

DOI 10.31250/2618-8619-2024-3(25)-134-150

УДК 21+398.1

Юлия Дмитриевна Минина

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Москва, Российская Федерация

ORCID: 0000-0002-3737-9478

Email: yminina@hse.ru

Вьетнамские информанты об опыте взаимодействия со сверхъестественным: лексика, функции, культурный контекст

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена анализу ряда устных сообщений вьетнамских информантов о соприкосновении с миром сверхъестественного, собранных в течение 2013–2021 гг. во Вьетнаме и в России. В статье кратко рассматриваются базовые понятия вьетнамской религиозной культуры и некоторые проблемы ее изучения. Полученные автором нарративы о взаимодействии с духами умерших в пространстве сновидений и наяву, о посещении медиумов и гадалелей, последствиях нарушения правил отправления культа предков и др. интерпретируются при помощи этнографических методов анализа и сопровождаются необходимыми комментариями. Работа опирается на исторические исследования и литературные источники, труды, посвященные теории фэн-шуй, этнографические описания, комментарии буддийских наставников и современную периодику. Данный подход дает возможность исследовать представления современных вьетнамцев о природе нечеловеческой агентности и их понимание таких категорий, как судьба, душа, загробный мир и т.д., а через это приблизиться к оценке состояния религиозной культуры Вьетнама в наши дни. В фокусе внимания исследования находятся культурно-исторический, социальный контекст спонтанных и инициированных сообщений, их функции и ключевая лексика, задействованная при описании различных аспектов опыта информантов. Значительная часть материалов, представленных в статье, касается глубоко интимных переживаний человека, сам способ выражения которых при помощи языковых средств и средств невербальной коммуникации может представлять интерес для религиоведов, этнографов, культурных антропологов и лингвистов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Вьетнам, культ предков, нечеловеческая агентность, духи, медиумы

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Минина Ю. Д. Вьетнамские информанты об опыте взаимодействия со сверхъестественным: лексика, функции, культурный контекст. *Кунсткамера*. 2024. 3(25): 134–150. doi 10.31250/2618-8619-2024-3(25)-134-150

Yulia Minina

National Research University Higher School of Economics

Moscow, Russia

ORCID: 0000-0002-3737-9478

Email: yminina@hse.ru

Vietnamese Informants on Their Experiences of Interaction with the Supernatural: Vocabulary, Functions, and Cultural Context

ABSTRACT. The paper analyzes a number of verbal reports from Vietnamese informants about their contacts with the world of the supernatural, collected in 2013–2021 in Vietnam and Russia. Ethnographic methods are used to interpret narratives about interaction with the spirits of the dead in the space of dreams and in reality, about visits to mediums and fortune-tellers, the consequences of disregarding the rules of ancestor worship, etc. This approach makes it possible to study contemporary Vietnamese people's beliefs about the nature of non-human agency and their understanding of such categories as fate, soul, the afterworld, etc., and thereby come closer to assessing the current state of Vietnamese religious culture. The study focuses on the cultural, historical, and social context of spontaneous and initiated messages, their functions, and the key vocabulary used for describing various aspects of informants' experiences. A large part of the material presented in the paper deals with deeply intimate human experiences, the very way of conveying which through linguistic and non-verbal means of communication can be of interest to religious scholars, ethnographers, cultural anthropologists, and linguists.

KEY WORDS: Vietnam, ancestor cult, non-human agency, spirits, mediums

FOR CITATION: Minina Yu. Vietnamese Informants on Their Experiences of Interaction with the Supernatural: Vocabulary, Functions, and Cultural Context. *Kunstkamera*. 2024. 3(25): 134–150. (In Russian). doi 10.31250/2618-8619-2024-3(25)-134-150

Духовная культура вьетнамцев на современном этапе развития представляет собой сложный конструктор, в основе которого лежат народные верования и религиозно-философские учения, воспринятые из Китая, Индии, а также в результате контактов с соседними народами, населявшими сопредельные государства в древности, включая Фунань и Чампу (Благов, Никитин 2011: 906). Древнейшие народные верования вьетнамцев, анимистические по своей сути, подразумевают веру в духов и возможность взаимодействия с ними (Cadière 1955: 6).

Народные культы вьетнамцев, предполагающие почитание духов, разнообразны и имеют свою специфику, однако их фундаментальные концепции можно назвать общими для древнейших верований народов Дальнего Востока. Вот некоторые из основополагающих идей, которые мы имеем в виду: 1. Всё или почти всё в окружающем мире обладает или может обладать душой (духом). 2. Тело не может существовать без души, душа же способна функционировать отдельно от тела. 3. Нечеловеческие агенты (т. е. духи, занимающие различные места в иерархии народной религии) могут влиять на окружающую действительность. 4. С душами (духами) различных объектов, сил природы, усопших людей и т. д. человек способен взаимодействовать.

В отличие от веры в духов, триада буддизм — даосизм — конфуцианство (*вьетн.* tam giáo, букв. «три учения»), оформившаяся во Вьетнаме не ранее эпохи Ли — Чан (X–XV вв.), во вьетнамском дискурсе обычно воспринимается как некий конгломерат полноценных религиозно-философских систем, элементы которых представлены в местной культуре в неодинаковых пропорциях (Nguyễn Tài Đông 2013: 35–43). По мнению ряда зарубежных (Coulet 1929: 56–57; Nguyễn Tài Đông 2013: 35–43) и отечественных (Торчинов 1998: 30–31; Никитин 2001: 250) исследователей наиболее трудной задачей представляется оценка влияния на религиозную культуру вьетнамцев концепций даосизма. Здесь на первый план выходит проблема дефиниций¹, поскольку кроме философской составляющей, выработанной в том числе на основе текстов, к даосизму обычно причисляют шаманские верования и практики, магию, лекарство и др. О целесообразности разделения этих аспектов применительно к вьетнамским верованиям рассуждал французский исследователь Л. Кадьер, утверждая, что аннамиты (вьетнамцы) не являются даосами с точки зрения философии, однако являются ими в плане фактически бытующих у них религиозных практик (Cadière 1955: 29). Даосские низшие и высшие духи, святые и божества стали неотъемлемой частью вьетнамских традиционных верований и фольклора, а возглавил их в этой сложной иерархической системе Нефритовый император, или Яшмовый владыка (*вьетн.* Ngọc Hoàng). Почитался во Вьетнаме и Лаосе, заняв место на одной из верхних ступеней пантеона вьетнамской народной религии — ниже Будды Шакьямуни и Куан Ам (Гуанинь), но выше духов грома, грозы и пр. (Князева 1993: 256). Элементы даосских верований, наряду с практикой фэн-шуй, оказались близки вьетнамским «колдовским» ритуалам, шаманским и медицинским практикам и дополнили их.

В XVII в. благодаря деятельности французских и португальских миссионеров во Вьетнаме началось активное распространение христианства. Вьетнамские христиане, так же как и последователи восточных религиозных учений, продолжали существовать в парадигме веры в духов, содержали домашние алтари и отправляли культ предков. Зачастую подобная ситуация сохраняется и в наши дни (Кам Ньунг Фам и др. 2022: 177).

Во второй половине XX в. религиозная жизнь вьетнамцев подверглась трансформациям, последствия которых еще предстоит оценить. Ряд зарубежных авторов склонны рассматривать политику коммунистов в отношении религии на севере страны после 1954 г. и на юге страны после 1975 г. вплоть до начала действия Политики обновления «Дой Мой» (1986 г.) как запретительную и деструктивную (Gillespie 2014: 119–122; Malaney 2002). Отечественный исследователь религиозных верований вьетнамцев Е. В. Гордиенко также указывает, что нормативные акты середины — второй половины XX в., постулирующие свободу вероисповедания, носили декларативный характер и де-факто не соблюдались (Гордиенко 2023: 81–82). Известный американский публицист

¹ Подробнее о проблеме определения вьетнамского даосизма см. в работе: (Шарипов 2020: 57–67).

*вьеткьеу*² Хыу Нгок осторожно называет десятилетия, предшествующие Политике обновления, «временем трудностей, войн и смутного представления об атеистическом материализме» (Кам Ньунг Фам и др. 2022: 177).

Не имея возможности подробно остановиться здесь на этом непростом вопросе, отметим, что, несмотря на объективные препятствия в виде прекращения финансирования религиозных организаций и культов, физического разрушения святилищ и антирелигиозную пропаганду, религиозная жизнь вьетнамцев все же продолжалась, прежде всего в пространстве жилища. Автору статьи неоднократно доводилось бывать в старинных ханойских домах, где в неизменном виде сохранились даже не алтари — целые алтарные комнаты вместе с ритуальным оружием, посудой и изваяниями святых и божеств пантеона народной религии. Одна такая алтарная комната по сей день находится в доме по адресу ул. Лодук, 228 в Ханое. Хозяином этого дома до конца 2023 г. был Нгуен Хыу Ки, 1943 г. р., выходец из образованной семьи с аристократическими корнями. В колониальное время дед Нгуен Хыу Ки занялся производством молочной продукции по перенятым у французов технологиям, преуспел и достаточно скоро превратился в буржуа средней руки. Во время Августовской революции 1945 г. семья лишилась молочного цеха и земельных угодий для выпаса скота, однако сумела сохранить родовое гнездо на одной из центральных улиц столицы, где беспрепятственно отправляла и продолжает отправлять ритуалы культа предков³.

О многом говорит и то, что в 1950–1970-е гг. не были разрушены важнейшие ханойские святыни, такие как, например, древнейший храм-дэн⁴ Батьма на ул. Хангбуом, история которого прослеживается с XI в. (Кнорозова 2020: 318).

Первые десятилетия после начала Политики обновления стали для Вьетнама временем глубоких экономических, политических, социальных и культурных преобразований, вместе с которыми актуализировалась проблема поиска национальной идентичности вьетнамцев, духовных и идеологических ориентиров в стремительно меняющемся мире. Эти запросы и вызовы новой эпохи способствовали ревитализации религиозной жизни вьетнамцев и ряда ее элементов. Многие религиозные практики, угасшие в «трудные десятилетия», были восстановлены, нередко переосмыслены и получили официальную поддержку властей. В XX в. пантеон народной религии вьетнамцев пополнился новыми духами, главный из которых — дух-хранитель президент Хо Ши Мин. Коммунистический лидер при жизни, после смерти он мыслится как один из сильнейших защитников и покровителей страны, наряду с великим полководцем XIII в. Чан Хынг Дао (рис. 1, см. вклейку).

Необходимая для изучения религиозной культуры Вьетнама источниковая база достаточно активно переводилась и исследовалась в рамках отечественной вьетнамистики, и эта работа продолжается (Мифы и предания Вьетнама 2000; Кнорозова 2020). Существуют и собственно религиозно-ведческие работы, выполненные в историко-филологическом русле (Антощенко 1999: 12–30; 2002: 108–131; Новакова 2012). В данный момент остро ощущается нехватка этнографического материала, собранного посредством признанных методов ведения полевой работы, и исследований с применением антропологического подхода. Сбор этнографического и отчасти религиозно-ведческого полевого материала (далее — ПМА), как правило, производится либо в качестве дополнительной работы в ходе лингвистических экспедиций Академии общественных наук Вьетнама, организуемых совместно с отечественными лингвистами, либо по личной инициативе исследователей без финансовой поддержки научных организаций. Таким образом ведут работу А. Ш. Шарипов (2020: 57–67; 2022: 146–171) и Е. В. Гордиенко (2021: 148–160; 2022: 63–72).

Среди зарубежных работ, посвященных вьетнамской народной религии, достаточно много исследований, выполненных на основе ПМА и антропологических описаний (Malarney 2002;

² *Вьеткьеу* — этнические вьетнамцы, проживающие за рубежом.

³ ПМА Ханой, интервью с Нгуен Хыу Ки, 2010; ПМА Москва, интервью с дочерью и внучкой Нгуен Хыу Ки, 2023. Нгуен Хыу Ки скончался осенью 2023 г.

⁴ *Дэн* (*вьетн. đền*) — храм, святилище, где поклоняются богам и духам. Следует отличать храмы-дэн от *тюа* (*вьетн. chùa*) — буддийских пагод.

Religion, Place... 2016). Религиоведческий и этнографический материал, как правило, рассматривается в тесной связи с конкретными культурами, практиками и локациями. Примером могут послужить исследования феномена одержимости духами и фигуры медиума во Вьетнаме. Как отмечает А. Ш. Шарипов, медиум, его персональные характеристики и деятельность традиционно исследуются в контексте религиозной институции (2021: 139).

Наша работа отличается тем, что в рамках этого контекста рассматриваются спонтанные и инициированные сообщения вьетнамских информантов об их опыте взаимодействия с нечеловеческой агентностью вне их связи с конкретными культурами и религиозными организациями. Можно сказать, это сообщения, касающиеся религиозных представлений вообще, а точнее, проявления того, какими они *могут быть* у рядового жителя северовьетнамских провинций. Представленные нарративы воспроизведены в коммуникативной ситуации, которая максимально приближена к естественной и в которой время и текст оказываются прочно связаны. Эта естественность крайне важна при собирании фольклорных текстов, но ее, как правило, сложно достичь во время жестко регламентированной полевой работы, когда нарративы, касающиеся определенной темы, инициируются исследователем «на заказ», в случайной обстановке (Левкиевская 2008: 341–342).

Основной задачей работы является интерпретация и комментирование ПМА с точки зрения способов семиотизации описываемого опыта, духовно-религиозных категорий и представлений в культурном, историческом, отчасти социальном контексте. Ее теоретической и методологической основой послужили концепции этнографического и антропологического анализа, основоположниками которых были Б. Малиновский (Malinowski 1935), К. Гирц (Geertz 1973), Д. Хаймс (Hymes 1971). Их общей задачей можно назвать интерпретацию текстов на фоне культурных структур для реконструкции этих культурных структур.

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ И ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ ИНФОРМАНТАХ

Представленные ПМА собраны в 2013–2021 гг. во Вьетнаме и в Москве у вьетнамских информантов (народ *кин*) и переведены автором на русский язык. Все информанты, за исключением информанта А, выходцы с Севера Вьетнама, владеют северным диалектом вьетнамского языка, получили основное общее образование во Вьетнаме. Ни один из информантов не является последователем христианства, абсолютное большинство посещает буддийские пагоды и храмы-*дэн* с разной периодичностью, обычно по случаю важнейших праздников.

Полевые материалы получены методом включенного наблюдения. Информанты считали автора частью своего доверенного круга и в естественной обстановке продуцировали нарративы, по большей части касавшиеся личного и семейного опыта соприкосновения с нечеловеческой агентностью, а также взаимодействия с медиумами и другими специалистами-посредниками для общения с миром сверхъестественного. Сообщения фиксировались в письменном виде сразу после их воспроизведения и предоставлялись для проверки информантам.

Одним из ключевых критериев отбора материалов для исследования стала уверенная оценка описываемого опыта как выходящего за рамки обыденного. Все представленные нарративы рассматривались самими информантами как рассказы об удивительном, небывалом, однако произошедшем на самом деле. Другими важными условиями отбора мы считали целостность, связность, законченность сообщений. ПМА представлены в порядке хронологии сбора.

ВЬЕТНАМЦЫ О СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОМ

У нас считается, что если в семье не ладятся дела, бизнес, например, учеба у детей, то это значит, что кости родителей неправильно захоронены. У матери несколько лет назад бизнес совсем разладился, и она пошла к медиуму (*вьетн. bà đồng*). Она [медиум] посмотрела на нее и говорит: «А ты знаешь, где твой отец?» Она не знала... Дедушка погиб (*вьетн. hy sinh*) на войне [1965–1975 гг.],

его останки не привезли на малую родину. Медиум сказал, нужно обязательно найти его кости и похоронить. А как искать? Не понятно. Эта женщина... та медиум... была сильный геомант (*вьетн. chuyên gia phong thủy địa lý*). Она сказала: «Поезжайте в такую-то провинцию на Юге, а потом позвоните мне по телефону, я буду говорить, куда дальше». Наши родственники поехали, потом позвонили ей; она назвала уезд. Они поехали в [названный] уезд, снова ей позвонили. Она назвала деревню. Приехали в деревню, а потом она назвала конкретное место... Какое-то место... Там стали копать и нашли [останки] деда. Это точно был он, потому что при нем были [некоторые] личные вещи. После этого его кости захоронили как полагается, и дела в нашей семье пошли на лад (Инф. А).

Сообщение представляет собой семейный нарратив, который хорошо известен всем родственникам информанта и с незначительными вариациями воспроизводится представителями старшего и младшего поколения, за исключением пояснительного вступления, которое было обращено к иностранцу — автору исследования. За перипетиями истории об обнаружении останков старшего родственника читается семейная трагедия, социально-психологическая травма, связанная не только со смертью человека, но и с невозможностью найти и похоронить его на малой родине, что одинаково важно и в рамках вьетнамских народных верований, и в парадигме конфуцианских идей о сыновнем долге. Дед информанта, выходец с Юга, погиб в годы вьетнамо-американской войны, при этом из сообщения неясно, на чьей стороне он сражался. Говоря о смерти, информант употребляет гоноративный глагол *hy sinh* — «гибнуть [за правое дело]», «приносить [себя] в жертву» (Глебова, Соколов 2008: 306).

Идея о том, что место и обстоятельства захоронения останков предка имеют непосредственное влияние на жизнь живущих потомков, важнейшая часть религиозного дискурса вьетнамцев. Представления о связи локации и времени начала работ, нарушающих целостность ландшафта, поверхности земли, а также уже существующих построек, и дальнейшей судьбы человека, семьи, общины и далее, вплоть до судьбы всей страны могут быть рассмотрены в рамках народной вьетнамской религии и китайского даосизма, а именно учения о фэн-шуй (*вьетн. phong thủy*) или геомантии (*вьетн. [phong thủy] địa lý*). Важно понимать, что китайские концепции прочно переплелись с местными религиозными воззрениями, близкими им по происхождению, на сравнительно раннем этапе, видимо, еще в начале I тыс. н. э., так что выделить заимствованные и автохтонные компоненты затруднительно (Шарипов 2020: 59–60).

Понятия «фэн-шуй» и «геомантия» зачастую употребляются западными исследователями как взаимозаменяемые, однако кроме вопросов ориентации на местности и проведения «земляных работ» (т. е. собственно геомантии) в рамках учения о «ветрах и водах» также рассматриваются законы течения ци во времени. Для измерений и прогнозов используются специальный магнитный компас *луобань* (*вьетн. la bàn*), лунно-солнечный календарь, двенадцатиричный цикл годов, месяцев, часов, десятиричный цикл дней и расчеты положения небесных созвездий (Гроот 2003: 89–110). В представленном сообщении сделано уточнение — мастер обладал большими способностями именно в вопросах, связанных с землей, причем, похоже, совмещал некие геомантические и медиумные практики, буквально провидел на расстоянии место, где находятся останки человека.

Неразрывная связь между местом захоронения или постройки и судьбой потомков не раз описана в средневековой вьетнамской историографии и литературных произведениях. Исторические источники, вобравшие в себя элементы мифологии и фольклора, в основном фокусируются на вопросах государственного масштаба — выборе императорских захоронений, строительства столицы и т. п., коль скоро эти решения способны изменить будущее всей страны. Так, сообщается о выдающихся способностях к магии и геомантии у китайского военачальника Гао Пяня, посланного на земли вьетов в IX в. для подавления восстания (Шарипов 2020: 58). Помимо военных способов умиротворения местного населения, Гао Пянь, как считается, стремился разрушить так называемые жилы дракона — места, наиболее благоприятные для погребений из-за особого течения энергий.

Сделав подобные локации непригодными для использования, военачальник рассчитывал, что тем самым лишит страну благодати и в ней переведутся сильные и талантливые люди. Хорошо известны нарративы о выборе места для строительства Тханлонга, совр. Ханоя (Швейер 2014: 86), а также особо удачного расположения г. Хюэ, столицы династии Нгуен (Новакова 2012: 280–283).

В средневековой литературе распространен сюжет о том, что правильное захоронение (или перезахоронение) останков родителей в числе прочих благ принесет успех на конкурсных экзаменах и как следствие позволит добиться высоких чинов — в имперском Вьетнаме второе не могло свершиться без первого. Особые таланты по части обнаружения удачных с точки зрения геомантии мест приписываются Нгуен Дык Хюйену, или учителю Та Ао, жившему в XVII в. Согласно преданиям, он много странствовал, творил чудеса и помогал честным людям обрести здоровье и благополучие (Духовная культура Вьетнама 2020: 62).

В поздних сочинениях заметно противоречие, в которое вступает народная религия и конфуцианская мораль в вопросе способов достижения карьерных вершин. Так, в рассказе «Господин Нгуен Чат» из сборника «Случайных записок о превратностях судьбы» начала XIX в. описан случай, когда после перенесения могил предков школяр получает поистине чудесную помощь во время испытаний, не только не прилагая усилий в учебе, но даже уничтожив книги по наущению геоманта. У этого рассказа назидательная концовка — на последнем этапе испытаний причина успеха раскрывается (Кнорозова 2009: 307–308).

Несмотря на то что конкурсные экзамены на чин во Вьетнаме не проводятся с 1918 г., академические достижения по-прежнему считаются престижными и входят в понятие жизненного успеха, являются частотным объектом молитвенных прошений и благопожеланий на праздники.

Приведенное выше сообщение воспроизведено специально для автора исследования в рамках беседы о выдающихся гадалках и медиумах, которые встречаются во Вьетнаме и способны оказать помощь людям. Его основная функция в данной коммуникативной ситуации — ознакомление представителя иной культуры с некоторыми аспектами культуры вьетнамской и убеждение его в том, что такие неподдающиеся логическому объяснению истории могут произойти в реальности, если за дело берется одаренный человек, подобный учителю Та Ао из народных преданий. Однако, будучи многократно воспроизводимым в семейном кругу и в кругу ближайших знакомых, этот нарратив, без сомнения, служит иным целям — позволяет вербализировать важный социальный, семейно-исторический, эмоциональный опыт и передать важные с точки зрения традиции знания молодому поколению.

Эта история случилась в Ханое, на улице, где мы с родителями раньше жили... Там одна семейная пара вернулась после свадьбы домой и легла спать в комнате, где стоял алтарь предков (*вьетн. bàn thờ [tổ tiên]*). У них была первая брачная ночь, и почему-то они там легли. По вьетнамским обычаям этого делать нельзя. Нельзя, чтобы предки видели такое дело (*вьетн. việc đố*). Либо нужно уходить в другую комнату, либо уж если места совсем нет, нужно занавешивать [алтарь]. А они не занавесили. Может, забыли или не подумали, все-таки дело такое... волнительное. В общем, они потом ослепли оба [прикрывает глаза ладонью]. Не до конца, конечно, но глаза долго болели (Инф. Б).

Домашний алтарь предков — это главное сакрализованное место во вьетнамском жилище, материальное воплощение древнейших верований и обрядовой деятельности народа. В то же время внешний облик, устройство, инструментарий алтаря и способы взаимодействия с ним меняются с течением времени и в зависимости от реальных религиозных и социальных потребностей конкретной семьи. Почитаемые божества, духи, святые (в том числе христианские), чьи изображения помещаются на алтарь, посуда, вазы, подносы, чаши для возжигания благовоний, материалы, из которых изготовлена ритуальная атрибутика и само алтарное основание, вариативны и могут различаться даже в рамках одной общины. Неизменной же остается генеральная идея о том, что на алтаре живут духи усопших родственников, способные наблюдать жизнь потомков и оказы-

вать на нее непосредственное влияние. Присутствие духов предков в доме выражается в предметах, которые связаны с ними и находятся непосредственно на алтаре, — фотографиях, личных вещах, а в прежние времена — поминальных табличках с указанием имен, чиновничьего ранга (при наличии), даты рождения и смерти усопшего.

Еще в начале XX в. вьетнамцами строго соблюдался принцип скрывания поминальных табличек предков пятого поколения (*вьетн.* Ngũ đại mai thần chủ). Подразумевалось, что под одной крышей могли жить четыре поколения. Первым поколением считались живущие старшие члены семьи, еще три поколения находились на алтаре, на что указывали их поминальные таблички. Когда главы семьи умирали, их прапрадедушки и прапрабабушки становились пятым поколением, которое отныне могло покинуть алтарь. Таблички старших предков убирали и хранили либо в доме, либо в общинном святилище (Phan Kế Bình 2005: 20–21). В наши дни этот обычай далеко не всегда соблюдается, и на алтаре могут присутствовать вещи только второго-третьего поколения.

Расположение домашнего алтаря и его размер зависят от предпочтений и материальных возможностей семьи. До сих пор сохранились дома, и городские, и деревенские, где для алтаря отведена целая комната или стена. В таком случае алтарь представляет собой массивный деревянный стол-постамент (рис. 2, см. вклейку). В современных квартирах вместо напольной конструкции все чаще можно увидеть небольшую полку с фотографиями родственников и сосудом для благовоний под самым потолком.

Несмотря на то что общепризнанных рекомендаций для расположения домашнего святилища не существует (члены семьи могут руководствоваться правилами буддийской традиции, геомантии, расчетом по дате рождения старших родственников и т. д.), известны общие принципы, которые по возможности стараются не нарушать. Почти все они сводятся к идее избегания беспокойства и оскорбления духов усопших: на алтарь не должны попадать солнечные лучи и ветер с улицы, поскольку они несут живую энергию, вокруг не следует располагать острые и тяжелые предметы, поблизости не должна находиться уборная, ванная комната и супружеская постель. Нарушение этих правил, как считается, ведет к негативным последствиям для живых, начиная от неудач на работе и заканчивая телесными недугами (Фам, Фаерман 2018: 105).

Примечательно, что в приведенном сообщении негативное влияние оскорбительного по отношению к предкам действия снижено — молодожены ослепли не полностью, а затем, видимо, и вовсе исцелились. Вероятно, это связано с тем, что внутри нарратива проступок молодых людей оценивается как не слишком тяжелый вследствие их неопытности, возраста и самих обстоятельств — «дело такое... волнительное». По словам информантки, эту историю активно пересказывали женщины старшего поколения — ее мать, бабушка и их соседки, женщины 50–70 лет, в назидательных целях, обычно за какой-то общей работой или во время семейных сборищ, вечерних посиделок, когда среди присутствующих были дети и подростки. Форма, содержание и коммуникативная ситуация бытования этого нарратива позволяет отнести его к жанру былички (Левкиевская 2008: 341–363). История о наказании за оскорбление предков стала естественной частью беседы, которая происходила в особом хронотопе — в вечернее время, в квартире, по соседству с которой жила вьетнамская семья, накануне отметившая свадьбу молодых людей.

Однажды в детстве я видел привидение (*вьетн.* nhìn thấy ma). Весь вечер я готовился к экзамену, поздно взялся учить и понимал, что, скорее всего, не сдам. Мать посоветовала мне попросить о помощи предков (*вьетн.* xin tổ tiên giúp đỡ). Я так и сделал, хотя не особенно верил, что получу какую-то помощь. Потом я лег спать. Посреди ночи проснулся и увидел, что на моей кровати кто-то сидит. Увидел силуэт (*вьетн.* hình bóng). Я понял, что это была моя бабушка [со стороны отца] (*вьетн.* bà nội). Было такое необычное чувство (*вьетн.* cảm giác lạ), но не очень страшно, скорее, наоборот, легко на душе (*вьетн.* thoải mái). Потом я опять уснул. В тот раз я [успешно] сдал экзамены (Инф. В)⁵.

⁵ История рассказана в ходе беседы о трудностях изучения вьетнамского языка и процесса обучения в целом.

В современном вьетнамском языке лексема *ma* часто употребляется для обозначения вредоносных или по крайней мере пугающих своим видом и действиями нечеловеческих агентов — привидений, злых духов, нечисти в целом (особенно в сочетании *вьетн. ma quỷ* — «нечистая сила, чертовщина»). О качествах, которыми вьетнамская лингвокультура наделяет привидений-*ma*, позволяют судить устойчивые выражения «страшен как смертный грех (привидение)» (*вьетн. hãi như ma*), «нечистая сила попутала, черт дернул» (*вьетн. ma đưa lối quỷ đưa đường*) (Глебова, Соколов 2008: 398). В названиях конкретных духов и демонов, хорошо известных в народной культуре Вьетнама, *ma* может выступать в качестве родового понятия, например *ma gà* (злой дух в облике курицы, насылающий болезни) (Глебова, Соколов 2008: 399). Тем не менее вне специфических контекстов и привязки к уточняющим словам с помощью лексемы *ma*, как правило, обозначается призрак умершего человека, являющийся в виде полупрозрачного и бесплотного силуэта, тени (в сообщении — *вьетн. hình bóng*), особенно это касается сочетаний *hồn ma* («дух», «душа» + «привидение»), *son ma* (классификатор для одушевленных предметов + «привидение»).

С призраками-*ma*, как считается, могут взаимодействовать специалисты особого рода, прежде всего медиумы, однако в некоторых случаях их могут видеть и обычные люди. Столкновение с такими нечеловеческими агентами обычно описывается как экстраординарный опыт, но далеко не всегда пугающий, травмирующий. В нашем случае важно понимать, что речь идет о призраке-духе родного человека, который постоянно присутствует в доме, хоть и в ограниченном пространстве семейного алтаря, причем упоминается родственник именно по отцовской, «внутренней» линии (*вьетн. bà nội*). Духи предков при условии соблюдения правил отношений с ними во вьетнамском религиозном дискурсе априори воспринимаются как помощники, покровители семьи, а не источник страха. В этом контексте показательно описание ощущений информанта от присутствия призрака — «легко», «вольготно», «приятно» (*вьетн. thoải mái*).

Обращение за помощью в деле прохождения экзаменационных испытаний к духам предков и духам-покровителям сферы обучения в храмах Конфуция во Вьетнаме распространено довольно широко. Ханойские школьники и студенты отправляются в Храм литературы (*вьетн. Văn Miếu*), чтобы воскурить благовония, сделать подношения и потереть «на удачу» голову бронзового изваяния черепахи — символа мудрости и конфуцианского учения. Моления об успехе в учебе у домашнего алтаря также предполагают подношения, конкретные просьбы в свободной форме и воскурение благовоний, а по прошествии испытания — благодарность предкам в виде жертвенных блюд, подарков и почтительных слов (рис. 3, см. вклейку).

Примечательно, что детство информанта пришлось на 1970-е гг., т. е. на эпоху активной антирелигиозной пропаганды, в том числе в образовательных учреждениях. Вероятно, к результатам идеологического воспитания и в целом к «духу времени» отсылает замечание о неверии в возможность получения помощи от предков, однако связь с традицией, как видно из сообщения, продолжала осуществляться через старшее поколение («мать посоветовала...»).

Весьма характерно, что появление призрака (внутри данного нарратива, очевидно, как знак того, что обращенная просьба услышана) происходит во сне. Сон как пространство пророческих сновидений, предзнаменований и общения с духами многократно возникает и во вьетнамских исторических источниках, и в литературе (Духовная культура Вьетнама 2020: 137–138, 149, 157, 178, 189–191). Ниже мы приводим еще одно сообщение такого плана (информант Д).

Я никогда не верил в то, что медиумы (*вьетн. ông đồng, bà đồng*) действительно могут общаться с духами, исполнять обряды (*вьетн. thờ thánh*). И вот однажды я пошел вместе со своим другом к медиуму. Было очень страшно... Я имею в виду... когда медиум стал отвечать на вопросы. Он сказал: «Сейчас в меня войдет (*вьетн. nhập vào*) дух, я буду молчать, а он будет говорить за меня». Так и случилось. Он говорил не своим, абсолютно другим голосом. Это очень трудно описать, голос как будто шел из его утробы (*вьетн. bụng*) [показывает на область пупка]. И без всякого промедления этот голос отвечал на любые вопросы [друга], говорил такие вещи, о которых никто

не мог знать. Даже, наверное, самые близкие родственники не знали, но ведь из загробного мира (*вьетн. thể giới bên kia*) все видно... Это было по-настоящему страшно. Особенно этот чужой голос, повадки. Все изменилось, а потом этот человек... медиум... снова стал собой (Инф. Д.)⁶.

Это сообщение в типичных выражениях описывает наблюдение практики одержимости, в ходе которой медиум, служитель какого-либо культа или даже человек, не обладающий никакими специальными способностями, может принять в свое тело нечеловеческую агентность (божество, почитаемого духа-героя прошлого, духа предка или усопшего родственника). Результатом такой одержимости обычно являются откровения, реже — исцеление и получение других благ, которые передаются через медиума вопрошающим (Шарипов 2021: 140).

Любопытно, что в представленном сообщении присутствует достаточно хорошо считаваемое указание на то, где именно помещается дух после вхождения в тело медиума — воплощаемая нечеловеческая агентность словно на время заменяет душу медиума в его животе. По вьетнамским представлениям, именно эта часть тела связана с духовным началом человека, его наклонностями и характером. В ряде устойчивых выражений лексема *bụng* выступает аналогом понятий «сердце», «душа» — *tốt bụng* («добрая душа», «доброе сердце», «доброжелательный»), *bụng dạ nhỏ nhen* («мелкая душонка») (Глебова, Соколов 2008: 62–63) и т. п.

По нашим наблюдениям, подобные истории о посещении медиумов и гадателей можно услышать как от представителей старшего поколения (50–60 лет и старше), так и от людей среднего возраста (30–50 лет) и молодежи (от 18 лет). Причем такие нарративы воспроизводятся отнюдь не только для иностранцев, находящихся в роли «профана», но и для вьетнамцев, которые не доверяют медиумам и другим специалистам со «сверхъестественными» способностями, с целью изменить их отношение, а также просто из желания развлечь слушателей, провести время за увлекательной беседой (фатическая функция).

Одной маминной подруге вдруг стал сниться странный сон (*вьетн. một giấc mơ kỳ lạ*). Вроде бы она даже не спит, а как бы в полудреме (*вьетн. mơ màng*) находится, и тут слышит голос: «Я хочу есть, очень хочу есть. У меня ничего нет! Нет еды, нет денег». Эта женщина очень испугалась. Вначале она понадеялась, что это обычный кошмар, но сон повторялся. В конце концов она даже увидела, кто говорит эти слова. Это была какая-то старая женщина в старомодной деревенской одежде. Маминна подруга пошла к медиуму (*вьетн. ông đồng*), и тот смог расспросить ту старуху, выяснить, кто она такая и чего хочет. Оказалось, это какая-то дальняя родственница той женщины, у нее не осталось [живых] наследников и некому было делать ей подношения. Она очень страдала в загробном мире (*вьетн. bên kia*), голодала, поэтому она пришла просить помощи. Подруга матери сразу же пошла и отправила ритуалы (*вьетн. thờ cúng*), сожгла деньги (*вьетн. đốt tiền*). После этого сны прекратились (Инф. Д.)⁷.

Сообщение апеллирует, пожалуй, к самому большому социальному и религиозному страху представителя традиционного вьетнамского общества — страху невыполнения прижизненной и посмертной программы, которая подразумевает наличие почтительных наследников (прежде всего сыновей), воспитанных с мыслью о необходимости заботы о родителях после их ухода из жизни. Народные верования и конфуцианские воззрения в этом вопросе едины (Календарные обычаи... 1993: 51, 76).

В приведенном рассказе эксплицитно описаны последствия неисполнения ритуалов культа предков. Поскольку пища и другие блага переносятся в загробный мир сгорая или вместе с дымом благовоний, то отсутствие подношений ведет за собой жестокие страдания усопших. Сами объекты жертвоприношения зависят от случая, а также от предпочтений членов семьи, причем отнюдь не только

⁶ История рассказана в ходе беседы о вьетнамских медиумах и предсказателях в ответ на вопрос «Доверяете ли вы предсказаниям медиумов?»

⁷ История рассказана в ходе беседы о пище и напитках, которые вьетнамцы обычно используют в качестве подношений духам предков.

живущих. Духам мужчин, которые курили при жизни, часто преподносят сигареты любимой марки, нередко на алтаре можно увидеть алкоголь и другие напитки. Для духов женщин на домашнее святилище чаще ставят цветы, сладости.

Собственно, ритуальные деньги в виде имитации современных бумажных денег (реже золотых и серебряных слитков и монет) обычно сжигают в качестве подношения в наиболее важные даты — на годовщину смерти, в первые дни после наступления Тет Нгуен Дан (Нового года по лунно-солнечному календарю), а также на Тет Ву Лан (Календарные обычаи... 193: 88–89). Нередко огню предаются также ритуальные имитации символизирующих достаток предметов — изготовленные из папье-маше одежду, машины, дома и т. п. В последнее время наметилась тенденция критиковать такие обильные и расточительные подношения. Основными аргументами служат призывы больше заботиться о живущих родственниках, нежели об усопших, и проблемы экологии, особенно в городской среде (Linh 2023).

Из сообщения и последующих комментариев информантки, к сожалению, не ясно, где именно отправляла ритуалы родственница усопшей — у семейного алтаря, в общинном доме, на могиле или в каком-то другом месте, однако можно сделать вывод, что внутри нарратива кормление духов непрямыми наследниками воспринимается как эффективная помощь усопшим, чьи семейные дела не столь благополучны. Идея поминовения усопших, которые не имели больших прижизненных заслуг и не почитаются на уровне общины, т. е. вне круга близких родственников, не чужда вьетнамской культуре и считается благим делом (Календарные обычаи... 1993: 76).

Второго своего ребенка я потеряла (*mất*), случился выкидыш. Когда я пошла к медиуму (*вьетн. bà đồng*), она [медиум] сказала, что мой погибший ребенок (*вьетн. con chết*) рядом. Он всегда рядом со мной. Это маленький мальчик. Потом этот мальчик стал говорить со мной через медиума (*вьетн. qua bà đồng*). Он сказал, что у меня будут еще дети, все будет в порядке, но я должна помнить его (*вьетн. phải nhớ ơn*) (Инф. Е)⁸.

Как видно из сообщения, вьетнамские медиумы не всегда воплощают божеств, героев прошлого или предков человека. Иногда через них осуществляется взаимодействие с младшими членами семьи, духами детей, в том числе нерожденных. Связь матери и ребенка в нарративе неоднократно подчеркивается: «Он всегда рядом со мной», «...я должна помнить его». При этом информантка в комментариях к своему рассказу указала, что медиум, по ее мнению, откликается на эмоциональное состояние человека, а человек своими мыслями, словами (особенно причитаниями и слезами) привлекает духов. Она в описываемый период постоянно думала о потерянном ребенке и опасалась, что ситуация может повториться. Как видится, в приведенном сообщении актуализируется проблема места человека, чья душа не смогла воплотиться в мире живых и никогда не попадет на семейный алтарь и который, возможно, даже не был похоронен согласно обычаям. При этом народная религия признает существование такой души, что отражено в традиционном вьетнамском исчислении возраста человека со дня зачатия (условного). Нарратив помещает такую душу рядом с матерью, на которую возлагается обязанность отправлять ритуалы поминовения в ее честь. В то же время дух нерожденного ребенка выступает в качестве подателя откровения по вопросу деторождения.

Детей не водят к медиумам (*вьетн. bà đồng*), потому что считается, что до 18 лет судьба человека не определена (*вьетн. số phận chưa ổn định*). Потом можно пойти гадать (*вьетн. xem bói*). Как только мне исполнилось 18 лет, мать отвела меня к медиуму. Она [медиум] сказала, что у меня будут проблемы со здоровьем, если сейчас не пойти к врачу [практикующему методы западной медицины]. Она сказала, что мне нужно сделать УЗИ и на УЗИ что-то будет. Я так и сделала, у меня нашли небольшую проблему, связанную с внутренними органами. Точно такая проблема, как она сказала (Инф. Ж)⁹.

⁸ Нарратив воспроизведен в ходе беседы о детях и проблемах деторождения.

⁹ История рассказана в ходе беседы о гаданиях (*вьетн. xem bói*).

Первое, что обращает на себя внимание в этом сообщении, — возраст человека, указанный как момент окончательного определения судьбы, выражаясь профанным языком, возраст совершеннолетия, который совпадает с современными нормами гражданского права Вьетнама (Bộ luật dân sự 2015: 5) и никак не коррелирует с традиционными представлениями о возрасте зрелости и известными гадательными принципами фэн-шуй.

В народной культуре Вьетнама, а точнее в древнейшем ее пласте, не уничтоженном китайским влиянием, вхождение в возраст было связано с достижением половой зрелости и овладением мужскими (прежде всего охота) и женскими (ткачество, обработка риса, приготовление пищи) навыками, что отражено в фольклорных повествованиях, описывающих обряды инициации (Сказки и предания Вьетнама 2021: 245). Этап перехода от детства к юности, когда молодые люди и девушки начинали жениховаться и невеститься, участвовать в праздничных гуляниях (особенно весенних), маркировался первым обрядом чернения зубов и дозволением употреблять бетелевую жвачку (Минина 2016: 152–180).

С утверждением конфуцианских норм в элитарной среде начали практиковаться ритуалы получения шапки и пояса у юношей по достижении 20-летнего возраста (*вьетн.* quan lể) и получения шпильки у девушек по достижении 15-летнего возраста (*вьетн.* cật kê), суть которых описана в «Ли цзи» (В этикете ищи опору... 2022: 41–49). Практика гадания перед вступлением в брак, особенно проверка совместимости дат рождения будущих супругов, весьма распространена во Вьетнаме, и еще в колониальную эпоху эти два события — достижение возраста зрелости и подготовка к семейной жизни — зачастую совпадали. Видимо, это гадание перед свадьбой или сватовством и было первым в жизни молодых вьетнамцев. На современном этапе достижение половой зрелости редко совпадает с возрастом вступления в брак, в связи с чем в народно-религиозном дискурсе, очевидно, совершилось сопряжение социально-правовых норм и представлений об обретении «полноценной» судьбы. Ниже рассматривается еще одно сообщение, где информант прямо указывает на то, что до 18 лет гадать не принято (информант 3).

В средневековом Вьетнаме концепция судьбы разрабатывалась в прозаических и стихотворных произведениях ученых-неоконфуцианцев (Нгуен Ван Зыонг 2017: 101–107). Судьба, как правило, рассматривалась как проявление воли Неба — абстрактной сверхъестественной силы высшего порядка, всеведущей и справедливой. Небо предопределяет судьбу и характер человека, причем нередко подразумевается некий баланс между дарами высших сил и ценой, которую придется за них заплатить. Благодаря «Поэме о Кьеу» Нгуен Зу во вьетнамской культуре прочно укоренилось представление о том, что красивых женщин и людей, наделенных талантом, ждет несчастливая, трудная судьба: «Судьба с талантом в жизни человека / Давно ведет жестокую борьбу. <...> Немудрено: одно дано в избытке, / Другое в недостатке расцветет. К тому же Небо девушек на пытки / Всегда вперед из ревности зовет» (Нгуен Зу 2015: 35–36).

Параллельно с этими представлениями в народной культуре существовала идея о возможности изменить судьбу, в первую очередь посредством поиска благоприятных мест для захоронений и манипуляций с ними (см. выше), обращения к духам и божествам. Определенные инструменты для коррекции судьбы предлагали расчеты в рамках учения о фэн-шуй (фигуры-гуа, анализ элементов в так называемых столпах судьбы человека и др.), а также другие практические советы гадателей.

Фаталистическими можно назвать концепции счастливой (букв. «красной») и несчастливой (букв. «черной») судьбы, которые актуализированы в языке в виде сочетаний số đỏ и số đen соответственно. При этом сама информантка в пояснении к своему рассказу отмечает: «Люди ходят гадать (*вьетн.* xem số) не только для того, чтобы узнать, что им уготовано, но и для того, чтобы попробовать что-то изменить своими действиями» (Инф. Ж).

Примечательно, что представленный выше нарратив отражает ситуацию органичной взаимной интеграции народных религиозных практик и достижений современной западной медицины: гадатель не пытается исцелить клиентку самостоятельно и не советует обратиться к методам традиционного вьетнамского лекарства.

Когда мне исполнилось 18 лет, мама в первый раз отвела меня к гадалею (*вьетн.* *thầy bói*). До 18 лет гадать (*вьетн.* *xem bói*) не принято... Гадалец сразу мне сказал, что у меня есть долг прошлой жизни (*вьетн.* *duyên âm*); это значит, что у меня будут трудности с замужеством, потому что моя душа (*вьетн.* *hồn*) все еще связана с душой мужчины из прошлой жизни (*вьетн.* *kiếp trước*). Если такое есть, замуж будет выйти почти невозможно, вначале нужно оборвать связь с предыдущим мужем. Теперь мне нужно оборвать эту связь [делает отсекающее движение ладонью] (Инф. 3)¹⁰.

Понятие *duyên âm* состоит из двух значимых элементов — *duyên* («судьба», «предопределение», «долг», «связь») и *âm* («усопший», «из нижнего мира», «загробный») (Глебова, Соколов 2008: 23, 175). Этот феномен в народной вьетнамской культуре связывается с буддийскими представлениями о возможности перерождения и обычно трактуется как связь души живого человека и души усопшего. При этом под душой усопшего чаще всего понимается либо супруг (возлюбленный), с которым человек был связан в прошлой жизни, либо бродящий по свету дух, не находящий себе покоя (прета, голодный дух). Считается, что наличие *duyên âm* может мешать человеку построить романтические отношения и заключить брак, в связи с чем нужно отправить некие ритуалы и разорвать узы, связывающие две души (Duyên âm... 2020).

В комментарии к рассказу информантка уточнила, что гадалец понял о наличии *duyên âm* по ее лицу, т. е. прибег к техникам физиогномики. По ее словам, не существует единого способа определить наличие связи человека с усопшим, как и не существует единого способа ее разорвать. Разные специалисты могут задействовать разные техники или их сочетание (одержимость, принесение подношений, чтение молитв, заклинаний), что говорит о некоторой степени условности классификации ритуальных специалистов на гадалщиков (*thầy bói*), медиумов (*ông/bà đồng*), колдунов (*phù thủy*) и т. п. Предполагаем, что подобные ритуалы способны оказать сильное психоэмоциональное воздействие на их участников, изменить их самооценку и поведение в социуме.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результаты анализа приведенных сообщений позволяют сделать ряд выводов, важных для понимания современного состояния религиозной культуры Вьетнама.

В представленных нарративах наиболее архаичные концепции вьетнамской религиозной культуры в основе своей неизменны — это прежде всего договорные, паритетные отношения с духами, которые сосуществуют с представлениями о высшей силе (Небе). Взаимодействия с Небом в пространстве анализируемых нарративов можно назвать амбивалентными. С одной стороны, это отношения «безусловного дара», по выражению Ю. М. Лотмана (1993: 345–355), с другой — признается возможность изменения судьбы человека в определенных границах. При этом функции и методы специалистов, взаимодействующих с нечеловеческой агентностью, предсказывающих судьбу и оказывающих иную помощь вопрошающим, вариативны, нередко дополняют друг друга.

Вместе с тем в некоторых сообщениях мы замечаем следы подстраивания, приспособления традиционных для Вьетнама взглядов на вопросы взросления, этапы перехода и обретения «полноценной» судьбы к современным социально-правовым нормам страны, которые сходны с западными, а также соединение медиумных практик и методов доказательной медицины.

Анализ приведенных нарративов о посещении медиумов и гадалецей позволяет судить о том, что информанты воспринимают данный опыт как характерный, «нормальный» для современной вьетнамской действительности и в то же время выходящий за рамки обыденного, трансформирующий собственные представления о реальности, а также повод и способ рассказать «профану» и «чужому» об особенностях вьетнамской культуры, которые, как предполагается, должны его удивить. Исходя из коммуникативных ситуаций, в которых воспроизводились сообщения, куль-

¹⁰ История рассказана в ходе беседы о гаданиях (*вьетн.* *xem bói*).

турного контекста и поясняющих комментариев информантов можно судить о том, что сам опыт взаимодействия со специалистами особого рода и нечеловеческими агентами, а также рефлексия этого опыта, рассказывание о нем несут ряд важных функций: помимо фатической, это и проживание социального, психоэмоционального, семейно-исторического опыта, попытка психоэмоциональной разрядки, и объяснение определенных социальных явлений, событий в личной жизни, и передача важных с точки зрения традиции знаний.

Мы видим, что в представленных нарративах раз за разом актуализируется важность соблюдения правил отправления семейного культа предков и заботы о духах усопших родственников (даже не близких и даже нерожденных). Это свидетельствует о том, что данный аспект вьетнамской религиозной культуры остается базовым и в меньшей степени поддается изменениям.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- Информант А — ПМА Москва, 2013, муж., место рожд. г. Хошимин (в раннем детстве переехал в Ханой, часть семьи осталась на юге), 21 год.
Информант Б — ПМА Москва, 2015, жен., место рожд. г. Ханой, 18 лет.
Информант В — ПМА Ханой, 2016, муж., место рожд. г. Намдинь, 50 лет.
Информант Г — ПМА Ханой, 2016, муж., место рожд. г. Ханой, 70 лет.
Информант Д — ПМА Москва, 2017, жен., место рожд. г. Ханой, 20 лет.
Информант Е — ПМА Москва, 2019, жен., место рожд. пров. Футхо, 36 лет.
Информант Ж — ПМА Москва, 2021, жен., место рожд. г. Намдинь, 25 лет.
Информант З — ПМА Москва, 2021, жен., место рожд. г. Ханой, 21 год.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ПМА — полевые материалы автора, собранные в ходе полевой работы во Вьетнаме и в России в 2013–2023 гг.

Глебова И. И., Соколов А. А. Вьетнамско-русский словарь. Hà Nội: NXB Thế Giới, 2008.

Vệ luật dân sự (Гражданский кодекс) / Căn cứ Hiến pháp nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam; Quốc hội ban hành Vệ luật dân sự. Quốc hội luật số 91/2015/QH13, 2015.

Антощенко В. И. Культ предков во Вьетнаме в XVII–XVIII вв.: государственный уровень // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. 1999. № 4. С. 12–30.

Антощенко В. И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. 2002. № 4. С. 108–131.

Благов С. А., Никитин А. В. Буддизм во Вьетнаме // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 906–914.

В этикете ищи опору. Три книги о ритуале / сост. Сы Баофэн, Хуан Жунхуа; пер. с кит. Е. В. Ольховской, С. А. Кочминой. М.: Шанс, 2022.

Гордиенко Е. В. Деревенские духи в городе: вьетнамский культ духов-покровителей деревенских общин в условиях современного города (по материалам полевых исследований в г. Вунгтау, Вьетнам) // Кунсткамера. 2021. № 2 (12). С. 148–160.

Гордиенко Е. В. Женские божества мужского культа: богини-покровительницы местности на юге современного Вьетнама (по материалам полевых исследований в г. Вунгтау, Вьетнам) // Вьетнамские исследования. 2022. Т. 6, № 1. С. 63–72.

Гордиенко Е. В. Культ духов-покровителей общин во Вьетнаме (тханьхоанг) как феномен современной народной культуры: дис. ... канд. культурологии. 5.10.1. М.: РГТУ, 2023.

Гроот И. де. Фэншуй // Классический фэншуй: введение в китайскую геомантию / сост., вступ. ст., пер., примеч. и указ. М. Е. Ермакова. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. С. 63–178.

Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии: Годовой цикл / отв. ред. Р. Ш. Джарылгасинова, М. В. Крюков. М.: Наука, 1993.

Кам Ньунг Фам, Туйет Ван Фам, Фаерман А. В. Культ предков в современном вьетнамском обществе (восприятие, роль, тенденции) // Вестник Томского государственного университета. 2022. № 475. С. 176–181.

- Князева И. О.* Культурная магия во Вьетнаме // Традиционный Вьетнам. Вып. 1. М.: Вьетнамоведческий центр, 1993. С. 234–256.
- Кнорозова Е. Ю.* Странствия в бесконечном: вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб.: БАН; Альфарет, 2009.
- Кнорозова Е. Ю.* Духовная культура Вьетнама. Традиционные религиозно-мифологические воззрения вьетнамцев. СПб.: БАН, 2020.
- Левкиевская Е. Е.* Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: сборник статей в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / сост. А. С. Архипова, М. А. Гистер, А. В. Козьмин. М.: Наука, 2008. С. 341–363.
- Лотман Ю. М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Таллинн: Александра, 1993. Т. 3. С. 345–355.
- Минина Ю. Д.* Традиция чернения зубов и жевания бетеля во Вьетнаме: история, смыслы, символика // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Вып. 33. М.: Институт востоковедения РАН, 2016. С. 152–180.
- Мифы и предания Вьетнама / пер. с вьетн. и ханвана, коммент. Е. Ю. Кнорозовой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.
- Нгуен Зу.* Киеу. Стенания истерзанной души / пер. с вьетн. Ву Тхе Кхоя, поэт. пер. В. Попова; ред. Доан Ты Хюен, А. Соколов. Ханой: Общественные науки, 2015.
- Никитин А. В.* Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли // Универсалии восточных культур. М.: Восточная литература, 2001. С. 244–289.
- Новакова О. В.* Крест и Дракон: у истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века). М.: Ключ-С, 2012.
- Сказки и предания Вьетнама / сост. Ю. Д. Минина. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2021.
- Торчинов Е. А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб.: Лань, 1998.
- Фам К. Н., Фаерман А. В.* Домашние алтари в современном Вьетнаме // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 433. С. 104–110.
- Шарипов А. Ш.* Актуализация концепта «вьетнамский даосизм» в историческом и академическом курсах: пантеон, мифы, практики // Вьетнамские исследования. Сер. 2. 2020. № 1. С. 56–67.
- Шарипов А. Ш.* К вопросу о семиотизации взаимодействия медиума с нечеловеческой агентностью во вьетнамском языке // Вьетнамские исследования. Сер. 2. 2021. № 1. С. 139–157.
- Шарипов А. Ш.* Под диктовку мертвых. Репрезентации власти в текстах южновьетнамского культа Каодай // Государство, религия, церковь. 2022. № 40 (2). С. 146–171.
- Швейер А.-В.* Древний Вьетнам / пер. с фр. Н. Н. Зубкова. М.: Вече, 2014.
- Cadière L.* Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens. Saigon: EFEO, 1955.
- Coulet G.* Cultes et religions de l'Indochine annamite. Saigon: S.I.L.I. (C. Ardin), 1929.
- Duyên âm và cách hóa giải theo quan điểm Phật giáo (Связь *зюйен ам* и способы оборвать ее с точки зрения буддизма) // Chùa Ba Vàng. URL: <https://chuaabavang.com/duyen-am-va-cach-hoa-giai-theo-quan-diem-phat-giao-d1076.html> (дата обращения: 28.02.2024).
- Geertz C.* The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.
- Gillespie J.* Human Rights as a Larger Loyalty: The Evolution of Religious Freedom in Vietnam // Harvard Human Rights Journal. 2014. Vol. 47 (1). P. 107–149.
- Hymes D.* Models of Interaction of Language and Social Life // Direction in Sociolinguistics: The Enthography of Communication. Ed. by J. J. Gumperz, D. Hymes. New York: Holt, Rinehart and Winston. P. 35–71.
- Phan Kế Bình.* Việt Nam phong tục [Вьетнамские обычаи]. Hà Nội: NXB Văn học, 2005.
- Linh T.* Có nên đốt vàng mã cho người thân đã mất? (Нужно ли сжигать ритуальные деньги для духов предков?) // Báo Mới. Trang thông tin điện tử. URL: <https://baomoi.com/co-nen-dot-vang-ma-cho-nguoi-than-da-mat-c46752074.epi> (дата обращения: 28.02.2024).
- Malarney Sh. K.* Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
- Malinowski B.* Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tiling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands. The Language of Magic and Gardening. London: George Allen & Unwin LTD, 1935. Vol. 2.
- Nguyễn Tài Đông.* Tam giáo đồng nguyên và tính đa nguyên trong truyền thống văn hóa Việt Nam (Huyền Тай Донг. Три учения и религиозный плюрализм в культурной традиции Вьетнама) // Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam. 2013. Số 5 (66). Tr. 35–44.
- Religion, Place and Modernity. Spatial Articulation in Southeast Asia and East Asia / ed. by M. Dickhardt, A. Lauser. Boston: Brill, 2016.

REFERENCES

- Antoshchenko V. I. Kul't predkov vo V'etname v XVII-XVIII vv.: gosudarstvennyi uroven' [Cult of Ancestors in Vietnam in the 17th-18th Centuries: State Level]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*, 1999, no. 4, pp. 12–30. (In Russian)
- Antoshchenko V. I. Mifologicheskie personazhi v gosudarstvennom panteone dukhov vo V'etname [Mythological Characters in the State Pantheon of Spirits in Vietnam]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*, 2002, no. 4, pp. 108–131. (In Russian)
- Blagov S. A., Nikitin A. V. Buddizm vo V'etname [Buddhism in Vietnam]. *Filosofia buddizma. Entsiklopediia* [Philosophy of Buddhism. Encyclopedia]. Ed. by M. T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura Publ., 2011, pp. 906–914. (In Russian)
- Cadière L. *Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens*. Saigon: EFEO, 1955.
- Cam Nhung Pham, Tuyet Van Pam, Faerman A. V. Kul't predkov v sovremennom v'etnamskom obshchestve (vospriiatie, rol', tendentsii) [Cult of Ancestors in Modern Vietnamese Society (Perception, Role, Trends)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2022, no. 475, pp. 176–181. (In Russian)
- Coulet G. *Cultes et religions de l'Indochine annamite*. Saigon: S.I.L.I. (C. Ardin), 1929.
- Dickhardt M., Lauser A. (eds.). *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulation in Southeast Asia and East Asia*. Boston: Brill, 2016.
- Duyên âm và cách hóa giải theo quan điểm Phật giáo* [Duyên âm Connection and Ways to Resolve It from a Buddhist Perspective]. Chùa Ba Vàng. URL: <https://chuabavang.com/duyen-am-va-cach-hoa-giai-theo-quan-diem-phat-giao-d1076.html> (accessed: 28.02.2024). (In Vietnamese)
- Fam K. N., Faerman A. V. Domashnie altari v sovremennom V'etname [Home Altars in Modern Vietnam]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2018, no. 433, pp. 104–110. (In Russian)
- Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gillespie J. Human Rights as a Larger Loyalty: The Evolution of Religious Freedom in Vietnam. *Harvard Human Rights Journal*, 2014, vol. 47, no. 1, pp. 107–149.
- Gordienko E. V. Derevenskie dukhi v gorode: v'etnamskii kul't dukhov-pokrovitelei derevenskikh obshchin v usloviakh sovremenno goroda (po materialam polevykh issledovani v g. Vungtau, V'etnam) [Village Spirits in the City: The Vietnamese Cult of the Patron Spirits of Village Communities in the Conditions of the Modern City (Based on of Field Research in Vung Tau, Vietnam)]. *Kunstkamera*, 2021, vol. 12, no. 2, pp. 148–160. (In Russian)
- Gordienko E. V. Zhenskie bozhestva muzhskogo kul'ta: bogini-pokrovitel'nitsy mestnosti na iuge sovremenno V'etnama (po materialam polevykh issledovani v g. Vungtau, V'etnam) [Female Deities of the Male Cult: Patron Goddesses of the Area in the South of Modern Vietnam (Based on Field Research in Vung Tau, Vietnam)]. *V'etnamskie issledovaniia*, 2022, vol. 6, no. 1, pp. 63–72. (In Russian)
- Gordienko E. V. *Kul't dukhov-pokrovitelei obshchin vo V'etname (tkhan'khoang) kak fenomen sovremennoi narodnoi kul'tury* [Cult of Patron Spirits of Communities in Vietnam (Thanh Hoang) as a Phenomenon of Contemporary Folk Culture]. PhD Diss., Russian State University for the Humanities, 2023. (In Russian)
- Groot J. de. Fenshui [Fengshui]. *Klassicheskii fenshui: Vvedenie v kitaiskuiu geomantiiu* [Classical Fengshui: Introduction to Chinese Geomancy]. Comp. and trans. by M. E. Ermakova. St. Petersburg: Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2003, pp. 63–178. (In Russian)
- Hymes D. Models of Interaction of Language and Social Life. *Direction in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. Ed. by J. J. Gumperz and D. Hymes. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1991, pp. 35–71.
- Kalendarnye obychai i obiady narodov Iugo-Vostochnoi Azii. Godovoi tsikl* [Calendar Customs and Rites of the Peoples of South-East Asia. Annual Cycle]. Moscow: Nauka Publ., 1993. (In Russian)
- Kniazeva I. O. Kul'tovaia magiia vo V'etname [Cult Magic in Vietnam]. *Traditsionnyi V'etnam* [Traditional Vietnam]. Moscow: V'etnamovedcheskii tsentr Publ., 1993, iss. 1, pp. 234–256. (In Russian)
- Knorozova E. Yu. *Stranstviia v beskonechnom: V'etnamskaia traditsionnaia proza malykh form* [Wanderings in the Infinite: Vietnamese Traditional Prose of Small Forms]. St. Petersburg: BAN, Al'faret, 2009. (In Russian)
- Knorozova E. Yu. *Dukhovnaia kul'tura V'etnama. Traditsionnye religiozno-mifologicheskie vozzreniia v'etnamtsev* [Spiritual Culture of Vietnam. Traditional Religious and Mythological Views of the Vietnamese]. St. Petersburg: BAN Publ., 2020. (In Russian)
- Levkievskaiia E. E. Bylichka kak rechevoi zhanr [Bylichka as a Speech Genre]. *Kirpichiki: fol'kloristika i kul'turnaia antropologiia segodnia: sbornik statei v chest' 65-letiiia S. Iu. Nekliudova i 40-letiiia ego nauchnoi deiatel'nosti* [Bricks: Folklore Studies and Cultural Anthropology Today: Collection of Articles in Honor of the

65th Anniversary of S. Yu. Neklyudov and the 40th Anniversary of His Scientific Activity]. Comp. by A. S. Arkhipova, M. A. Gister, A. V. Koz'min. Moscow: Nauka Publ., 2008, pp. 341–363. (In Russian)

Linh T. *Có nên đốt vàng mã cho người thân đã mất?* [Is It Necessary to Burn Ritual Money for Ancestors' Spirits?]. Báo Mới. Trang thông tin điện tử. 2023. URL: <https://baomoi.com/co-nen-dot-vang-ma-cho-nguoi-than-da-mat-c46752074.epi> (accessed: 28.02.2024). (In Vietnamese)

Lotman Yu. M. «Dogovor» i «vruchenie sebja» kak arkhетipicheskie modeli kul'tury [“Contract” and “Handing over Oneself” as Archetypal Models of Culture]. *Izbrannye stat'i: V 3 t.* [Selected Articles: In 3 Vols.]. Tallinn: Aleksandra, 1993, vol. 3, pp. 345–355. (In Russian)

Malarney Sh. K. *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Malinowski B. *Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tiling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands. The Language of Magic and Gardening*. London: George Allen & Unwin LTD, 1935.

Mify i predaniia V'etnama [Myths and Legends of Vietnam]. Trans. by E. Yu. Knorozova. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2000. (In Russian)

Minina Yu. D. Traditsiia cherneniia zubov i zhevaniia betelia vo V'etname: istoriia, smysly, simbolika [Tradition of Teeth Blackening and Betel Chewing in Vietnam: history, Meanings, Symbolism]. *Iugo-Vostochnaia Azia: aktual'nye problemy razvitiia* [Southeast Asia: Relevant Problems of Development]. Moscow: Institut Vostokovedeniia RAN Publ., 2016, iss. 33, pp. 152–180. (In Russian)

Minina Yu. D. (comp.). *Skazki i predaniia V'etnama* [Fairy Tales and Legends of Vietnam]. Moscow: Publishing House of HSE University, 2021. (In Russian)

Nguyen Zu. *Kieu. Stenaniia isterzannoi dushi* [Kieu. Lamentations of the Tortured Soul]. Hanoi: Obshchestvennye nauki Publ., 2015. (In Russian)

Nguyễn Tài Đồng. Tam giáo đồng nguyên và tính đa nguyên trong truyền thống văn hóa Việt Nam [Three Teachings and Religious Pluralism in Vietnam's Cultural Tradition]. *Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam*, 2013, no. 5 (66), pp. 35–44. (In Vietnamese)

Nikitin A. V. Universal'nye kharakteristiki traditsionnoi v'etnamskoi mysli [Universal Characteristics of Traditional Vietnamese Thought]. *Universalii vostochnykh kul'tur* [Universals of Eastern Cultures]. Moscow: Vostochnaia literatura Publ., 2001, pp. 244–289. (In Russian)

Novakova O. V. *Krest i Drakon: u istokov v'etnamskoi katolicheskoi tserkvi (XVI–XVII veka)* [Cross and Dragon: At the Origins of the Vietnamese Catholic Church (16th–17th Centuries)]. Moscow: Kliuch-S Publ., 2012. (In Russian)

Phan Kế Bính. *Việt Nam phong tục* [Vietnamese Customs]. Hà Nội: NXB Văn học, 2005. (In Vietnamese)

Sharipov A. Sh. Aktualizatsiia kontsepta «v'etnamskii daosizm» v istoricheskom i akademicheskom diskursakh: panteon, mify, praktiki [Actualization of the Concept “Vietnamese Taoism” in Historical and Academic Discourse: Pantheon, Myths, Practices]. *V'etnamskie issledovaniia*. Ser. 2., 2020, no. 1, pp. 56–67. (In Russian)

Sharipov A. Sh. K voprosu o semiotizatsii vzaimodeistviia mediiuma s nechelovecheskoi agentnost'iu vo v'etnamskom iazyke [On the Issue of Semiotization of Interaction between the Medium and Non-Human Agency in the Vietnamese Language]. *V'etnamskie issledovaniia*. Ser. 2., 2021, no. 1, pp. 139–157. (In Russian)

Sharipov A. Sh. Pod diktovku mertvykh. Rezentatsii vlasti v tekstakh iuzhnov'etnamskogo kul'ta Kaodai [At Dead's Dictation. Representations of Power in the Texts of the South Vietnamese Cao Dai Cult]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov'*, 2022, no. 40 (2), pp. 146–171. (In Russian)

Shweyer A.-V. *Drevnii V'etnam* [Ancient Vietnam]. Moscow: Veche Publ., 2014. (In Russian)

Si Baofen, Huang Ronghua (comps.). *V etikete ishchi oporu. Tri knigi o rituale* [Look for Support in Etiquette. Three Books about Ritual]. Transl. by E. V. Ol'khovskaia, S. A. Kochmina. Moscow: Shans Publ., 2022. (In Russian)

Torchinov E. A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniia* [Taoism: Experience of Historical and Religious Description]. St. Petersburg: Lan' Publ., 1998. (In Russian)

Submitted: 21.03.2024

Accepted: 11.07.2024

Published: 10.10.2024



Рис. 1. Домашний алтарь предков с портретом президента Хо Ши Мина. Вьетнам, провинция Тхайнгуен. Фото Е. А. Моисеева, 2024 г.

Fig. 1. Ancestral home altar with a portrait of President Ho Chi Minh. Vietnam, Thái Nguyên Province. Photo by Ye. A. Moiseev, 2024



Рис. 2. Домашний алтарь предков. Вьетнам, провинция Тхайнгуен. Фото Е. А. Моисеева, 2024 г.

Fig. 2. Ancestral home altar. Vietnam, Thái Nguyên Province. Photo by Ye. A. Moiseev, 2024

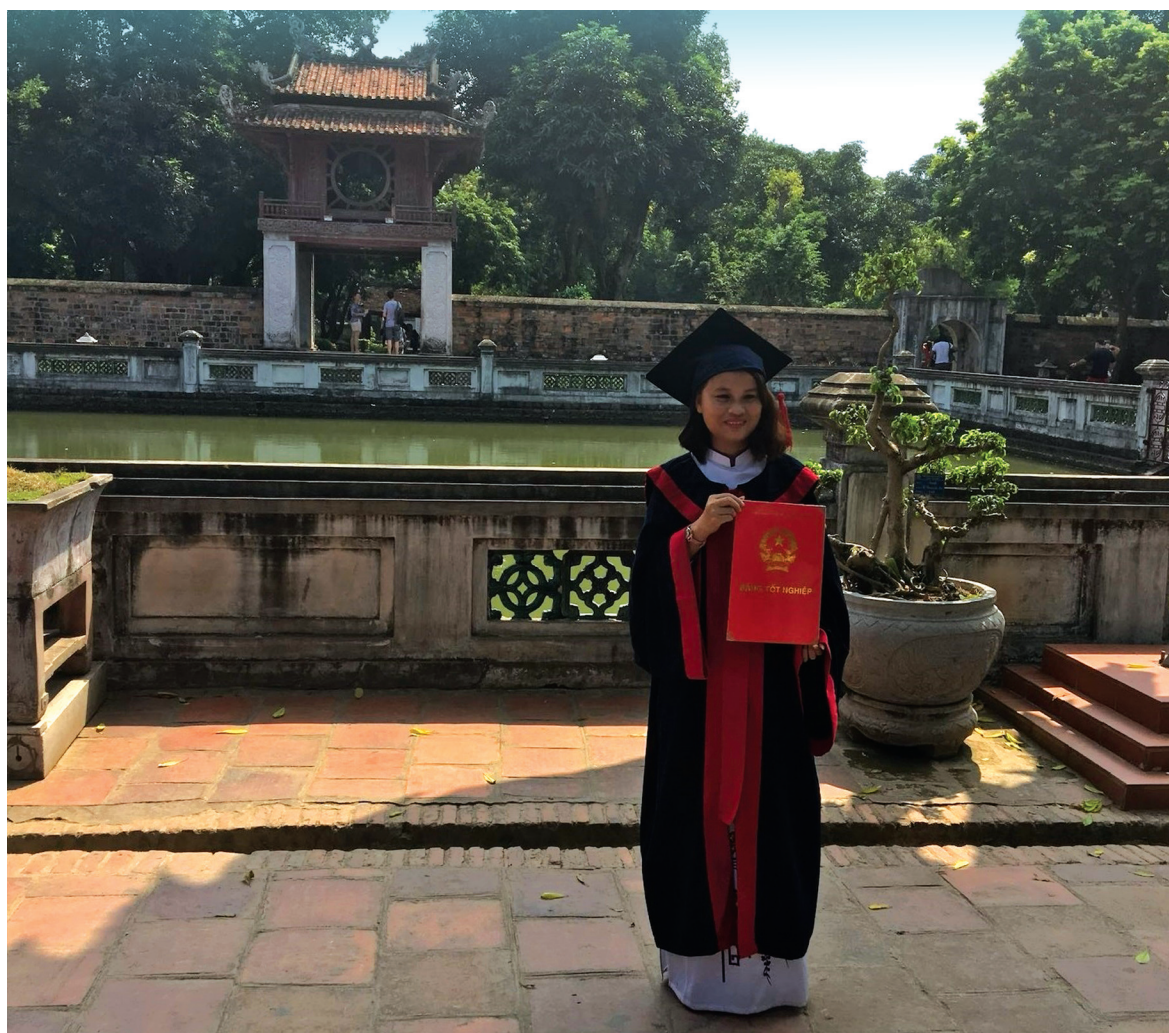


Рис. 3. Вьетнамская выпускница вуза после подношений в благодарность за помощь в учебе позирует для памятной фотографии. Вьетнам, Ханой, Храм литературы. Фото Ю. Д. Мининой, 2016 г.

Fig. 3. A Vietnamese graduate poses for a commemorative photograph after making offerings in gratitude for help in her studies. Vietnam, Hanoi, Temple of Literature. Photo by Yu. D. Minina, 2016