

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

© 2019 СУНЬ ЦУЙИН, О.А. НЕСТЕРОВА

КОММУНИКАТИВНО-СОЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ ЖЕНЩИНЫ В ПРОСТРАНСТВЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ Г.Ш. ЯХИНОЙ «ЗУЛЕЙХА ОТКРЫВАЕТ ГЛАЗА» И ЛУ СИНЯ «МОЛЕНИЕ О СЧАСТЬЕ»)



Сунь Цуйин — кандидат филологических наук, доцент.
Институт иностранных языков
при Столичном педагогическом университете.
Китайская Народная Республика, 100048 Пекин,
Северная ул. Западного третьего кольца, № 105.
Электронная почта: suncuiying@sina.com



Нестерова Ольга Александровна — доктор философских наук, профессор департамента зарубежного регионоведения факультета мировой экономики и мировой политики.
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
Российская Федерация, 101000 Москва,
ул. Мясницкая, д. 20.
Электронная почта: onesterova@hse.ru

Аннотация. Исследованы сакральные коммуникативные практики женщины в пространстве традиционного образа жизни, представленные в произведениях современной российской писательницы Г.Ш. Яхиной «Зулейха открывает глаза» и китайского литератора XX века Лу Синя «Моление о счастье». Показано, что посредством раскрытия образов главных героинь авторы демонстрируют универсальность проблем жизненного мира «маленького человека», обращая при этом особое внимание, как религиозные верования, народные предрассудки и обусловленное ими общественное мнение управляют поведением женщины в рамках традиционной культуры и как сквозь призму сакральных образов и представлений женщина воспринимает окружающий социальный и природный мир. Подчеркивается обусловленность сакральных коммуникативных практик этнокультурными ценностями и этнопсихологическими установками. На основе проведенного сравнительного анализа двух произведений выявляются особенности основных способов взаимодействия женщины традиционного типа с различными сегментами сакрального пространства. Рассматриваются типы ее взаимодействия с миром богов и духов (религиозно-духовный, анимистический, магический), а также отличительные черты сакрализации субъектов социальной коммуникации. Анимистические представления, доминирующие в картине мира главных героинь Зулейхи и Сян-линь, основаны на древней мифологии и языческих ценностях, характеризующих соответственно татарскую и китайскую традиционные этнические культуры. Священно-религиозные представления являются проекциями социальных отношений и в то же время образы, мифы и символы сакрального пространства проецируются на сферу повседневной жизни. Коммуникативные практики женщины, описанные Г.Ш. Яхиной и Лу Синем, анализируются в их взаимосвязи с элементами пространства обыденной, повседневной жизни и сферы духовно-религиозных представлений.

Ключевые слова: сакральная коммуникация, традиционная женщина, этнокультурная традиция, традиционный уклад жизни, коммуникативные практики, Лу Синь, Г.Ш. Яхина.

Ссылка для цитирования: Сунь Цуйин, Нестерова О.А. Коммуникативно-социальный опыт женщины в пространстве традиционной культуры (на примере произведений Г.Ш. Яхиной «Зулейха открывает глаза» и Лу Синя «Моление о счастье») // Человек. 2019. Т. 30, № 4. С. 156–175. DOI: 10.31857/S023620070005972-6

Сунь Цуйин,
О.А. Нестерова
Коммуникативно-социальный
опыт женщины
в пространстве
традиционной
культуры

Художественная литература России и Китая XX – начала XXI века, как известно, осмысляет образ традиционной женщины в разнообразных контекстах — от полного отрицания «феодалных» предрассудков и «людоедских» ритуалов [5, с. 138], низводящих жизнь женщины к бесправному и угнетенному состоянию, до идеализации хранительницы очага. На протяжении этого времени представители разных поколений и художественно-концептуальных направлений, китайские и рос-

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

сийские (советские) писатели¹ постоянно обращаются к исследованию поведенческих моделей женщины, обусловленных традиционным укладом жизни.

В произведениях современной российской писательницы Г.Ш. Яхиной «Зулейха открывает глаза»² [6] и китайского литератора XX века Лу Синя³ «Моление о счастье» [11] традиционная культура представлена как система норм и ценностей, определяющих мировоззрение, формы обыденного поведения и особенности повседневной жизни главных героинь. Раскрывая строго табуированный и регулируемый множеством предписаний культуры традиционный образ жизни, авторы описывают несколько типов коммуникативных сценариев⁴, обусловленных местом женщины в иерархии патриархальной семьи.

В обоих произведениях показаны разные статусные позиции героинь в жестко структурированной системе отношений:

- *нулевая* (женщина, не имеющая семьи или по какой-то причине лишившаяся ее; нецеломудренная вдова);
- *низкая* (незамужняя дочь, живущая в семье отца; невестка, не имеющая сыновей);
- *средняя* (невестка, родившая хотя бы одного сына);
- *высокая* (свекровь, мать главы семьи; целомудренная вдова).

Функции женщин низкого и высокого статуса в традиционной семье разделены: главная женщина руководит домохозяйством, воспитывает, контролирует и наказывает их, а подвластные занимаются повседневной работой. Так, Г.Ш. Яхина описывает один день бездетной невестки Зулейхи. Проснувшись затемно, женщина выносит ночной горшок свекрови, ухаживает за ней, потом наравне с мужем рубит в лесу дрова, собирает хворост, нагружает ими телегу, убирает снег во дворе, топит баню, купает свекровь и мужа, подвергается наказанию (побои), делает уборку. Глубокой ночью она «на ощупь пробирается в свой угол» и от усталости «падает на сундук, не раздеваясь» [11, с. 40]. Наемная работница Сян-линь из рассказа Лу Синя («была очень трудолюбива, нетребовательна к пище и работала, не жалея сил» [6, с. 137]) занимается уборкой, готовит пищу, режет кур и уток, жарит и варит жертвенные дары.

С первых дней жизни наделенная низким статусом⁵, женщина в большинстве традиционных культур патриархального типа не рассматривается как полноправный член этнокультурного сообщества до тех пор, пока не будет выполнен ряд условий, связанных с реализацией ею роли матери, жены и невестки. Поскольку главной функцией женщины считается репродуктивная, то улучшение ее статусных позиций в семье происходит только с рождением сына, «продолжателя рода, опоры семьи, поддерживающего культ предков дома» [1, с. 20]. В традиционной культуре Китая появление на свет девочек рассматривалось как неблагоприятное событие

и бедные семьи старались избавиться от младенцев женского пола (их топили, продавали) [там же]. Татарская традиция тоже отдает предпочтение сыну-наследнику; дочери с рождения имеют невысокий социальный статус. Независимо от материального и социального положения семьи или клана китайская женщина получала единственную возможность сделать семейную «карьеру» — стать свекровью, что предполагало наличие широких властных полномочий, почет и уважение: 多年的媳妇熬成婆 («невестка много переживала и наконец стала свекровью через много лет»).

И китайская, и татарская народная мудрость фиксируют представления о свекрови как о старшей, опытной и мудрой женщине, для которой объектом реализации властных полномочий является прежде всего невестка. Идеальный ее образ представлен в древнейшем (XII–V века до н.э.) китайском литературном памятнике «Шицзин» («Книга песен и гимнов»): «тихая, скромная, милая девушка» [3, с. 129], прекрасная и нежная, целомудренная и трудолюбивая. В ее глазах мать мужа часто наделена отрицательными качествами: сварливым характером, злобностью, мелочностью, коварством и т.д. Конфликты между женщинами (неизбежное явление в борьбе за власть) способствовали формированию устойчивого негативного образа свекрови, что отразилось в татарских пословицах и поговорках (например: «Даже у самой лучшей свекрови голос похож на воронье карканье»). Китайская народная мудрость фиксирует подобный тип отношений в устойчивых выражениях — *сехойу* (недоговорки, иносказания): 恶婆婆的媳妇 — 难当 («Невестка злой свекрови — трудно выдержать, невыносимый, несносный»); 小媳妇见到恶婆婆 — 提心吊胆 («Невестка увидит злую свекровь — дрожать от страха, действовать с опаской, паниковать»); 小媳妇进婆家 — 忍气吞声 [«Невестка входит в семью мужа (в дом свекрови) — молча сносить обиды»].

Терпение — одно из самых главных качеств женщины, необходимое для обретения полноты власти в семье в конце трудного многолетнего пути. Поскольку «женщина правит внутри дома, а мужчина — за его пределами» [5, с. 142], внутреннее пространство усадьбы, где женщины «существуют, функционируют и общаются с людьми» [там же, с. 141], становится сферой реа-

Сунь Цуйин,
О.А. Нестерова
Коммуникативно-социальный
опыт женщины
в пространстве
традиционной
культуры

¹ Например, Ба Цзинь, Лу Синь, Цао Юй, Б.А. Можаяев, В.Г. Распутин, М.А. Шолохов, Г.Ш. Яхина и др.

² Роман переведен на китайский язык [см.: 13] и в 2016 году получил премию «Лучший зарубежный роман года XXI века».

³ Псевдоним. Настоящее имя — Чжоу Шужэнь.

⁴ Подробнее об этом в статье будет сказано позже.

⁵ Китайцы говорят: «Когда рождается мальчик, его кладут на постель и дают ему играть с яшмой; когда рождается девочка, ее кладут на пол и дают ей играть с черепком» [7, с. 543].

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

лизации женских амбиций. Традиционный китайский брак рассматривается как семейное дело, в котором ключевую роль играет свекровь: «мужчина женится не на жене, а на невестке» [там же, с. 144].

В произведениях Г.Ш. Яхиной и Лу Синя описаны способы изменения статусных позиций женщины в рамках традиционной семьи: успешный сценарий, сценарий-компромисс, сценарий-катастрофа.

Успешный сценарий. В романе «Зулейха открывает глаза» подобный сценарий связан с образом Упырихи. За почти столетнюю жизнь женщина прошла непростой путь: вышла замуж за человека, который выбрал ее в жены за красоту и силу характера; терпела побои в замужестве («...бил меня крепко, много, и камчой тоже. Завяжет на ней узел с кулак, огреет, как дубиной» [11, с. 55]); родила одиннадцать детей («Десятерых родила для мужа, а последнего — для себя» [там же]), из которых шестеро умерли в младенчестве, четверо — во времена большого голода (кормила только младшего и любимого Муртазу); похоронила мужа; воспитала сына настоящим мужчиной — хозяином и уважаемым человеком; стала полновластной свекровью.

Упыриха живет в собственном доме (лучшем помещении деревенской усадьбы сына), центром которого является большая, красиво декорированная печь, подчеркивающая высокий статус владелицы на фоне бедного быта татарской деревни 1930-х годов: «Огромная, как дом, крытая гладкими, будто стеклянными, изразцами (даже с женской стороны!), с двумя глубокими котлами» [там же, с. 51]. Хозяйка целый день восседает на большой «железной кровати с литой узорной спинкой, утопая в холмах взбитых подушек» [там же, с. 29]. Это ее «трон», ее «зал приемов». Здесь принимаются самые важные решения в жизни семьи. В теплой, уютной, благоустроенной избе Упырихи Муртаза из домашнего тирана-мужа превращается в заботливого, любящего, покорного и ласкового сына. Г.Ш. Яхина, описывая диалог Упырихи и Муртазы, на протяжении которого сын стоит на коленях, показывает типичное для традиционных культур явление: глубокую обоюдную психологическую привязанность матери и сына и их неразрывный эмоциональный контакт. Выражение сыновней почтительности проявляется в нежной заботе о матери и часто принимает такие формы, которые не практикуются в отношениях с женами и детьми. В Китае, например, до сих пор сохранилась традиция мыть ноги матери [см.: 9, с. 154–155].

В глазах Зулейхи свекровь предстает зловещей фигурой, именуемой «Убырлы карчык — Упыриха» [11, с. 11], что означает «кровожадная демоническая старуха, ведьма» [там же, с. 506], обладающая устрашающей внешностью, способная пить чу-

жую кровь и убивать людей⁶. Демонизация столетней Упырихи обусловлена не столько ее необычными качествами и способностями, сколько поступками. Свекровь при полной утрате слуха и зрения легко ориентируется в пространстве, обладает даром предсказания (видит вещие сны). Со своим сыном Упыриха ведет длительные беседы. Невестке известна страшная история о спасении жизни Муртазы, когда он был ребенком. Во время большого голода Упыриха выкормила его грудью, а остальных детей принесла в жертву. Уверая, что остальные умерли сами («Я их не убивала» [там же, с. 56]), мать оправдывается перед сыном: «Мы их не ели. Мы их похоронили. Сами, без муллы, ночью. Ты просто был маленький и все забыл» [там же, с. 57]. Женщина сделала выбор (между смертью всей семьи и продолжением рода) в пользу сына, и ожидаемые внуки для нее — единственное оправдание и, возможно, искупление преступления.

Если Упыриха из романа Г.Ш. Яхиной совершает «жертвоприношение» во имя спасения сына, убивая и поедая других детей (каннибализм — сопутствующее голоду явление), то китайская «суровая свекровь» [6, с. 137] из рассказа Лу Синя «Моление о счастье» «приносит в жертву» свою невестку. Властная и беспринципная женщина (в отличие от Упырихи молодая, почти ровесница своей невестки) приезжает в местечко Лучжэнь, чтобы «увесть домой жену своего сына», поскольку «подходит время весенних полевых работ, дела много, а дома остались лишь старые да малые, рабочих рук не хватает» [там же, с. 138]. Общественное мнение на стороне свекрови, которая умело поддерживает разговор и ведет себя «с большим достоинством» [там же]. Невестку, бездетную вдову, потерявшую мужа, «который был лесорубом и умер прошлой весной» [там же, с. 137], свекровь решает вновь выдать замуж и получить при этом свадебные подарки («восемьдесят связок по тысяче взней» [там же, с. 140]), чтобы оплатить свадьбу младшего сына. Жители местечка Лучжэнь, узнав о действиях свекрови, казалось бы, должны возмутиться нарушением традиций и осудить женщину, но они находят оправдание насильственным действиям свекрови, называя ее «деловой и разумной» [там же, с. 137], и презирают беззащитную жертву. Лу Синь по-

Сунь Цуйин,
О.А. Нестерова
Коммуникативно-социальный
опыт женщины
в пространстве
традиционной
культуры

⁶ Поскольку в китайской мифологии не существует полного аналога этому персонажу, имя Упырихи в китайском варианте романа передано с помощью фонетического перевода: 乌佩里哈 (Wu Pei Li Ha) [13], а татарское словосочетание «Убырлы карчык» — с помощью слов 老妖婆 («старая ведьма»): 老妖婆 — 祖列依哈背地里总是这样称呼她的婆婆 — 乌佩里哈 («“Старая ведьма”» — как ее про себя называла Зулейха — Упыриха») [там же, с. 5]. В китайском языке 老 означает «старый», «опытный»; 妖 — «ведьма», «демон»; 婆 — «старуха», поэтому читатель воспринимает прозвище свекрови как имя отрицательного персонажа: «старая ведьма» — старая коварная женщина, наглая, опытная, опасная, обладающая демоническими чертами.

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

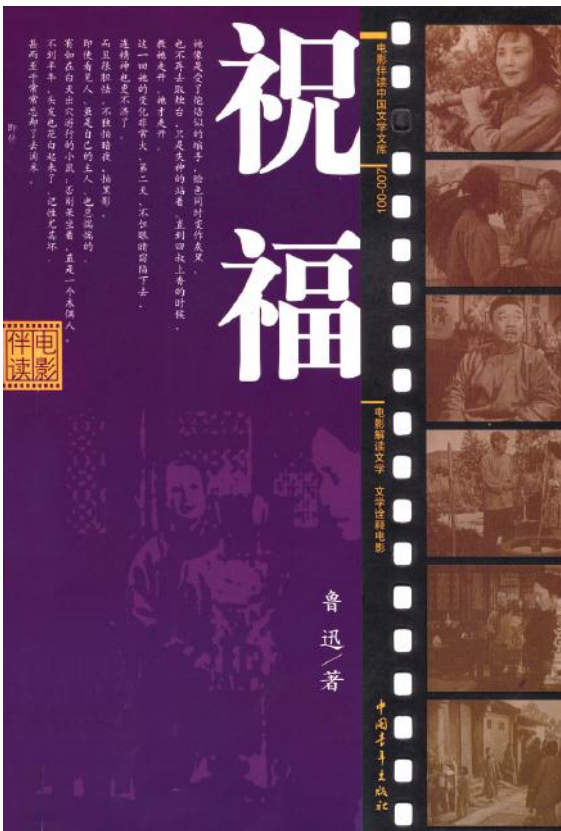
казывает в рассказе «гибкость» общественной морали, которая одновременно противоположным образом оценивает действия людей, различающихся *социальным статусом*: осуждает вдову (нулевой статус), вопреки собственной воле выданную замуж вторично, и одобряет хитрую, расчетливую и целеустремленную свекровь (высокий статус), вопреки культурным традициям и нравственным нормам насильно выдавшую невестку замуж в далекое горное село и получившую дивиденды. Приоритетами свекрови являются интересы сына и личная выгода.

С точки зрения традиционной морали обе свекрови, успешно выполнив свой долг перед семьями и этническим сообществом,

являются социально состоявшимися женщинами, достойными уважения.

Сценарий-компромисс. Способ предполагает частичное соответствие коммуникативных практик женщины установленным в традиционной семье требованиям. Внутренняя эволюция героини романа Г.Ш. Яхиной — Зулейхи — раскрывается посредством смены статусных позиций. Зулейха входит в семью Упырихи с низким социальным статусом и соответствующими ему мировоззрением и душевным состоянием «жертвы». Свекровь бранит невестку, подчеркивая ее женскую неполноценность: «...ты, жидкокровая... Одних девок на свет принесла — и то ни одна не выжила» [11, с. 29–30], — и упрекает сына за отсутствие внуков: «Твоя мелкозубая жена не смогла родить тебе сына и скоро пропадет в преисподней» [там же, с. 57]. Но со временем, в сибирской ссылке, Зулейха становится счастливой матерью, хотя при этом утрачивает традиционную семью и этнокультурное сообщество

с их установками и табу. Как показывает Яхина, миссия ее героини — воспитать единственного сына как продолжателя рода и татарской национальной традиции. Начав с низкого социального статуса в пределах традиционной семьи, Зулейха в силу обстоятельств (раскулачивание и высылка) попадает в социум, основанный на иных принципах. У нее нет возможности изменить статус в уже несуществующей семье, а также в том этнокультурном сообществе, из которого она удалена. Новый (нулевой) статус, соответствующий



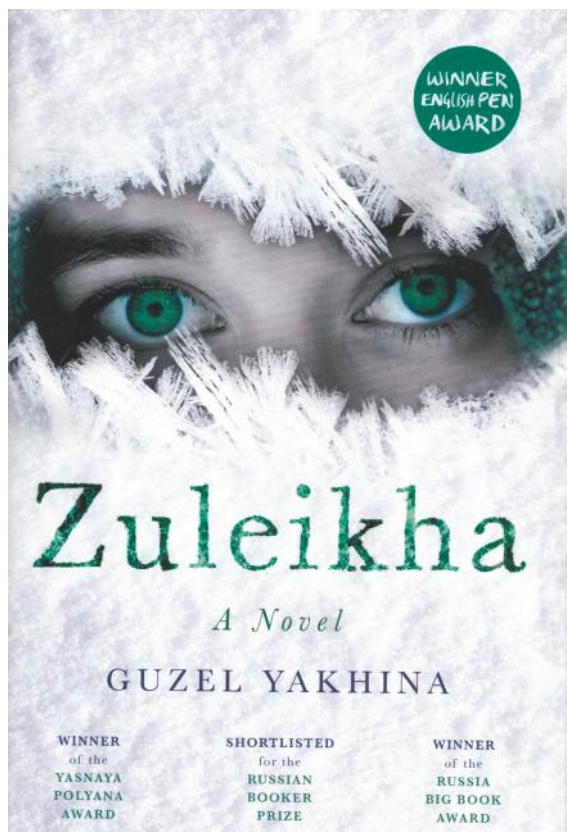
Обложка
книги Лу Синя
«Моление
о счастье»
(Пекин, 2003)

положению государственных преступников (у героини нет паспорта, свободы передвижения, гражданских прав), не ощущается Зулейхой столь же болезненно, как прежний, поскольку ее внутреннее состояние зависит от возможности выполнения *материнского долга*. Родив в ссылке сына (в системе мировоззренческих координат героини это более значимое явление, чем поиск места в новой социальной иерархии), Зулейха обретает чувство самоуважения: «мокрая курица», как ее называли в семье свекрови, превращается в цельную и глубокую личность, на которую возложена ответственность за продолжение рода и культурной традиции.

Автору удалось показать силу традиции при ее столкновении с внешними деструктивными процессами. Героиня повысила свой статус во внутренней системе мировоззренческих координат, что позволило ей в ситуации выбора самостоятельно принимать решения, исходя из интересов сына, и даже совершать поступки, табуированные традицией. Так, Зулейха не выходит вновь замуж, но соглашается на то, чтобы комендант Игнатов (убийца ее мужа) сделал фальшивую метрику сыну Юзуфу, записав себя в качестве отца. Ради получения документа, который бы дал сыну возможность вырваться из сибирской ссылки, женщина готова вступить с комендантом в интимные отношения («Возьми, о чем просил. Если еще не раздумал» [там же, с. 497]). Г.Ш. Яхина подчеркивает, что ее героиня поборола страх и твердо знала: «если жизнь сына прервется, то и ее сердце мгновенно остановится» — и это знание наполнило ее «силой и какой-то незнакомой смелостью» [там же, с. 284]. Самопожертвование становится психологической установкой и мировоззренческим концептом Зулейхи. Личностный стержень, сформированный в пределах этнической культурной традиции, и при этом готовность к компромиссным решениям (вплоть до отхода от традиционных правил и нарушения закона) помогают героине выстоять в водовороте социально-политических потрясений.

Зулейха и Упыриха — матери-хранительницы. Стремясь оградить детей от невзгод, одна из них (Зулейха) передает сыну нравственные и этнокультурные ценности, пересказывая «слышанные в детстве

Сунь Цуйин,
О.А. Нестерова
Коммуникативно-социальный
опыт женщины
в пространстве
традиционной
культуры



Обложка
вышедшей
на английском
языке книги
Г.Ш. Яхиной
«Зулейха»
(London, 2019)

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

от родителей сказки и легенды» [там же, с. 398], а другая (Упыриха) — обеспечивает сыну душевный комфорт и психологическую защиту, вселяя в него уверенность и помогая обрести силу для сопротивления «красноордынцам». Обе женщины связаны с сыновьями прочными психофизиологическими и эмоциональными узами.

Сценарий-катастрофа. Суть сценария раскрывается Лу Синем на примере вдовы Сян-линь, для которой утрата статусных позиций в семье оборачивается позором, душевным опустошением и в конечном итоге смертью. В отличие от Зулейхи, вынужденно покинувшей этнокультурное сообщество и утратившей привычный образ жизни, но обретшей новые цели и смыслы с рождением сына, Сян-линь оказывается в безвыходной ситуации: с низкого семейного статуса (бездетная) она опускается на нулевой (вдова-преступница) без какого-либо будущего.

В традиционном Китае повторный брак вдовы расценивался как преступление [5, с. 137]. Известны примеры героического самопожертвования женщин в периоды ужесточения требований традиционной морали: конфуцианцы восхищались добродетельностью вдовы, отрубившей себе руку после прикосновения к ней постороннего мужчины; восхваляли вдову, «не позволившую лекарю осмотреть ее покрытую язвами грудь и героически принявшую смерть» [там же]. Статус вдовы был чрезвычайно высоким и открывал перед женщиной, ее семьей и кланом путь к славе, почету и материальным благам [там же, с. 138].

История вдовы Сян-линь, которую изложил Лу Синь, типична для китайской женщины низкого социального статуса, лишенной поддержки и помощи близких. В первый раз героиня выходит замуж за человека 10 годами младше себя; детей в этом браке не имеет (низкий семейный статус). Овдовев, Сян-линь убегает из дома суровой свекрови и, будучи трудолюбивой и скромной, находит работу помощницы по хозяйству в семье дядюшки Сы в местечке Лучжэнь (получение нулевого статуса). Однако свекровь силой возвращает невестку домой. Вынужденная вступить в повторный брак, нарушившая тем самым нравственно-этические нормы вдовьего целомудрия, после неудачной попытки суицида (пыталась во время свадьбы разбить голову об алтарь) изнасилованная мужем в первую брачную ночь, Сян-линь вновь обретает семейную жизнь (но при этом ее статус остается нулевым). С рождением мальчика женщина повышает статусные позиции до среднего уровня. После смерти нового мужа и гибели ребенка «старший брат ее мужа забрал себе дом, а ее выгнал» [6, с. 142] (нулевой статус). Сян-линь возвращается к прежним хозяевам в Лучжэнь (нулевой статус), которые с презрением отвергают ее. Женщина становится нищенкой, просит подаяние. Наконец, отчаяние и безысходность побеждают — Сян-линь кончает жизнь самоубийством, что рассматривается этнокультурным сообществом

как частичная реабилитация. Как замечает автор, еще при жизни его героини «у этих довольных собой людей возникало лишь чувство раздражения, что она все еще жива» [там же], а после смерти Сян-линь они полагают, что своим уходом женщина «совершает благое дело и для себя, и для других» [там же, с. 136].

Реализация коммуникативных сценариев женщиной, понижающей статусные позиции в семье, в рамках традиционной культуры сопряжена с чувствами *страха* и *вины*. Этнопсихологический концепт «страх» выражает мотивационно-волевые и эмоциональные аспекты поведения невестки, в жизни которой большую роль играет система табу. Произведения Г.Ш. Яхиной и Лу Синя содержат основные запреты, ограничивающие сферу взаимодействий женщины. Так, в романе «Зулейха открывает глаза» раскрываются регулятивные механизмы, запрещающие женщине: проявлять любопытство; смотреть в глаза посторонним людям; позволять посторонним мужчинам дотрагиваться до нее; находиться на мужской половине помещения; появляться в публичном месте с непокрытой головой; демонстрировать наготу тела; делать достоянием общественности факты личной жизни, интимные отношения и переживания; вести себя вызывающе, привлекая излишнее внимание окружающих и проявляя нескромность в поступках и речи. В рассказе Лу Синя «Моление о счастье» основные табу касаются поведения в социуме овдовевшей женщины. Ей запрещается добровольно уходить из семьи, жить и работать в чужой семье, выходить замуж вторично. Лу Синь акцентирует внимание на том, что общество ограничивает доступ «провинившейся» женщине к подготовке и проведению традиционных ритуалов и обрядов и фактически подталкивает ее к суициду (в традиционном Китае самоубийство считалось допустимым выходом из ситуации «потери лица»).

Нарушение запретов, установленных в рамках культурной традиции, влечет за собой наказание: либо *внешнее* (публичное осуждение — словами и действиями — со стороны единоверцев и соплеменников), либо *внутреннее* (появление чувства стыда, ощущение позора, переживание нравственного дискомфорта).

В основе поведения и мироощущения героинь Зулейхи и Сян-линь лежит страх. Лу Синь описывает разнообразные варианты этого состояния: страх возвращения к свекрови; страх перед травлей и издевательствами, перед отторжением из общего социокультурного пространства, перед загробным миром (страх посмертного наказания); внутренний трепет как проявление невроза. Г.Ш. Яхина выявляет страхи Зулейхи, связанные с слушанием свекрови и мужа, возможностью стать калекой, осознанием необходимости жить с мужем, а также остаться без семьи.

В традиционных культурах страх, связанный с нарушением табу, сопряжен с чувствами *вины* и *стыда* [5; 9]. В романе «Зулейха открывает глаза» стыд представлен не только как чувство,

Сунь Цуйин,
О.А. Нестерова
Коммуникативно-социальный
опыт женщины
в пространстве
традиционной
культуры

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

испытываемое отдельным человеком (психологическое самонаказание женщины, осознающей табуированность коммуникативных ситуаций), но и как концепт традиционной татарской картины мира. Зулейха стыдится не столько собственных поступков, сколько действий других людей, при столкновении с которыми ее привычный мир рушится. Это чувство возникает у героини, когда разоряют ее дом — будто оголяют его, срывают с него одежды [11, с. 84]. Обнаженное тело (особенно женское), выставленное напоказ, почти всегда табуировано, и Зулейха испытывает чувство стыда, когда вынуждена опорожняться в присутствии посторонних [там же, с. 141], делить с мужчиной ложе (нары в пересыльном вагоне) [там же, с. 164], наблюдать, как люди справляют нужду публично и демонстративно [там же, с. 166]. Автор описывает стыд своей героини как перманентное чувство, сопровождающее ее во время слома привычного традиционного уклада.

Как показано в произведениях Г.Ш. Яхиной и Лу Синя, в жизни женщины религиозные верования играют большую роль и компенсируют неустойчивость социального положения. За духовной и моральной поддержкой, а также в надежде на изменение жизненной ситуации героини обращаются к миру духов и богов. Поскольку в рамках традиционной культуры прерогативой осуществления сакрально-релевантных практик (участие в регулярных богослужениях или отправление ритуалов) обладают мужчины (из семьи Зулейхи только ее муж посещает мечеть; к отправлению ритуалов поклонения духам предков и богам китайского пантеона допущены только мужчины из семьи дядюшки Сы), женщины либо довольствуются результатами их посреднической деятельности между семьей и божественными силами, либо самостоятельно осуществляют сакральную коммуникацию⁷ в тех формах, которые одобрены народной традицией. У Г.Ш. Яхиной и Лу Синя описаны три типа сакральных коммуникативных практик женщин: религиозно-духовные (общение с Богом или богами), анимистические (общение с духами) и магические (взаимодействие с силами природы).

В основе анимистических верований Зулейхи — иерархия духов, заполняющих природное и хозяйственно-бытовое пространство. Лесная чаща мыслится как пристанище разного рода духовных сущностей, требующих выполнения ритуалов жертвоприношения. Духи обитают повсюду: в доме, бане, хозяйственных пристройках, у околицы, на кладбище и т.д. Анимистическое сознание наделяет их различными качествами, значимыми для са-

⁷ Термин «сакральная коммуникация» использован российским синологом В.М. Крюковым при изучении древнекитайских ритуалов и интерпретации ритуальной эпиграфики, исследовании надписей на гадательных костях (*цзягувэнь*) и бронзовых сосудах (*цзиньвэнь*) [см.: 4].



Афиша китайского художественного фильма «Моление о счастье» (1956) по одноименному произведению Лу Синя

Сунь Цуйин,
О.А. Нестерова
Коммуникативно-социальный опыт женщины в пространстве традиционной культуры

кральной коммуникации. Так, в сениях дома и в бане живут духи, называемые «бичура»: сенная бичура питается остатками пищи с хозяйского стола (каша и суп), банная бичура любит лакомства (орехи и семечки). Дух хлеба предпочитает мучные изделия, дух ворот — яичную скорлупу, дух околицы — сласти [11, с. 25].

Религиозно-мифологическое сознание заполняет сакральными сущностями не только мир родной деревни, но и новое жизненное пространство за ее пределами. Зулейха предполагает, что у пересыльного вагона должен быть свой дух-покровитель: «Она так и не поняла, был ли у вагона свой *иясе* — домовый. Казалось бы — должен, как не быть. А если подумать — чем ему питаться? Здесь даже вшей мертвых не было (кто сам съедал, кто в буржуйке жег), не то что хлебных крошек. По ночам она прислушивалась: не скрипнет ли что под мохнатой лапой, не звякнет ли» [там же, с. 171].

При вступлении в контакт с духами героиня романа Г.Ш. Яхиной использует речевые формулы и ритуальные действия. Женщина убеждена, что получает согласие на исполнение ее просьбы от духа околицы, которому принесены жертвенные дары (пастила), что задобренный ею дух — посредник между людьми и духом кладбища. Похоронив четырех дочерей-младенцев, Зулейха просит духа присмотреть за могилами, укрыть их снегом и ото-

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

гнать «злых озорных *шурале*» [там же, с. 25]. Общаясь с умершими дочерьми, она верит, что детские души способны помочь в семейных делах. Закапывая с мужем запасы зерна на кладбище между могилами, героиня обращается и к духу кладбища, и к душам своих дочерей с просьбой охранять зерно от враждебных «красноордынцев» [там же, с. 67].

Вера в Аллаха в мировоззрении Зулейхи без противоречий сочетается с анимизмом и магическими практиками, поскольку в ее представлении сферы влияния божественного начала и сакральных сил природы разделены. В сибирской ссылке вера героини в божественное начало ослабевает, но не исчезает. Она предполагает, что взор всемогущего Аллаха просто не достигает далеких глухих мест. Но если вера в божественное начало по ходу развития сюжета трансформируется, то анимистические представления и способы общения с духами не претерпевают существенных изменений.

Сибирскую тайгу Зулейха воспринимает как урман, некогда окружавший ее деревню; молитвы, обращенные к Аллаху, теряют в нем силу. При взаимодействии с сибирским урманом (при сборе ягод, корений и трав, а также во время охоты) женщина ведет себя почтительно и осторожно [там же, с. 335]. Языческое восприятие тайги как одушевленного, мыслящего и действующего существа является основой убеждения героини в том, что урман, в отличие от бога, пожалел ее новорожденного сына и дал ему шанс выжить. Зулейха испытывает к грозной тайге благодарность («урман ее принял» [там же, с. 336]). Обращаясь с приветствием к местным духам, героиня полагает, что в Сибири водится «лесная и речная нечисть: длиннопалые озорники-шурале, шныряющие по лесным чащобам в поисках заблудившихся путников; мерзкие албасты, вылезающие из-под земли на запах человечины; лохматые и вечно мокрые обитатели водоемов су-анасы, норовящие утянуть человека на речное дно» [там же, с. 336].

В рассказе «Моление о счастье» Лу Синь раскрывает особенности религиозных верований и практик, в которых переплетаются идеи, образы и ритуалы культа предков, конфуцианства, буддизма и древнего язычества. Автор показывает, что анимизм и религиозные предрассудки были распространены в общественном сознании начала XX века не только среди малообразованных сельских жителей, но в кругу представителей высших сословий. Так, дядюшка Сы, «ученый старой школы», который «работал в императорской академии и занимался философией» [6, с. 130], руководствуется, как простой крестьянин, старинными суевериями: «Говорить о смерти, болезнях и других печальных вещах перед совершением обряда моления о счастье не полагалось» [там же, с. 135].

В представлении китайцев «вся их жизнь заранее предопределена по непреложным законам до самых мелочей» [10, с. 319] и контролируется богами и духами. Лу Синь описывает обрядово-ритуальный комплекс народной праздничной культуры на примере подготовки жителей Лучжэня к Новому году, или Празднику весны, в канун которого чествуют и провожают на небо Бога очага [12; 15] и проводят обряд «Моление о счастье».

Согласно китайской традиции, в 23-й день 12-го лунного месяца «вечером на улицах китайских поселений слышится оглушительный треск хлопушек: провожают на небо для доклада верховному богу Юй-хуану (Яшмовому Императору) бога очага Цзао-вана, или Цзао-цзюаня» [1, с. 8], который должен сообщить небесному повелителю о тех добродетельных и неприглядных поступках, что совершил каждый член семьи в течение уходящего года. Обладающая в семье нулевым социальным статусом, Сян-линь не имеет права передать свое послание на небеса, просить о милосердии и счастье и, как остальные жители Лучжэня, достойно встретить Праздник весны. Сян-линь не пойдет за покупками, не сошьет новую одежду. У нее нет дома, где можно было бы навести порядок, приготовить мясные блюда и наклеить новогодние парные надписи. Сян-линь отстранена от подготовки к обряду: дядюшка Сы и его жена, опасаясь немилости Бога очага и пытаясь воспрепятствовать распространению позора вдовы на всю семью, стремятся избавиться от ее «нечистых» рук [6, с. 143].

В народной культуре китайцев *очаг* (аналогично *печи* у народов России) — сакральное место в жилом пространстве, поэтому Цзао-ван играет большую роль в ритуально-обрядовой деятельности. Поскольку женский мир концентрировался вокруг очага, под особым контролем Цзао-вана находились жены, дочери и невестки, за поведением которых тот наблюдал «с особенным пристрастием» [8, с. 23]. При этом в сакральный диалог с Богом очага мог вступать только мужчина (обычно глава семьи отбивал поклоны со словами молитвы «Говори побольше хорошего и поменьше плохого» [там же, с. 24]); роль женщины сводилась к минимуму — подготовке жертвенных даров. Лу Синь в своем рассказе детально описывает обряд: «Для жертвоприношений режут уток и кур, покупают свинину и все это тщательно моют. <...> Когда все яства приготовлены, в них втыкаются палочки для еды, и тогда можно сказать, что все готово к церемонии жертвоприношения. Во время пятой стражи⁸ еду расставляют в определенном порядке, зажигают благовонные свечи и просят богов счастья прийти и отведать приготовленные для них дары» [6, с. 131].

Сунь Цуйин,
О.А. Нестерова
Коммуникативно-социальный
опыт женщины
в пространстве
традиционной
культуры

⁸ Начиная с трех часов утра. «С древних времен в Китае ночное время делят по сменам стражи самоохраны. Первая стража заступает в семь часов вечера. Смена стражи каждые два часа отмечается ударом в гонг» [6, с. 200].

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА



Сцена из спектакля Башкирского академического театра драмы им. М. Гафури по повести Г.Ш. Яхиной «Зулейха открывает глаза». Фото Р. Шумнова. Уфа, 2017

Адресность ритуальных жертвоприношений в период праздника достаточно широка: это не только Бог очага, но и Бог (дух) счастья (радости) [15, с. 69–72], а также Бог (дух) богатства [там же, с. 93]). И это еще одна причина отстранения «недостойной» Сян-линь от подготовки к обряду «Моление о счастье»: семья дядюшки Сы не решается рисковать покровительством сразу нескольких богов. Описывая историю своей героини, автор выявляет роль ритуально-обрядового комплекса, обеспечивающего связь между социальным миром и миром сакрального. По верованиям китайцев, при условии *должного* выполнения ритуалов духи и боги не только влияют на земное существование людей, но и обеспечивают им благополучие после смерти. Духовно-сакральный мир воспринимается как проекция социальных отношений и ценностей, и отвергнутые обществом люди не могут рассчитывать на поблажку в загробном мире (ад им обеспечен), оказываясь в безвыходной ситуации, не имея возможности ничего исправить при жизни.

В представлениях Сян-линь о загробной жизни отражены мифы китайского буддизма о наказаниях в аду. В народной религии разработана «стройная система учения о загробном возмездии и будущей жизни человека» [1, с. 233], ад дифференцирован и поделен на 10 судилищ, возглавляемых ванами (царями), которые принимают решение в отношении каждого из грешников. Так, князь ада Ян-ло судит умерших в пятом зале, после того «как они в других адах уже много лет терпели мучения» [там же, с. 259].

В аду грешники подвергаются изощренным пыткам. На снисхождение не могут надеяться те, кто при жизни «не соблюдал добрых обычаев» [там же, с. 262] и не хранил верность мужьям или женам. Одна из жительниц Лучжэня пугает вдову: «...попадешь на тот свет, а души твоих мужей начнут там из-за тебя драться. С кем же из них ты пойдешь? Князю ада Ян-ло придется распилить тебя пополам и отдать им по половинке» [6, с. 147].

Принимая решение о самоубийстве, Сян-линь следует древним китайским традициям, одобрявшим суицид в случаях, когда женщина «сама себя предаст смерти *от стыда*» (курсив наш. — С.Ц., О.Н.) [2, с. 392]. Не имея шансов изменить социальные позиции и жизненную ситуацию (как это было у Зулейхи), Сян-линь жертвует последние деньги (120 медяков) на порог кумирни с целью смягчить посмертное наказание с помощью ритуала самоуничтожения (наступая на порог, с которым ассоциируется «грязная» и «ничтожная» женщина, преступившая нравственные законы, соплеменники символически растаптывают ее [6, с. 147]).

В произведениях Лу Синя и Г.Ш. Яхиной, рассмотренных в рамках данного исследования как художественно-литературные источники, которые описывают типичные формы обыденного поведения и религиозные практики женщины, с высокой степенью реализма отражены конфликтные отношения между личностью женщины и традиционным обществом. Ярko и образно представивший культуру татарской деревни в ее повседневных и духовно-сакральных формах, роман Г.Ш. Яхиной «Зулейха открывает глаза» получил признание в КНР как «документальный роман о жизни и человеческой судьбе» за «глубокое понимание сути жизни и смысла бытия» [13]. Столкновения между личностью и китайской этнокультурной традицией, между стремлением «маленького человека» к обретению личного счастья и социальными табу осмысляются в рассказе Лу Синя «Моление о счастье» [14]. Описывая конфликтные ситуации в жизни главных героинь (Зулейхи и Сян-линь), оба автора раскрывают различия в содержании и формах повседневно-бытовых и сакральных коммуникативных практик, обусловленных статусными позициями женщины в социуме и семье.

Как показывают писатели, женщина с высоким статусом (свекровь, мать главы семьи, целомудренная вдова) обладает коммуникативной свободой в пределах, санкционированных традиционной культурой: в пространстве дома и в области внутрисемейных отношений. В силу осознания большой власти и широких полномочий, опираясь на опыт многолетнего восхождения по семейной иерархической лестнице от невестки до свекрови (вершина социальной иерархии), главная женщина (Упыриха, свекровь

Сунь Цуйин,
О.А. Нестерова
Коммуникативно-социальный
опыт женщины
в пространстве
традиционной
культуры

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

Сян-линь, тетушка Сы) выполняет руководящие функции, принимает решения, реализует «внутреннюю политику» семьи через своего мужа (или сына) и воздействует на общественное мнение.

Смена социального статуса женщины реализуется несколькими способами (успешный сценарий, сценарий-компромисс, сценарий-катастрофа) и неизбежно влечет за собой изменения в ее образе жизни и мировоззрении.

Заданная и ограниченная традицией, женщина низкого социального статуса (лишенная семьи, нецеломудренная вдова, незамужняя дочь, не имеющая сына невестка) не только бесправна, но и «бессловесна» (ее коммуникативные возможности ограничены либо сведены к нулю). Находясь в полном подчинении главы дома и свекрови, в реальной социальной практике она не обладает свободой выбора, принятия самостоятельных решений и выражения своего мнения. Ее жизнь регулируется системой табу и культивируемыми в рамках традиционных культур чувствами стыда и вины, формируемыми под воздействием страха перед различными видами наказаний (как прижизненных, так и посмертных).

В исследуемых источниках раскрываются особенности коммуникативных практик традиционного типа женщины не только в рамках повседневного опыта, но и при ее взаимодействии с миром сакрального. Имея ограниченный традицией доступ к участию в сакрально-релевантных практиках, где главную роль играет мужчина, женщина в поиске поддержки, сочувствия и содействия, которых она лишена в сообществе и семье, обращается к иным способам осуществления связи с сакральным миром. Несмотря на то, что базовые религиозные концепты картин мира главных героинь имеют существенные различия (Зулейха — мусульманка; верования Сян-линь основаны на синкретическом единстве культа предков, конфуцианства и буддизма), в жизни обеих женщин большую роль играют древние анимистические представления и языческие способы взаимодействия с духами природы и предметно-материального мира.

Литература

1. Баранов И.Г. Верования и обычаи китайцев. М.: Муравей-Гайд, 1999.
2. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение / сочинение монаха Иакинфа. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1840. С. 391–392.
3. Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999.
4. Крюков В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000.
5. Линь Юйтан. Китайцы: моя страна и мой народ / пер. с кит. и предисл. Н.А. Спешнева. М.: Вост. лит., 2010.

6. Лу Синь. Моление о счастье / пер. с кит. Ал. Рогачева // Лу Синь. Избранное / вступ. ст. Н. Федоренко; пер. с кит. под ред. Вл. Рогова. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1952. С. 130–149.

7. Малявин В.В. Китайская цивилизация. М.: Астрель: АСТ: Дизайн. Информация. Картография, 2000.

8. Малявин В.В. Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год. М.: Наука, 1985. С. 11–78.

9. Спешнев Н.А. Китайцы: особенности национальной психологии. СПб.: КАРО, 2011.

10. Усов В.Н. Жены и наложницы Поднебесной. М.: Наталис: Рипол классик, 2006.

11. Яхина Г.Ш. Зулейха открывает глаза. М.: АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2018.

12. 常人春 著, 老北京的风俗, 北京: 北京燕山出版社, 1996 年. 第 93–97 页. Чан Жэньчунь. Обычаи и нравы старого Пекина. Пекин: Бэйцзин яньшань чубаньшэ, 1996. С. 93–97. (На кит.).

13. 古泽尔·雅辛娜〔俄罗斯〕著, 张杰, 谢云才 译. 《祖列依哈睁开了眼睛》, 北京: 人民文学出版社, 2017 年. Яхина Г. Зулейха открывает глаза / пер. с рус. Чжан Цзе, Се Юаньчай. Пекин: Жэньминь вэньсюе чубаньшэ, 2017. (На кит.).

14. 李宗英, 张梦阳编. 六十年来鲁迅研究论文选 (下). 北京: 中国社会科学出版社, 1982 年. 81–82 页. Ли Цзуньин, Чжан Мэнъян. Исследовательские очерки творчества Лу Синя за последние 60 лет: в 2 ч. Ч. 2. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1982. С. 81–82. (На кит.).

15. 张晓华 主编. 中国传统节日文化研究. 北京: 中国青年出版社, 2007 年. Исследование культуры традиционных китайских праздников / под ред. Чжан Сяохуа. Пекин: Чжунго циньнянь чубаньшэ, 2007. (На кит.).

Сунь Цуйин,
О.А. Нестерова
Коммуникативно-социальный
опыт женщины
в пространстве
традиционной
культуры

Women's Socio-Communicative Experience in Traditional Culture (as Depicted in *Zuleikha Opens Her Eyes* by Guzel Yakhina and *The New Year Sacrifice* by Lu Xun)

Sun Cuiying

PhD in Philology, Associate Professor.

College of Foreign Languages, Capital Normal University.

105 West 3rd Ring Rd Str., Beijing 100048, People's Republic of China.

E-mail: suncuiying@sina.com

Olga A. Nesterova

DSc in Philosophy, Professor of the Faculty of World Economy
and International Affairs, School of International Regional Studies.

National Research University Higher School of Economics.

20 Myasnitskaya Str., Moscow 101000, Russian Federation.

E-mail: onesterova@hse.ru

Abstract. This article studies the sacral communicative practices of women living in traditional culture as they are depicted in the novel *Zuleikha Opens Her Eyes* by the contemporary Russian author Guzel Yakhina and the short story *The New Year Sacrifice* by the 20th century Chinese writer Lu Xun. We show that these writers use their main female characters to depict the universal problems of the lifeworld of the “little person” in traditional society and examine how religious beliefs, common prejudices and the public

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

opinion they shape control women's behaviour in traditional society and how sacral notions and images influence the way women perceive their surrounding social and natural worlds. We trace how ethno-cultural values and ethno-psychological attitudes condition sacral communicative practices. A comparative study of the two literary works allows us to identify the main forms of interaction between traditional women and different segments of the sacral space. We examine the types of interaction of traditional women with the world of gods and spirits (religious-spiritual, animist and magical) and the distinctive features of the sacralization of subjects of social communication. The animist beliefs predominating in the worldview of the main female characters Zuleikha and Xiang-Lin are based on ancient mythologies and pagan values that respectively mark traditional Tatar and Chinese ethnic cultures. Sacral and religious beliefs are projections of social relations, while images, myths and symbols of the sacral space are projected onto the sphere of everyday life. The communicative practices of women described by Guzel Yakhina and Lu Xun are studied in their connection with elements of the everyday lifeworld and the sphere of spiritual and religious beliefs.

Keywords: sacral communication, traditional woman, ethno-cultural tradition, traditional lifestyle, communicative practices, Lu Xun, Guzel Yakhina.

For citation: Sun Cuiying, Nesterova O.A. Women's Socio-Communicative Experience in Traditional Culture (as Depicted in "Zuleikha Opens Her Eyes" by Guzel Yakhina and "The New Year Sacrifice" by Lu Xun) // *Chelovek*. 2019. Vol. 30, N 4. P. 156–175. DOI: 10.31857/S023620070005972-6

References

1. Baranov I.G. *Verovaniya i obychai kitaytsev* [Chinese beliefs and practices]. Moscow: Muravey-Gayd Publ., 1999.
2. *Kitay, ego zhiteli, nray, obychai, prosveshchenie, sochineniye monakha Iakinfa* [China, People, Customs, Habits, Education, work Iakinfa monk]. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi akademii nauk Publ., 1840. P. 391–392.
3. Confucius. *Uroki mudrosti: Sochineniya* [Confucius. Lessons of Wisdom: Essays]. Moscow: EKSMO-Press Publ.; Khar'kov: Folio Publ., 1999.
4. Kryukov V.M. *Tekst i ritual: Opyt interpretatsii drevnekitayskoy epigrafiki epokhi In'-Chzhou* [Text and Ritual: Experience of Interpreting Ancient Chinese Epigraphy of Era Yin-Zhou]. Moscow: Pamyatniki istorichkoy mysli Publ., 2000.
5. Lin Yutang. *Kitaytsy: moya strana i moy narod* [My country and my people], transl. from Chin. and Preface by N.A. Speshneva. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2010.
6. Lu Xun. *Molenie o schast'e* [The New Year Sacrifice], transl. from Chin. by Al. Rogachev. Lu Xun. *Izbrannoe* [Favorites], introduct. article by N. Fedorenko; transl. from Chin., ed. by Vl. Rogov. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury Publ., 1952. P. 130–149.
7. Malyavin V.V. *Kitayskaya tsivilizatsiya* [Chinese Civilization]. Moscow: As-trel' Publ.: AST Publ.: Dizayn. Informatsiya. Kartografiya Publ., 2000.
8. Malyavin V.V. *Kitaytsy* [Chinese people]. *Kalendarnye obychai i obryady narodov Vostochnoi Azii: Novyi god* [Calendar customs and rites of East Asia peoples, New Year]. Moscow: Nauka Publ., 1985. P. 11–78.
9. Speshnev N.A. *Kitaytsy: osobennosti natsional'noy psikhologii* [Chinese: Peculiarities of National Psychology]. St. Petersburg: KARO Publ., 2011.
10. Usov V.N. *Zheny i nalozhnitsy Podnebesnoy* [Wives and Concubines in China]. Moscow: Natalis Publ.: Ripol klassik Publ., 2006.

11. Yakhina G.Sh. *Zuleykha otkryvaet glaza* [Zuleikha Opens her Eyes]. Moscow: AST Publ.: Redaktsiya Eleny Shubinoy Publ., 2018.

12. Chang Renchun. *The custom of old Beijing*. Beijing: Beijing yan sha chu ban she, 1996. (In Chin.).

13. Yakhina G. *Zuleikha Opens her Eyes*, transl. from Rus. by Zhang Jie, Xie Yuncai yi. Beijing: Ren ming wen xue chu ban she, 2017. (In Chin.).

14. Li Zhongying, Zhang Mengyang. *Sixty years of Lu Xun's research papers: in 2 pt.* Pt 2. Beijing: Zhong guo she hui ke xue chu ban she, 1982. P. 81–81. (In Chin.).

15. *A study of Chinese traditional culture festivals*, ed. by Zhang Xiaohua. Beijing: Zhong guo qin nian chu ban she, 2007. (In Chin.).

Сунь Цуйин,
О.А. Нестерова
Коммуникативно-социальный
опыт женщины
в пространстве
традиционной
культуры