

«ПУТЕШЕСТВИЕ ГЕРОЯ» В КОРЕЙСКОЙ КОНФУЦИАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ: БИОГРАФИИ КИМ ЮСИНА И КУНЪЕ В КОНТЕКСТЕ МОНОМИФА ДЖ. КЭМПБЕЛЛА

Александр Валерьевич Соловьёв

Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики, Москва, Россия

alexsolovievster@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2897-0909>



Аннотация. Впервые в отечественном (и мировом) корееведении биографии реальных исторических персонажей рассматриваются в рамках концепции мономифа («путешествия героя») Дж. Кэмпбелла. Прежде подобный подход практиковался лишь при изучении художественной прозы, целью же данного исследования является апробация оптики мономифа применительно к конфуцианским летописям. Критический анализ текста позволил заключить, что концепция мономифа вполне пригодна — с некоторыми оговорками — для описания исторического нарратива биографического раздела конфуцианской летописи «Самгук саги (Исторический записи Трёх государств)» — жизненные пути избранного героя, воплощающего идеал верноподданного, и его антагониста в целом следуют трёхчастной модели, предложенной Дж. Кэмпбеллом (исход — испытания — возвращение). Это позволяет заключить, что мощный автохтонный корейский культурный пласт способствовал складыванию в Корее периода Трёх государств и Объединенного Силла (традиционные даты: I в. до н.э. — X в. н.э.) специфического синкретического мировоззрения, в котором в единую систему интегрировались конфуцианство, буддизм и даосизм, и которое нашло своё отражение в официальном летописном своде, составленном в XII в. Своего рода «цементом», скреплявшим эти субстраты (при известной способности этих учений ассимилировать концепции друг друга) в изложении конфуцианского историографа, стал миф, задававший, вместе с конфуцианским канонem, принципы организации текста, сюжетные модели и способы подачи исторических событий. Восприимчивость корейского конфуцианства на этом историческом этапе к мифологии позволила мифологической космологии достаточно легко встраиваться в конфуцианский мироустроительный нарратив, а также работать с такими сюжетами, которые в классическом востоковедении прежде

считались табуированными для конфуцианской этики — в частности, с проявлениями Эдипова комплекса. Интерпретация истории как морально-этической драмы сближает официальную конфуцианскую историографию с политическим мифом в его современном истолковании и позволяет по-новому оценивать исторический текст.

Ключевые слова: путешествие героя, Самгук Саги, Силла, биография, историография, Ким Юсин, Кунье, архетипический образ, добродетель, политический миф

Для цитирования: Соловьёв А.В. «Путешествие героя» в корейской конфуцианской историографии: биографии Ким Юсина и Кунье в контексте мономифа Дж. Кэмпбелла // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 3. — С. 67–89. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-67-89>

Research article

HERO'S JOURNEY IN KOREAN CONFUCIAN HISTORIOGRAPHY: BIOGRAPHIES OF KIM YUSIN AND KUNGYE IN THE CONTEXT OF J. CAMPBELL'S MONOMYTH

Alexander V. Solovyov

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia
alexsolovievster@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2897-0909>

Abstract. For the first time in Russian (and world) Korean studies, biographies of real historical characters are analyzed within the framework of the concept of monomyth (or *hero's journey*) coined by Joseph Campbell. Previously, such an approach was practiced only in the study of narrative prose. This paper focuses on practical evaluation of monomyth as a prism with regard to Confucian chronicles. Critical analysis of the text showed us to conclude that the concept of monomyth is quite suitable — with some reservations — for describing the historical narrative of the biographical section of the Confucian chronicle *Samguk sagi* (*Historical Record of the Three Kingdoms*). The research revealed life paths of the chosen hero, who embodies the ideal of a loyal subject, and his antagonist generally follow the three-part model proposed by Campbell (departure — initiation — return). This allows us to conclude that a powerful autochthonous Korean cultural stratum contributed to the formation of a specific syncretic worldview in Korea during the Three States and United Silla period (traditional dates: 1st century B.C. — 10th century A.D.), which integrated Confucianism, Buddhism and Taoism into a single system and was reflected in the official chronicle compiled in the 12th century. The Confucian historiographer's representation of these substrates (given a certain ability of these teachings to assimilate each other's concepts) was cemented by myth, which, together with the Confucian canon, set the principles of text organization, plot models, and ways of presenting historical events. The susceptibility of Korean Confucianism at this historical stage to mythological cosmology to integrate quite easily into the Confucian world-building narrative, and to deal with subjects that were previously considered taboo for Confucian ethics in classical Orientalism, such as the manifestations of the Oedipus complex. The interpretation of history as a moral and ethical drama brings official Confucian historiography closer to political myth in its modern interpretation and allows us to evaluate the historical text in a new way.

Keywords: Hero's journey, Samguk Sagi, Silla, biography, historiography, Kim Yusin, Kungye, archetypal image, virtue, political myth

For citation: Solovyov, A. V. (2023) 'Hero's Journey in Korean Confucian Historiography: Biographies of Kim Yusin and Kungye in the Context of J. Campbell's Monomyth', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(3), pp. 67–89. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-67-89>

Культурологи и литературоведы часто обращаются к идее путешествия героя, которая служит сюжетообразующим структурным элементом многих произведений. В антропологии эту идею концептуализировал Джозеф Кэмпбелл [Кэмпбелл, 2023]¹ в виде мономифа, описывающего «классические стадии общего для всех героев приключения» [Кэмпбелл, 2023: 35]. В отечественном корееведении концепцию путешествия героя для анализа сюжетной прозы использовала (без прямой отсылки к Кэмпбеллу) выдающийся литературовед и культуролог А.Ф. Троцевич². Обращается к ней — уже с отсылкой к работе Кэмпбелла — и И.В. Цой для того, чтобы уточнить определение героя, т.е. предмета своего исследования [Цой, 2021: 266–267]. Однако никогда прежде концепция путешествия героя не использовалась для анализа биографий в исторических хрониках³. Возможно, из-за несколько стереотипного восприятия конфуцианского летописания как объективистского текста, «обнимающего собой лишь совершенно определённые факты без всяких суждений и рассуждений»⁴. Мы, однако, не ставим перед собой задачу развивать дискуссию о позитивизме и субъективизме дальневосточной историографии, которая идет уже давно (представляется, что позиции дискутантов в ней больше зависят от их собственной культурной, языковой и идейной

традиции, чем от характера историописания на Дальнем Востоке⁵). Отметим лишь, что участники этой дискуссии полярно воспринимают и уровень драматизма исторического повествования — от полного отрицания драматической составляющей [Sato, 2007: 226] до, напротив, её выделения и подчёркивания, особенно в биографиях [Конрад, 1977: 508–509], демонстрирующих «единство истории и литературы»⁶.

Идеологически биографии в конфуцианских летописях выстраиваются вокруг тех или иных архетипических добродетелей (вассальной преданности — 忠, кор.: чхунъ; чувства долга/чести — 義, кор.: ый; сыновней почтительности — 孝, кор.: хё; человеколюбия — 仁, кор.: ин и др.). При этом сюжет их почти всегда развивается вокруг драматического личного социального и этического конфликта, который разрешается точно так же, как и в сюжетной прозе — либо построением «образцового социума», либо «отрицанием социальной жизни вообще» [Троцевич, 1996: 6]. Герои исторических биографий, так же, как и герои корейской традиционной прозы, «либо идут по пути образцового социального поведения, либо ищут гармонию... в слиянии с истинной реальностью, которая лежит за пределами феноменального мира» [Цой, 2021: 267]. В результате формируются образы, которые И.В. Цой назвала «героями-формулами» [Цой, 2021: 267], но которые,

¹ Здесь мы пользуемся самым свежим русскоязычным изданием 2023 года, выверяя перевод по оригинальному изданию 2008 г.

² См., например: [Троцевич, 1996; Троцевич, 2004: 11–20].

³ Более того, как правило, путешествие героя в сюжетах, к которым обращались отечественные исследователи, практически всегда буквально — это физическое или аллегорическое перемещение в пространстве.

⁴ Гегель Г. Лекции по философии истории. — Санкт-Петербург: Наука, 2000. — С. 176.

⁵ См., например: [Соловьев, 2023а: 118–142].

⁶ Вяткин Р.В. Вступительная статья // Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Т. VII (Ле чжуань — Биографии). — Москва: Восточная литература, 1996. — С. 22.

на наш взгляд, было бы вернее называть архетипическими — образы преданных вассалов и мудрых советников, доблестных воинов, почтительных сыновей и дочерей и т.д. Именно такой видит первую миссию героя Кэмпбелл: «...совершить прорыв к ничем не замутнённому, праведному существованию, усвоить то, что К.Г. Юнг назвал **архетипными образами**» [Кэмпбелл, 2023: 20]⁷.

И если персонажи традиционной литературы предстают «носителями функций героев мифа» [Троцевич, 1996: 162], то герои биографий тем более на это способны, ведь исторический нарратив максимальной приближается к мифу именно через выраженный драматизм, отвечающий на «потребность в значимости» через репрезентацию истории как *«морально-этической драмы»* [White, 1987: 22; Bottici, 2007: 212–213].

Следуя за трёхчастной моделью Дж. Кэмпбелла [Кэмпбелл, 2023: 35–36], мы проследим, как два главных антагониста древнейшей из дошедших до нас корейской летописи — «Самгук саги (Исторические записи Трёх государств)»⁸ — безупречный вассал, выдающийся полководец Ким Юсин и узурпатор и тиран Кунъе, каждый по-своему (но очень похоже друг на друга) проходят свой «путь героя». Это позволит нам продемонстрировать не только сюжетные и структурные параллели между этими образами, но и выявить следы глубинного мифологического субстрата, усвоенного корейской конфуцианской историографией.

Разумеется, модель Кэмпбелла — не единственный и не безупречный образец для анализа морфологии мифа. Одна из ключевых претензий к Кэмпбеллу — его юнгианство: «Книги Кэмпбелла воспроизводят все слабости аналитической психологии... мифология втискивается в психобиологию личности» [Мелетинский, 1995: 71]. Наиболее яркий — фактически, разгромный — критический разбор мономифа предложил в 2004 г. Алан Дандес [Dundes, 2005]. Он упоминал и подмену «собственно мифа» у Кэмпбелла неопределённой комбинацией легенд, преданий и сказаний [Dundes, 2005: 392, 394], и произвольный отбор нарративов, и нестрогость определений [Dundes, 2005: 392, 394]⁹, и претензии на универсализм, который пытается объять всё и в результате не объясняет ничего [Dundes, 2005: 395].

Ключевой же проблемой мономифа Дандес полагал опору на архетипы, которые, с одной стороны, по определению самого Юнга, непознаваемы, а с другой — в силу претензии на универсальность — отрицают самобытность культур, культурное разнообразие и обесмысливают ойкотипы [Dundes, 2005: 397–400]. Иными словами, концепция Кэмпбелла с точки зрения Дандеса почти лишена верифицируемой объяснительной силы.

Однако целью нашей работы является не столько изучение мифологических мотивов в *Ёльчон*, сколько выявление их. Пока что мы лишь предполагаем, что официальная конфуцианская историография может содержать отсылки к мифологическому

⁷ Оставляя в стороне так, похоже, и не завершившуюся дискуссию о том, как различать понятия «архетипический образ» и «архетип» (и стоит ли их различать вообще), здесь мы будем чаще обращаться к понятию «архетипический образ», исходя из того, что, во-первых, в биографиях мы имеем дело с репрезентацией героев историографом (т.е. с *представлением* историографа о герое, сформированным в соответствии с канонem), а во-вторых, в силу — как мы покажем — довольно сложной, многокомпонентной и синкретической природы этих образов, состоящей отнюдь не только из конфуцианского субстрата.

⁸ Составлена группой придворных историографов государства Корё под руководством Ким Бусика (1075–1151) в середине XII в. (дата издания — 1145 г.); описывает события с I в. до н.э. по IX в. н.э.

⁹ В этом Дандес совершенно прав. Кэмпбелл вообще не даёт термину «мономиф» ничего похожего на академическое определение, отождествляя его описательно с путешествием или миссией героя, состоящей из трёх этапов, воспроизводящих обряды перехода: уединение — инициация — возвращение [Кэмпбелл, 2023: 30]. Там же он указывает, что заимствовал этот термин из романа Джейма Джойса «Поминки по Финнегану» [Кэмпбелл, 2023: 313, прим. 36]. Дандес указывает ещё на один возможный источник вдохновения для Кэмпбелла — эссе Свами Нихилананды о Рамакришне, в которой есть размышление о тысяче имен Рамы (образ тысячеликого героя вполне мог восходить к этому образу) [Dundes, 2005: 394].

мотиву путешествия героя, а концепция Кэмпбелла позволит выявить эти отсылки. И если мы их обнаружим, то сможем понять не столько что собой представлял изначальный корейский мифологический субстрат во всей его полноте, сколько то, насколько конфуцианской историографической обработке этого субстрата сохранились следы мифологического восприятия мира и мифологического мышления.

По той же причине мы крайне редко — и исключительно в иллюстративных целях — в этой статье обращаемся к концепции В.Я. Проппа. Ещё в «Морфологии сказки» он пришёл к выводу о том, что «волшебная сказка в своих морфологических основах представляет собою миф»¹⁰, но подходить даже не ко всему корпусу, а хотя бы к одной отдельной биографии в *Ёльчон* изначально как к мифу нам представляется преждевременным¹¹.

Кроме того, Пропп вводит серьёзное структурное ограничение: последовательность функций в сказке всегда одинакова («Морфология», с. 31) — как на макроструктурном уровне, так и на микроструктурном (отдельные функции могут выпадать из последовательности, но не более), в то время как у Кэмпбелла лишь на макроуровне (стадии) должна соблюдаться последовательность, а на микроуровне (этапы) она может нарушаться.

Наконец, именно образ «путешествия героя» использовался при изучении корейской литературы (см. отсылки к Троцевич и Цой), и в данной статье нам хотелось подчеркнуть преэминентность отечественных исследований.

Идеальный герой и хрестоматийный злодей

Ким Юсин — безусловно, центральная фигура биографического раздела «Самгук саги». Его жизнеописанию посвящено целых три свитка-главы (кор.: *квон*), что противоречит традиционным принципам составления биографических описаний, заложенному Сыма Цянем в «Ши цзи», когда жизнеописаниям даже самых значительных исторических лиц в жанре «моно-биографий» (термин В.М. Алексеева) отводилась максимум одна глава, да и то далеко не всегда¹². Это объясняется как ключевую роль выдающегося полководца и государственного деятеля периода расцвета государства Силла (57 г. до н.э. — 935 г. н.э.) в процессе объединения Корейского полуострова, так и тем, что Ким Бусик располагал богатейшим историографическим материалом о своём герое — составленными в 10 квонах (свитках, главах — *квон*) Ким Чанчхоном «Записями о деяниях [Ким Юсина] (行錄)».

Кунъе же, в полном соответствии с каноном¹³, разделил с другим узурпатором и тираном, Кён Хвоном, последний, десятый *квон* биографического раздела «Самгук саги». Однако объём жизнеописаний обоих этих персонажей предоставляет все возможности для того, чтобы отследить их драматическую судьбу, их «путешествие».

И Ким Юсин, и Кунъе принадлежали к высшим слоям родовитой силлаской аристократии. Род Ким Юсина, согласно семейному преданию, восходил к Ким Суро, легендарному основателю протогосудар-

¹⁰ Пропп В.Я. Морфология сказки. — Ленинград: «ACADEMIA», 1928. — С. 100.

¹¹ Для Проппа изначально неотъемлемым атрибутом сказки случит нарратив о чудесном. Т.е. с формальной точки зрения официальная конфуцианская историография «Самгук саги» находится вне этих пределов, поскольку позитивистский, рациональный (на первый взгляд), характер официальной конфуцианской историографии отвергает «волшебство» сказки на морфологическом уровне — («Учитель никогда не говорил о чудесах... и духах» (Конфуций. Суждения и беседы «Лунь юй» / Пер. Лукьянов А.Е., Абраменко В.П. — Москва: Шанс, 2019.С 7-21), — а вот, допустим, истории из «Самгук юса» гораздо больше подходят как материал для исследования по Проппу.

¹² Вяткин, с. 13.

¹³ Парные жизнеописания (иногда в китайской традиции именуемые *хэ чжуань*) — достаточно распространённый формат биографий. Герои объединялись в них либо по признаку родственной близости, либо по общности (или, наоборот, полярности) судьбы или устремлений — см.: (Вяткин, с. 14–15).

ства Кымгван-гук, которое позже вошло в состав Силла, а через него — к сыну Хуанди Шао-хао Цзинь-тянь ши¹⁴. Кунъе же был сыном 47-го вана Силла Хонана (или 48-го вана Кёнмуна). Действовали герои в разные периоды и с противоположным результатом: Ким Юсин в VI в. н.э. объединил земли Корейского полуострова под властью государства Силла, разгромив совместно с армиями Танского Китая его конкурентов — Когурё и Пэкче, а Кунъе в IX в. н.э. принял непосредственное участие в падении Силла, основав на его руинах своё царство, которое, впрочем, просуществовало очень недолго.

Трёхчастная структура путешествия героя, предложенная Кэмпбеллом, подразумевает, что каждая часть — *удинение* или *исход*, *испытания и победы*, *возвращение*, в свою очередь делится на несколько эта-

пов. Анализ жизнеописаний Ким Юсина и Кунъе позволил выделить эпизоды, которые типологически вполне соответствуют кэмпбелловской модели. Для удобства читателя мы свели результаты анализа в схему, которая облегчает их сопоставление (см. Таб. 1). К историям двух протагонистов мы добавили приведённые в их жизнеописаниях истории их спутников — Ким Чхунчу и Ван Гона, параллелизмы между судьбами которых (и тот, и другой — будущие государи: Тхэджон-Муэль, 29-й ван Силла, в правление которого было разгромлено государство Пэкче; и Тхэджо, ван-основатель государства Корё, ставшего, в изложении «Самгук саги», легитимным преемником Силла) оттеняют параллелизмы «путешествия героя» Ким Юсина и Кунъе. Далее мы пошагово¹⁵ представим эти эпизоды и прокомментируем их.

Таблица 1. Этапы «Путешествия героя» Ким Юсина, Кунъе и их спутников — Ким Чхунчу и Ван Гона

Мономиф	Ким Юсин	Ким Чхунчу	Кунъе	Ван Гон (Тхэджо)
<i>Исход</i>				
Зов к странствиям	[преисполнился] благородным гневом и решимостью отразить нападения врагов	Убийство дочери (проповская «беда»)	Получил знамение от ворона-«глашатая приключения» — иероглиф (знак) 王 (государь)	Обращение вассалов Кунъе с призывом свергнуть тирана
Отвержение зова	Все трое безоговорочно принимают зов, демонстрируя «добровольное смирение», т.е. готовность принять на себя роль, которую им предлагает мифотворец/историограф			«... я не осмелюсь стать двоедушным [предателем], чтобы, будучи подданным, занять место государя»
Сверхъестественное покровительство	Множественные примеры	Притча о черепахе и зайце	Притязает на таковое (вплоть до провозглашения себя Буддой)	Пророчество на зеркале
Первый порог	Таинственный старик по имени Нансын поначалу несколько раз отвергает просьбы Ким Юсина о помощи, испытывая его		Уход от кормилицы, пострижение в монахи	

¹⁴ Шао-хао — имя легендарного государя древнего Китая, чье правление, с точки зрения теории «пяти первоэлементов» (кит. *усин*, кор. *охэн*), соотносилось с «металлом» (кит.: *цзинь*, кор.: *кым/ким*). Клановые имена («фамилии») как правителей Силла второй половины IV — нач. X в. (считавших себя потомками легендарного Ким Альджи — к этой кровной линии принадлежал и Ким Бусик), так и государей Кымгван-гук, также записывались иероглифом 金 «металл» (совр. кор.: Ким). Это давало образованной части правящего класса Силла конца VI — начала X в. основание связывать генеалогию силласких и каяских правителей с персонажами древнекитайского мифологии (см: Ким Бусик. Самгук саги. В 3 т. Т. 3. Разные описания. Биографии. / Изд. текста, пер., вступ. ст., коммент., прил. под общ. ред. М.Н. Пака и Л.Р. Концевича. — Москва: Восточная Литература, 2002. — С. 180, коммент. 9).

¹⁵ Приведенная в статье таблица не отражает точную последовательность событий в жизнеописаниях, однако надо учитывать, что различные мифологические нарративы не обязательно должны точно следовать модели Кэмпбелла (он и сам об этом говорит — см.: [Кэмпбелл, 2023: 199–200]; важно то, что эти этапы можно выделить из повествования и они, как правило, вписываются в ограничения по более крупным стадиям.

Во чреве кита	Пребывание в пещере (единение в храме) (повторяющийся сюжет, «путь героя в миниатюре»)	Пребывание в плену в Когурё	Мотив самоуничтожения мятежника	-
Испытания и победы				
Путь испытаний	Череда сражений в «посюстороннем мире» и постепенный рост славы и влияния	Дипломатическая миссия в Когурё во исполнение мести за дочь; дипломатическая миссия в Танском Китае	Череда сражений в «посюстороннем мире» и постепенный рост славы и влияния	Череда сражений в «посюстороннем мире» и постепенный рост славы и влияния
Встреча с Богиней	Элемент отсутствует в «Самгу саги». В «Самгук юса» — встреча и общение с девушками-духами гор, которые раскрывают герою тайну			Жена присоединяется к просьбам вассалов Кунье и в конце концов уговаривает Ван Гона возглавить восстание и сама подносит ему доспех
Женщина-искусительница		В «Самгук юса» — младшая сестра Ким Юсина	Убил жену	
Примирение с отцом	Обратный сюжет — приказал казнить собственного сына за малодушие		Изрубил мечом изображение своего предка; убил детей (которых прежде назвал именами будхисаттв)	
Апофеоз	Познание Воли Неба и своего предназначения;	Успешное завершение дипломатических миссий	Провозглашение себя Буддой Майтрейей	Ван Гон, возвращающийся из тьмы (смуты), что является источником образов дня, приносит с собой знание тайны гибели тирана
Вознаграждение в конце пути	Объединение государства; достижение «малого благоденствия»; многочисленные награды; прижизненное и посмертное признание	Возможность отомстить за дочь; обретение её останков	Зеркало с пророчеством, которое для Кунье истолковывают заведомо ложно	Доспех, который приносит Ван Гону его жена; Прекращение смуты и основание нового государства
Возвращение				
Отказ от возвращения	Изначально защищён от этой опасности своей миссией		Отрицание пророчества	
Волшебное бегство	Переправа через реку Пхёха; Бегство будущей матери Ким Юсина (также проповский сюжет похищения невесты).			
Спасение извне		Притча о черепахе и зайце; Известие о том, что Ким Юсин собрал отряд для спасения Ким Чхунчху.		
Пересечение порога в мир повседневности	Выход из пещеры (храма) с новым знанием, волшебным мечом и т.д.			Следуя мольбам вассалов Кунье, возглавляет восстание против тирана
Властелин двух миров	Трижды проходит мимо дома, не останавливаясь, по пути в бой			

Свобода жить	Ким Юсин познал Волю Неба (и свободно — и верно — толковал её). Стал идеалом верноподданного	Ким Чхунчху становится государем	Самомнение о собственной исключительности приводит к бесславной смерти	Ван Гон становится государем-основателем
--------------	--	----------------------------------	--	--

Исход

Этот этап начинается с зова к странствиям — судьба призывает героя покинуть привычный для него профанный мир и устремиться в область неизвестного¹⁶. Зов может прийти извне, через вестника, «глашатая приключения», но герой может отправиться в приключение и по своей воле. Так, Ким Юсин действует по собственному волеию: «Он ...[преисполнился] благородным гневом и решимостью отразить нападения врагов» (慷慨有平寇賊之志)¹⁷; Кунье получает послание от мистического вестника — ворон роняет в чашку для подаяний, которую Кунье, бывший тогда буддийским монахом, держал в руках, кусок костяной закладки с иероглифом 王 — ван (государь)¹⁸ (嘗赴齋 行次有烏鳥 銜物 落所持鉢中 視之牙籤 書「王」字). Ким Чхунчху начинает своё путешествие, получив известие о пропповской беде — его дочь и зять были убиты при нападении пэкхесцев на силласкую область Тэранджу¹⁹ (нападения врагов в биографии Ким Юсина — такая же пропповская беда), а для Ван Гона «глашатаями приключения» становятся подданные Кунье, которые, не в силах более выносить его жестокость и распущенность,

обратились к Ван Гонгу с просьбой выступить против тирана²⁰.

Порой герой может отвергать зов, пытаясь отказаться от своей судьбы. Этот этап легко обнаружить в истории Ван Гона — поначалу он гневно отвергает призывы вассалов Кунье: «...я не осмелюсь стать двоедушным [предателем], чтобы, будучи подданным, занять место государя. Это называется мятежом!» (不敢有二心 夫以臣替君 斯謂革命), одновременно выказывая сомнение в своих способностях: «по правде, я не имею добродетелей, чтобы осмелиться вершить дела, равные деяниям основателей Шан-Инь и Чжоу!»²¹ (予實否德 敢效殷周之事乎?). Остальные герои зов принимают безоговорочно, «добровольно смиряясь со своей судьбой» [Кэмпбелл, 2023: 19], т.е. принимая ту роль, которую им уготовил историограф-мифотворец²². Впрочем, примеры подобного отвержения зова можно найти в других случаях (войска могут колебаться перед сложной переправой²³, генералы могут опасаться отправиться в поход²⁴, а сын Ким Юсина, Вонсуль, уступив уговорам слуги и проявив малодушие перед лицом смертельной опасности, вышел из боя, не решившись пожертвовать собой)²⁵.

¹⁶ Похожий элемент — беду — как ключевой мотив к началу приключения выделяет в сказочном повествовании и В.Я. Пропп (см.: Пропп, 1986: 46).

¹⁷ Ким Бусик, 2002: 121. Здесь и далее оригинальный текст «Самгук саги» воспроизводится по: 鄭求福, 盧重國, 申東河, 金泰植, 權惠永. [Чон Губок, Но Джунгук, Син Донха, Ким Тхэсик, Квон Догён] 譯註 三國史記, 5권 [Аннотированные «Исторические записи Трёх государств». В 5 томах]. — 韓國 精神文化研究院. — 1996–1998. (на корейском).

¹⁸ Там же, с. 194.

¹⁹ Там же, с. 122.

²⁰ Там же, с. 198.

²¹ Там же, с. 198.

²² Тема историографа (а особенно, конфуцианского историографа) как мифотворца, слишком масштабна, поэтому здесь мы ограничимся лишь упоминанием о ней.

²³ Ким Бусик, 2002, с. 133.

²⁴ Там же, с. 135–136.

²⁵ Там же, с. 139.

В подобных случаях главный герой либо исправляет ситуацию сам, либо выступает в особой роли, которую Кэмпбелл не выделяет. Это роль привратника — не «стража врат», с которым герою предстоит сразиться у *первого порога*, но именно привратника. *Привратник* сам способен оценить потенциального героя и сформировать для него зов к странствиям. Так, Кунье становится *привратником* для Ван Гона, ибо оценил и приблизил того, а потом создал условия, которые вынудили Ван Гона вступить на «*путь героя*». Ким Юсин выступает в качестве *привратника* несколько раз, отдавая своим подчинённым приказы, исполнение которых сопряжено со смертельной опасностью (и путешествием в неведомое), но позволяет новым героям проявить себя и стяжать немалую славу (зачастую — посмертно). Среди таких эпизодов — обращение Ким Юсина к своим офицерам Пинён-джа, Ёльги и др.²⁶

Принявший зов к странствию герой может рассчитывать на *сверхъестественную помощь* — появление мистического защитника или покровителя, который указывает верный путь, порой сопровождает героя или наделяет его волшебными предметами. В биографии Ким Юсина можно найти немало случаев такого покровительства. Это и таинственный старик по имени Нансын, обучивший Ким Юсина «сокровенным приёмам [волшебства] (方術)»²⁷; обращение самого Ким Юсина за помощью к даосскому «Небесному властителю» (天官) на горе Инбаксан²⁸; обращение за помощью к потусторонним силам при осаде когурёс-

цами и мохэ крепости Пукхансансон («человеческие силы уже исчерпаны, но неведомые — могут помочь [нам]»²⁹ (人力既竭 陰助可資). Наконец, дом Ким Юсина охраняет «дружина духов»³⁰, (陰兵) уход которой знаменует приближение его кончины.

Кунье также притязает на сверхъестественное покровительство — причём самого высокого порядка: «Сонджон (монашеское имя Кунье — *авт.*) провозгласил себя Майтреей — Буддой грядущего (кор.: Мирык), на голове носил золотую корону, а на теле — монашескую накидку. Старшего сына он назвал Чхонгван-посаль (бодхисаттва Чистого света), а младшего — Сингван-посаль (бодхисаттва Божественного света)» (善宗自稱彌勒佛 頭戴金幘 身被方袍 以長子為青光菩薩 季子為神光菩薩). Он сам писал сутры, но «слова их были лживы и рассказывали они о делах неканонических»³¹ (其言妖妄 皆不經之事).

В биографии Ким Чхунчху также можно найти приметы покровительства свыше. Пребывая в качестве заложника вана королевства Когурё, куда он отправился просить войска для нападения на Пэкче, чтобы отомстить за смерть своей дочери, Ким Чхунчху услышал от симпатизировавшего ему когурёского сановника притчу о черепахе и зайце. С помощью этой притчи, в которой сначала черепаха с помощью хитрости выманивает зайца посетить дворец дракона Восточного моря (его заболевшей дочери в качестве лекарства потребовалась печень зайца), а потом тот — тоже с помощью хитрости — избегает печальной участи [Ким Бусик, 2002: 123]³², сановник

²⁶ Там же, с. 125, 133.

²⁷ Там же, с. 121.

²⁸ Там же, с. 122.

²⁹ Там же, с. 131.

³⁰ Там же, с. 137.

³¹ Там же, с. 196. Мироззрение Кунье формировалось прежде всего в буддийском монастыре Седальса, где он провёл свое отрочество и юность. Центральной фигурой буддийского пантеона в Седальсе был бодхисаттва Авалокитешвара, а поклонение Майтрее было одним из центральных буддийских культов в Силла как минимум с VII в. н.э. Храмы Седальса и Хыннюнса стали источником авторитета и силы Кунье, а монахи этих монастырей были среди его ближайших сподвижников (см.: [김택균, 2004: 57–92]).

³² Ким Бусик, 2002, с. 123. Эта притча восходит к буддийской джатаке об обезьяне и крокодиле (в дальневосточном изложении они превратились, соответственно, в зайца и черепаху). Обезьяна (и заяц) — одно из воплощений Будды.

намекал Ким Чхунчу на способ выйти из затруднительного положения. Буддийские корни этой притчи, а также соотнесение самого Ким Чхунчу в этом контексте с зайцем — одним из воплощений Будды — можно считать признаками такого божественного покровительства.

Судьба Ван Гона связана с пророчеством, начертанном на зеркале, которое некий странник «необычной наружности, облачённый в древнее платье» (狀貌魁偉 鬢髮盡白 着古衣冠) продал осевшему в Силла танскому торговцу Ван Чанцзиню. Древние стихи, проявившиеся на зеркале под солнечным светом, предрекали падение Кунъе и возвышение Ван Гона (в истолковании «ученых мужей», которые не рискнули раскрыть суть этого пророчества самому Кунъе, доложив ему «вымышленные слова» (迺飾辭告之))³³.

Следующий этап путешествия героя — это преодоление первого порога, врат в царство потустороннего. Этот порог охраняет страж, стоящих на рубеже миров — мира обыденности и мира неизведанного. Герой должен победить этого стража, но, как правило, попытка просто его превозмочь заканчивается неудачей, ибо для победы герою необходимо отказаться от своего Эго, отрешиться от стереотипных, профанных представлений о себе и об окружающем мире.

Для Ким Юсина таким стражем становится уже упомянутый таинственный старик Нансын, к которому Ким Юсин обращался с просьбой научить его магии: Нансын несколько раз отвергает просьбы Юсина, испытывая его целеустремленность и чистоту помыслов. В итоге Ким Юсин убеждает Нансына, и тот учит его «сокровенному искусству волшебства» (方術). Для Кунъе порогом могли быть два эпизода — уход в десятилетнем возрасте от кормилицы, которая втайне выращивала ребёнка, приговорённого государем к смерти, или же уход в монастырь (одна из устойчивых метафор литературного иероглифического языка, обозначающих уход в монастырь — 出家 — дословно переводится «покинуть семью (род, дом)», то есть «покинуть (обыденный) мир»).

Переступив порог, герой попадает в метафорическое *чрево кита*. Он умирает для одного (обыденного) мира, чтобы возродиться в другом. Сходный символизм и у пребывания в пещере³⁴, и уединения в храме (зброшенном или действующем). В биографии Ким Юсина — это повторяющийся сюжет: он неоднократно медитирует в пещерах и храмах, обращаясь к потусторонним силам, и выходит оттуда либо с волшебным оружием, либо с новыми сокровенными знаниями³⁵. В этих эпизодах Ким Юсин фактически совершает полный

³³ Ким Бусик, 2002: 197–198. Текст самого пророчества выглядел так: 上帝降子於辰馬 先操鷄後搏鴨 於巳年中二龍見 一則藏身青木中 一則顯形黑金東 (литературный перевод: «[Верховный владыка] Шан-ди ниспошлет сына на земли Чин и Ма, чтобы сначала схватить курицу, а потом поймать утку. В год Змеи появятся два дракона — один скроется в синем (зеленом) дереве, второй проявится в черном железе на Востоке» (Ким Бусик, 2002: 197). Анализ текста пророчества см.: [Solouyou, 2001: 18–19].

³⁴ Считается (см., например, [Dundes, 2005 :196]), что в дальневосточной мифологической традиции сюжета инициации героя через поглощение и извержение его монстром в «чистом виде» нет (записанные в XX в. сходные сюжеты корейского фольклора являются, скорее всего, народной интерпретаций христианского мифа об Ионе (см.: [Grayson, 2012: 261–262])). М.И. Никитина, однако, обнаруживает сюжеты поглощения героини (госпожи Суру) и возвращения её морским драконом и связывает этот сюжет с образом чудо-черепахи, которая зачинает в своей голове ребенка и выплевывает (исторгает) его на свет [Никитина, 2001: 13–15]. Как бы то ни было, и чрево кита, и пещера (и даже уединённый храм ночью) устойчиво аллегорически ассоциируются с лоном — отсюда мотив рождения, возрождения, перерождения героя: медведица, будущая мать мифологического основателя Кореи Тангуна, должна была провести несколько дней в пещере, чтобы превратиться в женщину (Ирён. Оставшиеся сведения [о] трёх государствах (Самгук юса) / Пер. с ханмуна, вступ. ст., коммент. и указ. Ю.В. Болтач. — Санкт-Петербург: ИД «Гиперион». — С. 199); богиня Аматерасу, напуганная разгульным поведением своего брата Сусаноо, скрывается от него (и от мира) в пещере, чтобы возродиться к миру, выйдя из неё (Кодзики — Записи о деяниях древности / Пер., коммент. Е.М. Пинус. — Санкт-Петербург: ШАР. 1993. — С. 55–57).

³⁵ Ким Бусик, 2002: 123, 131, 132.

цикл «путешествия героя» [Кэмпбелл, 2023: 31] и выполняет обе важнейших миссии — удаляется от внешнего мира, совершая прорыв к праведному существованию, и возвращается в мир, чтобы «преподать нам урок, который сам усвоил, о том, как возродиться» [Кэмпбелл, 2023: 23]. Для Ким Чхунчу метафорическим чревом кита, очевидно, является пребывание в плену в Когурё — он возвращается оттуда, одержав и духовную, и дипломатическую победы³⁶.

В биографии Кунъе образ чрева кита не выражен явно, однако, если принять, что «переход порога — это разновидность самоуничтожения» [Кэмпбелл, 2023: 77], то можно допустить, что сам по себе мятеж против законного государя с целью узурпации власти («Сонджон решил... собрать людей (мятежные войска) для того, чтобы реализовать свои устремления» (善宗謂乘亂聚衆可以得志)³⁷ есть постоянный процесс самоуничтожения — и морального, и физического. А раз так, то Кунъе пребывает во чреве кита практически всё время — с тех пор как поднял мятеж.

Испытания и победы

На этой стадии мифа герой проходит череду приключений на пути к инициации. Кэмпбелл иллюстрирует *путь испытаний* рассказом о шаманских практиках у саамов [Кэмпбелл, 2023: 84–86]³⁸. На первый взгляд, испытания, которые проходят Ким

Юсин и Кунъе вместе со своими спутниками, происходят в мире обыденности — это череда сражений и побед, описание которых занимает значительную часть их биографий. Однако если учесть, что цели и Ким Юсина, и Кунъе имеют мироустроительное (т.е. сакральное) значение, то их сражения и победы в «посюстороннем» мире есть лишь отражение их пути в мире потустороннем.

Показательно, что Ким Бусик описывает военные успехи Кунъе в комплиментарном ключе: Кунъе и его сподвижники «делили с офицерами и солдатами радости и горе, трудности и досуг, так что даже награды и взыскания [раздавались] сообща, а не личным [решением командира], поэтому войска были всецело преданы ему и обращались как к генералу (чангуну)» (與士卒同甘苦勞逸至於予奪公而不私是以衆心畏愛推為將軍)³⁹. Здесь Кунъе не выглядит абсолютным злодеем — хотя его изначально недостойные устремления предопределяют его неизбежный крах.

Следующие этапы путешествия героя можно представить как триединую структуру преодоления эдипова комплекса: *встреча с богиней, женщина-искусительница*⁴⁰ и *примирение с отцом*. Это приключение «обычно представляется как мистический брак победоносного героя — души с царственной Богиней мира» [Кэмпбелл, 2023: 91], который «символизирует полное господство героя над жизнью, ибо женщина есть жизнь, а герой — познавший её

³⁶ Ким Чхунчу поначалу стойко отвергал требования когурёского вана вернуть ему ранее завоёванные у Когурё земли, демонстрируя примерную вассальную преданность — 忠 — своему государю. Потом, выслушав притчу о зайце и черепахе, он дал ложное обещание испросить разрешение на возврат этих земель у своего государя. Ван Когурё был этим удовлетворён — и отпустил Ким Чхунчу, дав ему войска (Ким Бусик, 2002: 122–123).

³⁷ Ким Бусик, 2002, с. 195.

³⁸ Элементы шаманского субстрата в образе Ким Юсина отмечали и В. Тихонов, назвавший Ким Юсина «...шаманом-покровителем и духовным лидером своего общества» [박노자, 1995: 257], и Р. МакБрайд [McBride, 1998: 139]. Такая интерпретация, правда, вызывает определённый скепсис у других корееведов — так, авторы перевода *Ёльчон* на английский язык На Санджун, Ю Джинсук и Син Джонъсу посчитали эту оценку «несколько амбивалентной» [Na, You, Shin, 2018: 200]. Но в контексте мономифа она представляется вполне уместной.

³⁹ Ким Бусик, 2002: 195

⁴⁰ В самой биографии Ким Юсина образ женщины-искусительницы не встречается, но в неофициальной летописи, составленной буддийским монахом Ирёном в конце XIII в. — «Самгук юса (Оставшиеся сведения о Трёх государствах)» (Ирён, с. 276–278), и в разделе «Основные записи Силла» «Самгук саги» (Ким Бусик. Самгук саги. Летописи Силла / Изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М.Н. Пака. — Москва: Вост. Лит., 1959, 2001. — С. 165), рассказывается о хитроумной интриге Ким Юсина, в результате которой Ким Чхунчу женился на его младшей сестре — в этом рассказе та выступает в ипостаси женщины-искусительницы, а сам Ким Юсин — в образе откровенного трикстера, который не слишком соответствует благородному идеалу, выведенному в *Ёльчон*.

господин», обретший в испытаниях силу, достаточную для того, чтобы «полностью обладать матерью-разрушительницей, своей суженой. В этот момент он узнаёт, что он и отец едины: он занимает место отца» [Кэмпбелл, 2023: 100]. Более того, на следующем этапе — в апофеозе — герой постигает, что мужская и женская ипостаси есть не противоположности, а части единого целого, как и вечность и время, что они тождественны друг другу, а герой тождественен им: «обе они суть одно и то же, каждая есть и то, и другое, и двойственная форма является лишь следствием иллюзии, которая сама по себе, однако, ничем не отличается от просветления» [Кэмпбелл, 2023: 140].

Именно такая откровенно психоаналитическая трактовка мифа (иллюстрируя этап апофеоза, Кэмпбелл обращается к образу двуполого или андрогинного бодхисаттвы и приводит примеры других двуполых божеств и героев [Кэмпбелл, 2023: 125–133]) — равно как и другие отсылки Кэмпбелла к комплексам и травмам — нередко вызывает упомянутую выше критику со стороны антропологов и фольклористов. Для востоковеда же сама идея о том, что в официальная конфуцианская историография может эксплуатировать тему Эдипова комплекса сродни ереси — ибо «отец да отцовствует, сын да сыновствует»⁴¹, а «для женщины существует правило подчиняться троим мужчинам (до замужества — отцу, после замужества — мужу, после смерти мужа — старшему сыну)»⁴², поэтому никакая тождественность между ними невозможна. «Мистический брак героя с матерью-жизнью» — святотатство.

Впрочем, в сюжетной литературе исследователи часто обнаруживают мифологический мотив мистического брака. Так, А.Ф. Троцевич выделила в сюжетах мифов об основателях корейских государств единый сюжет — миф о смерти-рождении божества плодородия, в котором участники рождения — пара антагонистов: солярный отец и хтоническая мать, причём природа отца и сына — одинаковы. Миф нацелен на мироустройство — «переход от хаоса к гармонии завершается не борьбой и победой носителя доброго начала над силами зла, а брачной связью двух противоположных героев и рождением молодого устроителя» [Троцевич, 1996: 161–162]⁴³.

Однако проблематика конфликта с отцом (без которого примирение с ним невозможно) и уж тем более отцеубийства в конфуцианском культурном ареале традиционно считается табуированной даже для литературы — что уж говорить об официальной историографии, в которой отцеубийство может трактоваться исключительно как одно из тяжчайших преступлений. Исследователи обычно полагают, что сыновняя почтительность — одна из ключевых конфуцианских добродетелей — вместе с жёсткой стратификацией общества вытеснила из фокуса внимания дальневосточных авторов (и даже из психологии людей конфуцианской культуры) проблему конфликта с отцом (тем более — конфликта «эдипового» типа) [Gu, 2006: 163–195].

В какой-то мере это справедливо, однако при внимательном изучении текста «Самгук саги» можно обнаружить на удивление много эпизодов, которые трактуются вполне в кэмпбелловско-фрейдистском

⁴¹ Фрагмент одного из известнейших афоризмов Конфуция о принципах управления государством (君君, 臣臣, 父父, 子子) — см., например: Конфуций. Суждения и беседы «Лунь юй» / Пер. Лукьянов А.Е., Абраменко В.П. — Москва: Шанс, 2019. — С. 12–11.

⁴² Ким Бусик, 2002: 139

⁴³ Кроме того, мотивы мистического брака и андрогинности можно найти в триаде Хванин-Хванун-Тангун в мифе о первопредке корейцев, а также — как ни странно — в политической мифологии современной КНДР. Принятое в Северной Корее уважительное обращение к Ким Ирсену «*обои*», которое обычно передают как «Отец нации», вообще-то переводится «родитель» и объединяет две морфемы — «отец» и «мать» (см.: [Асмолов, Соловьёв, Лебедев, 2022: 132]).

духе. Самые яркие из них — в биографии Кунъе. Его рождение сопровождали неблагоприятные знамения, а на свет он появился уже с зубами. Отец приказал убить младенца, но кормилица спасла его (правда, повредив при этом ему глаз)⁴⁴. Позднее, уже объявив себя ваном (государем), Кунъе увидел на стене в храме Пусокса «изображение (фреску) вана Силла, выхватил меч и изрубил изображение. Рубцы [на фреске] остались до сих пор» (見壁畫新羅王像發劍擊之其刃迹猶在)⁴⁵. Символическое убийство государя-отца (совершенно неважно, было ли это изображение портретом биологического отца Кунъе — в конфуцианской этической системе государь является символическим отцом для всех своих подданных⁴⁶) сыном, которого отец-государь обрёл на смерть в младенчестве — сюжет, вполне подходящий для психоанализа⁴⁷.

Другой яркий сюжет — убийство Кунъе своей жены и детей. «Супруга [Кунъе] госпожа Кан строго увещевала вана за многочисленные беззакония. Ван [за это] возненавидел её и сказал: «Ты почему развратничаешь с другими?» Госпожа Кан ответила: «Да разве такое могло случиться?!» Ван ответил: «Мне это открылось божественным провидением!» И тогда он раскалил на пылающем огне железный пест⁴⁸, ударил её в тайное место и убил, а потом убил и обоих её детей» (夫人康氏以王多行非法正色諫之王惡之曰:「汝與他人奸何耶?」康氏曰:「安有此事?」王曰:「我

以神通觀之」以烈火熱鐵杵撞其陰殺之及其兩兒)⁴⁹. Сексуальная подоплека эпизода («тайное место» — эвфемизм для обозначения паха⁵⁰) здесь просто бросается в глаза, а связь между символическим соитием (раскалённый пест/палица ассоциируется с фаллосом) и смертью может свидетельствовать об обращении к самым темным глубинам подсознательного.

Участие жены в судьбе Ван Гона диаметрально противоположно. Когда Ван Гон отказал вассалам Кунъе, призывавшим его возглавить выступление против тирана, его супруга, госпожа Ю, обратилась к нему с такими словами: «Истари повелось, что человеколюбивый побеждает жестокого. Сейчас, [когда я] услышала Ваш разговор, даже [мне], женщине, стало обидно. Что же скажете Вы — великий муж?! Раз сейчас так изменились настроения людей, значит, нужно следовать велению Неба!» (以仁伐不仁自古而然今聞衆議妾猶發憤況大丈夫乎今羣心忽變天命有歸矣) Затем она сама подала ему доспех⁵¹. Разумеется, самое очевидное толкование этого эпизода — проявление конфуцианской верности. Однако этот эпизод можно сопоставить с рассказом об ирландском царе Эоахиде, его пяти сыновьях и уродливой старухе-хранительнице колодца, которым Кэмпбелл иллюстрирует тезис о природе власти (старуха требовала за воду поцелуй; сыновья Эоахида один за другим отказывались целовать страшилище, пока один из них, Ниал, не

⁴⁴ Ким Бусик, 2002, с. 194

⁴⁵ Там же, с. 196

⁴⁶ См., например, отрывок из «Песни об умиротворении подданных», которая приводится в «Самгук юса»: «Государь — отец. // Вассал — любимая мать. [А стало быть], подданные — малые дети; а если так считать, // То подданных-то и любить...» [Никитина, 1982: 17]. Другой вариант перевода — см. (Ирэн, 2018: 329).

⁴⁷ Мин Дон Гу отмечает, что следы Эдипова комплекса можно обнаружить и в классической китайской историографии — у Сыма Цяня, в жизнеописании одного из совершенноумудрых государей древности, Шуня [Gu, 2006: 169–170]. «Отец Шуня Гу-соу был склонен к порокам, мачеха — сварлива, а младший брат Сян — заносчив, и все они хотели убить Шуня. Но Шунь покорно следовал [их воле], не нарушая сыновнего долга, дружески относился к младшему брату и почтительно к мачехе. Когда хотели убить Шуня, то не находили его, когда же [от него] что-то требовали, он всегда оказывался рядом» (Сыма Цянь. Исторические записки. Том I / Пер. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. — Москва: Восточная литература, 1972. — С. 142).

⁴⁸ Одно из значений используемого здесь иероглифа 杵 (совр. кор.: чо) — действительно «пест», но есть и другое — палица, боевая дубина или шест.

⁴⁹ Ким Бусик, 2002, с. 197.

⁵⁰ Использованное здесь в оригинале сочетание иероглифов (陰殺) может означать просто «тайное (потайное) убийство», но во всех известных автору переводах используется тот или иной вариант понятия «тайное место».

⁵¹ Ким Бусик, 2002, с. 198.

поцеловал и не обнял её — и тогда старуха превратилась в прекраснейшую деву по имени Королевская Власть). «Богиня, — пишет Кэмпбелл, — требует, чтобы герой был наделён тем, что трубадуры и менестрели называют “милостью сердечной”» [Кэмпбелл, 2023: 97–98]. Милосердие — необходимое условие постижения любви, «которая есть сама жизнь, устремленная в вечность» [Кэмпбелл, 2023: 97–98]. Созвучие «милости сердечной» с конфуцианским человеколюбием, к которому апеллирует супруга Ван Гона, призывая его понять, что выступить против Кунъе — значит следовать велению Неба, достаточно очевидно. Фактически, в этой ситуации госпожа Ю выступает в роли кэмпбелловской богини, одаряя героя (Ван Гона) «божественным эликсиром» (см. ниже) — знанием, пониманием воли Неба.

В биографии Ким Юсина также можно обнаружить яркий конфликт отца и сына: Ким Юсин приказал казнить своего сына Вонсуля, который бежал с поля боя и тем самым «не только оскорбил государево веление, но и предал заветы нашего рода!» (不惟辱王命 而亦負家訓 可斬也)⁵². Государь, правда, Вонсуля простил — но не его семья. Он так и не посмел показаться на глаза отцу, а мать отказывалась видеть его и говорить с ним и после кончины Ким Юсина. Много позже Вонсуль, доблестно сражаясь, сумел смыть с себя позор, но «горюя о том, что родители не простили его, он до само-

го конца своих дней отказывался состоять на [государственной] службе» (以不容於父母 憤恨不仕 以終其身)⁵³. Примеры подобного — и противоположного — рода есть не только в жизнеописаниях, но и в основных записях (*Понги*), сосредоточенных на деяниях государей⁵⁴.

Достигнув *апофеоза* своего путешествия, герой, полностью отринувший свою самость и принявший, что «не только Вечный живет в нём, но и то, что и он, и всё сущее и *есть* Вечный» [Кэмпбелл, 2023: 137], получает из рук богини *награду* — чудодейственный эликсир, источник жизни, Абсолютное знание и т.д. И в этом человек-герой становится не просто подобен богам, но «проникает выше их, в ту пустоту, что была их истоком, их жизнью» [Кэмпбелл, 2023: 157]⁵⁵. В нашем случае на этом этапе фиксируется морально-этический антагонизм главных героев. Ким Юсин максимально приближается к архетипу конфуцианского идеала *цзюнь-цзы*⁵⁶ — он постиг волю Неба и может толковать её, давая мудрые советы государю; он прозревает собственное будущее и не испытывает сомнений. Его земной наградой становится — в полном соответствии с конфуцианским канонам — признание и верное использование: Ким Юсина в Силла «приближая, не держали на расстоянии; доверяя поручения, не сомневались; планы [Юсина] находили отклик, а к его словам [прислушивались]; его не тревожили недоверием... Поэтому Юсин смог

⁵² Там же, с. 138.

⁵³ Там же, с. 139.

⁵⁴ М.И. Никитина выделяет предание о Чумоне и его сыне Юри (Ким Бусик. Самгук саги. Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы / Изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М.Н. Пака. — Москва: Вост. Лит., 1995. С. 38) как описание ритуала Признания Отцом своего Сына, в котором Признание, полученное после прохождения сыном испытаний, придает ему божественный статус [Никитина, 2001: 110, 131–132].

⁵⁵ Эпизод из биографии Ким Юсина, который подходит под кэмпбелловский этап *встречи с богиней* — общение Ким Юсина с девами-духами гор, раскрывающими ему важную тайну — Ким Бусик в свой летописный свод не включил. Этот эпизод известен нам из другой, неофициальной летописи, составленной буддийским монахом Ирёном в конце XIII в. — «Самгук юса (Оставшиеся сведения о Трёх государствах)» (Ирён, с. 273–274). Ирён пользовался теми же источниками, что и Ким Бусик, поэтому мы имеем все основания полагать, что Ким Бусик знал об этом эпизоде, но намеренно не включил его в биографию своего героя при том, что, как мы уже видели, иные случаи сверхъестественного покровительства историограф упоминает.

⁵⁶ Ким Бусик не называет Ким Юсина *цзюнь-цзы* напрямую (в конце концов, сам Конфуций не считал себя *цзюнь-цзы* — см.: (Конфуций, с. 7:33, 34), но приводит слова танского императора Тай-цзуна о том, что «Силла — страна благородных мужей». Этот комплимент император произнес в ответ на рассказ Ким Чхунчху о Ким Юсине. Рассказ, разумеется, был выдержан в духе строгого конфуцианского этикета — Ким Чхунчху скромно признавал некоторые заслуги и способности Ким Юсина, но уверял Тай-цзуна, что Силла в борьбе с внешними врагами может полагаться только на «величие Небесного императора» (Ким Бусик, 2002, с. 125).

осуществить свои планы. Соединив силы и замыслы со Старшим государством (Китаем), он объединил Три земли (три государства) и превратил их в один дом, смог завершить свою жизнь, обрета и заслуги, и имя» (觀夫新羅之待庾信也 親近而無間 委任而不貳 謀行言聽 不使怨乎不以...。故庾信得以行其志 與上國協謀 合三土為一家 能以功名終焉)⁵⁷.

Для Ким Чхунчху апофеозом и наградой можно считать успешное завершение дипломатической миссии, возможность отомстить за смерть дочери и — в конце концов — обретение её останков.

Апофеозом путешествия Кунъе становится двойное узурпаторство — он провозглашает себя и государем, незаслуженно присваивая себе Мандат Неба (поэтому это действие, происходящее, на первый взгляд, в обыденном мире, на деле совершается в мире горнем), и Майтрейей. Это тот порог, перешагивая который, ведомый фальшивым, своекорыстным самомнением о собственной исключительности [Кэмпбелл, 2023: 194], герой превращается в чудовище, в тирана-монстра. «Безраздельно властвующее эго этого тирана становится проклятием и для него, и для его мира» [Кэмпбелл, 2023: 19], что формирует запрос на появление героя, который вступит в битву с тираном.

Таким героем становится Ван Гон, который возвращается из тьмы (смуты), что является источником образов дня и приносит с собой знание тайны гибели тира-

на (символическим материальным воплощением этого знания становится доспех, который подносит Ван Гон его жена). Награда для этих тесно связанных героев едина: это пророчество на зеркале, проявляющееся под светом солнца — только для Ван Гона это Дар, а для Кунъе — Воздаяние. Фальшивый герой получает ложно истолкованное пророчество, настоящий — подлинное⁵⁸.

Возвращение героя

Вместе с даром богов герой мономифа получает свою вторую миссию — вернуться «к обыденной жизни с бесценным сокровищем, которое он приобрёл и которое несёт жизнь всему существу» [Кэмпбелл, 2023: 159]. Однако бывает так, что герой отказывается исполнять эту миссию, сомневаясь либо в своих силах, либо в готовности мира принять новое откровение. В результате герой насовсем удаляется от бренного мира. Отголоски такого *отказа от возвращения* в конфуцианских жизнеописаниях можно найти в рассказах о тех, кто по тем или иным причинам (либо, как Вонсуль, из стыда, либо, как выдающийся конфуцианский ученый Чхве Чхивон, из-за не востребованности⁵⁹) отказывается от службы, предпочитая вести жизнь отшельника или скитальца⁶⁰.

В нашем случае Кунъе, провалившему испытание героя и остающемуся «во чреве кита», символически было отказано в воз-

⁵⁷ Ким Бусик, 2002, с. 140–141.

⁵⁸ Зеркало — чрезвычайно значимый символ в дальневосточной мифологии и онтологии. Кэмпбелл упоминает зеркало как символ мира, сферу отражённого образа, в котором божество видит собственную славу [Кэмпбелл, 2023: 173]. В конфуцианской историографии зеркало — символ объективности, а сама история — это нормативное зеркало для всей Ойкумены [Sato, 2007: 225]. Многие исторические труды имеют слово «зеркало» в названии — например, знаменитая работа Сыма Гуана 資治通鑑 «Цзы чжи тун цзянь» («Всеобщее зеркало, управлению помогающее»), которая, наравне с «Ши цзи», была своего рода нормативно-методологическим образцом для Ким Бусика — в тексте «Самгук саги» насчитывается почти 70 цитат из «Всеобщего зеркала» [McBride, 2013: 506]. Очень важную роль зеркало играет и в буддизме — оно символизирует сознание (см., например, историю известной стихотворной полемики будущего шестого патриарха чань-буддизма Хуй-нэна с учеником пятого патриарха Шэньсю, центральным элементом которой является отсылка к зеркалу).

⁵⁹ Ким Бусик, 2002, с. 169.

⁶⁰ На этом поприще герои отправляются в особую разновидность путешествия, которое описывается очень многозначным термином «ю» (遊), имеющим сложное синкретическое наполнение и очень широкий спектр трактовок. Подробнее об этом см.: [Соловьев, 2023b: 73–84]. Показательно, что тот же иероглиф используется и в названии жанра *мон ю нок* (夢遊錄) — «путешествия во сне», в которых герой во сне «отправляется в иной мир, который оказывается гораздо совершеннее и справедливее того, где он сам живёт» [Троцевич, 2004: 12]. Удивительно созвучно такому путешествию и восклицание Конфуция: «О, как я опустился! Давно уже во сне не вижу Чжоугуна» (Конфуций, 7:5).

вращении — толкователи сообщили ему ложную версию, и он «беспредельно рас- свирепел», что стало последней каплей для его вассалов. Именно после этого они обра- щаются к Ван Гонгу с предложением выступить против тирана⁶¹. Ким Юсин же, на наш взгляд, изначально обладает иммунитетом от невозвращения, поскольку изначально действует в интересах общего блага: его цели подчеркнута социальны, а их внешняя брэнность (отразить нападения враждебных государств) опровергается словами самого Ким Юсина, который, подводя итоги своего путешествия на смертном одре (и одновременно наставляя государя), в числе прочего сказал: «Хотя не достигли ещё Великого Благополучия (*тхэлхён*), но малый (временный) мир установлен» (雖未至太平 亦可謂小康)⁶².

В этой фразе фигурируют два важнейших для конфуцианской социальной космологии понятия: Великое Благополучие (太平) и «малый мир/малое благоденствие» (小康)⁶³. Первое, даосское по происхождению⁶⁴, было переосмыслено конфуцианцами на рубеже нашей эры в принцип периодизации становления миропорядка: от упадка и смуты через период приближающегося спокойствия к установлению Великого Благополучия. Как и даосы, конфуцианцы полагали, что такая эпоха была в прошлом, во время правления совершенномудрых государей. Однако она возможна и к её достижению нужно стремиться. Позднее, в учении тайпинов (1850–1864) идея Великого Благополучия была объ-

единена с другой основополагающей идеей (также, по всей вероятности, даосского происхождения) — Великого Единения (大同 — кит.: *датун*)⁶⁵ — эпохой, когда Поднебесная принадлежала всем (天下為公). А «малое благоденствие» (состояние общества, регулируемого пятью постоянствами — кит.: *у чан*) — этап исторического состояния общества, хотя и утратившего Великое Единение, но всё равно гармоничного: «Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чэн-тан, Чжоу-гун — все в соответствии с ними избирались [на трон]. Из этих шести благородных мужей, не было ни одного, кто не радел бы о ритуале (禮 *ли*). Посредством его проявляли свой долг (義 *и*), [на нём] основывали свою веру (信 *синь*), [по нему] определяли совершенные промахи, блюди человеколюбие (仁 *жэнь*) и ратовали за уступчивость, тем самым являли народу постоянство (常 *чан*)... Это и есть *сяокан* — малое благоденствие»⁶⁶.

Ким Юсин, говоря об установлении «малого благоденствия», просил государя сохранить достигнутое и поступать так, чтобы «наверху, в правительстве, [царили бы согласие и] мир, а внизу народ и всё сущее [пребывали бы] в благополучии и спокойствии. [Тогда] не будет ни стихийных бедствий, ни смут, и основы государственности останутся неувядаемыми» (使朝廷和於上 民物安於下 禍亂不作 基業無窮 則臣死且無憾)⁶⁷. Иными словами, гармонизация общества (мира обыденности) способствует гармонизации всей Поднебесной, включая и мир горний.

⁶¹ Ким Бусик, 2002, с. 198.

⁶² Там же, с. 137.

⁶³ Вариант «малое благоденствие», на наш взгляд, более корректен.

⁶⁴ Каноническая даосская интерпретация этого понятия дается в трактате «Тай пин цзин», составленном в первых веках нашей эры. «Великое спокойствие» («Великое равновесие», «Великое равенство») — идеальное утопическое состояние общества, которое следует гармонии космоса, при котором уравновешены все интересы и потребности. Согласно трактату, такая гармония была реализована в «совершенной древности», но позже утрачена. (См. Торчинов Е.А. «Тай пин цзин». Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. 2006. С. 424). Один из вариантов «конфуцианизированного» перевода этого термина — «Великое благоденствие» (см. там же), поэтому мы, цитируя, оставили без изменений синонимичный термин В.М. Тихонова «Великое Благополучие».

⁶⁵ Терехов А.Э. «Тай пин». Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Аникеева. 2007. С. 600–602.

⁶⁶ Ли цзи [Записи ритуалов] // Шисань цзин чжу шу [Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям]. Пекин, 1983. Т. 2. С. 1414. Цит. по: [Лукьянов, 2014: 124].

⁶⁷ Ким Бусик, 2002, с. 137.

Порой возвращение героя может принимать форму *волшебного бегства* — если герой, допустим, похитил свой эликсир или вызвал неудовольствие потусторонних сил каким-либо иным образом [Кэмпбелл, 2023: 163–165]. Во время бегства герой сбивает погоню со следа или замедляет её с помощью хитрости и волшебства. Такие сюжеты характерны, в частности, для русских сказок — но их можно обнаружить и в биографии Ким Юсина. Зимой 662 г., доставив припасы танской армии, осаждавшей когурёские города, Ким Юсин с отрядом возвращался в Силла. Когурёсцы устроили засаду, желая внезапно напасть на Ким Юсина, но он с помощью хитрости сумел отвлечь погоню, удачно переправился через реку Пхёха и внезапно контратаковал, подловив противника на переправе⁶⁸. Похожий сюжет бегства при участии потусторонних сил разыгрывается и в самом начале биографии героя — речь идёт о бегстве его матери Манмён к своему возлюбленному, отцу Ким Юсина Ким Сохёну. Отец Манмён, узнав о том, что молодые люди «сошлись без всяких посредников (сватов)», пришёл в ярость и запер её в отдельном помещении, приставив к ней охрану. «Неожиданно молния ударила по двери этой комнаты, поэтому страж страшно испугался и растерялся, а Манмён выбралась через окошко [в стене], встретила с Сохёном и отправилась в уезд Манно» (忽雷震屋門守者驚亂 萬明從竇而出 遂與舒玄赴萬弩郡)⁶⁹. Этот сюжет также перекликается с проповедским сюжетом о заключении (изоляции) девушки, которую должен освободить её суженый⁷⁰ [Пропп, 1986: 42–43].

На этапе возвращения герою может потребоваться *помощь (спасение) извне* — «посланник мира обыденного должен вернуться к нему и увести его за собой» [Кэмпбелл, 2023: 169]. Для Ким Чхунчу такой помощью стала как притча о черепахе

и зайце, подсказавшая ему стратегию поведения (выше мы приводили её как пример божественной помощи, однако сказителем этой притчи был именно посланник обыденного мира — когурёский сановник), так и известие о том, что Ким Юсин во исполнение клятвы, которую он и Ким Чхунчу принесли друг другу перед тем, как тот отправился в Когурё, собирает войско, чтобы освободить его из плена⁷¹.

Следующий важный этап путешествия героя — это *преодоление порога и возвращение домой*. Главное препятствие на этом пути — «разрыв между непривычными и новыми добродетелями и теми, которыми живёт деградировавшее человечество» [Кэмпбелл, 2023: 178] (в случае с конфуцианским мироустройством — между восстановленными в исконном виде истинными добродетелями века совершенномудрых государей и «девальвировавшимся» их изводом). Этот разрыв может, во-первых, склонить героя к тому, чтобы не возвращаться в обыденный мир вовсе, как уже обсуждалось выше, а может — по небрежению героя — уничтожить добытые им сакральные знания, как это произошло с ирландским героем Ойсенем [Кэмпбелл, 2023: 180–181]. Неосторожное соприкосновение с обыденным профанным миром профанирует обретенное знание.

Как мы показали выше, Ким Юсин на протяжении своей жизни совершил несколько таких «микроциклов», удаляясь от мира обыденности в потусторонний мир и успешно возвращаясь оттуда с новым знанием. Для Ван Гона преодолением такого порога становится согласие возглавить выступление против Кунъе — так он завершает свой цикл становления героя.

Перейдя порог возвращения, герой обретает «свободу перемещаться в любом направлении через границу миров» [Кэмпбелл, 2023: 185]. Эта способность

⁶⁸ Там же, с. 133–134.

⁶⁹ Там же, с. 121.

⁷⁰ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л.: Изд-во Ленинградского Ун-та, 1986. — С. 42–43.

⁷¹ Ким Бусик, 2002, с. 123–124.

входить в лиминальное (промежуточное, пограничное) состояние⁷² по своей воле трудно считать качеством конфуцианского героя, поскольку для Конфуция переход через границу миров — одно из тягчайших прегрешений: «нарушение пределов (норм) — 過» [Keung, 2002: 77]. Куда лучше она сочетается с даосско-буддийским «путешествием-игрой» ю (遊), которое мы упоминали выше.

Ло Юэткиун⁷³ отмечал, что даосский классик Чжуан-цзы, охотно обращавшийся к этому понятию, интерпретировал его в том числе как систему странствий тела и духа в разных метафорических планах бытия вплоть до путешествия разума и духовного обращения в даосском воображаемом мире [Keung, 2002: 82]. В этих путешествиях премудрый⁷⁴ даос легко пересекает границы тварного мира (или даже вовсе их не замечает), мира людей, по которому путешествовал Конфуций, а единственным его спутником становится само Дао [Keung, 2002: 88].

Ким Юсина с понятием ю (遊) связывает его принадлежность к аристократическому корпусу *хваранов*, занятия которых («игры-гуляния», т.е. «путешествия») описывались этим иероглифом⁷⁵. Давая смертельно опасное задание своему подчинённому Ёльги, Ким Юсин вспоминает об их общем хваранском прошлом: «Я ещё в детстве играл с тобой (吾少與爾遊)»⁷⁶. Синкретический характер мировоззрения *хваранов* позволял объединять в одну систему

взглядов и конфуцианские, и буддийские, и даосские добродетели.

Другой эпизод пребывания Ким Юсина в ипостаси властелина двух миров в его биографии помещён сразу за историей об освобождении Ким Чхунчху из заточения в Когурё. В тот период происходят практически безостановочные столкновения с войсками государства Пэкче, и Ким Юсин, едва выполнив очередной приказ, получает новый — и отправляется на битву, не заглядывая домой. Так происходило трижды. «В это время домашние вышли за ворота и ждали, что он войдет, но Юсин миновал ворота дома и двинулся [дальше], не оглядываясь. Лишь отъехав на расстояние примерно пятидесяти шагов, он остановил лошадь и приказал принести рисового отвара из дома. Отведав его, [Юсин] сказал: “Вкус воды в нашем доме такой же, как и прежде”» (庾信過門不顧而行至五十步許駐馬令取漿水於宅嚼之曰:「吾家之水尚有舊味」)⁷⁷.

Разумеется, самая очевидная трактовка этого эпизода — в строго конфуцианском духе — демонстрация предельного проявления вассальной преданности (忠). Тем более, что завершается он демонстрацией воодушевления войск: «Тут все воины сказали: “Если так поступает полководец, то как мы сможем пожаловаться на разлуку с родными?”» (於是軍衆皆云:「大將軍猶如此我輩豈以離別骨肉為恨乎」), за которой следует военный триумф (пэкчесцы отступили, устранившись решимости силласких

⁷² Обычно, описывая миномиф, исследователи вслед за Арнольдом ван Геннепом лиминальной называют его вторую стадию (см.: Калина, Н. Миф в современном мире. Вступ. ст. в: [Кэмпбелл, 1997: 9]). Однако *властелин двух миров* также находится в лиминальном состоянии — во всяком случае, по отношению к этим мирам; подобно коту Шрёдингера он одновременно и присутствует, и отсутствует в них. По отношению к себе на этой стадии он, конечно, уже лишён двойственности: «Полностью исчезают его собственные амбиции, он больше не стремится к обыденной жизни, а с готовностью принимает всё, что может в нём произойти, то есть он обретает анонимность. Закон живёт в нём с его искреннего согласия» [Кэмпбелл, 2023: 193].

⁷³ Так должно звучать его имя (勞悅強 — Lo Yuet Keung) на кантонском диалекте. На мандарине — Лао Юэцян.

⁷⁴ Этот перевод термина 聖人 (кит. *шэн жэнь*; кор. *сонъин*) заимствован в: (Лао Цзы. Дао дэ цзин. Канон о Дао и дэ / Пер. с кит. В. В. Башкеев. — Москва: АСТ: ОГИЗ, 2023. — 240 с.), где он вводится как альтернатива конфуцианскому «совершенномудрому». Такой вариант нам представляется весьма оправданным и удачным — тем более в свете полемики Чжуань-цзы с Конфуцием, деталей которой мы здесь касаться не будем.

⁷⁵ Ким Бусик, 2002, с. 286–287.

⁷⁶ Там же, с. 133.

⁷⁷ Там же, с. 124.

войск)⁷⁸. К тому же в нём угадывается аллюзия на Мэн-цзы: «Когда было спокойное время, Юй и Цзи трижды проходили мимо ворот своих домов и не заходили в них, настолько были заняты общественными делами»⁷⁹.

Однако в контексте мономифа этот эпизод можно рассматривать немного иначе. Пребывая на мироустроительной миссии по приказу государя (т.е. исполняя Волю Неба, а, значит, духовно находясь в мире горнем), Ким Юсин отказывается переступить порог дома (пересекать границу миров), опасаясь подорвать статус миссии столкновением с обыденностью. Вместе с тем, он способен показать себя своим домочадцам, пребывающим в этом обыденном мире, и даже опосредованно взаимодействовать с ними. Поскольку это действие повторяется несколько раз, оно приобретает характер ритуального, а значит — мифологического. Принимая же воду (рисовый отвар) из дома, Ким Юсин в наименьшей степени рискует подвергнуть свою миссию профанации, поскольку вода в даосизме — мощнейшая «волшебная» субстанция, наделённая огромной силой: «Высшая добродетель подобна воде — вода искусно приносит пользу всей Тьме Вещей безо всякой борьбы (напомним, в этом случае силласцы победили без боя — *авт.*). И находится при этом в местах, ненавидимых большинством людей. А потому — близка к Дао»⁸⁰.

Заключительная стадия путешествия героя — *свобода жить* — предполагает, что герой, «примири́в индивидуальное сознание со вселенской волей, осознаёт истинную взаимосвязь преходящих явле-

ний времени и вечной жизни» [Кэмпбелл, 2023: 194]. В конфуцианском каноне — это максимальное приближение к состоянию *цзюнь-цзы*, который демонстрирует единство намерений (устремлений) и действий, осознанно следуя Воле Неба. Конфуций говорил о себе: «В 15 лет я устремился к учёбе. В 30 лет стал самостоятельным. В 40 лет освободился от сомнений. В 50 лет познал веления Неба. В 60 лет стал проникновенен слухом. С 70 лет следуя желаниям сердца и не нарушая правил»⁸¹.

В нашем случае Ким Юсин, ставший идеалом верноподданного (т.е. максимальной приблизившийся к состоянию *цзюнь-цзы*), свободно — и верно — понимает и толкует Волю Неба, действуя согласно этой Воле. Ким Чхунху и Ван Гон занимают престол (т.е. получают Мандат Неба), причём последний (происходивший из семьи торговцев, или, по некоторым данным, бывший потомком когурёской аристократии) становится основателем новой династии. На долю же Кунье, павшего жертвой иллюзии о собственной исключительности и не сумевшего примирить свои амбиции со вселенской волей, остаётся — на первый взгляд — лишь бесславная смерть. Однако оценка, которую ему даёт Ким Бусик («он был... собирателем народа для Тхэджо (тронное имя Ван Гона)» (但為之歐民者也)⁸²), говорит о том, что и на долю тирана в конфуцианском мироустроительном мифе может выпасть конструктивная миссия.

Заключение. Герой и миф

Частично повторив вслед за Ким Юсином и Кунье их путешествия, мы можем

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Мэн-цзы / Предисл. Л.Н. Меньшикова. Пер. с китайского, указ. В.С. Колоколова. Под. ред. Л.Н. Меньшикова. — Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1999. — С. 124. Представляется, однако, что этот перевод не совсем корректен. Комментируя этот эпизод из «Самгук саги», авторы английского перевода передают фразу Мэн-цзы (禹稷當平世 三過其門而不入) так: «Yu and Ji, in an age when the world was being brought back to order, thrice passed their doors without entering them (Ю и Цзи, в пору, когда мир приводили к порядку, трижды проходили мимо своих дверей, не входя в них)» [Na, You, and Shin, 2018: 216, прим. 89]. Ведь если бы мир уже был в спокойствии и порядке (в гармонии), то откуда бы возникла потребность в столь ревностном и самоотверженном служении?

⁸⁰ Лао Цзы, с. 84.

⁸¹ Конфуций, 2:4.

⁸² Ким Бусик, 2002, с. 286–287

сделать несколько выводов. Прежде всего, репрезентацию биографий реальных исторических персонажей вполне можно рассматривать в рамках мономифа — «путешествие» и архетипического героя, и архетипического злодея выстраивается по схожему сценарию, когда «мифологическая модель организует повествование и определяет взаимодействия персонажей» [Цой, 2021: 267]. Можно спорить о том, имели ли деяния Ким Юсина и Кунъе локальное или универсальное значение (по версии Кэмпбелла, лишь во втором случае их путешествие становится истинным мономифом [Кэмпбелл, 2023: 37])⁸³, однако в любом случае «морфология приключений» этих героев в целом соответствует морфологии мономифа.

Путешествие исторических героев, как и литературных, идёт по пути «от неустраиваемости через испытания к устроению» [Троцевич, 1996: 6] или к краху. Ключевая особенность историографического «путешествия» в том, что природа этой неустраиваемости всегда социальна — ведь даже Кунъе отважился реализовать свои неблагоприятные устремления, «видя, как слабеет и клонится к упадку Силла, когда управление [государством] стало безобразным, народ разбежался...» (見新羅衰季 政荒民散)⁸⁴. При этом историографический герой совершенно необязательно будет проходить через фундаментальный очищающий катарсис, демонстрируя уничтожение своего эго. Если он, как в случае с Ким Юсином, изначально является цельной личностью и обладает чистыми устремлениями, его путь будет похож на постоянное линейное возвышение (если же герой становится архи-злодеем, то его ждёт закономерный крах). Но ведь и для героев художественной прозы мотив преодоления внутреннего разлада через отрешение от собственно «я» не является строго обязательным: «Во время путешествия герой *демонстри-*

рует свои достоинства (курсив наш — авт.) либо пересматривает свой прошлый жизненный путь» [Троцевич, 2004: 12].

Ярко выраженная дидактическая составляющая официального летописного свода — это мироустроительный нарратив, то есть рассказ о *политическом*, во всяком случае, в рамках обыденного мира. Однако в силу того, что политическое (т.е. способность к мироустроительству) определяется способностью/неспособностью героя верно истолковать Волю Неба (получить волшебный эликсир в метафоре Кэмпбелла) и действовать в соответствии с ней, то этот нарратив неизбежно будет приобретать мифологический характер. Но и сюжетная проза Кореи, по крайней мере с XV в., могла иметь (и имела) и дидактический характер, и политический протест в подтексте [Троцевич, 2004: 12–14].

Биографии, оставаясь элементом нормативной конфуцианской историографии, отражали чрезвычайно разнообразные культурные субстраты. Поэтому жизнеописание Ким Юсина, вполне конфуцианское по форме, выглядит «удивительно неконфуцианским» [McBride, 1998: 139] по содержанию — в ней обнаруживается и буддийский пласт, и даосская магия, и мощный автохтонный культурный субстрат. Основной же и «цементом», скрепляющим разнородные пласты, выступает миф. Разумеется, такому синкретизму благоприятствует и способность конфуцианства ассимилировать, переосмысливать и перетолковывать «чужеродные» идеи, но даже сама эта способность обеспечивается восприимчивостью корейского конфуцианства к мифологии. В XII в., по всей видимости, оно ещё не было настолько ригидным — куда более строгая неоконфуцианская доктрина ещё только формировалась в Китае, а в Корею она утверждается веком позже, трудами Ан Хяна (1243–1306) и Пэк Иджона (1247–1323).

⁸³ В нашем случае, скорее, первое, чем второе, но и в этом случае в рамках корейской «мини-Ойкумены» они имели определяющее значение, а в рамках общеконфуцианской системы добродетелей, вне которой конфуцианский историк мыслить просто не мог — универсальное, в силу универсальности этих добродетелей.

⁸⁴ Ким Бусик, 2002, с. 195.

Масштабы одной статьи не позволяют рассмотреть вторую — космогоническую — часть мономифа, но такое исследование представляется достаточно любопытным. Могут ли сюжеты о сотворении и гибели мира реализоваться в рамках философской системы, которая «отсекла космогонию, оставив для своих построений заключительную фазу космогонии — космологию, т. е. космос в его ставшем виде» [Лукьянов, 2014: 112]? Возможно, герои мономифа всё же имеют шанс, поскольку конфуцианство «отсеченную космогонию мифического времени антропоморфизиро-

вало, историзировало и под видом перво-предков внесло в космологическую структуру, расположив их по небесному своду» [Лукьянов, 2014: 112]. Череда метаморфоз кэмпбелловских героических архетипов вместе с мифом о предречённом конце (который становится провозвестником нового рождения) может позволить взглянуть на саму конфуцианскую историографию как на культурный архетип, основу национального политического мифа, основу идентичности, а также понять роль историографа как мифотворца.

Список литературы:

Асмолов К.В., Соловьёв А.В., Лебедев В.В. Элементы домодерна, модерна и постмодерна в политическом мифе КНДР: опыт конструктивистского анализа // Модернизация Кореи: политика, экономика, общество, культура. — Москва: ВЦИОМ, 2022. — С. 116–139.

Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. — Москва: Наука, 1977. — 622 с.

Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. — Санкт-Петербург: Питер, 2023. — 352 с.

Лукьянов А.Е. "Ши цзин": архетип конфуцианской культуры и философии // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. — 2014. — Т. 1, № 4. — С. 109–130.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. — Москва: Восточная литература, 1995. — 408 с.

Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. — Москва: Наука, 1982. — 326 с.

Никитина М.И. Миф о женщине-солнце и ее родителях и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран. — Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2001. — 560 с.

Соловьёв А. В. Российский «ориентализм» против корейского «позитивизма»: к переводу биографий (Ёльчон) из «Исторических записей Трёх государств (Самгук саги)» на английский язык // Ориенталистика. 2023а. — Т. 6. № 1. — С. 119–142. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-1-119-142>

Соловьёв А.В. Игры, в которые играли хвараны: категория ю (遊) и ее интерпретации в «Самгук саги» Ким Бусика // Корееведение в России: направление и развитие. — 2023б. — Т. 4, № 2. — С. 73–84.

Троцевич А.Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. — Санкт-Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. — 208 с.

Троцевич А.Ф. Функции «путешествия героя» в корейской сюжетной прозе // Вестник Центра корейского языка и культуры. — 2004. — № 7. — С. 11–20.

Цой И.В. Путь героя (антигероя) в современной южнокорейской прозе XX – начала XXI в. (в сравнении с традиционной литературой) // Современные проблемы Корейского полуострова. — Москва: ИДВ РАН, 2021. — С. 264–275. <https://doi.org/10.48647/IFES.2021.27.41.026>

Bottici C. A Philosophy of Political Myth. — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — 294 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498626>

Dundes A. Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004) // Journal of American Folklore. — 2005. — Vol. 118, No. 470. — Pp. 385–408. <https://doi.org/10.1353/jaf.2005.0044>

Grayson J.H. Myths and Legends from Korea: An Annotated Compendium of Ancient and Modern Materials. — London: Routledge, 2012. — 454 p. <https://doi.org/10.4324/9780203358382>

Gu M.D. The filial piety complex: variations on the Oedipus theme in Chinese literature and culture // The Psychoanalytic quarterly. — 2006. — Vol. 75, No 1. — Pp. 163–195. <https://doi.org/10.1002/j.2167-4086.2006.tb00036.x>

- Keung L.Y. Wandering and Imaginal Realms in Analects and Zhuangzi // *Monumenta Serica*. — 2002. — Vol. 50, No 1. — Pp. 75–93. <https://doi.org/10.1080/02549948.2002.11731373>
- McBride R.D. Hidden Agendas in the Life Writings of Kim Yusin // *Acta Koreana*. — 1998. — Vol. 1. — Pp. 101–142.
- McBride Richard D. The Structure and Sources of the Biography of Kim Yusin // *Acta Koreana*. — 2013. — Vol. 16, No. 2. — P. 497–535. <https://doi.org/10.18399/acta.2013.16.2.008>
- Na S., You J., Shin J. Chapter 41, 42, and 43 of the Samguk sagi: An Annotated Translation of Biography of Kim Yusin // *The Review of Korean Studies*. — 2018. — Vol. 21, No. 1. — Pp. 191–262.
- Sato M. 6. The Archetype of History in the Confucian Ecumene // *History and Theory*. — 2007. — Vol. 46, No. 2. — Pp. 218–232. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2007.00403.x>
- Solovyov A.V. Biographies in Samguk Sagi. Literature vs. History? // *History, Language and Culture in Korea. Proceedings of the 20th Conference of the Association of Korean Studies in Europe (AKSE) (Comp. by Youngsook Pak and Jaehoon Yeon)* — London: Saffron Books (Eastern Art Publishing), 2001. — P. 15–20.
- White H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987. — 260 p.
- 김택균 [Ким Тхэккюн]. 弓裔와 世達寺 [Кунье и монастырь Седальса] // *史學研究* — 2004 — no.75. — С. 57–92. (на корейском).
- 박노자 [Тихонов В.М.] 『三國史記』 列傳 金庚信條가 內包하는 意義 [Значение биографии Ким Юсина в «Самгук саги»] // *인화사학연구 [Journal of Korean Association of Art History Education]*. — 1995. — № 22 — С. 225–258 (на корейском).

References:

- Asmolov, K. V., Solovyov, A. V. and Lebedev, V. V. (2022) 'Elements of the Pre-Modernism, Modernism and Postmodernism in the Political Myth of the DPRK: A Constructivist Take', in *Modernization of Korea: Politics, Economy, Society, Culture*. Moscow: VCIOM Publ., pp. 116–139. (In Russian).
- Bottici, C. (2007) *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498626>
- Campbell, J. (2008) *The Hero with a Thousand Faces*. Novato: New World Library. (Russ. ed.: (2023) *Tsyachelikii geroi*. Saint Petersburg: Piter Publ.).
- Dundes, A. (2005) 'Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004)', *Journal of American Folklore*, 118(470), pp. 385–408. <https://doi.org/10.1353/jaf.2005.0044>
- Grayson, J. H. (2012) *Myths and Legends from Korea*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203358382>
- Gu, M. D. (2006) 'The Filial Piety Complex: Variations on the Oedipus Theme in Chinese Literature and Culture', *The Psychoanalytic Quarterly*, 75(1), pp. 163–195. <https://doi.org/10.1002/j.2167-4086.2006.tb00036.x>
- Keung, L. Y. (2002) 'Wandering and Imaginal Realms in the Analects and Zhuangzi', *Monumenta Serica*, 50(1), pp. 75–93. <https://doi.org/10.1080/02549948.2002.11731373>
- Kim, T.-G. (2004) 'Goongyae and Sedal Temple', *Journal of Korean Association of Art History Education*, (75), pp. 57–92. (In Korean).
- Konrad, N. N. (1977) *Izbrannye Trudy. Sinologiya* [Selected Works. Synology]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Lukyanov, A. E. (2014) 'Shi Jing: Poetical and Philosophical Archetype', *Peoples and cultures of the orient. Researches and translations*, 1(4), pp. 109–130. (In Russian).
- McBride, R. D. (1998) 'Hidden Agendas in the Life Writings of Kim Yusin', *Acta Koreana*, 1, pp. 101–142.
- McBride, R. D. (2013) 'The Structure and Sources of the Biography of Kim Yusin', *Acta Koreana*, 16(2), pp. 497–535. <https://doi.org/10.18399/acta.2013.16.2.008>
- Meletinsky, E. M. (1995) *Poetika mifa* [Poetics of the Myth]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. (In Russian).

Na, S., You, J. and Shin, J. (2018) 'Chapter 41, 42, and 43 of the Samguk sagi: An Annotated Translation of Biography of Kim Yusin', *The Review of Korean Studies*, 21(1), pp. 191–262.

Nikitina, M. I. (1982) *Drevnyaya koreiskaya poeziya v svazi s ritualom i mifom* [Ancient Korean poetry in relation to ritual and myth]. Moscow: GRVL Publ. (In Russian).

Nikitina, M. I. (2001) *Mif o zhenstchine-solntse i ee roditelyah i ego "sputniki" v ritualnoi traditsii drevnei Korei i sosednih stran* [The myth of the sun-woman and her parents and its 'companions' in the ritual tradition of ancient Korea and neighboring countries]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ. (In Russian).

Sato, M. (2007) '6. The Archetype of History in the Confucian Ecumene', *History and Theory*, 46(2), pp. 218–232. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2007.00403.x>

Solovyov, A. V. (2001) 'Biographies in Samguk Sagi. Literature vs. History?', in *History, Language and Culture in Korea. Proceedings of the 20th Conference of the Association of Korean Studies in Europe (AKSE) (Comp. by Youngsook Pak and Jaehoon Yeon)*. London: Saffron Books (Eastern Art Publishing), pp. 15–20.

Solovyov, A. V. (2023) 'Russian orientalism vs. Korean positivism: reflections on the translation of biographies (Yölichön) from the Historical Records of the Three Kingdoms (Samguk Sagi) into English', *Orientalistica*, 6(1), pp. 119–142. (In Russian). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-1-119-142>

Solovyov, A. V. (2023) 'Games Played by the Khwarangs: Category You (遊) and Her Interpretations in "Samguk Sagi" by Kim Busik', *The journal of direction and development of Korean studies in Russia*, 4(2), pp. 73–84. (In Russian).

Tikhonov, V. M. (1995) 'Samguk sagi yeoljeon Kim Yusin joga naepohaneun uiui' [Significance of the Biography of Kim Yusin], *Ihwashak yeongu*, (22), pp. 225–258. (In Korean).

Trotsevich, A. F. (1996) *Mif i syuzhetnaya proza Korei* [Myth and Narrative Prose of Korea]. Saint Petersburg: Center Peterburgskoe vostokovedenie Publ. (In Russian).

Trotsevich, A. F. (2004) 'Funktsii «puteshestviya geroya» v koreyskoy syuzhetnoy proze [Functions of travel of a hero in Korean narrative prose]', *Proceedings of the Center for Korean Language and Culture*, (7), pp. 11–20. (In Russian).

Tsoy, I. (2021) 'The path of the hero (antihero) in contemporary korean prose of the 20 - early 21 century (in comparison with traditional literature)', in *The current problems of the Korean peninsula*. Moscow: IDV RAN Publ., pp. 264–275. (In Russian). <https://doi.org/10.48647/IFES.2021.27.41.026>

White, H. (1987) *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Информация об авторе

Александр Валерьевич Соловьёв — заместитель главного редактора, журнал «Россия в глобальной политике»; приглашенный преподаватель, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики Москва, 119017, М. Ордынка ул., д. 17, каб. 406. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Alexander V. Solovyov — Deputy Editor-in-Chief, Russia in Global Affairs magazine; Visiting Lecturer, National Research University Higher School of Economics, M. Ordynka, 17, #406, Moscow, Russia, 119017 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 11.07.2023; одобрена после рецензирования 15.08.2023; принята к публикации 31.08.2023.

The article was submitted 11.07.2023; approved after reviewing 15.08.2023; accepted for publication 31.08.2023.