

науч. конф., 29–30 окт. 2009 г. / редкол.: В. И. Каравкин (гл. ред.) и др. – Витебск, 2009. – С. 151–154.

15. Святадухаўская царква // Памяць. Віцебск. Гіст.-дак. хронікі гарадоў і р-наў Беларусі : У 2 кн. Кн. 2-я / Склад. А. І. Мацяюн. Віцебск. Кн. 2-я. – Мн., 2003. – 676 с.

16. Астаповіч, А. У. Аднаўленне ансамбля Пакроўскай царквы ў Магілёве з рэстаўрацыяй і музефікацыяй падмуркаў званіцы / А. У. Астаповіч, А. С. Вантух // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зб. навук. прац удзельнікаў IX міжн. навук. канф., 25–26 чэрв. 2015 г. Укл. А. М. Бацюкоў, І. А. Пушкін. – Магілёў, 2015. – С. 350–358.

17. Прачакова, Н. А. Страчаныя святыні. Магілёўскі касцёл святога Антонія / Н. А. Прачакова // Культура праз прызму духоўнасці: мат-лы міжн. навук. канф., 16–17 ліп. 2007 г., прысвеч. XV міжн. фестывалю духоўнай музыкі «Магутны Божа» / укл.: А. В. Яшмецёў, А. В. Сердзюкоў. – Магілёў, 2007. – С. 105–113.

18. Могилевский Богоявленский братский мужской монастырь // Православные монастыри Беларуси / авт.-сост. С. Э. Сомов. – Мн.: “Четыре четверти”, 2003. – 197 с.

19. Габрусь, Т. В. Мураваныя харалы: Сакральная архітэктура беларускага барока / Т. В. Габрусь. – Мн.: Ураджай, 2001. – 286 с.

20. Чарняўская, Т. І. Архітэктура Магілёва: з гісторыі планіроўкі і забудовы горада / Т. І. Чарняўская. – Мн.: Навука і тэхніка, 1973. – 92 с.

21. Макушнікова, Э. А. Гомельская Троицкая царковь – архитектурный памятник Румянцевской эпохи (из истории строительства) / Э. А. Макушнікова // Н. П. Румянцев и его эпоха в контексте славянской культуры: мат-лы межд. науч.-практ. конф. (Гомель. 12–13 мая 2004 г.). ГГУ им. Ф. Скорины. – Гомель, 2004. – С. 152–155.

22. Грищенко, И. А. Методы проведения антицерковной политики советским руководством в 1950-х – начале 1960-х гг. на примере гомельского региона / И. А. Грищенко // Православие в общественной жизни: традиция и современность. Сб науч статей. Вып. 2. Редкол. Г. А. Алексейченко (гл. ред.) и др. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2016. – С. 81–87.

23. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 3. – Спр. 36.

24. Гужалоўскі, А. А. Музеі Беларусі. 1941–1991 / А. А. Гужалоўскі. – Мн.: НАРБ, 2004. – 176 с.

25. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 3. – Спр. 36.

26. НАРБ. – Ф. 952. – Воп. 3. – Спр. 22.

27. НАРБ. – Ф. 4п. – Воп. 62. – Спр. 681.

К ВОПРОСУ ОБ ИНСТИТУТЕ ХВАРАНОВ И ЕГО РЕЛИГИОЗНЫХ ОСНОВАХ В ГОСУДАРСТВЕ СИЛЛА

Н. В. Кошелева

Минск, Белорусский государственный университет, uddijana@gmail.com

Автор приходит к выводу, что основной характеристикой института хваранов королевства Силла являлся не военный аспект их деятельности, а духовные идеалы и практики, основанные на «вере» пхунню. При этом пхунню следует рассматривать в контексте китайского влияния с учетом выработки собственно силлаского содержания пхунню, основанного изначально на даосско-шаманских идеях и практиках с привнесением элементов конфуцианства и буддизма.

Ключевые слова: буддизм; вонхва; даосизм; конфуцианство; мусок; пунволь; пхунню; «Самгук саги»; «Самгук юса»; Силла; хвараны; «Хэдон косын чон».

The author comes to the conclusion that the main characteristic of the Hwaran institute in the Kingdom of Silla was not the military aspect of their activities, but spiritual ideals and practices based on the Phunnyu "faith." At the same time, Pungnyu should be viewed in the context of Chinese influence, taking into account the developing of Silla's own content of Pungnyu, based on the Taoist-shamanic thought and practices with the introduction of elements of Confucianism and Buddhism.

Keywords: Buddhism; Wonhwa; Taoism; Confucianism; Musok; Pungwol; Pungnyu; "Samguk Sagi"; "Samguk Yusa"; Silla; Hwarang; "Haedong Kosung Chon".

Ко второй половине VI в. относится складывание в государстве Силла (около 300 – 935 гг.) социального института *хваранов*, место которого в силласком обществе все еще до конца не определено. В повсеместном обиходе у корейцев слово «*хваран*» вплоть до XX в. ассоциировалось с колдовством, шарлатанством, ленью, распущенностью [16, р. 5]. Исторически *хваранами* называли шаманов и мужей шаманок, мужчин, занимавшихся проституцией, то есть людей самого низкого социального статуса. В XX в. отношение к *хваранам* претерпело кардинальное изменение. После обретения независимости в Республике Корея *хвараны* стали одним из значимых символов южнокорейской государственности. Они начали ассоциироваться с военным делом и, в частности, с корейским национальным видом борьбы *хварандо* («*путь хваран*»), основанным в 1960-х гг. братьями Ли. Один из братьев – Чжо Банг Ли, с 1978 г. начал публикацию серии книг, посвященных этому боевому искусству, хотя нет исторических доказательств тому, что предложенная ими система боевых искусств восходит к институту *хваранов* [12].

В XX в. *хвараны* стали также объектом пристального внимания академической науки. Так, в первой половине XX в. появилось несколько работ по институту *хваранов* японских и корейских исследователей, замечательный анализ которых представлен Ричардом Руттом, римско-католическим священником, который более 20 лет работал на территории Южной Кореи в качестве англиканского миссионера. Результатом его научных изысканий стало исследование 1961 г. «Цветочные юноши (*хвараны*) Силла: примечания к источникам», до сих пор сохраняющая свою научную значимость [16]. Данная публикация опирается не только на основные источники XII – XIII вв., но также содержит краткий критический анализ источникового материала XV – XVIII вв. [16, р. 29–30]. С тех пор *хваранам* был посвящен ряд корейских и зарубежных исследований.

В настоящее время типичной научной позицией в отношении *хваранов* является рассмотрение их в качестве группы аристократов, получивших особую нравственно-религиозную и военную подготовку, которые в дальнейшем осуществляли важные административные и военные функции в королевстве Силла. Вот какую характеристику *хваранам* мы находим у корееведа проф. Ю Чай-Шина, работавшего в университете Торонто: «*Хварандо*, или "*путь хваран*" являлась системой, созданной специально для становления молодых людей из королевской и аристократических семей политиками и солдатами. Эта система содействовала объединению трех королевств [имеются в виду Силла, Пэкче и Когурё – прим. автора]» [20, р. 35]. Довольно примечательна характеристика *хваранов*, данная в предисловии к англоязычному изданию «*Самгук юса*»: «...Следует упомянуть орден *хваранов*. Это слово можно перевести как "*Цветочная молодежь*", оно описывает учреждение, напоминающее рыцарский орден средневековой Европы. Он состоял из специально отобранных молодых людей аристократического

происхождения, обладающих особыми умственными и физическими способностями. Они обучались боевым искусствам, а также интеллектуальным и религиозным вопросам, а затем составили военную элиту страны...» [10, р. 14]. Далее в пояснении переводчики назвали *хварванов* «квази-военной и квази-религиозной организацией аристократической молодежи» Силла. [10, р. 54]. Кроме того, большинство исследователей склонны видеть в организации *хваранов* рудименты более древних племенных структур, характеризуя их как «силласкую уникальную социальную группу, восходящую к возрастным организациям более раннего времени» [17, р. 54].

Для прояснения вопроса обратимся непосредственно к сохранившимся источникам. Основными источниковыми материалами по данной теме являются корейские летописи «*Самгук саги*» («Исторические записи трех государств») Ким Бусика (1145 г.) [4] и «*Самгук юса*» («Оставшиеся сведения [о] трех государств») буддийского монаха Ирёна (1289 г.) [6; 10]. Кроме того, необходимо отметить «*Хэдон косын чон*» («Жизнеописания достойных монахов Страны, что к Востоку от моря») монаха Кахуна (1215 г.) – частично сохранившийся сборник житий буддийских монахов периода Трех государств [5]. Следует обратить внимание на то, что источники, корейские и китайские, которыми пользовались Ким Бусик и Какхун, практически одни и те же, что наглядно продемонстрировано в исследовании Юлии Владимировны Болтач [2, с. 6–7]. Как видно из датировок названных выше произведений, все они относятся к XII – XIII вв., времени, когда термин *хвараны* в своем изначальном смысле, впрочем, как и социальный институт ушли с исторической сцены.

В последние десятилетия внимание исследователей привлёк найденный и опубликованный в 1980-х гг. труд «*Хваран сеги*» («Записи о поколениях *хваранов*») Ким Дэмуна, аристократа сословия «истинной кости», жившего в период правления короля Сондока (702–737 гг. правления). Как полагают исследователи, это упомянутое в «*Самгук саги*» произведение «*Сонса*», или «История духов» [4, т. I, с. 136]. Подлинность данного труда подвергнута сомнению и есть основания полагать, что он был составлен в колониальный период Кореи, поэтому в данном исследовании оно не будет учитываться [15, р. 33].

Помимо корейских хроник особую группу источников по институту *хваранов* составляют старые корейские народные песни *хянга* периода королевства Силла (Объединенного Силла). До наших дней дошло несколько десятков этих произведений (25 *хянга*), больше половины которых содержится в «*Сагук Юса*». Многие из них непосредственно связаны с *хваранами*.

Приступая к анализу феномена *хваранов*, следует обратить внимание на терминологию, которая является одной из дискуссионных проблем при рассмотрении исследуемого вопроса. Смысловое содержание термина *хваран* не вполне ясно. Технически, как считает Р. Рутт, наиболее правильный перевод иероглифов – «цветочные юноши». То есть исследователь предлагает дословно переводить иероглифы, не пытаясь искать их смысл, поскольку он может быть семантически ошибочным [16, р. 7]. Именно такой подход к термину *хваран* («flower boy») закрепился в англоязычной историографии. В русскоязычной корееведческой традиции принят перевод «цветущие юноши». Эпитет «цветок» (цветущий) в рассматриваемых источниках можно встретить в значении «лучший». К примеру, в биографии Вонгвана в «*Самгук юса*» его способности выражаются следующей фразой: «[Его] талант [был] цветущим...» [6, с. 623]. Поэтому возможное смысловое содержание термина *хваран* сводится к подчеркиванию превосходства, физического или духовно-нравственного. В таком случае передача

термина *хваран* как «цветущий юноша» оправдано. Ниже для русскоязычной традиции будет использоваться передача слова *хваран* как «цветущий юноша», для англоязычной традиции при цитировании – «цветочный юноша».

С термином *хваран* связано также слово *вонхва*, которое в русскоязычной традиции переводят как «воплощенная краса» [4, т. I, с.135]. В обоих терминах содержится иероглиф «цветок». *Вонхва* фигурируют в источниках как изначальные лидеры-девушки *хваранов*. Известны только две девушки-*вонхва* – Наммо и Чунчжон, вокруг которых собирались молодые люди. Основной характеристикой *вонхва*, как и в случае *хваранов*, является физическая красота: именно благодаря ей девушки могли привлечь юношей.

С *хваранами* связаны еще несколько терминов – *сонхва*, или «бессмертный цветок» [6, с. 553], имеющий непосредственное отношение к буддизму и культуре Майтреи, а также *куксон*, или «Княжественный бессмертный» [3, с. 69, 71; 6, с. 552]. Кроме того, встречается эпитет «благоухающий». К примеру, в книге 41 «*Самгук саги*» в биографии знаменитого силлаского военачальника из столичной аристократии Ким Юсина (595 – 673) упоминается «благоухающая дружина»: «Когда князю [Юсину] исполнилось 15 лет, он стал хвараном. Люди того времени охотно следовали за ним. Их называли Ёнхва-хяндо – “Благоухающая дружина [деревя] нага-бодхи”» [4, т. I, с. 122].

Следует также обратить внимание на хронологию института *хваранов*. Ранние свидетельства о *вонхва* и *хваранах* относятся к правлению *вана* Чинхына (540 – 576 гг. правления). Причем на момент их упоминания в источнике, то есть на 576 г. *вонхва* уже существовали: «Весной впервые стали поддерживать [организацию] *Вонхва* (Вплощенная краса)» [4, т. I, с. 135]. И далее сообщается, что девушки-*вонхва* были отобраны после государственного решения о поддержке *вонхва*. Этот первый опыт объединения молодежи по государственной инициативе оказался провальным: Чунчжон из-за зависти к красоте Наммо утопила последнюю. Из-за случившейся трагедии среди последователей *вонхва* начались разногласия, и молодых людей распустили. В тексте «*Самгук саги*» есть и другие свидетельства того, что *хвараны* существовали до 576 г. В книге 44 описывается выходец из аристократического сословия «истинной кости» Садхам, который стал *хвараном* еще до завоевания Кая в 562 г. [4, т. III, с. 152-153]. Что же касается верхних границ существования *хваранов*, то можно констатировать, что с падением государства Силла этот институт прекратил свое существование, хотя его отголоски некоторые исследователи пытаются найти в периоде Корё. Однако этот дискуссионный вопрос в данном исследовании затрагиваться не будет.

При анализе источников можно выделить ряд характеристик *хваранов*, от интерпретации которых и зависит определение этого института, его идейных основ и места в силласком обществе.

Во-первых, речь идет о группе или группах молодых людей, обладающих внешней физической красотой, которая, по всей видимости, являлась основным первичным критерием для отбора в *хвараны* [4, т. I, с.135; 4, т. III, с. 178]. В истории про монаха Чинчжа из «*Самгук юса*» приводится следующее описание юноши Миси, «бессмертного цветка», земного образа Майтреи: «...За воротами оказался один юноша, [внешность которого была] чрезвычайно утонченной, безукоризненно чистой [и] прекрасной...» [6, с. 553].

Во-вторых, отсутствуют свидетельства о привлечении в *хвараны* молодых людей из простонародья, зато встречается много описаний *хваранов* из силлаской аристократии. В истории про создание института *хваранов* *ваном* Чинхыном в «*Самгук юса*» тому есть прямое свидетельство: «[Тогда он] повторно издал

повеление выбрать [среди отроков] мужского пола [из] хороших семейств» [6, с. 551]. Единственное допущение в отношении причастности к *хваранам* лиц незнатного происхождения можно сделать в отношении их «свиты», поскольку в источниках многократно описывается, что знатные *хвараны* имели последователей.

Далее, можно говорить о том, что государство целенаправленно занялось кадровой политикой по отбору наиболее достойных молодых людей. В источниках особо отмечается, что *хвараны* находились на обеспечении государства: «После этого [государство] снова стало отбирать мальчиков с красивой внешностью, наряжать и содержать их под названием хваран» [4, т. I, с. 135]. Причем для координации их деятельности был назначен специальный чиновник *хвачжу* – «главенствующий над цветами» [6, с. 319].

По вопросу численности *хваранов* источники расходятся. Есть сведения о том, что они исчислялись «подобно облакам (во множестве)» [4, т. III, с. 178; 5, с. 114]. В истории Садхама указывается, что в то время *хваранов* насчитывалось порядка тысячи человек [4, т. III, с. 153]. В «*Самгук саги*» упомянуты также три поколения *хваранов*, среди которых выделялось не менее двухсот знаменитых представителей. В «*Хэдон косын чон*» же приводится несколько иная информация со ссылкой на «*Хваран сеги*»: «С [появления] вон[хва и сол]лан до конца [эпохи Сил]ла [хваранами] всего [было] около двухсот человек, [и] самыми мудрыми среди них [были] четыре [кук]сона. Это соответствует [сведениям] в «Записках [о] поколениях [хваранов]» [5, с. 115]. В биографии Побуна из «*Хэдон косын чон*» также присутствует упоминание о трехстах-четырёхстах юношах, которые последовали за *вонхва* [6, с. 551]. Противоречие по численности снимается, если *хваранов* рассматривать вместе с их последователями. Кроме того, все возрастные характеристики *хваранов* в дошедших до нас источниках указывают на то, что речь идет о молодежи примерно до 20 лет, то есть *хваранов* однозначно можно рассматривать как возрастную группу.

Основными занятиями *хваранов* в период подготовки являлись: дискуссии о вере, пение, музыка и прогулки на природе. Причем подготовка предусматривала склонности молодых людей: «Одни совершенствовались в моральных принципах, другие развлекали себя музыкой и песнями...» [4, т. III, с. 178]. Особо подчеркивается, что *хвараны* много путешествовали: «...И не было [поэтому] отдаленных мест, где бы они не побывали» [4, т. I, с. 179]. Популярным занятием среди них было посещение гор, что также отражено в древнекорейской поэзии *хянга*:

«Прослышав, что три хварана в горы пошли,

Даже луна засверкала в полную мощь» (астролог Юн. «Песня о комете») [1, с. 404].

То есть путешествия по королевству занимали не последнее место в их «образовательной программе». После подобных воспитательных мероприятий лучших *хваранов* отбирали на государственную службу.

Особого внимания требует вопрос о военной подготовке *хваранов* и их предполагаемых военных функциях. Для «*Самгук саги*» типичным является утверждение, что из *хваранов* вышли «прекрасные полководцы и смелые воины» [4, т. I, с. 179]. Ким Бусик, автор «*Самгук саги*», сам являясь генералом, старался всячески подчеркнуть важность военной функции при учете государственных интересов. Таким образом, можно предположить, что все, что связано с данной функцией, особо им выделялось. Данное утверждение правомерно и для института *хваранов*. Поскольку для государства войны имели первостепенное значение, неудивительно, что предпочтение в источнике отдавалось описанию тех *хваранов*,

которые либо стали знаменитыми администраторами, либо прославились на поле боя. В то же время, несмотря на явный акцент на военных действиях, в данной хронике отсутствуют прямые свидетельства того, что при воспитании *хваранов* использовалась особая военная подготовка.

В то же время биографии *хваранов* в «*Самгук саги*» пестрят свидетельствами не столько военного мастерства, сколько их необычайной, доходящей до безрассудства смелости и храбрости, бесстрашия перед врагом и смертью. Типичным является описание *хварана*, который, как Ким Ёнъюн, не послушался разумных советов и бросился в бой, в котором и погиб [4, т. III, с. 176–177]. Автор «*Самгук саги*» приводит также много биографий храбрецов, погибших на поле боя, которые никак с *хваранами* связаны не были.

Особый интерес представляет биография Кванчхана, сына силлаского полководца. Еще в детстве его отдали в *хвараны* за «выдающуюся внешность» [4, т. III, с. 177]. То есть мы видим, что основным критерием отбора в *хвараны* все-таки была внешняя красота, а не физические качества воина. Среди прочих его достоинств отмечаются умение ладить с людьми, а также навыки верховой езды и стрельбы из лука. Два последних занятия непосредственно связаны с военной подготовкой. Однако на основании подобных свидетельств сложно делать вывод о том, что *хвараны* проходили специальную военную подготовку. Скорее, они обучались военному делу не потому, что были *хваранами*, а потому, что принадлежали к знатным семьям.

В «*Самгук юса*» и «*Хэдон косын чон*» военная характеристика *хваранов* выражена слабо. Таким образом, реконструировать *хваранов* как некий рыцарский орден с военными функциями представляется слишком большой натяжкой.

Помимо внешней красоты в источниках особое внимание заостряется на высоких нравственных качествах *хваранов*. Так, в биографии упомянутого выше Ким Ёнъюна, происходившего из знатной семьи, говорится, что его дед был *хвараном*. Это упоминание сделано для подчеркивания «человеколюбия» и «щедрой доверчивости», «высоких моральных принципов» Ким Ёнъюна: «Он был предан старшим по службе, с народом (простолюдинами) обращался великодушно, и люди государства единодушно называли его «мудрым министром» [4, т. III, с. 176]. В упомянутой выше истории про монаха Чинчжа перечисляются нравственные качества юноши-*хварана* Миси в духе конфуцианских добродетелей: дружелюбное отношение к младшим, воспитанность, порядочность, хорошие манеры, утонченная изысканность, а также обладание знаниями [6, с. 555].

При определении идейных основ института *хваранов* исследователи часто обращают внимание на «пять заповедей праведной жизни» буддийского монаха Вонгвана (ум. около 640 г.), пронизанные духом конфуцианства. В «*Хэдон косын чон*» перечисляются следующие «заповеди» Вонгвана: «Служи государю с преданностью», «служи родителям с сыновней почтительностью», «относись [к] друзьям с доверием», «выйдя [на] битву, не отступай», «убивая живое, соблюдай разборчивость» [5, с. 137]. Вот что пишет в предисловии к переводу «*Самгук юса*» исследователь Ю. В. Болтач по идейным основам организации *хваранов*: «...Её идеология оформилась под сильным буддийским и конфуцианским влиянием: высокопоставленные члены этой организации почитались как воплощение Будды грядущего Майтреи... , а кодекс поведения их последователей, отражающий конфуцианские взгляды на природу человеческих отношений, был впервые сформулирован буддийским наставником Вонгваном» [6, с. 24].

Проф. Ю также стремится преподнести «пять заповедей» в качестве нравственной основы *хваранов*, однако не для того, чтобы доказать конфуцианское

или буддийское влияния, но, чтобы выявить местные идейные корни института *хваранов* [20, р. 36]. Особое внимание он обращает на пятое предписание, которое, по мнению исследователя, является сугубо корейской идеей, отличной от буддийского учения, которое требует, чтобы человек при любых обстоятельствах воздерживался от отнятия жизни, и связано с местными верованиями древних корейцев [20, р. 36].

Сложность вопроса состоит в том, что нет ни одного прямого свидетельства, указывающего на связь «предписаний» Вонгвана с *хваранами* [14, р. 67]. Поэтому использовать «пять заповедей праведной жизни» для реконструкции идейных основ *хваранов* не совсем корректно; к ним можно прибегать преимущественно для описания идейного фона общества Силла, в котором формировался институт *хваранов*.

Тем не менее, в «*Хэдон косын чон*» присутствует описание качеств последователей *вонхва*, которые перекликаются с «пятью заповедями» Вонгвана: «Их учили почтительности [к родителям], уважению [к старшим братьям], верности [государю и] доверию [к друзьям], [а] также – главным принципам [искусства] управления страной» [6, с. 551]. Однако подобную схожесть можно объяснить более поздними интерпретациями (времен составления «*Хэдон косын чон*») идейных основ *хваранов*.

В целом, идейные основы организации *хваранов* безусловно следует искать в религиозных учениях королевства Силла. Причем, религиозный аспект деятельности *хваранов*, в отличие от военного, можно найти во всех дошедших до нас источниках.

Для определения учения *хваранов* в источниках встречается термин *пхунню*, который состоит из иероглифов «ветер» и «поток», и обычно переводится как «ветер и поток». (В современной Корее данный термин ассоциируется с искусством распития спиртных напитков). С ним также связаны термины *пунволь* – «ветер [и] луна», *пунвольдо* – «путь ветра и луны» [6, с. 551]; встречается перевод «ветренная луна» [11, р. 318], «свежий ветер и полная луна» [4, т. I, с.186].

В «Самгук саги» до нас дошел текст памятной надписи на стеле *хварана* Нанрана, составленный знаменитым силласким чиновником и поэтом Чхве Чхивоном (857 – X в.): «В [нашей] стране была удивительная (таинственная) вера, которая называлась *пхунню* (совершенная внешность или высокие душевные качества)» [4, т. I, с. 136]. В данном источнике также сказано, что эта вера использовалась «для воспитания многочисленных учеников на основе трех вероучений [речь идет о конфуцианстве, даосизме и буддизме – прим. автора]» [4, т. I, с. 136]. Кроме того, в «Самгук юса» есть упоминание, что существовал список последователей *пхунню*, именуемый «желтым свитком»: «[В] эпоху тридцать второго [правителя Силла] ... [среди] последователей юноши Чунман-рана был чиновник девятого ранга... [Он] внес [свое] имя в жёлтый свиток [последователей] ветра [и] потока [и] проводил [все] дни, приходя служить [юноше]» [6, с. 316–317].

В «*Хэдон косын чон*» мы также находим краткое описание *пхунню*: «В государстве имеется сокровенный чудесный Путь, который называется “ветер и поток”. Поистине, он охватывает и вмещает в себя Три учения и повсеместно преобразует нравы всех живущих...» [5, с. 115]. Далее текст практически аналогичен тексту «Самгук саги», из которого вытекает, что речь идет о конфуцианстве, даосизме и буддизме. И в этом нет ничего удивительного.

К началу VI в. в Силла начало ощущаться сильное китайское влияние – именно в это время силлаские правители переняли китайский титул *вана*, а также ряд других китайских названий. Это также было временем активной

территориальной экспансии королевства и усиления его политического влияния в регионе. В первой половине V в. в Силла проникает буддизм, с 528 г. он объявляется официальной государственной религией и начинает открыто распространяться. К периоду Трех королевств относится также проникновение конфуцианских идей. То есть время формирования института *хваранов* практически совпадает с усилением китайского влияния в регионе и распространением конфуцианства и буддизма. Даосская традиция, в том числе и «путь ветра и потока», также нашла здесь свое место.

В корейских источниках можно встретить акцент в *пхунню* именно на духовных практиках. Так, в истории про отшельников Кванги и Тосон с горы Пхосан в «*Самгук юса*» присутствует поэтическая характеристика старцев, из которой видно, что «ветер и поток» используется как описание их духовного пути:

«Потоку [и] ветру [тех] старцев двоих
[с тех пор] век какой [уж минул]?» [6, с. 789].

Пхунню со всей очевидностью соотносится с китайским *фэнь лю* – «ветром и потоком», термином, которым принято характеризовать процесс любования природой, определенные нравственные идеалы и стиль мышления.

Эта традиция сложилась в Китае примерно в III – IV вв. под влиянием даосизма. На связь *пхунню* с даосизмом, «с прошлыми временами даосских отшельников» обращают внимание многие исследователи [11, р. 319]. В контексте даосизма становится ясно, что речь идет не просто о поэтическом выражении, а о «духовном пути», то есть наборе определенных духовных практик. Тогда, отталкиваясь от даосских идей, в выражении «*пхунню*» ветер можно соотнести с энергией *ци* (кор. «ки»), а поток (речь идет о воде) – с *дао*. Человек, уподобляясь изменчивости стихий, раскрывает свою истинную природу [8].

Приоткрыть смысл духовных основ учения *хваранов* может также *пунвольдо* – «путь ветра и луны». В «*Самгук саги*» в уста Комгуна, одного из приближенных к *хваранам* людей, вложена следующая фраза: «Я записал свое имя вслед за [именем *хварана*] Кыллана и следую в свите "Свежего ветра и полной луны"» [4, т. I, с. 186]. Из данного отрывка связь между *хваранами* и *пунволь* очевидна. В примечании к выражению «свежий ветер и полная луна» указано, что данное выражение означает «поэтический образ прекрасного вечера, красивого пейзажа, лирической обстановки, любви». В данном случае переводчики последовали за традицией и передали наиболее распространенный в настоящее время смысл выражения.

Возможную интерпретацию учения *хваранов* через образы, в частности, образ луны и ветра может подсказать древнекорейская *хянга*. Так, в «Песне о туге» государственного деятеля Силла Син Чхуна (VIII в.) описывается несправедливость правителя, который, несмотря на свое обещание, забыл о своем подданном. Реальная земная ситуация изображается через образ искаженного отражения. При этом следует обратить внимание, что явно или косвенно, в данной *хянга* присутствует и ветер, и луна:

«...В старом пруду лежит отраженье луны.

Взболтан волнами песок. Воистину так:

Сколько бы ни смотрел я на облик твой –

Он искажен, и с ним искажен весь мир» (Синчхун. «Песня о туге») [1, с. 404].

В данном отрывке луна и ее отражение могут быть интерпретированы как поэтическое выражение духовной практики *хваранов*: приведение земного к небесному идеалу. Луна выступает в качестве идеала небесного (даже в том случае, если принять буддийские истоки образа луны и рассматривать ее применительно к *хваранам* как «лик Будды» [6, с. 519]), ее отражение – земные реалии. Этим же

можно объяснить избрание в *хвараны* юношей с красивой внешностью. В данном случае физическая красота рассматривалась как свидетельство высоких духовных качеств молодых людей. В высказывании о *пхунню* Чхве Чхивона как раз и присутствует взаимосвязь между внешней красотой и высокими нравственными качествами, что, по всей видимости, для Чхве Чхивона и его современников имело взаимную зависимость. Кроме того, он также ссылаясь на даосизм, помимо конфуцианства и буддизма, как на один из составляющих элементов «веры *пхунню*».

В Силла издавна были широко распространены даосские идеи [13, р. 62], в частности, представления о бессмертных и духах – обитателях горных вершин (последние также рассматриваются в корейском шаманизме – *мусоке*). Точное время проникновения даосских идей из Китая на территорию Кореи сложно установить, но, по всей видимости, можно говорить о периоде не позднее IV в. [7] Как отмечает Джеймс Х. Грейсон, даосские идеи проникли очень рано, но никогда не оформлялись в Корею в организованную религиозную систему, а скорее, можно говорить об их влиянии, особенно в VIII в., когда произошел всплеск интереса к даосизму. [9, р. 52]. Даосское влияние на *хваранов* прослеживается в связанных с ними эпитетах, в составе которых присутствует «бессмертный» (*куксон*, *соннан*) [9, р. 52]. Кроме того, в истории про Миси в «*Самгук юса*», когда речь идет о явлении Майтреи, употребляется выражение «бессмертный цветок Майтреи» [10, р. 207, 209]. Примечательно то, что во времена Корё таким именем («даосские цветы Майтреи») называли даосских отшельников [11, р. 315]. Однако не все исследователи согласны с тем, что термин *куксон* связан с даосизмом, полагая, что применительно к *хваранам* он был введен гораздо позже существования этого института монахом Ирёном, автором «*Самгук юса*» [14, р. 58].

Следует отметить, что корейские исследователи в большинстве случаев склонны рассматривать *пхунню* в качестве местной религиозной традиции, связывая ее преимущественно с корейским шаманизмом [18, р. 5] или «даосским шаманизмом» [19, р. 2]. Еще Р. Рутт допускал, что институт *хваранов* заимствовал многое из шаманизма. Он указывал на то, что *вонхва* Наммо и Чхуннё исполняли шаманские функции или вообще были шаманками [16, р. 19]. Рутт также обратил внимание на то, что в Корею термин *пхунню* имеет специфическое значение, которое отсутствует в японском и китайском языках. Речь идет о музыке. Данный термин исследователь уверенно связывает с пением и танцами *хваранов* в горах, ритуалами, являющимися составной частью корейского шаманизма [16, р. 12]. Представители «шаманской» версии истоков *хваранов* видят в их горных путешествиях ритуал паломничества к медиумам-шаманам, проживавшим в уединённых местах. [13, р. 53]. В источниках также можно найти свидетельства смены половых ролей, что также свойственно *мусоку*. В «*Хэдон косын чон*» присутствует одна очень интересная деталь, на которую обратила внимание Ю.В. Болтач: «[На] тридцать седьмом году [576] [государь] впервые назначил [девушек] *вонхва* быть соллан» [5, с. 113]. То есть, назначив девушек быть *соллан*, «юношами-небожителями», им вменили исполнение мужской роли, точно так же, как позже *хвараны* будут изображаться женственными, наряженными и разрисованными косметикой.

В истории про монаха Чинчжа из «*Самгук юса*» есть строки, вложенные в уста буддийских монахов, указывающие на сильное шаманское или даосское влияние: «Отсюда к югу неподалеку есть тысяча гор. [Там] с древности постоянно обитали мудрые [и] прозорливые [люди], [и в ответ на их чувства] случалось много таинственных [и] благодатных [откликов]» [6, с. 554] В этом сюжете, когда Чинчжа

по совету монахов пришел к подножию гор, он встретил горного духа, который превратился в пожилого человека [6, с. 554]

«Самгук юса» и «Хэдон косын чон» составлялись безусловно под сильным буддийским влиянием, поэтому неудивительно, что в данных источниках изображается тесная связь *хваранов* с буддизмом, на что обращают внимание исследователи Ю. В. Болач [3, с. 67], Р.Д. МакБрайд. МакБрайд полагает, что учение *хваранов* явилось смесью местных и импортированных из Китая идей и практик, в том числе и буддизма, поэтому считает, что влияние этой религии на институт *хваранов* нельзя игнорировать [14, 55–56]. Более того, он приходит к выводу, что *хвараны* были сильнее всего связаны с буддийским культом Майтреи [14, р. 78].

Эта связь явно прослеживается в упоминавшемся выше сюжете про буддийского монаха Чинчжа из монастыря Хыннюн-са [10, р. 208–209; 2, с. 68–71]. Хронологически этот сюжет помещен в период правления Чинчжи-вана (576–579 гг.): «Желаю, [чтобы почитаемый в] нашем [монастыре] великий совершенномудрый [бодхисаттва], преобразившись, стал цветущим юношей [и] явил [свой] образ в мире, [а] я [бы], [будучи] постоянно любимым [и] близким [службой перед его] чистым ликом, подносил [бы ему] <...> и окружал его заботой» [6, с. 552]. Из данного отрывка очевидно, что к моменту распространения культа Майтреи в Силла выражение «цветущие юноши» уже существовало, поскольку монах молился о явлении ему Майтреи в конкретном образе – образе *хварана* или «бессмертного-цветка» (*сонхва*). Вот какое описание Майтреи, распознанного в молодом человеке по имени Миси, дает источник: «...Ярко нарумяненный [и в] опрятном уборе, [с] чертами лица изысканными [и] благородными...» [6, с. 554]. Однако даже автор «Самгук юса», будучи буддийским монахом, не рассматривал *хваранов* как преимущественно буддийский институт. Скорее, Ирён стремился инкорпорировать институт *хваранов* в буддийскую традицию. Что касается культа Майтреи, то его можно соотнести с даосским «путем божества» (*синдо*), который явно прослеживается в «пути» *хваранов* [7].

Проблема религиозной основы института *хваранов* до сих пор окончательно не решена. В частности, речь идет о том, буддийское или шамано-даосское влияние превалирует. Более того, даже в отношении даосизма и шаманизма нет единого мнения о пропорции их влияния на институт *хваранов*. С одной стороны, наличие этого влияния на формирование *хваранов* на сегодняшний день установлено, вопрос только в его степени. Однако сложность заключается в самом определении шаманизма и даосизма в Корею рассматриваемого периода. Корейские исследователи решают этот вопрос через определение корейского даосизма как специфического, сильно отличающегося от китайского и связанного с *мусоком*. Особенно ярко эта связь проявилась в шаманской и даосской интерпретациях мифа о Тангуне, легендарном основателе Древнего Чосона. [19, р. 38–43]. В частности, в исследованиях присутствует идея самостоятельного развития раннекорейской мысли, отличной от китайских буддизма, конфуцианства и даосизма. Речь идет о так называемом «духе *сонби*», воплощавшем идеал благородного мужа, который зачастую связывают с конфуцианством. Однако корейские исследователи настаивают на том, что, идеи *сонби* уходят корнями в более древний корейский даосизм, или «даосский шаманизм», и именно он повлиял на оформление *хваранов* [20, р. 35]. Проф. Ю пишет, что корейский даосизм, в отличие от китайского натурализма, делает акцент еще и на благополучии земной жизни, и именно это сближает его с шаманизмом. [19, р. 38]. В отличие же от китайского конфуцианства, в «духе *сонби*» присутствует не просто идея сыновьей

почтительности (субординация старший – младший), но принцип взаимной любви [19, р. 38].

МакБрайд предлагает решение проблемы определения религиозной основы института *хваранов* следующим образом (хотя сам отдаёт предпочтение в пользу буддийских основ данной организации): «Хотя для удобства современные ученые проводят четкое различие между конфуцианством, буддизмом и даосизмом... я считаю, что идеи, концепции и практики каждой из этих традиций смешались и пришли на Корейский полуостров в виде сложной недифференцированной системы наряду с развитой китайской культурой» [14, р. 55–56]. Тут следует обратить внимание, что в Силла ко времени активного распространения этих трех религий уже существовал более древний шамано-даосский субстрат, в который, по всей видимости, проникали новые религиозные элементы из Китая.

В целом, идея формирования корейских интерпретаций религиозных китайских систем допускает гипотезу о *пхунню* как об особом учении, на котором *хвараны* основывали свою деятельность. По форме сближаясь с китайским *фэнь лю*, на землях Силлы *пхунню* приобрело модифицированное содержание путем ассимиляции шаманизма и даосизма («даосского шаманизма»), а также новых идей и практик из буддизма и конфуцианства. С этой точки зрения *пхунню*, возможно, действительно была особой верой, как ее называет Чхве Чхивон, или «путем» духовных практик и системы верований, имеющих как местные, шаманско-даосские (имеется в виду даосизм, возводимый к мифу о Тангуне), так и буддийские и конфуцианские элементы.

Таким образом, период Силла в религиозном плане стал эпохой привнесения на земли государства одновременно и конфуцианских, и буддийских идей, а также китайской версии даосизма. Местные шамано-даосские практики прежних времен получили новую идейную подпитку, что привело к оформлению *пхунню* в качестве «особой веры» организации *хваранов*.

Кроме того, можно говорить о том, что если на этапе формирования института *хваранов*, включая идеи и формы организации в обществе, определяющую роль играли шаманизм и даосизм, то в дальнейшем конфуцианство и особенно буддизм стали составными элементами религиозно-нравственной картины мира *хваранов*.

Библиографические ссылки

1. Библиотека всемирной литературы. – Т. 16: Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. – М.: Художественная литература, 1977.
2. Болтач, Ю. В. Биографии Попкона и Побуна в «Хэдон косын чон» и основные анналы Попхын-вана и Чинхын-вана в «Самгук саги» / Ю. В. Болтач // Письменные памятники Востока. – 2009. – №2 (11). – С. 5–41.
3. Болтач, Ю. В. Культ бодхисатвы Майтреи в древней Корее (на материале «Оставшихся сведений [о] трёх государствах, XIII в.) / Ю. В. Болтач // Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство. Седьмые доржиевские чтения. Буддизм в современном мире. Материалы конференции. Улан-Удэ. 6 -8 июля 2016 г. – СПб, 2018. – С. 64–76.
4. Бусик, К. Самгук саги. В 3-х т. / К. Бусик. – М.: Восточная литература РАН, 1995.
5. Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку о моря (Хэдон косын чон) / Пер. с ханмуна Ю. В. Болтач. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2007.
6. Ирён. Оставшиеся сведения [о] трех государствах (Самгук юса) / Пер. с ханмуна Ю. В. Болтач. – СПб: Гиперион, 2018.

7. Ким, Г. Даосизм в Корее / Г. Ким // История религий в Корее. Алматы : Казак университеті, 2001 // http://world.lib.ru/k/kim_o_i/frtgrf.shtml (дата обращения 17.10. 2020).
8. Юркевич, А. Г. Фэн лю – стиль жизни и мышления / А. Г. Юркевич // <https://anashina.com/fengliu/> (дата обращения 12.12.2020)
9. Grayson, J. H. Korea: a religious history / J. H. Grayson. – Routledge, 2002.
10. Ilyon. Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea / Trans. Ha Tae-Hung, G.K. Mintz. – Silk Pagoda, 2006.
11. Korean Buddhist Culture: Accounts of a Pilgrimage, Monuments, and Eminent Monks // Collected works of Korean Buddhism. – Vol. 10. Jogye Order of Korean Buddhism. – Paju: Chunil Munhwasa, 2012.
12. Lee, J. B. The Ancient Martial Art of Hwarang Do / J. B. Lee. – Vol. 1. – Ohara, 1978.
13. Lee, K. The Indigenous Religions of Silla: Their Diversity and Durability / K. Lee // Korean Studies. – 2004. – Vol. 28. – Issue 1. – P. 49–74.
14. McBride II, R. D. Silla Buddhism and the Hwarang / R. D. McBride II // Korean Studies. – 2010. – Vol. 34. – P. 54–89.
15. McBride II, R. D. Silla Buddhism and the Hwarang segi Manuscripts / R. D. McBride II // Korean Studies. – 2007. – Vol. 31. – Issue 1. – P. 19–38.
16. Rutt, R. The Flower Boys of Silla (Hwarang): Notes on the sources / R. Rutt // Transactions of the Korea branch of the royal Asiatic society. – 1961. – Vol. XXXVIII. – P. 1–66.
17. Sources of Korean Tradition. – Vol. 1: From Early Times Through the 16th Century (Introduction to Asian Civilizations) / Ed. Peter H. Lee, Wm. Th. de Bary, Y. Ch'oe, H.H.W. Kang). – Columbia University Press; Abridged edition, 1996.
18. Vermeersch, S. Syncretism, Harmonization, and Mutual Appropriation between Buddhism and Confucianism in Pre-Joseon Korea / S. Vermeersch // Religions. – 2020. – 11(5). – P. 1–14.
19. Yu, Ch.-Sh. Korean Thought and Culture: A New Introduction / Ch.-Sh. Yu. – Trafford Publishing, 2010.
20. Yu, Ch.-Sh. New History of Korean Civilization / Ch.-Sh. Yu. – iUniverse, 2012.

**“ENTRAR CON LA LORO PER USCIR POI CON LA NOSTRA”:
CLAUDIO ACQUAVIVA AND JESUIT MISSIONARY STRATEGY IN XVI CENTURY**

Liubou Dzihanau

Newtown, PA, USA, Independent Scholar, l.dihanova@gmail.com

This paper investigates the influence of Rome on the practices and Jesuit missionary strategy in the early modern period. It discusses in particular select letters by the Superior General Claudio Acquaviva, to demonstrate how Roman governance controlled the development of the new missionary policy in Asia in order to preserve the one “Jesuit way”. While Jesuit headquarter in Rome acknowledged the necessity of adjustments to the local circumstances, it preserved the right to set the limits of accommodation “not to become the antithesis to our order”. Acquaviva over and again stressed the priority of main virtues of the Society: patience, humility, poverty, mercy, as well as sacrifice and thought that the Indian province is an integral part of homogeneous Jesuit space. This case study thus helps address the broader question of how geographic distance impacted on the practices and missionary concepts of the Society. It debates widespread opinion that Rome couldn’t play a significant role in far-away regions due to infrastructural difficulties and unusual cultural challenges