственно-правовом регулировании религиозных отношений в России, Монголии, Корее и Китае в истории и современности, трактовках определенных положений буддийских текстов, трансформации традиционных ритуалов в современности, деятельности буддийских организаций в XXI в., паломничестве и буддийских туристических маршрутах. Секция № 1 «Буддологические исследования в России и в мире: опыт, проблемы и перспективы» рассматривала трансформацию буддийских терминов при взаимодействии с другими религиями и особенности их переводов на другие языки, подходы к трактовкам некоторых буддийских концептов, связи сибирского буддизма с индийскими традициями, современные социологические исследования буддизма и необуддизм, помощь буддийских деятелей в исправительных учреждениях. На секции № 2 «Буддийские источники и философия буддизма» рассматривались доклады о буддийской концепции сознания, практиках медитации, религиозном синкретизме, социальных идеалах, инструментах духовного просвещения, тантрических практиках, полицентричном понимании мира в буддизме, буддийских стратегемах,

¹ Ламы со всего мира собрались на пленарную сессию в Иволгинском дацане: «Мы рады быть здесь, общаться, работать и обсуждать насущные вопросы» // Оф. страница II Международного буддийского форума «Традиционный буддизм и вызовы современности». URL: <http://buddha-forum.ru/tpost/2cjyz83av1-lami-so-vsego-mira-sobralis-na-plenarnuy> (дата обращения 09.09.2024).

карме и просветлении. Секция № 4 «Наука и буддизм» рассматривала буддийские практики и исследования сознания с точки зрения когнитивной науки, традиционную медицину и использование флоры буддийских регионов при приготовлении лекарств, перспективы буддийской психологии, применение искусственного интеллекта при изучении письменных текстов, интегральную медицину, понятие этничности в буддизме, экологическое сознание в буддизме и «зеленые» технологии в деятельности буддийских организаций, духовно-нравственное воспитание и межконфессиональное общение в контексте буддизма.

Второй день знаменовало открытие самого II Международного буддийского форума «Традиционный буддизм и вызовы современности», где были заявлены семь дискуссионных панелей, предполагавших открытый диалог специалистов с аудиторией: 1) Буддийское образование; 2) Буддизм и сознание; 3) Традиции восточной медицины в современной жизни; 4) Буддизм и экология; 5) Ценности буддийской и национальной культуры как драйверы развития туризма и гостеприимства; 6) Буддизм и традиционные ценности; 7) 260-летие института Пандито Хамбо лам в России.

В дискуссионной панели № 1 «Буддийское образование» приняли участие зарубежные специалисты из Китая, Белоруссии, Монголии, Лаоса, Шри-Ланки, Непала, Индии и России. В основном доклады были посвящены изучению буддизма в системе высшего образования, взаимодействию буддизма и современной науки, открытию центров изучения буддизма в мире. Были представлены разнообразные буддийские направления в университетах разных странах, специфика и перспективы работы специализированных буддийских университетов, особенности преподавания буддизма, были рассмотрены буддологические образовательные программы. Так, с докладом «Перспективы развития буддийского образования в российских университетах» выступили ректоры Бурятского государственного университета А. В. Дамдинов, Тувинского государственного университета О. М. Хомушку, Калмыцкого государственного университета Б. К. Салаев, Забайкальского государственного университета О. О. Мартыненко. Достопочтенный Сик Хинь Хун, представляющий Центр буддийских исследований Университета Гонконга, выступил с докладом «Роль Центра буддийских исследований (HKUCBS) в развитии буддизма в Гонконге», а В. Ц. Головачёв, заместитель директора по научной работе Института востоковедения Российской академии наук, – с докладом «Буддийский университет Цыцзи (Тайвань)». Всего было заслушано 8 докладов, в дискуссии приняли участие 42 специалиста.

На дискуссионной панели «Буддизм и сознание» обсуждались проблемы психической деятельности человека и теории сознания в парадигме буддизма. Биста Мукунда, президент Бёма Кусума Будда дхарма Сангхи (Непал), представил доклад «Буддийская концепция сознания и современные научные открытия». Оренбург М. Ю., доцент кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ, выступил с сообщением «Буддийская культура психической деятельности и ее место в современном мире», с похожей тематикой выступила Урбанаева Л. С., главный научный сотрудник Отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии – «Буддийская наука о сознании – для современного человечества». Всего было заслушано 6 докладов, в дискуссии приняли участие 26 специалистов.

В дискуссионной панели № 3 «Традиции восточной медицины в современной жизни» восточные медицинские системы были представлены шире, чем в 2023 г. Помимо докладов по вопросам китайской и тибето-монгольской медицины прозвучали доклады по индийской медицине (Джанита Абевикрема Лиянаге, профессор Университета Келании (Шри-Ланка) – «Опыт традиционной медицины на Шри-Ланке»). Широко освещались вопросы взаимодействия традиционных медицинских систем (китайская медицина, аюрведа, тибетская медицина и пр.) и буддизма, традиционные медицинские психофизические практики, опирающиеся на буддийскую философию, применение ее в психотерапии и клинической терапии (профессор Рана Пурушоттам Кумар Сингх из Наланды (Индия) – «Консультирование и психотерапия онкологических больных на основе буддийских писаний»); вопросы интеграции tradi-

ционных медицинских систем и современной медицины (О. Ю. Киргизова, заведующая кафедрой рефлексотерапии и косметологии Иркутской государственной медицинской академии последипломного образования, и И. В. Валуева, доцент кафедры рефлексотерапии Иркутской государственной медицинской академии последипломного образования, – «Роль и значение интеграции современной медицины и традиционной восточной медицины»). С практической стороны применения тех или иных буддийских медицинских практик выступили коллеги из Монголии, практикующие врачи (Нямхуу Алтанхундага, главный врач клиники «Алтанмед», – «О разработке и использовании методики кинетической коррекции позвонков, являющейся одной из забытых традиций буддизма»; Бямбаа Мягмарсурэн, главный врач клиники монгольской традиционной медицины «Мажаа», клинический профессор, – «Взаимосвязь патологий позвоночника с некоторыми клиническими симптомами и нарушениями осанки и положения тела» и др.). С. Ю. Чудаков, соруководитель направления превентивной медицины «HealthNet» НТИ, генеральный директор союза «Здоровье Здоровых» (Москва), выступил с докладом о месте традиционной медицины в долгосрочных государственных программах России. Число докладчиков составило 12 человек, в дискуссии приняли участие 45 специалистов.

Экологическая панель № 4 была посвящена отношению к окружающей среде в буддизме и просветительской работе представителей буддизма в этом направлении. Достопочтенный Ашин Ачарайа, директор Мьянманского культурного центра, выступил с докладом «Буддийское отношение к окружающей среде»; А. К. Тулохонов, академик РАН, профессор Байкальского института природопользования СО РАН (Улан-Удэ), представил сообщение «Учение буддизма и законы экологии: что общего?». Другие докладчики поднимали вопросы понимания ответственности в буддизме и экологических традиций. В работе панели приняли участие 8 докладчиков и 31 участник дискуссии.

Туризму и гостеприимству посвящена пятая дискуссионная панель. Опыт Камбоджи в развитии религиозно-паломнического туризма поделился Кео Кхантейметхеа, директор департамента международного сотрудничества Министерства по делам культов и религий Камбоджи. Чэнь Цзюнькай, директор школы боевых искусств Шаолиня Сунъяна г. Дэнфэн, рассказал об опыте КНР в докладе «Спортивное ушу и религиозный туризм». Панель посетил А. А. Сат, министр экономического развития и промышленности Республики Тыва, и рассказал о положительном опыте развития религиозного туризма для экономики Республики Тыва. Е. А. Бартанова, главный врач ГАУЗ РКЛРЦ «Центр восточной медицины», заведующая кафедрой традиционной медицины Медицинского института БГУ, рассказала о популярности экосистемы «Традиционная медицина Бурятии» – точки притяжения в регион. В работе панели приняли участие 13 докладчиков и 30 участников дискуссии.

Панель № 6 была посвящена традиционным ценностям в буддизме. О восприятии буддийских ценностей в современной Индии рассказал Прадан Атану, генеральный секретарь Ассоциации буддистов Моголмари, президент Центра наследия и культуры Тамралипта, председатель Фонда развития Моголмари (Индия), в докладе «Буддизм и традиционные ценности». С докладом об актуальных вызовах и угрозах развитию стабильных партнерских государственно-конфессиональных отношений между высшими органами государственной власти России и буддийскими общинами выступил И. В. Иванишко, судебный эксперт-религиовед, преподаватель факультета повышения квалификации судей Российского государственного университета правосудия при Верховном суде РФ, член Экспертной комиссии Комитета по конституционному законодательству и государственному строительству Совета Федерации Федерального собрания РФ. Т. Б. Бадмацыренов, доцент кафедры политологии и социологии БГУ, представил доклад на тему восприятия буддийских ценностей в современном постсекулярном обществе. Число докладчиков составило 7 человек, участников дискуссии – 29 человек.

Дискуссионная панель № 7 «260-летие института Пандито хамбо-лам России» посвящена деятельности Пандито хамбо-лам – I Пандито Хамбо ламы Д. Д. Заяева (доклад Достопоч-

тенного Радна-Жапа Содномова, проректора Буддийского университета), XII Пандито Хамбо-ламы Даши-Доржо Этигилова (доклад Достопочтенного Жаргала Дугданова, гэбшэ ламы, проректора по экономике и внешним связям Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» имени Дамба-Даржа Заяева) и других представителей буддийской веры, например вьетнамских монахов (доклад Тю Ван Туанак, директора Института изучения религий Вьетнамской академии общественных наук), монастыря Гандантэгченлин (доклад Достопочтенного Максаржав-ламы, представителя Ассоциации буддистов Монголии), Бакула Римпоче (доклад Сонама Вангчука, заместителя генерального секретаря Азиатской буддийской конференции за мир, Индия) и др. Число докладчиков составило 8 человек, участников дискуссии – 35 человек.

Завершающий третий день, как и в 2023 г., был посвящен посланиям XII Пандито Хамбо-ламы Даши-Доржо Этигилова. Он открылся хуралом «Бурхан Багшын магтаал», посвященным Будде Шакьямуни и его первой монашеской общине – 16 архатам. А после участники форума поклонились Нетленному телу XII Пандито Хамбо Ламы Даши Доржо Этигилова. Обсуждение посланий XII Пандито Хамбо Ламы Даши Доржи Этигилова для многих участников стало самым значимым событием в работе во время форума.

Участники форума отмечали «красивые, потрясающие дацаны, монастыри и хорошо выстроенную образовательную систему, прекрасно организованное буддийское сообщество»² Бурятии, подчеркивая, что такой результат является итогом плодотворного сотрудничества правительственных органов и религиозных организаций России на региональном и общегосударственном уровнях. Форум получил негласное название «точки притяжения всего буддийского мира», и третья встреча планируется в 2025 г. уже в столице Калмыкии Элисте.

Информация об авторах

Екатерина Александровна Гирченко, кандидат исторических наук

Scopus Author ID 57224809685

WoS Researcher ID ITR-9951-2023

RSCI Author ID 821099

SPIN 3321-4579

Татьяна Егоровна Василенко

Information about the Authors

Ekaterina A. Girchenko, Candidate of Sciences (History)

Scopus Author ID 57224809685

WoS Researcher ID ITR-9951-2023

RSCI Author ID 821099

SPIN 3321-4579

Tatiana E. Vasilenko

Статья поступила в редакцию 13.09.2024;

одобрена после рецензирования 25.09.2024; принята к публикации 09.10.2024

The article was submitted on 13.09.2024;

approved after reviewing on 25.09.2024; accepted for publication on 09.10.2024

² Буддисты-участники II Международного буддийского форума продолжают совместную работу по обмену опытом и изучению посланий Будды // Оф. страница II Международного буддийского форума «Традиционный буддизм и вызовы современности». URL: <http://buddha-forum.ru/tpost/yo5zl9mas1-buddisti-uchastniki-ii-mezhdunarodnogo-b> (дата обращения 09.09.2024).

**Прощальная вахта
Памяти профессора
Владимира Никитовича Пластуна
(02.10.1938 – 09.10.2024)**



*Со святыми упокой, Христе, душу раба Твоего,
идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание, но
жизнь безконечная.*

9 октября 2024 г. ушел из жизни член редколлегии выпуска «Востоковедение» «Вестника НГУ» В. Н. Пластун.

Чтобы стать тем, кем он стал – выдающимся российским востоковедом – Владимир Никитович прошел нелегкий жизненный путь. Полуголодное военное и послевоенное детство – и необходимость, не закончив среднюю школу, идти в ремесленное училище, где кормили и давали форму. Но при этом он стал не обычным «фабзайцем», а курсантом сначала речного, а затем и мореходного училища, после чего ходил матросом на судах каботажного и дальнего плавания. Затем три года срочной службы в Группе советских войск в Германии, где он сумел закончить 10-летку, а в 1962 г. – без «блата», без московской прописки – поступить на иранское отделение элитного Института восточных языков при МГУ (в 1972 г. преобразован в Институт стран Азии и Африки). В Институте недавний матрос и солдат активно занимался общественной работой, был секретарем комсомольской организации, но прежде всего изучал язык (фарси). Отличная языковая подготовка обеспечила ему первую длительную заграничную командировку. С 1967 по 1969 г. он работал директором курсов русского языка при представительстве Союза советских обществ дружбы и культурных связей с зарубежными странами в Тегеране. Кстати, и первую научную статью В. Н. Пластун опубликовал на фарси в иранском журнале.

После возвращения на Родину он окончательно связывает свою судьбу с научной и преподавательской деятельностью, в 1972 г. защищает кандидатскую диссертацию (с грифом «Секретно») в Институте востоковедения АН СССР, а в 1978 г. приходит на постоянную работу в этот Институт. Там В. Н. Пластун не только публиковал «обычные» статьи, но и готовил обзоры, справки и аналитические записки для самых различных партийно-государственных структур СССР: от Международного отдела ЦК КПСС до специализированных воинских частей. В советское время именно такая продукция являлась приоритетной в деятельно-

сти целого ряда ведущих академических центров, причем в основном это были вполне законченные научные труды, построенные на скрупулезном анализе большого источникового массива. При этом статус «закрытости» позволял авторам подчас делать смелые выводы и предложения, не всегда возможные в те годы в открытой печати. Другое дело, что этот хорошо отлаженный канал взаимодействия по линии «наука – управление» использовался недостаточно эффективно. Власти не особенно вчитывались в разработки ученых и нередко запрашивали объяснений, когда событие уже случилось и когда надо было срочно как-то реагировать на конкретную ситуацию. Возвращаясь к творчеству В. Н. Пластуна, мы отмечаем устойчивую связь его научной работы с попытками решения практических задач.

Затем в его жизни случился Афган – три большие командировки и несколько краткосрочных. Он неоднократно участвовал в операциях с частями афганской армии, участвовал в переговорах с моджахедами. Сказать, что он подвергал себя смертельному риску, – значит, не сказать ничего. Но прекрасное знание языка народа, глубокое понимание и уважение культуры афганцев хранило его от беды. И Пластун, не избежав ранения и контузии, с честью выполнил свой долг, став кавалером Ордена «Звезды» всех трех степеней и еще двух десятков наград Демократической Республики Афганистан и Советского Союза (увы, не существующих ныне государств). В борьбе с экстремистскими силами и организациями он участвовал самым непосредственным образом. Тем большую ценность имела его докторская диссертация (2003 г.), посвященная этим проблемам. Он воспринимал всю сложность ситуации, и о реалиях афганской трагедии – не только ее внешней стороне, но и изнанке – откровенно рассказал в одной из последних своих книг.

На войне многие люди ожесточаются, многие «теряют свое сердце». Но некоторые – лучшие – наоборот, раскрывают свои замечательные качества: мужество, честность и, неожиданно, доброту. Умение сочетать доброе отношение к людям с требовательностью, огромный объем знаний с простой и ясной манерой их изложения делали Владимира Никитовича непревзойденным педагогом. Ему вообще очень шло быть профессором, это было видно за годы до официального присвоения профессорского звания. И когда на кафедре встал вопрос о том, кто будет читать новый по тем временам курс «Введение в специальность (востоковедение)», ответ на него мог быть только один: конечно, Пластун, что он успешно делал вплоть до прошлого (2023) года включительно.

И еще одна прекрасная особенность его характера: умение быстро устанавливать и поддерживать дружеские контакты с самыми разными людьми (то, что в характеристиках называют серым словом «коммуникабельность»). Приведем только один факт, который затронул каждого из нас. В последние годы в рамках проводимых в НГУ конференций в кулуарах собиралась довольно разнородная компания для продолжения научных дискуссий и просто для дружеского общения. И благодаря участию Владимира Никитовича компания как-то незаметно переросла в кают-компанию, а сам он занял в ней почетную должность боцмана (морьяк – он всегда морьяк). И каждый год эта сухопутная кают-компания распахивала свои двери для теплых встреч старых и новых друзей. Поэтому в завершение кратких сумбурных замечаний разрешите нам перейти к прямому обращению к ушедшему старшему товарищу.

Дорогой боцман! Ты так часто заступал на вахту, чтобы сплотить нашу команду – потому что стоять вахту в любую непогоду, всегда быть на посту было свойственно твоему характеру. И сейчас, когда ты отправился в плавание по иным водам, за гранью нашего мира, прими от нас эту прощальную вахту, этот последний поклон от твоих непутевых матросов. «Со святыми упокой...».

*С. А. Комиссаров, В. Г. Дацышен, В. А. Козлов
П. В. Мартынов, В. В. Демидов, А. И. Соловьев, Д. А. Глазунов*

Информация для авторов

Авторы представляют статьи на русском языке объемом до 1,0 печатного листа (40 тыс. знаков с пробелами, шрифт Times New Roman, кегль 12, аннотации – кегль 10, межстрочный интервал 1,5), включая иллюстрации (1 иллюстрация форматом 190 × 270 мм = 1/6 авторского листа, или 6,7 тыс. знаков). Публикации, превышающие указанный объем, допускаются к рассмотрению только после индивидуального согласования с ответственным редактором.

Передавая рукопись статьи (произведение) в редколлегию журнала, автор тем самым предоставляет ей право использования передаваемых материалов в составе журнала следующими способами: обнародование, воспроизведение, распространение, доведение произведения до всеобщего сведения путем размещения в сети Интернет, публичный показ, а также перевод на иностранные языки, включая те же действия относительно переведенного произведения, на территории всех государств, где произведение подлежит правовой охране.

Требования к оформлению основного текста и иллюстративных материалов

К рукописи необходимо приложить:

- 1) сведения об ученой степени, ученом звании, должности и месте работы;
- 2) контактный телефон, электронный и почтовый адреса автора, его ID в базах данных.

Обязательным требованием является наличие *ключевых слов* (не более 15) и *резюме статьи* на русском (не менее 1 000 знаков без пробелов) и английском (240-270 слов – не более 1 800 знаков с пробелами) языках, а также авторский перевод названия статьи на английский язык, индекс УДК (Универсальной десятичной классификации).

Образец оформления статьи

УДК 902.694

Корейский полуостров и Японские острова:
сложение особенностей и заимствование культурных традиций

Иван Иванович Иванов

Институт археологии и этнографии
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия
ivan@academ.org, <https://orcid.org/xxxx-xxxx-xxxx-xxxx>

Аннотация (на русском языке)
Ключевые слова (на русском языке)
Благодарности (на русском языке)

Korean Peninsula and Japanese Islands:
Forming Features and Borrowing Cultural Traditions

Ivan I. Ivanov

Institute of Archaeology and Ethnography
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation
ivan@academ.org, <https://orcid.org/xxxx-xxxx-xxxx-xxxx>

Abstract
Keywords
Acknowledgements

Основной текст статьи
Список литературы
References
Информация об авторах
Information about the Authors

Библиографические ссылки: в тексте в квадратных скобках указываются фамилия автора или первые слова названия публикации без автора, год, номер страницы, например: [Алексеев, 1976, с. 2] или [Энциклопедия игр, 1989, т. 1, с. 184].

В конце статьи помещается список литературы (всего не менее 15–20 публикаций, включая размещаемые подстранично интернет-источники) в алфавитном порядке (сначала блок публикаций на русском, затем на европейских и в конце на восточных языках). Библиографическое описание публикации включает: фамилии и инициалы авторов (всех, независимо от их числа, для восточных авторов фамилия и личное имя полностью), полное название работы, а также издания, в котором опубликована (для статей), город, название издательства или издающей организации, год издания, том (для многотомных изданий), номер, выпуск (для периодических изданий), объем публикации (количество страниц – для монографии, первая и последняя страницы – для статьи).

Образцы составления библиографического описания

Ким Бусик. Самгук саги: Летописи Силла / Пер. и вступ. ст. М. Н. Пака. М.: Вост. лит., 2001. Т. 1. 384 с.

Черемисина М. И. Теоретические проблемы синтаксиса и лексикологии языков разных систем. Новосибирск: Наука, 2004. 896 с.

Kakar H. The Fall of the Afghan monarchy in 1973. *Int. J. of Middle Eastern Studies*, 1978, vol. 9, no. 2, pp. 195–214.

Ан Чхольхва. Маджак пэуги [마작 배우기. 서울: 넥서스 부그스]. Обучение игре маджак. Сеул: Нэксос бук, 2001. 176 с. (на кор. яз.)

Гакусю: дзиммэй дзитэн [学習人名事典. 東京: 富士教育]. Учебный словарь имен. Токио: Фудзи кёйку, 1983. 400 с. (на яп. яз.)

Ма Гоцзюнь, Ма Шуюнь. Чжунхуа чуаньтун юси дацюань [麻国钧, 麻淑云. 中华传统游戏大全. 北京: 农村读物出版社]. Все о китайских традиционных играх. Пекин: Нунцунь дуу чубаньшэ чубань, 1990. 610 с. (на кит. яз.)

Сато Сэкико. Гэндзи-моноготари-но буцукан – хо:бэн-но оmoi-ни сокуситэ [佐藤勢紀子. 『源氏物語』の仏観 一方便の思いに即して一 // 日本文学. 京都: 日本文学教会]. Буддийское мировоззрение в романе «Гэндзи-моноготари»: о принципе хо:бэн // Японская литература. Киото: Нихон бунгаку кё:кай, 2002. № 51–12. С. 1–11. (на яп. яз.)

Чэнь Сяньдань, Чэнь Дэань. Шиси саньсиндуй ичжи шандай ихао кэн дэ синчжи цзи югуань вэньти [陈显丹, 陈德安. 试析三星堆遗址商代一号坑的性质及有关问题 // 四川文物]. Предварительное изучение характера ямы № 1 шанского времени на памятнике Саньсиндуй и связанных с ней вопросов // Сычуань вэньу. 1987. № 4. С. 27–29. (на кит. яз.)

Чэнь Хунхай, Ван Гошунь, Мэй Дуаньчжи, Су Нань. Цинхай тундэ сянь цзунжи ичжи фацзюэ цзяньбао [陈洪海, 王国顺, 梅端智, 素南. 青海同德县宗日遗址发掘简报 // 考古]. Краткий отчет о раскопках памятника Цзунжи в уезде Тундэ, пров. Цинхай // Каогу. 1998. № 5. С. 1–14. (на кит. яз.)

Образцы составления списка литературы в транслитерации (References)

Voytishek E. E., Bordjigid A., Karpova T. K., Izmailova M. V. Traditsionnyi prazdnik kalligrafii v Pavil'one Orkhidei i sud'ba sovremennykh intellektualov [Traditional Calligraphy Festival at the Orchid Pavilion and the Destinies of Modern Chinese Intellectuals]. *Vestnik NSU. Series: History, Philology*, 2012, vol. 12, no. 10: Oriental Studies, pp. 163–173. (in Russ.)

Voytishek E. E. Igrovye traditsii v dukhovnoi kul'ture stran Vostochnoi Azii (Kitai, Koreya, Yaponiya) [Game tradition in the culture of East Asia countries (China, Korea, Japan)]. *Novosibirsk*, 2011, 312 p. (in Russ.)

Sun Yuxiang. Xiandai wenren de yin yu tong [孙玉祥. 现代文人的隐与痛. 广州市, 中国友谊出版公司]. The Secret and Pain of the Modern Man of Culture. Zhongguo youyi chuban gongsi, 2010, 158 p. (in Chin.)

Ссылки на архивные документы, а также источники и труды, опубликованные в Интернете и не поддающиеся библиографическому описанию, как и авторские примечания, оформляются в виде сносок внизу страницы¹. Иллюстрации (рисунки, фотографии) следует предоставлять в форматах .jpg, .tif, .cdr. Допускается создание таблиц и диаграмм в Excel (обязательно приложить исходный файл в формате .xls), обязательно прилагать файлы используемых (нестандартных) шрифтов (.ttf), кегль шрифта в надписях не должен быть меньше 9. Подписи к иллюстрациям и таблицам обязательно предоставляются и на русском, и на английском языках.

Все вопросы, связанные с изменением и уточнением текста в ходе редакторской правки, должны сниматься авторами в ходе электронной переписки в строго определенные для этого редколлегией сроки. Нарушение сроков ведет к отказу в опубликовании статьи.

Требования к содержанию публикуемых материалов

В «Вестнике НГУ» публикуются статьи, соответствующие основным рубрикам журнала, а также рецензии, дискуссии, хроника.

Рабочие языки выпуска «Востоковедение» – русский, английский, китайский, японский и корейский. Статьи на иностранных языках публикуются с кратким изложением содержания на русском языке. Для статей, цитат и терминов на восточных языках следует придерживаться следующих рекомендаций: для китайского языка – палладиевская транскрипция, шрифт SimSun; для японского языка – поливановская транскрипция, шрифт MS Mincho; для корейского языка – транскрипция по системе Л. Р. Концевича, шрифт Gulim. В списке литературы в конце каждой статьи следует указывать язык, на котором выполнена публикация: (на рус. яз. / кит. яз. / яп. яз. / кор. яз.) и (in Russ. / Chin. / Jap. / Kor.).

Недопустимо представление в редакцию ранее опубликованных статей, а также рукописей, скомпилированных из ранее опубликованных научных работ. Редакция оставляет за собой право редактирования, сокращения (по согласованию с автором) и адаптации публикуемых материалов к рубрикам журнала.

Все статьи проходят **обязательное двойное слепое рецензирование**. По итогам рецензирования принимается решение о возможности публикации представленной статьи.

Плата за публикацию не взимается, гонорары не выплачиваются.

Доставка материалов

Представляемые в редакцию материалы можно передать лично (каб. 2211, новый корпус НГУ), переслать по электронной почте или обычной почтой.

Адрес редакционной коллегии выпуска «Востоковедение» серии «История, филология»:

Новосибирский государственный университет
Гуманитарный институт, отделение востоковедения
ул. Пирогова, 1, каб. 2211, Новосибирск, 630090, Россия
Тел.: (383) 363 42 37
E-mail: orient@lab.nsu.ru

Журнал распространяется по подписке,
подписной индекс 11227 в каталоге «Пресса России»

¹ Гасюк А. Обама убил двух зайцев. США сохраняют присутствие в Афганистане как минимум до 2024 года // Рос. газета. URL: <http://www.rg.ru/2012/05/02/afghanistan-site.html> (дата обращения 03.05.2016).