VUS HAAR

КОСМОЛОГИЯ ВЬЕТНАМЦЕВ



VUS HAAR
Космология вьетнамцев

https://litres.ru/74754329
SelfPub; 2026

Аннотация

Книга «Космология вьетнамцев» — первое в мировой науке развёрнутое исследование того, как народ, населяющий территорию современного Вьетнама, на протяжении тысячелетий представлял себе устройство Вселенной, происхождение мира и место человека в космическом порядке. Работа охватывает период от древнейших мифов о творении, зафиксированных в устной традиции и первых письменных памятниках, до астрономических знаний эпохи независимых вьетнамских династий. В книге последовательно рассматриваются ареал расселения древних предков вьетнамцев, их этногенез, формирование пантеона, календарные системы, представления о небесных телах, атмосферных явлениях и эсхатологические сценарии. Особое внимание уделено письменным источникам — от «Линь Нам тить куай» до «Дай Вьет шы ки тоан тхы» — и их влиянию на мировую астрономическую мысль. Издание адресовано историкам, этнографам, астрономам и всем, кто интересуется духовным наследием Юго-Восточной Азии.

Содержание

Пролог 5
Глава 1. Земля красного демона: ареал расселения и природная среда древних вьетов 10
Глава 2. От Дракона и Феи: этногенез вьетнамцев в зеркале мифа и археологии 17
Глава 3. Сто яиц, сто сыновей: космологический смысл разделения народа 23
Глава 4. Повелитель вод и повелительница гор: близнечная структура мира в древнейших преданиях 28
Глава 5. Небо как твёрдый купол: представления о структуре мироздания 33
Глава 6. Творец или творцы? Кто создал землю, воду и человека 39
Глава 7. Ню Оа и её каменные заплаты: женское начало в космогонии 44
Глава 8. Солнце и Луна: брак, соперничество и порядок светил 49
Глава 9. Звёзды как предки: созвездия в устной традиции 54
Глава 10. Лак Лонг Куан и морская бездна: космология глубин 59
Глава 11. Âu Cơ и горные вершины: 64

вертикальная ось мира
Глава 12. Первый календарь: как считали время до китайского влияния 68
Глава 13. Бамбуковые бирки и звезда Roi: астрономический календарь мыонгов 73
Глава 14. Лунный цикл и его космологический смысл 78
Глава 15. Почему Луна меняет форму: свет Солнца или тень неизвестного тела 83
Глава 16. Затмения: дракон, пожирающий светило 87
Глава 17. Двенадцать месяцев и двенадцать духов: годовой круг 92
Глава 18. Смена эпох: представления о циклах времени 96
Глава 19. Земля: форма, опора и границы обитаемого мира 100
Глава 20. Вода первичная и вода текущая: реки, моря и подземные потоки 105
Глава 21. Почему море солёное, а река пресная: древние ответы на вечный вопрос 109
Глава 22. Ветер, облака и воздух: невидимые силы, движущие миром 114
Глава 23. Гром и молния: голос небесного духа 119
Конец ознакомительного фрагмента. 120

VUS HAAR
Космология вьетнамцев

Пролог

Книга о космологии начинается не с неба. Она начинается с земли — с той почвы, которая кормила, с той воды, которая поила, с того воздуха, который был влажен и тяжёл, как дыхание рисового поля перед грозой. Прежде чем вьетнамец поднял глаза к звёздам, он опустил их долу, к илистому дну, к корням бамбука, к следам тигра на влажной глине. И только потом, связав одно с другим, он выстроил свой космос — не как умозрительную схему, а как продолжение повседневного опыта, где небо и земля не противостоят друг другу, но вступают в брак, где река имеет душу, а гора — характер.

В европейской традиции космология почти всегда начинается с акта творения: есть Творец, есть слово, есть отделение света от тьмы. Во вьетнамском видении мира всё иначе. Мир не был создан кем-то извне. Он разделился, как клетка, как побег бамбука, выходящий из корневища. Исследователь традиционных вьетнамских представлений о Вселенной отмечал: для вьетнамца мир и жизнь имеют своим истоком не акт творения, приходящий извне, а разделение, расщепление, дифференциацию тотального единства; этот акт

порождения — сама природа, он универсален, и, как мир не имеет начала и конца, так и жизнь не имеет ни начала, ни конца, всё есть лишь состояние постоянное и одновременно изменчивое, и вечна только эта вечная изменчивость. В этой фразе — ключ ко всей книге. Не сотворение, а разделение. Не Творец, а процесс. Не догма, а дыхание.

Вьетнамское слово «Trời» — Небо — означает не просто физическую протяжённость над головой. Это активная божественная сила, высшая в иерархии, но не единственная. Западная мысль привыкла искать за явлениями первопричину, личностное существо, некий первичный двигатель. Вьетнамская мысль остановилась раньше — на констатации силы, на признании мощи, не требующей объяснения через личность. Небо действует, Небо проявляет волю, Небо карает и милует, но оно не есть Личность в том смысле, в каком Личностью является Яхве или Аллах. Это скорее порядок, чем правитель; скорее закон, чем законодатель. И рядом с Небом стоит Земля — «Đất» — не как пассивная материя, но как воспринимающее начало, как лоно, как то, что принимает семя и рождает. Брак Неба и Земли — не метафора, а космологическая необходимость: без соединения этих двух начал ничто не может умножиться, ничто не может жить.

Эта структура — Небо, Земля, Человек — не просто триада, знакомая любому читателю китайской классики. Вьетнамский вариант имеет свою особенность: человек здесь не просто «третья сила», соединяющая небо и землю. Чело-

век — потомок дракона и феи, существо двойной природы, несущее в себе и водную глубину, и горную высоту. Лак Лонг Куан, повелитель драконов, и Âu Cơ, горная фея, породили сто сыновей. Пятьдесят ушли с отцом в море, пятьдесят остались с матерью на земле. Это разделение не трагедия, не грехопадение, не изгнание из рая. Это космологический акт: мир структурируется через разделение, через распределение функций, через признание того, что полнота достигается не в единстве, а в правильном соотношении частей. Вьетнамская космология не стремится к слиянию. Она стремится к гармонии — а гармония предполагает различие.

Исследователи мифов мыонгов, родственного вьетам народа, чья эпическая традиция сохранила пласты, утраченные в равнинной культуре, отмечают характерную черту: вьетнамские космогонические тексты строятся на парных отношениях — «небо–земля», «вода–дракон», «земля–человек», «животное–человек» — и подчёркивают не результат, а процесс, не итог, а становление. Это принципиально. Космология вьетнамцев — не ответ на вопрос «как всё устроено в конечном счёте», а описание того, как всё продолжает устраиваться, как продолжается разделение и соединение, как вода и земля до сих пор находят друг друга, как небо до сих пор оплодотворяет почву дождём.

Письменная фиксация этой традиции — отдельная история, полная лакун и утрат. Тысячелетнее китайское господство, начавшееся во II веке до нашей эры, сделало своё де-

ло: многие архаические пласты вьетнамской культуры были вытеснены или растворены в конфуцианской учёности. То, что сохранилось, сохранилось часто не в официальных хрониках, а в устной передаче, в обрядах, в поэтических формах, которые не поддавались прямому переписыванию. Мыонгский эпос «Рождение земли и воды» — «Đẻ đất đẻ nước» — дошёл до нас в семи или восьми версиях, от восьми тысяч до шестнадцати тысяч стихотворных строк, и до сих пор исполняется шаманами на похоронах, чтобы напомнить умершему о его происхождении прежде, чем он окончательно перейдёт в иной мир. Это не книга, которую читают. Это книга, которую поют над телом, чтобы смерть не стала разрывом, но осталась частью того же процесса разделения и воссоединения, который начался с первого разделения неба и земли.

В этой книге речь пойдёт о том, как вьетнамцы видели звёзды и планеты, как объясняли затмения и фазы Луны, откуда, по их представлениям, взялись ветер, дождь, гром и молния, почему море солёное, а реки пресные, что происходит с человеком после смерти и что будет, когда мир закончится. Но всё это будет не перечислением мифологических сюжетов, а попыткой понять внутреннюю логику той космологии, которая не нуждается в Творце, потому что мир сам есть непрерывное творчество; которая не боится конца, потому что конец есть лишь фаза цикла; которая не отделяет человека от природы, потому что человек — плоть от плоти воды и земли, дракона и феи, моря и горы.

Западный читатель, привыкший к Библии, к «В начале сотворил Бог небо и землю», может почувствовать в этой книге непривычную свободу. Здесь нет начала, потому что не было ничего до начала. Здесь нет грехопадения, потому что не было состояния совершенной невинности, из которого можно было бы пасть. Здесь есть мир, который дышит, разделяется, соединяется и продолжается — в рисовом зёрнышке, в полёте дракона над водами, в дыме благовоний, поднимающемся к Небу, которое не есть личность, но которое слышит.

Глава 1. Земля красного демона: ареал расселения и природная среда древних вьетов

Прежде чем говорить о небе, следует сказать о той земле, с которой это небо созерцали. Вьетнамская космология выросла не в пустыне, где горизонт чист и взгляд беспрепятственно уходит в бесконечность, и не в степи, где небо опрокинуто над плоским кругом. Она выросла в стране, где горизонт закрыт горами, где воздух влажен настолько, что дышать — значит пить воду, где реки меняют русло каждый сезон, а море иногда приходит на рисовые поля и остаётся там надолго. Ландшафт здесь не фон для мифологии, а её активный участник. Гора и вода — не два пейзажных элемента, а две силы, находящиеся в состоянии непрекращающегося переговоров, и результат этих переговоров определяет, будет ли у людей урожай, будет ли у царей мандат, будет ли у мира порядок.

Древняя территория расселения вьетов — предков современного вьетнамского народа — охватывала не только дельту Красной реки, но и обширные предгорья, примыкающие к ней с запада и севера, и полосу прибрежных низин, тянущуюся вдоль моря к югу. Это была зона контактов, а не изоляции. С севера на протяжении веков приходило влияние ки-

тайской цивилизации — сначала как культурный импульс, затем как военная и административная сила. С запада и юго-запада жили народы, говорившие на родственных австроазиатских языках, чьи обычаи и верования сохранили пласты, утраченные в равнинной вьетской культуре. Именно это соседство оказалось бесценным для понимания вьетнамской космологии: то, что в официальной традиции было сглажено конфуцианской учёностью или вовсе вытеснено, сохранилось в ритуальной практике горных народов, в частности мыонгов, чей эпос «Рождение Земли и Воды» донёс до наших дней архаические представления о происхождении мира, восходящие к эпохе вьетско-мыонгского единства.

Природная среда, в которой формировались эти представления, определялась муссонным ритмом. Год делился не на четыре сезона в европейском смысле, а на два больших периода — сухой и влажный, и граница между ними была не календарной датой, а поведением неба. Приход муссона означал не просто дожди, а начало сельскохозяйственного года, начало жизни. Отсутствие муссона означало голод. Эта зависимость от небесной влаги породила космологию, в которой вода — не одна из стихий наравне с другими, а первооснова, источник и условие существования. В мыонгском эпосе «рождение Воды» — не менее важный акт, чем «рождение Земли», и само понятие страны передаётся сочетанием слов «земля» и «вода». Страна — это не территория, ограниченная границей, а соединение двух начал, без которых она не

существует.

Дельта Красной реки, колыбель вьетской государственности, представляла собой в древности не сплошную равнину, а мозаику приподнятых участков, болот, стариц и проток. Река меняла русло, оставляла наносы, создавала новые острова и размывала старые. Человек здесь не мог позволить себе рассматривать землю как нечто стабильное и неизменное. Земля была процессом. Это ощущение текучести, зыбкости границ между сушей и водой пронизывает вьетнамские космогонические тексты: разделение земли и воды не было однократным актом, оно продолжается, и результата этого процесса никто не может гарантировать навсегда. Вода всегда готова вернуться.

Горы, окаймляющие дельту с запада и севера, играли в этой картине мира роль противоположного полюса. Если вода — это текучее, женское, принимающее начало, то гора — начало устойчивое, оформленное, удерживающее. Не случайно вьетнамский этногенетический миф называет матерью народа горную фею, а отцом — повелителя драконов, обитателя вод. Âu Cơ принадлежит горе, Лак Лонг Куан — морю, и их потомки распределяются между этими двумя областями не по выбору, а по природной необходимости. Пятьдесят сыновей уходят с отцом вниз, к воде, пятьдесят остаются с матерью в горах. Это не разделение народа на «лучшую» и «худшую» половину, а признание того, что мир держится на равновесии двух начал, и каждое из них должно

иметь своих людей, своих духов, своих правителей.

Исследователи мифов народов Индокитая отмечали, что космология горных народов Вьетнама строится вокруг идеи утраченного единства неба и земли. Жак Дурн, изучавший этносы Центрального нагорья, описывал их картину мира как семиуровневую структуру: три неба, три подземных мира и земля людей посередине, а творение мира неразрывно связано с появлением риса, зёрен, принесённых из глубин земли муравьями. Эта деталь существенна. Для земледельца рис — не просто продукт, а материальная основа космоса. Мир, в котором нет риса, не может считаться сотворённым до конца. И разрыв между небом и землёй, о котором говорят эти мифы, — не метафизическая катастрофа, а нарушение того порядка, при котором божественное и человеческое могли сообщаться напрямую. Причина разрыва обычно связана с человеческой ошибкой или нарушением запрета, и это придаёт космологии динамический характер: мир не просто устроен определённым образом, он находится в состоянии последствий давнего нарушения, и это состояние ощущается как ностальгия по утраченной полноте.

Для вьетской традиции, однако, более характерен не мотив утраты, а мотив продолжающегося разделения. Мир не распался однажды и навсегда, он продолжает разделяться и воссоединяться в новых формах. Река разливается и отступает, гора остаётся, но подмывается водой, море наступает на сушу и отступает. Космология вьетнамцев — это не уче-

ние о статичной структуре, а описание ритма, в котором земля и вода попеременно берут верх, но никогда не побеждают окончательно. Именно этот ритм, а не сотворение из ничего, лежит в основе их представлений о времени, о богах и о судьбе человека.

Письменные источники, из которых можно почерпнуть сведения об этих древнейших пластах, немногочисленны и фрагментарны. Китайские хроники, фиксировавшие историю южных земель, передают вьетнамские предания в искажённом или упрощённом виде. Первые собственно вьетнамские тексты, такие как «Линь Нам тить куай», составленные в XIV–XV веках, опираются на устную традицию, но перерабатывают её в духе конфуцианской моралистики. Тем ценнее свидетельства живой ритуальной практики, сохранившиеся у мыонгов — народа, который говорил на языке, родственном вьетнамскому, но оставался бесписьменным вплоть до XX века, и потому его эпическая традиция не подверглась той литературной обработке, которая постигла вьетские мифы. Мыонгский эпос «Đẻ đất đẻ nước» — «Рождение Земли и Воды» — исполняется шаманами на похоронах, и его назначение — напомнить душе умершего о её происхождении прежде, чем она окончательно уйдёт в иной мир. Это космология, которая не рассказывается для развлечения и не изучается в школе. Она произносится над телом, чтобы смерть не стала окончательным разрывом, но осталась частью того же процесса разделения и соединения, который начался

с первого разделения неба и земли. Исследователи насчитывают от семи до восьми версий эпоса, самая короткая из которых содержит восемь тысяч стихотворных строк, а самая длинная — шестнадцать тысяч, причём каждая местность хранит собственный вариант, отличающийся деталями, но сохраняющий общий строй.

Территория, на которой формировалась эта традиция, была не только географическим, но и климатическим пространством. Влажность, жара, обилие воды и постоянная угроза наводнений создали особый телесный опыт восприятия мира. Погода здесь не обсуждается как тема для светской беседы, она ощущается как давление на тело, как сила, определяющая поведение, как то, что формирует представление о месте и о его границах. Вьетнамская элита XIX века, как показывают исследования, мыслила космос в форме яйца: твёрдая скорлупа неба снаружи, земля как желток в центре, и это представление было не отвлечённой схемой, а способом определить своё положение относительно Китая и утвердить собственную легитимность. Но за этой учёной моделью стоял гораздо более древний и телесный опыт: небо, которое давит, когда жарко, и разверзается, когда приходит муссон; земля, которая держит, но может уйти из-под ног; вода, которая приходит и уходит по своим законам, не спрашивая человека.

Земля красного демона — это не поэтическая метафора. Красная река несёт ил красноватого оттенка, и дельта, кото-

рую она создала, обязана своим плодородием именно этому илу. Но тот же ил забивает каналы, поднимает дно, заставляет реку менять русло и искать новый путь к морю. Человек, живущий на этой земле, вынужден постоянно договариваться с рекой: строить дамбы, рыть каналы, отступать, возвращаться. В этой борьбе нет окончательной победы, и космология, выросшая из такого опыта, не могла быть космологией окончательного порядка. Она должна была быть космологией процесса, равновесия, ритма и повторения. И она стала именно такой.

Глава 2. От Дракона и Феи: этногенез вьетнамцев в зеркале мифа и археологии

Миф об Âu Cơ и Лак Лонг Куане знаком каждому вьетнамцу с детства, но его привычное изложение — сто яиц, сто сыновей, пятьдесят в горы, пятьдесят в море — скрывает от глаз ту роль, которую этот сюжет играет в космологической системе. Речь идёт не просто о происхождении народа. Речь идёт о происхождении самой структуры мира, в которой вода и суша, низина и высота, дракон и птица оказываются не врагами, а супругами, чей союз порождает всё, что существует. Если относиться к этому мифу как к этногенетической легенде, он теряет половину своего смысла. Если видеть в нём космогонию в действии, становится понятно, почему вьетнамская традиция настаивает на двойной природе человека и почему разделение потомства не воспринимается как утрата.

Лак Лонг Куан принадлежит морю. Его имя содержит слово «дракон», и вьетнамский дракон — не абстрактный символ императорской власти, каким он стал позднее при династиях Ли и Чан, а живая сила, связанная с облаками, дождём, громом и молнией. Для земледельца дельты Красной реки дракон был не геральдическим зверем, а тем, кто при-

носит или не приносит воду. Его тело, изгибающееся в форме буквы S, повторяло изгибы рек и очертания созвездия, которое вьетнамские наблюдатели неба называли Драконом и в котором самая яркая звезда носила имя «Сердце» или «Дух». Море, из которого пришёл Лак Лонг Куан, — не просто географическая родина. Это нижний мир, обитель водных духов, место, где заканчиваются реки и начинается бесконечность. Власть над этим миром означает власть над самой возможностью жизни, потому что вода первична, а суша вторична.

Âu Cơ принадлежит горам. Её имя связывают с птицей, и в этом нет ничего удивительного: в мифологиях Юго-Восточной Азии женское божество часто принимает облик птицы, спускающейся с небес, чтобы соединиться с земным мужчиной. Птица-фея, лишённая своих крыльев или одеяний, вынужденная остаться на земле, — этот сюжет встречается от Индии до Китая, и вьетнамский вариант вписывает его в собственную космологическую схему. Âu Cơ — не просто женщина, взятая в жёны. Она — представительница иного порядка, вертикального, горного, небесного. Её брак с Лак Лонг Куаном — это не романтическая история, а космологический акт, соединяющий две оси мира: горизонтальную, водную, текучую, и вертикальную, каменную, устойчивую.

Сюжет о ста яйцах, из которых вылупились сто сыновей, имеет параллели в мифологиях многих народов, но вьетнам-

ская версия придаёт ему специфическое звучание. Яйцо — универсальный символ космоса, замкнутого в себе и содержащего в потенции всё множество форм. Сто яиц — это не просто биологическая гипербола. Это указание на полноту: мир должен быть заселён полностью, без остатка, и каждый из сыновей получает свою часть наследия. Разделение пятидесяти на пятьдесят — не трагедия разлуки, а необходимость структуры. Если бы все остались с матерью в горах, мир утратил бы водное начало. Если бы все ушли с отцом в море, он утратил бы горное. Только разделение обеспечивает равновесие, и именно поэтому вьетнамская космология настаивает на том, что единство достигается не слиянием, а правильным распределением.

Сравнительное изучение вьетнамских и мыонгских космогонических текстов выявляет примечательную закономерность. В то время как корейские мифы о творении выстраивают генеалогию от творца к человеку через этическую преемственность и подчёркивают результат, вьетнамские и мыонгские тексты строятся на кровной связи между божественным и человеческим и акцентируют процесс, а не итог. Более того, вьетнамская традиция, как она сохранилась в мыонгском эпосе, придаёт особое значение парным отношениям: «небо–земля», «вода–дракон», «земля–человек», «животное–человек». Эти пары не иерархичны. Они не предполагают господства одного начала над другим. Они предполагают сотрудничество, чередование, ритм.

Эта парность пронизывает и сам миф о первопредках. Лак Лонг Куан и Âu Cơ — не просто муж и жена. Это два полюса одной системы, и их потомство распределяется между этими полюсами не по старшинству и не по заслугам, а по природной принадлежности. В «Линь Нам тить куай» сохранён диалог, в котором Лак Лонг Куан объясняет необходимость разлуки: «Я — род Дракона, повелеваю водами. Ты — род Феи, живёшь на земле. Мы соединились, и родились дети, но не можем жить вместе, ибо огонь и вода несовместимы». Огонь и вода здесь — не метафора эмоциональной несовместимости. Это указание на космологический закон: начала, которые порождают мир, не могут смешиваться в нём. Они должны оставаться раздельными, чтобы продолжать порождать.

Археология не подтверждает и не опровергает этот миф напрямую. Бронзовые барабаны донгшонской культуры, самые известные из которых датируются серединой I тысячелетия до нашей эры, несут на своих поверхностях изображения, которые исследователи связывают с космологическими представлениями: концентрические круги, фигуры птиц, сцены ритуальных танцев, лодки с гребцами. На знаменитом барабане из Нгоклу изображены летящие птицы, чьи тела образуют спираль вокруг центральной звезды. Эта композиция читается как карта мира: центр, периферия, движение, повторяющееся в ритме года. Птицы на барабанах — не просто украшение. Они связаны с тем же образом небесной феи,

который лежит в основе мифа об Âu Cơ, и их присутствие на ритуальных предметах указывает на то, что космология, зафиксированная позднее в текстах, существовала в материальной форме задолго до письменной фиксации.

Мыонгский эпос «Đẻ đất đẻ nước» сохранил версию творения, в которой действуют не Лак Лонг Куан и Âu Cơ в их классическом виде, а их архаические предшественники. В одной из версий людей создаёт птица, откладывающая яйца, из которых вылупляются предки горных и равнинных народов. В другой версии мир возникает из разделения неба и земли, а вода и огонь добываются животными, которые поднимаются на небо, чтобы получить их у небесных духов. Эти варианты не противоречат классическому мифу — они показывают его более ранний слой, в котором действующие лица ещё не приобрели человеческий облик и не были вписаны в генеалогию правящей династии.

Показательно, что вьетнамские мифы о творении сохранились фрагментарно, в отличие от мыонгских. Исследователи объясняют это тысячелетним китайским господством, в ходе которого значительная часть автохтонной мифологической традиции была утрачена или вытеснена конфуцианской учёностью. То, что осталось, сохранилось либо в ритуальной практике, либо в поздних литературных обработках, либо в эпосе родственного народа, который не подвергся той же культурной ассимиляции. «Линь Нам тить куай», составленный в XV веке, — не запись древнего мифа, а его литератур-

ная реконструкция, предпринятая с определёнными идеологическими целями. Вьетнамские книжники, писавшие после обретения независимости от Китая, стремились утвердить автохтонность вьетнамской государственности и её отличие от северного соседа. Миф о Лак Лонг Куане и Âu Cơ служил этой цели: он давал народу происхождение, не заимствованное из китайских хроник, а укоренённое в собственной земле и собственных водах.

Космологический смысл этого мифа выходит за пределы этногенеза. Если мир держится на браке воды и земли, то человек, происходящий от этого брака, несёт в себе оба начала. Он не господин природы, а её дитя, и его задача — поддерживать равновесие, а не нарушать его. Вьетнамская традиция не знает заповеди «обладайте землёю». Она знает заповедь «когда поднимаетесь в горы или спускаетесь к воде, держитесь вместе». Это не моральное наставление, а космологическое требование: разделение необходимо, но разрыв губителен. Пятьдесят сыновей в горах и пятьдесят у моря должны помнить о своём общем происхождении, иначе мир распадётся на части, которые больше не смогут соединиться.

Птица и дракон, фея и повелитель вод, гора и море — эти пары не просто описывают вьетнамский космос. Они его конституируют. Без них нет ни земли, на которой можно жить, ни неба, на которое можно смотреть, ни человека, который стоит между ними и соединяет их в своём теле.

Глава 3. Сто яиц, сто сыновей: космологический смысл разделения народа

Число сто в мифе об Âu Cơ и Лак Лонг Куане редко привлекает внимание исследователей. Гораздо чаще обсуждается символизм яйца, дракона или птицы, а сама цифра воспринимается как гипербола плодовитости, поэтическое преувеличение, не требующее объяснения. Между тем сто — это не круглое число в обиходном смысле, не «очень много», а точная космологическая величина, указывающая на полноту и завершённость. Сто сыновей означают, что мир заселён целиком, без остатка, что каждая его часть получила своего обитателя и своего хранителя. Если бы сыновей было девяносто девять или сто один, структура распалась бы. Ровно сто — это знак того, что деление произошло правильно.

Мыонгский эпос «Đẻ đất đẻ nước» сохранил ту же числовую формулу, но с существенным отличием: в нём речь идёт не только о вьетнамцах, но и о предках всех народов, населяющих страну. Сто яиц, из которых вылупились сто детей, становятся родоначальниками разных этносов — мыонгов, вьетов, представителей горных племён. Это принципиальный момент. Миф не утверждает превосходство одного народа над другим. Он описывает происхождение многооб-

разия из единого источника, причём источник этот не иерархичен. Все сто сыновей равноценны, все происходят от одного отца и одной матери, и различие между ними определяется не благородством крови, а местом обитания — горы или море, низина или высокогорье.

Разделение пятидесяти на пятьдесят, зафиксированное и во вьетнамской, и в мыонгской традициях, читается как космологический акт, а не как семейная драма. Лак Лонг Куан объясняет необходимость разлуки не гневом и не обидой, а природным законом: «Я — род Дракона, повелеваю водами. Ты — род Феи, живёшь на земле. Мы соединились, и родились дети, но не можем жить вместе, ибо огонь и вода несовместимы». Огонь и вода здесь — не метафора психологической несовместимости супругов. Это указание на фундаментальный принцип: начала, которые порождают мир, не могут смешиваться в нём, не уничтожив его. Они должны оставаться раздельными, сохраняя напряжение, которое и делает возможным существование.

Сравнительное исследование корейских и мыонгских космогонических текстов выявляет ключевое различие в мировоззренческих установках. Корейские мифы выстраивают генеалогию от творца к человеку через этическую преемственность и подчёркивают результат творения. Вьетнамские и мыонгские тексты, напротив, строятся на кровной связи между божественным и человеческим и акцентируют процесс, а не итог. Более того, вьетнамская традиция прида-

ёт особое значение парным отношениям — «небо–земля», «вода–дракон», «земля–человек», «животное–человек» — и рассматривает эти пары не как иерархию, а как сотрудничество, чередование, ритм. Разделение ста сыновей на две половины — именно такой случай: две группы не соревнуются за главенство, а распределяют между собой функции, без которых мир не может существовать.

В некоторых версиях мифа пятидесяти сыновьям, ушедшим с матерью в горы, приписывается роль предков горных народов, а пятидесяти, ушедшим с отцом к морю, — предков равнинных вьетов. Эта деталь важна не потому, что она этнографически точна (современные вьеты и мыонги действительно связаны родством языков и культуры, но их разделение не сводится к простой схеме «горы против моря»), а потому, что она показывает, как миф работает с реальностью многообразия. Он не отрицает различий между народами, живущими на одной земле. Он объясняет их через общее происхождение, которое не отменяет различий, но делает их не враждебными, а дополнительными.

Старший сын, согласно вьетнамской версии, становится первым королём Хунгом и основывает государство Ванланг. Это также космологически значимо. Разделение произошло, но оно не привело к распаду. Старший сын остаётся с матерью на земле, и именно он становится правителем, чья власть распространяется на обе половины народа. Гора получает политическое первенство, но море сохраняет свою автоно-

мию и свою силу. Равновесие поддерживается не слиянием, а признанием границ. Короли Хунги, потомки старшего сына, правят в Фонгтяу, у подножия горы Нгиалинь, где совершаются ритуалы в честь божеств риса и Солнца. Гора и небо соединяются в культовой практике, но вода остаётся рядом — в реках, в муссонных дождях, в памяти о том, что половина народа ушла к морю.

Археологические свидетельства донгшонской культуры не дают прямого подтверждения мифу, но они показывают, что космологические представления, зафиксированные позднее в текстах, существовали в материальной форме задолго до письменной фиксации. Бронзовые барабаны с изображениями птиц, концентрических кругов и ритуальных сцен указывают на культуру, для которой небо, земля и вода были не отвлечёнными понятиями, а силами, требующими постоянного внимания и умилостивления. Птица на барабане — та же птица, что связана с Âu Cơ. Круг — та же форма, что описывает космос в позднейших учёных текстах. Материя и миф здесь не противоречат друг другу. Они говорят на разных языках об одном и том же.

Разделение ста сыновей имеет и ещё один смысл, который редко проговаривается прямо. Оно устанавливает принцип, согласно которому полнота достигается не через умножение одинакового, а через различие. Два народа, происходящие от одних родителей, не должны становиться одним народом, чтобы сохранить братство. Они должны оставаться разны-

ми, чтобы помогать друг другу в случае опасности. Формула «если возникнет опасность, мы должны предупредить и помочь друг другу» — это не сентиментальное пожелание на прощание. Это космологический императив. Мир держится на напряжении между двумя половинами, и если одна половина исчезнет или поглотит другую, равновесие рухнет.

Вьетнамское слово «đồng bào», которым вьетнамцы называют соотечественников, буквально означает «из одного яйца» или «из одного мешка». Это слово повседневного языка, не ритуальный термин и не книжный архаизм. Каждый раз, когда вьетнамец говорит «đồng bào», он неосознанно воспроизводит космологическую формулу, согласно которой общество основано на общем происхождении, а не на договоре или территории. Это происхождение не отменяет различий — региональных, этнических, языковых. Оно делает эти различия терпимыми, потому что за ними стоит общий исток.

Сто яиц, сто сыновей, пятьдесят и пятьдесят — эта числовая схема кажется простой, почти детской. Но за её простотой скрывается продуманная космологическая модель, в которой мир не создан однажды и навсегда, а продолжает создаваться через разделения и соединения, через сохранение различий и признание общего истока. Разделение народа — не следствие греха или катастрофы. Это способ, которым мир поддерживает себя в состоянии, пригодном для жизни.

Глава 4. Повелитель вод и повелительница гор: близнечная структура мира в древнейших преданиях

Дракон и птица, вода и камень, низина и высота — эта пара противоположностей кажется настолько естественной для вьетнамского ландшафта, что её космологическое значение часто остаётся незамеченным. Между тем именно в ней заключена та структурная логика, которая определяет не только миф об Âu Cơ и Лак Лонг Куане, но и всю систему вьетнамских представлений о мире. Сравнительное исследование корейских и мыонгских космогонических текстов выявляет примечательную закономерность: если корейские мифы выстраивают связь между творцом и человеком через этическую преемственность, то вьетнамские и мыонгские тексты строятся на кровной связи и подчёркивают важность отношений между парами — «небо–земля», «вода–дракон», «земля–человек», «животное–человек». Эти пары не иерархичны. Они предполагают сотрудничество, чередование, ритм, а не господство одного начала над другим.

В мыонгском эпосе «Đẻ đất đẻ nước» эта парность выраже-

на с особой отчётливостью. Исследователи выделяют три мифологических системы, которые слились в этом эпосе: традицию Птицы, традицию Змея и традицию Черепахи. Восьмитысячестишный текст представляет собой результат соединения духовной культуры племён Лаквьет, и в его основе лежат симметричные мифологические символы, которые то разделяются, то соединяются: «земля — вода», «гора — море», «птица — фея», «змея — дракон», «птица — черепаха». Эта схема показывает, что бинарность не является позднейшим философским обобщением. Она присутствовала в мифологическом мышлении с самого начала, и притом в форме, которая не предполагает разрешения напряжения через победу одной стороны.

Лак Лонг Куан и Âu Cơ — не единственная пара, воплощающая эту структуру. В мыонгском эпосе им соответствуют архаические персонажи, чьи функции распределены иначе, но чья взаимодополнительность сохраняется. Птица Âу и птица Úa, откладывающие яйца, из которых вылупляются предки горных и равнинных народов, — это та же модель, переведённая на язык зооморфной мифологии. Различие между версиями не в логике, а в степени антропоморфизации. Вьетнамская традиция, зафиксированная в «Линь Нам тить куай», очеловечивает первопредков, придаёт им имена и генеалогию. Мыонгская традиция сохраняет их в более древнем облике, где действующие лица ещё не полностью отделились от природных сил.

Причина, по которой Лак Лонг Куан и Âu Cơ не могут остаться вместе, сформулирована в самом тексте: «Я — род Дракона, повелеваю водами. Ты — род Феи, живёшь на земле. Мы соединились, и родились дети, но не можем жить вместе, ибо огонь и вода несовместимы». Это объяснение часто воспринимается как поэтическая условность, способ оправдать разделение народа. Но в нём содержится более серьёзная мысль: начала, которые порождают мир, не могут смешиваться в нём, не уничтожив его. Огонь и вода несовместимы не потому, что они враждебны, а потому, что их соединение уничтожает ту самую структуру, которая делает возможным существование. Вода гасит огонь, огонь испаряет воду, и в результате не остаётся ни того, ни другого. Космос держится на разделении, а не на слиянии.

Эта логика находит подтверждение в архаических пластах мыонгского эпоса, где разделение неба и земли описывается как событие, нарушившее исходное единство. В одной из версий мир возникает из разделения, а вода и огонь добываются животными, которые поднимаются на небо, чтобы получить их у небесных духов. Добывание огня и воды — не просто культурный подвиг. Это установление границы между тем, что должно быть вверху, и тем, что должно быть внизу, между небесным и земным, между сухим и влажным. Без этой границы мир остаётся в состоянии неразличённости, непригодном для жизни.

Близнечная структура проявляется и в распределении

функций между двумя половинами народа. Пятьдесят сыновей, ушедших с отцом к морю, и пятьдесят, оставшихся с матерью в горах, — не просто две ветви одного рода. Это два способа существования в мире, две стратегии выживания, которые должны поддерживать друг друга, а не соперничать. Слово «đồng bào», которым вьетнамцы называют соотечественников, буквально означает «из одного яйца» или «из одного мешка». В повседневном употреблении это слово давно утратило ритуальный оттенок, но его структура сохраняет память о той модели, в которой единство достигается не через уничтожение различий, а через признание общего истока при сохранении разделения.

Сравнение с корейскими мифами проясняет ещё один аспект. Корейские тексты подчёркивают результат творения, тогда как вьетнамские и мыонгские акцентируют процесс. Близнечная структура — это не статичная схема, а динамическое равновесие, которое нужно поддерживать постоянно. Гора и море не просто сосуществуют. Они находятся в состоянии непрекращающегося обмена: вода поднимается с моря облаками, выпадает дождём на горы, стекает реками обратно. Разделение не отменяет связи. Оно делает связь осмысленной, потому что каждая сторона сохраняет свою природу, вступая в отношения с другой.

Вьетнамская космология не знает единого верховного творца, который создал бы мир из ничего и управлял бы им единолично. Она знает пары, которые порождают и поддер-

живают существование через своё взаимодействие. Дракон и фея, вода и камень, низина и высота — эти пары не предшествуют миру и не следуют из него. Они и есть мир в его структурной основе. И человек, происходящий от их соединения, несёт в себе обе природы, обречённый на то, чтобы поддерживать равновесие, которое он не может ни отменить, ни превзойти.

Глава 5. Небо как твёрдый купол: представления о структуре мироздания

Представление о том, что небо имеет твёрдую поверхность, а земля покоится в его центре, кажется настолько архаичным, что современный читатель склонен воспринимать его как наивную ошибку древних, не заслуживающую серьёзного анализа. Между тем для вьетнамской космологии это представление было не просто ошибкой, а рабочей моделью, которая объясняла одновременно и устройство мира, и место вьетнамского государства в нём. Исследование, посвящённое космологическим представлениям эпохи Нгуенов, показывает: в XIX веке вьетнамская элита мыслила космос в форме яйца — твёрдая скорлупа неба снаружи, земля как желток в центре. Эта модель была не отвлечённой схемой, а инструментом политической легитимации и культурного самоопределения.

Яйцо как космологическая форма встречается в мифологиях многих народов, но вьетнамский вариант имеет свою особенность. Здесь яйцо не просто содержит в себе зародыш мира, который затем разворачивается в пространство. Скорлупа остаётся. Небо — это не пустота, не воздух, не эфир, а именно твёрдая оболочка, за пределы которой ничто не мо-

жет выйти и из-за которой ничто не может проникнуть без разрешения. Эта модель объясняет множество явлений, которые иначе оставались бы загадочными: почему звёзды не падают, почему дождь не льётся непрерывно, почему Солнце и Луна движутся по одним и тем же путям, не сталкиваясь. Они прикреплены к внутренней поверхности скорлупы или скользят по ней, и их движение подчинено законам этого твёрдого свода, а не собственной воле.

Сравнение с мыонгским эпосом «Đẻ đất đẻ nước» выявляет более древний слой этой модели. В мыонгской традиции мир также структурирован по вертикали, но небо там не всегда было отделено от земли. Разделение произошло в результате действия, нарушения, ошибки, и с тех пор небо и земля находятся в состоянии разделённости, которое воспринимается как утрата исходной полноты. Вьетнамская учёная модель XIX века, зафиксированная в придворных текстах, представляет собой рационализацию этого древнего мотива: разделение неба и земли не оплакивается как потеря, а принимается как структурный принцип. Скорлупа отделяет, но она же и защищает. Без неё желток растёкся бы, и мир перестал бы существовать.

Эта модель имеет прямые политические импликации. Если небо — твёрдая сфера, охватывающая землю со всех сторон, то центр этой сферы — не просто географическая точка, а место, обладающее особым статусом. Вьетнамский двор, помещая себя в центр яйца, утверждал своё положе-

ние относительно Китая, который в этой схеме оказывался не центром мира, а одной из периферийных областей, расположенной ближе к скорлупе. Небо охватывает всех, но его внутренняя поверхность одинаково далека от любого народа и, следовательно, ни один народ не обладает привилегией близости к небесному своду. Эта логика была тонкой, почти незаметной, но она позволяла вьетнамским книжникам утверждать автохтонность своей государственности, не вступая в открытый конфликт с китайской концепцией Срединного государства.

Погода играла в этой модели роль, которую трудно переоценить. Исследователи отмечают, что понимание земли и самого Вьетнама формировалось через телесный опыт переживания погоды. Влажность, жара, муссонные дожди — всё это было не просто климатическими факторами, а способами познания мира, в котором тело было первым инструментом ориентации. Небо, которое давит в сухой сезон и разверзается в сезон дождей, не воспринималось как абстрактная сфера. Оно ощущалось как физическая реальность, как вес, как давление, как сила, с которой приходится считаться. Твёрдость небесного свода была не теорией, а телесным воспоминанием: каждый, кто пережил грозу, знает, что небо может быть не только пустым, но и плотным, готовым обрушиться.

Вьетнамская традиция не была одинока в этом представлении. Китайская космология также знала модель твёрдого

неба, и вьетнамские книжники, получившие конфуцианское образование, были знакомы с ней. Но вьетнамский вариант имел акцент, которого не было в китайском. Если в Китае твёрдое небо было прежде всего гарантией порядка, установленного Сыном Неба, то во Вьетнаме оно было ещё и границей, отделяющей обитаемый мир от того, что находится за его пределами. За скорлупой нет ничего, что могло бы угрожать извне, но нет и ничего, что могло бы прийти на помощь. Мир замкнут, самодостаточен, и его существование зависит от сохранения целостности оболочки.

Эта замкнутость объясняет, почему вьетнамская космология уделяла так мало внимания тому, что находится за пределами небесного свода. Вопрос «что там, снаружи» не ставился, потому что ответ был очевиден: ничего, что имело бы значение для жизни внутри. Внимание сосредотачивалось на внутреннем пространстве: на отношениях между небом и землёй, между водой и сушей, между людьми и духами. Космология была не астрономией в современном смысле, а учением о доме, в котором стены и потолок важны не сами по себе, а потому, что они создают пространство для жизни.

Модель яйца имела и ещё одно следствие. Если небо твёрдое, то светила не могут быть самостоятельными телами, движущимися в пустоте. Они должны быть прикреплены к своду или скользить по нему. Их движение предопределено, их пути фиксированы, и их появление и исчезновение подчиняется закону, а не воле. Это не означает, что вьетнамцы

не наблюдали небо. Наблюдали, и внимательно. Но наблюдали его как карту, на которой отмечены пути, а не как пространство, в котором тела движутся свободно. Карта может быть точной или неточной, но она всегда описывает поверхность, а не объём.

Твёрдое небо не было догмой, которую запрещалось оспаривать. Это была рабочая модель, которая объясняла достаточно явлений, чтобы сохраняться в течение столетий, и которая оставляла достаточно простора для локальных вариаций. В разных текстах и в разные эпохи небо описывается то как сфера, то как купол, то как перевёрнутая чаша. Общим остаётся одно: небо имеет поверхность, и эта поверхность отделяет. Различие между сферой и куполом не имело практического значения для повседневной жизни, но оно имело значение для тех, кто пытался представить себе мир целиком. Сфера замыкает, купол накрывает. Вьетнамская традиция колебалась между этими образами, и в этом колебании отражалась двойственность самого опыта: небо, которое давит, и небо, которое укрывает.

К XIX веку эта модель достигла той степени разработанности, которая позволяет говорить о ней как о системе. Она была не просто набором интуиций, а связной картиной, в которой каждый элемент занимал своё место. Небо-скорлупа, земля-желток, светила на внутренней поверхности, люди в центре. Эта картина не была истинной в том смысле, в каком истинна современная астрономия. Но она была работающей.

Она позволяла ориентироваться в мире, объяснять явления, принимать решения и, что немаловажно, утверждать политическую легитимность без прямого вызова более мощному соседу. Космология здесь выполняла ту же функцию, что и поэзия: говорила о важном, не называя вещи по имени.

Глава 6. Творец или творцы? Кто создал землю, воду и человека

Вопрос о том, кто создал мир, кажется настолько фундаментальным, что любой ответ на него должен начинаться с имени. В европейской традиции это имя известно: Бог, Яхве, Аллах, Демиург. Вьетнамская традиция, однако, не спешит с ответом. Она вообще не ставит вопрос в такой форме. Мир не был создан кем-то извне, потому что не было момента, предшествовавшего созданию. Мир рождался, разделялся, оформлялся — но не творился в том смысле, в каком гончар творит горшок из готовой глины. Здесь нет гончара. Есть глина, которая сама принимает форму, и форма эта не окончательная.

Мыонгский эпос «Đẻ đất đẻ nước» — «Рождение Земли и Воды» — даёт наиболее архаичный из доступных ответов. В нём нет творца. Есть самопроизвольное рождение: земля рождает землю, вода рождает воду, природа сама производит на свет горы, реки, лес и только затем — людей. Исследователь Нго Дык Тхинь, директор центра изучения и сохранения культур и верований Вьетнама, формулирует это с предельной ясностью: для мыонгов небо и землю создала Мать-Природа, а не гении и не небесные силы. Это не пантеизм в философском смысле, а скорее признание того, что порож-

дающая способность присуща самой реальности, и нет нужды искать её источник вовне.

Вьетнамская традиция, зафиксированная в более поздних текстах, знает фигуру, которую можно принять за творца. Это Тхэн Чу Чой — Дух-Столп-Небесный, гигант, который поднял небо на голову и насыпал земляной столб, чтобы удержать его на высоте. В этом образе есть величие, но нет всемогущества. Тхэн Чу Чой не создаёт небо и землю из ничего. Он разделяет то, что уже существует в состоянии хаоса и смешения. Его труд физичен, почти ремесленен: он поднимает, он насыпает, он разбрасывает землю и камни, которые становятся горами и холмами, а ямы, оставшиеся от вынутой земли, заполняются водой и становятся морями и озёрами. Это не акт творения, а акт оформления. Материал предшествует мастеру.

После того как небо и земля разделены, работу продолжают другие. Эпос и народная память сохранили перечень тех, кто довершил устройство мира: Дух Звёзд, Дух Рек, Дух Гор, Дух Моря. Их функции распределены, и каждая из них соответствует той или иной части космоса. Формула, сохранившаяся в народной песне, перечисляет их деяния: «Он считал песок, он черпал море, он считал звёзды, он рыл реки, он сажал деревья, он насыпал холмы, он — Столп Небесный». Этот перечень важен не как генеалогия богов, а как указание на разделение труда в космосе. Ни один из духов не творит всё. Каждый отвечает за свою область, и вместе они поддер-

живают порядок, который Тхэн Чу Чой лишь начал.

Сравнение с корейскими космогоническими текстами выявляет различие, которое трудно переоценить. Корейские мифы выстраивают генеалогию от творца к человеку через этическую преемственность: божественное начало передаётся людям как моральное наследие, и мир приобретает смысл через эту передачу. Вьетнамские и мыонгские тексты, напротив, строятся на кровной связи между божественным и человеческим, и эта связь не этична, а онтологична. Человек не получает от богов заповеди или закон. Он получает от них природу, тело, происхождение. И потому вопрос «кто создал человека» решается не через указание на творца, а через указание на родителей: Лак Лонг Куан и Âu Cơ, дракон и фея, вода и гора.

Показательно, что в мыонгском эпосе появление людей не выделено в отдельный акт творения. Люди появляются в процессе разворачивания мира, как появляются реки, деревья и звери. Сто яиц, из которых вылупляются предки народов, — это не создание человека из глины или из ребра, а продолжение того же процесса рождения, который начался с разделения неба и земли. Человек не венец творения и не цель космического процесса. Он его участник, одна из форм, которые принимает порождающая сила природы.

Эта модель имеет следствие, которое может показаться неожиданным. Если нет творца, то нет и авторитета, который мог бы установить единственно правильный порядок ве-

щей. Разные версии эпоса, бытующие в разных местностях, не противоречат друг другу, потому что ни одна из них не претендует на исключительную истину. Исследователи насчитывают от семи до десяти версий «Đẻ đất đẻ nước», самая короткая из которых содержит восемь тысяч стихов, а самая длинная — шестнадцать тысяч. Каждая местность хранит свой вариант, и различия между ними касаются деталей, но не общей логики. Это возможно только там, где истина понимается не как соответствие единственному оригиналу, а как достаточность рассказа для поддержания жизни.

Вьетнамская учёная традиция, формировавшаяся под китайским влиянием, знала концепцию Творца иначе. Конфуцианский канон говорил о Небе как о высшей моральной инстанции, а даосские тексты — о Дао, которое порождает всё сущее без намерения и без усилия. Вьетнамские книжники, получившие образование на этих текстах, могли соотносить их с собственными мифами, но не заменяли их. Тхэн Чу Чой оставался в памяти народа, даже когда учёные мужи писали о Небе и Дао. Это не эклектика, а способность удерживать вместе разные уровни объяснения: один — для ритуала и повседневной жизни, другой — для учёной рефлексии.

Вопрос «сколько времени творилось творение» в этой системе также не имеет прямого ответа. Время не предшествует миру, оно возникает вместе с ним, в процессе разделения и оформления. Эпос не считает дни или годы творения. Он описывает последовательность событий, но не их длитель-

ность. Это не хронология, а космогония: важен порядок, а не календарь. И в этом вьетнамская традиция расходится с теми системами, где творение имеет точную дату и продолжительность, — например, с библейскими шестью днями или с индуистскими кальпами, исчисляемыми в миллиардах лет.

Кто же создал мир? Ответ, который даёт эта традиция, звучит странно для привычного уха: никто. Мир не был создан, он родился. Земля и вода породили друг друга и всё остальное, а духи и первопредки лишь оформили то, что уже существовало в состоянии смешения. Человек происходит от этого брака земли и воды, и его задача — не чтить творца, а поддерживать равновесие, которое делает возможным его собственное существование. В этом смысле вьетнамская космология не теоцентрична и не антропоцентрична. Она космоцентрична в том строгом смысле, что центр находится не в боге и не в человеке, а в самом процессе, который продолжается.

Глава 7. Ню Оа и её каменные заплаты: женское начало в космогонии

Фигура Ню Оа появляется в вьетнамской космогонической традиции реже, чем Лак Лонг Куан и Âu Cơ, и обычно на вторых ролях. Между тем именно в её образе сохранился тот слой представлений, который предшествовал оформлению классического мифа о первопредках и который позволяет понять, почему женское начало во вьетнамской космологии не просто присутствует, а является структурообразующим. Ню Оа — не жена героя и не мать народа в том смысле, в каком матерью является Âu Cơ. Она — та, кто чинит мир, когда он ломается. Её функция не порождающая, а восстанавливающая, и это различие принципиально.

В китайской традиции Нюйва известна как создательница людей, вылепившая их из глины, и как богиня, починившая небосвод после катастрофы. Вьетнамский вариант сохраняет вторую функцию, но акцентирует её иначе. Если в китайском мифе Нюйва плавит пятицветные камни, чтобы заделать пролом в небе, то во вьетнамской версии она собирает камни, принесённые с гор, и складывает из них заплаты, которые держат небо на месте. Камни эти — не абстрактный материал. Это те самые камни, из которых Тхэн Чу Чой на-

сыпал горы, и та самая земля, которую он разбрасывал, когда поднимал небесный свод. Ню Оа работает с уже существующим материалом, а не творит из ничего, и в этом её глубокое родство с Тхэн Чу Чоем. Оба они — не творцы, а мастера, оформляющие то, что было до них.

Почему небо нуждается в починке? Вьетнамская традиция не даёт единого ответа на этот вопрос, и в этом её отличие от китайской, где причина катастрофы названа прямо: битва между Гунгуном и Чжуаньсюем, в которой опора неба была сломана. Вьетнамские версии более фрагментарны. В одних преданиях небо повреждается само, от старости, как повреждается ткань, которую долго носят. В других — от удара грома, который раскалывает небесный свод, и тогда Ню Оа спешит заделать трещину, пока через неё не ушла вся вода, предназначенная для дождей. В-третьих — от руки человека, нарушившего запрет и ударившего в небо копьём или стрелой. Общим остаётся одно: повреждение неба — не катастрофа космического масштаба, а событие, требующее ремонта. Мир не рушится, он портится, и его можно починить.

Эта логика ремонта, а не спасения, глубоко вьетнамская. Космос здесь не хрупок, но и не вечен в своей нынешней форме. Он поддерживается трудом, и труд этот не прекращается. Ню Оа не спасает мир от гибели. Она латает его, чтобы он мог продолжать функционировать. Её работа похожа на работу крестьянина, который чинит дамбу после паводка:

не предотвращает следующий паводок, но обеспечивает возможность пережить его. Разница масштабов не меняет сути. Космология и земледелие говорят на одном языке.

Женское начало в этой фигуре выражено не через рождение, а через поддержание. Âu Cơ рожает сто сыновей и тем самым задаёт структуру мира. Ню Оа поддерживает эту структуру в рабочем состоянии. Одна создаёт, другая сохраняет, и обе необходимы. Если бы вьетнамская традиция знала только порождающее женское начало, она была бы уязвима перед лицом разрушения: рождение не может противостоять распаду. Но традиция знает и второе лицо женского — то, которое держит, чинит, не даёт развалиться. Это лицо менее заметно, потому что его работа видна только тогда, когда что-то ломается, а в нормальное время она невидима, как невиден труд того, кто чинит крышу до того, как она протечёт.

Связь Ню Оа с камнем имеет и другой смысл. Камень во вьетнамской космологии — не мёртвая материя, а начало устойчивости, противостоящее текучести воды. Гора, сложенная из камня, стоит, тогда как вода уходит и приходит. Ню Оа, работающая с камнем, принадлежит к горному полюсу мира, к тому же, что и Âu Cơ. Но если Âu Cơ — фея, птица, существо небесное, то Ню Оа — скорее мастерица, ремесленница, чьи руки знают вес и форму материала. Она не летает. Она носит. И в этом различии отражается разделение женских функций: одна связана с небом и происхож-

дением, другая — с землёй и поддержанием.

Мыонгский эпос сохранил образ женщины-прародительницы, рождённой из дерева, чьё тело становится источником жизни для последующих поколений. Эта фигура, которую исследователи иногда сопоставляют с Ню Оа, указывает на ещё более архаический слой: женщина не просто рожает, она сама есть материал, из которого делается мир. Её смерть или трансформация становится началом космоса. В этом контексте Ню Оа с её каменными заплатами выглядит как позднейшая рационализация: вместо того чтобы отдать своё тело на починку неба, она использует камни. Но логика остаётся той же. Небо держится на женском труде, будь то труд рождения или труд ремонта.

Сравнительное исследование корейских и мыонгских космогоний показывает, что вьетнамская традиция акцентирует процесс, а не результат, и строит мир на парных отношениях, а не на иерархии. Ню Оа и Тхэн Чу Чой образуют именно такую пару: он разделяет, она чинит; он поднимает, она закрепляет; он создаёт возможность, она обеспечивает её сохранение. Ни один из них не главнее другого, потому что без разделения нечего чинить, а без починки разделённое распадается. Это не борьба противоположностей, а разделение труда, в котором каждое действие предполагает другое.

Вьетнамская космология не часто говорит о Ню Оа, и это молчание само по себе значимо. То, что работает постоянно и незаметно, редко становится предметом рассказа. Люди

рассказывают о катастрофах, о героях, о начале мира. Они не рассказывают о том, кто каждый день латает небо, потому что если небо не падает, значит, работа сделана. Ню Оа принадлежит к тем фигурам, чьё присутствие обнаруживается только в отсутствие катастрофы. Её величие в том, что она не требует величия. Она просто держит.

Глава 8. Солнце и Луна: брак, соперничество и порядок светил

Вьетнамская традиция не знает единого бога Солнца, равного Гелиосу или Аполлону. Это обстоятельство долгое время смущало исследователей, привыкших искать в каждой мифологии пантеон с чёткими функциями и иерархией. Между тем отсутствие персонифицированного солнечного божества само по себе является фактом космологического значения. Солнце и Луна во вьетнамских преданиях — не столько личности, сколько силы, не столько персонажи, сколько светила, чьё поведение определяет ритм жизни. Они могут быть братом и сестрой, мужем и женой, соперниками или друзьями, но их родственные отношения всегда вторичны по отношению к их небесной функции: светить, греть, отмечать время.

Наиболее архаичный пласт представлен в мифе о двух сёстрах, Солнце и Луне, которые живут на небе и поочерёдно спускаются на землю, чтобы наблюдать за делами людей. Их отец, Нефритовый Император, поручает им эту работу, и в его поручении уже содержится та идея разделения труда между светилами, которая лежит в основе всякой календарной системы. Солнце ездит на колеснице, которую несут носильщики. Когда несут старики, они делают это старательно

и быстро, и день получается коротким. Когда несут молодые, они отвлекаются и медлят, и день становится длинным. Эта деталь объясняет не только смену продолжительности светового дня в течение года, но и саму идею, что время не является однородной субстанцией. Оно зависит от того, кто его несёт, и потому может быть быстрым или медленным, щедрым или скупым.

Луна в этом мифе — младшая сестра, чей характер вспыльчивее и горячее, чем у старшей. Её жар опаляет землю, и люди страдают от него. Нефритовый Император, любящий свою дочь, не позволяет жене наказать её, и тогда на сцену выходит смертный по имени Куай, наделённый огромной силой. Он поджидает Луну на горной вершине с запасом песка и, когда она приближается, бросает песок ей в лицо и в глаза. Ослеплённая и испуганная, Луна улетает прочь и больше не решается спускаться близко к земле. С тех пор её лицо покрыто песком и светит слабее, чем прежде. В этом эпизоде заключено сразу несколько космологических идей: во-первых, Луна изначально была горячей и опасной, и лишь вмешательство человека сделало её холодной и безопасной; во-вторых, пятна на Луне — это песок, приставший к её лицу; в-третьих, отношения между светилами и землёй строятся не на молитве и поклонении, а на действии, на поступке, который меняет порядок вещей.

Связь Солнца и Луны с медведем, зафиксированная в исследованиях вьетнамской мифологии, придаёт этой картине

дополнительный смысл. Вьетнамские богини Солнца и Луны были сёстрами, и мужем обеих сестёр был медведь — мотив, который исследователи называют редким для мирового фольклора. Медведь в этой схеме выступает как третья сила, соединяющая два светила в единую семейную структуру, но структура эта не гармонична. Она чревата конфликтом, и именно конфликт объясняет затмения. Когда медведь «навещает» одну из сестёр, светило исчезает с неба, и люди, чтобы прекратить это, бьют в металлические подносы, гонги и тазы, поднимая шум, который заставляет медведя отпустить свою добычу. Затмение здесь — не астрономическое событие в современном смысле, а нарушение супружеского порядка, которое требует вмешательства извне.

Другой мифологический сюжет, записанный в исследованиях вьетнамского фольклора, связывает появление дня и ночи с ссорой между Луной и Петухом. Луна, одетая в белое, хочет обменять свой наряд на красную шапку Петуха. Петух отказывается, Луна выхватывает шапку и бросает её на землю. Петух спускается за ней, но земля погружена во тьму, и он не может найти свою шапку. Тогда он зовёт Солнце, и Солнце выглядывает из-за облаков, освещая землю. Петух находит шапку, но уже не может вернуться на небо, потому что слишком устал. Солнце предлагает ему остаться на земле и каждое утро будить его своим криком. Луна же, пристыженная своим поступком, с тех пор появляется только после того, как Солнце уходит за горизонт. В этом сюжете Солн-

це и Луна не супруги и не враги, а участники бытовой ссоры, последствия которой становятся космическим законом. День и ночь возникают не из решения творца, а из неловкости и стыда одного из светил.

Поклонение Солнцу и Луне в Южном Вьетнаме, особенно среди потомков китайских переселенцев, придало этим образам новое измерение. Онг Нят и Ба Нгует — господин Солнце и госпожа Луна — почитаются как небесная пара, координирующая порядок Вселенной. Их изображения помещают на вершине крыш общинных домов и храмов, чтобы отгонять злых духов и призывать благополучие. Исследователи отмечают, что в этой традиции Солнце и Луна являются не только астрономическими символами, но и воплощением гармонии инь и ян, циклического функционирования времени и пространства, а также связи между человеком, небом и землёй. Керамические статуэтки, сохранившиеся с XIX века, изображают Солнце в виде старца с длинной белой бородой, держащего круглое зеркало, а Луну — в виде женщины в церемониальном облачении, также с зеркалом в руке. Зеркало здесь не просто атрибут. Оно указывает на отражательную природу света: светила не столько излучают, сколько показывают, и их функция — являть, а не порождать.

Отсутствие единого солнечного бога в собственно вьетнамской традиции компенсируется присутствием Солнца и Луны в каждой космологической схеме, в каждом календарном расчёте, в каждом обряде, связанном с земледельческим

циклом. Они не требуют храмов, но они требуют внимания. Их пути по небу — это не просто астрономические траектории, а линии, по которым выстраивается человеческая жизнь: посев, жатва, праздник, пост. Солнце и Луна не правят миром. Они задают ему ритм, и в этом ритме человек находит своё место.

Глава 9. Звёзды как предки: созвездия в устной традиции

Ночное небо над дельтой Красной реки не бывает по-настоящему тёмным. Влажность, поднимающаяся от рисовых полей, рассеивает свет, и звёзды кажутся ближе, чем они есть, словно висят в нескольких локтях над бамбуковой изгородью. Для вьетнамского крестьянина эти звёзды были не просто украшением ночи и не отвлечённой картой для мореплавателей. Они были календарём, учебником земледелия и сборником историй, которые рассказывали детям, пока те не заснут. Каждое созвездие имело имя, каждый сезон имел свою звезду, и по тому, какая звезда поднималась над горизонтом, определялось не только время посева, но и время любви, время печали и время поминания умерших.

Самым важным созвездием в этой системе было то, которое вьетнамцы называли Sao Rua — Звезда Черепахи, или Плеяды. Исследователи вьетнамской народной поэзии отмечают, что Плеяды видны во Вьетнаме в июне, и именно с их появлением связано начало пересадки рисовой рассады на поля. Казао, дошедшие до наших дней, сохранили точные указания: когда Плеяды светят «месяц и декаду», наступает время пересаживать рис; когда они бледнеют, пересадку пора прекращать. Крестьянин, поющий эту песню, не нуж-

дался в письменном календаре. Небо само говорило ему, что делать, и говорило на языке, который он понимал с детства.

Название «Черепаха» для Плеяд не случайно. Черепаха во вьетнамской космологии — существо, связанное с устойчивостью, долговечностью и мудростью. Панцирь черепахи имеет форму, которая повторяет форму небесного свода, и трещины на нём читаются как линии, разделяющие небо на секторы. Созвездие, названное Черепахой, таким образом, не просто указывало на время сельскохозяйственных работ. Оно напоминало о том, что порядок на земле соответствует порядку на небе, и что человек, следующий небесному ритму, живёт правильно.

Вторым по значению созвездием был Bắc Đẩu — Северный Ковш, или Большая Медведица. В отличие от Плеяд, связанных с земледельческим циклом, Ковш служил ориентиром в пространстве. В народной поэзии он ассоциируется с севером: «На севере сияет созвездие Ковша, а река Зянгха где мутна, а где чиста». Для тех, кто отправлялся в лес за древесиной или выходил в море на рыбный промысел, Ковш был компасом, который не подводил. Его ковшеобразная форма, напоминающая орудие для вычерпывания воды, связывала его с той же водной стихией, которая определяла жизнь в дельте.

Народное название Ковша — «Gầu Sòng» — означает «черпак для воды», и в этом названии заключена целая космологическая идея. Небо мыслилось как океан, а звёзды —

как предметы, плавающие в нём или зачерпывающие его. Ковш, поднимающийся над горизонтом, как бы черпает воду из небесного моря и выливает её на землю в виде дождя. Такое представление объясняет, почему звёзды связывались с погодой и почему их появление или исчезновение воспринималось как знак грядущих перемен.

Особое место в вьетнамской астрономической традиции занимала звезда Sao Hôm, которую европейцы называют Венерой. Вьетнамцы знали, что она появляется на небе дважды в сутки — вечером и утром, — и дали ей два имени. Вечером она называлась Sao Hôm, утренней звездой, а утром — Sao Mai, утренней звездой. То, что это одно и то же небесное тело, было известно далеко не всем, и в народной традиции существовало представление о двух разных звёздах, которые никогда не встречаются. Это неведение породило одну из самых трогательных легенд вьетнамского фольклора.

История Sao Hôm и Sao Mai — это история двух братьев, разлучённых трагическим недоразумением. Старший брат уходит на заработки, оставляя младшего присматривать за своей женой. Младший, выполняя наказ, каждую ночь просовывает руку через отверстие в стене, чтобы убедиться, что невестка на месте. Женщина беременеет, и младший, испугавшись обвинения, бежит из дома и умирает в пути, превратившись в звезду Sao Hôm. Старший брат, вернувшись, не верит в невиновность брата, но когда жена рожает ребёнка с одной рукой, понимает, что младший говорил правду.

Он отправляется на поиски и погибает, становясь Sao Mai. Жена, оставшаяся одна, тоже умирает и превращается в Sao Vược, которая мечется по небу между двумя звёздами, не в силах соединиться ни с одной из них.

Эта легенда объясняет не только существование трёх звёзд, но и их взаимное расположение на небе. Sao Hôm и Sao Mai никогда не видны одновременно, и эта разлучённость братьев, которые не могут встретиться, воспринималась как космическое отражение человеческой трагедии. Sao Vược, мечущаяся между ними, — это сама память о несправедливости, которая не даёт покоя ни живым, ни мёртвым.

Млечный Путь вьетнамцы называли Sông Ngân Hà — Серебряная Река. Это название указывает на то, что небо воспринималось как продолжение земного ландшафта: если внизу текут реки, то и вверху должна быть своя река, только не из воды, а из звёзд. История о Ткачихе и Пастухе, известная во всём Восточной Азии, во вьетнамском варианте приобрела свои особенности. Ткачиха и Пастух разлучены по воле Нефритового Императора и могут встречаться только раз в году, когда сороки строят мост через Серебряную Реку. Этот мост — не просто поэтический образ. Он указывает на веру в то, что между мирами, разделёнными непреодолимой преградой, всё же возможна связь, пусть и краткая, пусть и требующая усилий со стороны посредников.

Созвездие Южного Креста, которое вьетнамцы называют Nam Tào, связано с представлением о жизненном пути и

его завершении. В народной традиции Nam Tào и Bắc Đẩu — Южный Крест и Северный Ковш — воспринимались как два брата-близнеца, которых Нефритовый Император взял на небо, чтобы они вели учёт жизней и смертей всех людей на земле. Nam Tào записывает рождения, Bắc Đẩu — смерти. Эта паразительная симметрия отражает фундаментальную идею вьетнамской космологии: жизнь и смерть не противостоят друг другу, а дополняют, как две стороны одной записи, как два конца одной нити.

Звёзды в этой системе не были далёкими огнями, лишёнными отношения к человеку. Они были предками, свидетелями, судьями и помощниками. Они определяли, когда сеять и когда жать. Они указывали путь заблудившимся. Они напоминали о несправедливости и о любви. И они продолжали светить над дельтой, над горами, над морем, одинаково для всех — для тех, кто помнил их имена, и для тех, кто уже забыл.

Глава 10. Лак Лонг Куан и морская бездна: космология глубин

Море во вьетнамской космологии не является ни пустотой, ни хаосом, ни враждебной силой, которую нужно победить. Оно — родина половины народа, место обитания первопредка и источник той воды, без которой не растёт рис. Морская бездна в этой системе представлений не противоположна небу. Она его продолжение, его нижнее отражение, его влажное зеркало. Если небо — твёрдая скорлупа, охватывающая мир, то море — та жидкая среда, в которой мир зародился и продолжает зарождаться. Лак Лонг Куан, повелитель драконов, ушедший с пятьюдесятью сыновьями к морю, не просто удалился на покой. Он занял ту область космоса, которая по своей природе принадлежит ему и которая без него утратила бы структуру.

Дракон вьетнамской традиции отличается от дракона китайского не столько внешне, сколько функционально. Китайский дракон — прежде всего символ императорской власти, существо, связанное с дождём и благоприятными знамениями, но всё же стоящее на службе у порядка, установленного Сыном Неба. Вьетнамский дракон более архаичен и более самостоятелен. Он живёт в воде, но поднимается в небо, когда приходит время дождя. Он не подчиняется никому, кро-

ме собственной природы, и его природа — соединять верх и низ, воду и воздух, глубину и высоту. Тело дракона, изгибающееся в форме буквы S, повторяет очертания вьетнамской земли, вытянутой вдоль моря, и очертания созвездия, которое вьетнамские наблюдатели неба называли Драконом. Эта тройная аналогия — страна, созвездие, мифическое существо — не случайна. Она указывает на то, что дракон является не персонажем мифа, а структурным принципом, соединяющим географию и астрономию в единую картину.

Морская бездна, в которую ушёл Лак Лонг Куан, имеет в вьетнамской традиции несколько названий, но суть их одна. Это не просто глубина, не просто место, где кончается суша и начинается вода. Это иной мир, устроенный по тем же законам, что и мир людей, но с обратным знаком. Там есть свои города, свои правители, свои законы. Там живут духи воды, которые могут помогать людям, а могут и вредить им. Вьетнамские предания сохранили множество историй о смертных, которые спускались в подводное царство и возвращались оттуда с дарами или с проклятием. Эти истории не являются волшебными сказками в современном смысле. Они описывают реальность, которую традиционная культура считала вполне существующей: под водой находится продолжение мира, и граница между этими двумя областями проницаема для тех, кто знает, как её пересекать.

Подводные течения, которые современный океанограф объясняет разницей в температуре и солёности воды, в тра-

диционной космологии воспринимались как реки, текущие в море. Это не метафора. Вода в море не стоит на месте, она движется, и движение это имеет направление, а значит, имеет и источник. Источником подводных рек мыслилась та же бездна, из которой пришёл Лак Лонг Куан. Течения — это его дыхание, его движение в глубине, его способ оставаться связанным с миром, который он покинул, но не оставил. Когда рыбаки попадали в течение и их уносило в море, они говорили, что дракон позвал их к себе. Когда течение прибивало к берегу обломки или тела утонувших, говорили, что дракон вернул то, что принадлежит земле. Море не забирает навсегда. Оно берёт и возвращает, как берёт и возвращает дыхание.

Солёность моря объяснялась в этой системе несколькими способами, и все они так или иначе связаны с представлением о море как о жидком теле, имеющем свою природу. В одной из версий соль попала в море из слёз морских духов, оплакивающих тех, кто утонул и не был погребён по обряду. В другой — море было солёным изначально, потому что оно старше земли, и его вода помнит вкус первого океана, из которого поднялась суша. В третьей — соль появилась, когда дракон, поднимаясь из бездны, задел дно и взбаламутил соляные пласты, лежащие под илом. Общим во всех версиях является одно: солёность моря не случайна и не является недостатком. Она — свойство иного мира, которое отличает его от мира земного и делает его пригодным для обитания

существ, не похожих на людей.

Реки, впадающие в море, не теряются в нём. Они сохраняют свою пресную воду, потому что принадлежат земле, а не бездне. В месте, где река встречается с морем, образуется граница, которая может быть видна глазом — полоса мутной пресной воды среди солёной зелени. Эта граница воспринималась как место встречи двух миров, как зона, где возможен обмен, но невозможно смешение. Рыба, живущая в пресной воде, не уходит в море, а морская не поднимается в реку. Каждая стихия имеет своих обитателей, и это разделение поддерживается тем же принципом, который разделил сто сыновей на две половины.

Морские духи вьетнамской традиции многочисленны и разнообразны. Среди них есть духи, помогающие рыбакам найти косяк, и духи, опрокидывающие лодки. Есть духи, которые принимают облик красивых женщин и заманивают моряков в глубину, и духи, которые спасают тонущих. Эта амбивалентность не является противоречием. Она отражает природу моря как иного мира, который не враждебен людям, но и не подчинён им. Отношения с морем строятся на договоре, на обмене, на уважении к его границам. Рыбак, выходящий в море, совершает ритуал, прося разрешения у духов. Если он забывает об этом, море напоминает ему о себе.

Космологический смысл морской бездны раскрывается в полной мере в эсхатологических представлениях. Если мир будет разрушен, то именно море сыграет в этом решающую

роль. Вода поднимется и поглотит землю, как она уже делала это много раз в прошлом. Лак Лонг Куан вернётся из бездны не для того, чтобы спасти мир, а для того, чтобы принять его обратно в себя. Это не наказание и не катастрофа в моральном смысле. Это возвращение к истоку, к тому состоянию, в котором мир пребывал до разделения. Море не мстит земле. Оно просто забирает то, что ему принадлежит, когда цикл завершается.

Вьетнамская космология не боится моря. Она его уважает. Она знает, что море старше земли, что оно глубже, чем кажется, и что в его глубине живёт тот, от кого произошла половина народа. Море — не угроза, а родственник, с которым нужно поддерживать отношения. И когда рыбак выходит в море, он не отправляется в чужое пространство. Он идёт домой, к своему первопредку, который ждёт его и который отпустит его обратно, если он будет вести себя правильно.

Глава 11. Âu Cơ и горные вершины: вертикальная ось мира

Гора во вьетнамской космологии — не просто возвышенность, не просто место, откуда берут начало реки и куда уходят облака. Гора — это ось, вокруг которой вращается мир, и Âu Cơ, горная фея, мать половины вьетнамского народа, занимает в этой системе положение, которое невозможно переоценить. Если Лак Лонг Куан владеет горизонталью, водной поверхностью, текучей и зыбкой, то Âu Cơ владеет вертикалью, тем направлением, которое связывает землю с небом и придаёт миру устойчивость. Без этой вертикали мир расплылся бы, как расплывается чернила на мокрой бумаге. Гора держит.

Вьетнамские предания не дают Âu Cơ единого облика. В одних версиях она — фея, спустившаяся с небес, в других — птица, обернувшаяся женщиной, в-третьих — дочь горного духа, чьё происхождение теряется в тумане, окутывающем вершины. Эта неопределённость не является недостатком мифа. Она указывает на то, что Âu Cơ принадлежит к той категории существ, которые не поддаются точному описанию, потому что находятся на границе между мирами. Она не совсем богиня, не совсем человек, не совсем птица. Она — та, через кого проходит ось, и потому её природа не мо-

жет быть зафиксирована в одной форме.

Связь Âu Cơ с птицей имеет глубокие корни в юго-восточноазиатской мифологии. Птица-фея, спускающаяся с небес, чтобы искупаться в земном водоёме, лишённая своих крыльев или одеяний, вынужденная остаться на земле и выйти замуж за смертного, — этот сюжет встречается от Южного Китая до Индонезии. Вьетнамский вариант вписывает его в космологическую схему, где птица символизирует небо, а мужчина — землю. Но у вьетнамцев эта схема перевёрнута: Âu Cơ не просто остаётся на земле, она становится матерью народа, и её потомство распределяется между горой и морем. Птица, спустившаяся с небес, не утрачивает своей небесной природы. Она передаёт её детям, и именно поэтому вьетнамцы считают себя народом, имеющим небесное происхождение наряду с водным.

Гора в этой системе выполняет функцию, которую в других космологиях выполняет мировая ось или мировое древо. Она соединяет нижний мир, где живут духи земли и воды, с верхним миром, где обитают небесные силы. Вершина горы — место, где граница между мирами истончается, где возможен контакт. Не случайно вьетнамские предания помещают на горных вершинах святилища, пещеры и входы в иные области. Гора Нгиалинь, у подножия которой правили короли Хунги, была не просто политическим центром. Она была точкой, где земля встречается с небом, и власть короля, стоящего в этой точке, получала космологическое обоснование.

Âu Cơ, принадлежащая горе, принадлежит и этой оси. Её потомство, оставшееся с ней, становится горным народом, но не в этническом смысле, а в космологическом. Горные народы Вьетнама, чьи культуры сохранили архаические пласты, утраченные в равнинной традиции, не случайно считаются потомками Âu Cơ. Они живут ближе к небу, их ритуалы обращены к вершинам, их мифы помнят то, что равнина забыла. Мыонгский эпос «Đẻ đất đẻ nước», исполняемый на похоронах, чтобы напомнить душе умершего о её происхождении, сохранил версии творения, в которых действуют птицы и яйца, а не антропоморфные первопредки. Это голос той половины народа, которая осталась с матерью на высоте.

Сравнительное исследование корейских и мыонгских космогоний выявляет ключевое различие: вьетнамская традиция строит мир на кровной связи между божественным и человеческим и подчёркивает важность парных отношений — «небо–земля», «вода–дракон», «земля–человек». Âu Cơ и Лак Лонг Куан образуют именно такую пару, но их разделение не является иерархическим. Гора не главнее моря, небо не главнее земли. Они выполняют разные функции, и полнота мира достигается только через признание этой разности. Âu Cơ не подчиняется Лак Лонг Куану и не господствует над ним. Она уходит с теми, кто принадлежит ей по природе, и в этом уходе нет ни обиды, ни поражения.

Космологический смысл горы раскрывается и в представлениях о загробном пути. Вьетнамские предания помеща-

ют вход в иной мир в пещерах на горных склонах, и душа умершего, прежде чем достичь места упокоения, должна подняться по склону, повторяя путь, который прошли первые люди, спустившиеся с гор в долины. Гора, таким образом, является не только осью пространства, но и осью времени. Она помнит начало и она же принимает конец. Âu Cơ, ушедшая в горы, не исчезла. Она осталась там, где начинается вертикаль, и её присутствие ощущается в каждом подъёме, в каждом переходе с равнины на высоту.

Вьетнамская традиция не строит пирамид и не воздвигает зиккуратов. Её вертикальная ось не рукотворна. Она природна, дана в ландшафте, и человек может лишь признать её и выстроить свою жизнь в соответствии с ней. Гора не нуждается в том, чтобы её прославляли. Она просто стоит, и этого достаточно. Âu Cơ, ушедшая в горы, стала частью этой стоящей вертикали, и её потомство, оставшееся на высоте, хранит память о том, что мир держится не только на воде, которая течёт, но и на камне, который стоит.

Глава 12. Первый календарь: как считали время до китайского влияния

Вопрос о том, как вьетнамцы считали время до того, как китайский лунно-солнечный календарь утвердился на их земле, упирается в нехватку прямых свидетельств. Письменные источники, которые могли бы рассказать об этом, либо утрачены, либо созданы уже после того, как китайская календарная система стала официальной. И всё же кое-что сохранилось — не в текстах, а в дереве. Бамбуковые бирки мыонгов, народа, чья культура удержала архаические пласты, исчезнувшие в равнинной вьетской традиции, дают редкую возможность заглянуть в ту эпоху, когда счёт времени ещё не был подчинён государственной необходимости.

Мыонгский календарь, известный как «Đoi» или «Roi», представляет собой связку из двенадцати бамбуковых пластин, на каждой из которых вырезаны отметки дней, месяцев и символов природных явлений. Эти пластины не были универсальными. Каждая местность вносила свои обозначения, и потому календарь одной общины мог отличаться от календаря соседней. Такая разрозненность не была недостатком в глазах тех, кто пользовался этими бирками. Она отражала тот факт, что время в традиционном обществе измерялось

не абстрактными единицами, а событиями, имеющими значение для конкретной общины: когда идти на рыбалку, когда охотиться, когда строить дом, когда играть свадьбу.

Структура мыонгского календаря выдаёт его происхождение из наблюдений за природой. Сутки делятся на шестнадцать отрезков, каждый из которых соответствует примерно полутора современным часам. Отсчёт начинается не в полночь, а с крика петуха, того момента, который в сельской местности действительно обозначает начало нового дня. Внутри месяца дни распределены по трём декадам, которые мыонги уподобляли частям растения: первые десять дней — корень, вторые — ствол, последние — верхушка с листьями и цветами. Это сравнение не просто поэтическое украшение. Оно указывает на то, что время мыслилось не линейной протяжённостью, а циклом роста, в котором каждая фаза имеет своё качество и своё назначение.

Ключевым ориентиром для мыонгского календаря служила не только Луна, но и звёздное скопление, известное как Sao Roi — Плеяды. Именно по его положению на небе определялось наступление месяцев и сезонов. Это отличает мыонгскую систему от чисто лунной или чисто солнечной. Она была звёздно-лунной, гибридом, в котором наблюдения за ночным небом сочетались с фазами Луны для создания практического инструмента земледельца. Сама формула, сохранившаяся в мыонгской пословице, звучит загадочно для непосвящённого: «дни отступают, месяцы насту-

пают». Смысл её в том, что счёт дней и счёт месяцев ведётся в разных направлениях, и эта асимметрия была не ошибкой, а сознательным принципом, позволявшим согласовывать лунный и звёздный циклы.

Вьетнамская традиция, развивавшаяся на равнине, не сохранила подобных бамбуковых календарей в живом употреблении. Но следы архаической системы счёта времени просматриваются в том, как вьетнамцы относились к официальному календарю. Китайские хроники и вьетнамские географические тексты XIX века фиксируют примечательное явление: местное население некоторых уездов начинало Новый год с одиннадцатой луны, а началом каждой луны считало второй день, тогда как казённый календарь использовался только для общения с чиновниками и назывался «внешним днём». Это значит, что параллельно с официальной системой существовала другая, укоренённая в земледельческом цикле и не совпадавшая с государственной. Китайский календарь был необходим для уплаты налогов и исполнения повинностей. Свой календарь был нужен для того, чтобы знать, когда сеять рис.

Отличие вьетнамского календаря от китайского проявлялось и в выборе животных для двенадцатилетнего цикла. Там, где в китайской традиции стоит Кролик, у вьетнамцев появляется Кот. Причина этой замены, вероятно, лежит в фонетической близости древнекитайских названий этих животных, но результат оказался значимым: Кот — существо,

полезное в борьбе с грызунами на залитых водой рисовых полях, тогда как Кролик для вьетнамского крестьянина оставался животным далёким и малознакомым. Календарь, таким образом, приспосабливался к реальности той земли, на которой он применялся. Он не был простой копией чужой системы, но переработкой, в которой абстрактная схема наполнялась местным содержанием.

Политическое измерение календаря нельзя сбрасывать со счетов. В традиционных обществах Восточной Азии право объявлять календарь было прерогативой суверена, знаком его власти над временем и, следовательно, над подданными. Вьетнамские правители, даже находясь в зависимости от Китая, стремились сохранить контроль над собственным календарём, поскольку это было одним из немногих доступных способов утвердить самостоятельность. Различия в датах, которые современному наблюдателю кажутся мелкими техническими деталями, в своё время были актами государственной важности. Они показывали, что вьетнамский двор не просто получает указания извне, но сам определяет порядок дней и месяцев на своей территории.

Сопоставление мыонгского бамбукового календаря и вьетнамской календарной традиции выявляет общую основу, которая старше китайского влияния. Обе системы ориентированы на рис, обе связаны с наблюдением за Луной и звёздами, обе делят время на отрезки, соответствующие сельскохозяйственным задачам, а не астрономическим

абстракциям. Различие в том, что вьетнамская традиция прошла через фильтр китайской учёности и государственной необходимости, а мыонгская сохранила более непосредственную связь с практикой общины. Но под этим фильтром угадывается тот же слой: время как инструмент выживания, а не как предмет умозрения.

Глава 13. Бамбуковые бирки и звезда Roi: астрономический календарь мыонгов

Бамбуковый календарь мыонгов, известный под несколькими местными названиями — «Đoi», «Roi», «Khắc Doi» или «Vách Bén», — представляет собой не просто набор практических указаний для крестьянина, а полноценную астрономическую систему, в которой наблюдения за Луной и звёздами соединены в единое целое с ритуальной жизнью общины. В 2022 году этот календарь был признан объектом нематериального культурного наследия Вьетнама, что само по себе указывает на его уникальность: речь идёт о живой традиции, сохранившейся не в музейных витринах, а в руках немногих оставшихся мастеров, которые продолжают вырезать новые бирки и передавать знание из поколения в поколение.

Устройство календаря внешне просто до обманчивости. Двенадцать бамбуковых пластин, каждая длиной около двадцати сантиметров и шириной в три, символизируют двенадцать месяцев года. На каждой пластине вырезаны тридцать насечек, соответствующих тридцати дням лунного месяца. Верхняя часть пластины отведена под обозначение месяца, боковая сторона несёт отметки дней, а на внутренней

поверхности размещены символы природных явлений и хозяйственных указаний: дни дождя и ветра, дни бури, «пустые» дни, когда не следует начинать торговлю, и «рыбные» дни, благоприятные для ловли рыбы. Эти символы не универсальны: в каждой местности мыонгов существуют собственные условные обозначения, и потому календарь одной общины может отличаться от календаря соседней, сохраняя при этом общую структуру.

Ключевым ориентиром для всей системы служит звёздное скопление, которое мыонги называют Sao Roi, а европейская астрономия знает как Плеяды. Именно движение этой звезды относительно Луны определяет границы месяцев и наступление сезонов. Когда Sao Roi «переходит» через Луну, наступает момент, который мыонги называют «ngậm Đoi» — «звёздный рот, поглощающий Дой», и этот момент служит опорной точкой для отсчёта времени. Вьетнамское название Плеяд — Sao Tua Rua — сохранилось и в равнинной традиции, где с этим созвездием связано начало пересадки рисовой рассады, но именно у мыонгов оно стало основой целостной календарной системы, а не просто сезонным маркером.

Соотношение мыонгского календаря с лунным и солнечным годом описывается формулой, которая звучит как загадка для непосвящённого: «дни отступают, месяцы наступают». Мыонгская пословица, сохранившая эту формулу, поясняет: день месяца по календарю Đoi приходит на один день раньше, чем по восточному календарю, а месяц наступает

на три месяца позже. Практическое следствие этого расхождения таково, что мыонги часто празднуют Новый год дважды: один раз вместе с остальными вьетнамцами по официальному лунному календарю, а второй раз — по своему собственному, который может отставать примерно на пятнадцать дней. Этот второй праздник, «Tết Đoi», не является простым дублированием. Он отмечает тот момент, когда звезда Roi и Луна вступают в то соотношение, которое сама община считает началом нового цикла.

Сутки в этой системе делятся не на двадцать четыре часа, а на шестнадцать отрезков, каждый из которых соответствует примерно полутора современным часам. Началом дня считается не полночь, а первый крик петуха, время между двумя и четырьмя часами утра. Внутри месяца дни распределены по трём декадам, которые мыонги уподобляют частям растущего дерева: первые десять дней — корень, вторые — ствол, последние — верхушка с листьями и цветами. Это сравнение не просто поэтическая метафора. Оно указывает на то, что время мыслится не как равномерная протяжённость, а как процесс роста, в котором каждая фаза обладает собственным качеством и собственным набором возможностей.

Календарь Đoi не является чисто лунным. Если бы он основывался только на фазах Луны, он не нуждался бы в звезде Roi. Если бы он был чисто солнечным, он не нуждался бы в Луне. Гибридная природа этой системы отражает её

происхождение из практических нужд земледельца, которому нужно было согласовывать лунный месяц, определяющий ритуалы, с звёздным годом, определяющим сезоны дождей и урожая. В этом смысле мыонгский календарь ближе к архаическим формам счёта времени, чем к официальным лунно-солнечным календарям государств Восточной Азии, которые прошли через фильтр математической астрономии и придворной регламентации.

Сохранившиеся экземпляры календаря немногочисленны. В провинции Хоабинь, где традиция жива наиболее полно, насчитывается всего несколько комплектов, возраст которых исчисляется сотнями лет, и ещё несколько копий, сделанных в последние десятилетия. Мастера, способные вырезать и «читать» бирки, принадлежат к числу шаманов и старейшин, для которых календарь остаётся не историческим артефактом, а рабочим инструментом. По их словам, календарь символизирует связь человека со Вселенной и предками, служа компасом для жизни в согласии с небом и землёй. Это определение стоит запомнить: календарь здесь не средство измерения времени, а способ ориентации в космосе, в котором время является лишь одним из измерений порядка.

Для понимания вьетнамской космологии мыонгский календарь важен не как этнографическая диковинка, а как свидетельство того слоя, который в равнинной культуре оказался скрыт под китайской учёностью и государственной регламентацией. Когда вьетнамский крестьянин в дельте Красной

реки определял время пересадки риса по Плеядам, он делал то же самое, что его мыонгский сосед, только без бамбуковых бирок и без ритуальной системы, привязанной к каждой насечке. Официальный календарь, который вьетнамский двор получал из Китая или составлял самостоятельно, регулировал уплату налогов и придворные церемонии. Календарь, вырезанный на бамбуке, регулировал жизнь, которая кормила страну.

Глава 14. Лунный цикл и его космологический смысл

Луна во вьетнамской традиции — не просто светило, отмечающее смену месяцев. Она — живое существо, имеющее свою волю, свой характер и свою историю, и эта история объясняет не только то, почему Луна меняет форму, но и то, почему человеческая жизнь подчинена ритму, который задаётся её фазами. В отличие от Солнца, чьё движение по небу предсказуемо и не оставляет простора для драматических поворотов, Луна ведёт себя как персонаж: она прибывает и убывает, она прячется и появляется вновь, она то ярче, то бледнее, и за этими переменами стоит не механический процесс, а событие, имеющее начало и, возможно, конец.

Вьетнамские предания сохранили несколько версий того, почему Луна меняет форму. В одной из них Луна была когда-то такой же горячей и постоянной, как Солнце, и лишь после вмешательства смертного по имени Куай, бросившего ей в лицо песок, она ослепла и стала светить слабее. С тех пор её лицо покрыто пятнами, а свет её неровен и изменчив. В другой версии Луна была женщиной, которая нарушила запрет и была изгнана на небо, где её тело постепенно тает от тоски по дому, и этот процесс таяния повторяется каждый месяц, но никогда не завершается окончательно. В третьей

— Луна и Солнце были супругами, и их брак был разрушен ссорой, после которой Луна отказалась светить так же ярко, как прежде, и с тех пор она то появляется, то исчезает, не в силах забыть обиду.

Общим во всех этих версиях является одно: изменение формы Луны не является для вьетнамской традиции загадкой, требующей астрономического объяснения. Это факт, который имеет причину, но причина эта не механическая, а личностная. Луна меняется потому, что с ней что-то произошло, и это происшествие продолжает определять её поведение. Космология здесь не отделяет наблюдателя от наблюдаемого. Луна не просто объект, подчиняющийся закону. Она участник истории, и её история вплетена в историю людей.

Связь Луны с женским началом во вьетнамской традиции выражена отчётливее, чем в китайской. Лунный цикл соотносится с менструальным циклом, и это соответствие не является простой аналогией. Оба процесса мыслятся как проявления одной и той же силы, которая периодически нарастает и убывает, достигает полноты и истощается, чтобы затем начать новый круг. Женщина в традиционном вьетнамском обществе не просто следует лунному календарю. Она воплощает его в собственном теле, и потому её ритуальный статус меняется вместе с фазами Луны. В некоторые дни она считается ритуально нечистой, в другие — особенно сильной. Эти представления не являются уникальными для Вьетнама, но их связь с космологией здесь более эксплицитна: Луна не

просто символ женского начала, она его источник и причина.

Народные представления о том, что происходит на Луне, заслуживают отдельного внимания. Вьетнамский фольклор населяет лунную поверхность персонажами, чьи истории объясняют видимые тёмные пятна. Наиболее известна история о человеке по имени Чу Кы, который, напившись, ударил дерево банджиан, и дерево, медленно поднимаясь в небо, унесло его на Луну вместе с женой и буйволом. С тех пор Чу Кы сидит под деревом на Луне, и каждый, кто смотрит на неё, может увидеть его силуэт. Эта история не просто объясняет пятна. Она устанавливает связь между Луной и землёй через фигуру человека, который нарушил порядок и был за это перемещён в иное пространство. Луна в этой истории — не божество и не светило, а место ссылки, куда попадают те, кто вышел за пределы дозволенного.

Другая история связывает пятна на Луне с рисом. Крестьянин, работавший в поле в полнолуние, увидел, как Луна спустилась на землю, чтобы напиться из пруда. Он ударил её палкой, и Луна, испугавшись, взлетела обратно на небо, унеся с собой комок рисовой земли, прилипший к её телу. С тех пор на Луне видны пятна, и они напоминают о том, что Луна когда-то была близка к земле, но люди сами оттолкнули её. Эта версия перекликается с историей Куай, бросившего песок, и указывает на общий мотив: Луна удалилась от земли не по своей воле, а из-за человеческой агрессии. Отношения между людьми и Луной строятся на вине, которую люди не

искупили, и на дистанции, которая является следствием этой вины.

Затмения в этой системе объясняются не астрономическими причинами, а действиями живых существ. Вьетнамское название солнечного затмения — «rồng nuốt mặt trời», дракон пожирает Солнце. Лунное затмение — «cóc nuốt mặt trăng», жаба пожирает Луну, или, в другой версии, медведь, который является мужем обеих сестёр-светил, навещает одну из них, и это посещение воспринимается как акт, нарушающий порядок. Во время затмения люди выходят на улицы с металлическими предметами — гонгами, тазами, подносами — и поднимают шум, чтобы испугать дракона или медведя и заставить их отпустить светило. Этот шум не является ритуалом в строгом смысле. Это практическое действие, основанное на вере в то, что затмение можно прекратить, если вести себя достаточно громко.

Фазность Луны и затмения связаны в этой системе через общую логику: светило может быть затемнено не только из-за отсутствия света, но и из-за того, что что-то или кто-то его закрывает. Тень на Луне — это не тень Земли, а тело существа, которое её поглощает. Серп Луны — не результат освещения Солнцем, а результат постепенного освобождения из пасти того, кто её проглотил. Эта логика может показаться наивной современному читателю, но она обладает внутренней последовательностью: если светила являются живыми существами или местами обитания живых существ,

то их поведение должно объясняться через действия этих существ, а не через механические законы.

Приливы и отливы вьетнамская традиция связывала с дыханием моря, а не с притяжением Луны. Море дышит, и его дыхание то поднимает воду, то опускает её. Луна в этой схеме играет роль не причины, а партнёра: она тоже дышит, и её дыхание видно в смене фаз. Два дыхания — моря и Луны — согласованы между собой, но не потому, что одно вызывает другое, а потому, что оба подчинены одному ритму, который старше их обоих. Этот ритм не имеет источника, он просто есть, и задача человека — настроиться на него, а не искать его причину.

Глава 15. Почему Луна меняет форму: свет Солнца или тень неизвестного тела

Серп Луны, растущий от тонкой нити до полного диска и снова убывающий до почти невидимой полоски, — это явление, которое любой народ, обладающий зрением, не мог не заметить. Вопрос лишь в том, как его объяснить. Вьетнамская традиция, как и большинство архаических традиций, не знала понятия отражённого света в том смысле, в каком его знает современная оптика. Для неё Луна не была тёмным телом, освещаемым Солнцем. Она была телом, которое светит само, но светит неровно, потому что с ней что-то происходит. Причина изменения её формы мыслилась не механической, а событийной, и это принципиальное различие определяло всё отношение к ночному светилу.

Наиболее распространённое объяснение вьетнамской традиции связывает убывание Луны с воздействием извне. В мифе о Куайе, смертном, бросившем песок в лицо Луне, когда она спустилась слишком близко к земле, содержится зерно этой логики: Луна была повреждена, и её повреждение стало постоянным. Песок, приставший к её поверхности, не только сделал её свет слабее, но и нарушил равномерность её сияния. С тех пор Луна не может светить так же ярко,

как прежде, и её форма меняется потому, что она пытается восстановиться, но не может — повреждение не заживает до конца. Серп — это не тень, падающая на Луну, а сама Луна, частично утратившая способность светить.

Другая линия объяснения связана с представлением о Луне как о живом существе, которое дышит или пульсирует. В народных верованиях, зафиксированных исследователями вьетнамской поэзии и фольклора, Луна связывается с медведем, который является мужем обеих сестёр-светил. Когда медведь навещает одну из них, происходит затмение — светило исчезает, потому что его закрывает тело медведя. Эта схема применима и к фазам: если медведь может закрыть Луну целиком, он может закрыть её и частично. Серп — это Луна, которую медведь ещё не проглотил полностью, но уже начал поглощать. Полнолуние — момент, когда Луна свободна. Новолуние — момент, когда она полностью во власти медведя.

Существует и третья версия, менее драматичная, но не менее показательная. Луна меняет форму потому, что она стареет и обновляется, как всё живое. В начале месяца она молода и тонка, как молодой побег бамбука. К середине она наливается силой и становится полной. К концу она истощается и умирает, чтобы через несколько дней родиться заново. Эта модель циклического старения и обновления глубоко созвучна вьетнамскому восприятию времени вообще: всё рождается, достигает зрелости, угасает и возвращается. Лу-

на не исключение из этого правила, а его самое наглядное воплощение.

Показательно, что ни одна из этих версий не объясняет фазы Луны через положение Солнца. Солнце в вьетнамской космологии связано с Луной родственными или супружескими узами, но его свет не мыслится как причина лунного сияния. Солнце и Луна светят каждое само по себе, и их взаимодействие ограничивается чередованием на небе, а не оптическим влиянием друг на друга. Эта позиция отличается от той, которую заняла китайская астрономическая традиция, где уже в древности было известно, что Луна светит отражённым светом. Вьетнамская народная традиция, однако, сохранила более архаичный взгляд, в котором светила являются источниками света, а не зеркалами.

Вопрос о том, почему Луна не получает отражённый свет от Земли, в этой системе даже не возникает, потому что сама идея отражённого света отсутствует. Земля для вьетнамского крестьянина — не тёмное тело, способное отражать свет, а место, где он живёт, пашет, сеет и умирает. Она не рассматривается как небесное тело в том смысле, в каком небесными телами являются Солнце и Луна. Она — основание мира, а не его часть, движущаяся по небу. Поэтому вопрос об отражении света от Земли на Луну не имеет смысла в рамках этой системы: чтобы отражать свет, нужно быть поверхностью, а Земля в традиционном восприятии — это не поверхность, а почва под ногами, то, на чём стоят.

Затмения в этой логике являются предельным случаем того же процесса, который вызывает фазы. Если обычное убывание Луны — это частичное поглощение, то затмение — полное. Разница между фазой и затмением количественная, а не качественная. И в том, и в другом случае светило закрывается чем-то или кем-то, и в том, и в другом случае люди могут вмешаться, чтобы прекратить это. Во время затмения они бьют в металлические предметы, чтобы испугать поглотителя. Во время новолуния они просто ждут, потому что знают, что Луна вернётся. Но знание это не отменяет тревоги: каждый месяц Луна умирает, и каждый месяц нет гарантии, что она вернётся. Возвращение Луны — не механическая неизбежность, а событие, которое может не произойти, если поглотитель окажется сильнее.

Эта тревога, скрытая под привычностью лунного цикла, роднит вьетнамское отношение к Луне с отношением к жизни вообще. Ничто не гарантировано. Ни урожай, ни мир, ни возвращение светила. Каждый цикл — это заново достигнутое равновесие, а не автоматически поддерживаемое состояние. Луна меняет форму потому, что мир находится в состоянии постоянного напряжения между силами, которые его поддерживают, и силами, которые его поглощают. Серп — это видимый знак этого напряжения, его ежедневное напоминание.

Глава 16. Затмения: дракон, пожирающий светило

Затмение — это момент, когда привычный порядок неба нарушается, и вьетнамская традиция объясняет это нарушение не движением теней, а действием живого существа. Солнце или Луна исчезают не потому, что на них падает тень другого тела, а потому, что их проглатывают. Вьетнамское название солнечного затмения — «rồng nuốt mặt trời», дракон пожирает Солнце. Лунное затмение чаще связывают с медведем, который в мифологической системе является мужем обеих сестёр-светил: когда он «навещает» одну из них, светило исчезает с неба. Жаба также выступает поглотителем Луны в некоторых локальных версиях, что сближает вьетнамскую традицию с тайскими и иными юго-восточными вариантами, где лягушка или жаба глотает светило.

Эта схема объясняет не только сам факт затмения, но и его временность. Если светило проглочено, оно должно быть освобождено, и освобождение это происходит не само по себе. Люди вмешиваются. Они выходят на улицы с металлическими предметами — гонгами, тазами, подносами, ступками — и поднимают оглушительный шум. Медведь, дракон или жаба пугаются и отпускают проглоченное. Свет возвращается. Ритуал этот не является символическим действием в со-

временном смысле. Он основан на вере в то, что затмение можно прекратить, если вести себя достаточно громко, и что молчание в этот момент было бы равносильно согласию на потерю светила.

Сравнительное изучение затменных мифов народов Вьетнама и Юго-Восточной Азии выявляет устойчивый набор мотивов. Исследование, посвящённое этой теме, фиксирует девять вьетнамских версий и четыре версии из соседних стран, и во всех них присутствуют два ключевых элемента: мотив поглощения светила живым существом и мотив шума, заставляющего поглотителя отпустить добычу. Различие между версиями касается главным образом того, кто именно выступает поглотителем. У вьетов это чаще медведь или дракон. У тхайских народов — жаба. У некоторых горных групп — собака, пытающаяся проглотить Солнце или Луну. У кхмеров — демон Раху, заимствованный из индийской традиции, где бессмертная голова асуры время от времени хватает светила.

Вьетнамская традиция не знает Раху в его индийской форме, но знает функционального эквивалента — существо, которое хватает, но не может удержать. Это принципиально. Затмение в этой системе не является предвестием конца. Оно является эпизодом в продолжающейся борьбе, исход которой предрешён, но не гарантирован автоматически. Светило возвращается потому, что люди помогают ему вернуться, а не потому, что так устроены небесные законы. Каждый

раз это небольшое усилие, каждый раз это победа, которая могла бы и не состояться.

Показательно, что в некоторых версиях поглотителем выступает не одно существо, а пара или группа. Вьетнамские предания о сёстрах-светилах и медведе, который является их общим мужем, придают затмению характер не космической катастрофы, а семейного конфликта, последствия которого отражаются на всём мире. Медведь не враждебен светилам. Он связан с ними узами, которые невозможно разорвать. Его «посещения» — это не акты агрессии, а проявления той же связи, которая делает возможным существование мира. Затмение, таким образом, оказывается не нарушением порядка, а его обратной стороной: то, что соединяет, может и закрывать, и человек, наблюдающий это, оказывается свидетелем интимного процесса, к которому он не должен быть допущен.

Шум, который поднимают люди, имеет и другой смысл. Он не только пугает поглотителя, но и восстанавливает границу между людьми и небесными силами. Затмение — момент, когда эта граница истончается, когда небесное вторгается в земное слишком явно. Шум возвращает вещам их места. Люди не могут предотвратить затмение, но они могут напомнить миру, что они существуют, что они наблюдают, что они не согласны с тем, что происходит. Это не молитва и не жертвоприношение. Это протест, выраженный в звуке.

Вьетнамская космология не разработала теории теней, ко-

торая объясняла бы затмения механически. Тень Земли на Луне или Луны на Солнце не фигурирует в народных объяснениях. Причина этого не в недостатке наблюдательности. Вьетнамские наблюдатели неба замечали закономерности затмений, особенно лунных, и придворные астрономы вели их учёт. Но учёт — это одно, а объяснение — другое. Народная традиция объясняла затмение через действие, а не через геометрию, потому что действие имеет смысл, а геометрия — нет. Человеку, чья жизнь зависит от света, важно знать не то, как именно устроено перекрытие, а то, кто и зачем забрал свет и как его вернуть.

Эта логика сохраняется и в тех случаях, когда затмение предсказано. Даже если придворный астроном знал, что затмение произойдёт в определённый день, люди всё равно выходили на улицы с гонгами. Предсказание не отменяло необходимости действия. Оно лишь подтверждало, что порядок мира подчинён закономерностям, которые можно постичь, но не отменяло того факта, что этот порядок поддерживается усилием. Знание и действие сосуществовали, не исключая друг друга.

Связь затмений с представлениями о времени заслуживает отдельного внимания. Затмение — это разрыв в регулярности, вторжение события в цикл. Календарь предсказывает фазы Луны, но затмение всегда приходит как нечто особенное, даже если оно предсказано. В традиционном сознании затмение маркирует время, делает его запоминающим-

ся. Люди помнят, что в год такого-то затмения произошло такое-то событие. Затмение становится точкой отсчёта, узлом, к которому привязываются другие воспоминания. Космология здесь смыкается с историей: небесное событие становится земной датой.

Вьетнамская традиция не рассматривает затмение как моральное предзнаменование в том смысле, в каком его рассматривала китайская астрология, где затмение могло указывать на небесное неодобрение правителя. Для вьетнамского крестьянина затмение — это прежде всего угроза свету, а не знак политической нестабильности. Угроза эта устраняется шумом, а не молитвой и не постом. Реакция на затмение в этой системе практична, почти технична: делай то, что нужно делать, и свет вернётся. Это не религия в строгом смысле, а навык, передаваемый от поколения к поколению вместе с другими навыками выживания.

Глава 17. Двенадцать месяцев и двенадцать духов: годовой круг

Годовой круг вьетнамского календаря не был простым чередованием месяцев, отсчитываемых по фазам Луны. За каждым месяцем стоял дух, за каждым сезоном — сила, и весь год представлял собой не ленту времени, а замкнутое кольцо, по которому двигались божества, люди и урожаи. Двенадцать месяцев соответствовали двенадцати духам, и каждый дух имел свой характер, свои требования и свою власть над той частью природы, которая в этот период определяла жизнь. Земледелец, знающий, какой дух вступил в силу, знал, что можно делать, а чего нельзя, и это знание было не менее важным, чем знание фаз Луны.

Двенадцатеричный цикл во вьетнамской традиции строился на сочетании небесных стволов и земных ветвей, заимствованных из китайской системы, но наполненных местным содержанием. Каждый год получал имя животного, и каждое животное обладало набором качеств, которые, как считалось, передавались людям, родившимся в этот год. Вьетнамский цикл отличается от китайского одной существенной деталью: место Кролика в нём занимает Кот. Причина этой замены, вероятно, лежит в фонетической близости древнекитайских названий этих животных, но результат оказался

значимым: Кот — существо, полезное в борьбе с грызунами на залитых водой рисовых полях, тогда как Кролик для вьетнамского крестьянина оставался животным далёким и малознакомым. Календарь, таким образом, приспосабливался к реальности той земли, на которой он применялся.

Но двенадцать месяцев года — это не то же самое, что двенадцать лет цикла. Месяцы управлялись духами иного порядка. В традиционных представлениях каждый месяц имел своего покровителя, и эти покровители выстраивались в иерархию, отражающую сельскохозяйственный цикл. Месяцы, благоприятные для посева, находились под властью духов воды и земли. Месяцы жатвы — под властью духов огня и ветра. Месяцы, когда поля отдыхали, были временем духов предков, которые нуждались в поминовении и жертвах. Эта схема не была строгой догмой, и в разных местностях она варьировалась, но общий принцип оставался неизменным: время не однородно, каждый его отрезок имеет качество, и это качество определяется тем, кто им управляет.

Мыонгский календарь сохранил более архаичную версию этой системы. В нём двенадцать бамбуковых пластин соответствуют двенадцати месяцам, и на каждой пластине вырезаны символы, обозначающие не только дни, но и характер месяца в целом. Некоторые месяцы помечены как «пустые», и в эти периоды не следует начинать новые дела. Другие отмечены как благоприятные для рыбной ловли или для строительства. Эта разметка отражает не астрономические

закономерности, а накопленный опыт поколений, зафиксированный в символической форме. Календарь здесь — не инструмент предсказания, а инструмент ориентации, и его ценность определяется не точностью астрономических расчётов, а практической пользой для общины.

Связь месяцев с духами проявлялась и в ритуальной практике. В определённые дни месяца совершались обряды, адресованные конкретным духам, и пропуск этих обрядов считался опасным. Духи не были злокозненными существами, которых нужно умилостивлять. Они были силами, поддерживающими порядок, и их благосклонность обеспечивалась своевременным признанием их власти. Человек, соблюдающий календарь, жил в согласии с миром. Человек, нарушающий его, рисковал урожаем, здоровьем и самой жизнью. Это не моральная система, а практическая: духи не наказывают за грехи, они просто перестают помогать тем, кто их игнорирует.

Официальный вьетнамский календарь, составлявшийся при дворе, не отменял эту народную систему, но существовал параллельно с ней. Придворные астрономы рассчитывали даты праздников и церемоний, связанных с государственными культами. Народный календарь регулировал повседневную жизнь деревни. Эти две системы могли расходиться в деталях, и расхождения не воспринимались как ошибка. Каждая из них была верна в своей области: одна — для отношений с государством и небесными силами, другая

— для отношений с землёй и её духами.

Годовой круг завершался и начинался снова, и в этом повторении не было ничего утомительного. Каждый год был новым, потому что духи приходили вновь, но приходили они иначе, с новыми требованиями и новыми дарами. Крестьянин, встречающий Новый год, не просто отмечал смену дат. Он вступал в новый цикл отношений с силами, которые управляли его миром, и эти отношения нужно было выстраивать заново. Календарь давал ему карту этих отношений, но пройти по этой карте он должен был сам.

Двенадцать месяцев, двенадцать духов, двенадцать животных — эта числовая симметрия не была случайной. Она отражала представление о том, что мир устроен по принципу повторяющихся циклов, и каждый цикл имеет свою внутреннюю структуру. Нарушение структуры вело к хаосу, восстановление — к порядку. Год был не просто единицей измерения времени, а моделью космоса, в которой каждый элемент занимал своё место и выполнял свою функцию.

Глава 18. Смена эпох: представления о циклах времени

Представление о том, что время движется не по прямой, а по кругу, было для вьетнамской традиции настолько самоочевидным, что не требовало доказательств. Круг времени замыкался не в одном масштабе, а сразу в нескольких: сутки, месяц, год, жизнь человека, династический цикл, космическая эпоха. Каждый из этих кругов имел свою длину, но все они подчинялись одному принципу — завершение одного оборота открывает следующий, и в этом повторении нет ничего унизительного, потому что каждое повторение приносит с собой обновление.

Самый наглядный из этих кругов — шестидесятилетний цикл, известный как «lục thập hoa giáp». Он образуется соединением десяти небесных стволов (Thiên Can) с двенадцатью земными ветвями (Địa Chi). Десять стволов — Giáp, Ất, Bính, Đinh, Mậu, Kỷ, Canh, Tân, Nhâm, Quý. Двенадцать ветвей — Tý, Sửu, Dần, Mão, Thìn, Tỵ, Ngọ, Mùi, Thân, Dậu, Tuất, Hợi. Поскольку наименьшее общее кратное десяти и двенадцати равно шестидесяти, одна и та же комбинация ствола и ветви повторяется ровно через шестьдесят лет. Для вьетнамца шестьдесят лет — не просто круглая дата, а завершённый оборот времени, после которого начинается но-

вый цикл жизни. Традиция праздновать долголетие (mừng thọ) начинается именно с шестидесяти, потому что до этого рубежа человек ещё не прошёл полный круг.

Астрономическое обоснование этого цикла, которое приводит исследователь Нгуен Кыонг, связывает его с движением пяти видимых невооружённым глазом планет — Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера и Сатурна. Наблюдатели древности заметили, что примерно через шестьдесят лет эти планеты возвращаются на почти те же позиции на небе, которые занимали в начале цикла. Особое значение придавалось переходу от года Quý Hợi к году Giáp Tý, когда, как считалось, все пять планет сходятся в одном направлении. Это объяснение остаётся предметом дискуссии среди исследователей календарей, но сам факт его существования показателен: вьетнамская традиция искала подтверждение своего счёта времени не в откровении, а в наблюдении за небом.

Однако шестидесятилетний цикл — не единственный и не самый глубокий уровень цикличности. Мыонгский эпос сохранил представление о времени, в котором творение и разрушение чередуются, как вдох и выдох. Исследователи, изучающие «Mo Mường», отмечают, что миф о великом потопе (đại hồng thủy) занимает в нём место не катастрофы, а порога между эпохами. Потоп не уничтожает мир окончательно. Он смывает то, что должно быть смыто, и оставляет то, из чего можно начать заново. В культуре мыонгов потоп воспринимается одновременно как память о геологическом прошлом

— о подъёме вод, затопивших земли древней культуры Хоабинь, — и как модель обновления мира. Вода, которая пришла и ушла, оставила после себя не пустоту, а возможность нового начала.

Эта двойственность — разрушение как условие обновления — пронизывает вьетнамские представления о смене эпох. Династии приходят и уходят, но страна остаётся. Короли сменяют друг друга, но мандат Неба, который они получают, не принадлежит им лично. Он принадлежит тому порядку, который они обязаны поддерживать. Когда порядок нарушается, мандат переходит к другому. Эта идея, заимствованная из китайской политической мысли, во вьетнамском контексте приобрела космологическое звучание: смена династии — не просто политическое событие, а момент, когда небесный цикл завершает один оборот и начинает следующий.

В народной традиции цикличность времени ощущалась не через абстрактные схемы, а через повседневный опыт. Рисовое поле, которое отдыхает после урожая и снова принимает семя. Река, которая разливается и отступает. Луна, которая умирает и рождается. Человек, который умирает и возвращается в другом поколении. Всё это — проявления одного и того же закона, и календарь был инструментом, позволяющим жить в согласии с этим законом, а не против него.

Показательно, что вьетнамская традиция не знает единой даты начала мира. Мир не был создан в определённый год, и

он не будет уничтожен в определённый год. Он существует в режиме постоянного чередования фаз, и каждая фаза имеет свою длительность, которая не исчисляется человеческими мерами. Это отличает вьетнамскую космологию от систем, где история мира делится на эпохи с чёткими границами — от сотворения до грехопадения, от грехопадения до спасения, от спасения до конца. Здесь нет драмы с началом и финалом. Есть ритм, который продолжается.

Шестидесятилетний цикл, потоп как порог обновления, смена династий как космическое событие — все эти уровни цикличности сосуществуют, не противореча друг другу. Человек живёт одновременно в нескольких кругах времени: в круге своего года, в круге своей жизни, в круге жизни своего народа. И задача человека — не вырваться из этих кругов, а найти в них своё место, соответствующее его природе и его моменту. Время не враг, которого нужно победить. Оно — среда, в которой можно жить правильно или неправильно, и календарь был картой, помогающей выбрать правильный путь.

Глава 19. Земля: форма, опора и границы обитаемого мира

Форма земли в вьетнамской традиции никогда не была предметом отвлечённой геометрии. Вопрос о том, на чём стоит земля и где проходят её края, задавался не из праздного любопытства, а из практической необходимости: человеку нужно было знать, где заканчивается пространство, в котором действуют привычные законы, и начинается то, что этим законам не подчиняется. Ответы на этот вопрос вьетнамская традиция давала разные, и в их разнообразии отражалась не путаница, а многослойность самой культуры, в которой архаические представления сосуществовали с учёными заимствованиями, не вытесняя друг друга.

Наиболее архаичный слой, сохранённый мыонгским эпосом и народной памятью, представляет землю как диск или плоскость, покоящуюся на опорах. Эти опоры не всегда названы прямо, но их присутствие угадывается в историях о том, как земля чуть не упала, когда одна из них подломилась. В некоторых версиях опорами служат огромные змеи или драконы, движение которых вызывает землетрясения. В других — бык или буйвол, держащий землю на рогах; когда он устаёт и перекладывает ношу с одного рога на другой, почва колеблется. Эти образы не являются уникальными для

Вьетнама, но их устойчивость в местной традиции указывает на то, что земля мыслилась не как самодостаточное тело, а как объект, который кто-то держит.

Более разработанная модель, зафиксированная в учёных текстах эпохи Нгуенов, представляет землю как желток внутри небесной скорлупы. Эта модель, как уже говорилось, имела политическое измерение, но её космологическое содержание не сводится к политике. Желток находится в центре, и это положение не является привилегией, а является функцией. Центр нужен для того, чтобы скорлупа имела точку отсчёта, чтобы движение светил по внутренней поверхности неба было упорядоченным. Земля в этой схеме не просто место обитания людей. Она — ось, относительно которой разворачивается вся небесная механика.

Границы обитаемого мира в этой системе совпадают с границами небесной скорлупы. За её пределами ничего нет, и это «ничего» не является пустотой в современном смысле. Это отсутствие пространства, отсутствие условий для существования. Вьетнамская традиция не знает бесконечной Вселенной, в которой земля была бы одной из бесчисленных планет. Она знает замкнутый мир, имеющий форму и предел, и этот предел воспринимается не как ограничение, а как условие. Мир конечен, потому что конечность есть условие порядка. Бесконечность была бы хаосом.

Влияние китайской космологии на вьетнамские представления о форме земли было значительным, но не абсолют-

ным. Китайская традиция знала и модель «небо круглое, земля квадратная», и представление о земле как о колеснице или повозке, и идею мировых опор. Вьетнамские книжники, получившие конфуцианское образование, были знакомы с этими моделями и использовали их в своих сочинениях. Но народная традиция сохранила и то, что не вошло в учёные трактаты: землю как живое тело, которое дышит, рожает и иногда содрогается. Это тело не было абстракцией. Оно ощущалось в каждом шаге по влажной почве дельты, в каждом подъёме на каменистый склон, в каждом разливе реки, который мог унести или накормить.

Показательно, что вьетнамская традиция не разработала детальной теории того, что находится под землёй. Подземный мир упоминается в связи с духами и умершими, но его структура не описывается с той тщательностью, с какой описывается небесная иерархия. Причина этого, вероятно, в том, что подземный мир не был предметом повседневного опыта в той же мере, в какой им было небо. Небо видели каждый день. Под землёй бывали только те, кто умирал, и они не возвращались, чтобы рассказать. То, что находится внизу, оставалось областью догадок и ритуальных предписаний, а не космологических построений.

Земля в вьетнамской космологии не является пассивной материей, ожидающей, пока её засеют или застроят. Она обладает собственной волей, которая проявляется в урожае или его отсутствии, в землетрясениях, в оползнях, в неожи-

данных изменениях русла рек. Человек может договариваться с этой волей через ритуалы и правильное поведение, но не может её отменить. Земля не подчиняется человеку. Она его терпит, пока он соблюдает условия совместного существования.

Эта модель имеет следствие, которое может показаться неожиданным для современного читателя. Если земля конечна и имеет границы, то и человеческая история конечна в пространственном смысле. Она не может расширяться бесконечно, потому что расширяться некуда. Вьетнамская традиция не знает идеи бесконечного прогресса или бесконечного роста. Она знает идею правильного использования того, что есть в пределах скорлупы. Это не консерватизм и не отсутствие воображения. Это признание того, что мир устроен определённым образом, и задача человека — жить в этом устройстве, а не перестраивать его по собственному усмотрению.

Космологический смысл земли раскрывается в полной мере в её отношении к воде. Земля и вода не просто соседствуют. Они определяют друг друга. Земля имеет форму только потому, что вода омывает её границы. Вода имеет русло только потому, что земля его образует. Вместе они создают пространство, в котором возможна жизнь. Без земли вода была бы бесформенным океаном. Без воды земля была бы бесплодной пустыней. Вьетнамская традиция не выбирает между ними. Она признаёт их взаимную необходимость и

строит космологию на этом признании.

Глава 20. Вода первичная и вода текущая: реки, моря и подземные потоки

Вода во вьетнамской космологии не имеет единственного образа. Она является сразу несколькими сущностями, которые не смешиваются, но и не существуют порознь. Первичная вода — та, что была до разделения неба и земли, та, из которой поднялась суша и в которую она в конце концов вернётся. Текущая вода — реки, ручьи, муссонные дожди — та, что поддерживает жизнь здесь и сейчас. Подземные воды — течения, скрытые под землёй, которые питают колодцы и родники и которые в традиционном сознании связывались с дыханием самой земли. Между этими тремя водами нет иерархии. Есть последовательность: первичная вода породила всё, текущая вода поддерживает всё, подземная вода связывает верхнее и нижнее, не давая миру распасться на части.

Мыонгский эпос «Đẻ đất đẻ nước» начинает повествование с состояния, которое можно назвать только водным хаосом. В версии, зафиксированной исследователями, говорится: «В давние времена, в прежней жизни, под землёй ещё не было земли, на небе ещё не было неба, на небе ещё не было красных звёзд, под землёй ещё не было зелёной травы». Мир ещё не разделился, и то, что предшествует разделению,

есть не пустота и не тьма, а неразличённая полнота, в которой вода является и первым, и последним элементом. Потоп, о котором повествует эпос, — не катастрофа, а состояние, из которого постепенно выступает суша. Вода уходит, но не исчезает. Она становится реками, морями, источниками, и в этом смысле первичная вода не уступает место текущей, а превращается в неё.

Разделение воды на пресную и солёную в этой системе не является изначальным. Оно возникает позже, когда море отделяется от суши и приобретает собственную природу. Вьетнамская народная традиция объясняет солёность моря поразному: слёзами духов, памятью о первом океане, солью, поднятой со дна драконом. Общим во всех версиях является одно: солёная вода принадлежит иному миру, тому, который старше земли и который не подчиняется её законам. Пресная вода — вода земли, вода риса, вода человека. Граница между ними проходит там, где река встречается с морем, и эта граница видима: полоса мутной пресной воды среди солёной зелени. Рыба, живущая в пресной воде, не уходит в море. Морская рыба не поднимается в реку. Каждая вода имеет своих обитателей, и это разделение поддерживается тем же принципом, который разделил сто сыновей на две половины.

Подземные воды в традиционных представлениях не отделены от наземных непроницаемой границей. Они сообщаются, и это сообщение ощущается в колодцах, которые не пересыхают даже в сухой сезон, в родниках, бьющих из скло-

нов, в реках, которые не иссякают, хотя дожди прекратились. Вьетнамская традиция не знает гидрологии в современном смысле, но она знает, что вода движется не только по поверхности. Она движется и внутри земли, и это внутреннее движение связывает горы с морем, верховья с низовьями, прошлое с настоящим. Река, текущая с гор, не просто стекает вниз. Она возвращается к тому истоку, из которого когда-то вышла земля.

Связь воды с землёй в этой системе не является отношением противоположностей. Вода и земля — не враги, а супруги, и их брак порождает всё, что существует. Земля без воды бесплодна. Вода без земли бесформенна. Вместе они создают пространство, в котором возможна жизнь. Это не философская абстракция, а повседневный опыт крестьянина дельты Красной реки, который знает, что его поле существует только потому, что река приносит ил, а ил держится только потому, что дамбы не дают воде унести его обратно в море. Равновесие между водой и землёй не установлено раз и навсегда. Оно поддерживается трудом, ритуалом и вниманием, и каждый год оно может быть нарушено.

Потоп в этой системе — не наказание и не катастрофа в моральном смысле. Это возвращение к истоку, к тому состоянию, в котором вода ещё не уступила земле. Мыонгский эпос сохранил память о великом потопе, который воспринимается одновременно как геологическое событие и как модель обновления мира. Вода, которая пришла и ушла, оста-

вила после себя не пустоту, а возможность нового начала. Земля, очищенная водой, становится пригодной для жизни снова. Это не конец, а фаза цикла, и в этом смысле потоп родственен смерти, которая тоже является не концом, а переходом.

Вьетнамская традиция не разработала детальной теории того, что находится под землёй, но она знает, что подземные воды сообщаются с наземными и что это сообщение не прекращается. Колодец, вырытый в деревенском дворе, — это не просто источник воды. Это отверстие в иной слой мира, через которое можно дотянуться до той воды, которая была здесь до появления людей и останется после них. Вода в колодце не принадлежит человеку. Она принадлежит земле, и человек берёт её взаймы, соблюдая меру и благодаря ту силу, которая позволяет ей подниматься.

Глава 21. Почему море солёное, а река пресная: древние ответы на вечный вопрос

Различие между солёной и пресной водой — один из тех повседневных фактов, которые настолько привычны, что вопрос об их причине обычно даже не возникает. Вьетнамская традиция, однако, задавала этот вопрос и отвечала на него по-разному, и в каждом ответе отражалась та или иная грань её космологических представлений. Море и река в этой системе не просто два типа водоёмов. Это два мира, две природы, две силы, и их различие в вкусе воды является видимым знаком более глубокого различия в их происхождении и их отношении к человеку.

Наиболее архаичный ответ, сохранённый народной памятью, связывает солёность моря с его возрастом. Море старше земли. Оно было до того, как суша поднялась из первичных вод, и оно сохранило вкус той эпохи, когда ещё не было разделения на пресное и солёное, когда всё было единой водой, насыщенной солью бытия. Реки же — вода земли, вода, которая прошла через почву, очистилась, приобрела способность питать растения и людей. Пресная вода в этой логике не является изначальной. Она — результат фильтрации, результат прохождения через землю, которая отбирает у воды

её первичную горечь и оставляет только то, что нужно для жизни.

Другой ответ, зафиксированный в преданиях, связывает солёность моря с действием живых существ. Дракон, поднимаясь из бездны, задел дно и взбаламутил соляные пласты, лежащие под илом. С тех пор море остаётся солёным, потому что соль, поднятая со дна, не растворилась полностью и не ушла. Эта версия перекликается с представлением о Лак Лонг Куане как повелителе морских глубин. Море солёное потому, что в нём живёт дракон, и его присутствие делает воду непригодной для обычного питья, но пригодной для обитания существ иного порядка. Пресная вода рек — это вода, из которой дракон ушёл, которую он оставил людям.

Третий ответ связан с оплакиванием. Соль в море — это слёзы духов тех, кто утонул и не был погребён по обряду. Вьетнамская традиция уделяет огромное внимание правильному погребению, и тот, кто лишён его, не может перейти в иной мир. Его слёзы, смешиваясь с морской водой, делают её горькой и солёной. Эта версия объясняет не только солёность, но и тревожное отношение к морю как к месту, где обитают неприкаянные души. Рыбак, выходящий в море, знает, что вода под ним — не просто вода, а среда, в которой присутствует чужая скорбь.

Связь солёности с луной в вьетнамской традиции выражена слабее, чем в некоторых других культурах, но она присутствует. Приливы и отливы, которые вьетнамцы объясняли

дыханием моря, связывались с лунным циклом, и эта связь придавала морской воде дополнительный смысл. Море дышит вместе с Луной, и его солёность — это не статичное свойство, а состояние, которое может меняться в зависимости от того, какая фаза луны на небе. В полнолуние вода, как считалось, особенно солона, потому что Луна, которая сама имеет природу, отличную от земной, усиливает морское начало.

Пресная вода рек в этой системе не просто противоположна солёной. Она связана с землёй, с рисом, с человеком. Река, текущая с гор, несёт воду, которая прошла через камень и почву, и эта вода считается чистой не в химическом, а в ритуальном смысле. Она пригодна для питья, для приготовления пищи, для омовения. Она поддерживает жизнь в той форме, в какой она существует на земле. Морская вода, напротив, непригодна для питья и для орошения. Она принадлежит иному порядку, и её нельзя использовать в повседневной жизни без предварительной обработки. Это различие в пригодности воды является для традиционного сознания более важным, чем её химический состав.

Граница между пресной и солёной водой воспринималась как место встречи двух миров, и эта встреча не всегда безопасна. В устьях рек, где пресная вода смешивается с морской, образуется зона, в которой ни одна из вод не является полностью собой. Рыба, живущая в пресной воде, не заходит в эту зону. Морская рыба тоже избегает её. Человек, который

пьёт воду из такой зоны, рискует заболеть, потому что в ней смешаны свойства, которые должны оставаться раздельными. Эта логика отражает общий принцип вьетнамской космологии: смешение начал, которые должны быть разделены, ведёт к утрате качества. Вода, которая не является ни пресной, ни солёной, не является водой в полном смысле.

Вьетнамская традиция не разработала теории круговорота воды в современном смысле, но она знала, что реки несут воду в море и что эта вода не исчезает. Она возвращается через дожди, которые приходят с моря. Таким образом, солёная и пресная вода находятся в состоянии обмена, но обмен этот не ведёт к смешению. Вода, испарившаяся с моря, теряет свою соль и возвращается на землю пресной. Море отдаёт свою воду, но сохраняет свою природу. Река принимает воду с неба, но не становится морем. Круговорот воды в этой системе является не просто физическим процессом, а космологическим принципом: каждое начало отдаёт то, что может отдать, не утрачивая себя.

Пресная вода в колодцах и прудах также имеет своё объяснение. Она не приходит из моря и не является частью речного стока. Она поднимается из земли, из тех подземных потоков, которые связывают верхнее и нижнее. Колодезная вода считается особенно чистой, потому что она не прошла через море и не несёт в себе его соли. Она принадлежит земле целиком, и её пресность является знаком этой принадлежности. Человек, пьющий колодезную воду, пьёт воду своей

земли, а не воду чужого мира.

Глава 22. Ветер, облака и воздух: невидимые силы, движущие миром

Ветер во вьетнамской традиции не имеет собственного культа, сравнимого с культом Моря или Горы, но его присутствие ощущается повсюду — в названиях, в обрядах, в повседневной речи. Это отсутствие персонификации само по себе показательно: ветер не мыслился существом, которому нужно молиться, потому что он не имел постоянного облика и постоянного места. Он приходил и уходил, и его природа была ближе к дыханию, чем к личности. Однако в системе, где вода первична, а небо — твёрдая скорлупа, ветер выполнял функцию, без которой эта система не могла бы работать: он был тем, что перемещает. Без ветра облака не поднимались бы с моря на горы, дождь не выпадал бы на поля, и вся циркуляция влаги, на которой держится жизнь в дельте, остановилась бы.

Связь ветра с облаками и дождём в вьетнамском сознании была не абстрактной, а практической. Крестьянин, наблюдающий за небом, знал, что определённые ветры приносят муссонные дожди, а другие — сухую погоду. Северо-восточный ветер зимой нёс холод и влажность, юго-западный летом — жару и ливни. Эти наблюдения не были оформлены в теорию, но они определяли календарь сельскохозяйствен-

ных работ не менее надёжно, чем фазы Луны. Ветер был первым сигналом смены сезона, и его направление имело значение, которое сегодня назвали бы метеорологическим, а тогда воспринимали как знак расположения или нерасположения небесных сил.

В системе Четырёх Божеств (Tứ Pháp), сложившейся в районе Луй Лау (Luy Lâu) на севере Вьетнама, ветер не входил в канонический перечень. Четыре божества носили имена Pháp Vân (Облако), Pháp Vũ (Дождь), Pháp Lôi (Гром) и Pháp Điện (Молния). Однако исследования, посвящённые этому культу, указывают на существование локальных вариантов, в которых место одного из божеств занимал Pháp Phong — божество Ветра. Следы этого варианта сохранились в храме Ба Дань, где почитание Ветра рассматривается как «окаменелость» более архаического слоя, вытесненного канонической четвёркой. Эта деталь важна: она показывает, что ветер когда-то занимал в космологической схеме место, которое позже было отдано другим силам, и что канонизация Четырёх Божеств была не изначальным актом, а результатом отбора, в котором ветер оказался на периферии.

Облака в этой системе — не просто скопление влаги, а промежуточная субстанция между морем и небом. Они поднимаются с моря, несут воду, и их движение по небу воспринималось как видимое продолжение подводных течений. Если под водой текут реки, то над землёй текут облака, и оба движения подчинены одному ритму. Облако, которое не

проливается дождём, считалось облаком, которое «задержалось» — возможно, потому что его не пропустила гора, или потому что дух, отвечающий за дождь, ещё не получил приказа. В любом случае, облако не было мёртвой материей. Оно было носителем воды, а вода, как уже говорилось, принадлежала иному порядку, и её перемещение требовало внимания.

Воздух как таковой — то, чем дышат, — в вьетнамской космологии редко становится предметом рефлексии. Это не означает, что его не замечали. Это означает, что он был настолько фундаментальным условием существования, что не нуждался в объяснении. Мифы о творении мира, как вьетнамские, так и мыонгские, не содержат отдельного акта создания воздуха, и в этом нет ничего удивительного: воздух не был создан, потому что он был всегда. Он был той средой, в которой происходило разделение неба и земли, а не результатом этого разделения. Вода и земля были оформлены, воздух же просто присутствовал, как присутствует пространство между двумя предметами.

Это отсутствие интереса к воздуху имеет космологическое следствие. Если воздух не создан и не оформлен, то он не имеет границ и не подчиняется тем законам, которые действуют для созданных вещей. Он проницаем. Через него проходят светила, через него спускаются духи, через него поднимаются молитвы. Воздух — не пустота, но и не тело. Он — условие сообщения между мирами, и в этом смысле

он родственен воде, которая тоже соединяет верх и низ, но делает это видимым образом. Вода течёт, воздух не течёт, но он позволяет течь всему остальному.

Смерчи и ураганы в этой системе объяснялись действием живых сил, а не атмосферным давлением. Смерч — это вихрь, в котором что-то движется по кругу, и это движение воспринималось как проявление существа, обладающего волей. В народных представлениях смерч мог быть драконом, поднимающимся из воды в небо, или духом, который «танцует» над полем. Ураган, обрушивающийся на побережье, связывался с гневом морских духов или с медведем, который в мифологической схеме является мужем светил и чьи «визиты» вызывают затмения. Ветер сам по себе не был злым, но его чрезмерность была знаком того, что равновесие нарушено и что где-то произошло событие, требующее восстановления порядка.

Разрежение воздуха с высотой — явление, которое современный человек объясняет падением атмосферного давления, — в традиционной системе не имело прямого объяснения, но оно не было и загадкой, потому что сама идея «высоты» мыслилась иначе. Гора в вьетнамской космологии — не просто подъём над уровнем моря. Это приближение к небесной скорлупе, к той твёрдой поверхности, которая отделяет мир от того, что находится за её пределами. Чем выше поднимается человек, тем ближе он к этой поверхности, и тем тоньше становится слой воздуха между ним и небом. Разре-

жение воздуха на высоте в этой логике не было свойством самого воздуха. Оно было следствием близости к границе мира, где воздух, принадлежащий земле, уже не может существовать в полном объёме.

Температура воздуха с высотой также объяснялась через эту пространственную логику. Холод на вершинах гор не был результатом разрежения или адиабатического охлаждения. Он был результатом близости к небу, которое в вьетнамской модели является твёрдым и, следовательно, холодным, как камень. Небо не излучает тепло. Оно его не пропускает. Вершина горы, касающаяся небесной скорлупы, делит с ней её природу, и потому там холодно. Эта логика неверна с точки зрения физики, но она последовательна внутри той системы, которая её породила. Небо-скорлупа не может быть тёплым, потому что тепло — свойство земли и огня, а не неба.

Ветер в этой системе выполняет роль посредника, который не принадлежит ни одному из полюсов полностью. Он рождается от взаимодействия моря и гор, воды и земли, и его движение — это движение самой границы между ними. Когда ветер стихает, граница становится неподвижной, и мир на время замирает. Когда ветер усиливается, граница приходит в движение, и вместе с ней приходят перемены. Ветер — не бог и не дух в том смысле, в каком духом является дракон или фея. Он — явление, которое указывает на присутствие сил, более могущественных, чем он сам. И потому наблюдение за ветром было не поклонением, а чтением знаков.

Глава 23. Гром и молния: голос небесного духа

Гром и молния во вьетнамской традиции не были абстрактными атмосферными явлениями. Они входили в число тех четырёх сил, которые в районе Дау и Луй Лау (современная провинция Бакнинь) получили имена и культовое почитание: Pháp Vân (Облако), Pháp Vũ (Дождь), Pháp Lôi (Гром) и Pháp Điện (Молния). Эта четвёрка, известная как Четыре Божества Дхармы (Tứ Pháp), представляет собой редкий случай, когда вьетнамская традиция не просто объясняла природные явления, но и выстраивала вокруг них устойчивую ритуальную систему, сохранившуюся до наших дней. Гром и молния в этой системе — не просто звук и свет. Это персонифицированные силы, к которым можно обратиться, которых можно умилостивить и которые, что немаловажно, связаны с водой и земледелием теснее, чем может показаться на первый взгляд.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.