

В. Н. ГОРЕГЛЯД

В. Н. ГОРЕГЛЯД



КЛАССИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА  
**ЯПОНИИ**  
ОЧЕРКИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ



КЛАССИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА  
**ЯПОНИИ**  
ОЧЕРКИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ



**«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

---

 **ORIENTALIA®**

**Russian Academy of Sciences  
Institute of Oriental Studies  
St. Petersburg Branch**

---

**V. N. Goreglyad**

**CLASSICAL JAPANESE  
CULTURE**

**ESSAYS IN INTELLECTUAL LIFE**



**St. Petersburg  
2006**



Российская Академия наук  
Институт востоковедения  
Санкт-Петербургский филиал

---

**В. Н. Горегляд**

# **КЛАССИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ЯПОНИИ**

**ОЧЕРКИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ**



Санкт-Петербург  
2006

*Издание выпущено при поддержке Комитета по печати  
и взаимодействию со средствами массовой информации Санкт-Петербурга*

Ответственный редактор — *К. Г. Маранджян*

**В. Н. Горегляд.** Классическая культура Японии: Очерки духовной жизни. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. — 352 с. (Серия «Orientalia»).

**Г-69** Книгу «Классическая культура Японии: Очерки духовной жизни» составили статьи В. Н. Горегляда (1932—2002), написанные им в разное время и по разным поводам.

В. Н. Горегляд — лидер петербургской школы японоведения, признанный специалист по истории японской литературы, великолепный переводчик памятников классической японской словесности, знаток скорописи и японской рукописной традиции, автор 14 книг, кавалер Ордена Восходящего Солнца 4-й степени на малой ленте, полученного за развитие добрососедских отношений между Россией и Японией.

В предлагаемый вниманию читателя сборник вошли статьи по истории, религии, литературе и культуре Японии. Диапазон затрагиваемых тем — от первых русско-японских контактов до особенностей японской рукописной книги — отражает широту и многогранность научных интересов В. Н. Горегляда. Большинство статей было издано, часть публикуется впервые.

Книга будет интересна как специалистам-востоковедам, так и широкой публике, интересующейся проблемами культуры дальневосточного региона.

Набор — *Т. В. Чудинова*; Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*  
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*

Издательство «Петербургское Востоковедение»  
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Подписано в печать 01.08.2006. Формат 60×90 1/16  
Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная  
Объем 22 усл.-печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3562

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография „Наука“»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена.  
Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

ISBN 5-85803-324-5



WWW.PVOST.ORG

© В. Н. Горегляд, 2006

© СПбФ ИВ РАН, 2006

© «Петербургское Востоковедение, 2006



Зарегистрированная торговая марка

**ORIENTALIA** Зарегистрированная торговая марка

## ПРЕДИСЛОВИЕ

**Ч**етыре раздела этой книги, естественно, не могут охватить все аспекты традиционной японской культуры. Но существенные ее черты отражают и приблизиться к пониманию помогают, потому что в основе и фехтования, и икэбана, и садового искусства лежит мировосприятие, а конкретные его проявления в книге описаны.

Книга составлена из статей, написанных мною в разное время в течение последних трех десятилетий. Поэтому читатель встретится в ней с некоторыми названиями научных учреждений, позднее переименованных (АН СССР — РАН, ЛО Института народов Азии — СПб филиал Института востоковедения и др.), с данными, которые изменились или были вновь опубликованы после написания той или другой статьи. Естественно, несколько изменились и некоторые данные, приводимые в разных статьях. Однако автор не считал себя вправе вносить в текст изменения, потому что концептуального значения они не имели бы.

Традиционная культура всегда меняется настолько, насколько меняется наш к ней подход потому что в различные эпохи нас в культуре не может интересовать одно и то же. Здесь же наш подход остается постоянным.

В конце каждой статьи обозначен год ее первоначальной публикации или написания (если статья по каким-то причинам не была опубликована). Никаких ссылок на работы, вышедшие после обозначенных дат, в книге нет, хотя в самом конце XX в. увидели свет многие переводы произведений классической японской литературы, коллективная монография отечественных буддологов «Японский буддизм», несколько блестящих работ М. В. Успенского по живописи укиё-э, переводы многих памятников классической японской литературы и другие книги. Мне не хотелось бы здесь повторять их мысли. Для интересующихся они вполне доступны, а культура настолько неисчерпаема, что представляет ценность всякий ее аспект. Меня же больше всего занимает проблема выживаемости традиционной японской культуры и ее трансформации в изменяющейся ситуации.

## Раздел 1

# ИСТОРИЯ

## ДРЕВНЯЯ ЯПОНИЯ

**Д**олгое время считалось, что первые следы человека на Японских островах можно отнести не далее чем к рубежу мезолита и неолита. Археологические открытия последних трех десятилетий позволяют специалистам все увереннее датировать древнейшие культуры на территории Японии ранним палеолитом, определяя их возраст, по крайней мере, в 59—56 тыс. лет, а то и более ранним временем.

Япония не была еще тогда разделена проливами на отдельные острова и соединялась с Восточной Азией сухопутными мостами — через Сахалин и Корейский полуостров, а с Юго-Восточной Азией — сушей, на месте которой в наше время находится Восточно-Китайское море. Отсутствие водных преград на протяжении десятков тысяч лет обеспечивало возможность миграции носителей древнейших культур на огромных пространствах: одни перемещались от Алтая, Монголии и Приамурья через Сахалин и Северную Японию на Курильские острова, Камчатку и Аляску, другие — от Маньчжурии и Северного Китая через Корею в Южную и Центральную Японию, третьи — в те же районы от Южного Китая (хоабиньская культура) и Юго-Восточной Азии (Филиппины, Индонезия — пачитанские орудия с острова Ява).

Древние миграции культур совершались очень медленно и не сводились к механическому перемещению культурных признаков, а включали в себя их трансформацию, выработку специфических комплексов даже на самых ранних этапах развития общества, поэтому культура японского палеолита не была просто репликой континентальной культуры, а обладала определенным своеобразием. Говорить об антропологических характеристиках древнейших насельников нынешней Японии пока трудно.

Примерно 10 тыс. лет назад на Японские острова с юга начали переселяться две группы племен — сначала протоайнская, затем аустро-

незийская (протомалайская). Первая из них постепенно распространилась на весь архипелаг, от островов Рюкю до Хоккайдо, вторая осела в южной его части — прежде всего на островах Кюсю и Сикоку (их потомки в древних японских хрониках обозначаются как *кумасо* и *хаято*). Обе группы приняли участие в формировании антропологического типа японцев. Данные лингвистики, этнографии и антропологии позволяют считать начальными пунктами этих миграционных потоков не юго-восточную часть Азиатского материка, а острова Полинезии.

Новые племена принесли с собой неолитическую культуру, которую по характерному орнаменту на керамических сосудах называют *дзёмон* ('веревочный узор'). Население эпохи дзёмон (7500—300 лет до н. э.) занималось собирательством, прибрежным рыболовством и охотой. В конце дзёмон на островах появляется земледелие. На ряде поселений позднего дзёмона Центральной и Юго-Западной Японии открыты следы довольно развитого зернового земледелия (возделывались рис, просо, гречиха).

Культуру дзёмон создавал конгломерат племен разного происхождения. Это определило три ее главные особенности — связь с культурами древних насельников Юго-Восточной Азии, Приамурья, Камчатки, Аляски и прилегающих к ним районов (поэтому в японском неолите существовало несколько самостоятельных культурных зон), постоянное обновление культурных элементов за счет новых заимствований и одновременно преемственность собственных традиций.

Жилища первобытных жителей Японских островов представляли собой неглубокие крытые ямы, небольшие строения из камня или пещеры.

Искусство дзёмон представлено главным образом керамическими сосудами с орнаментом, а также рельефными изображениями и глиняными фигурками людей и животных. Широкое распространение получили украшения (серьги, шпильки для волос, бусы), нередко орнаментированные тонкой резьбой. В повседневной жизни использовались рыболовные крючки, наконечники гарпунов и стрел, иглы и ножи из костей рыб и животных.

На рубеже IV и III вв. до н. э. на север острова Кюсю и юго-запад Хонсю с Корейского полуострова несколькими волнами переселяются протояпонские племена. Они привозят с собой домашних животных, культуру поливного риса и навыки изготовления медных и бронзовых орудий. Вместо охоты и рыболовства в хозяйстве пришельцев ведущее место занимает земледелие, в первую очередь выращивание поливного риса. Культура ранней бронзы, распространившаяся с III в. до н. э., получила название *яёи*. Для нее характерно обилие церемониальных бронзовых мечей оригинальной формы, бронзовых зеркал и колоколов. Появился и новый тип жилищ — свайные постройки с приподнятым над землей полом и массивной кровлей с большим выносом, напоминающие жилища Юго-Восточной Азии.

Носители культуры яёи жили отдельными селениями в долинах, постепенно занимая все новые территории, примыкающие к побережью Тихого океана. Неяпонское население этих территорий частью ассимилировалось ими, но в основном оттеснялось к северу и югу.

К I в. до н. э. относятся первые сведения о японцах (*вожэнь*) в китайских династийных хрониках. «Среди моря Лолан, — отмечено в „Хань шу“, — живут вожэнь, они делятся на сто с лишним владений. Ежегодно приезжают с данью». Из многочисленных мелких владений в I в. стали формироваться родовые и племенные союзы, вожди которых выполняли также сакральные функции. Род был основной функциональной группой, скрепленной родственными узами, общей территорией и культом бога-основателя и подчиненной одному вождю, который осуществлял контакты с соседними родами, судил членов рода и был его верховным шаманом. К началу нашей эры древнеяпонский род стал не только кровнородственным, но и территориальным объединением. Его организация носила следы матриархата.

Во второй половине III в. наступает ранний железный век, получивший в японской литературе название курганного периода. При захоронении вождей, а затем и знатнейших членов рода стали насыпать круглые (с конца V до конца VII в. — квадратно-круглые, в плане напоминающие замочную скважину) курганы, в которых находят разнообразный погребальный инвентарь: от ритуального на раннем этапе до воинского на более позднем. Наряду с бронзовыми орудиями и украшениями встречаются предметы из железа и стали (лезвия мечей), глиняные фигурки, изображающие предметы быта, постройки, оружие, животных и людей. По-видимому, назначение таких фигурок было разным — от обозначения границ курганного захоронения (керамические цилиндры) до имитации жертвоприношений.

В III в. существовало три племенных объединения — на Центральном Кюсю, на Северном Кюсю и в центральной части Хонсю (район Кинай). Каждое из них управлялось вождем наиболее сильного племени и поддерживало самостоятельную связь с континентом. Китайский источник отмечает обмен посольствами между Вэйским царством и владением «царицы» Химики, располагавшимся на севере острова Кюсю.

Появление и развитие земледелия и ремесел повлекло за собой расселение на Японских островах значительного числа иммигрантов — китайцев и корейцев, носителей более развитой культуры. Они селились компактными группами по побережью Внутреннего Японского моря в непосредственной близости от царских ставок, где ремесленные изделия пользовались постоянным спросом.

На Японских островах происходило интенсивное разложение первобытнообщинного и формирование классового общества, приведшее к образованию раннеклассового государства под эгидой главы племени Ямато. В этом государстве наряду с рабовладельческим укладом

зарождались феодальные отношения, не позволившие рабовладению перерасти в самостоятельную социально-экономическую формацию.

В пределах всего государства Ямато «царь» (изначально — глава племени Ямато) почитался как прямой потомок богини Солнца Ама-тэрасу Омиками. Культ этой богини стал главенствовать над местными культами и распространился на всю территорию государства. В провинции Исэ, на берегу Тихого океана, воздвигается храмовый комплекс для поклонения Ама-тэрасу, главной жрицей его становилась незамужняя принцесса царского рода. Японские мифы об основании государства (сокрытие и появление Солнца, сошествие первоцаря на гору и оттуда на «плодородную землю Тростниковой равнины, землю свежих рисовых колосьев») имеют параллели в архаичном корейском фольклоре и ритуале и восходят, очевидно, к североазиатским (возможно тунгусским) истокам.

Символами власти «царя» Ямато считались «три священные регалии» — меч яшма и бронзовое зеркало, полученные, согласно мифам, от «божественных предков» и передаваемые от поколения к поколению. Вожди наиболее сильных племен, вошедших в Ямато, были провозглашены спутниками Ниниги-но-микото, внука богини Солнца Ама-тэрасу Омиками, посланного ею с Равнины высокого неба управлять Землей. Постепенно устанавливается иерархия племен внутри их объединения, причем в пределах одного племени образуются наследственные группы несвободных ремесленников или землепашцев. Усиливается расслоение общинников по имущественному и правовому признаку.

Внутри раннеклассового государства сохранялись очень сильные центробежные стремления. Старейшины крупных племен считались с «царем» Ямато главным образом как с религиозным, а не с политическим главой. К наиболее могущественным родам принадлежали Нака-томи и Имибэ, сосредоточившие в своих руках жреческие функции, а также Отомо, Мононобэ и Сога — телохранители государя, вожди его дружины и казначей.

Религиозные верования древних японцев получили наименование синто (путь богов). Древний синто, распространенный в массе народа, представлял собой сумму анимистических и тотемистических верований, смешанных с культом предков, и шаманистических верований двух типов — североазиатского и малайско-полинезийского. В «Анналах Японии», в разделе, описывающем основание Японии потомками небесных богов, говорится: «В той земле существовало много духов, которые сверкали блеском, подобным блеску светлячков, и злых духов, которые жужжали, словно мухи. Были там также деревья и травы, которые могли говорить».

Каждый древнеяпонский род имел собственное святилище, где совершалось поклонение предкам рода. Многие места поклонения были

связаны с обожествлением гор, рек, водопадов, старых деревьев, явлений природы. Большую роль в синто играл ритуал очищения, связанный с омовением водой и произнесением особых молитв. Старейшина рода выступал в роли посредника между миром живых родичей и миром духов. Такие же свойства приписывались некоторым вдовам умерших «царей» Ямато.

Следы шаманских камланий, распространенных в древней Японии, до сих пор наблюдаются в народных верованиях и некоторых так называемых новых религиях, где распространена вера в «живого бога», практика «изгнания злого духа» из одержимых, осуществляемая медиумами (девушками или женщинами).

Первые государственные образования не имели постоянных столиц. Каждый «царь» переносил административный центр в новое место. Это было связано и с представлением об осквернении смертью прежнего центра, и с междоусобными распрями представителей сильнейших родов, входивших в государство Ямато.

Потребности государственного управления делали необходимым создание административного аппарата, а также принятие письменности.

Китайской иероглифической письменностью владели многие иммигранты из Китая и Кореи, селившиеся на Японских островах в IV—V вв. Отдельные факты свидетельствуют о более широком ее проникновении в Японию в 30-е гг. VI в. Некоторые надписи, сделанные в Японии, датируются более ранним временем: на бронзовом зеркале, обнаруженном в провинции Вакаяма (храм Суда Хатиман), проставлена дата, соответствующая 503 г. Но непрерывная история письменной культуры в Японии началась лишь с VII в.

Синтоистская концепция божественного происхождения царского рода не была ориентирована на управление государством, она лишь прокламировала исключительность монарха по сравнению с главами обычных родов. Как государственная религия стал распространяться буддизм, а впоследствии были заимствованы некоторые китайские политические институты.

Японская традиция передает, что «император» Одзин (IV в.) назначил наставниками своих детей ученых-конфуцианцев, прибывших из Кореи. Активным проповедником буддизма был китайский иммигрант Сыма Дадэн. Но внешним толчком к широкому распространению буддийской религии послужило прибытие ко двору Ямато в 552 г. посольства корейского государства Пэкче в сопровождении буддийских священнослужителей, доставивших тексты сутр и разнообразную храмовую утварь.

По вопросу о принятии буддизма между крупнейшими родами Ямато развернулась борьба, продолжавшаяся около 50 лет. Победа исповедующего буддизм рода Сога означала распространение новой веры в окружении царского двора.



В 604 г. был обнародован закон из 17 статей, написанный Сётоку-тайси. В нем особая роль отводилась конфуцианской идее гармонии между господином и подданными, а основой духовной организации государства провозглашались буддийские принципы (почитание трех сокровищ: Будды, его учения и священнослужителей). К концу VI в. относится и появление на Японских островах предметов материальной культуры из Центральной и Западной Азии, попавших туда из Китая по Великому шелковому пути (многие из этих предметов поныне хранятся в императорской сокровищнице Сёсоин в г. Нара).

Правление Сётоку-тайси началось с посольств и военных экспедиций на Корейский полуостров, не имевших успеха. В 607 г. Сётоку-тайси отправил крупное посольство во главе с Оно-но Имоко в суйский Китай. Послание, адресованное китайскому императору, начиналось словами: «Сын Неба страны, где восходит солнце, обращается к Сыну Неба страны, где заходит солнце». Этим прокламировалось независимое и равноправное по отношению к Китаю положение государства Ямато. В следующем году прибыло ответное посольство из Китая.

Правители Ямато в тот же период развивают деятельность по оживлению политических и культурных связей не только с суйским Китаем, но и с корейскими государствами. Туда направляют молодых людей для обучения наукам и искусствам.

Континентальные влияния на культуру Ямато заметно усилились с принятием буддизма. Кроме японских моряков, выезжавших в Китай и Корею для изучения буддийской доктрины и монастырских уставов, море стали пересекать торговцы, мастера и ученые.

В Японии воздвигаются многоярусные буддийские пагоды и обширные храмовые ансамбли: в 588 г. — Асука-дэра в г. Асука, в 595 г. — Ситэннодзи в Нанива (современная Осака), в 607 г. — Хорюдзи в Икаругамати (современная префектура Нара). В строительстве применяется новая техника. Изменяется внешний вид строений. Резьба по дереву в Хорюдзи напоминает скульптуру китайских пещерных храмов VI в., растительный орнамент Персии, даже Греции и Рима. Черты сходства с предметами греческого и персидского искусства обнаруживаются в форме ваз и в рисунках на тканях.

В сочетании с постройками традиционного типа и характерной для Японии несимметричной планировкой самих комплексов буддийские храмовые ансамбли древней Японии представляют собой неповторимое целое, не встречающееся в храмовом строительстве Китая или Кореи.

Помимо внешнеполитических акций Сётоку-тайси предпринял некоторые шаги для упорядочения управления молодым государством. В 603 г. он ввел новую систему рангов. Названия введенных им 12 рангов отражали конфуцианские представления о должном — добродетель, человеколюбие, мудрость и др. В централизованном порядке ста-

ли назначаться правители областей и округов. Прежде эти должности наследовались родовой знатью.

Уже в VI в. внутри родов ускорилось разделение на социальноравноправные слои. Родовая верхушка сосредоточила в своих руках лучшие земли, орудия труда, строения, зависимых ремесленников и рабов. К началу VII в. в Ямато существовали следующие социальные категории: родовая знать, свободные крестьяне, зависимые ремесленники и рабы. Увеличивались размеры царской собственности на землю и людей. Но в большинстве случаев центральная власть управляла престолоудинами не непосредственно, а через родовую знать.

После смерти Сётоку-тайси борьба представителей крупнейших родов за единоличное влияние на царя обострилась. В 642 г. род Сога возвел на престол царицу Когёку. Власть его достигла вершины. Глава рода, Сога-но Ирука (?—645), от имени Когёку стал управлять государством и даже присвоил себе некоторые внешние атрибуты царской власти. Кроме части родовой знати его поддерживали корпорации корейских и китайских иммигрантов-ремесленников и вожди айнских племен из Этиго, присоединенных к Ямато в 642 г.

Противоположный лагерь возглавил жреческий род Накатоми во главе с Камако (Каматары, 614—669), который позднее получил фамилию Фудзивара и стал основателем самого могущественного дома раннесредневековой Японии. Вместе с Накатоми Камако против власти Сога выступили сын царицы Когёку, принц Нака-но Оэ (626—671), ставший впоследствии «императором» Тэндзи (668—671), и ее брат Кару-но Одзи (596—654). В 645 г. во время приема китайских послов, где Сога-но Ирука был без оружия, они убили его, захватили власть и провозгласили Кару-но Одзи новым царем под именем Котоку (645—654). С 646 г. стали проводиться в жизнь коренные реформы, получившие, как и весь период царствования Котоку, название Тайка (Великие перемены) и ознаменовавшие переход Японии к средневековью.

Существование в Ямато V—VIII вв. рабовладения (вначале общинного, затем нескольких разновидностей государственного и домашнего рабства) не привело к образованию там рабовладельческой формации. Параллельное развитие рабовладения и феодальных отношений показало экономическую целесообразность последних и завершилось становлением в Японии феодальной формации при длительном сохранении пережитков рабовладения в форме социально дискриминируемых групп населения. Важное значение имело и то, что континентальные народы, опыт которых перенимали японцы, переживали в то время стадию феодализма.

В V—VII вв. влияние континентальных народов в Японии стало особенно сильным. Архаичный фольклор, ритуал, характер построек, земледельческая культура той эпохи позволяют проследить контакты японцев со многими культурами Юго-Восточной и Восточной Азии.

Наложение заимствованных явлений на протояпонский культурный субстрат способствовало формированию специфического комплекса, для которого было характерно, с одной стороны, сохранение традиций, с другой — активное усвоение новых элементов и приспособление их к привычному миропониманию. Эти характеристики хорошо прослеживаются на стадии письменной культуры.

Во второй половине VII в. вместо старого названия Ямато начинает употребляться новое, китаизированное, — Ниппон. В это время власть японских государей распространялась на о-ва Кюсю, Сикоку и большую часть Хонсю, север которого по-прежнему занимали непокоренные айнские племена. Японские роды, образовавшие некогда федерацию Ямато, после неоднократного дробления и включения в свой состав некровнородственных образований изменились структурно и функционально. Указом 664 г. «император» Тэндзи установил иерархию родов, пожаловав их главам мечи разной длины. В 666 г. было определено, что вождь рода приобретал законную власть только после утверждения его императорским эдиктом. Он получал высокое придворное звание и как носитель этого звания утверждался главой удзи, т. е. попадал в полную зависимость от центральной власти.

Синтоистское обожествление царского рода, принятие буддизма, распространение конфуцианства с его концепцией мудрого управления подданными содействовало укреплению ранней государственности, ее идеологическому обеспечению. Кроме этого началось значительное развитие хозяйства, ремесел, наук и искусств, строительного дела (строительство дворцов и храмов, мостов, дорог, портовых сооружений, судов), добычи полезных ископаемых, металлургии, механики (были изобретены водяное колесо, компас), астрономии (введение календаря, принятие китайской системы деления года на луны, малые и большие сезоны, суток — на часы и т. д., вычисление сроков сельскохозяйственных работ), математики, медицины, производства бумаги и письменных принадлежностей, ткачества, живописи, музыки и т. д.

На развитии тех или иных видов ремесла специализировались отдельные корпорации. При дворе создавались особые управления, ведавшие состоянием разных отраслей хозяйства и наук. По образцу танского Китая в 645 г. была проведена перепись населения и сельскохозяйственных угодий. Указом 646 г. вводилась новая система наследования, административного деления страны и столицы, обложения населения податями и повинностями. Были утверждены новые единицы измерения земельной площади, необходимые для определения размеров наделов и пожалований. В конце VII в. на базе китайского танского законодательства были разработаны новые подробные законы, введение которых свидетельствовало о юридическом оформлении феодальных отношений в Японии.

(1986 г.)

## Эпоха Эдо (1603—1887)

Незадолго до своей смерти Тоётоми Хидэёси (1536?—1598), военный диктатор и второй член «великого триумvirата объединителей Японии», назначил совет из пяти старейшин (*го тайро*) которому надлежало в будущем помогать его малолетнему сыну Хидэёри (1593—1615) управлять государством. Каждый из старейшин произнес соответствующие клятвы. Но как только Хидэёси умер, самый влиятельный из них, Токугава Иэясу (1542—1616), разными способами, в том числе при помощи «династических» браков, принялся сколачивать коалицию из преданных лично ему феодалов. К 1600 г. отношения Иэясу с остальными вассалами малолетнего сына покойного диктатора приняли характер открытого конфликта. 21 октября 1600 г. его войска при деревне Сэкигахара (провинция Мино) столкнулись с объединенной армией противников, возглавляемой опекуном Хидэёри — Исида Мицунари (1560—1600), и одержали решительную победу: армия Мицунари потеряла сорок тысяч человек убитыми, а сам он был казнен.

Ближайшие годы Иэясу посвятил укреплению своего экономического, военного и административного влияния. В 1603 г. рескриптом императора Гоёдзэй (царствовал в 1587—1611 гг.) ему был пожалован высший административный титул *сэйи тайсёгун* и несколько сопутствующих придворных званий. Это означало формальное признание фактической власти в стране за домом Токугава, учреждение 3-го сёгуна, просуществовавшего до 1867 г.

Местопребыванием сёгунского правительства (*бакуфу*) стал замок Эдо на востоке о. Хонсю, расширенный и сильно укрепленный для этой цели и на ближайшие два столетия сделавшийся центром одноименного города с миллионным населением (совр. Токио). Период господства дома Токугава в японской историографии именуется либо «ближней эпохой» (*кинсэй*), либо эпохой Эдо, либо эпохой Токугава.

Расхожим официальным определением Токугавского государства стало *Тэнка тайхэй* — Великий мир в Поднебесной. Такая его оценка перешла на страницы исторических исследований, в том числе написанных в наше время далеко за пределами Японии. Так, по характеристике крупного американского японоведа Э. О. Рейшауэра, это было «государство абсолютного мира, внутреннего и внешнего, который за сопоставимый промежуток времени ни разу не превзошла ни одна другая нация»<sup>1</sup>.

«Внутренний мир» начался с многомесячной осады замка Осака, где со своей семьей оборонялся сын бывшего сюзерена Токугава Иэясу и его формальный подопечный Токугава Хидэёри, вынужденный после падения замка (1615) покончить с собой. Представление о «внут-

<sup>1</sup> Reischauer Edwin O. Japan. The Story of a Nation. Tokyo, 1976. P. 81.

реннем мире» было бы неполным без таких данных: за время существования 3-го сёгуната в Японии зарегистрировано 1163 крестьянских восстания, в начале XVIII в. в стране «в среднем ежегодно вспыхивало приблизительно пять крестьянских восстаний», во 2-й его половине — по 15, в 1833 г. произошло 30, а в 1866 г. — 40 крестьянских восстаний<sup>2</sup>, и это не считая крупных восстаний городской бедноты, наиболее ощутимо сотрясавших сёгунскую столицу и Осака, крупнейший торговый и промышленный центр Японии.

В политической, социальной, экономической и идеологической областях сёгунское правительство в первые же десятилетия своего существования завершило многие начинания Ода Нобунага и Тоётоми Хидэёси. Во всех названных областях его деятельность была подчинена задаче укрепления центральной власти, унификации всех элементов государственной структуры.

Взяв на себя функции государственного управления, *бакуфу* оставило императорскому двору сакральные функции.

Все население Японии было разделено на 4 сословия — воинов (*си*), крестьян (*но*), ремесленников (*ко*) и торговцев (*сё*). Эта система по древнекитайскому образцу стала внедряться еще при Тоётоми Хидэёси, однако законченную форму получила лишь в эпоху 3-го сёгуна. Переход из одного сословия в другое не разрешался; особенно строго власти следили за соблюдением сословных границ воинами (*самураями*) и крестьянами.

Вне официальной основной социальной системы стояли придворная аристократия (*кугэ*), духовенство и несколько групп париев.

Внутри каждого сословия существовала сложная градация, подчиненная задаче сквозного контроля над населением страны. *Бакуфу* выделило три категории феодалов: *симпан* ('родственные кланы'), включающие разветвляющиеся линии потомков Токугава Изясу, *фудай* ('наследственные'), к которым относились потомки феодалов, проявивших лояльность по отношению к дому Токугава до битвы при Сэкигахара, и *тодзама* ('посторонние'), покоровшиеся этому дому после 1600 г. Первоначально число наследственных даймё равнялось 176, а посторонних — 86. Непосредственно сёгунам подчинялись крупнейшие города, порты и рудники. Земельные владения дома Токугава были самыми крупными в стране: ему принадлежало 25 % земельных угодий Японии. В 1700 г. годовой доход с них составлял 7 миллионов 300 тысяч *коку* (1 млн. 95 тыс. тонн) риса, из которых около 4 млн. *коку* (приблизительно 600 тыс. тонн) принадлежало собственно сёгуну, а остальные делились между его прямыми вассалами, общее число которых в начале XVIII в. превышало 22 тысячи человек.

---

<sup>2</sup> Хани Горо. История японского народа. М.: ИИЛ, 1957. С. 75.

Владения (*хан*) наследственных даймё были сравнительно небольшими, но располагались ближе к центру и на удобных для обработки землях; посторонние даймё большей частью владели окраинными провинциями (острова Кюсю и Сикоку, север острова Хонсю), зато их владения были заметно крупнее, чем у наследственных. Так, годовой доход крупнейшего из домов посторонних даймё, Маэда (провинция Кага), равнялся приблизительно одному миллиону *коку* риса.

Сёгуны оставили за собой право конфискации и перераспределения феодальных владений в зависимости от заслуг или провинностей даймё и как средство предупреждения антисёгунских заговоров и коалиций. Была сформирована разветвленная система сёгунского надзора, регулирования экономических возможностей и политического влияния феодалов. Обязанности контролеров в этой системе выполняли особые чиновники *мэцукэ*, в круг обязанностей которых входил тайный контроль за поведением и образом мыслей всех слоев населения.

Без санкции сёгуна феодал не мог вступить в брак.

По закону 1615 г. («Букэ сёхатто», статья 9) было установлено «попеременное присутствие» (*санкин котай*), согласно которому каждый феодал обязывался один год жить в своем владении, а следующий — в Эдо, где специально для этого должен был выстроить приличествующую его положению резиденцию, в которой семья феодала оставалась жить постоянно в качестве заложников. С 1635 г. этот порядок был изменен: феодал должен был приезжать в сёгунскую столицу каждое лето и оставаться там на 4 месяца. Церемониал переездов и содержание резиденции были жестко регламентированы и отнимали значительную часть внимания и доходов феодалов. Все рекомендации обосновывались ссылками на древние японские и китайские установления.

Административное управление каждым феодальным владением осуществлялось в токугавской Японии по образцу центрального сёгунского правительства (а оно явилось результатом трансформации средневековых клановых управлений *мандокоро* через сёгунское правительство — *бакуфу* Минамото и Асикага). Отсюда же вся бюрократическая структура государства по вертикали получила название *бакухан* (*бакуфу* + *хан*).

Феодалы формировали собственный административный аппарат и воинские дружины по наследственному принципу. Чиновники и самурай-дружинники получали от своих сюзеренов рисовый паек. Непосредственные вассалы самого сёгуна делились на две категории — *хатамото* (подзнаменные) и *гокэнин* (люди из дома сюзерена).

Если по той или другой причине самурай терял хозяина, он лишался и рисового пайка, превращаясь в деклассированный элемент, бродячего самурая (*ронин*).

Второе место в социальной структуре номинально отводилось земледельцам. Они были основной налогооблагаемой категорией населения, продукт их труда служил формальным показателем состояния экономики государства и относительной значимости чиновников, самураев и феодалов. Если токугавское государство в целом было ориентировано на консервацию социальных отношений, то стабильность сословия земледельцев имела для государства первостепенное значение и в конечном счете определяла консерватизм всей системы.

Земельные кадастры Тоётоми Хидэеси и первых сёгунов Токугава подтверждают заботу реальных властителей Японии о восстановлении нарушенного длительными междоусобицами сельскохозяйственного производства. В начале XVII в. в стране обрабатывалось около 1,5 млн. гектаров земельной площади — примерно на 30 % больше, чем в XV—XVI вв.<sup>3</sup>

Крестьяне были разделены на несколько категорий. К 50—60-м гг. XVII в. в общепринятую систему оформились сельские пятидворки (*го-нингуми*) с круговой ответственностью за ведение хозяйства и за соблюдение законов каждым ее членом. «Социальные функции этой системы заключались в установлении внеэкономического принуждения в дополнение к поземельной зависимости»<sup>4</sup>.

Налоги с крестьян состояли из продуктовой ренты, трудовой повинности и отработочной ренты<sup>5</sup>. За своевременным и полным поступлением налогов следило финансовое ведомство (*Кандзё бугё*) с многоступенчатой системой соподчинения, но непосредственным налогополучателем в феодальных владениях в начале эпохи оставались даймё. Позднее между земледельцем и феодалом вклинилась фигура сельского ростовщика, ставшего в конце концов фактическим распорядителем земли. В начале XIX в. положение японских крестьян сделалось невыносимым. Один из крупных государственных деятелей токугавской Японии Мацудайра Саданобу (1758—1829) в своем отчете так описывал крестьянские повинности:

Подати, налагаемые на крестьян, поглощают от 50 до 70 % их урожая. Существует множество других налогов, таких как налог на поля, на двери, на окна, на детей женского пола в зависимости от возраста, на ткани, на ореховые деревья, на фасоль, на коноплю. Если крестьянин пристраивал комнату к своей хижине, она облагалась налогом... Налоги обычно взимались за несколько лет вперед. Существовало бесконечное количество и других форм вымогательства и насилия<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Всеобщая история. Т. IV. М.: Наука, 1958. С. 678.

<sup>4</sup> Николаева О. С. Предисловие // Документы по истории японской деревни. Конец XVII—первая половина XVIII в. М.: Наука, 1966. С. 678.

<sup>5</sup> Хани Горо. Указ. соч. С. 70.

<sup>6</sup> Норман Герберт. Возникновение современного государства в Японии. М.: Наука, 1961. С. 17.

Староста деревни подлежал наказанию, если не первым доносил местным властям о нарушении законов и установленного порядка жителями его деревни, их гостями или кем-либо из прохожих.

Слежка и мелочные регламентации определяли также жизнь ремесленников. Официальная доктрина не позволяла считать их сословием, равным земледельческому, но базировалась эта доктрина на установлениях, выработанных за две тысячи лет до конца эпохи Эдо. Развитие кустарного и мануфактурного производства в недрах феодального общества происходило вопреки официальным ограничениям. Ни же всех в социальной иерархии формально стояли торговцы и ростовщики. Тем не менее они приобретали все большее влияние на экономику страны, способствуя разорению крестьян и низших самураев и подрывая основы хозяйства феодальной Японии. Нередко крупные купцы контролировали финансы феодальных владений и проникали в ряды высшей бюрократии.

Специалисты по истории европейского феодализма отмечают две крайности в традиционных оценках феодальных социально-нравственных отношений. Одни рассматривают феодализм как время застоя и невежества, грубого порабощения человека, другие пытаются представить его как время социальной и нравственной гармонии. В японоведческой медиевистике бросаются в глаза те же две крайности — с одним, однако, уточнением. Упор на «мрачное средневековье» — не столько отдельное направление, сколько определенный этап в развитии науки, приходившийся главным образом на 40—50-е гг. XX в.; частичный же переход к его противоположности произошел в 70-е гг. и во множестве работ наблюдается до наших дней. Он сопряжен с абсолютизацией японских культурных традиций и внеисторическим перенесением культурологических выводов на социальные и экономические явления. Правда, репутация «мрачности» иногда еще сохраняется за японским неоконфуцианством. Причина устойчивости классификации та же — при недостаточной изученности предмета использование готового клише легче, нежели анализ действительной ситуации, особенно если она противоречива.

В религиозной жизни японцев начала XVII в. участвовало в разной степени по меньшей мере пять факторов: синто, буддизм, христианство, конфуцианство и даосизм (последние два не в форме организованных религий, а в виде идейных ориентиров, мировоззренческих представлений, отдельных культов и суеверий). Менее других в японской действительности адаптировалось христианство — не только по причине недавнего проникновения в страну, но и в силу нежелания приспособляться к местным условиям (особенно в интерпретации доминиканских и францисканских миссионеров).

Нельзя безоговорочно согласиться с утверждением японского историка Иэнага Сабуро о том, что в XVI в. в Японии «христианское



учение, успешно проповедовавшееся миссионерами католических орденов, сразу же было обращено к массам», в отличие от «ранее введенного из Китая буддизма», который «насаждался сверху, ибо это соответствовало субъективным запросам господствующего класса Японии»<sup>7</sup>.

Разница с первоначальным распространением буддизма состояла здесь в том, что в принятии христианства были заинтересованы не центральные власти (хотя Ода Нобунага относился к миссионерам вполне благосклонно, что подтверждается его расположением к португальскому иезуиту Луишу Фроишу), а отдельные феодалы, видевшие в христианах выгодных торговых партнеров, источник своего экономического и военного (за счет получения огнестрельного оружия) усиления. К тому же сами католические миссионеры помышляли не о подчинении своей церкви интересам Японского государства, а о превращении Японии в европейскую колонию.

Согласно докладу визитатора (католического церковного ревизора), на 1582 г. в Японии насчитывалось 150 тысяч христиан. «Среди них, — говорилось в докладе, — много благородных людей, которые стали христианами вместе со своими родственниками и вассалами»<sup>8</sup>.

Известно, что вслед за своими сюзеренами христианство приняли рядовые самураи и крестьяне владений Арима и Омура в провинции Хидзэн, островов Амакуса, Гото и Ики, центральных провинций Японии. Не случайно Тоётоми Хидэёси в указе об ограничении христианства от 1587 г. подчеркивал:

Человеку, получившему в свое владение (*тигё*) провинцию, уезд или селение, все это передается на определенное время. Он должен блюсти законы, данные государством, и во всем следовать их смыслу. Ему вменяется в вину, когда низы нарушают свой долг<sup>9</sup>.

Но бесспорно одно: в сочетании с европейской техникой (главным образом военной) научными знаниями (география, астрономия, всемирная история) и некоторыми видами изобразительного искусства христианское вероучение стало распространяться во многих феодальных владениях Японии (главным образом на юго-западе). Это сказалось впоследствии и на характере собственно японских новых религиозных течений.

С проблемой угрозы централизованному государству со стороны принявших крещение феодалов бакуфу столкнулось практически сра-

---

<sup>7</sup> *Иэнага Сабуро*. История японской культуры. М.: Прогресс, 1972. С. 140.

<sup>8</sup> Нихон си сирё (Материалы по истории Японии) / Сост. Фудзика Кунихико, Иноуэ Мицусаса. Токио, 1956. С. 213.

<sup>9</sup> «В литературе, — замечает А. А. Искендеров, — можно встретить упоминание о 600 тыс. и даже 2 млн. японцев, принявших христианство». *Искендеров А. А.* Тоётоми Хидэёси. М, 1984. С. 166.

зу после установления 3-го сёгуната. Вражда между самими миссионерами разных направлений христианской религии, жалобы буддийских священнослужителей и синтоистских жрецов на веронетерпимость католиков, на их враждебность по отношению к традиционным религиям Японии ускорили антииностранные санкции бакуфу.

Трения между европейцами резко увеличились с прибытием в Японию протестантов. В 1609 г. в г. Хирадо на северо-западе острова Кюсю основали торговую факторию голландцы, а в 1613 г. — англичане. Они объяснили чиновникам бакуфу, что торговля с европейцами, вопреки утверждениям португальцев и испанцев, вовсе не предполагает принятия японцами христианства. Если вспомнить, что незадолго до того англичане разбили испанскую Армаду и завоевали господство на море, а голландцы в 1609 г. вынудили Испанию заключить перемирие с ними на 12 лет и поступиться некоторыми своими торговыми интересами, становится понятным, что укрепления позиций Испании и Португалии в Японии ни в области торговли, ни в области религии англичане и голландцы допустить не могли.

«Великое изгнание» христианских проповедников было предпринято в 1614 и в 1617 гг., когда наступила последняя фаза распространения раннего христианства в Японии. В 1624 г. из страны были высланы испанцы, а еще через 15 лет — португальцы. Некоторое время католические центры в Макао и Маниле еще пытались засылать в Японию миссионеров (европейцев и крещеных японцев) тайком, но на месте их либо казнили, либо заставляли отречься от христианства (таких было около 5 % от общего числа). До 1633 г. нарушителей закона о запрете проповедования христианства сжигали живьем, а после 1633 г. стали подвергать смертной казни через повешение<sup>10</sup>.

В конце 1637 г. токугавское правительство столкнулось с мощным вооруженным восстанием крестьян на полуострове Симабара в Нагасаки, проходившим под христианскими лозунгами. 37 тысяч мужчин, женщин и детей около трех месяцев защищали укрепленный замок Хара от 100-тысячной правительственной армии, поддержанной орудийным огнем с голландских судов. После подавления симабарского восстания населению Нагасаки и близлежащих островов предписали в 1-ю луну каждого года проводить церемонию *эфуми* — попраения ногами изображения богоматери с младенцем — для доказательства своей непричастности к христианской религии.

В 1639 г. был опубликован сёгунский эдикт, окончательно запрещавший португальским судам приходить в японские порты. Узнав о нем, португальские власти в Макао направили в Нагасаки специальное судно с посольством, которое должно было разъяснить сёгунскому

---

<sup>10</sup> *Anesaki Masaharu. History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. Tokyo, 1963. P. 250.*

правительству непричастность португальцев к симабарскому восстанию. По распоряжению сёгуна 57 членов посольства были обезглавлены, а 13 высланы обратно в Макао с наказом «не думать более о нас, как будто в мире нас более не существует».

Эдиктом, запрещавшим португальским галеотам заходить в Японию, предписывалось суда-нарушители уничтожать, а людей, находящихся на их борту, обезглавливать.

Из всех европейцев, торговавших в начале XVII в. с Японией, исключение было сделано только для голландцев — в благодарность за помощь сёгунскому правительству в подавлении восстания в Симабара. Раз в год им разрешалось присылать в Японию одно торговое судно, для чего позднее в бухте Нагасаки была выстроена специальная торговая фактория на искусственном острове Дэдзима. Однако к распространению христианства такая японо-голландская торговля отношения не имела: это «ложное учение» на всей территории Японии было запрещено под страхом смертной казни. Передвижение голландцев по стране было жестко регламентировано и осуществлялось под бдительным надзором чиновников.

В религиозном сознании народа христианство не закрепилось в виде цельного вероучения. Даже «тайные христиане» (*какурэ кириситан*), продолжавшие в условиях глубокой конспирации и без всяких контактов с единоверцами внутри страны и за ее пределами исповедовать эту религию на протяжении всех 220 лет политики «закрытых» дверей, постепенно трансформировали христианские обряды и представления не столько из опасения быть разоблаченными, сколько под естественным влиянием синто и буддизма. За пределами их религиозного сознания остались даже некоторые основные догматы христианства — о Троице, о смерти и воскресении Иисуса Христа и др. Но типологическое сходство христианского бога с космическим буддой Дайнити и с милосердным Амида-буддой было уловлено основателями некоторых новых религиозных учений и прослеживается то в характеристике Оягами в тэнрикё, то в культе Тэнти Канэ-но ками в конкоё.

Идея единобожия и стала тем новым элементом в религиозном восприятии японцев, который появился в результате отдаленного влияния христианской теологии на развитие местного буддизма.

Католические миссионеры видели своих идейных врагов в служителях любых иных культов. После изгнания христиан из страны бакуфу по логике вещей должно было сделать ставку на противников христианства, чтобы не допустить его возрождения в Японии. Наиболее систематизированной и доктринально развитой религией в стране был буддизм. Ему и выпала роль государственной религии. Но буддизм не обеспечивал социальной и экономической концепцией государство феодального абсолютизма. Такую концепцию сулило дать неоконфу-

цианство, обеспечивавшее возможность сфокусировать внимание официальной пропаганды на нации и семье, которые рассматривались как две сакральные сущности <sup>11</sup>.

Интерес Токугава Иэясу к сунскому конфуцианству как к средству стабилизировать общественное сознание и хозяйство в пострадавшей от длительных междоусобиц стране отмечался еще при жизни Тоётоми Хидэёси: в 1597 г. он впервые встретился с дальним потомком знаменитого поэта и филолога средневековой Японии Фудзивара Тэйка — известным в то время неоконфуцианцем Фудзивара Сэйка (1561—1619).

Ученик и последователь Сэйка, Хаяси Радзан (1583—1657), в 1608 г. стал советником и наставником сёгуна и в дальнейшем принимал участие в составлении всех проектов законодательных постановлений бакуфу. Не без его участия бакуфу приняло основную ориентацию на предпочтение земледелия ремеслам и торговле и на изоляционизм в международной политике.

Влияние конфуцианцев пронизывало всю систему *бакухан*, поскольку социополитическая структура феодальных владений копировала структуру всего государства. Каждый даймё приглашал к себе на службу ученых-конфуцианцев и поручал им теоретическую разработку социальной и политической политики своего владения. Но сами конфуцианцы делились между несколькими направлениями, имевшими заметные расхождения во взглядах и на основные философские категории, и на отношение к классическим текстам, и на государственную политику. Отношение сёгунских властей к ним тоже не было одинаковым.

Официальной школой, которую поддерживало сёгунское правительство, было чжусианство (*сюсигаку*), на японской почве несколько трансформировавшееся под влиянием местных представлений, а также благодаря практическому его приспособлению для административных нужд. Среди рядовых самураев, зажиточных крестьян и торговцев пользовалось популярностью учение Ван Янмина (*оэмэйгаку*), представители которого нередко оказывались в оппозиции к центральной власти или становились сторонниками решительных реформ и потому подвергались преследованиям.

Основой для выработки «самурайской этики» послужило одно из направлений третьей школы конфуцианства — «учение древних» (*когаку*), сторонники которого уделяли большое внимание проблемам политического устройства и экономики страны, провозглашая необходимость очищения древних конфуцианских сочинений от позднейших напластований и неверных интерпретаций и возвращения к подлинным идеям Конфуция и Мэн-цзы.

---

<sup>11</sup> Kitagawa Joseph M. Religion in Japanese History. N. Y.: Columbia University Press, 1966. P. 153.

Среди черт, активно развивавшихся в токугавском неоконфуцианстве, называют рационализм (стремление обнаружить в каждом явлении его причину или принцип — *ри*), упор на реализацию Пути Неба в общественной и личной жизни индивида при помощи Пяти отношений (*гирин* — отношения между слугой и господином, сыном и отцом, женой и мужем, младшими братьями и сестрами и старшими и между друзьями) и Пяти постоянств (*годзё* — человечность, справедливость, учтивость, мудрость и искренность), историзм (призыв изучать историю в поисках образцов для собственного поведения и управления подданными) и этноцентризм.

Опора на конфуцианские принципы в социальной стратификации не могла не привести к формированию собственных этико-моральных концепций, ориентированных на отдельные слои населения.

В 1716 г. увидел свет трактат «Великое учение для женщин» («Онна дайгаку»), название которого вызвано аналогией с одним из сочинений конфуцианского Четверокнижия «Дасюэ» (яп. «Дайгаку»), содержащим моральные поучения.

Автором трактата считаются либо токугавский философ Кайбара Экиэн (1630—1714), либо его жена Токан (1652—1713), либо ученики Экиэна, которые положили в основу «Великого учения для женщин» один из разделов другого трактата своего учителя, «Почтения японским детям» («Вадзоку додзи кун», 1710 г.).

В девятнадцати тематических разделах «Великого учения» формулируется кодекс поведения для женщин — в соответствии с конфуцианскими нормами, которые усиленно насаждались в семейном быту и общественной жизни несколько столетий. Кодекс имел целью превратить женщину в существо, выказывающее слепое повиновение и почтение сначала по отношению к собственным родителям, затем по отношению к мужу, а в случае его смерти — по отношению к сыновьям.

«Девочка должна еще более, чем мальчик, блюсти родительские наставления», женщина «ни в коем случае не должна исправлять различия между мужчинами и женщинами», в замужестве она должна «пусть отца и матери почитать свекра и свекровь», жена «должна почитать братьев и сестер мужа, а особенно старшего брата мужа и жену старшего брата мужа». Ей не следует быть ревнивой и болтливой, «в молодости приближаться к молодым мужчинам», полагается «рано вставать, поздно ложиться и быть прилежной в доме», быть «во всем экономной и не быть расточительной». Все поведение женщины, согласно этому трактату, должно быть подчинено интересам семьи (*иэ*).

Положения, сформулированные в «Великом учении для женщин», стали широко внедряться в общественное сознание японцев в конце эпохи Эдо и продолжали пропагандироваться консервативными идеологами вплоть до начала XX в. Таким образом, регламентации, официально санкционированные сёгунским правительством для всех катего-

рий населения, не были в социальной действительности Японии чужеродным вкраплением. Они отражали средневековый тип мышления, начавший складываться еще в эпоху раннего феодализма и доведенный до логического завершения в токугавской Японии.

Это мышление пронизало всю социальную структуру и пережило тот общественный уклад, при котором сформировалось и которому полнее всего соответствовало. Примеры межформационной устойчивости являют и концепции, ориентированные на отдельные сословия. Степень сопротивляемости каждой из этих концепций новым тенденциям в социально-психологической сфере неодинакова, поэтому временные границы их существования и их влияния на общее мирознание населения весьма растяжимы.

Попытку создать сословное этико-моральное учение для купцов и ремесленников предпринял в XVIII в. Исида Байган (1685—1744). Родившись в крестьянской семье неподалеку от Киото, он в возрасте 11 лет впервые был отдан в ученики к владельцу небольшой лавки в императорской столице и в раннем возрасте проявил глубокий интерес сначала к синто, а потом к неоконфуцианству и буддизму. Уже в зрелые годы, состоя на службе в торговом доме Куроянаги, Байган стал учеником Огури Рёуна (1669—1729), который помимо изучения конфуцианских и буддийских доктрин занимался с ним медитацией. В 1729 г. Исида Байган начал проповедовать собственное учение, основы которого впоследствии были им изложены в двух сочинениях: «Тохи мондо» (1739) и «Сэйкарон» (1744).

Его «учение о сердце» (*сингаку*), названное так учениками Исида Байгана, основывалось на признании общественного смысла и важности деятельности купцов и ремесленников: «Горожане — тоже люди» (*тёнин мо мата нингэн дэару*). Оно включало в себя положения, заимствованные из буддизма (особенно дзэн), чжусианства, синто и учения о темном и светлом началах (*оммёдо*). Сердце, — учил Байган, — есть отражение небесного разума в человеческой личности. Как зеркало, если оно совершенно гладко и чисто, отражает всякий предмет, так и сердце человека дает ему верное руководство в жизни, если оно мыслит в согласии с голосом сокровенной совести. Истинная умственная культура заключается в умении прислушиваться к этому голосу. Истинная и изначальная природа человека состоит в добродетельной жизни, а добродетель являет собою природу человека. Сокровенная сущность индивида идентична сущности абсолюта.

Наставления Байгана систематизировали его ученики и последователи Тэдзима Тоан (1718—1803) и Накадзава Дони (Додзи, 1725—1803). Они же присвоили новому учению название *сингаку*, позаимствовав этот термин у китайских философов Лю Сяншаня (1139—1192) и Ван Янмина (1472—1529). В конце XIX в., когда первоначальная концепция обросла этической традицией и отчасти ритуалом, ее нередко стали называть *тёниндо* ('Путь горожанина').

Отражение сословного деления токугавского общества в корпоративности его сознания можно увидеть и в создании в 1843 г. в г. Одавара (совр. префектура Канагава) Общества вознагражденной добродетели (Хотокуся), мировоззренческую основу которого разработал Ниномия Сонтoku (1787—1856). Озабоченный проблемой рентабельности сельского хозяйства, увеличения размеров налоговых поступлений в казну и укрепления экономической основы сёгунского режима, Сонтoku наряду с практическими рекомендациями разработал также и систему моральных предписаний для земледельцев.

Сонтoku заявлял, что его учение наполовину состоит из синто, на одну четверть из буддизма и еще на одну четверть из конфуцианства, ибо ни одно из этих учений, взятое в отдельности, не может удовлетворить его: синто — это путь, предоставляющий стране ее основание, конфуцианство обеспечивает управление страной, а буддизм — управление сознанием человека. Учение о «вознагражденной добродетели» призывало земледельцев заниматься самосовершенствованием, исходя из идеи о том, что блага, полученные ими от Неба, Человека и Земли, должны быть оплачены. Результатом этого должно быть создание «истинного общества» мира и процветания.

Практическим условием достижения «вознагражденной добродетели» объявлялись искренность, старание, бережливость и сотрудничество с другими. Последнее условие добавлено Сонтoku к традиционным конфуцианским добродетелям, которые вошли в сингаку составной частью. Идеи Ниномия Сонтoku получили распространение в середине и конце XIX в., следы его влияния отмечались среди японских крестьян до кануна Второй мировой войны.

Учения о сердце и о «вознагражденной добродетели» должны были завершить формирование сословных этико-моральных кодексов. Начало же этому процессу положило возникновение бусидо, «пути воина» — кодекса самурайской морали.

С начала XVII в., по мере укрепления власти сёгунов Токугава, огромная масса самурайства оказалась не у дел: междоусобные войны прекратились, для многих феодалов стало экономически обременительным содержание воинских дружин, вторые и третьи сыновья в самурайских семьях были вынуждены искать себе новые занятия. Стали нередкими случаи нарушения сословных традиций — ухода самураев в земледельцы или торговцы и более того — даже участия их в массовых антиправительственных выступлениях крестьян и городских низов.

Одновременно в некоторых феодальных владениях усилились тенденции к кодификации разных сторон жизни самураев, их обязательств по отношению к феодалу, к определению их основного отличия от других сословий. Усилилась идеологическая редакция преданий, вошедших в воинские повествования (*гунки*) — военно-феодальные эпopeи.

Важнейшую работу по формированию бусидо проделал Ямага Соко (1622—1685), ученый-конфуцианец школы «древней» учености (*когаку*), служивший наставником в воинском искусстве в феодальном владении Ако неподалеку от Кобе. Считается, что именно он заложил основы самурайской этики, препарировав для этого главным образом конфуцианские Пять отношений.

В 1656 г. Ямага Соко опубликовал свой первый трактат по этой проблеме — «Сэйкё ёроку». Самурай, получающий рисовый паек в мирное время, должен выполнять определенные функции, отличные от функций земледельца, ремесленника или торговца. Главная идея автора заключалась в утверждении самурайского сословия как ориентира, на который в моральном отношении равняются остальные группы населения.

С молодых лет Ямага Соко был известен как знаток не только конфуцианства, но также синто и буддизма. Кроме того, он углубленно занимался изучением истории Японии. На его мировоззрение не могло не оказать влияние главное противоречие между идеологией и политической практикой. Ученые-конфуцианцы, представленные многими школами и состоявшие на официальной службе в системе *бакухан*, в той или иной степени пропагандировали китайскую философскую мысль, привносили в сознание соотечественников китайские этноцентристские представления. Но официальная политика бакуфу распространяла на тогдашний Китай практически все запреты и ограничения, направленные против европейцев (во всяком случае, Китай здесь контролировался наравне с Голландией). Если по отношению к европейцам политика «закрытых дверей» имела идеологическое и психологическое обеспечение, то с Китаем дело обстояло сложнее. Так появилось несколько учений, сторонники которых пытались сгладить это противоречие, утверждая превосходство Японии не только в сравнении с Европой, но и в сравнении с Китаем. Ямага Соко представлял одно из таких учений.

В конце 1660-х гг. он выступил с трактатом «Истина о Срединном царстве» («Тютё дзидзицу»), где утверждал, что не Китай, а Япония является средоточием истинной культуры, что японская культура выше китайской, потому что принадлежит стране, созданной богами и управляемой их потомками, и потому что китайские императорские династии приходят и уходят, а японская едина от времен императора Дзимму на протяжении всей истории.

Утверждение Японии в качестве центра вселенной не было новостью для XVII в. Ямага Соко, как знаток японской истории и буддизма, не мог не быть знаком с японоцентристскими идеями Нитирэна и его планами основания в Японии буддийской вселенской церкви.

Молодым людям из самурайского сословия, оказавшимся без службы, и младшим сыновьям в семьях самураев Ямага Соко рекомендовал



занияться науками. Впоследствии многие выходцы из самурайских семей сыграли заметную роль в идеологической подготовке революции Мэйдзи и в формировании нового бюрократического аппарата после падения сёгуната.

В XVII—начале XIX в. появилось еще несколько идеологов, способствовавших окончательному формированию бусидо. К числу наиболее распространенных книг принадлежало руководство для молодых самураев провинции Хидзэн под названием «Хагакурэ кикигаки» («Запись услышанного в тени листьев») — сборник из тысячи трехсот коротких притч и нравоучений, которые в 1716 г. некий Ямамото Цунэтомо (1659—1719) продиктовал одному из своих учеников. В этой книге воспевается готовность самурая пожертвовать жизнью во имя долга, а бусидо объявляется «наукой умирать».

Таким образом, в токугавской Японии возникли и были в большей или меньшей степени разработаны этико-моральные учения, регламентирующие жизнь основных категорий населения. Устойчивость этих учений в следующие эпохи оказалась неодинаковой, но во всех случаях весьма значительной. Это еще раз подтверждает, что в бытовой сфере стереотип поведения и представлений о должном остается неизменным гораздо дольше, чем в других сферах.

Продолжительный, около 220 лет, период политической и экономической изоляции страны от внешнего мира (начало новых связей относится к 1854 г.) способствовал укреплению этнического и культурного самосознания японцев. Противопоставление Японии остальному миру неизбежно должно было строиться на идее ее самоценности и превосходства над иными землями, потому что только такая идея могла казаться убедительной для оправдания этой изоляции. Так же естественно и то, что в токугавский период рядом с развитием конфуцианской философии на японской почве появились и крайние формы ее отрицания, вплоть до ксенофобии.

Еще в XVII в. возникло движение за восстановление древнего синто (*фукко синто*), сторонники которого провозглашали необходимость реставрировать синто в том виде, в котором эта религия, по их представлениям, существовала до проникновения в Японию конфуцианства, буддизма и даосизма<sup>12</sup>.

Во 2-й половине XVIII—начале XIX в. *фукко синто* с его решительным отрицанием иноземных идеологий достигла наибольшего расцвета, чему больше всего способствовала деятельность *кокугакусы*

---

<sup>12</sup> В этой связи интересно заметить, что, по мнению современного японского ученого Курода Тосио, некоторые термины, употребляемые в синто, и отдельные верования (в Полярную звезду и Большую Медведицу, традиция почитания мечей и зеркал и пр.) могут свидетельствовать о том, что словом «синто» в Японии изначально обозначали местную ветвь даосизма (*Kuroda Toshio. Shinto in the History of Japanese Religion // The Journal of Japanese Studies. Winter 1981. Vol. 7. No 1. P. 6—7.*).

Мотоори Норинага (1730—1801) и Хирата Ацутанэ (1776—1843). Лозунг возвращения к «древнему Пути» (*кодо*), провозглашенный ревнителями *фукко синто*, выдвигался на первый план и при их нападках на другие направления местной японской религии, включая Исэ (Ватараи) синто, доктрины которого, обосновывая идею подчиненности Внешнего святилища Исэ культу богини Аматаэрасу, использовали многие положения буддийской и конфуцианской схоластики.

Сегуны Токугава с самого начала осознавали степень воздействия синтоистских жрецов на народные массы и предприняли шаги к привлечению святилищ на свою сторону.

Токугава Иэясу пожаловал крупные земельные угодья наиболее влиятельным святилищам, расположенным в непосредственной близости от его новой столицы. В 1648 г. были юридически закреплены за святилищами земельные участки, находившиеся в их распоряжении, сделаны пожалования ряду «безземельных» святилищ. В 1665 г. насчитывалось 985 святилищ, получивших права пользования своими земельными участками непосредственно от сёгуна<sup>13</sup>.

Ответная реакция официального синто не заставила себя ждать. Умерший в 1616 г. Иэясу вскоре был приравнен к высшим божествам буддийского пантеона, по обоюдному согласию синтоистской и буддийской церкви и с санкции императора ему было присвоено посмертное имя Тосё-дайгонгэн (Великая инкарнация будды Света с Востока) с явной ассоциативной связью с Аматаэрасу и Дайнити (Махавайрочаной) и соотносённостью с Амиабхой (владеющим Чистой землей на Западе). Его культу было посвящено синтоистское святилище Тосёгу в Никко.

Но главную ставку в религиозной жизни Японии сёгунское правительство делало не на синто, а на буддизм. В 1630-х гг. по всей стране была введена практика проверки религиозной благонадежности населения (*сёмон аратамэ*), которую надлежало проводить соседским общинам и приходским буддийским храмам. При этом проверка была направлена не только против «тайных христиан», но и против запрещенных правительством буддийских сект (например, *фудзю фусэ*).

Со 2-й половины того же века каждый житель Японии уже при рождении закреплялся за определенной буддийской сектой или храмом. Приходский храм ребенку назначался в зависимости от храмовой приписки его родителей. В нем проводились ритуалы и выписывались документы, связанные со всеми знаменательными событиями в жизни прихожанина — рождением, свадьбой, устройством на работу, совершением паломничества к отдаленным святыням и т. д. Новая система получила название *тэраукэ* (храмовые гарантии) или *данка сэйдо* (от

<sup>13</sup> Светлов Г. Е. Путь богов. М., 1985. С. 88.

сочетания санскр. *данапати* — верующий мирянин, приносящий пожертвования монаху или общине, и яп. *кэ/ка* — ‘семья’ + *сэйдо* — ‘система’).

Меры по привлечению буддийских центров на сторону военно-феодалного правительства не сводились к земельным пожалованиям и закреплению за храмами постоянного контингента прихожан, гарантирующему размеры их доходов, как не ограничивались бюрократические функции буддийских храмов простыми проверками непричастности прихожан к христианству и запрещенным сектам.

Войны Ода Нобунага с амидаистскими центрами и прихрамовыми городами были еще живы в памяти буддийских священнослужителей, когда бакуфу решило ослабить их связи с императорским двором и сделать их своей опорой в установлении духовного контроля над населением.

В 1613 г., за год до высылки из Японии христианского духовенства, сёгунат восстановил существовавшую с конца XIII в. должность *дзися бугё* — правительственных чиновников, в обязанности которых входил контроль за буддийскими и синтоистскими священнослужителями, храмами, святилищами, религиозными церемониями, храмовым имуществом и т. д. Функции *дзися бугё* стали выполнять буддийские священнослужители Сётай и Гэнкицу и один из опытных администраторов начала 3-го сёгуната Итакура Кацусигэ (1545—1624). В 1635 г. эти обязанности стали возлагаться на трех (впоследствии на пятерых) даймё, служивших поочередно, по месяцу каждый.

Значительный вклад в разработку системы контроля над религиозным сознанием населения внес дзэнский монах Судэн (1569—1633), служивший политическим советником Иэясу, а также составителем черновиков его дипломатических посланий, указа об ограничении деятельности христианских миссионеров и законов, регламентирующих функции императорского двора, воинских домов и буддийских сект.

В основу отношений между государством и религией были положены систематизация, иерархия и регулярная отчетность всех звеньев по вертикали при непрерываемом главенстве светской власти. В практике мирового буддизма раньше такого не было.

Право на функционирование было закреплено за точно определенным набором сект (наиболее распространенными в эпоху Токугава были буддийские секты дзёдо син, дзёдо, нитирэн и сото дзэн), объединявших храмы нескольких уровней соподчинения.

В 1632 и 1692 гг. сёгунское правительство распорядилось, чтобы каждый храм представил властям тетрадь, в которой было бы обозначено его место в церковной иерархии данной секты (*хоммацутё*): рядовые приходские храмы двойного подчинения *сонмацудзи* состояли под наблюдением храмов прямого подчинения *дзики-мацудзи*, те в свою очередь, были подотчетны храмам более высокого порядка *тю-*

*хондзи*, которые подчинялись основному, или главному, храму *хондзи*. Каждому прихожанину надлежало получить в своем храме специальное удостоверение *тэраукэ*, из которого было бы ясно, что он не христианин и не адепт запрещенной секты. Развитие этой практики привело к необходимости сооружения буддийского храма в каждом населенном пункте Японии<sup>14</sup>.

Храмы, не представившие свидетельств своей принадлежности к такой иерархии, были снесены. Предписания бакуфу, спущенные в 1665 г., содержали пункт: «Доктрины и ритуалы, установленные для разных сект, не должны смешиваться и быть в беспорядке». Этими же предписаниями запрещалось занимать ведущие посты в сектах человеку, не знающему тонкостей доктрины и ритуалов этой секты. Функциональный характер японского буддизма в эпоху Токугава обнажился до предела. Государство поставило его себе на службу и подчинило выработанным светскими властями регламентациям.

В практику впервые было введено понятие приоритета буддизма над другими религиями. Всякое религиозное формирование, не укладывавшееся в официально санкционированную схему, объявлялось вне закона: соответствующие статьи содержались в законоположениях бакуфу и отдельных владений. Основанием для запрещения секты могло служить положение в ее доктрине о недопущении сотрудничества с «иноверцами» (в том числе с представителями властей, адептами других сект).

Таким образом, религиозная политика бакуфу поставила синтоистских служителей в зависимое от буддийской церкви положение. Их неоднократные попытки узаконить право на проведение собственных важнейших обрядов (свадебных, похоронных) заканчивались безрезультатно. В крупных синтоистских святилищах были учреждены особые буддийские вкрапления *бэттодзи*, служители которых официально считались стоявшими выше синтоистских жрецов.

Только в конце эпохи, в XIX столетии, в некоторых феодальных владениях (Мито, Сацума, Цувано) позиции синтоистской церкви стали заметно укрепляться под влиянием лозунга о почитании императора. В масштабах всей страны популярность императорского синто постепенно возростала с распространением паломнических групп, целью которых была организация коллективных посещений синтоистских святынь — святилищ Исэ, горы Фудзи и т. п.

Регламентация всех сторон жизни индивида, социальной группы и целой категории населения, доведенная в токугавской Японии до предела, вызвала не только изменения в структуре и важных функциях буддийской церкви, но и психологическую деградацию ее служителей и заметное падение репутации этих служителей в японском обществе.

<sup>14</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 163—164.

Государство предписывало религии исполнение полицейских обязанностей, а представители ее уже самостоятельно пришли к выводу о необязательности соблюдения некоторых основных заповедей буддизма. Святыни все чаще превращались в источник дохода, монастыри — в средоточие разврата. Субординация в общественных отношениях, в которую бакуфу так изобретательно вписала буддийскую церковь, может быть, сама заметнее всего пострадала именно от подчинения церкви государству.

К середине XVIII в. буддийская церковь стала превращаться в обузу для токугавского государства. Громадная организация, включавшая в себя больше 310 тысяч храмов (против 13 тысяч в эпоху Камакура) с 415 тысячами служителей (включая монахов и монахинь), с земельными владениями, ремесленным производством, денежными накоплениями, не могла не вызвать неудовольствие в условиях общих экономических трудностей и среди советников сёгунов.

В религиозной сфере происходил сложный процесс, включавший и охлаждение к буддийскому клиру, и проникновение буддийских обрядов в повседневную жизнь японцев.

К концу существования токугавского сёгуната Япония подвергалась нарастающему давлению западных держав, желающих открыть с нею торговлю и заключить договоры о межгосударственных отношениях. В 1854 г. бакуфу вынуждено было отказаться от политики изоляционизма, заключить серию неравноправных торговых и дипломатических договоров и открыть ряд японских портов для торговли с иностранцами.

Недовольство населения существующим режимом привело в 1867 г. к свержению сёгуната и формальной передаче государственной власти в руки императора. Были созданы предпосылки для ускоренного развития Японии по капиталистическому пути. Ему предшествовала междоусобная война сторонников сёгуната с его противниками.

(1986 г.)

## КОНЕЦ РЕЖИМА ТОКУГАВА

Система четырех сословий — воины, крестьяне, ремесленники, торговцы (*си-но-ко-сё*), — с самого начала провозглашенная третьим сёгунатом образцом социального устройства, была ориентирована на стандарты далекого прошлого и противоречила не только тенденциям социального развития, но и реальной расстановке сил в стране. Формальные приоритеты нарушались дроблением каждого сословия на более мелкие социальные группы и влиянием, которое оказывали на токугавское общество товарно-денежные отношения.

Первое из официально признанных сословий включало две основные категории влиятельных феодалов (*фудай даймё* и *тодзама даймё*)

и несколько разрядов самураев — от привилегированных вассалов сёгуна и крупных даймё до «бродячих людей» (*ронин*), по разным причинам оказавшихся без сюзерена, а следовательно, и без рисового пайка и реальных связей со своим сословием. Шел процесс деклассирования низших самураев по мере укрепления сёгунского правительства и ослабления у феодалов необходимости содержать воинские дружины. Все больше самураев вступали в торговые дома, принимались за изучение наук, *ронины* широко участвовали в движении крестьян и городских низов, превращались в бродяг.

Одновременно усилилось социальное расслоение крестьян. Крестьяне были основной налогооблагаемой категорией населения, продукт их труда служил формальным показателем состояния экономики отдельного хозяйства, феодального владения и государства в целом, относительной значимости землевладельца и чиновника.

По данным 1869 г., крестьяне вместе с ремесленниками и торговцами составляли 90,62 % всего населения Японии, насчитывавшего тогда около 30 миллионов человек (в XVIII—первой половине XIX в. было около 28—29 млн. человек). Номинально крестьянам отводилось второе место в социальной иерархии, фактическое же их положение все более ухудшалось.

Последние 150 лет существования сёгуната Токугава отмечены многими эпидемиями, тайфунами, землетрясениями и многолетними неурожаями, которые вызывали бегство крестьян в города, массовый голод, детоубийства (так называемые «прореживания» — *мабики*), частые крестьянские восстания.

Так, в годы Кёхо (1716—1735) число голодающих в стране превышало 2 миллиона 600 тысяч человек, в годы Тэммэй (1781—1788) только в районе Цугару на севере острова Хонсю умерли от голода 102 тысячи человек (вымерло более 35 тысяч семей). Согласно документам, в деревне Таяки уезда Накацугару за 15 лет, начиная с 1781 г., число крестьянских дворов сократилось с 68 до 18<sup>15</sup>.

Сёгунское правительство неоднократно принимало меры по закреплению крестьян на земле, если замечался отток сельского населения в города. Но крестьяне все чаще прибегали к активной форме сопротивления феодальному гнету. Его нарастание характеризуется такими цифрами. Если в начале XVIII в. в стране ежегодно вспыхивало в среднем по пять крестьянских восстаний, то во 2-й половине столетия это число увеличилось до 15, в 1833 г. произошло 33, а в 1866 г. — около 40 крестьянских восстаний<sup>16</sup>.

Юридически земель, которую обрабатывал крестьянин, владел не он сам, а феодал, крестьянин же считался наследственным держателем

<sup>15</sup> Нихон бунка (Культура Японии). Токио, 1967. С. 116.

<sup>16</sup> Хани Горо. Указ. соч. С. 74.

земельного участка, раздел которого разрешался только при том условии, что его размеры превышали 1 *ме* (0,99 га) и урожай с этого участка был не менее 10 *коку* (ок. 1,5 т) риса<sup>17</sup>. При обычных условиях оброк за пользование землей выплачивался феодалу всей деревней, деревенские же власти определяли размеры выплат для каждой семьи в зависимости от качества участка и от полученного урожая. Оброк составлял около 40 % урожая и по традиции вносился рисом. Однако по мере углубления кризиса феодальных отношений в деревне размер оброка временами достигал 50, 60 и даже 70 % урожая, причем часть его стала вноситься деньгами.

Разорившиеся крестьяне стали закладывать право на обработку определенной доли семейного участка ростовщику, помещику-самураю (*госи*) или богатому крестьянину (*гоно*). Иногда остающаяся доля составляла менее 1 *ме*, и сделка не могла состояться по юридическим основаниям. В таких случаях документ составлялся только на часть уступаемой доли. Тогда условия сделки для крестьянина отягощались тем, что по регистрационным книгам он числился держателем большего участка, чем фактически возделываемый, а оброк с него взыскивался именно в соответствии с записями в этих книгах. Таким образом, часть урожая, остающаяся в распоряжении крестьянина, едва покрывала потребность в семенах, особенно в тех нередких случаях, когда оброк взимался за несколько лет вперед. Тогда обычной пищей крестьян становились редька, водоросли, травы и т. п.

Но оброк не был единственной повинностью токугавского крестьянина. Один из крупных государственных деятелей той эпохи Мацудайра Саданобу (1758—1829) в своей статье «Об основах государства» («Кокухон рон») так описывал многочисленные повинности крестьян и злоупотребления чиновников при их назначении:

Подати, налагаемые на крестьян, поглощают от 50 до 70 % их урожая. Существует множество других налогов, таких как налоги на поля, на двери, на окна, на детей женского пола в зависимости от возраста, на ткани, на ореховые деревья, на фасоль, на коноплю. Если крестьянин пристраивал комнату к своей хижине, она облагалась налогом... Номинальный размер налога составлял один *коку* риса (ок. 150 кг. — *В. Г.*) и один *катори* шелку (отрез, сотканный из крученой нити. — *В. Г.*), но фактически он увеличивался в три раза в результате взяточничества и вымогательства. Во время сбора урожая чиновники совершали инспекционные поездки и останавливались в домах местных жителей. Если их плохо принимали, они либо увеличивали размер подати, либо облагали это хозяйство трудовой повинностью. Налоги обычно взимались за несколько лет вперед. Существовало бесконечное количество и других форм вымогательства и насилия<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Норман Г. Возникновение современного государства в Японии. М.: ИВЛ, 1961. С. 16.

<sup>18</sup> Там же. С. 17.

За соблюдением всех повинностей токугавского крестьянина следило финансовое ведомство сёгуната (Кандзё бугё). Землевладельцы и «новые помещики» все чаще стали требовать, чтобы крестьяне часть оброка вносили деньгами, что приводило к расширению площадей, занятых товарными техническими культурами (тутовые деревья, хлопок, чай, табак, индиго). В результате этого процесса с 1722 по 1836 г. поступление риса в казну уменьшилось на 16 %, тогда как денежные доходы государства увеличились в 3 раза<sup>19</sup>. Развиваются крестьянские домашние ремесла, продукцию которых скупают торговцы.

Те же торговцы стали поставлять крестьянам орудия труда и другие необходимые товары. В сельском хозяйстве четко обозначилась специализация производства по регионам, требовавшая в перспективе образования общепонского рынка. Заметная часть крестьян отторглась от земли: некоторые младшие сыновья из бедных семей становились батраками (в деревне выработались поденная, помесечная и годовая система найма), другие, невзирая на официальный запрет, покидали деревни и уходили в города, способствуя опережающему росту городского населения, и в первую очередь бедноты.

Во всех городах и феодальных княжествах широко распространились ремесленные гильдии (*дза*). В ремесле, как и в сельском хозяйстве, развивалась специализация по территориальному признаку. К концу 1-й четверти XVIII в. крупнейшие ремесленные гильдии стали покупать себе право на монопольное производство и продажу определенного вида изделий — шелковых и хлопчатобумажных тканей, лаковой и фарфоровой посуды, храмовой утвари, бумаги, холодного оружия и т. п. Постепенно начинает формироваться общепонский рынок, развитие которого тормозило сохранение таможенных барьеров между отдельными княжествами.

К концу XVIII в. в Японии возникло около 90 специализированных мануфактур.

В 1780 г. в городе Кириу была создана компания (накама) по закупке шелка, состоявшая из 42 человек. Этот факт свидетельствует о развитии в то время ссудного капитала. Тогда же в городе Кириу была изобретена прядильная машина, использовавшая в качестве двигателя водную мельницу и снабженная прибором, показывающим скорость вращения нитки. В 1760 г. в Кириу насчитывалось 700 работников, которые, по некоторым сведениям, бежали из деревни в город, желая спастись от нищеты и голода, вызванного в этом районе наводнением. Имеются также сведения о том, что в 50-х гг. XIX в. в городах Кириу и Асикага существовали мануфактурные предприятия, насчитывавшие от 10 до нескольких десятков ткацких станков<sup>20</sup>.

В 1854 г. в стране насчитывалось свыше трехсот мануфактур с десятью и более рабочими. Наибольшее распространение мануфактуры

<sup>19</sup> Всемирная история. М., 1959. С. 447.

<sup>20</sup> Хани Горо. Указ соч. С. 74.



получили в юго-западных районах. Расширение ремесленного производства в городах сопровождалось оттоком населения из сельской местности. При том что размеры ренты устанавливались для общины в целом и уже потом — для каждого хозяйства в отдельности, уменьшение числа хозяйств ухудшало положение остающихся хозяйств и приводило в конце концов к уменьшению поступлений в казну риса и товарной сельскохозяйственной продукции и усилению социальной нестабильности и в сельской местности, и в городах, где резко увеличивалась доля неимущего населения. Время от времени сёгунское правительство издавало указы о том, чтобы все выходцы из сельской местности, не имеющие в городах постоянного занятия, возвращались в село.

Экономически самым влиятельным сословием сделались торговцы и ростовщики, номинально составлявшие самый низкий разряд в токугавской системе *си-но-ко-сё*. Представители торгово-ростовщического капитала опутывали долговой сетью не только крестьян, но и самураев, даймё и сёгунов. В руки ростовщиков переходило и владение земельными участками (в том числе в связи с законами о льготах при разработке целинных земель), право сбора налогов, оптовая торговля рисом и т. д.

Особенно сильно наживались рисоторговцы в неурожайные годы (например, в неурожай 1834, 1835 и 1836-го гг.), когда они устанавливали и поддерживали высокие цены на рис. Время от времени сёгунат пытался в законодательном порядке ограничить рост влияния ростовщиков и торговцев, объявляя об аннулировании долгов самураев или о снижении процентов по займам. В середине XVIII в. правительство предприняло новый шаг — единовременное взимание принудительно-го займа (*гоёкин*) с 34 крупнейших торговых домов во главе с Сумитомо. Средства, полученные в результате займа, были использованы для регулирования цен на рис. Впоследствии подобные займы стали делаться все чаще, причем они использовались для компенсации разных непредвиденных расходов сёгунского правительства или отдельных даймё (в том числе — для обороны морского побережья Японии при нарастании угрозы внешнего вторжения). Всего такие займы в общегосударственном масштабе были проведены 18 раз. Некоторые даймё производили займы также и в масштабе своих княжеств.

Такие же принудительные займы взимались с торговцев, ремесленников и рыбаков (*мёгакин*); особые выплаты правительству («благодарственные выплаты») делались крупными торговыми гильдиями в обмен на привилегии. В ряде случаев власти прибегали к конфискации имущества отдельных торговцев.

Ростовщики и купцы токугавской Японии были ограничены в своей деятельности также наличием таможенных барьеров между княжествами и запретом на ведение внешнеторговых операций. Но фактическое их влияние в обществе возрастало, несмотря на законодательные

ограничения и моральное осуждение разными слоями населения. Многие самураи перестали считать для себя зазорным родниться с торговцами, крупные ростовщики и торговцы становились видными членами семейных советов феодальных кланов. Распространение товарно-денежных отношений нашло отражение и в появлении новых философских концепций. Так, ученый-конфуцианец Кайхо Сэйрё (1755—1817) рассматривал отношения между господином и вассалом как своего рода торговое соглашение. Он доказывал необходимость домашних ремесел в самурайских семьях и заявлял, что денежная экономика обогащает самурая. Тем самым размывались границы одного из устоев феодального общества — его жесткой сословной структуры. Назревал кризис феодального сознания.

Попытку создать этико-моральное учение для купцов и ремесленников предпринял в XVIII в. Исида Байган (1685—1744). Его «учение о сердце» (*сингаку*), названное так учениками Байгана, основывалось на признании общественного смысла и важности деятельности купцов и ремесленников. Оно включало в себя положения, заимствованные из буддизма, чжусианства, синто и учения о темном и светлом началах (*оммёдо*), но в целом было стимулировано новым сознанием, пробуждавшимся в эпоху первоначального накопления и противостоявшим феодальному. В культуре новое сознание горожан отразилось нагляднее всего в литературе («повести о бренном мире» — *укиёдзоси*) и в изобразительном искусстве («картинки бренного мира» — *укиё-э*).

В феодальном сознании горожане (*тёнин*) представляли собой однородное социальное образование. Жизнь вносила свои уточнения в эти представления. В XVIII—начале XIX в. в японских городах проживали купцы и ростовщики, владельцы мануфактур и рядовые ремесленники, городской плебс и деклассированные элементы, беглые крестьяне, не имевшие устойчивого источника пропитания. Социальное расслоение города становилось особенно наглядным, когда беднейшие слои горожан поднимали «рисовые бунты», направленные против нехватки риса или высоких цен на него, установленных оптовыми торговцами и ростовщиками.

Первый голодный бунт (*утиковаси*), во время которого эдоская беднота громила дома и склады крупных рисоторговцев, вспыхнул в 1733 г. Такие же восстания прокатились по городам Эдо, Осака, Киото, Канагава, Кагосима и др. в 1789 г. Особый резонанс по всей стране вызвало мощное восстание 1837 г. в г. Осака под предводительством Осио Хэйхатири (1792—1837). Восстание охватило разные социальные слои — городскую бедноту, ремесленников, крестьян, бродячих самураев, париев. Сам Осио Хэйхатири был самураем, осакским полицейским офицером, последователем конфуцианского учения. В его воззваниях к народу осуждалась нажива на народных бедствиях и выдвигались монархические, антисёгунские идеи.

«Нужно облегчить подати и повинности, — писал он, — управлять страной справедливо и гуманно, как было в старину при императоре Дзимму, устранить роскошь, осудить распущенность нравов, вернуться к простоте и скромности, и тогда все население нашей страны будет восхвалять монаршие милости. Надо каждому реально показать, что он сможет прокормить семью, спастись от повседневного ада жизни, а после смерти стать буддой...»<sup>21</sup>

Восставшие громили дома богатых рисоторговцев, поджигали городские кварталы. В том же году вспыхнули десятки крестьянских и городских восстаний по всей Японии. Все они были подавлены военной силой, но в целом явились прообразом мощного движения 1860-х гг., завершившегося свержением сёгуната.

Лозунг «почитания императора», отвечавший принципам официальной идеологии сёгуната, во 2-й половине правления Токугава стал толковаться в антисёгунском смысле — как требование вернуть реальную политическую власть императору и ликвидировать сёгунскую форму правления.

В XVIII и XIX вв. сёгунат трижды предпринимал попытки вывести страну из кризисной ситуации посредством реформы. Реформы годов Кёхо проводились в 20-е гг. XVIII в. по инициативе 8-го сёгуна Токугава Ёсимунэ (1684—1751). Они затрагивали административные, финансовые и хозяйственные аспекты государственной политики. Сёгунату удалось на некоторое время выйти из финансового кризиса, стабилизировать цены, стимулировать разработку нови и укрепить экономическое положение самурайства. Была осуществлена реформа налогового законодательства, как результат роста влияния торговцев признана система гильдий, стимулировавших дальнейшее оживление денежной экономики.

Эти мероприятия считаются наиболее эффективными из всех, введенных токугавским сёгунатом для стабилизации положения в стране. Но объективные законы социально-экономического развития общества сравнительно быстро свели на нет усилия реформаторов. Стихийные бедствия, быстрый рост цен и движение крестьян и городской бедноты поставили правительство перед новыми трудностями. В 1787—1793 гг. по инициативе Мацудайра Саданобу были проведены так называемые реформы годов Кансэй, в результате которых правительство получило больший контроль над деятельностью ростовщиков и торговцев, отменило долги самураев и несколько выправило собственное финансовое положение.

30-е гг. XIX в. ознаменовались новыми бедствиями. Урожай 1833 г. составил от 30 до 70 % от обычного. Неурожаи 1834—1836 гг. вызвали

---

<sup>21</sup> Тояма Сигэки. Мэйдзи исин (Крушение феодализма в Японии). М.: ИИЛ, 1959. С. 51.

небывало высокие цены на рис. Народные волнения приняли массовый характер. В 1841—1843 гг. старший советник сёгуната Мидзуно Тадакуни (1794—1851) провел последнюю из трех серий крупных реформ — реформы годов Тэмпо. Многих чиновников отстранили от должности, недавним крестьянам было предписано вернуться из городов в деревни (*хитогасэи*), а торговцам — субсидировать сёгунат деньгами. Но эти меры оказались малоэффективными: в Японии назревал общий кризис феодальной системы. В числе факторов, приближавших его, в XVIII—начале XIX в. было развитие общественной мысли и активизация западных держав, не желавших мириться с политикой закрытых дверей, проводимой токугавским сёгунатом.

В последнее столетие существования сёгуната большую популярность завоевало учение Школы национальных наук (Кокугакуха), призывавшее к возрождению исконно японских духовных ценностей (Школа базировалась на текстологическом анализе древнеяпонских письменных памятников) и возвращению императору реальной политической власти. Лозунг «Почитание императора» обрел популярность в оппозиционных сёгунату кругах и содействовал их консолидации. Одновременно получили распространение и националистические идеи, заключенные в концепциях Школы национальных наук, составителей самурайского кодекса бусидо и некоторых других теоретиков.

В ходе реформ Кёхо в Японии был разрешен доступ к европейским книгам, не связанным с пропагандой христианского учения, определенному кругу людей, объединившихся в т. н. Школу голландских наук (Рангаку). В конце XVIII—нач. XIX в. западные державы стали предпринимать попытки завязать торговые и дипломатические отношения с Японией. После того как в 1825 г. произошло вооруженное столкновение английских моряков с местными жителями в проливе Кагосима, сёгунат издал указ о насильственном изгнании чужеземных судов, посмевших нарушить изоляцию страны. Это еще больше увеличило антииностранные настроения, что сослужило сёгунату плохую службу после 1854 г., когда американская военная эскадра под командованием commodora М. Перри силой заставила сёгунское правительство открыть двери страны и подписать первое неравноправное соглашение с западной державой. Недовольство многих даймё и самураев внешней политикой сёгуната явилось одной из важных предпосылок революции 1868 г.

*(Февраль 1988 г. Печатается впервые)*

## Россия и Япония. От знакомства к изучению

Больше ста двадцати лет прошло с тех пор, как в Японии появились первые европейцы, прежде чем сведения об этой стране стали

публиковаться в России. Это случилось во второй половине XVII в., когда Япония твердо придерживалась политики «закрытых дверей», изгнав из своих пределов иностранцев и запретив своим подданным отлучаться из отечества.

Впервые краткие данные о Японии на русском языке были приведены в описании главнейших государств мира, называвшемся «Космография» (1670). В XVII же веке Япония была обозначена на географических картах С. Полякова (1673), И. Идеса (1695) и С. Ремезова (1699). В 1678 г. глава московского посольства к китайскому двору отвел Японии специальный раздел в своем описании<sup>22</sup>.

Сведения, довольно приблизительные, о далекой островной державе приходили в Москву окольными путями — главным образом через Голландию (единственную европейскую страну, хоть как-то допущенную к торговле с Японией) и Китай.

Между тем к концу XVII в. российские владения, распространяясь к востоку, дошли до Тихого океана. Семен Дежнев и Федот Алексеев на своих кочах в 1648 г. открыли Аннианский (Берингов) пролив, а к концу XVII в. русские присоединили к своим владениям Камчатку.

Казачий атаман Владимир Атласов в Якутской приказной избе летом 1700 г. писал для Сибирского приказа в Москве «скаску» (отчет) о том, как три года назад, достигнув со своим отрядом южной оконечности Камчатки, он освободил из камчадалского плена неведомого иностранца. Был тот иностранец «зело учтив», «волосом чёрен», «видом яко гречанин». Казак М. Наседкин в 1706 г. с берегов мыса Лопатки обнаружил на юге, «за переливами», острова, над которыми курится дым. Острова называли Курильскими. Вырученный из плена человек был на Камчатку занесен ветрами и океанским течением из-за этих островов, оттуда, где лежит «Узакинское государство» («а то де государство под Индейским царством»)<sup>23</sup>.

Вторую «скаску» со слов Атласова записали уже в Москве дяки Сибирского приказа в начале 1702 г. К этому времени пленник уже научился несколько объясняться по-русски и «в Сибирском приказе сказался — Денбеем зовут, Дисаев сын, родом Японского острова города Осака...»

Это был первый японец, занесенный в Российские владения океаном. Потом такие скитальцы обнаруживались не раз — на Камчатке, на Алеутах, на Аляске: разрешенные тогда японскими властями к постройке сравнительно небольшие суда нередко попадали в штормы,

---

<sup>22</sup> *Снафарий Н. Г.* Описание первыя части вселенныя, именуемой Азия, в ней же состоит Китайское государство с прочими его города и провинции. Казань, 1910.

<sup>23</sup> *Оглоблин Н. Н.* Две «скаска» Вл. Атласова об открытии Камчатки // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1891. Кн. 3. С. 17.

теряли управление и месяцами носились по воде. Жизнь моряков в лучшем случае поддерживалась запасами риса на борту, который обычно предназначался на продажу в Эдо, сёгунскую столицу Японии.

8 января Денбея представили лично царю. Петр I, надо полагать, был наслышан о Японии от голландцев, у которых учился не только судостроению и навигационному делу. Мысль самому войти в контакт с закрытой дальневосточной державой заинтересовала его. В апреле того же года царь повелел передать японца из Сибирского приказа в Приказ артиллерии, чтобы он выучился там говорить по-русски и мог после этого обучить японскому языку солдатских «робят четырех или пяти»<sup>24</sup>.

Сейчас мы не располагаем сведениями о дальнейшей судьбе Денбея. Знаем только, что в 1710 г. он принял православие, получив в крещении имя Гавриил, что в 1705 г. царь запрашивал, выучился ли он русскому языку и обучает ли своему языку русских детей, но не знаем, каким был ответ на царский запрос<sup>25</sup>. Известно, однако, что интерес к Японии в петровской России не угасал: в 1712 г., в частности, Сибирский приказ велел якутскому воеводе узнать, «какими путями в сию землю проезд, какое там в употреблении оружие, могут ли жители оной иметь дружбу и торговлю с русскими, подобно китайцам, и что им годно из Сибири»<sup>26</sup>.

Напряженный интерес привел к тому, что в 1736 г. при Академии наук в Петербурге была открытая первая в Европе Школа японского языка. Учениками ее (до конца своих дней) числились солдатские дети. Преподавание в школе вели японец Гонза (в крещении Дамиан Поморцев, ум. 1739) и помощник библиотекаря Академии наук Андрей Богданов. За первые три года существования школы преподаватели составили несколько учебных пособий и словарей, где японские слова записывались русскими буквами, потому что сами составители не знали японской письменности (Гонза покинул родину подростком и даже японские эквиваленты русских слов знал не всегда)<sup>27</sup>.

В 1754 г. школа была переведена в Иркутск, где просуществовала до 1816 г. — сначала в составе Навигацкой школы, а затем в качестве отдельного класса гимназии. В 1761 г. в Иркутскую была влита Илимская школа японского языка, первоначально (в 1754 г.) открытая в Якутске.

---

<sup>24</sup> История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990. С. 42.

<sup>25</sup> Файнберг Э. Я. Русско-японские отношения в 1697—1875 гг. М., 1960. С. 21.

<sup>26</sup> Там же. С. 23.

<sup>27</sup> Материалы Гонзы и Андрея Богданова хранятся ныне в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Один из них («Новый Лексикон Славено-Японский») издан в Японии профессором Мураяма Ситиро в 1985 г.

В Иркутской школе язык преподавали несколько поколений японских моряков, попавших в Россию в результате кораблекрушений. Сохранившиеся до нашего времени письменные свидетельства говорят, что, как правило, этот язык не был литературным, а отражал тот диалект, носителем которого был данный преподаватель. Японские моряки стали новым для России источником сведений о Японии. Большая часть сведений носила самый общий характер, но в сочетании с другими давала сравнительно полное представление о самой стране, ее государственном устройстве, нравах и верованиях ее населения и даже об отдельных государственных деятелях и ученых.

Помимо учебных материалов Гонзы и А. Богданова от школы сохранились словари иркутского ее периода. Это русско-японский «Лексикон» Андрея Татаринова (1782)<sup>28</sup> и «Японские азбуки» Николая Колотыгина (японца Синдзо; 1809)<sup>29</sup>. Причем если «Лексикон» А. Татаринова содержит только перевод слов, некоторых оборотов и счета с русского языка на японский (русская транскрипция и написание слоговой азбукой), то «Азбуки» кроме разных видов японского письма содержат, как это и отмечено на титульном листе рукописи, «имена императоров, духовного и светского, титул императорский, годовой оброчный доход, им получаемый, имена вельможей, описание столичного города Едо и описание вообще Японского государства; десять священных заповедей, переведенных с российского на японский язык, показание двенадцати небесных знаков и молитву Божьей Матери». Лексические материалы, записанные от японских моряков, были использованы в конце XVIII в. составителями многоязычных словарей — П. Палласом (1787—1789) и Т. Янковичем де Мириево (1791).

Сведения о Японии, полученные не только из голландских источников, но и из отчетов российских дипломатов при маньчжурском дворе в Пекине, а также из рассказов японских моряков, нашли отражение в книгах И. Рейхеля<sup>30</sup> и Н. Горлова<sup>31</sup>.

В начале XIX в. журналы «Сын отечества», «Русская старина» и некоторые другие публикуют многие статьи о восточном соседе. Широко читались вышедшие в 1816 г. «Записки флота капитана Головнина о приключениях его в плену у японцев»<sup>32</sup>, а также «Записки флота

---

<sup>28</sup> Факсимильное издание словаря, с предисловием О. П. Петровой, вышло в 1962 г.

<sup>29</sup> «Японские азбуки» хранятся в Рукописном отделе Российской Национальной библиотеки в Петербурге.

<sup>30</sup> Рейхель И. История о Японском государстве, из достоверных известий собранная. М., 1773.

<sup>31</sup> Горлов Н. История Японии, или Япония в настоящем виде. М., 1835.

<sup>32</sup> Записки флота капитана Василия Михайловича Головнина о приключениях его в плену у японцев в 1811, 1812 и 1813 годах, с приобщением замечаний его о Японском государстве и народе. Ч. 1—3. СПб., 1816.

капитана Рикорда о плавании его к Японским берегам»<sup>33</sup>, из первых рук сообщаемые русскому читателю сведения о географии, обычаях, политике, истории и других сторонах жизни Японии и ее населения. Меньше других известна вышедшая на следующий год написанная моряком Синдзо (Н. Колотыгина), ставшим преподавателем Иркутской школы японского языка, книга «О Японии и японской торговле...»<sup>34</sup>.

В целом конец XVIII—начало XIX в. можно считать первым этапом аутентичного описания Японии на русском языке. Большую роль в этом сыграли японские моряки, потерпевшие кораблекрушение у российских берегов, и русские, по тем или иным причинам попавшие в Японию. А таких людей в эпоху японской политики «закрытых дверей» было сравнительно немного.

Наибольшую роль среди них сыграли японец Дайкокуя Кодая, первый моряк, вернувшийся на родину из России, и Адам Кириллович Лаксман, глава первого российского посольства в Японию (1792—1793). Первый из них был капитаном корабля «Синсё-мару», на котором служил матросом Синдзо, впоследствии принявший крещение и оставшийся в Иркутске. Второй — поручик, сын известного ученого-естествоиспытателя екатерининского времени шведа по рождению Кирилла (Эрика) Густавовича Лаксмана.

Кодаю с товарищами попал на Алеутские острова в 1783 г. после многомесячных скитаний по Тихому океану и через Камчатку, Охотск и Якутск был привезен в Иркутск, где и познакомился с К. Лаксманом. Новый знакомый принял самое близкое участие в судьбе моряков. Он привез Кодая в Петербург, представил его влиятельным придворным, которые добились аудиенции Кодая у Екатерины II и высочайшего повеления отправить в Японию посольство во главе с А. Лаксманом под предлогом возвращения на родину попавших в Россию моряков.

Дайкокуя Кодая оставил в России свою коллекцию ксилографов и много способствовал распространению знаний о Японии. Еще большую роль в распространении знаний о России в Японии он сыграл после того, как его и матроса того же корабля Исокити А. Лаксман передал японским властям.

Надо заметить, что после того как Кодая и Исокити ступили на берег Японии, им было запрещено общаться с соотечественниками, не имевшими для этого особого разрешения. Моряков подвергли многократным допросам, во время которых выяснялись не только обстоятельства кораблекрушения и поведение их в России, но и многочис-

---

<sup>33</sup> Записки флота капитана Рикорда о плавании его к Японским берегам в 1812 и 1813 годах и о сношениях его с японцами. СПб., 1816.

<sup>34</sup> О Японии и японской торговле, или новейшее историко-географическое описание Японских островов, рассмотренное природным японцем титулярным советником Николаем Колотыгиным и изданное Иваном Миллером. СПб., 1817.



ленные вопросы, касающиеся непосредственно Русского государства. В 18-й день 9-й луны 5-го года Кансэй (2 ноября 1793 г.) их допрашивали в присутствии сёгуна Токугава Изнари. При этом присутствовали некоторые высокопоставленные правительственные чиновники и ученые специалисты по Западу (*рангакуся*). В числе последних находился и Кацурагава Хосю, составивший впоследствии несколько рукописных сочинений по материалам этого допроса.

Кацурагава Хосю Куниакيرا (1751—1809) был известным специалистом по голландской медицине, астрономии, истории и географии, потомственным придворным врачом сёгуна. Он хорошо знал голландский язык и участвовал в переводе на японский голландского анатомического атласа (1771). По прибытии в бухту Нэмуру брига «Екатерина» с российским посольством на борту Кацурагава Хосю получил распоряжение сёгуна представить справку о России и на основании голландских источников составил два рукописных сочинения. Имя его как одного из видных японских естествоиспытателей было хорошо известно в Европе. Кирилл Лаксман при снаряжении посольства в Японию передал своему сыну письма, термометры и коллекции «натуральных редкостей» для двух японских ученых — Кацурагава Хосю и Накагава Дзюнъан (1739—1786).

Главный источник, на котором базировались последующие сочинения о России, — это протокольная запись допроса моряков в присутствии сёгуна, произведенная Кацурагава Хосю. Он же впоследствии многократно встречался с Кодая и Исокити, сопоставляя их рассказы с данными из голландских и китайских сочинений. Результатом бесед и исследования письменных материалов было появление нескольких рукописей, среди которых главное место занимает «Хокуса монряку» («Краткие вести о скитаниях в северных водах») <sup>35</sup>.

По материалам этой долгое время закрытой для широкого читателя рукописи (она была обнаружена в одном из токийских книгохранилищ только в XX в.) известный современный писатель Иноуэ Ясуси написал исторический роман «Сны о России».

Все сочинение по тематическому признаку делится на 11 глав. В первых трех сообщаются имена членов экипажей «Синсё-мару» и брига «Екатерина» (на нем прибыло в Японию посольство А. Лаксмана), а также история скитаний японских моряков, доставленных русскими на Хоккайдо (Эдзо), в четвертой приводятся названия и характеристика земель и населенных пунктов в России, виденных Кодая и его спутниками, перечень народов, населяющих Россию, и — в первую очередь — пятидесяти двух стран, с которыми Россия ведет торговлю. Следующие шесть глав посвящены подробному описанию природных

---

<sup>35</sup> Кацурагава Хосю. Краткие вести о скитаниях в северных водах («Хокуса монряку») / Пер. с яп., коммент. и примеч. В. М. Константинова. М., 1978.

условий России и жизни русского народа — его обычаев, законов, религии, предметов материальной культуры, пищи и т. д. Последняя глава представляет собой самый ранний в Японии словарь русского языка, составленный по тематическому признаку, как это было принято в домэйдзийской Японии.

Представление о России и ее народе давалось «от нуля», исходя из убежденности в абсолютном невежестве читателя. «Русские, — писал Кацурагава, — высоки ростом, белые, глаза у них голубые, носы очень крупные, волосы каштановые. Волосы отращивают со дня рождения, поэтому они очень тонкие и мягкие. Бороду бреют как знатные, так и простые люди, только среди крестьян можно встретить людей с бородами. У жителей Сибири (общее название всех азиатских земель) волосы и глаза черные. Странные инородцы той земли и жители морских островов не походят друг на друга»<sup>36</sup>.

Даже при недюжинном уме, наблюдательности и отличной памяти Дайкокуя Кодаю, подробно рассказавшего о многих сторонах жизни России (вплоть до характера растительности в разных ее регионах, порядка проведения свадебных церемоний или деталей одежды разного рода чиновников), нужно отдать должное ученому, тщательно проверившему все показания моряка, какие только можно было, по голландским и китайским описаниям, выразившему собственную точку зрения на разные предметы и систематизировавшему все полученные сведения.

Сам Адам Лаксман послужил дополнительным источником сведений и о России, и о европейских науках. В своем путевом журнале он, например, упоминает, как один из чиновников, которого посетили на берегу члены посольства, «поклонившись, спрашивал о числе людей и именно как кого зовут записал, также щет и несколько слов российских, после вынул из книжки сложенный лист, на котором было землеописание обеих половин земного шара, и, указывая, выговаривал: „Четыре части света: Европа, Азия, Африка и Америка“»<sup>37</sup>. Немного спустя другой японец «просил, чтоб его одолжить на короткое время глобусом и географией для любопытства, и что, если позволено будет, намерен скопировать»<sup>38</sup>.

А. Лаксман получил от японских властей согласие на заход в следующем году российского корабля в порт Нагасаки (туда допускалось одно голландское и одно китайское торговое судно в год) — продол-

---

<sup>36</sup> Кацурагава Хосю. Краткие вести о скитаниях в северных водах («Хокуса монряку») / Пер. с яп., коммент. и примеч. В. М. Константинова. М., 1978. С. 140.

<sup>37</sup> Лаксман А. К. Описание путешествия из Иркутска с возвращением спасенных при кораблекрушении (Журнал Адама Лаксмана) 13.IX.1792—21.I.1793 гг. // Записки флота капитана Головкина о приключениях его в плену у японцев в 1811, 1812 и 1813 годах. Хабаровск, 1972. С. 460.

<sup>38</sup> Там же. С. 461.

жить переговоры о добрососедских отношениях между Россией и Японией.

Позволением этим воспользовались только в 1804 г. Камергер Н. Резанов возглавил новое посольство, доставленное в бухту Нагасаки фрегатом «Надежда» под командованием И. Ф. Крузенштерна. Переговоры камергера с представителями японского правительства на этот раз закончилась неудачно, несмотря на испробованный предлог возвращения на родину попавших в кораблекрушение моряков и благоприятное отношение японских властей к предшественнику Н. Резанова А. Лаксману. Дело не только в том, что было упущено время — вместо следующего года посольство прибыло в Нагасаки через 11 лет после первого. Одним из существенных обстоятельств, определивших отрицательный исход миссии Н. Резанова, было то, что посредником в переговорах с японцами он избрал Хендрика Дуфа, директора голландской торговой фактории. Человека, менее заинтересованного в успехе предприятия, найти было трудно: одной из главных целей русского посла было добиться согласия властей на свободу русско-японской торговли, тогда как среди европейских держав монополией на торговлю с Японией обладали в те времена голландцы.

Полугодовое пребывание «Надежды» в Нагасаки японцы активно использовали для расширения своих познаний. Они осмотрели всю «Надежду» и ее груз, пособия по географии и астрономии, которыми пользовались русские моряки в штурманской практике, физические приборы, составили русско-японский словарик (словарь японского языка составил, воспользовавшись консультациями сопровождаемых им на родину японских моряков, и Н. П. Резанов).

На обратном пути в Петербург Н. Резанов, обескураженный успехом посольства, распорядился, чтобы состоявшие на службе в Российско-Американской компании лейтенант Н. А. Хвостов и мичман Г. И. Давыдов предприняли по отношению к японцам ряд враждебных действий на южных Курильских островах. Распоряжения были устными, противоречили общей политике России, исполнители понесли наказание за свои действия, но японцы долгое время считали, что Россия относится к Японии враждебно. 11 июля 1811 г. капитан-лейтенант В. М. Головнин с группой из семи моряков шлюпа «Диана» при попытке получить на острове Кунашир питьевую воду и провизию для экипажа были обманом захвачены японцами в плен и провели в неволе около двух лет.

Несмотря на трудные обстоятельства пребывания в плену, В. М. Головнин проявлял живой интерес к японскому быту, истории, культуре, государственному устройству и многим другим сторонам жизни страны. Для японцев знакомство с группой русских пленников тоже представляло небывалую возможность шаг за шагом удовлетворять интерес к разным проблемам.

В своих «Записках», выпущенных после освобождения из плена, В. М. Головинн отмечал:

Японцы одарены удивительным терпением, каждый из вопросов повторяли они по два и по три раза, стараясь, чтобы переводчики мысли их нам, а ответы наши им переводили со всякой точностью. Иногда по часу и более занимал их один какой-нибудь вопрос, но, невзирая на такое беспокойство, они не показывали никакого неудовольствия и даже между делом вмешивали, как будто для отдохновения, бездельные вопросы и допытывались ответа с такой же точностью...<sup>39</sup>

В другом месте «Записок» он привел несколько примеров таких вопросов:

Какое платье ваш государь носит? Что он носит на голове? Какие птицы водятся около Петербурга? Что стоит сшить в России платье, которое теперь на вас? Сколько пушек на государевом дворце? Из какой шерсти делают сукно в Европе? Каких животных, птиц и рыб русские едят?...<sup>40</sup>

«Однажды, — пишет В. М. Головинн, — вдруг принесли один из оставшихся после меня на шлюпе ящиков с английскими и французскими книгами, о котором мы и не знали, что он прислан... Объяснения наши на каждую книгу они записывали и приклеивали к ней»<sup>41</sup>. Особенную трудность для него, как отмечал автор «Записок», представляла задача растолковать содержание чертежей и рисунков, объясняющих физические явления: ее делала почти невыполнимой необразованность переводчика.

По этим записям можно хорошо представить особенности первого этапа личного знакомства японцев с русскими — он имел прежде всего познавательный характер. Этот этап продолжался всю первую половину XIX в. В политическом плане самым трудным препятствием для установления межгосударственных отношений между двумя странами оставалась проблема несовместимости токугавской политики «закрытых дверей» со стремлением России установить государственные отношения и регулярную торговлю с Японией. Политика Эдо определялась концепцией самодостаточности материального производства и духовной культуры японцев, а стремление Петербурга — необходимо поддерживать свои дальневосточные и американские владения.

10 августа 1853 г. в бухту Нагасаки вошла русская эскадра под командованием вице-адмирала Е. В. Путятина, который, будучи главой официального посольства, имел на руках проект договора с Японией, утвержденный Николаем I, инструкции Министерства иностранных дел, регламентирующие его поведение, и другие официальные бумаги.

<sup>39</sup> Записки Головинна... С. 110.

<sup>40</sup> Там же. С. 136.

<sup>41</sup> Там же. С. 138.

Результатом переговоров Е. В. Путятина было заключение им в январе 1855 г. первого русско-японского трактата об установлении дипломатических отношений. Трактатом было предусмотрено проведение границы между двумя государствами, открытие трех портов в Японии для захода русских судов (Хакодате, Нагасаки и Симода), заключение торговых сделок и начало консульских отношений между двумя государствами.

Начался второй этап взаимного знакомства. Открытие генерального консульства Российской империи в Хакодате (1858) и миссии Русской Православной церкви (1859) скоро сделало эти учреждения центрами распространения русской культуры среди местного населения.

Сцены из жизни Хакодате середины прошлого века запечатлены в рисунках будущего авиаконструктора А. Можайского, который был офицером в эскадре Е. В. Путятина. И. А. Гончаров, посетивший Японию в качестве секретаря адмирала, уже в 1855 г. опубликовал описание своих впечатлений о стране<sup>42</sup>. В периодической печати одна за другой появляются аналитические статьи и путевые заметки, написанные русскими или зарубежными авторами. Читательский интерес к Японии возрастал постоянно. Возникла потребность в подготовке специалистов со знанием японского языка.

В 1870 г. на факультете восточных языков Петербургского университета началось преподавание японского языка. Преподавание было факультативным, специальной кафедры еще не было, и велось оно силами приглашенных для этой цели японцев, главным образом дипломатов. В 1882 г. Петербург посетил с официальным визитом японский принц Арисугава-но-мия Тарухито. Здесь от Андо Кэнскэ, бывшего одним из преподавателей в Петербургском университете, он узнал о занятиях русских студентов японским языком.

Для поощрения этих занятий принц после своего возвращения в Токио распорядился подобрать соответствующую коллекцию книг в дар Петербургскому университету. В сентябре 1883 г. коллекция примерно из 3500 томов (главным образом изданных ксилографическим способом) была передана Университету японским посланником Ханабуса. Она содержала не только тогдашние начальные школьные учебники, но и памятники из самых разных областей японской традиционной культуры (буддизм, конфуцианство, история, литература, язык, справочники, естественные науки). Ученый совет Университета в ответ присудил японскому принцу звание почетного члена.

Официальные отношения между Россией и Японией все годы после подписания Путятиным упомянутого выше трактата были очень интенсивными. Продолжались переговоры по пограничным вопросам,

---

<sup>42</sup> Гончаров И. А. Русские в Японии в конце 1853 и в начале 1854 годов. Из путевых заметок. СПб., 1855.

пока летом 1875 г. не был заключен договор о дружбе между двумя державами. В 1872 г. на фрегате «Светлана» под командованием адмирала К. Н. Посыета ряд японских портов посетил великий князь Алексей Александрович, имевший здесь встречи с императором Мэйдзи и высшими представителями японского правительства. В 1891 г. поездку по Японии (правда, омраченную инцидентом с нападением на него) совершил наследник-цесаревич Николай.

В Японии к этому времени относится формирование первого поколения профессиональных переводчиков с русского языка. На начальном этапе политических взаимоотношений с японской стороны переводчиками служили либо специалисты в области «голландских наук», либо — в завершающей стадии — русисты-самоучки вроде Сага Дзюан (1840—1898) и Сига Тикатоми (1842—1916).

Отношение к России в Японии оставалось сложным. С одной стороны, сильными были опасения, как бы соседняя держава не стала проявлять агрессивных устремлений по отношению к Японии, с другой — постоянно усиливался интерес к русской культуре. Кроме того, Россия воспринималась японцами как одна из общей массы западных держав, поэтому в отношениях с ней отражались и общие антииностранные настроения части японцев, однако были и попытки получить из России западную технологию, достижения науки и пр. Западные языки, литература, точные и естественные науки стали преподаваться приглашенными из Европы и Америки специалистами в Токио, Киото, Саппоро и других городах.

В 60—70-е гг. XIX в. многие студенты, торговцы, правительственные чиновники направлялись из Японии в Россию для обучения, ведения торговых дел и переговоров политического характера. В Японии появились русские купцы, миссионеры, учителя, ученые. Контакты между двумя странами перестали ограничиваться дипломатическими представителями и морями. Правда, на первых порах большая часть информации о русской культуре черпалась японцами из западноевропейских источников.

На конец XIX—начало XX в. приходится в русско-японских отношениях крупные политические события. Связи между двумя странами проходили по трем уровням: экономико-политическому, или официальному; идеологическому, направленному главным образом против официального; и культурному, в основном нейтральному по отношению к государственному.

Первый из этих уровней, включая такие положительные факты, как взаимные визиты на высоком уровне, подписание политических, военно-морских и экономических соглашений, союзные отношения в Первой мировой войне, отмечен также противостоянием в Северо-Восточном Китае и в Корее, русско-японской войной 1904—1905 гг.; второй выражается в популяризации идей русских «нигилистов» и

анархистов, толстовцев, социалистов и коммунистов; третий — в переводах и влиянии на творчество японских писателей произведений Тургенева, Достоевского, Толстого, Чехова и других авторов, музыки Чайковского, сценических принципов Станиславского.

Особая роль в культурных контактах между двумя странами принадлежала в Японии Русской Православной церкви и ее главе архиепископу Николаю Японскому (до принятия сана — Н. Д. Касаткин, 1836—1912).

Известно, что официальная пропаганда воюющих государств всегда бывает нацелена на формирование среди населения определенного стереотипа противоположной стороны. На газетном уровне это правило соблюдалось и во время русско-японской войны. Но совершенно новым явились антивоенные выступления ряда литераторов. Известны сочувственные отклики японских социалистов на толстовский памфлет «Одумайтесь!», стихи Исикава Такубоку (1886—1912) и Ёсано Тэккана (1873—1935), оплакивавшие гибель русского адмирала С. О. Макарова в Порт-Артуре. С неизменным и возрастающим интересом японский читатель открывал для себя новых русских писателей и новые произведения известных ранее, с постоянной симпатией русский читатель воспринимал японскую литературу. В конце XIX—начале XX в. в японском переводе вышли многие произведения Л. Н. Толстого и Н. В. Гоголя, в 1905 г., в разгар войны, — повесть А. С. Пушкина «Метель» в переводе Нобори Сёму, сразу после войны — произведения А. П. Чехова. С японского на русский переводятся сказки Оэ-но Садзанами, произведения Нацумэ Сосэки, трехстишия Басё. «Как не влюбиться в такого милого врага?» — писал А. Травевский в предисловии к переводу очерков знаменитого английского японоведа Б. Чемберлена.

Каждая историческая эпоха обладает собственной логикой, собственной шкалой ценностей. Конец XIX—начало XX в. принадлежит к большой эпохе колониальных империй. Она началась в XV в. и в основном завершилась во второй половине XX в. Ее логика — формирование колониальных держав, обеспечение экономических потребностей не столько политическими, сколько военными средствами. Правители колониальных империй решающее значение придавали военному и технологическому превосходству над соперником.

После буржуазной революции Мэйдзи (1868) в правительственных кругах Японии стала преобладать именно эта концепция. Она привела к посылке в Европу и Северную Америку целых групп учеников, чтобы обеспечить европейски образованными кадрами скорейший переход Японии к западной модели развития.

Практика показала, что в освоении новейшей технологии, создании новой армии, системы народного образования, новых политических структур Россия не могла предоставить Японии таких уроков, как

Англия, Франция или Североамериканские штаты. Как отмечал профессор Тогава, в 1869 г. правительственный ежемесячник «Мэйдзи гэнкан» классифицировал все страны по пяти категориям: цивилизованные, просвещенные, полупросвещенные, нецивилизованные и варварские. Россия по этой классификации была отнесена ко второй группе. Именно поэтому в Россию из Японии в 1870—1871 гг. было послано только 9 учеников против 149, посланных в США, и 126 — в Англию<sup>43</sup>.

На отношение японцев к России в значительной степени повлияли антирусские настроения в Англии и Германии, т. е. в тех странах, с которыми Россия находилась в противостоянии. К тому же к концу прошлого века экономические интересы японского и российского капитала столкнулись, как уже отмечалось, в Северо-Восточном Китае и Корее. Правда, их противостояние сильнее всего отразилось на межгосударственных отношениях, на культурном же уровне ситуация заметно отличалась.

Под влиянием европейских идей и некоторой либерализации у себя дома в первые годы после революции Мэйдзи японское общество сильно эволюционировало психологически. Христианская мировоззренческая модель впервые поставила перед передовыми японскими мыслителями вопрос о ценности не только группы, но и отдельной человеческой личности. «Спустя два десятилетия после революции Мэйдзи в искусстве происходит поворот от общего к частному, появляется интерес к индивидууму», — отмечает Т. П. Григорьева<sup>44</sup>. Фукудзава Юкити, Уэки Эмори и другие ученые открыли японскому обществу проблему свободы личности и отношений индивидуума и государства за пределами конфуцианской схемы. Европейские социалистические идеи пробудили среди японцев осознание возможности коренного общественного переустройства.

По разным (политическим, экономическим, культурным) причинам резко расширилась подготовка специалистов-страноведов в обеих странах. Выше упоминалось о преподавании японского языка в Петербургском университете. К концу столетия стала очевидной недостаточность факультативного его преподавания. В 1898 г. там было объявлено об открытии специальной японской кафедры. Через два года, в 1900 г., японская кафедра была открыта в Восточном институте во Владивостоке. Выпускники и преподаватели обеих кафедр внесли большой вклад в ознакомление русской общественности с японской культурой.

---

<sup>43</sup> Тогава Цугуо. Мэйдзи исин дзэнго-ни окэру нихондзин-но Росиакан (Взгляды японцев на Россию до и после реставрации Мэйдзи) // Росиа-то Нихон. 2. Токио, 1990.

<sup>44</sup> Григорьева Т. П. Одиноким странник. О японском писателе Куникада Doppo. М., 1967. С. 143.



Период конца XIX—начала XX в. ознаменовался появлением в России первого поколения ученых-японоведов и переводчиков. Не только с западных языков, но и непосредственно с японского переводились памятники классической японской литературы — отрывки из хроники «Нихон сёки» (VIII в.), светской повести «Такэтори моногатари» (X в.), сборника буддийских легенд «Нихон рёки» (IX в.) и др.; в 1896, 1905 и 1912 гг. были изданы стихотворные сборники с переводами из антологий «Манъёсю» (VIII в.), «Кокинсю» (X в.), «Син Кокинсю» (XIII в.) и «Хякунин иссю» (XIII в.).

В разгар политического противостояния России и Японии в разных городах издаются книги по истории японской литературы и сборники литературной критики — перевод с английского «Истории японской литературы» У. Астона во Владивостоке (1904), сборник «Душа Японии» в Петербурге (1905), «Японская поэзия» Позднякова в Москве (1905), «Обзор истории современной японской поэзии 1868—1906 гг.» Г. Ксимидова в Хабаровске (1909).

В России начало века — эпоха высочайшего авторитета литературы. В произведениях русской художественной литературы люди находили эстетический идеал и ответы на психологические и политические вопросы. В этой обстановке трудно было ожидать влияния на русских писателей и ценителей литературы недостаточно им знакомых японских авторов. Положение изменилось лишь через несколько десятилетий.

Но на примере изданий первых сборников японских стихов видно, что необходимым условием является высокое мастерство переводчиков. Первые же образцы японских стихотворений, изданные в русском переводе, были изложены ямбом и теряли почти всю специфику оригинала.

Другая картина наблюдалась в изобразительном искусстве. В его понимании знание языка играет подчиненную роль. Ярким примером является трансформация традиционной японской деревянной игрушки *кокэси* в русскую матрешку.

В XIX в. в странах Западной Европы с успехом демонстрировались выставки японской гравюры *укиё-э*. Появились коллекционеры японской живописи. В России крупнейшим собирателем произведений Хокусая, Хиросигэ, Утамаро и других японских художников стал военный моряк С. Н. Китаев, который организовал начиная с 1896 г. 20 выставок своей коллекции. О влиянии на их творчество японских мастеров писали знакомые с коллекцией С. Н. Китаева русские художники А. П. Остроумова-Лебедева и В. Ф. Фалилеев. Коллекции произведений японского искусства появились в Эрмитаже и других музеях России.

В начале XX в. произошло знакомство русской публики с японским традиционным театром. К этому времени относятся попытки

Всеволода Мейерхольда заимствовать из практики театра кабуки идею «дороги цветов». Однако дальше отдельных экспериментов такого рода и подъема общего интереса к театральному искусству японцев дело не пошло. К синтезу западного и восточного театрального искусства ни режиссеры и исполнители, ни публика еще не были готовы. Он стал намечаться позднее, и не на русской, а на японской почве.

В 1910-х гг. отмечается возникновение трудовых коммун японской интеллигенции по толстовскому рецепту<sup>45</sup>, постановка в токийских театрах пьес русских авторов, в первую очередь (по значению, а не по времени) — в токийском Гэйдзюцудза пьесы Толстого «Живой труп» и инсценировки романа «Воскресение» в театре Цукидзи, чеховской пьесы «Три сестры» и горьковской «На дне», что, как писал один из советских журналов 20-х гг., «соответствовало тому напряженному интересу к русской литературе, какой наблюдался в японском обществе в течение двух последних десятилетий»<sup>46</sup>.

Важно подчеркнуть, что в периоды политического противостояния двух стран, несмотря на предпринимаемые официальными кругами усилия для формирования у собственного населения отрицательного стереотипа противника, в обоих государствах представление о достижениях соседней культуры оказалось сильнее этих усилий. Такое явление, когда культура оказывалась сильнее политики и экономики, в более поздние времена наблюдалось неоднократно, но в русско-японских отношениях начала века проявилось очень наглядно (вспомним, что даже штабс-капитан Рыбников, японский разведчик из одноименной повести А. И. Куприна, по сути, не отрицательный герой) и нуждается в тщательном и беспристрастном анализе.

(1993 г.)

## **НОВЫЙ ДОКУМЕНТ О ПОСОЛЬСТВЕ Н. Н. МУРАВЬЕВА-АМУРСКОГО В ЯПОНИЮ (1859)**

После установления регулярных отношений между Россией и Японией (Симодский трактат 1855 г., дополнительный трактат 1857 г. и открытие российского консульства в Хакодатэ в 1858 г.) правительства обеих стран продолжали в течение некоторого времени обсуждать неурегулированные вопросы. Один такой вопрос — о русско-японской границе — обсуждался 20 лет, до 1875 г. В течение этого времени русские посольства не один раз прибывали в Японию.

---

<sup>45</sup> До 1924 г. просуществовала на Хоккайдо коллективная ферма «Новая деревня».

<sup>46</sup> Аркин Д. Театр молодой Японии // Советские писатели о Японии. Л., 1987. С. 27.

5/17 августа 1859 г. для переговоров о проведении государственной границы по проливу Лаперуза в Японию прибыл генерал-губернатор Восточной Сибири Н. Н. Муравьев-Амурский. Однако все его старания не достигли цели (в значительной степени из-за противодействия европейских держав и сложности международной обстановки после Крымской войны), и он должен был возвратиться на родину ни с чем.

Это был один из многих эпизодов в трудной истории нормализации русско-японских отношений, сам по себе известный в деталях и лишенный сенсационных подробностей. Однако он сопровождался событием, встревожившим правительственные круги не только России и Японии, но и других держав. Суть этого события заключалась в следующем.

Эскадра из девяти военных кораблей, доставившая посольство Н. Н. Муравьева-Амурского в Японию, бросила якоря в Эдоском заливе, возле устья р. Синагава. Посольство выехало в Эдо, а эскадра вместе с кораблями других стран и в непосредственной близости к западным дипломатическим представительствам продолжала оставаться на старом месте. Снабжение людей провизией осуществлялось специально назначавшимися группами моряков, регулярно выходившими на берег.

13/25 августа того же года в наряд за провизией были назначены мичман Роман Самойлович Мофет, матрос Иван Соколов (оба с корвета «Гридень») и мещанин Александр Корольков, бывший в услужении командира эскадры капитана I ранга Попова. Эта группа, сопровождаемая мичманом Авиновым, направилась в Йокогама. Авинов должен был ожидать возвращения группы в условленном месте. В восьмом часу вечера, когда трое русских моряков, произведя закупки, возвращались в порт, на одной из боковых улочек города на них было совершено неожиданное нападение. Соколов был зарублен насмерть, Мофет смертельно ранен (через 2 часа он скончался), а Корольков (он шел впереди всех), предупрежденный криком Мофета, на которого напали раньше, получил рану в руку, но успел укрыться в ближайшей лавочке. Преступники тут же скрылись, прихватив с собой ящик с серебром, принадлежавший их жертвам.

Вскоре на место происшествия прибыли случайно оказавшиеся поблизости американские моряки и мичман Авинов. Авинов поднял на ноги японские власти, известил через них командование эскадры о нападении и вызвал врача к раненому.

Далее в дело вступили дипломатические представители — британский консул и назначенные для ведения следствия Н. Н. Муравьевым-Амурским флигель-адъютанты — капитаны I ранга Попов и Унковский.

Этот инцидент вызвал в Европе определенную реакцию, обнаружившую две различные точки зрения. Первая отражена в лондонской

«Таймс» в номере от 17 ноября 1859 г.<sup>47</sup>, вторая — в русском журнале «Морской сборник», опубликовавшем рапорты и донесения участников расследования.

Расхождения были как в характере информации об инциденте, так и в оценке поведения японских властей в связи с ним, а отсюда и в выводах относительно дальнейшей политики западных держав в Японии.

В материалах, опубликованных в «Таймс», в частности, были сгущены краски и без того мрачной картины преступления: «Офицер и матрос были почти изрублены в куски, буфетчик (А. Корольков. — В. Г.), хотя, к сожалению, смертельно ранен, еще жив, успев после первой раны убежать в одну лавку».

Весьма пессимистично расценивала «Таймс» и отношение японских властей к необходимости розыска и наказания преступников: «Но губернатор... — писала газета, — услышав о случившемся, отозвался обо всем деле с грубым легкомыслием (таковыми, по крайней мере, показались его слова), и потому мало надежды, что будет что-либо предпринято, если граф Муравьев не станет устрашать правительство за последствия».

И наконец, газета определенно настаивала на политике силы в отношении Японии и предостерегала западные державы от укрепления позиций России на Дальнем Востоке: «При нынешнем положении дел в Европе, конечно, было бы странною случайностью, если бы Англия, Франция и Америка были обязаны заступничеству сибирского генерал-губернатора и непредвиденному присутствию могущественной русской эскадры лично безопасностью своих дипломатических агентов в Японии, равно как возможностью поддерживать свое положение».

Материалы, опубликованные в «Морском сборнике», говорят нам о совсем другом отношении японских властей. Британскому консулу, обвинявшему японских губернаторов в бездействии, прямо возражает флигель-адъютант Попов<sup>48</sup>, разделявший основанное на результатах следствия убеждение Н. Н. Муравьева-Амурского что в убийстве не замешаны правительство, народ или какая-нибудь политическая партия<sup>49</sup>. «Японское правительство, — констатирует „Морской сборник“, — напротив, достаточно выказало при этом случае как свое сожаление о случившемся, так и готовность оказать нам удовлетворение»<sup>50</sup>. В рапорте флигель-адъютанта Унковского от 17 сентября 1859 г. указана даже такая деталь: японское правительство предложило «в назначенный срок казнить на месте преступления в присутствии

<sup>47</sup> Статья из «Таймс» цит. по: Морской сборник. 1859. № 12. Смесь. С. 106—109.

<sup>48</sup> Из рапорта флигель-адъютанта Попова // Морской сборник. 1860. № 15. Известия... С. 39.

<sup>49</sup> Из донесений генерал-губернатора Восточной Сибири // Там же. С. 37—38.

<sup>50</sup> Там же. С. 38.

моем полицейского чиновника, который был дежурным в Иокогаме в день убийства. На это последнее решение, казавшееся мне несправедливым, я не согласился»<sup>51</sup>.

Дальнейшее поведение Н. Н. Муравьева-Амурского и меры, которые он посчитал нужным принять по результатам следствия, в «Морском сборнике» описаны так:

...граф Муравьев-Амурский не счел нужным противу слабых употребить превосходные силы нашей эскадры, находившиеся в его распоряжении, а приняв во внимание деятельное и особенное участие Японских властей при следствии, произведенном флигель-адъютантом Поповым, заботы местных властей о несчастных жертвах преступления, публичное соучастие представителей Японского правительства в торжественной похоронной процессии убиенных Русских, совершенно приличные обстоятельству поведение и поступки народонаселения в Иокогаме во время торжественных похорон, наконец, посылку на нашу эскадру со стороны правительства особой депутации для принесения извинения о случившемся, граф ограничился требованием, чтобы губернатор Иокогамы был сменен и Японское правительство приняло бы все зависящие от него меры для предупреждения впредь подобных преступлений и для совершенной безопасности иностранцев, пребывающих в Японии<sup>52</sup>.

Таким образом, налицо две тенденции в оценке одного события, две линии поведения в одной ситуации. Обе они аргументированы, и у каждой свое понимание отношения японских властей к инциденту. Приведенные цитаты дают возможность заключить, что и то и другое понимание может быть справедливым, поскольку первое основано на реакции губернатора непосредственно после инцидента, а второе — на общей политике японского правительства, определившегося, возможно, некоторое время спустя.

Однако толкование реакции японского губернатора, предложенное британским консулом, имеет слабое звено: оно не документировано. «Грубое легкомыслие» губернатора — плод первого впечатления британского консула, высказанного не категорически.

Было бы интересно иметь документ, зафиксировавший отношение официальных властей Японии к инциденту в первые часы после убийства русских моряков.

Такой документ есть.

В рукописном отделе Ленинградского отделения Института народов Азии АН СССР хранится написанное японской скорописью письмо (шифр — В-260; 1 лист, 19×90; 24 строки; бумага японская, плотная) и его буквальный перевод на голландский язык (шифр — В-261; 1 лист, 63×18; 37 строк, бумага та же, что в оригинале; почерк — каллиграфический). Содержание письма таково:

<sup>51</sup> Из рапорта флигель-адъютанта Унковского // Там же. С. 43.

<sup>52</sup> Из донесений генерал-губернатора Восточной Сибири. С. 38.

Русскому лейтенанту Авекову

[Ваше] послание получили, вскрыли и прочли [в нем сообщение о том], что вчера один офицер и два матроса из числа людей, прибывших в этот порт, были [один] ранен, [один] убит на месте <sup>53</sup> и еще [один] — тяжело ранен <sup>54</sup>.

По этому случаю Вы просили отправить письмо, чтобы был вызван врач, который имеется на корабле их страны, стоящем на якоре на рейде Синагава, а также — чтобы на шлюпке, которая доставит [на корабль эту] недобрую весть, привезли охрану.

Полностью согласившись [с этим, мы], нижеподписавшиеся, направили <sup>55</sup> на вышеозначенный корабль вместе с Вашим посыльным правительственного чиновника с нашей стороны, которому велено подробно изложить обстоятельства происшествия и меры, принятые нами для поимки бежавших преступников, а также уведомить о том, что скоро на эту улицу будет прислан офицер с целью заняться всеми вопросами, касающимися того происшествия, о том, что, не считая корабельной стражи, [мы] выслали еще и охрану для мест нахождения [иностранцев], и о том, что в дальнейшем, когда случится надобность посетить [порт] или ходить [по нему], [Вы] должны без стеснения оповещать нас об этом.

Вышеприведенное сообщение изложили уважающие Вас

*Мидзуно Тикуго-но-ками*

*Като Ики-но-ками*

Ансэй 6-й год Барана, 28-й день 7-й луны.

Обозначенная в письме дата в европейском календаре соответствует 14/26 августа 1859 г.<sup>56</sup> Подписано письмо тогдашними губернаторами провинции Канагава, куда входил г. Иокогама. Что касается адресата, то ни фамилии Авеков, ни фамилии Кофф (в голландском варианте значится «A ve Koff») в документах о посольстве Н. Н. Муравьева-Амурского нет. По-видимому, адресатом под искаженной фамилией Авеков был русский офицер мичман Авинов, находившийся 14 августа на берегу, первым затребовавший к раненому врача и первым через японские власти известивший командование эскадры о происшествии.

Таким образом, приведенное письмо является документальным свидетельством первой реакции японских властей на убийство в Иокогаме.

Из письма следует, что реакция эта была немедленной и предусматривала меры по оказанию помощи раненому, по розыску преступников и охране безопасности находившихся в Японии иностранцев. И

<sup>53</sup> Букв.: «сразу скончался».

<sup>54</sup> В голландском варианте — «смертельно ранен».

<sup>55</sup> В голландском варианте (который, собственно, и был рассчитан на читателя-европейца) добавлено: «onmiddelyk» — «немедленно».

<sup>56</sup> См.: Japanese Chronological Tables by William Bramsen. Tokio, 1880. P. 82.

наконец, что существенно, это была реакция на письмо Авинова, а не на визит консула Вайзе.

Следовательно, информация газеты «Таймс» не может быть названа объективной, а меры, предложенные западными дипломатами, — оправданными.

Приведенный документ лишний раз свидетельствует об отсутствии враждебности у японских властей по отношению к русским морякам и подтверждает, что традиционно гуманное, добрососедское отношение русских дипломатов к Японии в то время не было случайным, а диктовалось обоюдными интересами обеих стран, вне зависимости от привходящих обстоятельств.

(1968 г.)

## Раздел 2

# РЕЛИГИИ

### ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ И РЕЛИГИИ В ЭПОХУ ЭДО

**О**дна из особенностей позднесредневековой Японии — заметное укрепление фактического взаимовлияния общественной мысли и религиозных учений при усилившемся размежевании разных направлений одной и той же философской школы.

Японская история богата такого рода противоречиями. Например, позднее Средневековье не без оснований считается эпохой военно-феодального абсолютизма. Дом Токугава подчинил своей власти всю страну, которую прежде раздирали многолетние междоусобицы, создал условия для формирования общепонского рынка. Но в ту же эпоху крупнейшие феодалы-даймё продолжали самостоятельно решать вопросы, по общеисторическим критериям подведомственные в абсолютистском государстве только центральному правительству: содержали крупные самурайские дружины, имели собственные монетные системы<sup>1</sup>, сами решали вопрос об идеологическом фундаменте, на котором строилась политическая и хозяйственная жизнь в их владениях.

То, что в высших сферах укреплялись позиции неоконфуцианства, не препятствовало развитию концепции «древней учености» (*когаку*) и учения Ван Янмина, хотя отрицательное отношение сёгунских властей к распространению неортодоксальных направлений в области религиозного сознания всюду учитывалось неукоснительно. Утверждение верховной власти Токугава Иэясу после смерти Тоётоми Хидэёси активно поддерживалось крупными торговцами, которые рассчитывали на расширение при его покровительстве заморской торговли. Однако же при первом преемнике Иэясу внешняя торговля Японии стала со-

---

<sup>1</sup> К 1868 г. 224 феодальных владения Японии выпускали собственные бумажные деньги, которые имели хождение одновременно с общегосударственными золотыми и серебряными монетами.



кращаться и сошла почти на нет в 30-е гг. XVII в., когда окончательно утвердилась политика изоляционизма.

Влияние неоконфуцианства на токугавских мыслителей восходит к концу XVI в. Тогда Токугава Иэясу, ближайший сподвижник Тоётоми Хидэёси, имел первую продолжительную беседу с крупным ученым того времени Фудзивара Сэйка (1561—1619), который и постарался внушить будущему сёгуну идею стабилизации и переустройства государства по примеру создателя Танской империи Тай-цзуна (правил ок. 627—649). Придя к власти, Иэясу решил установить порядки в государстве в соответствии с неоконфуцианской моделью, взятой целиком из китайской практики, но видоизмененной местными мыслителями с учетом местной специфики. Фудзивара Сэйка мыслил широко и неоднозначно. Он не мог согласиться занять пост сёгунского советника и препарировать чжусианскую доктрину применительно к нуждам бакуфу. Неоконфуцианским советником сёгуна стал ученик Фудзивара Сэйка — Хаяси Радзан.

Хаяси Радзан и его последователи — прежде всего сын Хаяси Сюнсэй (1618—1680) и внук Хаяси Хоко (1644—1732) — содействовали укреплению в высших эшелонах сёгунской власти двух особенностей токугавского общества — ориентации на земледелие как на экономическую опору государства (а отсюда — торможение развития капиталистических элементов в позднефеодальном хозяйстве) и распространения многочисленных идей этноцентризма, пышно расцветавших в обстановке самоизоляции Японии от внешнего мира.

В своих теоретических работах Хаяси Радзан решительно выступал против христианского вероучения<sup>2</sup>, нападал на буддизм, пытался принизить значимость учения Ван Янмина, упрекая последнего в увлечении воинскими науками, недостойном совершенномудрого. Однако Хаяси Радзан был весьма расположен к синто и даже пересматривал отдельные категории конфуцианства, с тем чтобы сблизить его с исконной японской религией. Так, чжусианский «принцип» (*pu*) Хаяси Радзан объявил равнозначным синтоистскому «пути богов» и заявил в этой связи: «Ничто не существует помимо *pu*»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> В начале XVII в. появилось немало антихристианских сочинений не только ученых-конфуцианцев, но и буддистов. Видное место среди них занимает трактат дзэн-буддийского монаха Судзуки Сёсана (1579—1655) «Ха кирисутан» («Против христианства»).

<sup>3</sup> Kitagawa J. M. Religion in Japanese History. N. Y., 1966. P. 156. Такие идеи высказывались японцами и раньше. Еще в VIII в. Исоноками-но Якацугу заявил, что буддизм и конфуцианство «едины в конечных сущностях», а в XV в. синтоистская секта ёсида назвала синто стволом, конфуцианство — ветвями, а буддизм — листьями единого дерева истинной веры (ср. утверждение Мотоори Норинага в трактате «Томонроку» о том, что любой культурный элемент любого периода является «в широком смысле синто этого периода»).

Многие мыслители токугавской Японии приходили к необходимости трактовки двух общих проблем: взаимоотношения конфуцианства с буддизмом и синто и соответствия новейших концепций учениям древних мудрецов (чистота учения). Вторую из них постоянно поднимали представители конфуцианской «школы древней учености» и японской «школы национальных наук» (*кокугакуха*), первую — чжусианцы, особенно активизировавшиеся к концу XVII в. благодаря покровительству сёгуна Токугава Цунаёси, правившего в 1680—1709 гг.

В XVIII в. попытку синтезировать этическую сущность всех трех учений в так называемом учении об истине (*макото-но осие*) предпринял Томинага Накамото (1715—1746), сын осацкого торговца, ученый-буддист, провозглашавший необходимость очищения буддизма от позднейших наслоений. По мнению Томинага Накамото, современный ему буддизм был «колдовством», конфуцианство состояло из одних изречений, а синто оставался «просто обычаем». Резкой критике подверг конфуцианство, буддизм и синто его современник Андо Сёэки (1703—1762) и Кано Кокити (1865—1942), который утверждал, что «он не верит в синтоистских богов, в богов буддийских, в конфуцианских святых и совершенномудрых»<sup>4</sup>. Отвергал веру в будд и синтоистских богов и философ-самоучка Ямагата Банто (1748—1821), писавший о множественности миров и зарождении жизни под влиянием солнечного тепла и влаги.

Особенно широко распространилась критика в адрес буддизма (главным был упрек в использовании служителями в своекорыстных целях учения, предназначенного очистить человека от скверны желаний для грядущего погружения в нирвану) и конфуцианства (при заимствовании многих его категорий самыми непримиримыми критиками). Независимо от теоретических споров переплетение философских концепций и религиозной практики становилось все более заметным, особенно в отношении конфуцианства и синто.

Активную позицию в отношении религий заняло токугавское государство. В 1613 г. при сёгунском правительстве был учрежден пост *дзися бугё* — чиновника, обязанного наблюдать за всеми делами в буддийских храмах и синтоистских святилищах, начиная от поведения священнослужителей и проведения религиозных обрядов и кончая состоянием храмового имущества. С 1635 г. обязанности *дзися бугё* стали выполнять поочередно три чиновника, по одному месяцу каждый.

Значительный вклад в разработку системы контроля над религиозным сознанием внес дзэнский монах Сүдэн (1569—1633), служивший и политическим советником Иэясу, и составителем черновики его дипломатических посланий, а также указа об ограничении деятельно-

---

<sup>4</sup> Цит. по: Радуль-Затуловский Я. Б. Андо Сёэки — философ-материалист XVIII века. М., 1961. С. 89.

сти христианских миссионеров и законов, регламентирующих деятельность императорского двора, воинских домов и буддийских сект.

В основу отношений между государством и религией была положена систематизация, иерархия и регулярная отчетность всех звеньев по вертикали при непререкаемом главенстве светской власти.

Право на ведение религиозной деятельности было закреплено за точно определенными группами буддийских сект (например, *дзёдо син*, *дзёдо*, *нитирэн* и *сото дзэн*), объединявших храмы нескольких уровней соподчинения.

Запрещение христианства сопровождалось и требованием отречения от него бывших христиан (*короби*), и введением церемонии *эфуми* — попания ногами изображения богоматери с младенцем для доказательства непричастности к христианской религии, и учреждением религиозной инквизиции *сюмон аратамэ*.

В 1632 и 1692 гг. сёгунское правительство распорядилось, чтобы каждый буддийский храм представил властям специальную тетрадь со схемой, на которой было бы обозначено его место в церковной иерархии данной секты (*хоммацутё*): рядовые приходские храмы двойного подчинения (*сон-мацудзи*) состояли под наблюдением храмов прямого подчинения (*джики-мацудзи*), те, в свою очередь, были подотчетны храмам более высокого порядка — *тюхондзи*, которые подчинялись основному, или главному, храму секты — *хондзи*. Каждому прихожанину надлежало получить в своем приходском храме удостоверение *тэраукэ*, которое свидетельствовало, что он не является христианином или адептом запрещенной секты (например, секты *фудзю-фусэ ха*, перешедшей на нелегальное положение с 1691 г.). Такая практика стала развиваться с 1630 г. и привела к сооружению буддийского храма в каждом населенном пункте Японии. К 1670 г. храмовые удостоверения стали требоваться при поступлении на службу, вступлении в брак, перемене места жительства, путешествии по достопримечательным местам страны и в иных случаях вступления японца в новые контакты или представления его властям.

Буддийские храмы, не имевшие свидетельств своей принадлежности к определенной секте с четко обозначенным местом их в храмовой иерархии данной секты, были снесены. Вскоре после провозглашения третьего сёгуна правительство приступило к установлению законов для отдельных буддийских храмовых центров (Коясан, Хизёдзан) и сект (*сото-дзэн*, *сюгэндо*). Вслед за взятием замка Осака в 1615 г. и окончательной победой над сторонниками рода Тоётоми бакуфу ограничило право императорского двора на пожалование высших буддийских рангов и взяло в свои руки рычаги экономического давления на буддийскую церковь. Были опубликованы правила для крупных храмов сект дзёдо, дзэн и нитирэн, направленные против всяческих нововведений в этих храмах, а 21 августа 1665 г. (11-й день 7-й луны 5-го го-

да Камбун) бакуфу издало общие законы для буддийских храмов. Этими законами предусматривались запреты на смешение правил, установленных для разных сект, на занятие поста священником, не знавшим предписаний своей секты, на выдвижение новых доктрин, на переманивание прихожан у других храмов, на продажу или передачу в залог храмовых земель и иной собственности; предписывалось также строго соблюдать соподчиненность храмов<sup>5</sup>. Каждая семья была обязана приписаться к определенному буддийскому храму. Все прихожане одного храма на свои средства содержали и храм и священнослужителей, своими силами обеспечивали ремонт храмовых строений, несли совокупную ответственность друг за друга. Таким путем была создана токугавская «приходская система» (*данка сэйдо*), длительное функционирование которой формализовало религиозную принадлежность японца и явилось, пожалуй, основной причиной того, что в наше время «религия в Японии может рассматриваться как знак общественной группы, к которой принадлежит определенный индивид»<sup>6</sup>.

В практику впервые было введено понятие приоритета буддизма над другими религиями, а внутри буддизма выделены течения, признанные единственно законными. Всякое религиозное формирование, не укладывавшееся в официально санкционированную схему, объявлялось вне закона: соответствующие статьи содержались и в законоположениях бакуфу, и в законах отдельных княжеств. В итоге стало заметно, особенно по сравнению с предыдущим периодом бурного сектообразования, что за всю эпоху Токугава появилась единственная новая буддийская секта — *обаку* (в рамках дзэн-буддизма).

Но административная и экономическая поддержка буддийских храмов сёгунским правительством сопровождалась и постоянным ограничением их самостоятельности. Доходы с земельных владений даже самых влиятельных монастырей (Кофукудзи — 11 тыс. коку, Коясан — 9,5 тыс., Энрякудзи — 5 тыс. коку) были значительно ниже их доходов в предшествующие эпохи или доходов светских феодалов того же времени (не менее 10 тыс. коку — у мелкого даймё и более 1 млн. коку — у крупного, около 7 млн. коку — у дома Токугава).

Возложение на буддийских священнослужителей обязанностей вести учет религиозной благонадежности прихожан (для связей с властями в каждой секте был назначен особый духовный чин) и ограничение проповеднической активности и экономической независимости религиозных центров имели результатом падение нравственности, распространение коррупции среди самих священнослужителей и рез-

<sup>5</sup> *Исири Рюноске, Готоке Рэйдзё*. Кинсэй хосэй сирё сосё (Собрание материалов по праву и управлению в новое время). Т. 2. Токио, 1959. С. 70, 71.

<sup>6</sup> *Yanagawa Kei'ichi, Abe Yoshiya*. Some Observations of the Sociology of Religion in Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1978. Nr. 5/1. P. 8.

кое падение их популярности среди населения. Управляющие синтоистскими святилищами и буддийскими храмами (*дзися бугё*) неоднократно указывали на грубое нарушение в храмах монашеской дисциплины. В Указе 1788 г. (8-й год Тэммэй) говорилось, в частности: «Нынешние священнослужители нехороши в морали и в поведении; добродетельные монахи крайне редки»<sup>7</sup>. Открытие мирянам доступа к сокровенным храмовым святыням, торговля амулетами и письменными предсказаниями судьбы, поселение женщин в помещениях буддийских храмов все чаще с осуждением отмечается в XVII и особенно в XVIII в.

Но падение престижа буддийских монахов не означало, что японцы в эту эпоху уже теряли веру в буддийские идеалы. Не говоря уже о тысячах молодых людей, получавших высшее духовное образование в буддийских «академиях», которыми располагали отдельные секты, самого серьезного внимания заслуживает интерес народных масс к разного рода демонстрациям буддийских святынь.

Еще в древнем синто практиковались разные формы обожествления не только умерших предков и выдающихся личностей (полководцев, государственных деятелей, поэтов), но и природных явлений, неживых предметов, местностей. Обожествление проходило по двум линиям: почитание доброго божества в надежде на его помощь и умиротворение (а иногда — обман) недоброго божества во избежание зла.

Несмотря на усвоение новых мировоззренческих систем, для средневекового японца общее отношение к синтоистским божествам принципиально не изменилось. Четких границ между синто и буддизмом, синто и даосизмом в его сознании не было. Они часто трактовались либо как сущность и явление, либо как тождество, либо безоговорочно воспринимались как апотехонные, независимо от их происхождения. Переkreщивались в употреблении и понятия, относившиеся к разным системам. В средневековых клятвах (*кисёмон*), например, встречались такие выражения: «Если я преступлю этот обет, пусть кары Бонтэн и Тайсякутэн (два из шести богов войны. — В. Г.), kami провинций и особенно охранительных kami здешнего *сёэна* (поместья. — В. Г.) постигнут меня в теперешней моей плоти»<sup>8</sup>.

Издавна распространился обычай посещения святынь для поклонения местным и общепонским охранительным божествам, а также буддам и бодхисаттвам, с которыми были связаны представления о покровительстве, милосердии, защите. Паломничества к соответст-

---

<sup>7</sup> *Marukawa Hitoo*. Religious Circumstances in the Late Tokugawa and Early Meiji Periods — Religious Backgrounds in the Cradle Years of Tenrikyo // *Tenri Journal of Japanese Studies*. 1970. Nr. 11. P. 46.

<sup>8</sup> Цит. по: *Kuroda Toshio*. Shinto in the History of Japanese Religion // *The Journal of Japanese Studies*. 1981. Vol. 7, Nr. 1. P. 16.

вующим святыням восходят к эпохе раннего Средневековья. Помимо 33 достопримечательных местностей, посвященных буддийской богине милосердия Каннон, паломничества к которым отмечены еще в VIII в.<sup>9</sup>, стали появляться, особенно с XIII в., другие места для поклонения: «33 достопримечательные местности Бандо», «33 достопримечательные местности Сайгоку», «88 достопримечательных местностей Сикоку» и др., а в эпоху Токугава — группы объектов паломничества, объединенных по географическому (города Киото, Эдо, Осака) или функциональному (группы храмов, посвященных Каннон, Дзидзо, Амида, Бэндзайтэн и др.) признаку<sup>10</sup>.

Практика групповых общепонских паломничеств, особенно распространившаяся после ликвидации феодальной раздробленности, в эпоху позднего Средневековья может рассматриваться в нескольких аспектах: познавательном (путешествия по достопримечательным местам не только религиозного, но и общекультурного значения, вызвавшие появление разного рода путеводителей), социальном (формирование паломнических сообществ с тенденцией к устойчивости — один из благоприятных факторов для возникновения «новых религий»), религиозном (углубление веры) и др. Эта практика все больше содействовала интересу народа к необычному, удовлетворявшемуся из-за отсутствия внешних связей за счет интенсивных контактов внутри страны. Этот интерес, в свою очередь, способствовал распространению не столько положительных знаний, сколько суеверий.

Буддийские храмы (особенно в Эдо) стали крупнейшими организаторами проведения своего рода передвижных выставок как из собственных сокровищниц, так и из собраний других храмов и синтоистских святилищ. Выставлялись в первую очередь изображения буддийских святых — Каннон, Сяка, Амида, Якуси и др., но иногда в число главных экспонатов входили некультовые предметы — «священный посох Кобо-дайси», «чудотворное знамя Нитирэн-сёнина», «ягодица лисы, привезенная из-за границы», «голова великана-людоеда» и т. п.<sup>11</sup>. Одна из таких выставок описана Сэйкэн-кодзи в его «Записках о процветании Эдо» («Эдо хандзё»):

Сплошной поток людей двигался непрерывно, как муравьи на сладкое. В том месте, где должно быть помещено божество, построено временное святилище со святыней перед ним. Оно украшено величественно и красиво, чтобы показать достоинства и силу божества. Огромное количество светильников мерцает, подобно звездам. Многие люди изготовили благовония и возжигают их, и дым висит облаками. Подобно лесу, стоят высокие деревянные знамен и транспарантов. Ливнем сыплются жертвенные монеты<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Marukawa. Op. cit. P. 47.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid. P. 50.

<sup>12</sup> Цит по: Marukawa. Op. cit. P. 50.

Такие выставки сопровождалась рекламой, ритуальными танцами, народными гуляньями. Они представляли буддизм на уровне зрелищ и суеверий.

В ту же эпоху создавались памятники литературы, отразившие концептуальное восприятие буддизма мирянами — поэтами, писателями, художниками. Образцами такого восприятия стали *хайку* (17-сложные стихотворения) Мацуо Басё, в которых поэт пытался представить момент чувственного, внеинтеллектуального постижения явлений в духе дзэн-буддийского мировоззрения. Сохранился рассказ о его диалоге с монахом Буттё, наставником поэта в учении дзэн. «Как вам живется в эти дни?» — спросил Буттё. «После дождя мох стал зеленее, чем всегда», — произнес Басе в лучших традициях дзэнской беседы ученика с учителем. «Что за учение Будды существует раньше зелени мха?» — поинтересовался у него учитель. «Вот лягушка прыгает в воду, слушайте плеск!» Говорят, что из этой фразы родилась новая эпоха в истории хайку<sup>13</sup>. Она началась стихотворением Басе «Старый пруд»<sup>14</sup>.

Старый пруд.  
Прыгнула в воду лягушка.  
Всплеск в тишине.

(Пер. В. Марковой)

Токугавское правительство, делая в религиозной политике ставку на монополию буддизма, учитывало, что буддийская сангха при всем разнообразии ее направлений, школ, сект и т. д. была единственной вооруженной теорией, альтернативной распространению в Японии христианства. Оно понимало также, что на уровне быта, суеверий, традиций, обрядов синтоистские жрецы представляли очень устойчивое, многогранное и продуктивное явление, с которым можно считаться.

Унификация религиозной политики бакуфу привела к тому, что синтоистские священнослужители стали рассматриваться наравне с мирянами в качестве прихожан буддийских храмов. Им было отказано даже в разрешении проводить синтоистские погребальные обряды при похоронах самих священнослужителей. Некоторой уступкой местной религии было распространение смешанных синто-буддийских ритуалов, проводимых *сясо* — женатыми буддийскими священнослужителями при синтоистских святилищах. Чтобы компенсировать материальные потери синтоистских святилищ от предпочтительного положения буддизма, сёгунское правительство поддерживало крупные святилища экономически.

<sup>13</sup> Suzuki Daisets Teitaro. Essays in Zen Buddhism (Third Series). L., 1958. P. 347—348.

<sup>14</sup> Кун Д. Японская литература XVII—XIX столетия. М., 1978. С. 60.

Токугава Иэясу пожаловал крупные земельные угодья наиболее влиятельным святилищам, расположенным в непосредственной близости от его новой столицы. В 1648 г. за святилищами были юридически закреплены земельные участки, находившиеся в их распоряжении, сделаны пожалования ряду „безземельных“ святилищ. В 1665 г. насчитывалось 985 святилищ, получивших право пользования своими земельными участками непосредственно от сёгуна<sup>15</sup>.

На некоторое время такая мера, по-видимому, представлялась достаточной, но во второй половине эпохи появились обстоятельства, ставившие синто в оппозицию официальной политике.

Религиозные представления синтоистов включают обожествление природы, культ предков, веру в божественное происхождение японской императорской семьи и в божественную сотворенность самой Японии. Если последний из этих пунктов полностью вписывался в официальную политику бакуфу, направленную на изоляцию страны от внешнего мира, который представлялся чуждым ей и в той или иной степени ущербным, то с тезисом о божественности императора властям надлежало обращаться осторожно.

Мифология возводит родословную японских императоров к богине Солнца Аматэрасу Омиками. Сегун, взявший в свои руки всю полноту политической власти в стране, формально считался верноподданным императора, повелением которого получал свои права и титулы. На этом стали основываться требования сторонников возрождения синто, считавших, что императору следует самому осуществлять и светскую и духовную власть. Такие идеи нарушили баланс в отношении к синто, и это нарушение добавилось к идеологическим предпосылкам крушения режима Токугава.

В эпоху Эдо наиболее авторитетными были три школы синто. Две из них (*ватараи* и *ёсида*) развились в предыдущие эпохи, третья (*фукко*) возникла в XVII в. и достигла расцвета в XIX столетии, накануне революции Мэйдзи.

Наибольшим влиянием пользовалась школа ватараи, или *исэ синто*, *гэку синто*, названная по роду наследственных жрецов внешнего комплекса (Гэку) синтоистских святилищ Исэ. Внутренний комплекс этих святилищ посвящен культу богини Солнца, а внешний — культу ее помощницы, Тоёукэ-но Оками, дочери основателей Японского архипелага и прародителей всего сонма небесных богов Идзанаги и Идзанами. Жрецы Внешнего комплекса в течение нескольких столетий пропагандировали превосходство святилищ Исэ над всеми другими синтоистскими святилищами, а синто в целом — над иноземными верованиями и учениями.

<sup>15</sup> Светлов Г. Е. Путь богов. М., 1985. С. 88.



Высшей ценностью ватараи синто объявляло категории чистоты и искренности, считая их специфически японскими. Такая установка способствовала возникновению националистических концепций в средневековой Японии, оказала влияние на другие школы синто, включая и школу ёсида, созданную старинным жреческим родом в Киото, претендовавшим на роль арбитра в толковании мифов и ритуалов. Однако, утверждая превосходство синто над буддизмом и конфуцианством, ватараи синто широко использовало их концепции в собственных идеологических построениях. Дело в том, что формула «ни слова о буддизме» имела в Исэ чисто этикетный характер, т. е. ватараи синто в менее концентрированной форме продемонстрировал то же сочетание исконных элементов с заимствованными, что и сторонники синто-конфуцианского синтеза Хаяси Радзан, Ёсикава Корэтари (1616—1694) и Ямадзаки Ансай (1616—1682).

«Реставрированный синто» (*фукко синто*) зародился в XVII в. на базе филологических исследований, посвященных «Манъёсю» — поэтической антологии, составленной в VIII в. Его сторонники (от Кэй-тю в XVII в. до Хирата Ацутанэ в XIX в.) ратовали за возвращение Японии на «древний путь», к тому состоянию культуры, которое предшествовало принятию буддизма и конфуцианства. Сторонники «реставрированного синто» ожесточенно нападали не только на иноземные мировоззренческие системы, но и на другие направления синто, недостаточно, по их мнению, очищенные от иноземных влияний. Впрочем, это не мешало им самим оперировать категориями буддийского и конфуцианского происхождения. Хирата Ацутанэ (1776—1843), например, называя Японию «страной богов», провозглашал, что она ближе прочих государств расположена к Полярной звезде (изначально — объекту даосского культа), а идею единственного божества-создателя он заимствовал из сочинений на китайском языке, тайно ввезенных в Японию и излагавших христианские представления о божестве-творце<sup>16</sup>.

Филологические истоки этой школы синто дали начало отдельному направлению в общественной мысли токугавской Японии — «школе национальных наук» (*кокугакуха*), признанным главой которой стал во второй половине XVIII столетия Мотоори Норинага.

В то время как «реставрированный синто» и «школа национальных наук» действовали преимущественно в теоретическом плане и готовили идеологические предпосылки для послемэйдзийского разделения синто и буддизма (*симбуцу бунри*) с далеко идущими последствиями пропагандистского плана, ватараи синто положил начало новому массовому движению среди простых адептов. Еще до провозглашения сё-гуната Токугава служители синтоистского комплекса Исэ начали ор-

<sup>16</sup> Murakami Shigeyoshi. Japanese Religion in the Modern Century. Tokyo, 1980. P. 93; Kitagawa. Op. cit. P. 170.

ганизовывать особые группы верующих синтоистов, которые назывались *исэ-ко*. Члены групп должны были поклоняться мифической прародительнице императорского дома богине Аматаэрасу, верить в божественную сущность святилищ Исэ и хотя бы один раз в год совершать паломничество к этим святилищам.

К началу эпохи Эдо такие посещения практиковались в двух формах: *окагэ-маири* ('хождение за божественной благосклонностью') — групповые паломничества в Исэ и *нукэ-маири* ('тайное хождение') — индивидуальные паломничества, не разрешавшиеся токугавскими властями. В первых участвовали преимущественно главы семейств, вторые устраивали молодые люди. Особенно многолюдные паломничества отмечались в 1650, 1705, 1771, 1830 и 1867 гг.

Так, в 1771 г. (8-й год Мэйва) за четыре с небольшим месяца, начиная с 21 мая (8-й день 4-й луны), на переправе через р. Миягава, впадающую в залив Исэ со стороны полуострова Сима, было отмечено свыше 4,4 млн. пеших паломников, направлявшихся к синтоистскому комплексу Исэ<sup>17</sup>.

Ожились массовые посещения синтоистских святилищ и буддийских храмов, за которыми закрепилась репутация охранителей и исцелителей верующих. Особенно популярными стали святилища, посвященные культу богини плодородия Инари. Новый импульс получил древний культ горы Фудзи, особенно в районах, примыкающих к Эдо. В сельской местности в областях Канто и Токай стали активно создаваться паломнические группы, совершавшие подъем на священную гору по сложному ритуалу. Культ Фудзи не был чисто синтоистским — он принадлежал к *сюгэндо*, системе верований, включавшей и синтоистские, и буддийские, и шаманские, и даосские элементы. В буддийских храмах и синтоистских святилищах сооружались из камней макеты священной горы. В паломнические группы на Фудзи кроме крестьян стали вступать мелкие и средние торговцы, ремесленники<sup>18</sup>. Особый культ Фудзи, которой поклонялись как божеству Сэнгэн Дайбосацу (или Асама Даймёдзин), основал в XVII в. Какугё Тобуцу (1541—1646)<sup>19</sup>.

От традиционных школ синто и их философского аналога, от идеологии «школы национальных наук» эти конкретные культы отличались индивидуальной наполненностью веры: паломники, члены соответствующих групп, искали здесь избавления от недуга, семейных

<sup>17</sup> Marukawa. Op. cit. P. 54.

<sup>18</sup> Нихон рэкиси дайджитэн (Японская историческая энциклопедия). Т. 8. Токио, 1979. С. 323.

<sup>19</sup> Tyllér R. The Tokugawa Peace and Popular Religion: Suzuki Shosan, Kakugyo Tobutsu and Jikigyo Miroku // Confucianism and Tokugawa Culture. Princeton, 1984. P. 101—104.

неурядиц, молили об удаче в делах, а не добивались возврата к тому идеальному общественному порядку, каким представлялась идеологам ватараи (или ёсида) синто и особенно кокугаку организация жизни в древней Японии. Таким же было отличие и вновь организованных официальных культов от появившихся в эпоху Эдо «новых религий». Первые предназначались для защиты существующего порядка, вторые — для ориентации на идеальное будущее.

К новым официальным культам эпохи Эдо относится деификация основателя сёгуната Токугава Иэясу. Первый токугавский сёгун умер после продолжительной болезни в 17-й день 4-й луны 2-го года Гэнна (2 июня 1616 г.). Перед смертью, как сказано в «Хонко кокуси никки» («Дневнике наставника страны») Судэна, Иэясу произнес завещание, в котором выражалось его желание быть обожествленным после смерти и обещание проявить могущество, подобающее божеству<sup>20</sup>.

Деификация государственных деятелей, поэтов, крупных священнослужителей и других выдающихся личностей имеет в Японии давнюю традицию, поэтому предсмертная воля Иэясу не показалась его окружению необычной. Она сразу же стала осуществляться практически еще и потому, что всеяпонский культ основателя сёгуната был предназначен освящать власть его дома и законность созданного им режима. Бакуфу пришлось только выбирать одно из четырех предложенных специалистами по ритуалу славословящих имен нового божества, смысл которых сводился либо к Великой инкарнации Японии (иными словами, в новой ипостаси Иэясу должен был стать синонимом и защитником страны), либо к Великой инкарнации Света с Востока<sup>21</sup>. Предложение деифицировать Иэясу как чисто синтоистское божество в ранге *даймёдзин* было оспорено как недостаточно весомое<sup>22</sup>, окончательным именем нового бога стало имя Тосё дайгонгэн (Великая инкарнация Света с Востока).

Вторая часть имени нового божества — *дайгонгэн*, т. е. великая инкарнация, появление в феноменальном мире Будды (в обиходе его часто называли просто «гонгэн-сама») — говорит о его буддийской сущности. Первая — *Тосё* — ассоциируется одновременно и с синто (Свет с Востока, который в традиционном религиозном сознании соотносился с Солнцем, т. е. богиней Аматаэрасу Омиками, под эгидой которой выступал царствующий род), и с буддизмом (космический будда Махавайрочана по-японски именуется Дайнити — Великим Солнцем; с

---

<sup>20</sup> Дзусэцу Нихон буккё си. 3. Кокумин буккё-э-но мити (Иллюстрированная история японского буддизма. Т. 3: Путь к народному буддизму). Токио, 1981. С. 102.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Boot W. J. The Deification of Tokugawa Ieyasu // The Japan Foundation Newsletter. 1987. Vol. XIV, Nr. 5. P. 12—13.

ним в *рёбу-синто* и отождествляется богиня Аматаэрасу). Таким образом, основатель сёгуната Токугава посмертно поднимался на один уровень с основательницей императорского рода. Благодаря этому всех последующих сёгунов в сакральном плане можно было расценить как величины, равновеликие императорам, хотя по нормам конфуцианской морали, т. е. в гражданском сознании, они оставались верноподданными последних. Деификация Изэсу, пожалуй, еще больше усложнила проблему дуальности власти в Японии.

Что касается совмещения представлений о верховных божествах двух разных религий в одном культе, то оно не противоречило традиции и точно соответствовало установкам первых сёгунов Токугава. Так, в эдикте о запрещении христианства, изданном в 1614 г., говорилось: «Бог (ками) и Будда различаются по имени, но смысл их один»<sup>23</sup>.

Теоретическая разработка тезиса об исконном единстве ками и будд проводилась японскими буддистами еще в эпоху раннего Средневековья. Так, сторонники *рёбу-синто* выдвинули концепцию *хондзи-суйдзюку*, согласно которой синтоистские боги представляют собой «явленный след» будд, т. е. истинной сущности. В средневековом буддизме становилась популярной идея идентичности собственного я с сущностью космического будды. К концу XIX в. сходная идея появилась и на чисто синтоистской основе.

В 1780 г. неподалеку от г. Окаяма в семье главного жреца святилища Имамура родился мальчик, известный впоследствии под именем Куродзуми Мунэтада (1780—1850). Мимо святилища проходили толпы паломников в Исэ, будоражившие окрестности своими песнопениями, плясками, выпрашиванием подаяния. Предание гласит, что эти шумные толпы производили на мальчика глубокое впечатление, он стал часто задумываться о всемогуществе Аматаэрасу, пока в двадцатилетнем возрасте не увидел однажды знамение: к Мунэтада явилась сама богиня, велевшая ему жить в соответствии со своей совестью и сыновней почтительностью.

Через четыре года он совершил паломничество к святилищам Исэ, после чего еще больше укрепился в вере.

В 1812 г. во время эпидемии один за другим в течение 10 дней умерли родители Мунэтада, а сам он заболел туберкулезом и во второй раз увидел богиню Аматаэрасу. Болезнь прогрессировала, достигнув критической стадии в 1814 г., когда вконец изнемогший Мунэтада в третий раз увидел богиню Солнца, поднялся с постели и вознес ей молитву о том, чтобы после смерти сделаться *ками* — божеством, способным исцелять людей от болезней. Однажды зимним утром, когда Мунэтада истово молился восходящему солнцу, он вдруг ощутил со-

<sup>23</sup> Цит. по: Kitagawa. Op. cit. P. 162.

единение всей своей сущности с сущностью богини Амата́расу. Болезнь стала отступать, а затем прошла совсем. Исцелившийся Мунэтада приступил к проповедованию новой веры, получившей название *куродзуми-кё* — учение Куродзуми. В 1846 г. эта вера была официально признана в качестве одной из сект синто, а позднее — самой первой из «новых религий» Японии. Основатель ее посмертно, в 1856 г., удостоился титула Мунэтада Даймёджин — Пресветлого бога Мунэтада.

Богиня Амата́расу, согласно доктрине куродзуми-кё, — абсолютное божество вселенной, творец Неба и Земли. Восемь миллионов (восемьсот раз по десять тысяч) синтоистских божеств — не более чем ее конкретные проявления. «Вы можете увидеть луну в каждой капле воды, — говорил Мунэтада, — но настоящая луна — в небе». Вера в единство kami и человека приводит к бессмертию.

Безусловно синтоистское в своей основе учение куродзуми-кё в завуалированной форме включало отдельные положения буддизма и даже следы влияния забытого, давно запрещенного христианства. К числу первых принадлежит тезис о единстве kami и человека, о проявлении Амата́расу в отдельных kami (ср. будду Махавайрочану), ко вторым — представление об Амата́расу как о творце Неба и Земли, несвойственное традиционному синто. Нельзя исключать возможность того, что последнее положение зародилось в результате внутренних закономерностей развития религиозного сознания японцев, однако не нужно сбрасывать со счетов и то, что в местах возникновения «старых новых религий» прежде была очень активной христианская церковь. Интересна и трансформация буддийского представления о жизни — взамен традиционного понимания ее как цепи страданий приходит мечта о вечной жизни, о бессмертии.

«Новые религии» появлялись в Японии одна за другой (этот процесс продолжается и в наши дни), однако не все из них добивались заметного влияния и просуществовали сколько-нибудь длительное время. К религиям, зародившимся в конце эпохи Токугава и функционирующим вплоть до настоящего времени, относятся также тэнри-кё (Учение о Небесном принципе) и конко-кё (Учение о Золотом блеске).

Основательница тэнри-кё Накаяма Мики (1798—1887) по рождению не принадлежала к кругам синтоистского жречества. Она родилась в семье землевладельца в пров. Ямато (ныне преф. Нара), в 12 лет была выдана замуж в соседнюю деревню, в браке родила сына и пять дочерей и пользовалась репутацией ревностной прихожанки дзёдо-буддийского храма Дзэмпукудзи (ей даже было выдано храмовое свидетельство об овладении пятью ступенями передачи веры — *годзю со-дэн*).

В 1837 г. серьезно заболел сын Мики. По старинной шаманско-буддийской традиции для его исцеления (изгнания злого духа) к больному стали приглашать заклинателя-ямабуси, который свои камлания

совершал через посредство женщины-медиума. Однажды этой женщины почему-то не оказалось во время заклинаний, и место ее заняла сама Накаяма Мики. В разгар камланий она вдруг впала в транс и заговорила о себе от имени Небесного полководца (Тэн-сёгун) и девяти других kami: «Сознание и плоть Мики мы возьмем в качестве святого храма и через посредство этой святой плоти надеемся спасти три тысячи миров»<sup>24</sup>.

Этот день (12 декабря 1838 г.) и считается днем появления тэнрикё, которое постепенно обрастало ритуалом, канонической литературой, церковной организацией и последователями, число которых достигло к настоящему времени 2,5 млн. человек.

В первые десятилетия тэнрикё существовало под прикрытием синтоистской школы ёсида, а главное его божество было занесено в число kami этой школы под именем Тэнри Оммёдзин (1867). Верховное божество этой религии в разные времена называлось по-разному, но с самого начала определялось как бог-родитель, творец и заботливый радатель всего сущего. Представления о нем интересны не столько причудливым сочетанием синтоистских и буддийских идей и возможным влиянием христианского образа бога, сколько тем, что они несли в религиозное сознание японцев идею изначального равенства людей. Это говорило об ослаблении средневековой и зарождении раннебуржуазной социальной психологии.

Собственно говоря, определенный вид равенства — равенство возможностей достижения просветления (Чистой земли, нирваны), независимо от прошлой кармы, провозглашали еще камакурские школы буддизма (дзэн, дзёдо, нитирэн). Но это было равенство результата. Здесь же принималась идея исходного равенства всех людей как созданий единого божества, Абсолютной сущности. Личные качества, примерное поведение адепта обеспечивали ему *ёки-гураси* (жизнь, полную радостей), долголетие и новое рождение в этом мире — подход, принципиально отличный от буддийского.

Идея равенства людей перед богом разрабатывалась и в конко-кё, основанном в 1859 г. крестьянином из пров. Биттю (ныне преф. Окаяма) Каватэ Бундзиро (1814—1883), объявившим себя Великим богом Золотого блеска (Конко-дайджин) — живым богом, посредником между обычными людьми и верховным Золотым богом Неба и Земли (Тэнти Канэ-но kami). «Kami, — говорится в священной книге конко-кё „Горикай“ („Толкование божественной веры“), — всем одинаково оказывает божественную помощь, но если тот, кто получает ее, будет плох, божественная помощь истечет от него»<sup>25</sup>. Вера в чудодействен-

<sup>24</sup> Hori Ichiro. Folk Religion in Japan. Continuity and Change. Chikago, 1974. P. 237.

<sup>25</sup> Конко-кё кётэн (Канон конко-кё). Конко, 1983. С. 782.

ную силу «золотого блеска» (первоначально — тонкой полоски утренней зари на северо-востоке небосвода) пришла в народные верования японцев из религиозного даосизма и поддерживалась сторонниками Учения о темном и светлом началах (Оммёдо) и отшельниками-ямабуси. Синто-даосский синкретизм и длительное его бытование в средневековом обществе привели к новому синтезу — созданию концепции равенства всех людей по типу равенства общинников перед главой рода<sup>26</sup>. «Милость бога, — утверждает конко-кё, — не разделяет людей на сильных и слабых, богатых и бедных, хороших и плохих, стариков и младенцев»<sup>27</sup>. Чтобы получать благодать Золотого бога Неба и Земли, необязательно даже быть верующим<sup>28</sup>. Так, впервые провозгласив на синтоистской основе универсальность верховного божества и равенство перед ним всех людей, японские проповедники совместили в религиозном сознании архаичные элементы с новейшими, вызванными появлением буржуазного сознания в недрах феодального. Знаменательно, что новая концепция возникла в условиях официального признания одной только религии — буддизма. Правда, во второй четверти XIX в. отдельные даймё предприняли наступление на привилегии буддийской церкви, закрывая в своих владениях храмы и запрещая буддийские обряды, чтобы облегчить возрождение обрядов синтоистских<sup>29</sup>.

В конце эпохи Токугава общественная мысль и религии в Японии тесно переплелись с политикой. Деятельность ученых-кокугакуся и антибуддийски настроенных даймё вылилась в пропаганду преданности трону и косвенным образом подготавливала почву для свержения режима Токугава. В качестве катализатора новых политических настроений в исторический процесс включились еще два фактора — непрерывные восстания крестьян и городской бедноты, вызванные неурожаем, землетрясениями и другими бедствиями, и вынужденное открытие страны для внешних связей, начавшееся кабальными договорами с западными державами. С увеличением социальной нестабильности еще ниже упал престиж буддийской церкви, распространились суеверия, укрепилось синто и возникли новые религиозные образования.

После буржуазной революции Мэйдзи синто, ставшее знаменем националистических кругов, совершило дальнейшую трансформацию: отделилось от буддизма, было провозглашено государственной религией, а затем — «образом жизни» японцев (т. е. синтоистская обрядо-

---

<sup>26</sup> Верующие в конко-кё даже обозначаются тем же словом, что члены рода в древней Японии или члены большой семьи в средневековой — *удзико*.

<sup>27</sup> Конко-кё хомбу кётё. Гайсэцу конко-кё (Управление Учения центра конко-кё. Общий курс конко-кё). Кураики, 1977. С. 236.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 171.

вость становится обязательной для японских христиан, чья собственная вера не разрешала им участие в нехристианских актах веры). Синтоизм начал внедряться во все сферы общественной жизни, включая юриспруденцию. Так, японский гражданский кодекс 1896 г. оговаривал, что «право наследования дома составляет обладание генеалогией, церемониальной утварью и могилами [предков]»<sup>30</sup>. В синто, так же как прежде в буддизме, на первом плане оказалась интегративная функция, обеспеченная официальной поддержкой.

В целом между общественной мыслью и религиями в токугавской Японии связь была двусторонней. Но конкретное ее рассмотрение показывает, что наиболее продуктивные идеи продвигались из общественных наук в религию, а не наоборот. Единственное исключение составляло синто — кокугаку, базирующееся на древних письменных памятниках, заимствовало много религиозных идей и представлений, препариовало их и поставляло для нового использования в чисто религиозном плане. Правда, и здесь заметное участие в обогащении обеих сторон идеями принимали другие общественные науки и религиозные верования.

Опыт токугавского государства помогает сделать еще одно существенное наблюдение: интенсивное использование церкви как элемента государственно-бюрократической машины отрицательно сказалось на ее популярности среди населения и в религиозно ориентированном обществе вызвало появление множества неформальных религиозных групп, мировоззрение которых активно заимствует концепции разных направлений общественной мысли.

(1990 г.)

## БУДДИЗМ И ЯПОНСКАЯ КУЛЬТУРА VIII—XII вв.

До начала VIII в. воцарение каждого нового государя («императора») Японии сопровождалось переменой местоположения столицы (на раннем этапе это был комплекс строений, окружающих резиденцию главы союза племен). Такая практика объясняется и синтоистскими представлениями об осквернении смертью, и тем, что каждый наследник престола имел собственную резиденцию, которая и становилась новым царским дворцом<sup>31</sup>, и тем, что каждого царского сына окружа-

---

<sup>30</sup> Yanagawa Kei'ichi, Abe Yoshiya. Some Observations of the Sociology of Religion in Japan // Japan Journal of Religious Studies. 1978. Nr. 5/1. P. 14—15. Положение о праве наследования генеалогии, церемониальной утвари и семейных могил сохранилось и в гражданском кодексе 1947 г.

<sup>31</sup> Ядзаки Такэо. Нихон тоси-но хаттэн катэй (Ход развития японских городов). Токио, 1962. С. 33.



ли главы влиятельных родов (*удзи*), боровшиеся между собой за центральную власть<sup>32</sup>.

В 710 г. была основана первая постоянная столица японского государства: в провинции Ямато для этой цели специально выстроили город, получивший название Хэйдзё (Нара). Место для него было выбрано в соответствии с китайской теорией «воздуха и вод», застраивался он по образцу китайских столиц, а сам факт более чем восьмидесятилетнего существования постоянной столицы и строительство в ее окрестностях множества буддийских монастырей и храмов были свидетельством того, что многолетнее соперничество между проповедниками буддизма и синтоистским жречеством привело к заметному усилению позиций сторонников континентальной цивилизации в вопросах управления государством.

По названию столицы период с 710 по 794 г. в японской историографии именуется эпохой Нара. Эту эпоху выделяют и как самостоятельный этап в истории японского буддизма. Всего таких этапов в Средние века насчитывают три: нарский, хэйанский и камакурский (по названиям исторических эпох). Первый из них определяется буддологами как теологический или ортодоксальный, второй — как мистический (эзотерический) или переходный, третий — как реформаторский<sup>33</sup>. Определения, хотя и весьма условные, даны по преобладанию той или иной группы школ в религиозной жизни, при этом из всех трех этапов наименее корректно определен первый этап.

## **1. Нарский буддизм — школы, идеологическая роль, отношения с синто**

Почему японский буддизм VIII в. именуют теологическим или ортодоксальным? Ведь в нем не было ни теологии в христианском понимании этого слова, ни представления об ортодоксальности: доктрины допускали поиски и отступления от некоторых положений.

Дело в том, что в эту эпоху японцы продолжали быстро и в больших масштабах усваивать континентальную культуру и в целом оставались учениками. Они уже накопили достаточно знаний, чтобы найти

---

<sup>32</sup> Мнение о том, что такая традиция была связана со стремлением переносить царскую резиденцию на все новые земли, отвоеванные у айнов (*Иофан Н. А.* Культура древней Японии. М., 1974. С. 141), не согласуется с фактами. В V—VII вв. большинство царских резиденций располагались на ограниченном нескольких километрах пространстве в районе Асука (равнина Ямато), в то время как граница государства непрерывно отодвигалась на север и к концу VII в. проходила по южной части современной преф. Акита и средней части преф. Мориока.

<sup>33</sup> *Tetsudai J.* The Influence of Buddhism on Japanese National Ideals. Kyoto, 1925. P. 15—16.

им практическое применение почти во всех сферах жизни, но не приобрели опыта, позволяющего отойти от буквы учения и перенести этот опыт из одной сферы жизни в другую. Создавалось большое количество комментариев на сутры и шастры<sup>34</sup>, японские буддисты были эрудированы в вопросах схоластики и истории учения, но эти комментарии и эта эрудиция свидетельствуют о старании в точности следовать предустановлениям китайских и индийских патриархов соответствующих школ — если не на практике, то в теории. А теория, буддийская схоластика, последователям наиболее авторитетных направлений нарского буддизма представлялась основой религии.

За науками японские монахи ездили в Китай. Некоторые из них проводили в китайских монастырях по многу лет, возвращались высокообразованными учеными, знавшими не только «Трипитаку» и китайские на нее комментарии, но нередко и санскрит, и конфуцианскую классику, и основы административного управления, экономику, математику, литературу и астрономию<sup>35</sup>. И многие отрасли знания насаждались в Японии стараниями этих монахов. В частности, «конфуцианство, — как отмечал А. К. Рейшауэр, — приобрело влияние в Японии по большей части потому, что его пропагандировали буддисты. Оно поощрялось ими потому, что дополняло буддийское учение, особенно в области практической этики»<sup>36</sup>.

В это же время в Японии поселяются миссионеры из стран Восточной и Юго-Восточной Азии. В 736 г. во главе группы буддистов из Аннама и Китая прибыл брахман клана Бхарадваджа Бодхисена (ум. 760). В 754 г. начал активную проповедническую и просветительскую деятельность танский монах Цзянь Чжэнь (в японском произношении — Гандзин; 688—763). Япония активно вовлекается в контакты с заморскими культурами и знакомится даже с отдельными землями Центральной и Средней Азии, расположенными вдоль Великого шелкового пути. Некоторые предметы роскоши, ввезенные в VIII в. из этих стран для императорского двора, сохранились в сокровищнице Сёсоин (г. Нара) до сих пор.

В эпоху Нара в Японии существовало шесть школ буддизма: *санрон* (мадхьямика), *кэгон* (аватамсака), *хоссо* (йогачара), *рицу* (виная), *дзёдзицу* (сатьясиддхи) и *куся* (абхидхармакоша). Наибольшим

<sup>34</sup> Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism (Third Series). L., 1958. P. 358.

<sup>35</sup> Одним из самых известных японских ученых, получивших образование в Китае, был Киби-но Макиби (695—775), который после 19 лет обучения вернулся на родину и приложил немало усилий для пропаганды китайского искусства, музыки, каллиграфии, юриспруденции, математики, астрономии и других наук (Kitagawa J. M. Religion in Japanese History. N. Y.; L.: Columbia University Press, 1966. P. 54).

<sup>36</sup> Reischauer A. K. Studies in Japanese Buddhism. N. Y.; L., 1917. P. 303.

влиянием пользовались учения *кэгон* и *хоссо*<sup>37</sup>. Учение школы *кэгон*, которое часто называют космоистическим, сыграло большую роль в популяризации поклонения будде Лочана (в произношении адептов *кэгон* — Бирусяна-буцу) — это небесное проявление Шакьямуни, после того как он достиг «высшего просветления» (*бодхи*) под деревом Бо. Философское объяснение необходимости понять каждому буддисту его конечную общность с Буддой и через него со всеми другими существами<sup>38</sup> находило мало сторонников из-за сложности терминологии и малодоступности самой идеи, но красочное изображение «космического будды» в окружении многочисленных будд и бодхисаттв и рассказы проповедников о достижении им просветления привлекали многочисленных зрителей и слушателей. Учение школы *хоссо* получило распространение благодаря тому, что основная часть японских буддистов, посетивших Китай в VIII в., училась там у последователей основоположника этой школы — Васубандху. В эпоху Нара доктрины *хоссо* считались наиболее авторитетными для всей буддийской схоластики.

Известный японский буддолог Анэсаки Масахару дает следующее изложение этих доктрин: «Религия школы *хоссо* стремится к открытию конечной сущности космического бытия в созерцании, через проникновение в специфические характеристики („знаки“ или „мерила“) всего сущего и через понимание основной природы духа в мистическом освещении. Ее философия начинается с анализа сознания и занимается им посредством проверки ощущения и апперцепции с конечной духовной сущностью, называемой *алая*, так сказать, „сокровищницей“ бессознательного. Считается, что неисчерпаемое количество *биджя* (‘семян’) собрано в *алая*, (т. е. *ālaya-vijñāna*. — В. Г.); они проявляются в бесчисленном разнообразии существований — как физических, так и духовных. Таким образом, предметы (*дхармы*) существуют благодаря доброкачественности этих изначальных семян и разнообразных комбинаций их качеств и знаков (*лакишана*), образующих

---

<sup>37</sup> В литературе эти школы нередко называют сектами, что неверно. Во-первых, в нарском буддизме не было ортодоксального ядра и оппозиционных ему групп. Во-вторых, отдельные школы нарского буддизма сосуществовали не только в пределах одного монастыря, но и в сознании отдельных священнослужителей (правда, во второй половине VIII в. отмечаются серьезные стычки между последователями *хоссо* и *санрон*). Есть разногласия и в датировке возникновения школ нарского буддизма. «Сёку Нихонги» (797) упоминает в записи за 718 г. (10-я луна Еро 2-го года) о «науке пяти школ», но эта дата не считается достоверной. По храмовым книгам Хорёудзи, Дайандзи и Гангодзи и по документам из сокровищницы Сёсоин формирование шести нарских школ буддизма относится к 747—751 гг. (Дзусэцу Нихон бунка си тайкэй. 3. С. 146—148).

<sup>38</sup> *Anesaki Masaharu. History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation.* Rutland; Vermont; Tokyo, 1963. P. 93—94.

весь космос. Хотя эти независимые множества отдельных природ в целом и составляют индивидуальное существование, все они участвуют в изначальной природе *алая* и распространяются универсальной основой или сущностью (*дхармата*) бытия»<sup>39</sup>.

Теоретики *хоссо* особое значение придавали практике созерцания, которое делили на 10 ступеней, позволяющих в совокупности постигнуть сокровенную природу всех существ, разорвать цепь рождений и смертей и поселиться в Тосоцутэн (Тушита) — «Чистой земле» будды грядущего мира Мироку (Майтрейя).

Вполне понятно, почему круг последователей этой наиболее авторитетной школы нарского буддизма ограничился представителями придворной аристократии и почему идеи *хоссо*, послужив дальнейшему укреплению союза между духовенством и государством, никак не повлияли на религиозное сознание народа.

На протяжении всего VIII в. государство продолжает активно насаждать буддизм во всех районах страны. Наибольшие усилия в этом направлении были приложены в годы Тэмпё («Небесного мира», 729—749), когда на престоле находился «благочестивый» Сёму-тэнно (701—756; последние 7 лет жизни он провел в монашестве). Судя по записям одного из семи крупнейших монастырей VIII в., Дайандзи, в 727 г. число его служителей равнялось 887, а за время царствования Сёму-тэнно возросло в 18 раз и стало превосходить 15 700 человек<sup>40</sup>. Тогда же был издан эдикт о постройке в каждой провинции двух буддийских монастырей — мужского (*кокубундзи*) и женского (*кокубуннидзи*). Семь храмовых комплексов было построено в столице, и в их числе Центральный (позднее он стал называться Великим храмом Востока — Тодайдзи), строительство которого заняло больше десяти лет и совершенно опустошило государственную казну<sup>41</sup>. Главной достопримечательностью Центрального храма стала бронзовая статуя Большого Будды — Лочаны, сидящего на цветке лотоса. Для нее был воздвигнут специальный павильон Дайбуцудэн (до настоящего времени — самое крупное деревянное здание в мире).

Представление о размерах этой статуи дает современный ее вариант (оригинал сильно пострадал во время пожара 1180 г., а реставрированная статуя — во время пожара 1567 г.; ныне существующий ее вариант отлит в 1692 г.): общая высота тела Будды без постамента — 16,2 м, длина лица Будды — 4,8 м, длина каждого глаза — 1,2 м, длина уха — 2,6 м. На лепестках лотоса вырезаны сцены двадцати пяти ми-

<sup>39</sup> Anesaki Masaharu. Op. cit. P. 95.

<sup>40</sup> Дзусэцу Нихон бунка си тайкэй. 3 (Серия истории японской культуры. С пояснительными иллюстрациями). Т. 3. Токио, 1976. С. 148.

<sup>41</sup> Абэ Акио. Нихон бунгаку си. Тюко хэн (История японской литературы. Раннее Средневековье). Токио, 1973. С. 19.

ров существования из «Аватамсака-сутры». Позади сидящего Будды — огромный нимб в форме двух узорчатых кругов, верхний из которых (малый) перекрывает часть нижнего. По краю нимба укреплены изваяния буддийских святых, сидящих на цветках лотоса и олицетворяющих эманации Лочаны. Естественно, что изготовление одной только фигуры Большого Будды и отливка вспомогательных фигур, бронзовых светильников, цветков лотоса на высоких стеблях возле главного изваяния потребовали усилий множества людей и громадных затрат. А кроме павильона Дайбуцудэн в комплексе Тодайдзи было сооружено несколько местных строений со многими украшениями в каждом.

«29 сентября 747 г., — пишут японские искусствоведы, авторы „Истории японского искусства“, — первая отливка статуи была завершена. В течение трех лет к отливке статуи приступали восемь раз. В декабре 749 г. началась отливка волос Будды, представлявших собой завитки в виде ракушек, отливка потребовала длительного времени. В 751 г. было завершено строительство Дайбуцудэна — храма Большого Будды, а в марте 752 г. началась позолота статуи. 9 апреля, когда работы еще продолжались, состоялась церемония освящения Большого Будды. Позолота статуи завершилась только в апреле 757 г.»<sup>42</sup>.

Наивно было бы думать, что такое разорительное мероприятие, потребовавшее к тому же сложных переговоров с противниками этой затеи при дворе и среди высших буддийских служителей, было осуществлено только благодаря набожности правителей Японии и их бескорыстной заботе о расширении круга единомышленников. По справедливому замечанию проф. Китагава, «целью правительства в поддержании буддизма было не спасение людей, а защита государства»<sup>43</sup>. Буддийская церковь идеологически и организационно казалась придворной аристократии силой, способной помочь в управлении подданными и в насаждении идеи святости центральной власти. Для этого вполне годилась идея основополагающего единства собственного «я» с буддой Махавайрочаной, если эту идею трактовать не только в космическом, но и во внутригосударственном плане. Даже планировка и убранство павильонов Центрального храма были задуманы как совокупный символ общности буддийских святых (модель строения Вселенной) и одновременно с этим единства всего населения страны. Целям укрепления центральной власти были подчинены и основные доктрины буддийской религии, сводящиеся в конечном итоге, как квалифицированно показал проф. Судзуки Дайсэцу, к психологии пассив-

<sup>42</sup> Ито Нобуо, Миягава Торао, Маэда Тэйдзи, Ёсидзава Тю. История японского искусства. М., 1965. С. 36.

<sup>43</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 35.

ности<sup>44</sup>, готовности принять чужую волю, «которая господствует над миром конкретных сущностей»<sup>45</sup>. Позднее эти аспекты буддийской веры вплотную разрабатывались японскими тантрическими школами и амидаизмом.

Правда, рассмотрения только идеологического аспекта буддийской религии тоже явно недостаточно для объективной оценки ее роли в средневековом японском обществе. Монастыри и храмы выполняли многие хозяйственные, филантропические и иные функции, свойственные правительственным органам, «были школами, больницами, аптеками, сиротскими приютами, пристанищами для престарелых, а монахи были учителями, сестрами милосердия, врачами, инженерами, смотрителями общедоступных жилищ, земледельцами, исследователями диких местностей и т. д.»<sup>46</sup>. Один из известных буддийских деятелей VIII в., получивший титул «великого бодхисаттвы» за заслуги в развитии японского буддизма, Геки (или Гёги, 668—749), снискал себе славу также как основатель 49 монастырей (в честь 49 сфер Тушита), многих домов призрения, строитель дорог, мостов, переправ, крепостей на побережье Внутреннего Японского моря (Сэто найкай), автор проектов строительства водохранилищ и оросительных каналов, организатор первой общеяпонской переписи населения<sup>47</sup>.

Временами высшие буддийские священнослужители достигали огромного влияния при дворе и мечтали о подчинении себе государственной власти. В VIII в. один из наставников школы *хоссо*, Югэ-но Докё (?—772), сосредоточил в своих руках высшую религиозную и светскую власть. В 761 г. он был призван для совершения молитв у постели больной царицы Кокэн (718—770). После выздоровления Кокэн приблизила Докё к себе и стала быстро продвигать его по придворной служебной лестнице, сделав «министром в монашестве» (764), «великим министром в монашестве» (765) и, наконец, «королем дхармы» (766). В 769 г. у окружения Докё возник план возведения этого священнослужителя на престол, но высшая придворная аристократия и противники Докё из влиятельных буддийских монастырей воспротивились этому плану. Придворный Вакэ-но Киёмаро (733—799) написал трактат, в котором доказывал, что воцарение Докё противоречило бы синтоистским и конфуцианским воззрениям на сущность монарха. В 770 г. г. царица Кокэн умерла, и Докё был переведен из столицы в один из храмов в пров. Симоцукэ, где через два года умер<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism (Second Series). L., 1958. P. 253—333.

<sup>45</sup> Ibid. P. 254.

<sup>46</sup> Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism (Third Series). P. 358.

<sup>47</sup> Anesaki Masaharu. Op. cit. P. 92; Дзэсэцу Нихон бунка си тайкэй. Т. 3. С. 160—164.

<sup>48</sup> Там же. С. 164—165.

Буддийское духовенство, способствуя централизации государственной власти, становилось, таким образом, опасным конкурентом придворной аристократии в соревновании за обладание этой властью. К концу VIII в. экономическое могущество нарских храмов и политическое давление со стороны буддийской церкви стало серьезно беспокоить придворные круги. Основание новой столицы в стороне от влиятельных нарских храмов и поощрение новых направлений буддизма в конце VIII в. ослабило позиции буддийской церкви в политической жизни страны.

Мы уже упоминали о том, что нарские школы буддизма не отличались оригинальностью по отношению к их китайским прототипам. В буддологических работах, когда речь идет о соотношении буддийских учений Японии этой эпохи и танского Китая, часто употребляется термин «трансплантация». И когда дело касается схоластического аспекта нарского буддизма, приходится соглашаться с его справедливостью. Но за 200 с лишним лет распространения в Японии буддизм не ограничивался абстрактными рассуждениями о смысле и цели человеческого существования, а активно внедрялся в разные сферы религиозной, политической, хозяйственной и культурной жизни страны. При гибкости, которую он обнаружил еще при встрече с местными условиями в странах Азиатского континента, буддизм неизбежно должен был так или иначе трансформироваться, приобрести специфические черты и на японской почве. На философской сущности учения японская специфика в первые века не отражалась, зато влияние ее можно отметить в других сферах, и раньше всего, пожалуй, в культовой.

Каждая школа буддизма строит свое учение на трех сутрах, подбираемых в соответствии с тем, что ее последователям кажется в ее учении главным, — обряды и монашеская дисциплина, слепая вера, углубление в философские вопросы или иной аспект. Подбор текстов для комментирования, пересказа прихожанам, обрядового оформления диктуется определенными причинами, в числе которых — желание проповедника найти быстрее понимание слушателей, вызвать в их сознании привычные аналогии, связанные с повседневной жизнью, с устоявшимися представлениями. Весь добуддийский культовый опыт японцев был связан с синто. Синтоистское жречество времен укрепления господства племени ямато и становления государственности на первое место выдвигало культ мифической прародительницы царствующего рода, богини Солнца Аматэрасу Омиками. В мифологии и государственной практике, в вопросах наследования и в обычаях в Японии раннего Средневековья можно проследить явные следы матриархата. Японский буддист той эпохи и в своей новой религии должен был видеть элементы почитания женщины — они делали религию законченной, а обряды — соответствующими бытовым представлениям и традициям. Поэтому в первую триаду буддийских сутр, отобранную Сётоку-тайси,

наряду с «Хоккэкё» («Саддхармапундарика-сутра») и «Юймагё» («Вималакиртинирдеша-сутра») вошла «Сёмангё» («Шримала Симхарада-сутра») — сутра о достоинствах царицы Шримала из Варанаси, идеальной правительницы и последовательницы учения Будды.

Видная роль в культовой системе раннего японского буддизма принадлежала бодхисаттве Кандзэон (Каннон-босацу, Авалокитешвара). Интересна трансформация представлений об облике бодхисаттвы. Отличительной чертой его, по «Лотосовой сутре» (гл. 25), считалась способность изменять свой внешний вид, но в Индии он выступает только в мужской ипостаси. Для китайского буддизма характерно двойственное представление об Авалокитешваре — он выступает то как мужчина, то как женщина. На японской почве Каннон-босацу — это главным образом женское божество, трактуемое как богиня милосердия. Можно полагать, что такая трансформация не случайна, как не случайно появление легенд, связанных с деятельностью в эпоху Нара добродетельных и милосердных праведниц — монахини Хокин-ни (ум. 800), супруги «императора» Сёму Комё-кого (701—760), и его дочери, царицы Кокэн<sup>49</sup>. Влиянием местных условий объясняется и строительство наравне с мужскими также и женских монастырей (*кокубуннидзи*), не имевшее прецедента на континенте.

Другой поправкой на синтоистскую традицию было длительное сохранение *удзидэра* — клановых буддийских храмов, возводившихся некогда по типу синтоистских святилищ, создававшихся в честь *удзигами*, духов-покровителей рода. Знатнейшие роды, такие как Сога, Кумэ, Фудзивара, Вакэ, владели собственными буддийскими храмами: Асука, Кумэ, Кофукудзи, Сингодзи. Под влиянием синто приобрел специфическую, скажем, по сравнению с Китаем, окраску и один из крупнейших буддийских праздников — Поминовения усопших (*обон*): он стал сопровождаться веселыми обрядами, идущими от культа предков.

Синтоистское представление о двустороннем контакте живых и умерших членов рода выразилось в стремлении молитвами и обрядовыми действиями улучшить карму покойных предков.

Синтоистское жречество при всем его влиянии на народные массы в VIII в. в политическом и экономическом плане уже не составляло серьезной конкуренции буддизму. Но сохраняла актуальность проблема совмещения буддизма с культом предков царствующего дома и проблема привлечения верующих-синтоистов в лоно буддийской церкви, и идеологи ее продолжали искать путь сближения двух культов.

---

<sup>49</sup> По одной из легенд, Комё-кого, супруга «императора» Сёму, была организатором многих благотворительных заведений. Однажды в больницу к ней пришел Будда, принявший облик прокаженного. Когда государыня сама стала омыwać тело прокаженного, он вновь принял свой лучезарный облик и вознесся на виду у всех.



Решительные шаги в этом направлении были предприняты в связи со строительством Центрального храма в Нара. Перед началом работ было объявлено, что богиня Аматаэрасу-омиками через прорицателей объявила о своем тождестве с буддой Бирусяна (Вайрочана) и благословила строительство посвященного ему храма. Точно таким же способом синтоистский бог Хатиман известил верующих, что он является «духом-охранителем дхармы» (*гоходзин*) и желает оказать почтение новому храму. Состоялась церемония перемещения священного символа (*синтай*) Хатимана из синтоистского святилища Уса Хатимангу (остров Кюсю) в Нара, где на территории Центрального храма, неподалеку от павильона Большого Будды, для него было воздвигнуто святилище, а сам Хатиман в 783 г. был объявлен воплощением бодхисаттвы Дайдзидзайтэн (санскр. Махешвара). Так же были идентифицированы и некоторые другие синтоистские божества<sup>50</sup>.

Таким образом, обозначилось новое направление сближения синто с буддизмом. В 765 г. последовал царский эдикт, по которому *ками* (синтоистские божества) должны были занять подчиненное положение (*цукаэмацуру*) по отношению к «трем драгоценностям»<sup>51</sup> (*самбо*, санскр. *ратна-трайя*: Будда, дхарма и сангха, превыше всего почитать которые наставляла еще 2-я статья «Конституции» Сётоку-тайси)<sup>52</sup>. Это говорит о перемене ролей между буддами и *ками*: синтоистские божества, трактовавшиеся на первом этапе сотрудничества синто и буддизма как духи-охранители дхармы, теперь стали представляться как существа, зависимые от закона изменчивости и, следовательно, нуждающиеся в совершенствовании или дополнительном подтверждении своего совершенства в буддийском смысле. На территории многих синтоистских святилищ стали сооружаться специальные буддийские часовни *дзингүдзи*, а во внутренних помещениях самих святилищ можно было слышать чтение буддийских сутр<sup>53</sup>.

Еще в VII в. на буддийской почве под влиянием культового даосизма, учения о темном и светлом началах (*инь-ян*, яп. *оньё*, *оммё*) и синтоистских суеверий возникает новое течение так называемого шаманистического буддизма, известного от эпохи Нара и до наших дней как «Путь отшельников» (*сюгэндо*) или «Путь упасака» (*убасокудо* или *убасоку дзэндо*)<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Anesaki Masaharu. Op. cit. P. 99; Kitagawa. Op. cit. P. 38.

<sup>51</sup> Сёку Нихонги (Продолжение «Анналов Японии») // Кокуси тайкэй. Серия японской истории. Т. 2. Токио, 1897. С. 454.

<sup>52</sup> В мэйдзийском издании «Сёку Нихонги» *самбо* прочитывается как *хотокэ*, т. е. Будда (Сёку Нихонги. С. 454).

<sup>53</sup> *Kiёхара Садао*. Синто си (История синто). Токио, 1942. С. 318—320.

<sup>54</sup> По буддийским представлениям, все верующие делятся за 7 категорий: 5 категорий «оставивших дом», т. е. монахов, и две — «находящихся в доме», т. е. мирян. *Упасака* (яп. *убасоку*) — верующие миряне, которые ревностно выполняют

Зачинатель этого течения Эн-но Сёкаку (настоящее имя — Эн-но Одзунэ, известен также как Эн-но Одзуну, Эн-но гёдзя и Эн-но убасоку) родился в пров. Ямато в 634 г. В молодости он увлекся буддийским учением и скоро стал известен искусством произносить молитвы. В возрасте 32 лет Эн-но Сёкаку удалился на гору Кацураги (на границе между современными провинциями Осака и Нара), где в течение 32 лет прожил в отшельничестве, пользуясь славой чудотворца. С 699 г. «чудотворец» был схвачен по обвинению в колдовстве и сослан в пров. Идзу, где провел несколько лет, пока не был помилован. В начале VIII в. Эн-но Сёкаку стал совершать восхождения на горные вершины, где, как гласили поверья, он вступал в контакт с буддой Шакьямуни и получил дар творить чудеса.

Само объяснение этого дара не имело ничего общего с доктринами буддизма. Здесь использовались главным образом буддийская терминология и некоторые аспекты буддийской храмовой обрядности. Отношение к отшельнику со стороны официальной буддийской церкви было отрицательным, однако он быстро завоевывал популярность не только у суеверных крестьян, но и в среде придворной аристократии. Последователи Эн-но Сёкаку — Тайтё (682—676), Сёдо (735—817) и многочисленные отшельники-ямабуси («спящие среди гор» или «укрывшиеся в горах» — другое название для *убасоку*, или «горных мудрецов», *яма-но хидзири*) проводили в «святых» горах только часть времени, в основном живя в селениях и городах со своими семьями. Используя примитивную веру людей в сверхъестественную сущность диких гор и отдельные буддийские представления, они выступали в роли заклинателей, знахарей, медиумов, предсказателей судьбы и провидцев кармы, проповедников в Ёсино, Кумано, Татэяма и других священных горах синтоистов, и если не «закрыли брешь между синто и буддизмом», как утверждает Джозеф Китагава<sup>55</sup>, то сближению культовой части буддизма с синто явно способствовали. Во всяком случае, пример популярности *ямабуси* не мог не сыграть свою роль в возникновении в следующем столетии двух сходных концепций, исходящих от официального, «храмового» буддизма и направленных на ликвидацию той бреши, о которой пишет проф. Китагава.

Таким образом, господствующий класс Японии в VIII в. отдавал себе отчет и в том, что буддизм — действенное средство в борьбе за укрепление центральной власти, и в том, что для него необходимы точки соприкосновения с местными культами. Поиски этих точек, возможностей адаптации к местным условиям велись даже в пору массового заимствования элементов континентальной культуры. Придвор-

5 буддийских заповедей. Различали два вида *убасоку* — бродячих заклинателей (*дзюнрэй*) и горных отшельников (*яма-но хидзири*).

<sup>55</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 38.

ная аристократия и высшее духовенство пытались управлять обоими процессами — заимствования и адаптации, имея в виду общность конечной цели того и другого. Проф. Абэ Акио недооценивает нарских идеологов и придает слишком большое значение спекулятивной стороне буддизма, когда заявляет, что в ту эпоху в Японии, «за исключением какого-то очень ограниченного круга людей, буддийское учение считали выдающимся, может быть, только потому, что так его называли люди с континента», и когда слабым местом буддийского вероучения объявляет «логику и понимание мышления»<sup>56</sup>.

Говоря о роли буддизма в нарской Японии, упор нередко делают на концептуальный и культуртрегерский его аспект. Это естественно, так как этот аспект легко документируется и при обилии фактов, которые можно почерпнуть в письменных памятниках и памятниках материальной культуры и искусства, заслоняет собой влияние других аспектов буддизма на мировосприятие средневековых японцев. К области косвенного влияния буддизма мы относим, к примеру, изменение отношения к буддийским божествам людей, совершенно незнакомых с философией буддизма, т. е. основной массы населения Японии VIII в. Первобытные культы японцев были адресованы местным *ками* — духам водоема, скалы, дерева, долины и т. п. и умершим предкам данного рода, т. е. замыкались на узком круге конкретных понятий, не затрагивая жителей соседних местностей или соседствующих родов. Буддизм стал приучать верующих к мысли о существовании объектов культа, общих для многих человеческих коллективов, для человечества в целом, для всего сущего. Это систематизировало представления о единстве человека и природы, укрепив тем самым анимистическую природу синто (типологически). Кроме того, сознание людей постепенно приучалось к восприятию крупных масштабов религии, единой для всей страны. Это не вытесняло местные культы, но наряду с ними активно помогало в распространении синтоистским жречеством культов общепонских *ками*, в частности мифологических предков царствующего рода, и следовательно, в укреплении авторитета центральной власти.

## 2. Нарский буддизм – вклад в японскую культуру

Поддержка со стороны государства (материальная и политическая) и накопление богатства у монастырей (в первую очередь земельной собственности: выделение земли государством, частные пожертвования

---

<sup>56</sup> Абэ Акио. Нихон бунгаку си. Тюко хэн. (История японской литературы. Раннее Средневековье). Токио, 1973. С. 19—20.

ния, конфискация земли по закладным обязательствам и т. д.) позволяли буддийскому духовенству расходовать на оформление служб крупные средства, повышавшие престиж церкви и расширявшие контингент прихожан.

Это привело к необычайному расцвету храмового строительства, ваяния и живописи, а строительство храмов и увеличение числа проповедников — к расширению знакомства с буддийским канонам среди верующих и к внедрению некоторых основных положений буддизма в сознание мирян. Последнему обстоятельству способствовали буддийские школы, публичные проповеди, распространение обычая затворяться в отдаленном буддийском храме с благочестивой целью участвовать в службах и читать вслух сутры, а также культивируемые буддийской церковью обеты переписывать сутры «во спасение» (т. е. для улучшения кармы).

Деревянные храмы (в том числе крупнейшее деревянное здание в мире — павильон Большого Будды в храме Тодайдзи) сооружаются в подражание буддийским храмам танского Китая. Лишенный украшений фасад, деревянные колонны, в главных павильонах — выгнутая крыша с большим выносом, поддержанная кронштейнами, устремленность вверх, подчеркнутая высокими фигурными шпилями, в многоэтажных пагодах были заимствованы японскими зодчими с континента, но некоторые элементы (такие как деревянный пол в павильоне Сёдо храма Тодайдзи) имеют японское происхождение<sup>57</sup>. Крупнейшие буддийские храмы представляли собой архитектурные комплексы, включающие множество зданий (пагоды, моленные залы, специальные строения для паломников, павильоны для изваяний будд, трапезные помещения для священнослужителей, навесы для колокола и т. д.). Территория таких храмов часто включала парки с ручьями, прудами и водопадами. Таким образом, буддийская храмовая архитектура развивалась вместе с парковым искусством со строгим учетом особенностей ландшафта. В этом плане она также испытывала все возрастающее влияние традиционной японской культуры.

По сравнению с предшествующим периодом в VIII в. выросло значение скульптуры. Главным изменением в характере буддийских изваяний была реалистическая трактовка человеческого тела. Она привела во второй половине столетия к появлению портретной скульптуры. Кроме бронзовых статуй Вайрочаны, Каннон, Шакьямуни и других буддийских святых появляются статуи из глины и сухого лака. Изваяния из лака делались без основы и на деревянной или пеньковой основе (склеенные между собой слои пеньковой «одежды», покрытые лаком). Наиболее значительными скульптурными памятниками этого времени считаются триада будды Якуси (Бхайшаджья-гуру) с двумя

<sup>57</sup> Ито Нобуо и др. Указ. соч. С. 26.

бодхисаттвами из храма Якусидзи<sup>58</sup>, группы из восьми охранителей Будды (Хатибуссю) и десяти первоучеников Будды (Дзюдай дэси) из храма Кофукудзи<sup>59</sup>, статуи Каннон из Тодайдзи и Сёриндзи и статуи бодхисаттв Солнечного света (Никко, санскр. Сурьяпрабха) и Лунного света (Гакко, санскр. Чандрапрабха) из павильона Лотоса (Хоккэдо) храма Тодайдзи<sup>60</sup>.

Многие скульптурные произведения созданы либо прибывшими в Нара танскими мастерами (как в храме Тосодайдзи), либо под сильным влиянием танского искусства. При этом в развитии японской скульптуры в зависимости от подхода к танскому искусству почти сразу выявилось два направления. Одно направление определилось влиянием деревянных статуй храма Тосёдайдзи, созданных танскими мастерами. За ними, как справедливо отмечает Н. А. Иофан, «стоит искусство гандхарское, т. е. сочетание элементов культуры Индии, сасанидского Ирана, Средней Азии, эллинистического мира»<sup>61</sup>. Другое развивалось в известном неприятии отдельных особенностей танского искусства и принесении в скульптуру собственно японских эстетических принципов.

«Китайская культура времен династии Тан, — пишут японские искусствоведы Тадзава, Мацубара, Окуда и Нагахата, — включала разные культуры Востока, сообщающие ей космополитический, равно как и экзотический характер. Одной из характерных особенностей такого искусства была его тенденция к высокой орнаментальности, которая для японского эстетического сознания казалась чересчур декоративной, поверхностной и лишенной внутреннего изящества и утонченности»<sup>62</sup>.

Работами, воплотившими японские эстетические принципы (в первую очередь уникальное чувство гармонии), считаются статуи Каннон из Сёриндзи и бодхисаттв Никко и Гакко из Тодайдзи.

Две последние, вылепленные из глины, стоят по обеим сторонам сделанной из сухого лака статуи Фуку-Кэндзяку Каннон (Амогхапаша), оттеняя ее пышность и бросающуюся в глаза декоративность (одно только ажурного плетения сияние за спиной и фантастически сложный головной убор на голове бодхисаттвы Каннон требуют специального исследования). Все три фигуры образуют типичную для японской буддийской скульптуры группу. Скульптурные группы в нарской Япо-

<sup>58</sup> См.: Иофан Н. А. Культура древней Японии. М., 1974. С. 175—176.

<sup>59</sup> В первоначальном виде сохранилось 6 скульптур Дзюдай дэси.

<sup>60</sup> Ито Нобуо и др. Указ. соч. С. 34—38; Takayanagi S. Genji Monogatari no Bukkyo-shiso (Buddhist Thought in the Tale of Genji). By Shigemasa Nobuhiro, Kyoto, Heirakuji Shoten, 1967 // Monumenta Nipponica. Vol. XXIV, N 3. MCMLXIX. P. 31—32.

<sup>61</sup> Иофан. Культура древней Японии. С. 186; см. также Конрад Н. И. Очерк истории культуры средневековой Японии. М., 1980. С. 32—43.

<sup>62</sup> Tazawa Y., Matsubara S., Okuda S., Nagahata Y. Japan's Cultural History — A Perspective // Ministry of Foreign Affairs. Japan, 1973. P. 31.

нии образовывали отдельно стоящие статуи, расположенные симметрично относительно центральной — большей по размеру и богаче украшенной. Центральная фигура изображала какого-либо будду или особо чтимого бодхисаттву, а боковые — его помощников. Вся группа устанавливалась на общем помосте и должна была олицетворять ту или иную «Чистую землю» или Вселенную, в зависимости от того, чье изображение стояло в центре такой группы — Дайнити (Вайрочаны), Каннон, Мироку, Амида или Сяка (Шакьямуни). Скульптурные группы с буддой Вайрочаной в центре можно рассматривать как модели для космоэстетических картин *мандала* — целого направления буддийской живописи, достигшего расцвета в IX в.

Строительство и особенности убранства храмов имели результатом развитие по крайней мере двух видов искусства — живописи и прикладного искусства. Каждый из них стимулировал прогресс ремесел и «дочерних» искусств, тем самым способствуя развитию и светской культуры.

Проведение в храмах сложных обрядов и церемоний ускорило, в частности, эволюцию синтетической музыкальной культуры. И живопись, и музыка, и прикладные искусства развивались и множились в сложном переплетении элементов, пришедших из Китая, Кореи, Индии, Бохая, Центральной Азии, Индонезии и других стран с автохтонными традициями, которые проявлялись не всегда сразу, но неизменно трансформировали заимствованные виды искусства, направляли их дальнейшую эволюцию (особенно в эпохи ослабления контактов с материком), служили основой формирования неповторимости японского культурного комплекса. Жадность к восприятию нового, как это неоднократно бывало и в другие периоды японской истории, сочеталась со стремлением приблизить это новое к привычным канонам.

Предметом изображения в настенной буддийской живописи была, как правило, Чистая земля Крайней радости (чаще всего — Чистая земля Западного мира будды Амитабха). К сожалению, большинство картин погибло в многочисленных пожарах, но фрагменты росписи стен в храме Хорюдзи сохранились до наших дней. По ним можно судить о высоком профессиональном мастерстве нарских художников и об их увлечении сложными композициями<sup>63</sup>. Несколько разнообразнее по тематике была живопись на свитках (*эмакимоно*). Сюжеты для нее черпались из сутр. *Эмакимоно* представляли собой своеобразные рассказы в рисунках — незамысловатых по композиции, но очень сочных по колеру, с четкой линией. Больше всего известны рисунки на темы «Сутры о причинах и следствиях прошедшего и настоящего» («Како гэндзай инга кё»), где красочные изображения иллюстрируют

<sup>63</sup> Предполагают, правда, что роспись Хорюдзи относится ко второй половине VII в.

текст. Сохранились также рисунки на тканях, изображающие бодхисаттв. Стиль живописи VIII в. не отличается оригинальностью. Но именно в это время японские живописцы начинают использовать светские сюжеты: появляется жанровая и пейзажная живопись<sup>64</sup>.

Массовая переписка сутр и распространение *эмакимоно* помимо усовершенствования бумажного производства привели к развитию искусства каллиграфии, произведения которого стали выполнять декоративную функцию. Сочетание каллиграфии с живописью позднее породило выдающиеся памятники изобразительного искусства, оригинальные по исполнительской манере, со своеобразной композицией и эстетическим восприятием мира.

Изготовление многочисленных статуй, многогранных бронзовых светильников, декорированных резными решетками, храмовой утвари и украшений стимулировало совершенствование техники литья и чеканки бронзы, техники позолоты и инкрустации золотом, серебром, перламутром и черепаховым панцирем, пропитки лаком тканей и кожи с последующим нанесением рисунка красками и металлическим порошком (в том числе золотой пудрой), изготовления глазурованных керамических изделий с рельефными рисунками, узорчатых тканей с печатным, тканым и вышитым рисунком и т. д. Подобного рода техника с готовностью заимствовалась из Китая, воспринявшего многие приемы изготовления и мотивы, распространенные среди народов Центральной Азии и Персии (сцены охоты, растительный орнамент, изображения зверей и птиц). В этом можно убедиться по предметам, принадлежавшим, по преданию, «императору» Сёму, которые хранятся ныне в сокровищнице Сёсоин, в храме Тодайдзи.

Синтетический характер носила и ритуальная буддийская музыка нарской Японии. Но, в отличие от многих других видов искусства, чувственная музыкальная традиция встречалась в Японии и со сложившейся ладовой системой, и со старинной песенной культурой, и с местными музыкальными инструментами. Японские музыканты восприняли ее профессионально, оценили многие новшества и отвергли некоторые особенности, не соответствующие их понятиям о специфике «торжественной музыки». Сочетание двух потоков и породило японский вариант буддийской культовой музыки — *гагаку*.

«Чисто инструментальная музыка *гагаку*, — пишет Н. А. Иофан, — строится на китайском звукоряде, а вокальная — на японском. Дело в том, что в буддийском культовом действе в период его появления в Японии преобладала хореографическая пантомима в сопровождении оркестра; только в Японии в него было введено пение. Вокальная музыка буддийского обряда была уже тесно связана с японским музыкальным фольклором. Таким образом, возникло очень интересное яв-

<sup>64</sup> Ито Нобуо и др. Указ. соч. С. 57.

ление — параллельное существование двух различных звукорядов в одном музыкальном жанре. Это положение было затем упорядочено в теории в разделах, касающихся чередования музыкальных номеров, настройки музыкальных инструментов и пр.»<sup>65</sup>.

Такая синтетическая музыкальная культура распространилась и за пределы буддийских храмов — на синтоистские празднества и придворные музыкально-хореографические представления. Широкое распространение получили и ввезенные с материка музыкальные инструменты, несколько видоизменившиеся от приспособления к японским условиям (например, для аккомпанирования песням *эйкёку*, исполнением которых сопровождалась древние ритуальные танцы типа *кагура* и *сайбара*), — бамбуковая свирель *хитирики*, лютя *бива* и др. Взаимопроникновение культур в этой области оказалось разноплановым и очень продуктивным.

К началу VIII в. буддийская церковь в Японии имела почти двухсотлетнюю историю. Влияние ее в столице бесспорно. То, что с буддийскими догмами, обрядовой практикой, разными видами религиозного искусства серьезно считались представители разных направлений культуры, не подлежит сомнению. Но все данные, которыми мы оперировали до сих пор, касаются верхушки японского общества — придворных кругов, синтоистской элиты, высшего буддийского духовенства. Как же обстояло дело в отдаленных от Нара провинциях? Равномерным ли было влияние буддизма на японскую культуру по всей стране? По-видимому, нет.

Мы не можем судить о положении буддийской церкви на окраинах Японии. Но пример одной провинции — Идзумо — кажется нам показательным. По распоряжению центрального правительства в начале VIII в. (в 713 г.) по всей стране производилось этногеографическое описание провинций. Работа закончилась около 740 г.<sup>66</sup> Большая часть собранного материала («Фудоки») до наших дней не сохранилась, материал же, касающийся Идзумо, дошел до нас в полном объеме. Так вот, по материалам «Идзумо-фудоки», в этой провинции на 9 уездов приходилось 399 синтоистских святилищ и только 11 буддийских храмов. При этом 10 буддийских храмов из 11 были «новой постройки» (*синдзо-но ин*)<sup>67</sup>, а в четырех уездах не зафиксировано ни одного буддийского храма на 116 синтоистских святилищ. Большинство новых храмов было сооружено начальниками уездов или высоко-

<sup>65</sup> Иофан Н. А. Из истории японской музыки VII—IX вв. // Искусство Японии. М., 1965. С. 28.

<sup>66</sup> Идзумо-фудоки / Пер., коммент. и предисл. К. А. Попова // Памятники письменности Востока. XIII. М., 1966. С. 11.

<sup>67</sup> К. А. Попов ошибочно называет их синтоистскими святилищами (Идзумо-фудоки. С. 11).



поставленными чиновниками, и не все такие храмы еще были обеспечены «закононаставниками» (*хоси*), т. е. могли функционировать. Таким образом, буддийская церковь в провинции (а Идзумо — далеко не самая захолустная японская провинция VIII в.) буквально растворялась в необозримом синтоистском море. Работа по новообращению массы японского населения в буддизм еще только начиналась. Поэтому естественны постоянные поиски со стороны буддийских проповедников не только путей проникновения в сознание верующих, но и контактов с идеологическими союзниками местного происхождения или приезжими. К последним относятся прежде всего конфуцианские ученые.

Давно уже признано, что буддийское философское мышление не содержит коренных типологических различий с даосским и конфуцианским, что в древности «буддизм накладывался на уже существовавшую в Китае структуру мышления»<sup>68</sup>. Ожесточенная полемика китайских философов с проповедниками буддизма возникла в борьбе за влияние на народ и этой же борьбой подогревалась. Когда в Японии буддисты и конфуцианцы стали делиться на фракции и участвовать в придворных интригах, между ними тоже возникли напряженные отношения. Но это было позже. В VIII же веке буддисты видели во многих положениях конфуцианства подтверждение собственных догм (впоследствии конфуцианство было включено ими в схему поступательного движения человечества к истине), а в отдельных областях науки, культуры и экономики усилия ученых-конфуцианцев и буддийских деятелей тесно переплетались. С чисто утилитарной точки зрения подход к обоим учениям государственных деятелей был сходным. Схематично представленное «конфуцианство рисовалось, по словам проф. Абэ Акио, средством осуществления политики, при которой наверху — мудрый Сын Неба, внизу ему помогают мудрецы, а народ наслаждается жизнью полного довольства и трудовых песен»<sup>69</sup>. Характеристика несколько утрированная, но верная.

В тех случаях, когда части догмы или культовой практики буддизма, конфуцианства и синто оказывались одноплановыми, возникали каналы их взаимопроникновения. Их бережно поддерживала светская власть. К таким случаям относится, в частности, концепция сыновней почтительности, типологически сходная с синтоистским культом предков. «В проявлении сыновней почтительности и в практике поклонения предкам три системы переплетались, оказывая на народ влияние в широком плане; правительство всегда заботилось о поддержке этих учений, а чиновники получали инструкции выделять людей, отличающихся сыновней почтительностью»<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Григорьева Т. П. Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления) // Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973. С. 86.

<sup>69</sup> Абэ Акио. Указ. соч. С. 20.

<sup>70</sup> Anesaki Masaharu. Op. cit. P. 100.

Борьба между ревностными сторонниками буддизма и конфуцианства за влияние в верхах шла вразрез с общей политикой государства по комплексному их использованию. Когда высокопоставленный чиновник (*дайнагон*), ученый-конфуцианец и верующий буддист, Исоноками-но Якацугу (729—781) отдал свой дом под буддийский храм, а в ограде этого храма открыл библиотеку конфуцианских сочинений (кстати, это была первая публичная библиотека в истории Японии), он сделал весьма знаменательное заявление:

Два входа [духовной жизни]. — внутренний и внешний (буддизм и конфуцианство. — В. Г.) — едины в конечных сущностях. Поверхностное сознание стало бы рассматривать их как два разных учения, но в действительности между ними не существует глубокого расхождения. С давних пор принимал я [буддийскую] веру, а ныне посвящаю благочестивой цели весь свой дом и отдаю на хранение книги внешнего пути, чтобы пополнить внутренний путь...<sup>71</sup>

Сколько раз в японской истории делались попытки свести воедино буддизм и конфуцианство, даосизм и буддизм, христианство и синто, синто и конфуцианство! Исоноками-но Якацугу тоже не был изобретателем идеи единения «внутреннего» и «внешнего» учений.

Высокопоставленные буддийские священнослужители нередко преуспевали в изучении конфуцианской классики и в распространении конфуцианских идей в буддийских по целям сочинениях. Это способствовало формированию синкретичности средневекового мировоззрения японцев. Это же определяло разностороннюю образованность представителей элитных сословий.

### 3. Буддийская литература

В широком смысле к буддийской религиозной литературе нужно отнести все письменные памятники, основу которых составляет изложение буддийских идей, в более же узком — буддийский канон, философские сочинения на темы основных положений буддийского учения, проповедническую литературу, жития, *гатхи*, легенды буддийского содержания и обрядовую литературу. Рассматривая все виды буддийской литературы (с упором на памятники, освещающие доктрины), японский буддолог Цукудэ Рэйкан называет 15 ее разновидностей. Они, по мнению ученого, и подлежат исследованию в нескольких направлениях (связь буддийской идеологии с литературой, буддизм и язык, буддизм и книгопечатание, связь буддизма с литературой других религий — перекичка с христианской и синтоистской литературой,

<sup>71</sup> Anesaki Masaharu. Op. cit. P. 100.

связь буддийского обрядового действия с литературным образом, храмовое искусство — исполнители песнопений, *моногатарисо*<sup>72</sup> и поэты, *бива-хоси*<sup>73</sup> и т. д.). Разновидности эти следующие:

1. Каноническая и переводная литература, комментаторская литература. К первой категории относится «Трипитака» (яп. «Сандзо», «Дайдзокё» или «Иссайкё») и трактаты индийских и китайских патриархов буддийских школ, ко второй, как специально оговаривает Цукудэ Рэйкан, — не только толкования слов, но и «немалое число прошедших через века книг, в которых эти слова разъясняются, дополняются, исправляются и распространяются при помощи легенд»<sup>74</sup>.

2. Разного рода эпитафии — первые буддийские письменные источники, уже по этой причине заслуживающие внимания.

3. Буддийские песнопения.

4. Литература, излагающая доктрины и связанная с буддийскими песнопениями.

5. Житийная литература (*содэн бунгаку*) — жизнеописания «возродившихся в Чистой земле», жизнеописания высших священнослужителей, в том числе включенные в сборники небуддийского содержания.

6. Жизнеописания будд, славословия бодхисаттвам — описания чудесных деяний святых, примеры действия кармы.

7. Буддийские легенды (*буккё сэцува*), тесно связанные с литературой *сэцува* небуддийского характера и с другими видами буддийской литературы.

8. «Литература престижа догмы», учительская литература — проповеди, информации, изречения.

9. Литература по истории *сангхи* — записи по истории того или иного храма, включающие и легенды о чудесных деяниях святых, и описания житийного характера, и информацию о самих общинах.

10. Буддийская религиозная поэзия — песни об учении Будды, о возрождении в «Чистой земле», о Пути, *гатхи*.

11. Записи отдельных слов и фраз из буддийских обрядовых представлений.

12. Буддийские предания и смешные истории (*сёва*), связанные с проповеднической литературой. Они тесно связаны со старинными преданиями небуддийского характера.

13. Буддийские бытовые и исторические повествования японского и иноземного происхождения. Такие повествования часто бывают насыщены небуддийскими элементами.

<sup>72</sup> Моногатарисо — бродячие монахи-сказители.

<sup>73</sup> Бива-хоси — слепые монахи-музыканты.

<sup>74</sup> Цукудэ Рэйкан. Буккё бунгаку кэнкю (Исследование буддийской литературы). Току-ни хоги-но бунгаку-ни цуитэ (Особенно — о канонической литературе) // Нихон бунгаку. 7. Токио, [1932]. С. 31.

14. Буддийские эссе. Некоторые из них включают специальную буддийскую терминологию.

15. Буддийские путевые дневники — записи паломников в танский Китай — на горы Тяньтай и Утайшань, в знаменитые японские храмы<sup>75</sup>.

Можно заметить, что Цукудэ Рэйкан рассматривает всю буддийскую литературу — от первых ее памятников до нового времени (одной из проблем для исследования он называет проблему соотношения буддийского учения и «школы национальных наук», *кокугаку*, процветавшей в XVII—XIX вв.). Его классификация повторяет историю распространения в Японии жанров буддийской литературы, а не основана на тематических, художественных или формальных принципах. Отсюда происходит недостаточная четкость в делении разновидностей буддийской литературы, наблюдаются повторы и пропуски. Но благодаря этой классификации и следующему за ней анализу отдельных ее пунктов можно судить о том, насколько глубоко специальная буддийская литература проникла в средневековую японскую культуру и почему эту последнюю нередко называют буддийской.

Остановимся на некоторых разновидностях из тех, что выделены Цукудэ, а именно тех, которые оказали наибольшее влияние на художественную литературу рассматриваемого периода и которые теснее всего взаимодействовали с добуддийскими японскими традициями.

Уже составители первого мифологического свода и исторических хроник Японии (712 и 720 гг. соответственно) находились под влиянием «Лотосовой сутры», «Вималакирти-сутры» и «Сутры Золотого света» (Конкомёкё)<sup>76</sup>. Но наибольшее воздействие на японскую светскую литературу из всей Трипитаки оказала «Лотосовая сутра». Среди придворной аристократии возник даже ритуал «восьмикратных чтений Хоккэкё», сопровождавшийся торжественными церемониями, подношениями дорогих подарков и комментированием фрагментов сутры. Обилие поучительных и занимательных сюжетов, афоризмов, основные идеи этой сутры определили и направления ее влияния на художественную литературу Японии. Эти направления — идеология, сюжетосложение, композиция и цитирование (особенно в морализирующих частях повествований, в эссе и в воинских эпосах). Из этой же сутры в быт и в литературу проникло много буддийских специальных терминов, касающихся вопросов кармы, настоящей и будущей жизни (сначала преимущественно эфемерности сущего, впоследствии — «очищения»), монашеской дисциплины, реалий<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Цукудэ Рэйкан. Буккё бунгаку кэнкю (Исследование буддийской литературы). Току-ни хоги-но бунгаку-ни цуитэ (Особенно — о канонической литературе) // Нихон бунгаку. 7. Токио, [1932]. С. 3—5.

<sup>76</sup> Ikeda Daisaku. On the Japanese Classics. Conversations and Appreciations. New York: Tokyo, 1979. P. 81—90.

<sup>77</sup> Anesaki Masaharu. Op. cit. P. 158.

«С 796 г., — отмечает Анэсаки Масахару, — в императорском дворце проводилась церемония, во время которой устраивались диалоги по этому писанию, и оно декламировалось чуть ли не при каждой религиозной встрече. Быть хорошо знакомым с важными местами книги считалось важным условием образованности, а способность составить стихи по ее поучениям, притчам и положениям была необходимой принадлежностью поэта».

Житийная литература особенно пышно стала расцветать с повышением авторитета амидаизма, и первые описания «Чистой земли» и попавших в нее очистившихся «чужой силой» (*тарики*) верующих принадлежат именно проповедникам этой школы. Так, в 984 г. один из первых проповедников веры в Амида-будду Гэнсин (Эсин-содзу, 942—1017) в своем трактате «Необходимое собрание о возрождении в раю» («Одзё ёсю») приводит красочную картину вхождения буддийского праведника в «Чистую землю»:

Когда умер благочестивый человек, перед ним появился Будда. Один из его великих бодхисаттв, Владыка Сострадания (Каннон), принес цветок лотоса, чтобы перенести благочестивую душу, а Владыка Могушества (Сэйси) в приветствии протянул ему руки, в то время как другие святые и ангелы, бесчисленные по числу, пели гимны в восхваление и приветствие благочестия. Рожденный в «Чистой земле» благочестивый человек подобен слепому, который внезапно снова обрел зрение и увидел себя окруженным сияющими лучами и великолепными драгоценностями неизъяснимого достоинства. Воздух со всех сторон оглашался гармоничными мелодиями, небеса были преисполнены лучезарностью, большие небесные птицы и птицы рая летали туда и обратно. Некоторые существа в раю поют славословия Будде, некоторые проходят туда и обратно из других земель Будды, другие же висят в воздухе в безмятежном созерцании. Амида-будда сидит на лotosовом сиденье, подобно золотой горе, в центре всего великолепия, окруженный своими святыми. Владыка Сострадания и Могушества перед сиденьем Будды руководит новыми рождениями<sup>78</sup>.

Множество свитков, складных ширм, висячих картин *какэмоно* расписывалось красочными иллюстрациями к этому трактату. А иллюстрации, в свою очередь, вдохновляли писателей на создание новелл и рассказов из жизни знаменитых проповедников буддизма. Авторы жизнеописаний стараются перенести начало пути буддийских памятников в непосредственную близость к себе, в Японию, которая, по их мысли, не уступала Индии или Китаю в обилии чудесных событий, подтверждающих основные положения доктрины. Появилось много местных легенд о чудотворцах и буддийских праведниках. В житиях этих праведников можно обнаружить упоминания добуддийских народных поверий и обрядов, не вызывающих у авторов-буддистов негативной реакции.

<sup>78</sup> Anesaki Masaharu. Op. cit. P. 152.

К числу таких авторов принадлежит поэт, знаток конфуцианской классики, писатель, один из составителей «Истинных записей об императоре Монтоку» («Монтоку дзицуроку»), Мияко-но Ёсика (834—879), который написал на распространенный в устной передаче сюжет следующее «Жизнеописание Додзё-хоси» («Додзё-хоси дэн», оно вошло в 12-ю книгу «Хонтё мондзуй»<sup>79</sup>, а в вариантах — в историческое повествование конца XII в. «Мидзукагами» — «Водное зеркало» и в несколько буддийских и светских сборников новелл сэцува):

Закононаставник был родом из уезда Аики провинции Овари. Фамилия его неизвестна. Семейное предание гласит: в правление императора Бидацу<sup>80</sup> жил в провинции Овари крестьянин. В летние месяцы он орошал поле. Однажды небо покрылось тучами, загрозил гром и полил дождь. Отец закононаставника укрылся от дождя под деревом, а лопату поставил стоймя. Вдруг перед ним упала молния, формой подобная маленькому ребенку. Отец закононаставника поднял лопату, стукнул ею и отряхнул ее. Молния говорит ему:

— Не наноси мне большого вреда, я же непременно воздам тебе.

Отец закононаставника спрашивает молнию:

— Каким благодеянием ты воздашь? — так он сказал.

Молния отвечает:

— Я велю тебе родить необычного ребенка и этим воздам. А теперь я хочу, чтобы ты сделал для меня сосуд из камфорного дерева, наполнил его водой, пустил в него плавать бамбуковый лист и быстро дал мне.

Отец, как и сказала молния, дал ей сосуд. Получив сосуд, молния изловчилась и немного погода поднялась на небо. Прошло несколько месяцев, отцова жена забеременела. Когда настал срок, родился мальчик. Его тело было удивительным: шею ребенка двумя кольцами обвивала змея, голова и хвост ее соединялись, свешиваясь сзади. Отец был очень удивлен.

Когда ребенку минуло десять лет, он обладал очень большой физической силой. Он мог поднять камень в восемь квадратных сяку и бросить его на много дзё. Чтобы бросить этот камень, он прикладывал такую силу, что ступни его ног на 3—4 сун уходили в землю<sup>81</sup>.

Мальчик стал послушником у монаха из храма Гонгодзи. А в это время в колокольне храма водились черти, и каждую ночь они убивали звонаря. Послушник, увидев толпу монахов, сказал, что может прекратить эти убийства. Монахи очень обрадовались.

Той же ночью послушник поднялся на колокольню и зазвонил в колокол, но не прозвучало и нескольких ударов, как он увидел, что пришел чёрт. Послушник схватил чёрта за голову. Чёрт бросился с послушником в драку. Чёрт хотел выгащить противника наружу, а послушник хотел втащить его

<sup>79</sup> «Хонтё мондзуй» («Изящная словесность нашей страны») — сборник японских сочинений на китайском языке. Составитель — глава «Университета» (Дайгаку), учёный-конфуцианец, поэт (канси) и стилист Фудзивара Акихира (989—1066). Сборник составлен по образцу китайского «Литературного изборника» («Вэньсюань», VI в.).

<sup>80</sup> Бидацу царствовал в 572—585 гг.

<sup>81</sup> 1 сяку — 30,3 см; 1 дзё — 3,03 м; 1 сун — 3,03 см.

внутри. Когда стало светать, чёрту очень захотелось убежать. Послушник быстро ухватил чёрта за волосы, и тот сбросил с себя волосы вместе с кожей и мясом и сразу же убежал.

При дневном свете на земле увидели кровь. Пошли искать чёрта по этим следам, дошли до храмовой ограды и, поднявшись вверх по улице, остановились. Осмотрели храмовое строение — оказалось место, где в давние годы был похоронен злой раб. И сразу поняли, что злой раб стал чёртом. Таким способом злодеяния чёрта были наконец прекращены.

Волосы чёрта можно увидеть в сокровищнице храма Гангодзи, о них рассказывают друг другу из поколения в поколение. А послушник стал священнослужителем, монашеское его имя — Додзё-хоси (закононаставник Додзё)<sup>82</sup>.

По приведенной выше классификации Цукудэ этот незамысловатый рассказ можно отнести, по крайней мере, к двум рубрикам — жизнеописаниям и буддийским легендам. Традиция относит его ко второй. В средневековой Японии было записано много десятков легенд, подобных этой. Некоторые из них переходили из одного сборника *сэцува* в другой и третий — с небольшими изменениями или без них. Записывались они по-китайски (как «Жизнеописание Додзё-хоси») или по-японски и независимо от этого способствовали и распространению многих местных и заморских поверий, и проникновению соответствующих сюжетов в светскую художественную литературу. Этот вид буддийской литературы, восходя к двум источникам (фольклору и сходным легендам из китайских буддийских сборников), сам служил щедрым источником сюжетов для фольклора и письменной литературы.

Начало сборникам буддийских легенд *сэцува* положил сборник из трех книг (116 легенд) под названием «Записи о чудесах, случившихся в японском государстве из-за хорошей или дурной кармы» («Нихонкоку дзэнъаку рёики»). Краткое название сборника — «Записи о японских чудесах» («Нихон рёики»). Его составил в 822 г. шрамана (*сямон*) Кёкай из храма Якусидзи в Нара. Составитель сборника в 787 г. стал буддийским монахом, а еще через 8 лет получил сан «законоучителя, передающего светильник» (*дэнто-хоси*) и стал записывать устные легенды и рассказы из китайских буддийских сборников, которые помогали иллюстрировать проповеди о принципах действия кармы.

Время действия легенд, включенных в сборник, — от V в. до начала IX в., но в большинстве случаев это эпоха Нара. Место действия многих из них — центральные провинции Японии, язык — китайский, принцип расположения записей — хронологический. Каждая из трех книг вводится отдельным предисловием составителя.

В предисловии к первой книге «Записей о японских чудесах» Кёкай пишет, что задачей сборника является объяснение посредством *сэцува* принципов проявления кармы. Образцами подобных описаний он

<sup>82</sup> Абэ Акио. Указ. соч. С. 33.

называет китайские сборники «Вести из преисподней» («Мин баоцзи»; 650—655) Тан Линя и «Записи доказательств, собранных из Ваджрапраджняпарамита-сутры» («Цзиньган баньяоцзин цзияньцзи», 718) Мэн Сян-чжуна<sup>83</sup>.

Используя китайские стилистические приемы (параллельные фразы, исторические намеки), Кёкай старается в содержании своих новелл прославить не просто буддийских праведников, а праведников-японцев: приводит данные об Эн-но убасоку, самую раннюю версию предания о принце Сётоку-тайси и о голодном и т. д. Для того чтобы не оставалось сомнений в японском происхождении новеллы, автор «документирует» события в пространстве и во времени: указывает название провинции (Ямато, Ямасиро, Идзумо, Овари, Мусаси, Кии, Кавати и т. д.), уезда, храма или дворца и годы (по девизам правления японских императоров), в которые описанное событие произошло. Буддийское толкование эпизода подчеркивается, как правило, и в его заглавии, и в концовке («такая-то карма»). Ядро сборника составляют новеллы о кармическом возмездии и воздаянии. Их можно разделить на две группы. Одна повествует о добром воздаянии за добрые поступки (почитание «трех сокровищ», вера в будд и бодхисаттв, почитание, усердное чтение и переписывание сутр), другая — о возмездии за дурные поступки (убийство живых существ, воровство, прелюбодеяние, жестокость). Жанр *эцува*, начало которому было положено «Записями о японских чудесах», распространялся в японской литературе около 400 лет, разделившись на две разновидности — буддийскую и светскую.

«Литература престижа догмы» и учительская литература создавалась в каждой школе буддизма отдельно. Авторы стремились не просто привить основные понятия учения, но придать этим понятиям тот смысл, который вкладывала в них данная школа, и сообщить изложению возможно компактный, удобный для цитирования вид. Поэтому фразы и целые отрывки из сборников такого рода часто встречаются в дидактических разделах художественных повествований (эссе, *эцува*, *моногатари*). Первое время учительская литература писалась по-китайски, а затем на японском языке (особенно в эпоху «реформированного буддизма»).

Из памятников буддийской литературы, объединяющих проповеди и изречения одной школы, большой известностью пользовались «Немногословные благоуханные беседы» («Итигон ходан») — собрание 110 высказываний 20 с лишним проповедников школы *дзёдо*, составленное в конце XIII в. Собрание разделено на 10 тематических рубрик.

<sup>83</sup> Такэда Ёкити. Нихон рёйки (Записи о японских чудесах) // Сер. «Нихон котэн дзэнсё» («Полное собрание японской классической литературы»). Токио, 1973. С. 61—63, 263—265.



Первая рубрика, «Три сокровища: жилище, одежда, пища», открывается такими высказываниями:

Мёхэн-содзу сказал: В сердце нигде не должно быть места заботам о грязной земле. В сердце следует таить лишь небольшие заботы (т. е. заботы о средствах к существованию. — В. Г.). Это подобно тому, как на челне, что встречается с жестокой бурей, хотят пройти на корму или на нос.

Один высокочтимый буддийский монах сказал: «Человек грядущего мира всегда живет с мыслью отправиться в путь. И хотя, пока он обладает теперешней плотью, ему не обойтись без необходимой одежды, пищи и жилища, даже если он уйдет на край облаков и на край моря, все это чрезвычайно переменчиво — то, что берут, и то, чего не берут. Обычно, остановившись, чтобы провести одну ночь, знаешь, что это не вся твоя жизнь от начала до конца, но без промедления возглашаешь *нэмбуцу*».

Мёдзэн-хоси сказал: «Не прикипать сердцем к жилищу — это хорошо...»<sup>84</sup>.

Насколько обычной стала к моменту составления сборника традиция буддийской интерпретации синтоистских божеств, наметившаяся в VIII в., можно судить по такому отрывку из важнейшего раздела — «Нэмбуцу»:

Некто сказал: «Во сне Рэн-амидабуцу явился в храм Хатимангү и возгласил: „Возрождение в раю не зависит от одного помысла, не зависит от многих помыслов, а зависит от душевных качеств“»<sup>85</sup>.

Из путевых заметок паломников по буддийским святыням западному читателю больше всего известны «Путевые записки паломника, приехавшего в Тан в поисках дхармы» Эннина (Дзикаку-дайси, 794—864), который в 838—847 гг. совершил путешествие в Китай, поклонялся святыням на горе Утайшань и оставил 4 книги подробного описания своего путешествия. Путевой дневник Эннина служил не только образцом для японских паломников, писавших свои заметки, но и материалом для авторов буддийских стихов, и справочником по церемониалу и т. д.

Вместе с буддийским каноном и храмовыми церемониями в Японию пришел богатый пласт гимновой буддийской поэзии (*санка*). Первоначально японцам были известны два вида гимнов — санскритские славословия (*бонсан*), исполнявшиеся на санскрите, и китайские славословия (*кансан*), исполнявшиеся по-китайски. Те и другие, как правило, были посвящены воспеванию добродетелей Будды. Но в япон-

<sup>84</sup> *Морисита Дзиро*. Итигон ходан (Немногословные благоуханные беседы) / Ред. Морисита Дзиро. Токио, 1941. С. 9—10.

<sup>85</sup> *Кикута Сигэо*. Кагэро никки-но сэкай (Мир «Дневника эфемерной жизни») // Хэйантё негизи 1 (Дневники эпохи Хэйан. Т. 1). Сер. «Нихон бунгаку кэнкю сирё» (Материалы для изучения японской литературы). Токио, 1971. С. 31.

ской церемониальной традиции существовали исстари японоязычные гимны, исполнявшиеся при дворе и в синтоистских храмах, имевшие устойчивую ритмику и систему образов. Эти гимны ускорили появление третьего вида буддийских славословий — *васан*, 'японских славословий', которые получили в дальнейшем наибольшее распространение и превратились в буддийскую религиозную поэзию вообще.

Жанр *васан*, по словам акад. Н. И. Конрада, является «основным типом японской буддийской религиозной поэзии, содержащей в себе как славословия, так и исповедание веры, а также и простую религиозную лирику. Образцом... жанра в строфе *имаё* может послужить известное стихотворение-азбука „Ироха“, принадлежащее знаменитому просветителю Японии Кобо-дайси (774—835):

Иро ва ниоздо	Красота блистает миг —
Тиритуру во	И увяла вся.
Вага ё тарэ дзо	В нашем мире кто, скажи,
Цунэ нарану?	Остается век?
Уи но оку яма	Грани мира суеты
Кёо коэтэ	Ныне перейди,
Асаки юмэ мидзи	Брось пустые видеть сны
Эй мо сэдзу.	И пьянеть от них! <sup>86</sup>

(Пер. Н. И. Конрада)

Существует огромное число разновидностей *васан* — моления, проповеди, поучения, заповеди, всякого рода заупокойные молитвы и т. д. Но главными разновидностями этого жанра являются три: песни-славословия (*сантанка*), наставления (*кёгэ*) и *гатхи* (*када*, *кункада*). Все они построены на чередовании семи- и пятисложных стихов, заимствованном у *танка*, с мелодикой старинных песен *тока*, исполнявшихся в такт танцу во время моления о счастье на новогодних синтоистских представлениях<sup>87</sup>.

В числе первых славословий *васан* называют царственную песню, поднесенную храму Тодайдзи на церемонии освящения Большого Будды в 752 г., славословие «Лотосовой сутре» и «Славословие Ста камням». При сугубо буддийском содержании они по форме восходят к японскому поэтическому жанру *сэдока*. В IX в. появилось несколько знаменитых *васан*, совмещивших заморские и автохтонные традиции. Первое стихотворение — это «Славословие шарире» («Сяри сантан»), т. е. праху сожженного Будды. Авторство его приписывается Эннину. 72 строфы славословия содержат по 7—5, 8—5, 8—6 и 7—4 слога, т. е. по метрике напоминают многие стихотворения в традиционной япон-

<sup>86</sup> Конрад Н. И. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. М., 1974. С. 45.

<sup>87</sup> Цукудэ Рэйкан. Указ. соч. С. 6.

ской манере<sup>88</sup>. Здесь соединилось влияние китайских и санскритских славословий, заимствованной из Китая музыки, японской ритмики и японской исполнительской манеры.

Теми же особенностями обладают несколько песен-славословий, написанных Минамото-но Макото (Кэйсин-содзу, 819—868): «Славословие шести времен Крайней радости» («Гокураку рокудзи сан»), «Славословие Великому наставнику школы Тэндай» («Тэндай-дайси васан»), «Славословие 25 бодхисаттвам» («Нидзюго босацу васан») и др., а также так называемые «Четыре японских славословия» школы *сингон* (архатам, нирване, шарире и руинам).

Первой песней *васан*, где строго выдержано чередование слогов в строфе 7—5, была приведенная выше «Ироха» Куая. По содержанию она является смысловым переводом похвалы *гамхе* эфемерности из «Нирвана-сутры» («Нэханкё»), по форме совпадает с самыми распространенными размерами японской поэзии IX в., по назначению является первой в Японии азбукой: в стихотворении представлены все графемы только что изобретенного (по образцу *деванагари*) японского слогового письма без единого повторения.

Большое распространение *васан* получили в XII—XIII вв. в амидаистских школах (особенно *дзисю*), проповедники которых стремились к тому, чтобы их идеи легко понимались и запоминались. Некоторые различия наблюдались и в стихотворных славословиях разных провинций. Исследователи отмечают, например, что в *васан* провинции Синано можно проследить идеологию не только синто, но и *онъёдо* (учения об *инь* и *ян*)<sup>89</sup>. Наставления (*кёгэ*) были широко распространены в храмовой службе и неоднократно упоминаются в памятниках художественной литературы. Они состоят из четверостиший, причем простые четверостишия *кёгэ* имеют специальное название *катаку*, сложные же (состоящие из двух и более четверостиший) — *мороку*. По содержанию *кёгэ* делятся на два основных вида — моления и покаяния. Упоминание их можно нередко встретить в памятниках художественной литературы. Не обладая высокими литературными достоинствами, *кёгэ* не оказали сколько-нибудь заметного влияния на литературу, но их распространенность способствовала проникновению в японский язык специальной буддийской и китайской мифологической терминологии, а в сознание верующих — сложных понятий буддийской философии. Насколько насыщены были *кёгэ* этими терминами и понятиями, можно судить хотя бы по начальной части «Слова наставника о запретах шраманере» («Сями кай ондоси-но котоба»), написанного в 986 г. (Канна, 2-й год):

<sup>88</sup> Ср.: Манъёсю / Пер. А. Е. Глускиной. Т. 1. М., 1971. С. 28.

<sup>89</sup> *Цукудэ Рэйкан*. Указ. соч. С. 10.

Десять миров — это и есть десять добродетелей, но лишь на этот раз получил он запреты. Прежде охранял священную яшму, а затем вышел из фениксовой заставы. Когда, совершив самопострижение, представил он себе древние времена принца Сиддхартха, то, взглянув на покрытую мраком гору в зарослях канны, увидел, что опечаленных было мало.

Когда мудрый государь, пребывающий в созерцании, получил от людей запреты, он передал рубежи японского государства другому и, скорбя о благодеянии, пролил обильные слезы.

Я слышал: однажды император, пребывавший в созерцании, первым выйти изволил. Два года накапливая десять тысяч дел, бежал он от Четырех морей. Еще не много было инея на годах феникса и лик дракона не вмешался в беспорядок, как изъявлена была воля бодхисаттвы: о желаниях думай с печалью...<sup>90</sup>

В этом сравнительно небольшом отрывке японец, не посвященный в книжную ученость, не мог понять почти ничего. Человек же, прошедший специальную подготовку (т. е. буддийский служитель или представитель придворной аристократии), должен был понять, что речь здесь идет о наставлениях императору, отказавшемуся от престола и принявшему постриг. Буддийские и китайские термины, вошедшие в отрывок, в языке привилегированных сословий рубежа X и XI вв. образовали особый пласт.

Так, «десять миров», согласно буддийскому учению, это четыре мира истинного бытия и шесть миров заблуждений. К первым относятся мир будд, мир бодхисаттв, мир пратьекабудд и мир шраманов; ко вторым — мир небожителей (*дэва*), мир людей, мир демонов Асуров, мир животных (*тирьягъёни*), мир голодных духов (*пре́та*) и мир преисподней (*на́рака*). Десять добродетелей — это положение императора («Сына Неба»), полученное в результате кармы за добрые деяния и в прежних и в нынешних жизнях. Таким образом, смысл первой фразы: высокодобродетельный человек, император, получивший свое положение в результате кармы, накопленной в «десяти мирах», впервые совершил постриг («получил запреты», обязательства соблюдать 10 заповедей, налагавшихся на *шраманеру*, т. е. новообращенного) только в настоящем рождении. «Охранять священную яшму» — значит быть обладателем символов императорской власти (образ заимствован из синтоистской мифологии). «Застава феникса» — это ворота императорского дворца (образ взят из китайской литературы). Эта фраза означает, что человек, о котором говорится в наставлениях-кёгэ, первоначально обладал императорской властью, а затем отказался от нее и оставил дворец.

«Принц Сиддхартха», о котором говорится далее, — детское имя Шахьямуни, основоположника буддийского учения, «десять тысяч дел» — иносказательное обозначение забот государя, «Четыре моря» — Япо-

<sup>90</sup> Цукудэ Рэйкан. Указ. соч. С. 11.

ния (в данном случае дела государственного управления Японией), «годы феникса» — возраст государя, «иней» — старость, «лик дракона» — император, «бодхисаттва» — в данном случае тоже император, безграничный в своих добродетелях; «желания» — источник страданий, мешающий буддийскому просветлению.

Такой массовый наплыв в литературу буддийской специальной терминологии наблюдался позднее только один раз — с распространением в Японии так называемой «Литературы пяти монастырей» («Годзан бунгаку»), в которой встречается громадное количество терминов секты *дзэн*. Но терминология *дзэн* проникла в художественную литературу не глубоко, тогда как буддийские слова и образы из сутр и *кёгэ*, особенно касающиеся кармы, эфемерности сущего, множественности буддийских миров, легенд о Шакьямуни и Амида, использовались писателями сравнительно широко. Началом проникновения их в художественную литературу является VIII век — век, когда эта литература появилась.

#### 4. Нарский буддизм и художественная литература

Все, что было написано японцами до VIII в., было написано по-китайски. Все, что в VIII в. писалось «ученого», — буддийские трактаты, комментарии на канон, конфуцианские сочинения — писалось по-китайски: богу богово. Но именно в VIII в. японцы стали отделять богово от кесарева, понимая, что есть материи, которые нельзя или очень неудобно излагать на китайском языке. Нельзя, например, писать о своей стране, употребляя китайские иероглифы только как идеограммы. Прежде всего это относилось к записи японских имен и географических названий.

Решение этой проблемы было подсказано опытом перевода на китайский язык «Трипитаки». Вместе с санскритскими словами, записанными иероглифами, подобранными только по их звучанию, безотносительно к смыслу (*босацу* — бодхисаттва, *нэхан* — нирвана, *Тосоцутэн* — небо Тушита, *дарани* — дхарани, *Бирусяна* — Вайрочана и др.), японцы усвоили принцип фонетического использования иероглифов. На раннем этапе этот принцип использовался только в буддийских сочинениях и административных текстах, а в начале VIII в. он был расширен и использован при создании письменных памятников мифологического, исторического и этногеографического содержания.

Первым из таких памятников были «Записи о деяниях древности» («Кодзики»), созданные в 712 г. «Составитель памятника Ясумаро использовал различные способы записи текста при помощи иероглифов. Имена, названия, песни — их в памятнике более ста, заклинания, оно-

мато-поэтические слова — все, что следовало передать в японском звучании, он записал, используя иероглифы фонетически, как слоги японских слов. В других случаях иероглифы выступают как идеограммы, выражающие значение слова. Ряд мест написан в тексте на китайском языке, но этот язык носит здесь особый характер: это модифицированный, „неправильный“ китайский язык, свидетельствующий о попытках приспособить его к японскому синтаксису»<sup>91</sup>.

«Записи о деяниях древности» — это свод японских мифов, легенд, сказок, исторических преданий и записей хроникально-исторического содержания. Через 8 лет после них, в 720 г., были созданы «Анналы Японии» («Нихон сёки», «Нихонги»). В этом памятнике, написанном по-китайски, так же как и в «Фудоки», иероглифы использовались фонетически только для записи имен, названий и древних японских песен (в «Фудоки» фонетически использовались иероглифы также и при записи японских слов, связанных с толкованием топонимов).

Новый шаг к фонетическому использованию иероглифов, т. е. к созданию собственно японской письменности, был сделан в середине VIII в. в связи с созданием гигантской антологии японской поэзии — «Собрания мириад листьев» («Манъёсю») <sup>92</sup>. В антологии, включающей около 4500 песен, «представлены два песенных потока, взаимно связанных между собой и в то же время противопоставленных один другому, — древний фольклор и литературная поэзия, причем оба в большом разнообразии тематики и жанров» <sup>93</sup>. Впервые в истории здесь был подведен итог всего предшествующего развития песенной культуры Японии. «Эта антология, — как справедливо отмечает А. Е. Глускина, — оказала влияние не только на дальнейшее развитие поэзии, но вся последующая феодальная литература, включая и повествовательные жанры, и драматургию, так или иначе испытала ее влияние» <sup>94</sup>.

Запись этого большого и специфического песенного материала, насыщенного многими поэтическими приемами и реалиями, не имеющими соответствий в китайском языке, также осуществлялась посредством смешанного употребления иероглифов — идеографического и фонетического. Это позволило точно передать и смысл и строй японской песни. По названию антологии такой способ записи японской речи стал называться *манъёгана*.

Параллельно с возникновением литературы на японском языке продолжалось и создание памятников на китайском языке. Многие по-

<sup>91</sup> Пинус Е. М. Кодзики — Записи о делах древности. (Кн. 1: Мифы). Филологическое исследование: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Л., 1972. С. 11.

<sup>92</sup> Манъёсю / Пер. А. Е. Глускиной. Т. 1—3. М., 1971—1972.

<sup>93</sup> Манъёсю. Т. 1. С. 138.

<sup>94</sup> Там же. С. 62.

эты сочиняли и японские песни (*вака*), и китайские стихи (*си*). В 751 г. из 120 китайских стихотворений был составлен поэтический сборник «Кайфусо»<sup>95</sup>. Он охватил творчество 64 японских поэтов, писавших по-китайски с середины VII в. Значение «Кайфусо» и других антологий японской поэзии на китайском языке хорошо охарактеризовал акад. Н. И. Конрад: «Они ориентировались в своей образной системе на лучшие образцы китайской поэзии того времени, и эта образность затем находила путь и в японскую поэзию на японском языке»<sup>96</sup>.

В VIII в. была предпринята попытка и теоретического обоснования использования в японской поэзии норм китайского стихосложения. В поэтологическом трактате (*карон*) «Какё хёсики» Фудзивара Хаманари (733—799) на примере японских стихов (в частности, стихов «Кодзики») разбирает китайские концепции стихосложения, выделяя семь «болезней стиха» и десять «чистых стилей» и рекомендуя для японской песни строгую рифму (повторение конечных слогов в третьем и пятом стихе вака), эквивалентную, по его мнению, китайским тонам и рифмам в *си*<sup>97</sup>.

Поэзия «Кайфусо» — это подражательная поэзия. Авторы сборника — царствующие особы, принцы, придворные чиновники, ученые-конфуцианцы и буддийские монахи. Даже изображая события японской жизни, они стараются говорить об этих событиях иносказательно, приводя примеры и образы из китайской литературы. Предметом воспевания являются празднества, церемонии, поездки за границу, любования природой. Здесь же встречаются и буддийские мотивы: стихотворения о быстротечности жизни, эфемерности сущего. Такие стихотворения интересны не столько влиянием их на развитие японской литературы (оно было незначительным), сколько общим настроением, нашедшим выражение даже в таком самообытном памятнике, как антология «Манъёсю», и выработавшим своеобразные словесные штампы в литературе следующих столетий.

В поэзии буддийского содержания самой заметной чертой было не описание события или ситуации, а оценка всей жизни, всей Вселенной, всего миропорядка. Мир поэтов-буддистов — это бранный, «зыбкий» мир, подвижный, кипящий и исчезающий без следа. Характеристика этого кипения, эфемерности мира — одна из главных тем поэтов-буддистов. Крупный придворный чиновник VIII в. (дослужившийся до поста Правого министра) Каса-но-асоми Маро, постригшийся в мо-

---

<sup>95</sup> Существует много толкований названия сборника. Мы полагаем, что на русский язык «Кайфусо» можно перевести как «Милые сердцу стихи» или «Поэзия, хранимая в душе» (может быть, «Стихи о том, что мило сердцу»).

<sup>96</sup> Конрад Н. И. Японская литература. С. 88.

<sup>97</sup> Kato Hilda. The Mumyosho of Kamo no Chomei and its Significance in Japanese Literature // Monumenta Nipponica. Vol. XXIII, № 3—4. MCMLXVIII. P. 331—332.

нахи и известный в литературной традиции под монашеским именем закононаставник Мандзэй (Мандзэй-хоси, *шраманера* Мандзэй, Мандзэй-сями) так описывает свое представление о бренности мира («Манъёсю», № 351):

Ё-но нака	Сей бренный мир
Нани-ни татозму	С чем сравню я? —
Асаборакэ	С буруном белым
Когуюки фунэ-но	За кормою лодки, что идет
Ато-но сиранами	На веслах на рассвете.

Абстрактная категория раскрывается поэтом через характерный для японской поэзии конкретный образ. Образ белого буруна не пришел в Японию издалека, а родился здесь же, на островах, из сочетания бытовых представлений, старинной песенной культуры и буддийского миропонимания.

В антологии «Манъёсю» при огромности ее материала и большой роли добуддийского фольклорного элемента песни, затрагивающие буддийскую тематику, сравнительно малозаметны. Их здесь около 300<sup>98</sup>. По мнению А. Е. Глускиной, в «Манъёсю» буддийский «материал представлен как бы на разных уровнях: идеологическом, обрядово-бытовом, литературном и социальном»<sup>99</sup>. Здесь уже можно отметить тенденции, показательные для памятников следующей эпохи, где буддийские идеи становятся обиходными, а фольклорная традиция постепенно исчезает из поэзии и многих прозаических жанров.

Среди всех буддийских мотивов в «Манъёсю» абсолютно преобладает мотив бренности, непрочности этого мира, мимолетности человеческого жизни. Этот мотив встречается в стихах разных поэтов — от Какиномото Хитомаро (VII в.) до Отомо Якамоти (718—785). В стихотворениях Отомо Якамоти он сочетается с традицией народной песни и использованием «готовых образов». Такова его «Песня, выражающая печаль о непрочности этого мира» («Манъёсю», № 4160):

С незапамятных времен,  
С той поры, как в мире есть  
Небо и земля,  
Говорят, передают  
С давних пор, из века в век,  
Что извечен этот мир,  
Бренный и пустой!  
И когда подымешь взор  
И оглянешь даль небес,  
Видишь, как меняет лик

<sup>98</sup> Глускина А. Е. Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам «Манъёсю») // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 228.

<sup>99</sup> Там же.



Даже светлая луна.  
И деревья среди гор  
Распростертых —  
Неверны:  
В день весны  
Цветут на них  
Ароматные стихи,  
А лишь осень налетает,  
Ляжет белая роса,  
И летит уже с ветвей  
В грозном вихре  
Алый лист...  
Так и люди на земле —  
Краток их печальный век,  
Ярко-алый, свежий цвет  
Потеряет быстро блеск,  
Ягод тутовых черней  
Черный волос сменит цвет,  
И улыбка поутру  
Вечером уже не та...  
Как летящий ветерок,  
Что незрим для глаз людских,  
Как текущая вода,  
Что нельзя остановить,  
Все невечно на земле,  
Все меняется вокруг...  
И когда увидишь ты,  
Как изменчив этот свет,  
Вдруг поток неожиданных слез  
Хлынет из твоих очей,  
И не сможешь ты никак  
Этих слез остановить...<sup>100</sup>

Мотив мимолетности человеческой жизни, тщетности славы Ото-мо Якамоти привносит даже в «Песню, сложенную в подражание песням о кургане юной девы» на сюжет старинной народной легенды о девушке, бросившейся в море из-за того, что двое влюбленных в нее юношей стали враждовать между собой, соперничая в поисках «бренной славы на земле»<sup>101</sup>. Человеческую жизнь поэт сравнивает здесь с мгновенным блеском яшмы, коротким коленцем морской травы, с инеем или росой<sup>102</sup>. Именно начиная с «Манъёсю» в японской литературе утвердилось сравнение человеческой жизни с «инеем иль росой» и с «белой росой» как символами непрочности, быстротечности, непо-

<sup>100</sup> «Манъёсю». Т. 3. С. 210—211.

<sup>101</sup> Интересно, что в «Ямато моногатари», песенно-повествовательном памятнике середины X в., та же легенда получила синтоистскую интерпретацию в рассказе об обещании мертвеца охранять путника, одолжившего ему меч.

<sup>102</sup> «Манъёсю». Т. 3. С. 231—232.

стоянства. В этой же антологии встречается такой синоним непрочно-сти, как «лунная трава» (*цукигуса*), не привившийся в литературе следующей эпохи. Традиционное же сравнение долгой жизни с длинной яшмовой нитью под влиянием буддийского представления о мимолетности жизни превратилось в свою противоположность: сравнение осталось, но обозначать оно стало во многих случаях нечто «непрочное, краткое, мгновенное»<sup>103</sup>.

Совершенно удивительное сочетание буддийских представлений с наивными синтоистскими верованиями демонстрирует читателю каэсиута (№ 3292) из 13-й книги «Манъёсю»:

Чтобы жизнь непрочная твоя  
Бесконечно длиною была,  
Я, оставшаяся здесь,  
Шлю горячую мольбу богам  
В ожидании тебя, мой друг!<sup>104</sup>

Примерно такую же картину дает каэсиута № 3290, где идея кармы соотносится с верой в эру богов, неразделимую с мировоззрением синто<sup>105</sup>.

В числе других буддийских идей, встречающихся в «Манъёсю» и получивших широкое распространение в художественной литературе начиная с IX и особенно с X в., нужно отметить идеи отождествления человеческой жизни со страданием (№ 2436, 3265), грядущих перерождений в иных мирах (№ 348, 541, 819, 3086, 3850) и осуждения монашества. В 16-й книге антологии есть «Шуточная песня, высмеивающая монахов» (№ 3846):

Вместо леса пышной бороды  
У монаха лишь пеньки торчат.  
Можешь привязать к пеньку коня,  
Да не дергай сильно впопыхах:  
Заревет от боли наш монах...<sup>106</sup>

Казалось бы, странно, что в эпоху фактического объявления буддизма государственной религией, усиленного строительства монастырей и храмов, распространения среди придворной аристократии обычая принимать в старости постриг не только создаются, но и включаются в официальную, т. е. одобренную свыше, поэтическую антологию стихи, содержащие непочтительные отзывы о статуях будд (№ 3841), высмеивающие буддийских монахов, иронизирующие над храмовыми изображениями голодных духов (№ 3840) или идеей перерождения (№ 348).

<sup>103</sup> «Манъёсю». Т. 2. С. 608.

<sup>104</sup> Там же. С. 472.

<sup>105</sup> Там же. С. 471.

<sup>106</sup> Там же. Т. 3. С. 87.

Здесь, как нам представляется, нужно иметь в виду следующее. Во-первых, японский буддизм того времени не был веронетерпимым (борьба с местными верованиями велась не путем осуждения их, а посредством адаптации) и сравнительно спокойно относился к насмешкам. Отступление от правильного Пути, по его учению, вредит не Пути, а отступнику, ухудшая его карму (ср. «Записки об японских чудесах»). Такая позиция была естественной в то время, когда в истории буддизма еще не была забыта полемика с конфуцианцами в Китае и на повестке дня стояла проблема постепенного привлечения массы верующих-синтоистов. Во-вторых, ранний японский буддизм воспринял не только махаянистические, но и хинаянистические элементы (особенно сильны они были в доктринах школ *куся* и *дзёдзицу*)<sup>107</sup>, и спор о том, насколько сам институт монашества отвечает изначальному учению Шакьямуни, вполне серьезно велся среди самих служителей буддийской церкви, находя, естественно, выход и за ее пределы. Позднее в общественном мнении в Японии сформировалась устойчивая традиция осуждения буддийских монахов. Сами монахи постоянно давали пищу этой традиции далеко не безупречными нравами, а монастырская верхушка — своим превращением уже к началу VIII в. в привилегированную социальную прослойку, владевшую землями и имуществом, освобожденную от государственных повинностей и эксплуатировавшую значительную часть крестьянства<sup>108</sup>. Теоретики буддизма объясняли традицию осуждения монашества тем, что оно отталкивалось от секуляризации жизни сангхи, а эта последняя представляет собой развитие идеала бодхисаттвы и находится «в полном соответствии с изначальным духом буддизма, который должен спасти мир от всеобщей зависимости от невежества и кармы»<sup>109</sup>.

Что касается иронии и непочтительности по отношению к храмовым изображениям, то в стихах антологии эти изображения не являются предметом насмешек (это было бы поношением дхармы), а представляют объект сравнения. Если человека сравнивают с голодным духом — это высмеивание человека, а не храмового изображения голодного духа. Если говорят, что краснотою носа человека можно воспользоваться вместо киновари для статуи будды, — это не поношение статуи будды, по крайней мере, с точки зрения буддиста. Это тоже нужно учесть, чтобы христианские представления о святости образа не перенести автоматически на буддийские (в некоторых течениях японского буддизма позднее появились представления, похожие на христианские, но абсолютной аналогии так и не возникло).

На материале двух поэтических собраний нарской Японии, «Кайфусо» и «Манъёсю», можно заметить две главные особенности прояв-

<sup>107</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 36—37.

<sup>108</sup> Конрад Н. И. Избранные труды. М., 1974. С. 90.

<sup>109</sup> Suzuki D. T. Essays... Third Series. P. 325.

ления буддийских идей в средневековой японской светской поэзии. Одна из них — быстрое превращение идеи эфемерности жизни и непостоянства бренного мира в словесный штамп, над смыслом которого авторы стихов не всегда задумываются. Отсюда — сочетания типа «бесконечная непрочная жизнь». Другая особенность — самобытные элементы, местные образы, неожиданные сравнения в поэзию буддийского содержания приносят *ута* — японоязычные песни, но никак не *си* — стихи на китайском языке. Эти последние на протяжении всего раннего Средневековья оставались подражательными, следующими китайским образцам. Поэтому формирование самобытной, оригинальной по форме, продуктивной культуры на основе элементов материальной и духовной культуры, заимствованных с континента, зависело в VIII в. и позже не от прилежности учеников-подражателей, а от развития традиционных черт в японской литературе и многих других областях духовной культуры. Этот расцвет наступил в следующую эпоху.

## 5. Хэйанский буддизм

В 784 г. столица Японии переместилась из Нара в селение Нагаока, а еще через 10 лет, в 794 г., — в специально для этого основанный город Хэйанкё ('Столица Мира и Спокойствия'), современный Киото. Этот город оставался императорской столицей более 1000 лет, до 1868 г. Он был спланирован и застраивался по образцу Лояна, столицы танского Китая: геометрически правильные кварталы, великолепные дворцы, храмы, парки и водоемы.

Одной из причин переноса столицы было настойчивое вмешательство высшего буддийского духовенства в дела государственного управления<sup>110</sup>. Переехав в Хэйанкё, придворная знать категорически воспрепятствовала переводу туда влиятельных буддийских центров. Более того, правительство стало вскоре поддерживать новые школы буддизма, недоброжелательно принятые старыми религиозными центрами. Прежний союзник придворной бюрократии в борьбе за централизацию государственной власти сделал свое дело и попал в немилость, как только обнаружил стремление соперничать с родами, обладавшими этой властью. Новые же буддийские школы обосновались за пределами столицы и не вмешивались в административные вопросы. Это был эзотерический буддизм, представленный в Японии учениями школ *тэндай* и *сингон*. Эзотерический, или мистический, буддизм (*миккё*) называют часто переходным от теологического к реформаторскому.

Период, известный в японской историографии как эпоха Хэйан (Хэйан дзидай), охватывает около 400 лет — с 794 по 1192 г., но эзо-

<sup>110</sup> Дзусэцу Нихон бунка. 4. С. 40.

терические школы господствовали не все это время. Во второй половине и особенно в последней четверти эпохи Хэйан наблюдается постепенное усиление влияния амидаизма, относящегося к реформаторским направлениям, распространившимся в следующую эпоху — эпоху развитого Средневековья (школы *дзёдо*, *син*, *дзэн*, *нитирэн*). Таким образом, периодизация истории буддизма не совпадает с периодизацией социально-экономической истории страны. Поэтому эзотерические школы целесообразно рассматривать отдельно от амидаизма не только по их доктринам и обрядности, но и по социальному адресату и по отражению религиозных идей и обрядов в произведениях искусства и литературы. В японской литературе крутой перелом наступил позднее, чем в религии, к концу XII в., когда страну потрясли междоусобные войны, сопровождавшие изменение социальной и экономической структуры общества.

Почему хэйанский буддизм называют переходным? Ведь мистицизм не является переходной стадией от ортодоксальной теологии к реформаторству. Между тем учение *тэндай* и особенно *сингон* действительно содержат значительные элементы мистицизма и в то же время являются переходными от нарских школ буддизма к камакурским. Дело в том, что их мистицизм и их переходность — явления разного порядка.

Нарский буддизм, который, как мы уже упоминали, нередко рассматривают как чистую трансплантацию на японскую почву китайского буддизма, в действительности представлял собой подвижную систему с наметившейся тенденцией к приспособлению к местным условиям. Реформаторский буддизм эпохи Камакура (конец XII—начало XIV в.) преимущественно ориентировался на местные условия — каждая школа делала это по-своему. И в усилении этой ориентации, в увеличении эклектизма заключалась главная особенность динамики средневекового японского буддизма. Промежуточный характер хэйанского буддизма заключается в том, что учения школ *тэндай* и *сингон* базировались на доктринах, выработанных на континенте, но во многих случаях интерпретировались с учетом местных условий (синтоистские верования, вкусы придворной аристократии, политическая ситуация.). Идеологическими лидерами двух этих школ были Сайтё и Кукай, крупнейшие деятели раннесредневекового японского буддизма.

## 6. Сайтё и учение школы *тэндай*

Сайтё (767—822), известный также по посмертному буддийскому имени как Дэнгё-дайси («Великий наставник в Истинном Учении») <sup>111</sup>,

---

<sup>111</sup> Посмертное имя было присвоено Сайтё через 44 года после его смерти — в 866 г.

родился в провинции Овари и носил мирское имя Мицу-но Обито. Предки его были выходцами из Китая<sup>112</sup>. В раннем детстве Сайтё был отдан в послушники и воспитывался на доктринах школ *санрон*, *хоссо* и *кэгон*. Посвящение в монахи он получил в храме Тодайдзи, в Нара, в 785 г. Почти сразу же после получения сана Сайтё ушел из центра буддийских школ и поселился в одиночестве на горе Хизэй, недалеко от дома, где он родился.

Уход из старой столицы объясняют неудовлетворенностью молодого священнослужителя доктринами нарских школ и бюрократизмом, проникшим в структуру буддийской церкви. Живя в одиночестве, Сайтё заинтересовался сочинениями Чжи-и, основоположника буддийской школы *тяньтай* в Китае, собрал вокруг себя небольшую группу последователей и за три года с их помощью построил небольшой монастырь. Здесь у него возникла идея создания единого центра японского буддизма и союза религии и государства, который бы контролировал все области жизни населения.

Собственно, разрыв Сайтё со старым буддийским центром произошел вскоре после того, как столица государства была переведена из Нара в Нагаока. По-видимому, молодой законоучитель понял, что назрел конфликт между придворной аристократией и руководителями буддийских школ и что в этом конфликте светская власть оказалась сильнее духовной.

Порвав со своими наставниками, Сайтё помимо чисто религиозных доктрин стал проповедовать идею основания новой столицы и осуществления некоторых административных реформ. Воспользовавшись охлаждением отношений между двором и буддийскими центрами, он приложил усилия к тому, чтобы в религиозной политике двора занять место старых нарских школ. И преуспел в этом.

Новая столица была основана вблизи горы Хизэй, в долине, раскинувшейся к юго-западу от монастыря, основанного Сайтё. Вскоре император Камму пригласил его ко двору, демонстративно внес значительные пожертвования на нужды монастыря на горе Хизэй, получившего через некоторое время титул «Главного местонахождения религии для обеспечения защиты государства» («Тинго кокка-но додзё»). Таким образом, Сайтё и его последователям вверялись функции мистической защиты Японии (путем чтения наиболее авторитетных сутр и совершения обрядов), которые прежде выполняли школы *хоссо* и *кэгон*. Монастырь на горе Хизэй к этому времени имел почти двадцатилетнюю историю, объединял множество зданий, в которых размещались не только монахи и паломники, но и ученики религиозных школ, подчиненных монастырю.

---

<sup>112</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 5.

В 804 г. был выпущен императорский эдикт, согласно которому Сайтё направлялся в Китай «для поисков истины». Истину он стал искать у авторитетов школы *тяньтай*. За год пребывания в Китае он был возведен в сан бодхисаттвы, изучил доктрины китайского эзотерического буддизма и принципы поисков истины посредством созерцания (*дхьяна*, яп. *дзэнна*), изложенные в «Лотосовой сутре».

Вернувшись в 805 г. в Японию, Сайтё приступил к систематизации учения *тэндай*, основанного на «Лотосовой сутре» и четырех главных принципах: нравственных заповедях, монашеской дисциплине, эзотерических культах и практике *дзэн*<sup>113</sup>. Когда работа по систематизации была закончена, он стал добиваться главной своей цели — формальной независимости от нарских школ. В 818 г. Сайтё обратился ко двору с просьбой разрешить ему открытие зала посвящения (*кайдан*), в котором он мог бы сам посвящать в сан своих учеников и не зависеть от Тодайзи, где к его учению относились весьма критически. Ортодоксальные школы употребили все силы для того, чтобы такое разрешение выдано не было. Ожесточенная борьба с ними продолжалась около четырех лет. В 822 г., ровно через неделю после смерти Сайтё, разрешение на открытие школой *тэндай* самостоятельного центра посвящения в монахи было дано, и оно означало окончательное поражение нарских школ в борьбе за влияние на императорский двор и за контроль над всеми направлениями буддизма в Японии.

Философию *тэндай* называют Средним Путем, который, по определению Анэсаки Масахару, «заключает в себе основное единство Будды и всех остальных существ и подчеркивает возможность и даже необходимость достижения всеми существами святости самого Будды»<sup>114</sup>. Каждому существу, независимо от его добродетельности или порочности, согласно этой философии, присуща изначальная природа будды, реализовав которую, можно достичь степени совершенства будды. Человек, занимающий промежуточное место между буддой и низшим существом преисподней, может в цепи перерождений двигаться в любом направлении — к совершенствованию или падению.

Специальное значение в начальном постижении тождества собственной природы с изначальной природой будды Сайтё придавал практике созерцания. Но и созерцание, и «напряжение в нравственной жизни», содержание которой также было детально разработано, ничего не значили сами по себе. Они приобретали смысл тогда, когда основывались на стремлении к всепоглощающей вере в Будду<sup>115</sup>. Здесь в зародыше можно найти положения, из которых развились основные принципы более поздних направлений японского буддизма — *сингон*

<sup>113</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 62.

<sup>114</sup> Anesaki. Op. cit. P. 114—115.

<sup>115</sup> Ibid. P. 116.

(особая роль таинств), *дзёдо* (зачатки монотеизма, слепой веры в одного будду), *дзэн* (практика созерцания) и *нитирэн* (предпочтение, оказанное «Лотосовой сутре», и превращение ее в самостоятельный объект веры).

Своим учением Сайтё приблизил буддийскую церковь к светской власти, несколько демократизировал идею «просветления», объявив его всеобщим и неизбежным и не требующим слишком сложной специальной подготовки, и отделил свое учение от учения старых нарских школ заявлением о смысле обетов в обряде посвящения. Исповеди и обеты, согласно этому заявлению, «должны приноситься не людям-властителям, как в других ветвях буддизма, а самому Будде, т. е. своей собственной сокровенной душе и сущности»<sup>116</sup>.

Основатель школы *тэндай* не остановился на восприятии доктрин китайских буддистов, а попытался синтезировать учение и практику многих предшествующих школ буддизма и приспособить их к конкретным условиям Японии. Авторитет *тэндай* быстро укреплялся, и Энрякудзи, монастырский комплекс на горе Хиэй, стал действительно превращаться в крупнейший буддийский центр страны. После смерти Сайтё он насчитывал около трех тысяч одних только строений (павильоны для медитации, молельня, помещения для монахов, школы, подсобные помещения и т. д.). Но эпоха расцвета *тэндай* после смерти основоположника школы продолжалась недолго. Вскоре пальма первенства перешла в руки нового проповедника, Кукая, основавшего эзотерическую школу *сингон*.

## 7. Кукай и учение школы *сингон*

В сочинении, написанном Сайтё в юности и озаглавленном «Моления» («Хоцугаммон»), первым принципом для себя он называет такой: «Обнаружить сокровенное желание алмаза, что не ломается и не отступает»<sup>117</sup>. Сайтё хорошо знал, к чему он стремился, и упорство алмаза принесло ему исполнение самых смелых замыслов. Но у основоположника *тэндай* кроме твердости и упорства были и другие достоинства. Восхищенный им император Сага (786—842) сказал о Сайтё: «В императорской семье нет такого таланта; мудрость прячется среди друзей дхармы».

Но в эти же годы начинал свою деятельность другой буддийский проповедник, твердостью, талантами и работоспособностью, вкладом в развитие всей культуры Японии затмивший не только Сайтё, но и множество других деятелей буддийской церкви (за исключением, мо-

<sup>116</sup> *Anesaki*. Op. cit. P. 119.

<sup>117</sup> *Абэ Акуо*. Указ. соч. С. 21.



жет быть, одного Сётоку-тайси). Это был Кукай (774—835), известный также под посмертным именем Кобо-дайси («Великий наставник, распространяющий дхарму»), — проповедник, психолог, ученый, поэт, художник, каллиграф, политик.

Кукай происходил из семьи провинциального чиновника, принадлежавшего к роду Отомо, который являлся боковой ветвью старинного рода Саэки. В возрасте 15 лет он был послан в Нагаока, где тогда располагался императорский двор, для обучения в «университете» (*дайгаку*): родители прочили ему карьеру чиновника. В столице юноша увлекся сначала конфуцианским учением, затем даосизмом, а потом буддийской философией. К этому времени он покинул столицу и ушел в монастырь. В монастыре некий *шрамана* посвятил Кукаю в так называемый «обряд почитания бодхисаттвы Акашагарбха» (*Кокудзо гумондзихо*), исполнение которого требовало отшельнической практики. Кукай поселяется в глухих горах, вначале на горе Тайрёнотакэ (в провинции Ава), затем на мысе Мурато (провинция Тоса), а после этого — во многих других местах, но образ жизни его был скорее даосским, чем буддийским. Внутренняя борьба Кукаю завершилась синтезом всех трех учений, изложенным им в трактате «Наставления в трех учениях» («Санго сиики»), который был написан *камбуном* в 797 г.

Трактат был построен в форме диалогов между тремя философами — конфуцианцем, даосом и буддистом. В спорах между ними высказывается критика слабых мест каждого учения и намечаются пути создания синкретического учения на буддийской основе. Эту основу Кукай видел в двух сутрах — «Дайнитикё» («Махавайрочана-сутра») и «Конготёкё» («Ваджрашekhара-сутра»). Таким образом, намечались контуры учения, непохожего на традиционные, проповедуемые в Нара, и отличного от учения Сайтё.

Начало деятельности Кукаю напоминает первые шаги его старшего современника, но отличается большей масштабностью. Если Сайтё, получив посвящение, уединился в хижине на горе Хиэй, то Кукай в такой же ситуации объездил многие отдаленные провинции и использовал уединенную жизнь и наблюдения за народными культами для размышлений о создании нового учения. Если Сайтё в 804 г. поехал в Китай, чтобы в течение года совершенствоваться там в догматах школы *тяньтай*, то Кукай в том же году на том же судне, что и Сайтё, отправился туда же на 2 года. Китайские ученики индийского проповедника эзотерического буддизма Амогхаваджры в течение этих двух лет наставляли его в своем учении, а индийский монах Праджня обучал санскриту. Раннее знакомство с китайской философией, обучение в *дайгаку*, многолетние размышления над сильными и слабыми сторонами даосского оккультизма и синтоистской шаманской практики позволили Кукаю по возвращении на родину сформулировать принципы школы *сингон*, противопоставленной нарскому буддизму и не повто-

ряющей учение *тэндай*, и в то же время не вызывать ожесточенных нападков ортодоксальных школ и завязать переписку с Сайтё. Эта переписка, вошедшая в сборник «Сэйрэйсю», озаглавлена «Вдохновенные стихи периода средней старости»<sup>118</sup> («Тюдзю канкё си») <sup>119</sup>.

Вскоре после возвращения на родину Кукай вместе с небольшой группой учеников основал монастырь на горе Коя, расположенный к югу от новой столицы, Хэйанкё. В этом монастыре он читал проповеди и совершенствовал свое учение в течение пятнадцати лет, до той поры, когда умер Сайтё. В эти же годы Кукай пишет несколько религиозных трактатов и множество стихов на религиозные темы, совершает поездки по стране. В стихах воспеваются будда Великого Солнца — Махавайрочана:

Где развлекается летающий дракон?  
В небесной сфере, где мирской нет пыли.  
Нет пыли — это драгоценные палаты,  
Стена из твердых бриллиантов.  
Вся семья — дождю подобна,  
А в самом центре восседает Сяна <sup>120</sup>.  
Чье это имя — Сяна?  
От самого начала — государя наших душ! <sup>121</sup>

Ученики присвоили Кукаю «алмазный» псевдоним Хэндзё 'Повсюду Сияющий'. Этим псевдонимом он обязан не только тому, что китайские буддисты объявили своего японского преемника восьмым патриархом школы *чжэньянь* (яп. *сингон*). Главную роль здесь сыграла энциклопедичность самого Кукая. Кроме юношеского трактата «Наставления в трех учениях» он написал «Новый взгляд на десять ступеней сознания» («Дзюдзю синрон»), «Как стать буддой во плоти» («Сокусин дзёбуцуги») и ряд других религиозных трактатов, серию очерков по теории китайской поэзии, множество каллиграфических полотен. Один из учеников Кукая, священнослужитель храма Такаояма по имени Синсэй, после смерти учителя собрал его стихотворения (*си*), комментарии, тексты молитв, прозаические сочинения, надписи на камне, таблицы и т. д. и составил 10 томов «Собрания, выявляющего свойства души Хэндзё» («Хэндзё хакки сэйрэйсю»). Другой его последователь, священнослужитель Сайсэн-содзу из храма Ниннадзи, в 1079 г.

<sup>118</sup> Периодом «средней старости» называется возраст 40 лет. Таким образом, стихи Кукая, вошедшие в этот сборник, относятся к 814 г. Ответные стихи Сайтё не сохранились.

<sup>119</sup> *Кавагути Хисао*. Хэйантё нихон камбунгаку си-но кэнкю (Исследования по истории японской камбунной литературы эпохи Хэйан). Токио, 1964. С. 34.

<sup>120</sup> С я н а — Бирусяна, Махавайрочана.

<sup>121</sup> *Кавагути*. Указ. соч. С. 47—48.

1079 г. составил 3 тома продолжения этого сборника<sup>122</sup>. Кӯкаю приписывается изобретение на основе китайской иероглифики японского слогового письма и написание стихотворения «Ироха-ута», служащего азбукой (см. выше). Первостепенное значение имела его теория комплексного влияния цвета, формы и звука на психологию верующих. Благодаря ей необычайно расцвели живопись *мандала* и ритуальная музыка.

Кукай выдвинул и старался всячески доказать на практике концепцию о том, что художественный и религиозный опыты в конечном счете придут к единству на некотором высшем уровне исполнения<sup>123</sup>. «Его деятельность была так же обширна, как и его система, и включала в себя... искусства и художественные ремесла, филологию и литературу, образование и общественную деятельность, философию и религию»<sup>124</sup>. Эта деятельность подстегнула противников эзотерического буддизма взяться за кропотливую работу по переводу и комментированию сутр для отыскания в них опровержений основным постулатам нового учения.

На придворную аристократию производили сильнейшее впечатление стихи Кукая из его «Драгоценного ключа к обилию таинств» («Хидзо хояку»):

Безумные — это существа в трех сферах существования,  
И некому собственное безумие осознать!  
Слепые — это существа, четыре по способам их рождения,  
И все они пока не сознают своей слепоты!  
Рожденный, рожденный и перерожденный без предела,  
И все еще темный, как к началу рождений.  
Смерть, смерть и смерть без конца,  
А конечная цель жизни все еще сокрыта<sup>125</sup>.

Особое покровительство Кукаю оказывал император Сага, который получил от него буддийское посвящение, исполненное в ритуале *сингон*. Проповедника стали часто приглашать ко двору, а в 823 г., через год после смерти Сайтё, назначили настоятелем крупного буддийского храма Тодзи в Хэйанкё. Вскоре Кукай стал во главе Внутреннего святилища императорского двора (Найдодзё) руководить почти всеми буддийскими церемониями и обрядами при дворе. В 828 г. он основал в столице на улице Кудзё храм Сюгэй-сюти-ин, где дети горожан и чиновников ниже 6-го ранга стали изучать буддийскую и конфуцианскую философию. Влияние Кукая начало распространяться и за пределы столицы, а школа *сингон* — безусловно господствовать в японском

<sup>122</sup> *Kawazumi*. Указ. соч. С. 34—36.

<sup>123</sup> *Kato Hilda*. Op. cit. P. 324.

<sup>124</sup> *Anesaki Masaharu*. Op. cit. P. 129—130.

<sup>125</sup> *Ibid*. P. 131—132.

буддизме. С течением времени под воздействием синто буддизм Кукая частично изменил негативное отношение к *сансаре* на более оптимистическое <sup>126</sup> и спроецировал свою концепцию двух аспектов космического бытия на буддийскую трактовку сущности синтоистских существ.

По сути, успех учения школы *сингон* был обусловлен теми же причинами, что раньше определили успех ортодоксальных школ. Это подчинение основных догм интересам централизованного государства, приспособление к местным культам, использование «внешних учений» (конфуцианства и даосизма), забота о зрелищной привлекательности массовых служб, учет не только идеологии, но и эстетических вкусов правящего сословия, постепенное приближение к адепту (в случае с *сингон* — своеобразное «хождение в народ» проповедников, проведение части служб на японском языке вместо китайского). В учении и практике *сингон* ясно проявилась «способность буддийской общины к длительному мирному сосуществованию с любыми культами, религиями и социальными системами» <sup>127</sup>.

Изучая надельную систему в Японии VII—IX вв., акад. Н. И. Конрад отмечает, что «она предполагала три основные группы населения: 1) чиновническое и отчасти духовное сословие, 2) земледельческое население, 3) несвободные» <sup>128</sup>. Обе школы эзотерического буддизма, *тэндай* и *сингон*, распространившие свое влияние начиная с IX в., ориентировались на первую из этих групп, точнее — на привилегированную ее часть.

«Аристократы и духовенство, — пишет Дж. Китагава, — были двумя главными „носителями культуры“... Хэйанская аристократия определялась четырьмя факторами: 1) происхождение, 2) придворный ранг, 3) экономическое могущество, 4) ученость» <sup>129</sup>. Придворная аристократия образовала замкнутую касту, которая пользовалась многочисленными привилегиями — от получения разного рода дополнительных земельных наделов и освобождения от налогов и до права занимать высокие должности без государственных экзаменов <sup>130</sup>.

Фактическую власть при дворе захватил род Фудзивара (точнее, его ветвь Сэкканкэ). Он монополизировал посты регента (*сэссё*) при малолетних императорах и советников — при совершеннолетних (*кампаку*). Для поддержания этого своего статуса глава рода выдавал своих дочерей за императоров и становился дедом наследника престола. Один

<sup>126</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 68—69.

<sup>127</sup> Корнев В. И. Буддизм // Вопросы истории. 1970. № 12. С. 157.

<sup>128</sup> Конрад. Избранные труды. С. 90.

<sup>129</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 55.

<sup>130</sup> Фудзика Кунихико. Хэйан дзидай-но кидзоку-но сэйкацу (Жизнь аристократии эпохи Хэйан). Токио, 1960. С. 10—27.

из регентов, Фудзивара Митинага (966—1027), был безраздельным властителем страны свыше 30 лет, с 995 по 1027 г. За это время не только выходцы из других старинных родов, но и представители боковых ветвей того же рода Фудзивара не допускались на высшие государственные должности.

Единственная возможность для вертикальной динамики общества предоставлялась буддийской церковью. Образованные и талантливые выходцы из семей аристократов нередко использовались церковью для достижения политических целей или экономических благ. Буддийские монастыри богатели за счет связей и пожертвований знатных новообращенцев и приобретали все большее и большее влияние при дворе (здесь в определенной степени повторяется ситуация, сложившаяся в VIII в. в Нара). Поэтому высшее духовенство в социальной структуре хэйанской Японии стояло на уровне высшей придворной аристократии. Борьба за власть внутри духовенства (а она не утихала никогда) заканчивалась, как правило, уходом неудачников в отшельники.

Буддийская церковь в целом отлично приспособилась к условиям, формированию которых столь последовательно способствовала несколько столетий.

«Духовенство, — писал Н. И. Конрад, — было вообще свободно от всяких обязательств перед государством, поскольку монастырские земли не были обложены налогом, а живущие в них — податью и рабочей повинностью»<sup>131</sup>.

Мирские интересы монастырей постепенно стали настолько преобладать над духовными, что крупные монастырские центры (прежде всего Энрякудзи) обзавелись собственными отрядами монахов-воинов. В XI в. подобные отряды стали причинять такое серьезное беспокойство правительству, что для их усмирения пришлось обращаться за помощью к местным феодалам с их дисциплинированными и закаленными в стычках отрядами самураев.

Анэсаки Масахару, отмечая в качестве главных признаков хэйанской аристократии «изысканность манер, тонкость чувств и изящество в искусствах и литературе», характеризует ее жизнь как гигантский спектакль: «Ареной был „Цветущий Мияко (другое название — Хэй-анкё. — В. Г.), окруженный девятикратными кругами облаков“ (поэтическая метафора для обозначения Императорской столицы. — В. Г.); актерами были „облачные кавалеры“ и „цветоподобные девы“, как называли знатных мужчин и придворных дам, а местами действия — праздники цветов, поэтические состязания, увеселительные поездки, любовные истории, придворные интриги, романтические приключения, религиозные церемонии, мистицизм... Даже религия трансформировалась в игру...»<sup>132</sup>

<sup>131</sup> Конрад. Избранные труды. С. 90.

<sup>132</sup> Anesaki. Op. cit. P. 153—154.

Особенно заметной с начала IX в. в аристократической среде стала тяга к магико-религиозной обрядовости, к оккультизму — увлечение даосской мистикой, учением о темном-светлом началах (*инь-ян*), почитанием Полярной звезды и другими оккультными системами китайского происхождения. В 807 г. был даже издан специальный «эдикт, запрещающий колдунам, предсказателям и священникам совращать суеверные массы»<sup>133</sup>. Впрочем, успеха этот эдикт не имел: первым его нарушителем был императорский двор.

Увлечение оккультизмом, эстетизм, театрализованность быта придворной аристократии учел и умело использовал в своих теориях и в практике школы *сингон* Кукай. Многое было им заимствовано из Китая в готовом виде, некоторые детали привнесены дополнительно с учетом японской действительности. Существо же доктрины школы *сингон* сводится к вере в будду Махавайрочана.

Тело Будды Великого Солнца (Дайнити, Бирусяна), как учит *сингон*, тождественно космосу. Космос состоит из шести элементов: земли, воды, огня, воздуха, свободного пространства и сознания. Жизнь Вселенной образуют тело, речь и мысль этого Будды. Они называются Тремя таинствами и могут быть обнаружены во всех элементах Вселенной, начиная от мельчайших пылинок и кончая каждым из нас. Они бесконечны в пространстве и непрерывны во времени. Обнаружению этих «трех таинств» в себе каждым адептом и посвящен ритуал *сингон*<sup>134</sup>.

Что первично в *сингон* — философия *виджнянавадинов-йогачаров*<sup>135</sup>, определившая ритуал, или мистическая обрядность, приведшая к систематизации мировоззрения<sup>136</sup>? Этот вопрос по-разному решают специалисты по истории и философии буддизма, но он не главный для нашей темы. Нас интересует сейчас, в каком виде учение этой школы стало распространяться в Японии, как оно приспособлялось к местным условиям и какое влияние оказало на те стороны японской культуры, с которыми взаимодействовало. Однако нужно иметь в виду одну особенность этого учения. Буддийское в своей основе, оно охотно принимало в себя все местные культы народов, с которыми сталкивалось, и вместе с этими культами — элементы мировоззрений, обряды, суеверия небуддийского происхождения. Появившись в Японии, учение и практика *сингон*, отталкиваясь от этого опыта, готовы были взаимодействовать с синто и с другими идеологическими системами, уже нашедшими себе место в японском обществе, потому что уже содержали в себе типологически и генетически родственные им черты.

<sup>133</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 57.

<sup>134</sup> Anesaki. Op. cit. P. 125.

<sup>135</sup> Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 275.

<sup>136</sup> Anesaki. Op. cit. P. 126.

*Сингон* буквально означает 'истинное слово', в японском языке употребляется в значении 'заклинание' и является переводом санскритского *мантра*, т. е. «тайна» — слово, которым обозначались религиозные гимны. Будда Вайрочана всегда и всюду (поскольку он отождествляется с вечным и безграничным космосом) произносит речь. Частью этой вечной и вездесущей речи являются формулы, произносимые при храмовых обрядах, выражения, в которых встречаются имена будд, религиозные тексты. Особую силу имеют мистические формулы. Они и представляют собой «истинное слово» (*сингон*) в узком смысле. Произнесение этих формул способно вызвать к действию могущество будды Великого Солнца.

Но космический будда совмещает в себе три аспекта. Поэтому наилучший контакт, точнее — наилучшая реализация изначального единства со всеобъемлющим могуществом будды Махавайрочаны достигается не только речью или «словом», но и деянием, т. е. обрядовым действием, и мыслью, т. е. верой в этого будду, когда они единовременны и единоподчинены.

Чтобы разработать философский аспект системы *сингон*, требовался высокий уровень абстрактного мышления. Главная работа по созданию этой системы была проделана китайскими буддистами. Кукай принял их учение и дополнил его. Дополнение касалось не только включения в пантеон будд, каждый из которых представлялся эманацией Махавайрочаны, местных божеств, но и методов воздействия на верующих.

На длинном пути из Индии через Центральную Азию и Китай в Японию эзотерический буддизм принял в себя поклонение многим местным божествам, добрым и злым. Вместе с поклонением этим божествам он включил в свою практику и ритуалы соответствующих культов — ритуалы общения с божествами. После приведения разнородных обрядов в систему буддизм школы *сингон* стал обладателем громадного количества символов, приемов проведения церемоний, условностей. Каждый объект поклонения (будда, бодхисаттва, злой демон) по-своему обозначался в скульптуре, в живописи и в проповеди или описании. Их функции, соответствующие определенным аспектам бытия космического будды, в изображениях символизировались определенными атрибутами, а в ритуале обозначались жестами, позами и интонациями священнослужителей или особенностями музыкального сопровождения ритуала. Осмысление суммы всех этих приемов потребовало от Кукай размышлений над проблемой комплексного воздействия на адептов.

Наиболее емким графическим средством отражения космологических представлений и смысла эзотерического культа были *мандала*. *Мандала* изображали два аспекта Вселенной или две «сферы» — «сферу неразрушимого» (*конгокай*, санскр. Ваджрадхату) и «сферу чрева-

хранилища» (*тайдзокай*, санскр. Гарбхадхату), символизирующие эмпирическое и абсолютное бытие. В две части картины входили изображения будды Махавайрочаны, сидящего в белом ореоле на цветке лотоса в позе созерцания, и других будд, а также разных предметов и фигур, форма и цвет которых имели специальное значение (квадрат — место для будущих будд, красный круг — символ деятельности и т. д.). Таким образом, живопись *мандала* подчинялась наиболее жестким иконографическим законам из всех, когда-либо существовавших в изобразительном искусстве японского буддизма.

Ясно, что усложненная философия, обилие условностей в отправлении культа и сугубая «зашифрованность» религиозных изображений предполагали, что стать посвященным в *сингон*-буддизм можно было только после сложной специальной подготовки под руководством наставника. Основная масса верующих должна была слепо выполнять соответствующие ритуалы или верить во всемогущество Будды Великого Солнца, ожидая как награду за эту веру выполнения своих желаний. А желания допускались разные — от получения «малого блага» до гибели недруга.

## 8. Трансформация синто под влиянием хэйанского буддизма

Проповедники обеих школ японского эзотерического буддизма знали, что привлечение на их сторону массы верующих во многом зависит от того, насколько умело они используют для этого синтоистские верования. И они проводят политику сближения с синто еще более активно, чем в предыдущем столетии идеологи нарского буддизма. Начало было таким же, как при строительстве храма Тодайдзи: для популяризации буддийских храмов их покровителями стали объявлять синтоистских *ками*.

«В девятом веке, — отмечает японский исследователь истории синто Оно Сокё, — некоторые *ками* святилищ стали охранителями буддийских храмов. Например, *ками* святилища Хиёси<sup>137</sup> в Сакамото, у подножия горы Хиэй, стал охранителем тэндайского монастыря Энрякудзи, а *ками* святилища Нибуцу-химэ в префектуре Вакаяма был покровителем сингонского монастыря Конгобудзи, на горе Коя»<sup>138</sup>.

Следующим шагом в этом направлении были попытки интерпретировать синто с позиций эзотерического буддизма. Но прежде чем говорить об этих попытках, нужно в нескольких словах остановиться

<sup>137</sup> Другое чтение иероглифов, которыми пишется название святилища, — Хиэ; другое название святилища — Синно.

<sup>138</sup> *Ono Sokyo. Shinto: the Kami Way. Tokyo, 1963. P. 86.*



на косвенном влиянии буддизма на синто. Это косвенное влияние выразилось в том, что часть синтоистских жрецов стали оказывать сопротивление слишком активному наступлению буддизма и китайских философских учений. Как реакция на активность буддийского духовенства, как признак пробуждения самосознания служителей синто, возникла идея «Пути *каннагара*» («В соответствии с *ками*»), которому нужно следовать «со светлым, чистым, прямым и правдивым сердцем». В конце VIII—начале IX в., таким образом, активизируются попытки «очищения» синто от иноземных влияний и создания некоторого подобия синтоистской идеологии (к первым опытам такого рода можно отнести составление мифологического свода «Кодзики» и «Собрания древних речений» (Когосюи) Имбэ-но Хиронари, IX в.).

Но традиции буддистов, касающиеся приспособления местных религий к своим нуждам, были богаче, чем традиции синтоистских жрецов. Идеологи школы *тэндай* приступают к разработке доктрины реформированного синто, который в их интерпретации впоследствии получил название «Санно синто» (был более известен как «Санно итидзицу синто») или «Хиэ синто» по названию синтоистского святилища, «охраняющего» храмовый комплекс на горе Хиэйдзан. *Ками*, культу которых были посвящены святилища, приспособленные проповедниками *тэндай* для пропаганды их учения, стали или идентифицироваться с бодхисаттвами, или приравняться к так называемым *мёо* — свирепым охранителям буддийского учения. Эти *ками* получили соответствующие буддийские имена. Так, Санно — это буддийское имя Оямакуи-но-ками, культу которого посвящено святилище Хиэ. Это имя означает ‘король (т. е. охранитель) горы’ (т. е. Хиэй). На первых порах назначение таких «буддизированных» синтоистских святилищ состояло в популяризации буддийских центров, а затем, после того как эти центры стали привлекать толпы паломников, святилища существовали уже за счет их популярности.

Наиболее законченную форму интерпретация синто с буддийских позиций приобрела у проповедников школы *сингон*. Под их влиянием «многие синтоистские святилища приняли буддийские черты; наиболее замечательным примером является святилище Ивасимидзу Хатиман, в котором исполнялись подобные буддийским обряды с буддийским церемониальным оформлением и которые обслуживались женами *сясо* (букв.: ‘буддийские священники, служащие в синтоистских святилищах’)»<sup>139</sup>.

Была выработана теория *хондзи-суйдзакю* — вариант концепции двух аспектов существования Вселенной — эмпирического и абсолютного. Абсолютный аспект, трактовавшийся как первичный, получил название *хондзи*, а эмпирический, объявленный производным, —

<sup>139</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 62.

*суйдзюку*. Всякий *ками* считался эмпирическим проявлением, «проявленным следом», *суйдзюку* буддийского святого, т. е. «изначальной сущности», *хондзи*. Возникла «концепция отождествления *ками* и будд» (*симбуцу дотайсэцу*). В большинстве святилищ были оборудованы специальные ритуальные помещения *икунои*, где проводились буддийские службы. Специальные меры против влияния буддизма были приняты только главными синтоистскими святилищами, Идзумо и Исэ, где запрещалось даже произносить самые слова, относящиеся к буддийской религии: «сутра», «буддийский храм», «монах» и т. п.<sup>140</sup> В святилище Ни-но мия, где принцессы крови в течение года проходили «очищение» перед посвящением в жрицы Исэ дайджингу, вместо слов «будда» и «сутра» полагалось говорить: «тот, что в центре» и «цветная бумага»<sup>141</sup>.

Активное приспособление синто к буддийским догмам, особенно рельефно проступившее в так называемом «двустороннем (двусоставном) синто» (*рёбу синто*), доктрины которого были разработаны последователями Кукая в XIII в.<sup>142</sup>, объясняется не только способностью буддизма принимать местные культы, но и особенностями самого синто.

«Синто, — утверждает Анэсаки Масахару, — всегда было двойственной религией; из двух его аспектов один был тесно связан с обычными, повседневными делами, а другой имел дело со „скрытыми“ или оккультными материями. В его мифологии противоположность между этими двумя аспектами символизировалась преданием о подчинении потомков бога Бури эмиссарами богини Солнца<sup>143</sup>. Возвышение богини Солнца к верховной власти в VII и VIII вв. постепенно оттесняло оккультный аспект синто, но это изменение фасада было скорее политическим или социальным, нежели религиозным, а народ в целом оставался приверженцем оккультизма главным образом в связи с верой в некоторые местные божества, особенно в божества группы Идзумо.

<sup>140</sup> Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968. С. 46.

<sup>141</sup> *Кэнко-хоси*. Записки от скуки. (Цурэдзургуса) / Пер. с яп., вступ. ст., коммент. и указ. В. Н. Горегляда // Памятники письменности Востока. XXIX. М., 1970. С. 56.

<sup>142</sup> В некоторых работах возникновение *рёбу синто* относят к более раннему периоду (вплоть до VIII в.) и связывают с деятельностью школы *кэгон*. Такая неточность происходит из неправомерного отождествления любых попыток сближения буддизма и синто с *рёбу синто*, тогда как этот последний имеет собственные характеристики.

<sup>143</sup> Речь идет о дихотомическом способе моральных оценок, свойственных первобытному мышлению вообще. По мнению А. М. Золотарева, дуальная противоположность добра и зла в мифологии восходит к двум братьям-близнецам (Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 291—295). Японская мифология возводит ее к сестре и брату, что, на наш взгляд, отражает древнейшую ступень мировосприятия.

На помощь к ним пришел оккультизм китайской Онъёдо, теории двух принципов — *инь* и *ян*, и его применение в гаданиях и заклинаниях; *сингон*-буддизм с его сильно развитым мистицизмом еще больше способствовал смешению различных элементов народных верований и суеверий. Видоизменение *сингон*-буддизма с упором на оккультную сторону религии *рёбу* синто представляло собой обнаженную форму старого компромисса между богиней Солнца и богом Бури...»<sup>144</sup>

Возможно, проф. Анэсаки несколько увлекся, проводя прямую аналогию между мифами об Аматаэрасу Омиками и Сусаноо-но-микото, с одной стороны, и *сингон*-буддийской схемой Вселенной, представленной двумя частями *мандалы*, — с другой, но в главном он прав: оккультный аспект синто послужил последователям школы *сингон* благоприятной основой для практического сближения автохтонных верований с эзотерическим буддизмом. Теоретическое же обоснование такого сближения было уже делом не первоочередным: оно предназначалось не для массы верующих, а для представителей элитных классов, в первую очередь для высшего синтоистского жречества.

Однако, находя точки соприкосновения с местными верованиями в оккультной практике, проповедники *сингон* вольно или невольно открывали канал, по которому пошло обратное влияние: в японском буддизме окрепло и стало пользоваться большой популярностью течение, серьезно трансформировавшее первоначальные представления в духе шаманистического синто.

## 9. Влияние синто на хэйанский буддизм

Первые буддийские проповедники застали в Японии общество, в значительной степени основанное на патриархальных принципах. Проникнуть в сознание членов этого общества их учение могло, приспособившись к некоторым устойчивым представлениям, реальным и фантастическим, связанным с синтоистскими верованиями. Такое приспособление, как мы видим, не прекращалось в течение нескольких столетий и осуществлялось двумя способами — приближением буддизма к привычному японцам пониманию мира и постепенной трансформацией синто. Второй способ привел к выработке нескольких разновидностей «буддизированного синто», систематизированного больше, чем официальный синтоистский культ, не затронутый буддийским влиянием. Первый способ часто выходил из-под контроля официальной буддийской церкви и вступал с нею в конфликт.

Но возникновение новых школ в японском буддизме, как и появление синкретических учений, широко использовавших шаманистиче-

<sup>144</sup> Anesaki. Op. cit. P. 137—138.

скую практику и суеверия местного происхождения, нельзя объяснить одним только противостоянием или сотрудничеством буддизма и синто. В первую очередь играло роль изменение самого японского общества. Оно вступило в эпоху Средневековья, феодальные отношения стали в нем господствующими, и феодальная идеология, подчинявшаяся своим законам, приспособливалась к себе и буддизм, и синто, и конфуцианство, вызывая к жизни самые причудливые сочетания нескольких религиозно-философских и культовых систем, со всеми обрядовыми процедурами, ритуалами и предрассудками, которые распространяли влияние даже на устоявшиеся компоненты идеологии — на ортодоксальный буддизм и храмовый синто. В первую очередь это относится к *сюгэндо*.

Почему практика *сюгэндо* осуждалась официальной идеологией? Может быть, из-за того, что она стояла в определенной оппозиции к господствующим школам буддизма и синто, составляя им конкуренцию в борьбе за популярность среди верующих. Такие случаи нередко отмечались и в отношении чисто буддийских учений — *тэндай* и *сингон*, *дзёдо*, *дзэн*, *нитирэн*, которые первоначально отвергались и буддийскими иерархами, и — нередко — представителями светской власти. Но проходило время, и эти учения сами брали на себя функции арбитров в решении судьбы очередной школы реформированного буддизма<sup>145</sup>. Отчасти разницу в отношении к этим учениям и к *сюгэндо* можно объяснить отсутствием во втором из них единого организационного и идеологического центра. Но ведь само это отсутствие является следствием какой-то более общей черты *сюгэндо*. Такой общей чертой, как нам представляется, было игнорирование всякой иерархической регламентации, церковной или светской. С этим никакая феодальная идеология примириться не могла: это противоречило основным принципам организации феодального общества.

Мы уже говорили о том, что буддийская церковь представляла в раннесредневековой Японии чуть ли не единственную возможность для вертикальной динамики общества. Представители старинных родов, оттесненные родом Фудзивара на второй план в политической жизни, получали здесь высокие посты, могли полнее раскрыть свои способности в литературе, искусствах, науке и даже в государственной деятельности. Несколько позднее высшие посты в буддийских монастырях иногда стали занимать и выходцы из провинции, так называемые «восточные дикари» — самураи из Адзума. Но попав в орбиту действия монастырских уставов, они оказывались не только во власти жесткой регламентации всей жизни, всех поступков (вплоть до распорядка дня), но и в плену раз и навсегда установленной иерархии санов

<sup>145</sup> Правда, школа *нитирэн* присвоила себе эти функции с первых шагов существования.

и должностей. Пренебрегать этой иерархией они не могли. Сходная картина наблюдалась и в синтоистской церкви, где должности продолжали оставаться наследственными, закрепленными за определенным родом.

Из этой регламентации выпадали отшельники-*ямабуси*. Своим учителем они считали Эн-но Сёкаку, но не следовали его учению слепо, а постоянно обогащали свою практику за счет новых учений. В хэй-анскую эпоху источником такого обогащения стали многие обряды эзотерического буддизма. Таким образом создавалась специфическая форма смешения буддизма с синто, в которой спекулятивная сторона обеспечивалась буддизмом, а практическая — синто, системой *оммё* (*инь-ян*) и обрядовой практикой эзотерических направлений буддизма. Существовали две главные разновидности *ямабуси*. Одна из них была связана с тэндайской, другая — с сингонской традицией<sup>146</sup>. Священнослужители обеих школ предпринимали немало усилий для систематизации взглядов горных отшельников и в конечном итоге присоединили большинство их корпораций к своим школам. Но популярность *ямабуси* среди населения (нередко она создавалась стараниями тех же официальных проповедников) была столь велика, что их опыт не мог не сказаться на религиозной практике обеих эзотерических школ японского средневекового буддизма. Так, в учении *сингон* получил распространение постулат о совместимости пострига с мирской жизнью. Появилось большое количество *убасоку*, называвшихся «Вступившими на Путь» — *нюдо*. Это были занимавшие официальные посты люди (в их числе высшие придворные чиновники), которые принимали постриг, брали буддийское монашеское имя вместо мирского и посвящали часть времени монастырской или отшельнической практике, а основное время занимались сугубо мирскими делами, включая всевозможные развлеченья и участие в вооруженных столкновениях с дружинами местных феодалов.

«Человек, ведущий жизнь главы семейства, — пишет о них Анэсаки, — может великолепно выполнять религиозные таинства и рассматривать так называемые мирские деяния как, по существу, религиозные, ибо повседневная жизнь есть частичная реализация космической жизни, а каждый индивидуум есть воплощение глубочайшей истины. Мирская жизнь, жизнь семейного человека — это ступень в религиозной практике...»<sup>147</sup>. Таким образом, группа *убасоку*—*нюдо*, типологически сходная с *ямабуси*, изначально отличалась от нее тем, что не игнорировала феодальную регламентацию, а, напротив, не теряя связи с регламентацией светской, постепенно вращалась в церковную и устанавливала между ними хрупкие контакты. Вместе с некоторыми дру-

<sup>146</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 71—72.

<sup>147</sup> Anesaki. Op. cit. P. 138—139.

гими особенностями политической жизни Японии (в частности, с системой *инсэй* — постригом экс-императоров) распространение «вступления на Путь», безусловно, укрепляло союз государства с буддийской церковью. Община принимала опыт, родившийся из союза с синто, не безоглядно, а с поправкой на требования феодального общества, в котором «человек не стоял перед выбором, исходя из собственной моральной позиции как исходной, центральной „точки отсчета“, а следовал готовым образцам»<sup>148</sup>.

Любопытное сочетание буддийских и синтоистских поверий в культовой практике можно наблюдать на примере трансформации представлений о бодхисаттве Дзидзо. В «Записях о деяниях древности» имеется миф о синтоистском боге Идзанаги, который спустился вслед за своей супругой, богиней Идзанами, в Страну тьмы (Ёминокуни) и узрел ее там в скверне, чем нарушил данный ему супругой запрет и навлек на себя ее гнев. Убегая от разъяренной супруги, Идзанаги должен был преодолевать всякие препятствия, которые Идзанами ставила ему в Стране тьмы, и избавляться от напущенных ею напастей. В числе этих напастей были ведьмы — «дьяволицы Страны тьмы», гнавшиеся за нарушителем запрета. Чтобы остановить дьяволиц, Идзанаги-но микото бросил позади себя палку. Эта палка и стала почитаться синтоистами как Саи-но ками или Саэ-но ками — Ками-останавливающий или Ками-препятствующий, т. е. *ками*, который препятствует нападению злых духов. Поскольку в его функции входило препятствовать нападению злых духов, защищать от них человека, то он стал также почитаться как *ками*, защищающий путников, *ками* дорог — Досодзин или Дорокудзин.

Примерно с XI в. все более популярным в японском буддизме становится бодхисаттва Дзидзо (Кшитигарбха). Согласно преданию, он дал обет не достигать степени будды до тех пор, пока не достигнет просветления последнее существо из преисподней<sup>149</sup>. Дзидзо в представлении буддистов Китая стал воплощением безграничного сострадания будды Амитабха. В Японии же благодаря деятельности *ямабуси* амидаистского толка он присвоил функции Саэ-но ками и приобрел новые. «Массы, — пишет Китагава, — смотрели на Дзидзо как на потенциального посредника для душ, которым назначено опуститься в нижний мир. Даже сегодня сельская местность в Японии усеяна каменными изваяниями Дзидзо по сторонам дороги или по соседству с *акаго-дзука* (могильными холмами младенцев). Очевидно, в старину мертвых младенцев хоронили в таких скромных могилах из-за веры в то, что вскоре они могут родиться снова. С течением времени Дзидзо

<sup>148</sup> Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования. М., 1974. С. 49.

<sup>149</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 82.

стал рассматриваться как особый защитник младенцев и умерших детей — функция, за которую он никогда не был ответствен в Китае»<sup>150</sup>. К концу эпохи Хэйан будхисаттва Дзидзо из спутника Амида-будды (в изображениях) окончательно превратился в самостоятельного покровителя детей и женского труда, в охранителя дорог (особенно поворотов дорог, за которыми, очевидно, наиболее вероятной мыслилась встреча со злыми духами, с опасностью). Что касается совпадения его функций с функциями Сэ-но ками в подземном мире, то здесь, вероятнее всего, сказалось раннее влияние буддийской литературы на японскую мифологию (по крайней мере на тех, кто ее записывал). Во всяком случае, влияние на «Записи о деяниях древности» и на «Анналы Японии» «Лотосовой сутры» и «Сутры о Вималакирти» (в частности на описание диалога Аматаэрасу и Амэ-но Удзумэ перед входом в Небесный грот) считается несомненным<sup>151</sup>.

## 10. Хэйанский буддизм — начало распространения амидаизма

Вместе с возрастанием популярности будхисаттвы Дзидзо в IX—XII вв. в японском буддизме на первый план постепенно выходит почитание Амида-будды. Можно назвать три основные причины этого явления: 1) стараниями официальных властей, господствующих школ буддизма и отшельников-*ямабуси* буддийская религия к этому времени распространила свое влияние далеко за пределы столицы и привилегированных слоев населения, стала частью мировоззрения практически всего населения Японии; 2) развитие феодальных общественных отношений диктовало выработку таких форм идеологии, которые бы отвечали требованиям эпохи, таких форм религии, которые бы позволили проводить аналогии между социальной структурой и структурой религиозного сознания, а в первой из них усиливались феодальные владетели, культивировавшие в своих землях слепое подчинение, безусловную веру в собственную непогрешимость, отсутствие личной инициативы вассалов в решении важных вопросов; 3) падение олигархии Фудзивара и возвышение Тайра. Ряд стихийных бедствий, крестьянские восстания в IX—XII вв., эпидемии и многие другие признаки говорили буддистам о том, что наступил «конец дхармы» и учения старых школ о самоусовершенствовании и постепенном улучшении кармы в долгой цепи рождений для них не вполне подходят.

«Несчастливые счастье и сладость огорченных», выражаясь словами Н. М. Карамзина, стали находить в вере в спасительную сущность

<sup>150</sup> Kitagawa. Op. cit. P. 84.

<sup>151</sup> Ikeda Daisaku. On the Japanese Classics. Conversation and Appreciations. New York; Tokyo, 1979. P. 80—92.

«изначального обета» будды Амидабха. Эта вера была объявлена «коротким путем к очищению» от омраченности и кармической зависимости, а милосердие Амида-будды — «чужой силой» (*тарики*), которая приведет к этому очищению.

По буддийскому учению, Амидабха, выполнив трудные обеты, достиг «просветления» (*бодхи*), но вместо того чтобы в качестве «просветленного» (будды) погрузиться в нирвану, остался бодхисаттвой и поклялся не входить в нирвану, пока в мире останется хоть один смертный, который бы верил в его милосердие и оставался во власти кармы. Всякий, кто верит в него, должен в следующем же рождении оказаться в Сукхавати — «Чистой земле» Амида-будды, откуда нет возврата в мир страданий, а есть лишь путь в нирвану. Никто не должен истязать себя соблюдением трудных обетов, тратить время на созерцание и самоуглубление.

По японским подсчетам, последняя и самая ужасная стадия в истории учения Будды — «Последний конец Закона» или «конец дхармы» (*матто*, санскр. *паичимадхарма*) — наступала в 1052 г. Спасаться нужно было срочно<sup>152</sup>. Первоначально проповедь поклонения Амида-будде проводилась приверженцами раннехэйанских школ<sup>153</sup>. Гэнсин, утверждавший, что природа будды присуща каждому, и призывавший слушателей к пробуждению их первоприроды, истолковывал веру в милосердие Амида-будды еще с позиций школы *тэндай*. К первым проповедникам амидаизма, от которых нужно считать зарождение учения школы «Чистой земли» (*дзёдо*), надо отнести Хонэн-сёнина (1133—1212). Его учение было простым, — пишет Судзуки, — если мы благочестиво верим в Амида и его изначальный обет и желаем исключительно рождения в его земле Чистоты и Счастья, говоря: „Наму Амида-буцу“ (*намбуцу*), мы безусловно будем взяты Амида и освободимся от тяжкого бремени мирских забот. Не избранная обрядовость, не мистическая философия, не запутанная сложность специальных терминов, а простое, прямое обращение к будде Амидабха...»<sup>154</sup>

Новое учение максимально приближало буддизм к монотеизму. Его проповедники прежде всего обратились к массам крестьянства, к простым самураям-дружинникам. «Буддизм в Японии впервые понастоящему стал превращаться в массовую религию»<sup>155</sup>.

<sup>152</sup> Как справедливо замечает Стэнли Уэйнштейн, «идея *матто* была, конечно, известна в эпоху Нара, но только во второй половине XI века она стала рассматриваться как реальность» (Wenstein S. The Concept of Reformation in Japanese Buddhism // Studies in Japanese Culture. II. Tokyo: The Japan P. E. N. Club, 1973. P. 79).

<sup>153</sup> Мы не касаемся здесь примеров почитания Амида-будды в VIII—X вв. (распространение в 760 г. «Сёсан дзёдоко» — «Сутры восхваления Чистой земли», празднования в 782 г. обряда Амида-кэка и т. д.), так как они не выходили тогда за рамки культов других будд.

<sup>154</sup> Suzuki. Essays... Third Series. P. 363.

<sup>155</sup> Конрад. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. С. 264.



Действительный расцвет японского амидаизма относится к началу развитого Средневековья; с XIII в. он дробится на секты, обрастает философскими трактатами, житийной литературой, всевозможными легендами местного происхождения, привлекает к себе благосклонное внимание императорского двора и сёгунского правительства. В это время происходит любопытный процесс перенесения акцентов с особы Амида-будды на технику прославления его. В письменных памятниках чаще начинают писать не о милосердии этого будды, а о действительности обращенной к нему молитвенной формулы. Однако этот период не входит в хронологические рамки нашего раздела, и останавливаться подробнее на трансформации школы *дзёдо* мы не будем. Заметим только, что кульминацией и ранних и поздних амидаистских сюжетов в литературе было рождение верующего в «Чистой земле» Западного мира.

## 11. Буддизм и хэйанская культура

Когда в популярной литературе пишут о японском Средневековье, особенно о морально-этических устоях средневекового общества Японии и в еще большей степени о тех элементах этих устоев, которые сохранились до нашего времени, почти без исключения оперируют примерами позднего Средневековья. Особенно это касается неспециалистов. Если же взять наугад несколько памятников литературы японского позднего Средневековья или философских трактатов того же времени и проверить, что имеют в виду авторы этих произведений под выражением «золотой век» (а представление о «золотом веке» есть у многих народов), то окажется, что японский «золотой век» — это годы Энги и Тэнряку, т. е. первая четверть и середина X в., почти середина эпохи Хэйан.

Когда в специальной литературе пишут о наиболее выдающихся этапах в развитии японской культуры, на первое место ставят обычно эпоху Хэйан. Ее выделяют историки идеологии, формативных искусств, литературы, музыки, науки, социально-экономических отношений, письменности, языка. Влияние хэйанской культуры сказывалось в Японии многие столетия. Ее памятники вдохновляли писателей, поэтов, драматургов, ученых и художников и в XIV, и в XVIII, и в XX в. Эпоха Хэйан ассоциируется с понятием о культурном взлете, о преемственности культуры.

Между тем распространенное на Западе (и в общих чертах верное) представление о японском Средневековье почти не имеет аналогии в культуре эпохи Хэйан. Те же или похожие элементы образовывали тогда свой собственный рисунок, который не повторился позднее. Эпоха Хэйан была еще до господства самураев, до харакири, до чайных це-

ремоний и философии *дзэн*, так действующих на воображение европейцев и так повлиявших на общие характеристики культуры позднефеодальной Японии.

Отличительной особенностью культуры хэйанской эпохи по сравнению с предшествующей и последующей эпохами было ее самостоятельное развитие, свободное от постоянного живого влияния континентальной культуры. «Исторически, — отмечает профессор Хасимото Минэо, — японская культура стимулировалась одной иностранной культурой за другой — буддийской культурой, конфуцианской культурой, европейской и американской культурой — и использовали их как катализаторы в формировании самой себя»<sup>156</sup>. Однако в действии этих «катализаторов» были перерывы, когда на первый план выступало культурное самосознание японцев. И тогда отбрасывались «лишние накопления» в заимствованиях, перерабатывалось в горниле собственных достижений культуры, местных многовековых традиций то ценное, что было принято японцами в пору массового восприятия элементов иноземной цивилизации, и на свет появлялись шедевры искусства и литературы, непохожие ни на какие образцы, заимствованные с континента. Хэйанская эпоха — один из примеров такого рода взлетов.

Падение Танской династии и частые междоусобицы в Китае привели к тому, что японский двор в конце IX в. перестал направлять туда официальные посольства. Почти прекратилась и торговля. Отдельные буддийские паломники, посещавшие китайские монастыри, уже не смотрели на них как на источники недостижимой мудрости, в плодах которой так нуждается их отечество. «Вместо ввоза новых искусств и литературы Япония производит их сама — изящные и утонченные по стилю и чувству, имеющие склонность становиться все более и более изнеженными и эмоциональными»<sup>157</sup>. Одним из важнейших шагов на пути развития культуры хэйанской Японии было изобретение и распространение собственной системы письма. Слоговая азбука, основанная на скорописных формах начертания иероглифов, в которых использовался только фонетик (*хирагана*), позволила записывать японское слово в его настоящем звучании, а японскую фразу — в присутствующем ей порядке, со всеми грамматическими показателями, пропадавшими при других системах письма (*маньёгана* не была достаточно последовательной, и позднейшие исследователи много сил потратили на дешифровку записей некоторых песен из «Собрания мириад листьев»). Примерно в это же время появляется и другая слоговая азбука, тоже основанная на иероглифике, но использовавшая отсеченный от целого идеографа элемент, — *катакана*. Две системы слогового письма в сочетании с иероглифами, употребляемыми для записи корней слов, по-

<sup>156</sup> Hashimoto Mineo. The Japanese Culture // The Japan Times. Nov. 18. 1972.

<sup>157</sup> Anesaki. Op. cit. P. 125.

зволили развиваться такому своеобразному явлению, как графическая стилистика<sup>158</sup>. Расширился и круг грамотных людей. Заслугу в создании собственно японской письменности традиция приписывает буддийским священнослужителям, и в частности Кукаю.

Появление японской графики привело к поразительному результату: за первые же 100—150 лет были записаны и стали широко читаться несколько сот рассказов, повестей, легенд и дневников, тысячи стихотворений. Литература стала всеобщим увлечением, героям популярных произведений стали подражать, распространились разного рода литературные игры и поэтические состязания.

Культура эпохи Хэйан как будто специально создавалась, чтобы подтвердить легенду о трех периодах в судьбе дхармы. Заканчивался так называемый период Подобия дхармы (*дзобо*, санскр. «Пратипаддхарма»), признаками которого должны являться подъем внешнего благочестия при понижении истинной веры, строительство множества храмов. В Киото и провинциях начиная с IX в. строилось большое количество буддийских храмовых комплексов с учетом рельефа местности, природных условий. Многоярусные пагоды с резными шпилями выражают величие и умиротворенность, возвышение над мелочными мирскими страстями и несуетную строгость линий. Выразительность буддийской храмовой архитектуры стала оказывать влияние также на планировку и отделку синтоистских святилищ (в первую очередь святилищ, которые обслуживали *сясо*). Павильоны храмовых комплексов в архитектуре часто имели много общего и с гражданскими строениями. Именно поэтому нередко дворцы аристократов жертвовались храмам и начинали использоваться для проведения служб. Так, одним из павильонов храмового ансамбля Бёдоин в Удзи стал летний дворец Фудзивара Ёримити (992—1074), старшего сына знаменитого Фудзивара Митинага и строителя этого ансамбля. В XI в., в связи с распространением амидаизма, возводятся большое количество храмов, посвященных Амида-будде. Отличительной их особенностью стало преобладание декоративности над функциональностью, обязательное наличие статуи Амида-нёрай в качестве главной статуи храма.

Статуи Амида-буцу к концу хэйанской эпохи стали абсолютно преобладать в храмовой скульптуре. В первые же века (особенно в IX в.) были распространены статуи Сяка, Каннон, Якуси-нёрай. Новые тенденции, проявившиеся в хэйанской скульптуре по сравнению с более ранней, заключались, помимо отражения изменений в культах будд и бодхисаттв, в двух обстоятельствах. Первое — изменение техники. Вместо сложной техники литья бронзовых статуй или изготовления их из сухого лака начинает распространяться вырезание фигуры святого

---

<sup>158</sup> Горегляд В. Н. Описание японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг. Вып. 5. М., 1971. С. 9.

из цельного куска дерева. По-видимому, это было связано с распространением буддизма в провинциях и влиянием на буддийскую скульптуру народной техники изготовления фигур. Другое обстоятельство — появление портретной деревянной скульптуры и фигур синтоистских *ками*, также вырезанных из цельного куска дерева.

В принципе для синто не характерно изображение объекта поклонения в антропоморфном виде. В современных синтоистских храмах скульптуры, как правило, отсутствуют. Но в эпоху Хэйан изготовление деревянных статуй Амида-будды стало делом настолько обычным (оно почиталось актом веры в милосердного Амида и залогом рождения в его Чистой земле), что при общей тенденции к сближению синто с буддизмом стали предприниматься попытки создания статуй Хатимана в буддийском храме Якусидзи и нескольких *ками* в святилищах Мацуо-дзиндзя и Коцу-дзиндзя<sup>159</sup>. Большой спрос на статуи Амида имел и отрицательные последствия — канонизацию некоторых приемов, схематизм и ремесленничество вместо живого творчества, стремление к излишнему украшательству<sup>160</sup>.

Культура хэйанской Японии была динамичной. Во многом это объясняется ее синкретизмом, тем, что ни у одной идеологической системы не было монополии на проповедь. И общество в целом, и каждый его член в отдельности (если не брать служителей культа), отдавая предпочтение буддизму, принимали и синто, и конфуцианство, и систему *инь-ян*, и культ Полярной звезды, и веру в Небо, и другие автохтонные и заимствованные из Китая, Индии или Центральной Азии (косвенным путем) системы. Все они находились одна по отношению к другой в постоянном движении: то, что преобладало в конце X в., становилось второстепенным к середине XI в. и т. д. Но гонений со стороны одной системы на все остальные не было.

Сходная картина наблюдалась и в границах буддийской религии. Как только новая школа буддизма завоевывала признание, она начинала расширять круг адептов всеми доступными средствами: при помощи проповедей, обрядов, музыкальных и танцевальных представлений, храмового строительства, изготовления скульптур, поощрения переписки сутр, религиозной живописи, прикладного искусства, расширения сети школ и благотворительных учреждений. Каждое новое учение использовало собственный арсенал средств воздействия на массы, и во многих областях культуры одно направление сменяло другое или развивалось с ним рядом на основах взаимовлияния<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> Ито Нобуо и др. Указ. соч. С. 41.

<sup>160</sup> Там же. С. 42—43.

<sup>161</sup> Такая ситуация может показаться идиллической, если забыть о том, что за сохранением равновесия во влиянии разных буддийских школ следил императорский двор: опыт подсказывал, что усиление одной школы опасно.

Такая ситуация специфична для буддийского мира, и ее трудно представить в странах средневековой Европы. Там новые идеи встречались ортодоксальной церковью враждебно, а литература и искусство отражали постоянную борьбу разных направлений христианского учения между собой, а всех вместе — с нехристианскими влияниями. К примеру, в византийской литературе, современной японскому обществу первой половины эпохи Хэйан, отразилась и критика античной мифологии и мусульманских представлений, с одной стороны, и полемика с иконоборцами — с другой. Сохранение чистоты идей ортодоксальной церкви лежало также в основе «каролингского возрождения» в Западной Европе (вторая половина VIII—начало IX в.). Недаром Шалонский собор (813) постановил основной задачей церковных школ считать подготовку людей, способных бороться «не только с различными ересями, но и с ухищрениями антихриста». Письменное слово и изображение в таких условиях тяготело к регламентациям, к канонизации образов, т. е., в конечном счете, к творческой деградации. Христианская религия монополизировала художественное воспроизведение действительности и долгое время оказывала на него отрицательное влияние. Буддийская религия на определенной ступени стала доказывать обыденность, неисключительность, общедоступность подвижничества. Это нашло выражение в произведениях искусства, которые не были монополией церкви и, следовательно, могли находить подражателей или оппонентов в мирской среде. От этого искусство выигрывало.

Собственно, о благотворном влиянии эзотерического буддизма на развитие японской живописи можно говорить лишь очень осторожно. Нет слов, распространение *мандал*, большое значение, которое Кукай и его последователи придавали изображению, способствовали и изготовлению новых видов краски, и увеличению числа профессиональных художников. Но эти же причины вызывали ремесленнический подход к рисованию, разделение написания *мандалы* на простейшие операции, выполнявшиеся разными людьми, чаще всего и не помышлявшими о творческом подходе к созданию картины.

Положение стало меняться с распространением картин, посвященных Фудо-мё, объятому пламенем, и будде Амитабха, встречающему праведников в Чистой земле Западного мира. Большая тяга к композиционной сложности, красочности, выразительности сопровождалась и распространением нового живописного стиля *ямато-э* ('японского') взамен старого, *кара-э* ('китайского'), господствовавшего в японской живописи ранее. Стиль *ямато-э* отличался изяществом линии, тонкостью цветовых переходов, использованием собственно японских пейзажей при создании религиозных картин и тягой к светским сюжетам в отделке интерьеров, росписи ширм, перегородок, вееров. Создаются повести в картинах, так называемые *эмакимоно*, где каллиграфически выполненный текст перемежается с рисунками-иллюстрациями. Пер-

вое время такие иллюстрированные свитки создавались на сюжеты буддийских сутр и житийных произведений, но в XI—XII вв. резко возрастает число *эмакимоно* на темы знаменитых произведений светской литературы. К концу эпохи Хэйан появилось несколько разновидностей живописи *эмакимоно*, в том числе две главные — серии статичных изображений, каждое из которых отличается сюжетной завершенностью, и серии динамичных рисунков, каждый из которых продолжает предшествующий.

Начиная со второй половины X в., необычайно широкое развитие получают изделия прикладного искусства. Причина этого явления не только в том внимании, какое *сингон* и *тэндай*-буддизм уделяли оформлению служб, но и в культе эстетизма, распространившемся при хэйанском дворе. Всевозможные ширмы, перегородки, шторы, занавески, столики, рамы, веера, декоративные ткани изготовлялись и украшались с большим изяществом, занявшим место показного великолепия, которое можно было наблюдать в VIII—IX вв.

Роль, отводимая проповедниками эзотерического буддизма ритуальной практике, сказалась на развитии храмовой музыкальной культуры, усложнении танцевальных представлений, возникновении зачаточных форм театрального искусства (правда, здесь велика заслуга синтоистской обрядовости и придворных традиций). Во всех случаях развитие культуры было тем заметнее, чем явственнее тот или другой вид искусства отходил от канонически-ритуального, становился элементом быта (пусть не повседневного, а праздничного, исключительного, но не привязанного к одному определенному храму и одной определенной дате).

## 12. Буддизм и хэйанская литература

Можно выделить два основных уровня, на которых японская литература эпохи Хэйан испытывала влияние буддизма, — уровень сюжетов и уровень идей. Деление это условно, чёткой границы между уровнями нет, поскольку отдельные аспекты буддийского влияния на литературу с одинаковым успехом могут рассматриваться на обоих уровнях.

Общепризнано, что главным поставщиком сюжетов в религиозной литературе средневековой Японии была «Лотосовая сутра». Ее объем, обилие разного рода притч, жизнеописаний и т. п., разнообразие сюжетных ходов, афористичность многих мест и другие достоинства позволяли собирать вокруг себя слушателей проповедникам, пересказывающим сутру по частям, использовать отдельные фразы и большие отрывки сочинителям житий, стихотворцам, писателям светского направления, а позднее и драматургам. Поэтому роль «Лотосовой сутры» в истории японской литературы сравнивают с ролью Библии в европейских литературах.

Но буддийский канон «Трипитака» содержит и другие сутры, не столь популярные среди буддистов, однако явно повлиявшие на особенности сюжетосложения в хэйанской литературе. Так, самым ранним прозаическим произведением, написанным на японском языке (IX в.), считается «Повесть о старике Такэтори» («Такэтори моногатари»<sup>162</sup>). Повесть интересна тем, что, включая чисто японские реалии (вплоть до имен действительно живших вельмож — Абэ-но Миуси и Исоноками-но Маро) и особенности фольклорного произведения, она использует несколько распространенных сюжетов китайского и индийского происхождения (о горе Пэнлай, о шкурке «огненной мыши», о нахождении младенца в лесу и др.).

Повесть начинается с рассказа о старике, который собирал в лесу бамбуковый хворост, продавал его и тем жил. Отправившись однажды в лес, старик увидел в коленце одного бамбука сияние и обнаружил крохотного младенца — дивной красоты девочку, испускавшую это сияние. В заключительной части повести выросшая девушка поведала удочерившим ее старикам о своем прошлом (рождении в Лунном мире и изгнании на Землю).

Эта часть повести перекликается с зачином «Сокровенной дхарани о добродетельной жизни в обширной башне Великой драгоценности» («Маха мани випулавимана вишвасупратистхитагухья парамарахасья калпараджа дхарани»), известной в двух переводах — Амогхаваджры (яп. Фуку) под названием «Дайхо кобаку рокаку дзэндзю химицу дарани кё» и Бодхиручи (яп. Бодайруси) под названием «Кодайхо рокаку химицу дарани кё»<sup>163</sup>. В *дхарани* рассказывается о том, как в цветке лотоса внезапно появилось сияние и «сам по себе послышался голос», повествующий об удивительных событиях.

Постепенно в японской литературе появляется группа сюжетов буддийского содержания, не связанных непосредственно с произведениями, входящими в «Трипитаку», но упорно кочующих из одного сборника в другой. В первую очередь это относится к сюжетам из сборников *сэцува*. Так, во 2-й книге упоминавшегося уже сборника «Нихон рёики» имеется рассказ (кн. 2, № 4), озаглавленный «Сильная женщина попыталась помериться силой» (из серии рассказов о женщинах, обладающих огромной физической силой). Рассказ здесь выглядит так:

В правление императора Сёму в городе Огава уезда Катаката провинции Мино жила одна сильная жена. Была она человеком большого роста.

<sup>162</sup> Русский перевод см.: Дед Такэтори / Пер. А. А. Холодовича // Восток. Сборник первый. Литература Китая и Японии. М., 1935; Повесть о старике Такэ-тори / Пер. В. Марковой // Волшебные повести. М., 1962.

<sup>163</sup> Дайдзокё (Великое хранилище сутр — «Трипитака»). Т. 19, № 1005 и 1006. Токио, 1927.

Имя ее было Мино-кицунэ — лисица из Мино (она была потомком в 4-м колене человека, рожденного в старину матерью-лисицей в провинции Мино). Она была такая сильная, что силой равнялась ста человекам. Жила в городе Огава; полагаясь на свою силу, занятием своим сделала хватать купцов, уезжавших и возвращавшихся домой, и отбирать у них добро.

В те же времена в селении Катава уезда Айти провинции Овари жила сильная женщина. Была она человеком маленького роста (она была потомком закононаставника Додзэ, что в старину жил в храме Гангодзи). И, услышав, что Мино-кицунэ насильно забирает у людей их добро, она решила проверить это, взяла 50 коку<sup>164</sup> моллюсков, погрузила их на корабль и прибыла в тот город. И еще нажила денег и запаслась, приобретя двадцать хлыстов из ободранной вербены. В это время пришла Кицунэ. Забрав все те моллюски, она не дала их продать. И спросила:

— Откуда ты пришла, о женщина? — так она сказала.

Владелица моллюсков не отвечает. Та опять спрашивает. Ответа нет. И опять она спрашивает четыре раза. И тогда владелица моллюсков ответила, сказав:

— Я не знаю, откуда пришла, — так она сказала.

Кицунэ, решив, что это неучтиво, поднялась, чтобы ударить дерзкую, та же схватила ее за обе руки и ударила один раз хлыстом из вербены, так что к хлысту пристало мясо. Потом взяла еще один хлыст и ударила один раз. К хлысту опять пристало мясо. Била она десятью разными хлыстами, и к каждому приставало мясо. Кицунэ побелела и говорит:

— Повинуюсь тебе. Извини меня за содеянное, — так она сказала. И тут стало понятно, что силы у той больше, чем у Кицунэ. Владелица моллюсков и говорит:

— Отныне и наперед не смей жить в этом городе. Если же будешь жить самовольно, забью тебя в конце концов насмерть.

Лиса скрылась, в городе том не жила, добро у людей не отнимала. Все жители того города радовались покою.

А те сильные люди не прекращались, продолжая рождаться из поколения в поколение. И подлинно известно: в предыдущих рождениях увеличив свою карму огромной силы, и поныне обладают они этой силой.

Через 200 лет этот рассказ, несколько отредактированный, лишенный прямолинейно-буддийской трактовки, был включен в четвертую книгу «Стародавних повестей» («Кондзяку моногатари»), крупнейшего в истории японской литературы сборника *сэцува* (XI в.). Назывался он так: «О том, как женщина из Овари покорила Мино-но Кицунэ».

Теперь уже в старину, в правление императора Сёму, в городе Огава уезда Китаагата провинции Мино жила исключительно сильная женщина. Видом она была очень велика, а имя ее было Мино-но Кицунэ — Лисица из Мино. Это в старину в той провинции жил человек, взявший лису в жены. А она была его потомком в четвертом колене. Эта женщина силой равнялась ста человекам.

Между тем эта женщина, живя в том городе Огава и находясь во власти своей силы, занятием сделала грабить купцов, уезжавших и возвращавшихся домой, отнимая их добро.

<sup>164</sup> К о к у — мера объема, около 180 л.



И в те же самые времена в селении Катава уезда Аити провинции Овари жила сильная женщина. Видом она была мала. Это в старину человек по имени закононаставник Додзэ, живший в той провинции, был священнослужителем храма Гангодзи. Она была его потомком. Эта женщина, услышав о том, что та Мино-но Кицунэ в городе Огава грабит людей, отбирая у купцов добро, решила сделать попытку и, нагрузив на судно 50 коку моллюсков, прибыла в тот город. Нажив еще денег, она запаслась на судне двадцатью хлыстами из ободранной вербены.

И вот прибыла она в город, а там Мино-но Кицунэ, забрав те моллюски, не дала их продать. И говорит Мино-но Кицунэ женщине из Овари:

— Откуда ты прибыла, о женщина?

Женщина из Овари не ответила. Мино-но Кицунэ опять спрашивает — ответа нет. Наконец, когда она четыре раза спросила, женщина из Овари сказала в ответ:

— Я не знаю, откуда прибыла.

В это время Мино-но Кицунэ, решив, что эти слова неучтивы, встала и приблизилась, чтобы ударить женщину из Овари, а женщина из Овари схватила обе руки, которыми Мино-но Кицунэ хотела ударить ее, взяла один свой хлыст из вербены и стала раз за разом бить, так что к тому хлысту пристало мясо. Потом взяла еще один хлыст и стала бить, так что к хлысту пристало мясо. Десятью хлыстами била, и под конец ко всем приставало мясо. В это время Мино-но Кицунэ говорит:

— Повинуюсь тебе. Я очень виновата. Боюсь тебя.

Женщина из Овари говорит:

— Ты отныне и впредь навсегда перестань, живя в этом городе, обижать людей. Если же не послушаешься и будешь по-прежнему жить здесь, я в конце концов приду и могу убить тебя.

Так она сказала и вернулась в свою провинцию.

После этого Мино-но Кицунэ не ходила по тому городу и не отнимала у людей их добро. Поэтому люди все радовались, спокойно занимались торговлей и продолжали свой род. И еще все люди узнали и рассказывали друг другу, что женщина из Овари превзошла по силе Мино-но Кицунэ <sup>165</sup>.

Некоторые рассказы в разных редакциях повторяются в трех и даже четырех сборниках *сэцува*. Другие не заимствуются целиком, а служат лишь источником сюжетов. Но самые интересные случаи — это пересылки, упоминание персонажей, известных читателю по другим рассказам или легендам, даже по другим сборникам.

Рассказы или легенды в сборниках *сэцува*, как правило, складываются в сюжетно-тематические циклы, напоминающие «гирлянды» *джатак*. Нередко ряд циклов композиционно объединяется либо общим рассказчиком, либо идеей, либо другим приемом, известным буддийской же поэтике и распространенным в других странах буддийского культурного ареала (например, разные версии «Волшебного мертве-

---

<sup>165</sup> Кондзяку моногатари (Стародавние повести): Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» («Серия классической японской литературы»). Т. 25. Токио, 1968. С. 254—255.

ца»). При таком формальном скреплении частей сборника перекрестное упоминание разных персонажей служит дополнительным связующим звеном не только между рассказами, но и между циклами. Так, в приведенном рассказе о сильных женщинах говорится, что добродетельная героиня («женщина из Овари») была потомком закононаставника Додзё из храма Гангодзи. Но этот закононаставник является героем другой легенды, вошедшей в другой сборник *сэцува* (выше мы приводили ее в редакции сборника «Хонтё мондзуй»). Подобные же связи оживляются упоминанием злодейки Кицунэ. Таким способом в сознании читателя или слушателя создается представление об особом литературно-буддийском мире с разветвленными связями (родственными, сюжетно-тематическими, ассоциативными и др.) между его героями, со специфическими отношениями этих героев с буддами, бодхисаттвами и историческими лицами (выход в реальную жизнь, подтверждающий их достоверность), с обязательными пространственными координатами (указание места жительства по административной схеме, указание места действия).

Сюжетное сцепление в таких случаях строится по типу сочинений буддийского канона, а пространственная документализация заимствуется из конфуцианских сочинений (наиболее частое сочетание влияний в культуре средневековой Японии).

Особая группа сюжетов может быть связана с динамикой небуддийских культов в раннесредневековой Японии. Известно, что попеременное усиление влияния на массы верующих разных школ буддизма, разная степень слияния буддийских представлений с синтоистской культовой традицией сопровождалась усилением или ослаблением того или другого будды или бодхисаттвы, той или другой буддийской святыни (сутры, храма, ступы, картины). Если поклонение будде Шакьямуни в нарской Японии не было связано с японской спецификой, то усиление влияния бодхисаттв Фудо и Фугэна и будды Амида к концу эпохи Хэйан и проповедь святости «Лотосовой сутры» в начале следующей эпохи весьма специфичны.

В «Записках из кельи» («Ходзёки»; 1212) Камо-но Тёмэя так описывается жилище буддийского отшельника:

В хижине самой у западной стены установил изображение Амида, и, когда я наблюдал на нем лучи клонящегося солнца, мне представлялось, что это свет с его чела. На половинках той занавески, что была перед ним, я прикрепил изображение Фугэн и рядом с ним Фудо <sup>166</sup>.

Традиции буддийской иконографии предписывали изображать бодхисаттву Фугэн восседающим на белом слоне, по правую руку от Шакьямуни, а «Светлого короля» Фудо — сидящим на скале посреди

<sup>166</sup> Конрад Н. И. Японская литература в образцах и очерках. Л., 1927. С. 27.

бушующего пламени и готовым покорить и собственную плоть, и дьявола. Для того чтобы разбить силы зла, он держит в руках меч, а для того чтобы связать их — веревку.

В эпоху Камо-но Тёмэя эти атрибуты уже не упоминались в художественной литературе, имена этих боддхисаттв не требовали обращения к канону. В начале же эпохи Хэйан то и другое ложилось в основу сюжета или украшало описание. В качестве примера можно привести два отрывка из сборника *сэцува* «Дзиккинсё» (XIII в.):

Жил некогда священнослужитель по имени Рёсю, который рисовал буддийские картины. Однажды из ближайшей к нему двери распространился огонь и охватил его дом, так что священнослужитель выпрыгнул на улицу. В доме были изображения будд, которые ему заказали нарисовать, его жена и дети — все. Ни разу мысль о них не пришла ему в голову. Спасшись один, он выбежал наружу и стоял напротив дома. Поскольку огонь быстро распространился на все строение, Рёсю стоял, уставившись на пламя и дым, поднимавшийся вверх.

Во все это Рёсю всматривался почти равнодушно. Даже когда пришли друзья, чтобы принести свои соболезнования, он не обнаружил никаких признаков движения. Друзья таращили глаза, удивлялись, что с ним стряслось, потому что Рёсю оставался на месте и только пристально во все это всматривался, качая и качая головой и иногда смеясь.

— О, — сказал он наконец, — это удивительно! Сколько уж лет я рисую плохо!

Тогда друзья его воскликнули:

— Как ты можешь говорить так? Это же ужасно! Ты что, с ума сошел?

— Откуда вы взяли, что я сошел с ума? — отвечал он. — Годами рисовал я пламя вокруг Фудо совершенно бездарно. Теперь я увидел вдруг, как это сделать. Это потрясающе! Если я теперь же начну изображать его таким способом, я нарисую великих будд и смогу заполучить множество домов. Вы, имеющие их, заблуждаетесь! У вас нет мастерства, подобного этому, вот и терзает вас потеря вещей.

И он стоял, насмешливо улыбаясь.

Впоследствии картина Рёсю «Терзающийся Фудо» вызывала всеобщее восхищение. Хотя рассказ этот и представляет художника сумасшедшим, в действительности он был все равно что Санэсуку<sup>167</sup>.

(Кн. VI, № 35)

Цепь рассказов увязывает этот сюжет с мотивами небуддийских верований (синто, даосизм, народные верования Китая и Индии). Но это — внешняя сторона. Гораздо важнее то, что еще на раннем этапе развития буддийских сюжетов в литературе здесь проповедовалась

---

<sup>167</sup> Ссылка на героя предшествующего рассказа (кн. VI, № 34), (Онономия Санэсуку (967—1046), который завоевал репутацию мудреца тем, что из всего имущества спас из горящего дома одну лишь флейту и не пытался погасить пламя, заявив, что подобных размеров пожар — результат воли Неба и ей не нужно сопротивляться.

идея нравственной ценности сосредоточения на одной мысли. Это могла быть мысль о передаче сущности предмета, явления или собственного существования, о милосердии будды, о способах просветления. В развитом, оформленном виде такие мысли превращались в основу концепций новых школ японского реформированного буддизма *дзёдо*, *дзэн*, *нитирэн* и их разновидностей, получивших распространение в XII—XIII вв.

Художественная литература (особенно в жанре *сэцува*) активно участвовала во внедрении в сознание верующих идеи равной «святости» Японии по сравнению с Индией и Китаем, идеи вхождения их страны в орбиту забот важнейших святых, занятых проблемой спасения верующих. Первоначально эта идея нужна была для целей внедрения нового учения, позднее — как религиозная основа тезиса об исключительности Японии, ее особой роли в буддийском мире (проповедь Нитирэна). Первая стадия представлена в «Дзиккинсё» рассказами о проявлении в Японии почитаемых будд и бодхисаттв:

Высокомудрый Сёку из Сёся<sup>168</sup> наяву и во сне возносил молитвы, желая увидеть живую плоть Фугэна. Однажды ночью он устал от чтения сутр, с сутрой в руке оперся на подлокотник и задремал. И во сне ему было указано, что ежели желает он лицезреть живую плоть Фугэна, то должен увидеть Тёдзя — гулящую женщину из Кандзаки. Увидев этот сон, высокомудрый пробудился. Мысленно удивившись, он направился в дом Тёдзя, и когда прибыл в него, там были в разгаре пиршество и разгульная пляска компании, которая только что за один день пути прибыла из столицы.

Тёдзя находилась на видном месте и, ударяя в маленький барабанчик, отбивала такт песни. Слова этой песни были такими:

В воде для омовения рук [перед молитвой],  
Что в Муродзуми, в Суо,  
Хоть и не дует ветер,  
Поднимается рябь.

Высокомудрый, сидя в укромном месте, закрыл глаза с верою и почтением. В это время Тёдзя вдруг проявилась в образе бодхисаттвы Фугэна, сидящего верхом на белом слоне с шестью бивнями. Из межбровья его лучился свет, который освещал и монахов, и мирян, и высокородных, и низких, и мужчин, и женщин. И тогда раздался тонкозвучный голос, который возгласил: «В великом мире истинного бытия, не имеющем течений, хотя там и не дует ветер пяти скверн и шести желаний, не бывает времени, когда бы не вставали волны вечной истины зависимости от кармы».

Когда, с трудом удерживая прочувствованные слезы, высокомудрый открыл глаза и посмотрел, бодхисаттва опять, как и прежде, принял облик женщины, которая пела песню о Муродзуми, в Суо. Когда же он закрыл

<sup>168</sup> Сёку (настоящее имя — Татибана Катацуно, 928—1007) — видный буддийский священнослужитель эпохи Хэйан. Жил в монастыре на горах Сёся, в провинции Харима.

глаза, женщина снова проявилась в облике бодхисаттвы и наставляла его в дхарме.

Так повторялось несколько раз. А когда, почтительно кланяясь, высокомуудрый стал со слезами на глазах возвращаться к себе, Тёдзя вдруг встала со своего места, потайною дорогой подошла к нему и молвила: «Рассказ об этом не должен выходить из твоих уст!» И, сказав это, внезапно умерла.

Воздух, наполненный разными ароматами, стал удивительно благоуханным. Во время неожиданной гибели Тёдзя пиршество прекратилось, печаль и стенания не имели границ.

На обратном пути, все более и более предаваясь горестным слезам, высокомуудрый совсем потерял голову. Ведь эта Тёдзя была одной из распутных женщин, поэтому никто не знал, что она — воплощение бодхисаттвы в ином облике.

На этом примере мы должны понять, что, исходя из способов спасения живых существ в соответствии с обетом сострадания, будды и бодхисаттвы всевозможными способами изменяют свой облик и не гнушаются принимать даже самый низкий из обликов.

Этот высокомуудрый был человеком бесхитростным. Желяя услышать объяснения буддийского учения, он просил у Эсин-содзу и Данна-содзё<sup>169</sup>: «Будет ли итогом жизни пратьекабудды достижение обителя Будды?» И они сказали: «Сообщая об Учении, пратьекабудда раскрывает глаза. Желяя пребывать в каком-либо селении, он приходит в него». Высокомуудрый ответил на это: «Когда Фугэн изволил пребывать здесь, такое учение он разъяснил мне». И тогда Эсин в помыслах своих проникся к нему благоговением и промолвил, обращаясь к Данна: «Восхвали сего мудреца!» — после чего склонился перед высокомуудрым, продекламировав *гатху*:

Цвет плоти его горе золотой подобен.

Справедливость его и величие очень глубоки.

Слово в прозрачной лазури,

В себе образ из чистого золота он проявляет<sup>170</sup>.

(Кн. III, № 15)

Подобного рода рассказы-притчи помимо основной нагрузки несут несколько дополнительных: в морализирующей части заключения содержатся элементы прямой проповеди нескольких положений буддийского вероучения, а завершающая *гатха* из «Лотосовой сутры» приобщает широкого слушателя к литературно-художественным приемам (сравнениям прежде всего), восходящим к индийской поэтике.

В числе наиболее почитаемых будд в конце эпохи раннего Средневековья, как мы уже упоминали, был Амида (Амитабха). Литературные памятники X—XI вв. свидетельствуют о постепенном возраста-

<sup>169</sup> Э с и н - с о д з у (мирское имя — Урабэ Гэнсин, происходил из провинции Ямато) — один из высших служителей школы *тэндай*, автор нескольких схоластических трактатов (X в.). Д а н н а - с о д з ё — также один из авторитетов школы *тэндай* в X в. Происходил из Киото. Прозвище получил по названию храма Дана-ин, где жил долгое время.

<sup>170</sup> Г а т х а — славословие телу Будды из вступления к «Лотосовой сутре».

нии его авторитета в недрах учения эзотерических школ (упоминания Амида-будды, сутры «Амидакё», Чистой земли Западного мира и *нэм-буцу* — возглашений имени Амида-будды в «Записках у изголовья» Сэй-сёнагон, великолепное описание сна с явившимся в нем автору Амида-буддой в «Дневнике Сарасина» и т. д.). Преемственность мотива милосердия Амида-будды великолепно прослеживается в «Стародавних повестях», где выделяется целый цикл соответствующих *сэцу-ва*. Приведем два примера из книги 3 сборника.

Рассказ 19 о возрождении в раю. «Священнослужитель Гэнкай из храма Комацудзи в провинции Муцу»:

Теперь уже в старину был в провинции Муцу, уезде Нитта, храм под названием Комацудзи. В этом храме жил священнослужитель по имени Гэнкай. Сначала имел он жену и детей и жил в миру. Потом с женой и детьми расстался и покинул мир. Живя в этом храме, он посвятил свое сердце Пути Будды, днем читал один раздел «Лотосовой сутры», ночью декламировал семь *дхарани* о достоинствах Великого Будды. И, сделав это своим постоянным занятием, небрежения не допускал.

Между тем видит Гэнкай сон.

«Слева и справа у меня выросли вдруг крылья, и полетел я на запад. Пролетев через тысячу раз по десять тысяч земель, достиг я прекрасного мира — весь он был землею семи видов драгоценностей. И когда в этом месте я посмотрел на себя, то увидел, что левым крылом у меня стали *дхарани* о достоинствах Великого Будды, а правым моим крылом стал восьмой свиток „Лотосовой сутры“. И когда я обернулся и посмотрел на драгоценные деревья, что растут в том мире, на всевозможные райские башни, на дворцы, подошел один мудрец и, обратясь ко мне, молвил так:

— Знаешь ли ты, куда прибыл?

— Не знаю.

Мудрец говорит:

— Это место — одна из окраинных земель мира Крайней радости. Сейчас ты скорее возвращайся в свою страну, а через три дня мы сможем пригласить тебя сюда».

Услышав это, Гэнкай прежним способом полетел назад.

Увидел он это и пробудился ото сна. Тем временем ученики и послушники его уже стали горевать и плакать, говоря друг другу: «Наставник наш уже умер». Однако Гэнкай возвратился к жизни и рассказал ученикам обо всем. Услышав это, ученики прониклись беспредельной печалью и почтением. После того Гэнкай с еще большим усердием стал читать «Лотосовую сутру» и декламировать *дхарани* о достоинствах Великого Будды и по прошествии трех лет наконец умер.

Люди, которые видели и слышали это, говорили так: «Умер он точно в тот срок, какой ему был указан, и нет никакого сомнения, что он пришел прямо к окраинной земле Крайней радости» — и с благоговением передавали этот рассказ другим.

Рассказ закреплен в пространстве (приводится название храма, уезда, провинции) и тем самым получает видимость документального свидетельства. Той же цели подчинена вся вступительная часть, харак-

теризующая жизнь усердного служителя буддийского храма. Это — один из распространенных приемов введения читателя в ситуацию, принятых в произведениях средневековой японской литературы (особенно в рассказах и эссе). Здесь нет буддийской специфики: прием употребляется и в конфуцианских сочинениях, и в хрониках, и во вступительных описаниях, предваряющих стихи светского содержания. Обычность вступления усиливает его убедительность.

Что касается связи с распространенными культами, то помимо амидаистской направленности рассказа он включает мотив почитания «Лотосовой сутры», впоследствии приводящий к учению Нитирэна. В том же третьем томе «Стародавних повестей» встречаются *сэцува* (например, № 26 и 27 в кн. 12), специально посвященные культу «Лотосовой сутры» — воздаянию за усердие в ее переписывании или спасительной сущности этой сутры, явленной в награду за «чистоту и безгрешие в следовании Пути Будды» (№ 27). Но, в отличие от амидаистских мотивов, мотив святости «Лотосовой сутры» в хэйанских памятниках представлен слабо.

Сквозь несколько сборников *сэцува*, от «Нихон рёики» до «Кондзяку моногатари», прошел с незначительными изменениями «Рассказ о том, как будда храма Яцутадзи, в провинции Коти, не сгорел в огне» («Кондзяку моногатари», т. III, кн. 18, № 154), который можно рассматривать как образец восхваления Амида, принадлежащий эпохе, когда особый культ этого будды еще не проповедовался:

Теперь уже в старину, был в провинции Коти, в уезде Исикава, храм по названию Яцутадзи. И была в этом храме картина, изображение Амида.

Древние старцы из этого селения рассказывают так:

— В старину рядом с тем храмом жила одна женщина. В тот день, когда у этой женщины умер муж, решила она заказать изображение будды, но, овдовев, женщина стала бедной и не могла выполнить своего желания. Шли годы и месяцы, и наконец, когда наступила осенняя пора, женщина вышла в поле, собрала колоски и попросила одного художника написать изображение будды, желая совершить по усопшему моление.

Художник тоже отнесся к этому поступку с состраданием и, возымев такое же желание, что и просительница, нарисовал этого будду и дал ей возможность совершить по усопшему моление. И вот, когда она поместила картину в Золотом зале храма Яцутадзи и уже готова была совершить поклонение, в храм проник вор, заронил огонь и поджег этот храм. И ничего не осталось.

Однако в огне сохранилась эта картина — изображение будды. «Поразительно!» — думали люди и, приходя туда, брали картину в руки и рассматривали ее: даже пыль на картине не пострадала. Окрестные жители, увидев это, преисполнились безграничного благоговения и поняли: это потому, что картина написана в полном согласии с душевным стремлением той женщины. Будда изволил даровать чудо!

Хотя и говорят, что женщина была бедной, осенью она вышла в поле, сама набрала колосков и осуществила свое желание — а это бывает очень

редко. Поэтому и Будда, сострадая ее стремлению, изволил даровать подобное чудо. Как ни мало доброе дело, вершиться оно должно с верою.

Я передаю все так, как рассказывали мне старые люди.

Можно заметить, что в первые века эпохи Хэйан в памятниках художественной литературы чаще упоминаются будды Шакьямуни и Каннон, затем Якуси и Мироку, и лишь в конце эпохи внимание писателей, художников и скульпторов постепенно перемещается к будде Амида. Поклонение ему проводилось «во спасение», с расчетом на рождение в Чистой земле Западного мира, а функции других будд и бодхисаттв постепенно стали замыкаться на мелких житейских потребностях адептов. Амида как объект веры постепенно становится на место Якуси в конце «Дневника Сарасина», вытесняет тему будды Мироку в стихотворном собрании «Рёдзин хисё» (XII в.)<sup>171</sup>, его изображение висит в хижине Камо-но Тёмэя, описанной в «Записках из кельи» («Ходзёки»; 1212), это «главный будда» в анонимных «Записках о путешествии к восточным заставам» («Токан кико»; 1242) и в первых воинских эпопеях *гунки*.

В таких случаях, когда слово «будда» автоматически идентифицировалось верующими-буддистами с представлением об Амида-будде, а слово «сутра» — почти столь же автоматически с представлением о «Лотосовой сутре», уровень сюжетов во влиянии буддизма на художественную литературу сближается с уровнем идеи. Необходимость всякий раз аргументировать догматы амидаизма образительными средствами художественной литературы отпадает. Все чаще становится достаточным упомянуть о милосердии Амида-будды. Но чем более бегло авторы литературных произведений упоминают о функциях того или иного будды или о специфике того или иного объекта поклонения в храме, тем явственнее для нас способность читателя ориентироваться и в этих беглых упоминаниях, стремление внедрить религиозную идеологию, мифологию, культовую практику в сознание широких масс народа. В этом плане эпоху Хэйан можно считать эпохой продвижения буддийского сознания от парадных улиц столичных городов и немногих религиозных центров в провинциях к массам верующих. В бытовом сознании буддизм встал рядом с синто и перестал видеть в последнем соперника в борьбе за адепта.

На протяжении всей хэйанской эпохи существовало несколько общих идей буддийского характера, проходящих через памятники художественной литературы.

К ним относятся идея эфемерности земного существования, идея «жизнь есть страдание», идея кармы, идея «спасения» (первоначально «очищения», затем рождения в Чистой земле).

---

<sup>171</sup> *Сидо Нобуёси*. Рёдзин хисё (Сокровенные выборки мирской пыли) // Нихон бунгаку. 7. Сакухин оёби сакка II. Хэйан дзидай (Японская литература. Т. 7. Произведения и писатели. Ч. II. Эпоха Хэйан). Токио, [1932]. С. 24.



Мы наблюдали на примере «Манъёсю», что идея эфемерности человеческой жизни проникла в японскую поэзию VIII в. Уже тогда определился круг явлений природы или предметов, сравнение с которыми должно вызывать представление о мимолетности жизни: роса, дым, лепестки цветов, слезы на рукаве, порыв ветра, пузырьки на воде, бурун от движения лодки и т. д. Набор таких сравнений становился более или менее постоянным. На протяжении эпохи Хэйан его можно обнаружить не только в поэтических антологиях («Кокинсю», «Госэн вакасю» и др.) и в произведениях стихотворно-прозаического жанра *ута-моногатари*, но и в памятниках повествовательных жанров (*моногатари*, *сэцува*), в дневниках и эссе.

Особое место в проведении идеи эфемерности жизни в хэйанской литературе занимает «Дневник эфемерной жизни» («Кагэро никки») Митицуна-но хаха (936—995). Это произведение описывает жизнь одной из представительниц так называемой литературы женского потока, принадлежавшей к младшей ветви могущественного рода Фудзивара, на протяжении 20 лет, с 954 по 974 г. Большая часть описаний проникнута пессимистическим духом в связи с семейными неурядицами, вызванными непостоянством мужа писательницы, поэтому жизнь свою Митицуна-но хаха расценивает как «непостоянную», «мимолетную», как мимолетны были радости этой жизни. «Все, что происходит от брака с [Фудзивара] Канэиз, Митицуна-но хаха, — по словам Кикута Сигэо, — ощущает как „мимолетность“ (*монохаканаса*)... Это то, от чего может возникнуть сложное чувство печали, тревоги, страха, неприязни и т. д.»<sup>172</sup>.

В «Дневнике эфемерной жизни» буддийская категория мимолетности жизни, бренности земного существования получила частное истолкование. Общее понимание ее философского истолкования, усугубленное идеей «конца дхармы» (*матто*), наиболее полно проявилось в творчестве поэта Сайгё (1118—1190). Сайгё, в отличие от Митицуна-но хаха, говорит не о непостоянстве радости или привязанностей, а о принципе непрочности бытия (*мудзёкан*), не зависящем от перипетий личной жизни и искони присущем миру<sup>173</sup>.

Представление о жизни как о цепи страданий больше всего проявляется в поэзии *си* и в морализирующей прозе (прежде всего *дзуйхицу*). Авторы связывают здесь страдания с общественной жизнью человека, утверждая, что страдания тем сильнее, чем больше человек вращается в суетном вихре бытия, и тем менее заметны, чем ближе чело-

---

<sup>172</sup> Кикута Сигэо. Кагэро никки-но сэкай (Мир «Дневника эфемерной жизни») // Хэйантё никки 1 (Дневники эпохи Хэйан. Т. 1): Сер. «Нихон бунгаку кэнкё сирё» («Материалы для изучения японской литературы»). Токио, 1971. С. 214.

<sup>173</sup> Мацуура Садатоси. Сайгё — хито оёби сакухин (Сайгё — человек и творчество) // Нихон бунгаку. 7. С. 29—33.

век к природе и дальше от людей. Отсюда получает развитие мотив поэтизации буддийского отшельничества, на протяжении всего японского Средневековья прекрасно сосуществующий с мотивом осуждения монашества.

Идея кармы, зависимости нашей жизни от поступков и помыслов прошлых наших жизней занимает, пожалуй, второе по популярности место в ряду буддийских идей — после идеи эфемерности жизни. Не говоря уже о сборниках *эцува*, где идея кармы излагается примитивно-прямолинейно (см., например, в кн. 2 «Стародавних повестей», под № 25 «Рассказ о том, как мать человека из провинции Ига родилась теленком и пришла в тот же дом», вошедший во многие сборники, начиная с «Нихон рёики»), идея кармы встречается в литературных памятниках на достаточно многообразных уровнях (от мимоходного упоминания в «Записках у изголовья», «Дневнике Сарасина» и других произведениях до использования в качестве сюжетной пружины в «Повести о Гэндзи», а позднее в «Сказании о доме Тайра»).

Идею «спасения» точнее было бы определить как идею действенности молитвы. До середины XI в. в литературе это, как правило, «моление за малое благо», примерами которого изобилуют литературные памятники, позднее, наряду с таким молением, — действенность *нэмбуцу*, «называния имени» Амида-будды. Правда, в полной мере мотив действенности *нэмбуцу* проявился в памятниках эпохи развитого Средневековья.

Литература не только проводит те или иные идеи, но и отражает распространенность соответствующих идей, представлений, обычаев в жизни. По справедливому замечанию акад. Н. И. Конрада, «литература Хэйана — в своей значительной части — носит на себе следы тех или иных буддийских элементов, то отражая какую-нибудь деталь буддийского умонастроения и мирозерцания, то рисуя картины буддийских священнослужителей и обрядов»<sup>174</sup>.

Многие описания принятых при дворе буддийских обрядов сделаны величайшими писателями хэйанской Японии Сэй-сёнагон в «Записках у изголовья» и Мурасаки-сикибу в «Повести о Гэндзи» и «Дневнике Мурасаки-сикибу». Но одно из самых ранних и подробных описаний распространенного в ту эпоху обряда «восьмикратного чтения „Лотосовой сутры“» включено в «Повесть о прекрасной Отикубо» (X в.). Обряд был связан со стремлением «очиститься» и достигнуть нирваны и проводился в домах хэйанских аристократов. Для его проведения приглашались почетные гости, высшие священнослужители, осуществлялись многочисленные дорогостоящие приготовления. Вот несколько отрывков из повести:

<sup>174</sup> Конрад Н. И. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. С. 202.

Торжество было назначено на восьмой месяц года. Надо было заказать новый список сутры, поручить мастерам изготовить новые статуи Будды. Митиёри и Отикубо старались устроить все наилучшим образом. Правителям разных провинций было приказано прислать все необходимое: шелковые ткани и шелковую пряжу, серебро и золото...<sup>175</sup>

Митиёри велел заново отстроить дворец своего тестя и посыпать двор перском. Были повешены новые плетеные занавеси, постланы новые циновки<sup>176</sup>.

Наконец церемония началась. Множество высших буддийских священников — младших и старших епископов — благоговейно приступили к чтению священной «Сутры лотоса». Поскольку сутра эта состоит из восьми книг, то было решено читать каждый день по одной книге, а в девятый прочесть священную сутру о бодхисаттве Амитабхе, отворяющем двери рая, чья благодать вечна и бесконечна.

И каждый день возносили моления новому изображению Будды, так что всего было девять чтений и девять служб перед девятью статуями божества.

Четыре свитка «Сутры лотоса» были написаны золотом и серебром на цветной бумаге всевозможных оттенков, а валики для них сделаны из благоухающего черного дерева. Каждый свиток хранился в отдельном ларце, окованном по краям золотом и серебром. Прочие пять свитков были написаны золотом на бумаге цвета индиго и накручены на хрустальные валики. Эти свитки хранились в отдельных ларцах из лака макиэ, и на крышке каждого ларца были написаны золотом главные истины, возведенные в сутре<sup>177</sup>.

Высшие чиновники и другие знатнейшие люди страны стали торжественно подносить свои дары Будде. Почти все они дарили серебряные и золотые цветы лотоса. Лишь один куродо в отличие от других преподнес изделие из серебра в виде кисти для письма. Ручка ее была окрашена под цвет обожженного бамбука, а мешочек для хранения этой драгоценности сделан из прозрачного крепа. А уж ящикам с платьями и молитвенным шарфам просто счету не было!<sup>178</sup>

Здесь нужно учитывать, что описанный в повести обряд проводился в кругу высшей придворной аристократии, что по ходу действия пышность его проведения была предметом специального внимания героев, что многие детали, видимо, сильно приукрашены. Но не это главное. Важно, что уже в X в. этот буддийский обряд, главным содержанием которого было чтение одной из главных сутр канона и проповедь по этой сутре, получил распространение, стал принят в сре-

---

<sup>175</sup> Повесть о прекрасной Отикубо / Пер. В. Марковой // Волшебные повести. М., 1962. С. 272.

<sup>176</sup> Там же. С. 273.

<sup>177</sup> Там же. С. 276.

<sup>178</sup> Там же. С. 279.

де киотоской аристократии. Как свидетельствуют другие литературные памятники, в XI в. этот обряд распространился еще больше.

В литературе часто описывается и обычай «затворяться» время от времени в буддийском храме (как правило, отдаленном, расположенном в горах) и совершать моления (см., например, «Дневник эфемерной жизни», «Записки у изголовья», где обычай описан детально). Сюда же можно отнести и паломничества к знаменитым буддийским храмам, принятые во всех слоях японского средневекового общества — от простых крестьян до аристократов.

Исследователи неоднократно отмечали увлеченность буддийскими идеями такой писательницы, как Сэй-сёнагон<sup>179</sup>, наличие идей буддийского воздаяния в «Повести о Гэндзи» Мурасаки-сикибу, общий настрой «Дневника эфемерной жизни», проникнутого идеей мимолетности жизни. В последнее время внимание специалистов привлекают малозаметные аспекты буддийского влияния на памятники литературы и элементы небуддийских верований, пришедших в Японию вместе с буддизмом и отразившихся в литературе. Богатый материал может представить «Повесть о Гэндзи», в которой усматриваются и следы влияния синто на буддизм (по наблюдению Мураока Цунэцугу, смесь мироутверждающей синтоистской позиции с мироотрицающей буддийской, представленной Акаси-ньюдо)<sup>180</sup>.

Кавагути Хисао, специально исследующий вопросы влияния китайской литературы на японскую, отмечает многочисленные случаи влияния на «Повесть о Гэндзи» индийских буддийских легенд и устных преданий о судьбе и кармической зависимости, буддийских притч и т. д. В повесть, по его наблюдениям, вошло много рассказов, содержащих описания иноземной музыки, поделок, картин, следы влияния индийских, китайских и японских буддийских легенд<sup>181</sup>.

«Буддийские идеи в повести, — отмечает другой японский исследователь, — не принадлежат непосредственно ни к какой специфической философской системе буддизма и ни к какой специфической школе... В целом буддизм, который составлял часть повседневной жизни в тот период, базировался главным образом на заклинаниях и молитвах, исполнявшихся буддийскими священниками и монахами... Ее (Мурасаки-сикибу. — В. Г.) частые ссылки на „Лотосовую сутру“ указывают на близкое с нею знакомство. Некоторые из ее литератур-

<sup>179</sup> *Ямабэ Сюгаку*. Буккё-то нихон бунгаку-то-но косё (Отношения между буддизмом и японской литературой) // Хэйан дзидай. Гэхэн (Эпоха Хэйан. Т. 2): Сер. «Нихон бунгаку кодза» (Лекции по японской литературе). Т. 5. Токио, 1934. С. 328—329.

<sup>180</sup> *Мураока Цунэцугу*. Синто си (История синто): Сер. «Нихон сисо си кэнкё» («Исследования по истории японской идеологии»). Т. 1. Токио, 1956. С. 42—43.

<sup>181</sup> *Кавагути Хисао*. Хэйантё нихон камбунгаку си-но кэнкё (Исследования по истории японской камбунной литературы эпохи Хэйан). Токио, 1968. С. 700—710.

ных приемов, по-видимому, происходят из этой сутры... Повествование содержит много буддийских выражений и концепций, наиболее важными из коих являются такие термины и понятия, как *цунэнаси* (непостоянный), *садамэнаси* (неустойчивый), *хаканаси* (преходящий), *цую* (роса), *кари* или *карисомэ* (временный), *цуми* (грех), *тигири* (обет), *сарубэки* (преходящий), и все это вариации центральной темы»<sup>182</sup>.

Внешняя канва повести — история любовных походов «блистательного Гэндзи», сына императора от любимой наложницы. В раннем детстве этот мальчик отличался умом, красотой и талантами. В 12 лет его женили. Скоро он стал домогаться любви одной из юных наложниц своего отца, которая в конце концов родила сына, очень похожего на Гэндзи. Долгие годы герой наслаждается любовью многих женщин, но когда он достигает высоких почестей, покоя и проникается пылкой любовью к юной дочери экс-императора, оказывается, что возлюбленная его связана с другим, от которого и рождается у нее ребенок.

«Судьба исполнилась: „причина породила следствия“. Карма сказала свое слово. Гэндзи испытал то же, что сам когда-то заставил пережить своего отца. Его постигла та же судьба»<sup>183</sup>. Эту идею «Повести о Гэндзи» отметили еще средневековые критики. Правда, они разделились на два противоположных лагеря, оценивая эту идею. Одни считали повесть проводником буддийского взгляда о неотвратимости наказания, другие — безнравственным сочинением.

Но вот частная деталь, на которую прежние исследователи не обращали внимания, пока в недавние годы ее анализом не занялся американский японовед У. Маккаллоу: описание одержимости злым духом в «Повести о Гэндзи».

Литературное произведение может быть активным проповедником идеи, свидетелем ее бытования в обществе или фиксатором духовного состояния общества, позволяющим проанализировать степень проникновения в общество разных идей по разным параметрам. В случае с «Повестью о Гэндзи» можно утверждать, что идея кармы проповедуется ее автором активно, а вера в одержимость злым духом фиксируется, причем исследователь может рассматривать ее достаточно подробно, чтобы знать о соотношении в ней местных и чужих элементов.

В «Повести о прекрасной Отикубо» описывается ситуация, при которой мачеха героини, разъяренная тем, что ее любимый зять посватался в другую семью, восклицает: «Зять наш подло обманул нас! Ах,

---

<sup>182</sup> *Takayanagi S. Genji Monogatari no Bukkyo-shiso (Buddhist Thought in the Tale of Genji). By Shigematsu Nobuhiro, Kyoto, Heirakuji Shoten, 1967 // Monumenta Nipponica. Vol. XXIV. 3. MCMLXIX. P. 348—349.*

<sup>183</sup> *Конрад Н. И. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. С. 246.*

я хотела бы стать мстительным духом, злобным призраком, чтобы сжить его со света!» Проверка письменных источников эпохи Хэйан показывает, что это восклицание — отнюдь не фигуральный оборот, что случаи одержимости злым духом отмечаются в исторических хрониках («Сёку Нихонги» в записи за 746 г.), и в медицинских справочниках («Исинхо» Тамба Ясуёри, X в.), и в дневниках («Дневник Мурасаки-сикибу», запись за 1008 г.).

В «Повести о Гэндзи» рассказано о нескольких случаях, когда персонажи оказывались одержимы злым духом. Вначале это «живущий дух» (*икисудамэ*) ревливой Рокудзё, который без ведома самой Рокудзё напал на возлюбленную Гэндзи Югао и его жену Аои, а затем «гневный дух» (*онрё*) покойной Рокудзё, напавший на жену Гэндзи, Мурасаки. Избавление от одержимости было связано с обрядами и молитвами, которые проводили буддийские монахи-чудотворцы (*гэндзя*), и переселением злого духа сначала в девочку-медиума, а затем полным его изгнанием.

«Это поприще (т. е. занятие изгнанием злого духа), — пишет У. Маккаллоу, — большей частью было монополизировано буддийскими монахами-чудотворцами, называемыми *гэндзя*, а сами обряды были прежде всего обрядами эзотерического буддизма, включая *дхарани*, *мудра*, распевание молитв и сутр и возжигание *кэси* (семян рапса)»<sup>184</sup>. Возражая некоторым японским буддологам, утверждавшим, что вера в одержимость злым духом, представляющую собой в действительности две разновидности нервного расстройства (этиологическую и истерическую), происходит из синтоистского культа, американский ученый говорит о сильном влиянии континентальных культов. «Даже использование медиумов в заклинательных обрядах пришло, очевидно, не из синто, а, как показал Симадзу Хисамото, из ритуала Авеша эзотерического буддизма»<sup>185</sup>.

Величайшее литературно-художественное полотно средневековой Японии «Повесть о Гэндзи» Мурасаки-сикибу благодаря детальности и убедительности описания обряда помогает установить не только его содержание, но и соотношение автохтонных и заимствованных элементов в нем и роль буддизма в распространении самого поверья и в разработке связанных с ним обрядов.

Около 1179 г. было завершено составление последнего литературного памятника эпохи Хэйан — поэтической антологии «Рёдзин хисё». Первоначально она состояла из 20 книг и свидетельствовала о сильнейшем влиянии буддийского мировоззрения на японцев второй половины XII в., особенно амидаистских взглядов. По классификации япон-

<sup>184</sup> McCullough W. G. Spirit Possession in the Heian Period // Studies on Japanese Culture. I. Tokyo: The Japan P. E. N. Club, 1973. P. 96.

<sup>185</sup> Ibid. P. 98.

ского ученого Сиды Нобуёси, стихи буддийского содержания (а они составляют подавляющее большинство материала антологии) можно здесь разделить на несколько тематических групп:

1) В нашем мире происходит охлаждение к учению Будды.

2) Догмы *тэндай* проникают в «Лотосовую сутру» и указывают путь к возрождению на цветке лотоса.

3) Идеология *дзёдо* развивается от поклонения будде Мироку (Майтрейя) к поклонению будде Амида (Амитабха). В стихах главное место занимают Торитэн («33 неба» — второе из шести небес мира желаний, находится на вершине горы Сюми), Чистая земля Мироку и Чистая земля Бида, которые являются отправными пунктами для будды Якуси (Якуси Рурико-нёрай). В конце вера в Чистую землю Бида (Сукхавати) подавляет веру в другие Чистые земли.

4) Переход от обаяния Чистой земли к разгару веры в возрождение в ней.

5) Отражение буддийских литературно-художественных взглядов в словословиях учению Будды и в толкованиях его.

6) Совмещение идеологии синто и буддизма; верования в священные земли (места, где жили будды, *ками* или святые) или места, связанные с чудесными деяниями. Вера в Каннон; утверждение могущества *сюгэндо* и т. д.<sup>186</sup>

Таким образом, памятники литературы, отражая многие повороты, которые делала буддийская религия в распространении влияния среди населения, помогают понять не только реальное бытование религиозных представлений и культов в массе верующих, но и причины возникновения некоторых из них. Они служат весьма существенными дополнениями к религиозным трактатам и официальным хроникам. 1982 г.

## **НАЧАЛО МИССИОНЕРСТВА ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ В ЯПОНИИ (Аспекты местной специфики)**

...Местные феодалы, а также и центральное правительство не прочь были использовать для достижения своих политических целей научные знания и технические навыки, огнестрельное оружие и религиозные концепции «южных варваров» (европейцев). Особенно активно этот интерес стали приспособлять для своих целей испанские и португальские купцы, а также миссионеры Общества Иисуса.

---

<sup>186</sup> Сиды Нобуёси. Рёдзин хисё (Сокровенные выборки мирской пыли) // Нихон бунгаку. 7. С. 24.

К этому времени в Японии были распространены две главные религии — буддизм и синто. Каждая из них дробилась на направления, секты и школы, за некоторыми исключениями мирно сосуществовавшие между собой и не знавшие враждебных отношений друг к другу<sup>187</sup>.

Среди противников 1-го из объединителей Японии, Ода Нобунага (1534—1582), заметную роль играли некоторые крупные монастырские центры буддийской секты Чистой земли (дзёдосю).

Начало католическому миссионерству в Японии положил один из сподвижников основателя ордена иезуитов Игнатиуса Лойолы Франциск Ксавье, прибывший в Кагосима в 1549 г. и распространивший миссионерскую деятельность на весь остров Кюсю. В начале 1551 г. Ксавье приехал в императорскую столицу Японии Киото в надежде получить аудиенцию у императора или сёгуна и распространить влияние католицизма на другие районы страны. Надежда не оправдалась.

«Следуя иезуитской политике приспособления к любой обстановке, Ксавье вошел в столицу, надев на себя грязный, дырявый мешок и опоясавшись простой веревкой. В таком неприглядном виде он ходил по пустынным улицам Киото, рассчитывая вызвать у жителей столицы интерес к своим проповедям. Но этого не произошло. Они не восприняли его обращения к ним, а внешний облик патера вызвал лишь чувство брезгливого отвращения»<sup>188</sup>. Ксавье возвратился на Кюсю и в том же году покинул Японию.

Но активное миссионерство католических орденов в Японии продолжалось. Сооружались храмы и духовные семинарии. Кроме иезуитов миссионерством стали заниматься францисканцы, доминиканцы и августинцы. К началу 80-х гг. XVI в. в католическое вероисповедание было обращено около ста пятидесяти тысяч японцев, главным образом жителей южной и западной частей страны. Во время наибольшего распространения христианства в средневековой Японии количество новообращенных в этой стране достигало нескольких сотен тысяч человек<sup>189</sup>. Нагасаки, ставший оплотом миссионерства, называли «маленьким Римом» Японии. Руководители ордена в своих письмах и отчетах высоко оценивали умственные и моральные качества японцев и перспективы их массового обращения в христианскую веру.

Иезуиты-миссионеры привезли в Японию наборные книгопечатные машины и наладили выпуск религиозной литературы на японском языке. В декабре 1587 г. визитор ордена Алессандро Валиньяно (1537—1606) писал: «...я взял с собою в Японию печатный станок, так что мы

---

<sup>187</sup> Веронетерпимостью отличались секты, принадлежавшие к буддийскому направлению Хоккэсю.

<sup>188</sup> Искендеров А. А. Тоётоми Хидэёси. М., 1984. С. 163.

<sup>189</sup> В разных источниках называется от 300 тысяч до 600 тысяч японских христиан.



можем печатать там такие книги, которые пригодны для обращения в Японию, после того как предварительно они будут проверены и очищены»<sup>190</sup>.

Несколько раньше печатание христианской литературы, рассчитанной на Японию, началось за ее пределами — в Макао и Гоа.

Первые издания на японском языке, несмотря на утверждение Валиньяно, не были пригодны для обращения в Японию: они были набраны латинским шрифтом, которого японцы не знали. Позднее появились книги, набранные японским гетерографическим письмом (сначала — иероглифами в сочетании со слоговыми знаками *катакана*, потом — иероглифами в сочетании с *хирагана*).

Сохранившиеся до нашего времени книги, выпущенные тремя печатнями Общества Иисуса по их содержанию делят на три группы: религиозные книги для миссионеров и японских неофитов (католические трактаты и тексты молитв), произведения художественной литературы (японской и европейских) и словари и грамматики японского языка.

Могло создаться впечатление, что у католических миссионеров нет причин беспокоиться за успех своей деятельности. Посольства японских христиан в Ватикан должны были представить папе Японию в виде католической (хотя бы в ближайшей перспективе) страны. Действительность оказалась иной.

Уже в 1587 г. верховный правитель Японии Тоётоми Хидэёси (1536—1598) издал указ, предписывающий католическим миссионерам в 20-дневный срок покинуть страну. Сёгунские указы 1636—1639 гг. означивали начало политики почти полного закрытия страны для внешних контактов. Запрещение японцам исповедовать христианскую религию стало основой этих указов.

Окончательным поводом для запрещения в Японии христианства явилось так называемое Симабарское восстание. В 1637—1638 гг. в районе г. Симабара неподалеку от Нагасаки около 37 тысяч крестьян, рыбаков и воинов и членов их семей, подняв христианские лозунги, восстали против центральных властей. Восстание было жестоко подавлено сотысячным сёгунским войском при поддержке корабельных орудий протестантов-голландцев.

Симабарское восстание только ускорило принятие японскими властями антихристианских законов, сами же законы были подготовлены всем поведением католических миссионеров.

Против них свидетельствовали и наблюдавшаяся японцами неприязнь между испанцами и португальцами, и вражда между католиками и протестантами<sup>191</sup>, и попытки иезуитов вмешаться во внутреннюю политику японцев.

---

<sup>190</sup> См.: Boxer C. R. The Christian Century in Japan. 1549—1650. Berkeley (Los Angeles); L., 1974. P. 190.

<sup>191</sup> См.: Kitagawa, Joseph M. Religion in Japanese History. N. Y.; Columbia Univ. Press, 1966. P. 145.

В средневековой Японии веками сосуществовали не только разные буддийские секты, но и разные религии — буддизм и синто. В XIII в. возникла одна веронетерпимая буддийская секта — *нитирэнсю* (*хоккэсю*). Нападки ее основателя на все основные направления японского буддизма и явное стремление к монополии на политическое влияние восстановили против него не только религиозных оппонентов, но и светские власти. Католические миссионеры, очевидно, недостаточно ориентировались и в религиозной ситуации, и в духовной истории и психологии японцев, собственным усердием подготовив себе печальную участь. Рассчитывая в обстановке междоусобных войн лишить политического веса буддийскую церковь, они начали антибуддийскую пропаганду и тем вызвали мощную ответную реакцию.

Сёгунские власти сделали все для того, чтобы искоренить всякие следы христианского влияния в Японии, начиная от высылки миссионеров и запрета японцам выезжать за пределы страны и кончая смертной казнью христианам-японцам и проведением особых церемоний попраания ногами христианских икон (*эфуми*). Христианство находилось под запретом на протяжении жизни шести поколений, до 1872 г.

Но одной из признанных особенностей японской культуры является устойчивость ее традиций. В той или иной форме следы древних обычаев, верований, обрядов сохраняются здесь по многу столетий.

В начале XIX в. в Японии одна за другой стали появляться «новые религии». Доктрины, отдельные представления, некоторые обряды, синтоистские или буддийские в своей основе, содержат элементы, появление которых нельзя объяснить ничем иным, кроме отдаленного влияния христианства, проявившегося в эпоху самого решительного его преследования сёгунскими властями. Мало этого. Когда в 1872 г. запрет на распространение христианства в Японии был снят, обнаружилось, что около 35 000 японцев, несмотря на угрозу лишиться жизни, продолжали исповедовать его тайно, в той форме, в которой узнавали его от предшествующих поколений. В науке за ними закрепилось название *какурэ кириситан* (скрытые христиане).

Тайные христианские общины обнаружили на северо-востоке Японии, в районе г. Мориока, а также в городах Токио и Киото. Но наибольшее число тайных христиан проживало в бедных земледельческих и рыбацких селеньях на острове Кюсю и некоторых прилегающих островах. Самая большая популяция *какурэ кириситан* обнаружилась на острове Икицуки к северо-западу от г. Сасэбо. Обнаружились такие общины также на островах Гото и к юго-западу от Нагасаки<sup>192</sup>.

После выхода *какурэ кириситан* из подполья было отмечено, что христианские доктрины и обряды претерпели у них серьезные измене-

---

<sup>192</sup> Harrington Ann M. The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition // Japanese Journal of Religious Studies. Dec. 1980. Vol. 7, Nb. 4. P. 319.

ния за время существования в отрыве от остального христианского мира, что японские тайные христиане занимают собственную нишу в религиозной жизни современной Японии и что разные их общины были изолированы друг от друга и трансформировались по-разному. Около 14 000 тайных христиан стали прихожанами новых христианских храмов, открытых европейскими и американскими миссионерами эпохи Мэйдзи. Но большая часть *какурэ кириситан* отказались исповедовать свою религию открыто и посещать эти храмы: традиция предписывала наследникам первых японских христиан исповедовать свою религию тайно, не вдаваясь в причины такого предписания.

Отклонения от христианских норм здесь объясняются несколькими причинами, главные из которых — отсутствие образованных священнослужителей (службу отправляли выборные члены общины в соответствии с устной традицией) и мощное влияние синтоистского окружения, отразившееся на избирательном соблюдении обрядов и использовании сходных с синтоистскими ритуальных объектов (вода, вервь, посох).

В начале работы католических миссионеров в Японии в XVI в. число новообращенных намного превышало физические возможности проповедников для проведения ими регулярных служб (одна из главных причин быстрого увеличения числа христиан в стране состояла в том, что миссионеры часто стремились обратиться в первую очередь феодалов, примеру которых следовали их вассалы). Нехватка проповедников, имеющих специальное духовное образование, заставляла европейцев формировать на местах элементарные группы из новообращенных аборигенов, во главе которых ставились руководители, обладавшие минимальными знаниями для проведения служб и знавшие несколько простейших молитвенных текстов на латыни. Они проводили службы в отсутствие падре, бывавших на местах наездами.

Православное миссионерство в Японии началось еще до его официального разрешения, в 1868 г., когда святитель Николай (в миру И. Д. Касаткин) тайно крестил Савабэ Такума (Павла Савабэ), а затем еще двух жителей Хакодате<sup>193</sup>. Специалисты дружно констатируют не только миссионерское рвение 1-го главы Русской православной духовной миссии в Японии, но и всестороннюю его японоведческую подготовку. Начав с нуля, он научился говорить и читать по-японски, глубоко изучил конфуцианские классические книги, буддийские (Хинаяна и Махаяна) сутры, японские исторические памятники от «Кодзики» до «Дай Нихонси», произведения художественной литературы. В Японии и России публикуются работы о. Николая, посвященные истории, духовной культуре и литературе Японии.

<sup>193</sup> См.: *Иванова Г. Д. Жизнь и деятельность Святителя Николая Японского // Сб.: «Православие на Дальнем Востоке. Вып. 2: Памяти Святителя Николая, Апостола Японии. 1826—1912».* СПб., 1996. С. 10.

И все-таки на первых порах и у самого миссионера, и в петербургском высшем обществе появляются фантастические идеи о возможных перспективах христианизации Японии. Так, в дневниковой записи за 23 марта 1880 г. о. Николай пишет, будто граф С. Д. Шереметев сказал ему, «что очень желательно, чтобы Японский Император принял Православие»<sup>194</sup>, а в записи за следующий день приводит собственные слова, адресованные Владыке: «Вы изволили сказать однажды, что моя надежда на обращение Императора — гордость; я очень ценю Ваши слова...»<sup>195</sup> Сейчас понятно, что рассчитывать на обращение в какую бы то ни было другую религию главы синтоистской церкви, почитаемого в Японии прямым потомком богини Солнца, может только человек, имеющий совершенно неадекватное представление о духовной культуре и психологии японцев. Справедливости ради нужно заметить, что заблуждение такого рода у о. Николая было чуть ли не единственным и сравнительно непродолжительным<sup>196</sup>.

Опасность недооценки местных традиций в миссионерской практике показывает пример протестантов. Известны случаи, когда японские протестанты обращались в православие только потому, что здесь находили пример почтительного отношения прихожан к собственным предкам, аналогичного тому, которое издревле культивируется на их родине и практически неизвестно протестантам. Поэтому критику в адрес о. Николая со стороны инославных миссионеров за его интерес к буддизму и конфуцианству нельзя признать профессионально оправданной.

По традиционным представлениям японцев, предки после их смерти продолжают оставаться членами своих семей и оказывают влияние на их судьбу. Опытный католический священнослужитель, бывший секретарь посольства Ватикана в этой стране, преподаватель университета и научный работник Д. Дёрнер провел среди своих прихожан-японцев опрос и обнаружил, в частности, что японка-христианка никогда не выходит замуж за старшего сына в семье, потому что старший сын обязан строго соблюдать синтоистские обряды поклонения пред-

---

<sup>194</sup> *Lensen G. A. Report from Hokkaido: The Remains of Russian Culture in North-east Japan. Nakodate, 1954. P. 96.*

<sup>195</sup> Праведное Житие и Апостольские Труды Святителя Николая, Архиепископа Японского по его собственноручным записям. Части первая и вторая. Град Святого Петра, 1996. С. 227.

<sup>196</sup> Там же. С. 230. Интересно напомнить, что после окончания Второй мировой войны, когда Япония была оккупирована американской армией, у оккупационных властей существовал план обращения всех японцев в христианство. Католическая церковь тогда целенаправленно ориентировала свои миссионерские усилия на императорскую семью. Стали даже распространяться слухи о ее якобы обращении в католичество. См.: *Murakami, Shigeyoshi. Japanese Religion in the Modern Century. Tokyo: University of Tokyo Press, 1980. P. 137.*

кам, тогда как в некоторых ситуациях эти обряды могут противоречить католическим правилам. Он обнаружил также, что японские католики продолжают верить в реинкарнацию, что большинство их поминают усопших не в католический День Всех Душ, а в буддийско-синтоистский праздник Бон, что 25 % католических семей имеют дома *квази-буцудан*, буддийскую «божницу», включающую фигурки католических святых<sup>197</sup>.

Политика американских оккупационных властей в послевоенной Японии привлекла в эту страну не только католических, но также и протестантских миссионеров. Из Маньчжурии, Китая и Кореи в Японию прибыло много православных русских и их детей от смешанных браков с японцами. Разными христианскими конфессиями было распространено 2 млн. экз. Библии (в том числе — по экземпляру в каждую тумбочку в номерах всех гостиниц европейского типа).

Пика распространения в Японии христианство достигло в 1947 г., после чего количество японских христиан оставалось стабильным. Сейчас здесь примерно 550 тыс. христиан, из которых 350 тыс. человек — католики.

Особого внимания заслуживают новые религии смешанного характера и новые христианские секты. Ряд новых религий заимствует христианские идеи и положения Ветхого и Нового Завета непосредственно из современных письменных источников. По данным японского религиоведа Хори Итиро, в стране насчитывается 50 религиозных формирований христианского происхождения.

Среди молодежи активную пропаганду ведут мормоны. Одна из самых новых организаций — так называемая Церковь Муна. Она была основана в Сеуле в 1954 г. и пропаганду своего учения в Японии начала в 1972 г. Ее доктрины провозглашают основателя учения Муна спасителем человечества во время второго пришествия, а Корею — Святой землей.

Особая активность муновских миссионеров отмечена в японских университетах. Молодые люди, вовлеченные в Церковь Муна, уходят из своих семей, вызывая протесты родственников и создание особого антимуновского движения среди родителей этих молодых людей.

Поскольку сама Церковь Муна именует себя христианской, она подвергается все большим атакам со стороны христианских конфессий как дискредитирующая саму христианскую идею. Можно предположить, что в Японии ее ожидает постепенное угасание из-за пренебрежения традиционными духовными ценностями японцев.

Опросы общественного мнения, регулярно проводимые Институтом статистической математики и некоторыми крупными общепон-

---

<sup>197</sup> Doerner David L. As I See Japan: Problem for the Catholic Church in Japan // A Forum for a Better World. PHP. April 1976. P. 64—72.

скими газетами, говорят о том, что примерно треть населения страны считает себя приверженной к той или иной религии и еще треть считает такую приверженность важной. Это значит, что возможности для миссионерства в Японии очень велики. Практика возникновения и распространения «новых новых религий» служит тому подтверждением. Она же говорит и о том, что миссионерство требует определиться, на какую социальную или возрастную категорию населения проповедь будет ориентирована.

Нужно также учитывать, что успех миссионерства определяется настойчивостью, энергией проповедника и материальным достатком самой церкви. Православная церковь в Японии по своему материальному уровню не в силах тягаться ни с католической, ни с протестантской.

1997 г.

### **«НОВЫЕ РЕЛИГИИ» — ИХ РОЛЬ В СОВРЕМЕННОМ ЯПОНСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

В японской специальной литературе живо обсуждаются два фактора в религиозной жизни Японии 1970-х гг.: общее повышение религиозности населения и изменение структуры религиозного сознания. Первый из них часто увязывается с экономической ситуацией, второй — с отчуждением личности под влиянием урбанизации и с дроблением традиционной японской семьи.

В самом деле, статистические данные как будто подтверждают повышение религиозности японцев в 1970-е гг., когда экономика страны переживала затянувшуюся депрессию. Так, по данным опроса Института статистической математики (Токио), проведенного в 1973 г., 77 % опрошенных заявили о важности «приверженности к религии вообще»<sup>198</sup> (правда, при этом только 25 % признали себя верующими)<sup>199</sup>. По свидетельству Министерства просвещения, на конец 1978 г. уже 83 % опрошенных рассматривали религию как важный элемент в жизни (верующими на этот раз себя назвали 34 % опрошенных)<sup>200</sup>. Таким образом, некоторое понижение религиозности, наметившееся в период 1958—1973 гг., к концу 1970-х гг. снова было сведено на нет. Причиной этого и религиозные деятели, и ученые-социологи считают ухудшение экономической конъюнктуры и политическую нестабильность, создающие у населения чувство неуверенности, страха перед собственным будущим.

---

<sup>198</sup> Hayashi Chikio. Changes in Japanese Thought During the Past Twenty Years // Changing Values in Modern Japan. Tokyo, 1978. P. 9.

<sup>199</sup> Ibid. P. 42.

<sup>200</sup> Сэйкё симбун. 1979. 28 авг.

Формированию в общественном сознании японцев положительного стереотипа религии (прежде всего синто) способствует не только религиозная пропаганда, но и официальная политика правительства — паломничества премьер-министра в храмы Исэ и Ясукуни, объявление мифического Дня основания государства (11 февраля) национальным праздником, кампания за пересмотр статьи 20 конституции об отделении церкви от государства и т. д.

В 1971 г. суд высшей инстанции в г. Нагоя постановил, что проведение на средства муниципалитета синтоистской церемонии «успокоения земли», имевшее место при закладке спортивного зала в г. Цу, противоречит конституции, и предписал мэру города возместить незаконно истраченную сумму<sup>201</sup>. Верховный суд Японии 13 июля 1977 г. отменил это решение, истолковав статью конституции в смысле защиты *свободы религии* и заявив, что «обряды синто в значительной степени секуляризованы», а названная церемония «проводилась только как общественный обычай»<sup>202</sup>. Иными словами, в решении суда зафиксирована тенденция рассматривать синто не столько как религию, сколько как проявление «образа жизни японцев», т. е. тенденция к возрождению идеи японских националистов довоенного периода. Логическим продолжением такой политики было поклонение премьер-министра Охира в святилище Ясукуни, посвященном культу погибших в войнах японцев, 21 апреля 1979 г. — через 2 дня после того, как японские газеты поместили сообщение служителей этого святилища о том, что в число «героев», культу которых Ясукуни посвящен, включены главные военные преступники во главе с премьер-министром времен Второй мировой войны Тодзё Хидэки<sup>203</sup>.

Концепция изменения структуры религиозного сознания базируется на представлении о функциях религии. В советских работах по социологии религии выделяется пять основных функций религии: мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная («богообщение» и общение с единоверцами), регулятивная (организация поведения и мыслей верующих) и интегративная (сплачивание определенных общественных групп)<sup>204</sup>. Японские религиоведы, стремясь выделить типы поведения верующих без учета японского религиозного синкретизма, создали несколько концепций общественных функций религии. Так, Икадо Фудзиро разделил японские религии по четырем уровням: культурному, институциональному, организационному и индивидуальному<sup>205</sup>.

<sup>201</sup> Светлов Г. Е. Религия и политика. О социально-религиозных движениях в современной Японии // Проблемы Дальнего Востока. 1974. № 2. С. 151.

<sup>202</sup> Hayashi Shuzo. Supreme Court Rulings on Constitutional Issues, «Japan Echo». 1978. V. I. Nr. 3. P. 21.

<sup>203</sup> Сякай симпо. 1979. 1 мая.

<sup>204</sup> Мануйлова Д. Е. Социальные функции религии. М., 1975. С. 19—50; Яблоков И. Н. Социология религии. М., 1979. С. 115—122.

<sup>205</sup> Икадо Фудзиро. Камигороси-но дзидай (Эпоха убийства богов). Токио, 1974.

Каждому из этих уровней он находит соответствие в определенной разновидности религий. «Индивидуальный» уровень Икадо связывает с идеей о том, что в современном обществе религия теряет интегративную функцию (!), а «религиозная культура» касается лишь той личности, которая «добровольно присоединяется» к соответствующей религиозной общности. Таким образом, сама личность предстает в отрыве от социального контекста, от исторических корней, от семьи (*иэ*).

Традиционная японская («большая») семья в прошлом играла роль базы для укрепления религиозного сознания. В синто она представлялась минимальной ячейкой, отправляющей культ собственных предков, с одной стороны, и моделирующей структуру государства, возглавляемого обожествленным императором, — с другой. В буддизме до последнего времени можно было обнаружить пережитки средневековой приходской системы *данка сэйдо*, которая была построена на тесной связи семьи с определенным храмом<sup>206</sup>.

Перемещение после окончания Второй мировой войны масс сельского населения в города и особенно — в мегаполисы способствовало распаду «большой семьи» на нуклеарные звенья (2 поколения), вело к возникновению трудностей в соблюдении ритуала поклонения умершим предкам (удаленность потомков от мест захоронения, их занятость по работе), а в конечном итоге — к изменению функций семьи в сфере религиозного сознания. Социально-экономические причины привели, вопреки построениям Икадо Фудзиро, не к потере, а к усилению интегративной функции религии. Недаром утверждают, что «религия в Японии может рассматриваться как знак общественной группы, к которой присоединяется определенный индивид»<sup>207</sup>. Во всяком случае, практика некоторых «новых религий» показала, насколько важно было учитывать и использовать в работе с переселенцами из сельской местности традиции формирования замкнутых сообществ со взаимной ответственностью их членов. Это обстоятельство, несомненно, сыграло не последнюю роль в том, что «новые религии вместе взятые, — как отметил авторитетный их исследователь Мураками Сигэёси, — образуют крупнейшую массовую организацию и наиболее сильное массовое движение в японском обществе 1970-х гг.»<sup>208</sup>

<sup>206</sup> Эта система восходит к древнейшему обычаю существования родовых храмов (*удзидэра*), а в наше время причудливо преломилась в посемейном принципе учета адептов, усвоенном некоторыми «новыми религиями», и в помещении посмертных табличек с именами и пепла от кремации умерших членов семьи в один и тот же буддийский храм для сохранения и почитания совокупно с храмовыми святынями.

<sup>207</sup> Yanagawa Kei'ichi and Abe Yoshiya. Some Observations on the Sociology of Religion in Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 5/1. March 1978. P. 8

<sup>208</sup> *Murakami Shigeyoshi*. New Religions in Japan // *East Asian Cultural Studies*. Vol. XI. Nrs. 1—4. March 1974. P. 27.



По большинству признаков японские «новые религии», как правило, ближе к деноминациям, чем к собственно религиям. Они начали появляться в начале XIX в. (Нёрайкё, Куродзумикё, Тэнрикё), число их резко увеличилось в 1920-е гг., и наибольшего влияния они достигли после Второй мировой войны. В эту пору их общее число превысило 700. Отличительная черта «новых религий» — использование разноплановых идейных принципов, включая нерелигиозные, заимствование многих культов и обрядов из разных источников (храмового синто, шаманизма, буддизма, христианства и т. д.), организационная пестрота. Во многих религиях действует тщательно разработанная иерархия служителей и адептов.

По происхождению или преобладанию признаков японские «новые религии» делят на буддийские, синтоистские и христианские. Выделяют также отдельную «смешанную» группу.

Для общего представления о характере деятельности «новых религий» рассмотрим организационную структуру Сока гаккай и Тэнрикё как религий наиболее влиятельных и активных в настоящее время (первая — буддийской, вторая — синтоистской ориентации).

Сока гаккай («Общество создания ценностей», около 10 млн. адептов<sup>209</sup>) возникло в 1930 г. на базе учения буддийского проповедника Нитирэна (1222—1282) с использованием некоторых идей и фразеологии модных философских и социологических концепций Запада. Его послевоенное возрождение началось во второй половине 50-х гг., а начало современной политической активности следует отнести к середине 60-х гг. С увеличением размаха и появлением новых направлений в деятельности Общества в нем возникают новые отделы и звенья, меняются цепочки соподчинения и т. п., но общая структура выдерживается без изменений.

Во главе Сока гаккай стоит почетный президент (Икэда Дайсаку, пост учрежден в апреле 1979 г.), президент (Ходзё Хироси) и генеральный директор (Морита Кадзуя). Первый из них, помимо выполнения репрезентативных функций, осуществляет общее руководство зарубежными организациями Общества — Нитирэн сёсю (около 430 тыс. членов) и имеет неограниченные сроки полномочий, остальные руководят аппаратом и подразделениями Сока гаккай внутри страны и избираются сроком на 5 лет Советом исполнительных директоров (председатель — Идзуми Сатору).

Вне структуры Общества стоят культурные и общественные формирования, деятельность которых согласуется в централизованном порядке: крупнейшая в Японии музыкальная ассоциация Миньон (2 млн.

---

<sup>209</sup> Все данные по численности адептов почерпнуты из статистики самих религиозных центров. Действительные цифры, по-видимому, в ней несколько завышены.

членов), симфонический оркестр Фудзи, НИИ Азиатской культуры и др.<sup>210</sup> Формально самостоятельный статус имеет созданная в 1964 г. на базе «Общества справедливости» Сока гаккай политическая партия Комэйто.

В непосредственном ведении президента Общества состоят издательские центры, выпускающие разного рода учебники, пропагандистские памфлеты, буддологические трактаты, статистические материалы на разных языках, включая ежемесячные «культурные газеты» отдельно для детей младшего, среднего и старшего школьного возраста, ежедневную газету «Сэйкё симбун» (4 млн. 500 тыс. экз.), ежемесячный журнал по вопросам доктрины «Дайбьяку рэнгэ» (2 млн. 440 тыс. экз.), иллюстрированный ежегодник «Seikyo Graphic» (1 млн. 80 тыс. экз.), информационный бюллетень с двухнедельной периодичностью «The Soka Gakkai News» (почтовая рассылка по зарубежным адресам) и теоретический ежемесячник «Seikyo Times» (40 тыс. экз.).

Директорам (генеральному и Совету исполнительных) подчинены Отдел международных связей с его региональными группами (по изучению Америки, Африки и т. д.), Отдел связи, Отдел гласности и несколько комитетов — Кадров, Поощрений и взысканий, Контроля над бюджетом, комитеты По делам строительства, По проверке сообщений прессы, Дарения книг<sup>211</sup> и др. К директорам и вице-президентам Общества сходятся нити контроля за вертикальной структурой Сока гаккай.

Административные управления, осуществляющие руководство деятельностью Общества, образуют как замкнутые формирования (Отдел инспекции, Финансовый отдел, Генеральный секретариат, Управление по редактированию), так и разветвленные системы со множеством подчиненных отделов. Наибольший вес среди таких отделов имеют Заморское управление, Управление культуры, Молодежный отдел, Главное управление территориальных организаций, Женский отдел.

Заморское управление координирует и направляет работу религиозных, культурных и учебных центров Нитирэн сёсю в Северной и Южной Америке, Африке, Австралии, Индии, Юго-Восточной Азии, на Ближнем и Среднем Востоке и в 13 европейских странах, включая миссионерские опорные пункты и буддологические центры, такие как Европейский институт Нитирэн сёсю во Франции и Академия Нитирэн сёсю в США.

---

<sup>210</sup> Структурная сетка Сока гаккай описана по схеме, приведенной в книге Охира Ёсихара «Сока гаккай» (Токио, 1964. С. 188), коррективы на конец 1970-х гг. сделаны по материалам газеты «The Soka Gakkai News».

<sup>211</sup> Дарению книг библиотекам, культурным и научным центрам и школам в Японии и за рубежом придается большое значение. Только в 1979 финансовом году Общество в торжественной обстановке вручило 20 тыс. томов пятидесяти японским школам обычного типа.

Управление культуры, возглавляемое вице-президентом Общества, в своей деятельности касается работы почти всех структурных звеньев Сока гаккай, но имеет и собственные отделы: Образования (дошкольные детские учреждения Сока гаккай, начальные и средние школы, университет Сока<sup>212</sup>), Искусств, Науки, Литературы, Медицины (с 1971 г.) и Международный (международные контакты в области культуры, науки и образования). Управлению подчинены культурные центры, расположенные по всей стране.

Молодежный отдел включает подотделы юношей и девушек, студенческий, старшекласников, старшекласниц, младших школьников, младших школьниц, маленьких мальчиков и маленьких девочек и подотдел изучения доктрины. Подотделы, в свою очередь, делятся на блоки, блоки — на группы, группы — на участки, участки — на бригады и команды. Таким образом, если Управление культуры контролирует административный и педагогический аспекты деятельности учебных и дошкольных учреждений, то Молодежный отдел отвечает за внутреннюю организацию и религиозную активность детских, юношеских и молодежных групп. Подотдел изучения доктрины Нитирэн-буддизма обеспечивает посещение занятий и сдачу экзаменов по 4 уровням: вступительному (для зачисления в цикл), элементарному, среднему и повышенному. Прохождение экзаменов каждого уровня фиксируется выдачей свидетельства и присуждением особого звания. Это служит дополнительным стимулом активности членов Общества. В 1979 г. только экзамены среднего уровня в Сока гаккай выдержали 522 тысячи человек.

Женский отдел основное внимание уделяет вопросам веры (организация бесед, семинаров, встреч с членами руководства Общества и т. п.) и влиянию женщин-членов Общества на членов их семей (особенно на детей).

Главное управление территориальных организаций контролирует 42 префектуральные организации, которым подчинены зональные центры, тем — местные центры, местным центрам — команды, командам — участки, участкам — блоки. На всех уровнях от команд и выше руководители собираются на регулярные совещания. Совещания высших руководителей Сока гаккай проводятся ежемесячно. Таким образом, каждый рядовой член Общества входит в несколько формирований по признакам места жительства, возраста, пола, профессии и увлечений (искусство, спорт). Центральное руководство Общества на каждый год провозглашает главное направление организационной активности. Так, 1979 г. был объявлен «годом воспитания религиозно

---

<sup>212</sup> Университет Сока открыт в 1971 г., имеет 5 факультетов: административный, экономический, права, литературный и педагогический, аспирантуру и докторантуру.

одаренных членов» Сока гаккай, 1980 г. — «годом общины», с упором на деятельность местных организаций, на укрепление профессиональных подразделений. Программы каждые семи лет группируются в «один звонок». Вся история Сока гаккай с 1930 по 1979 г. объявлена эпохой «семи звонков» (по аналогии с буддийскими представлениями о семи седмицах — 49 днях, в течение которых дхармы, элементы, образующие личность, после смерти человека полностью перегруппируются и образуют новую личность с новыми психическими и физическими характеристиками, готовую к рождению и жизни в новом облике). С 1980 г. начинается «промежуточный» этап, задача которого — подготовка ко второй программе «семи звонков», начинающейся в 2001 г.

Рассмотренная структура охватывает только мирскую часть движения, клерикальная половина которого имеет отдельную структуру в рамках буддийской секты Нитирэн сёсю (главный храм, Тайсэкидзи, находится в г. Фудзиномия префектуры Сидзуока).

Не касаясь пока причин и форм участия Сока гаккай в общественной и политической жизни Японии, отметим только четкую функциональность его звеньев и огромную роль интегративной и регулятивной функций этой религии. Здесь, очевидно, сказался многовековой опыт разных течений японского буддизма (от Кэгон в VIII в. до учения Нитирэна в XIII—XIV вв.) по использованию своих организационных возможностей в психологической обработке верующих. Поэтому интересно сравнить материал Сока гаккай с данными Тэнрикё («Учение Небесного порядка»), религии синтоистского типа, сложившейся в XIX в., еще до того, как официальные синто накопило опыт приспособления к функционированию государственного механизма<sup>213</sup>.

Во главе Тэнрикё стоит наследственный патриарх (*симбасира* — опорный столб) Накаяма Дзэнъэ. Ему подчинены Служба *симбасира*, Управление доктрины и исторических материалов и два генеральных директора — по делам церкви и по административным вопросам. Оба генеральных директора назначаются патриархом на трехлетний срок.

В отличие от Сока гаккай мирская и клерикальная часть руководства Тэнрикё сосредоточена в одном месте — в г. Тэнри префектуры Нара, который религиозная доктрина именует *Дзиба*, «исконным местом», или *Оясато*, «Родительской деревней», родиной всех людей на земле. Генеральному директору Тэнрикё по делам церкви подчинены 7 бюро с входящими в них отделами. 5 из этих бюро специализируются на вопросах веры, 2 — на административных и финансовых вопросах. Главная работа среди прихожан, миссионерская деятельность,

<sup>213</sup> Структура Тэнрикё описывается далее по данным «Tenrikyo Yearbook 1977» (Tenri, 1977. P. 23), с использованием более поздних периодических изданий Тэнрикё.

связь с внешним миром, управление нецерковной частью религиозного центра и его опорными пунктами направляется более чем 50 отделами и службами генерального директора по административным вопросам.

Не касаясь работы отделов, занятых миссионерством, доктриной и службами, рассмотрим организацию основных культурных, просветительских и образовательных учреждений Тэнрикё. Именно они призваны формировать и поддерживать заданный стереотип своей религии в сознании безрелигиозного населения и обеспечивать преемственное религиозное воспитание подрастающего поколения.

Центральная библиотека Тэнри была открыта в 1926 г. К середине 1978 г. она насчитывала 1 млн. 220 тыс. томов. Новые поступления составляют около 20 тысяч томов в год. Примерно четверть фонда состоит из редких старопечатных книг; гордость библиотеки — ее рукописно-ксилографическая коллекция, включающая ценные документы, старинные рукописи, гравюры и карты, привлекающие внимание серьезных специалистов в области истории культуры из разных стран. Книжный обмен библиотека осуществляет с 400 японскими университетами, исследовательскими институтами и библиотеками и с 300 зарубежными институтами. Периодические издания Центральной библиотеки Тэнри включают рефераты, каталоги, библиографические журналы и две факсимильные серии (японских и зарубежных книг). Центральная библиотека по несколько раз в год устраивает выставки в Тэнри и Токио, организует циклы лекций. По данным на 1975 г., читальный зал библиотеки за год посетили около 96 тысяч читателей, из которых свыше 23 тысяч — приезжие, не связанные с учреждениями Тэнрикё. Из 78 тысяч книг, выданных в 1975 г. на читальный зал, 30 тысяч относилось к художественной литературе<sup>214</sup>.

«Справочный» (Санкокай) Этнографический музей был создан в 1930 г. при Университете Тэнри с учебной целью (как собрание предметов быта японцев и соседних народов, облегчающее ведение миссионерской работы), а официальный статус Музея он получил от Министерства просвещения в 1955 г. Еще через 11 лет Музей располагал десятками тысяч экспонатов по археологии Японии, Китая и других стран Азии, современной и доколумбовой Америки, Африки, Океании и Европы<sup>215</sup>. С ноября 1975 г. по октябрь 1976 г., когда отмечалось 90-летие со дня смерти основательницы религии Тэнрикё Накаяма Мики (1798—1887), Музей посетили свыше 398 тысяч человек. За это же время новые поступления в Музей составили более 760 этнографических и археологических экспонатов, в Тэнри и Токио были организованы выставки, издано три тематических альбома<sup>216</sup>.

<sup>214</sup> «Tenrikyo Yearbook 1977». P. 187

<sup>215</sup> Тэнри санкокан, Аннай. Тэнри, 1967.

<sup>216</sup> «Tenrikyo Yearbook 1977». P. 188—189.

Учитывая тягу к религии социально неблагополучных групп населения, руководство Тэнрикё значительное внимание уделяет благотворительной и пропагандистской работе в соответствующей среде. В г. Тэнри религиозный центр открыл дом для престарелых, больницу с современным оборудованием и высококвалифицированным персоналом (здесь считается обязательным одновременное воздействие на пациента врача и священнослужителя), общество слепых верующих, отдел религиозной пропаганды среди заключенных и др.<sup>217</sup> Особое значение придается донорскому движению: в Ассоциации доноров Тэнрикё состоит около 10,5 тысяч человек, считая и иностранных граждан, связанных с зарубежными миссионерскими центрами Тэнрикё.

Система образования восходит к 1900 г. и в настоящее время включает школы трех ступеней (начальную, среднюю обычную и среднюю школу высшей ступени), два вида средних специальных учебных заведений и университет, формальный статус которых — частные учебные заведения. Это означает отсутствие непосредственного руководства учебным процессом со стороны Министерства просвещения и добавление к обязательной министерской программе отдельных учебных предметов (в данном случае — истории г. Тэнри и доктрин Тэнрикё).

Собственно религиозное воспитание проводится начиная с детского сада<sup>218</sup> и не ограничивается только учебными дисциплинами. Учебный день в школах открывается общей молитвой в Центральном храме. Ученики ежедневно практикуют *тэодори* — ритуальные движения руками, символизирующие очищение от «мирской пыли», исполняют религиозные песнопения «Микагура-ута», занимаются безвозмездным трудом на благо церкви (*хинокисин*) и проходят религиозную подготовку после уроков — в групповых, классных и школьных объединениях и в Ассоциации мальчиков и девочек, разделенной на 4 возрастные группы (от 5 до 15 лет), в которых организуется и разучивание религиозных мелодий, и посещение г. Тэнри (для иногородних), и изучение доктрин Тэнрикё. Одна из 4 «клятв» члена Ассоциации сформулирована так: «Воспитываюсь прекрасным миссионером»<sup>219</sup>. Учащиеся средней школы высшей ступени, Духовной семинарии и медицинских училищ, а также студенты Университета Тэнри и их сверстники из других городов объединяются в Молодежную ассоциацию. Не последнюю роль в привлечении молодежи к Тэнрикё играет

---

<sup>217</sup> Можно назвать ряд подобных формирований и в других религиях, в частности, отдел по религиозной пропаганде среди прокаженных — в Конкокё («Учение Золотого блеска»).

<sup>218</sup> Детский сад Тэнрикё (основан в 1925 г.) посещают только дети сотрудников религиозного центра, который и берет на себя 75 % платы за содержание ребенка в саду (3 часа в день).

<sup>219</sup> «Клятвы» напечатаны в «записной книжке», которую вручают в Тэнри каждому школьнику.

активная и четко организованная клубная и спортивная деятельность религиозного центра. Популяризации Тэнрикё в старших возрастных группах населения способствует деятельность выпускников среднего медицинского училища<sup>220</sup>.

Вся система образования и ориентированная на нее кружковая работа подчинена двум задачам: «вертикальной передаче веры» (от родителей к детям) и миссионерству. Первая особенно актуальна для воспитания детей младшего возраста, вторая — для работы с молодежью старше 16 лет. В этом смысле показательно профилирование Университета Тэнри.

Университет (около 2500 студентов) создан в 1949 г. на базе Школы иностранных языков (основана в 1925 г.) и имеет 3 факультета: факультет гуманитарных наук (с кафедрами религии и японской литературы и языка), иностранных языков (8 языковых кафедр) и физическое воспитание. При Университете работает Научно-исследовательский институт Оясато, занимающийся как общими проблемами истории религиозных учений, так и разработкой доктрины Тэнрикё. В целом Тэнрикё издает религиозные материалы на 11 иностранных языках, в том числе на английском — 34 названия, на португальском — 19, на китайском — 17, на испанском — 13 названий. Три вида материалов издается на русском языке<sup>221</sup>.

Особое внимание, которое наиболее влиятельные из «новых религий» уделяют спортивным мероприятиям, основанию учебных заведений, пропаганде традиционной японской культуры (спектакли Но, икэбана, церемониальная музыка *гагаку*, чайные церемонии), развлечениям (вечера современных танцев в помещении храма Шакьямуни в Рэйёкай) и т. п., говорит о том, что привлечение в свои ряды молодежи стало для них одним из самых перспективных средств привлечения неофитов.

Характерно появление в последнее время все большего числа межрелигиозных объединений, проведение конференций с участием представителей нескольких религий, осуществление ими совместных ритуалов, участие во внерелигиозных движениях. Так, традиционные и новые японские религии образуют общий «Союз религий Японии» (Нихон сёккё рэммэй), в рамках которого решаются некоторые финансовые вопросы, вопросы найма помещений, определения сфер влияния, проведения отдельных совместных мероприятий (таких как по-

---

<sup>220</sup> Среднее медицинское училище основано в 1967 г. За первые 10 лет его выпускники стали работать в 46 провинциях Японии (в том числе 26 человек в префектуре Хиросима, 32 — в Фукуока, 54 — в Хёго), а одна выпускница — в миссионерском центре Тэнрикё в Лаосе (см.: Сорицу дзёнэнси. Тэнри кото кангакуин. 1977. С. 32).

<sup>221</sup> Tenrikyo Yearbook 1977. P. 286—287.

очередное изложение доктрин каждой религии на страницах газет, в радио- и телепередачах). Другое объединение, «Союз новых религий» (Синсюрэн), издает еженедельную газету «Син сюкё симбун». В середине 1920-х гг. некоторые из «новых религий» вошли во Всемирный религиозный союз, Дальневосточный центр которого был основан в г. Камэока (префектура Киото)<sup>222</sup>. В ноябре 1977 г. в Киото проводился симпозиум по межрелигиозной кооперации с участием представителей христианства, ислама, буддизма, синто и «новых религий» Японии<sup>223</sup>. В феврале 1978 г. в предместье Катманду, столицы Непала, проводился «ритуал единения» индуизма, буддизма и Омотокё, «новой религии» синтоистского характера<sup>224</sup>. Правые религиозные формирования Сэйтё-но из, Буссё гонэн кай и Гэнри ундо являются активными участниками Всемирной антикоммунистической лиги<sup>225</sup>.

Было бы ошибкой считать, что интерес к политической жизни со стороны «новых религий» возник лишь в последние два десятилетия. Уже сама по себе идея преданности монархии, заложенная в доктринах многих религий, придает им недвусмысленную политическую окраску. К примеру, первая из 12 заповедей Конкокё сформулирована так: «Родившись в Стране богов человеком, [нельзя] не ведать чувства огромной благодарности богам и государю»<sup>226</sup>. Основоположник Сэйтё-но из Танигути Масахару в одной из своих книг определял императора как «единственную существующую реальность, и, соответственно, средоточие нашей преданности и набожности»<sup>227</sup>. Культ мифической прародительницы императорского дома богини Солнца Аматэрасу посвящена Куродзумикё, религия, основанная в начале XX в.

Колоритный пример вмешательства в большую политику в период между двумя мировыми войнами являла Омотокё. Идея монархизма претворилась здесь в претензии главы на равное императорскому достоинство, а политические симпатии привели к союзу с самыми реакционными организациями вроде Союза молодых офицеров. Полицейские власти дважды, в 1921 и 1935 гг., громили религиозные центры Омотокё в связи с «делом о непочитании» императора<sup>228</sup>.

В 1964 г. на базе Сока гаккай была создана политическая партия<sup>229</sup> Комэйто (партия Чистой политики). Сама идея религиозной политиче-

<sup>222</sup> *Дэгути Эйди*. Сясин дзусэцу минсю-но сюкё (Народная религия в фотографиях и пояснениях). Омото; Токио, 1970. С. 38—39.

<sup>223</sup> Хэйва-то итти (Согласованно и миром) / Сост. Окадзаки Хироаки. Камэока, 1978. С. 74—77.

<sup>224</sup> *Hasegawa K.* Isogeny of Religion Realized, Omoto. Vol. 23, № 3—4. 1978. P. 5.

<sup>225</sup> *Светлов Г. Е.* Религия и политика. С. 158—159.

<sup>226</sup> *Андо Итимару*. Рондай кётэн (Тема — канон). [Конко], 1964. С. 3.

<sup>227</sup> *Harry Thomsen.* The New Religions of Japan. Tokyo, 1963. P. 155.

<sup>228</sup> *Дэгути Эйди*. Омотокё дзикэн (Инцидент Омотокё). Токио, 1970.

<sup>229</sup> Подробнее см.: *Светлов Г. Е.* Комэйто: поиски новых путей // Япония 1974. Ежегодник. М., 1974. С. 73—88.



ской организации противоречит основным постулатам буддизма, но отлично согласуется с положением Нитирэна о «слиянии религии и политики». Формальное размежевание Комэйто и Сока гаккай (1970) под давлением обвинений в неконституционности этой организации (нарушение ст. 20 Конституции Японии) не изменило существа дела: партия, представляющая крупнейшую религиозную организацию в стране, активно участвует в политической и общественной жизни Японии — в парламентской борьбе, блокировках с другими оппозиционными партиями (в последние годы — ПДС, НЛК) во время выборных кампаний, участвует в движении сторонников мира, защитников окружающей среды и т. д.

Можно отметить две тенденции в такого рода деятельности: следование за умонастроением широких масс трудящихся с целью завоевания популярности своей религии и стремление формировать эти настроения. В практике Комэйто обе тенденции сочетаются. В практике Омотокё за последние годы — преимущественно первая из них (сбор подписей под воззванием за запрещение ядерного оружия в 1954 г., в защиту мирной конституции страны в 1961 г., участие в походах Нагасаки—Хиросима, в работе Всеяпонского совета за запрещение водородной бомбы Гэнсуйкё). Деятельность «новых религий» правой ориентации демонстрирует вторую из этих тенденций: так, в октябре 1977 г. они объединились в предвыборной кампании для поддержки кандидатов в депутаты парламента от Либерально-демократической партии. И та и другая тенденции определяются внерелигиозными факторами. Обе запрограммированы самой структурой «новых религий» и в суммарном виде выражаются в лозунгах создания «совершенного общества (государство третьей цивилизации)» в пропаганде Сока гаккай, «жизнь, полная радости» в Тэнрикё, «царство божие на Земле» в Тэнсё котай дзингукё и т. д., играющих заметную роль в организации поведения и мыслей верующих (регулятивная функция).

Связь с политикой особенно наглядно проявляется в международной деятельности «новых религий». Миссионерские, культурные и просветительские центры Сока гаккай, Тэнрикё, Рэйюкай и других религий в странах Американского континента и на Гавайских островах в своей деятельности опираются прежде всего на выходцев из Японии и их потомков (750 тыс. человек в Бразилии, 600 тыс. человек в США и т. д.). По подсчетам американских социологов, 35 % американцев японского происхождения третьего поколения не говорят по-японски, а 40 % их вступают в брак с неазиатами и теряют психологическую связь с родиной своих предков<sup>230</sup>. Пробуждению в них японского «национального самосознания», желания содействовать культурному, экономиче-

<sup>230</sup> The Daily Yomiuri. 4 May 1978.

скому, политическому сближению их стран с Японией подчинены многие мероприятия японских «новых религий» в этих странах.

К таким мероприятиям относятся торжества, проводившиеся 19 августа 1979 г. при активном участии секции Нитирэн сёсю в Лиме по случаю 80-летия японской иммиграции в Перу (там сейчас проживает 70 тыс. японцев). Только на официальном уровне в этих торжествах участвовало свыше 10 тысяч человек. Министр иностранных дел Японии С. Сонода в своей приветственной речи перед собравшимися призвал молодых перуанцев японского происхождения упорно трудиться для развития Перу и быть «мостом дружбы между двумя Тихоокеанскими странами»<sup>231</sup>. Если внешнеполитические акции руководства большинства религий (такие как участие Омотокё в конгрессах Международной федерации по созданию Всемирной конституции<sup>232</sup>) прямо не соотносятся с политикой государства, то характер деятельности других (в первую очередь Сока гаккай) не может не вызывать аналогии и с официальной политикой правительства, и даже с функциями его аппарата. За время своего пребывания на посту президента Сока гаккай Икэда Дайсаку совершил 27 поездок за рубеж, во время которых посетил 35 стран. Он встречался с такими ведущими государственными и политическими деятелями, как Курт Вальдхайм, А. Н. Косыгин, М. Десай, Чжоу Эньлай, Г. Киссинджер, Э. Кеннеди, принимал у себя в токийской резиденции государственных министров и послов многих зарубежных стран.

По сообщениям прессы, в его беседах с зарубежными гостями затрагивались вопросы развития сотрудничества и сохранения мира между народами, строительства «золотого моста дружбы между Японией и Китаем» (встреча с послом КНР Фу Хао 5 сентября 1978 г.), положения в Китае до и после «великой культурной революции» и программы «четырёх модернизаций» (с послом Великобритании М. Вилфордом 28 сентября 1978 г. и Киссинджером 16 апреля 1979 г.), обмена студентами между Японией и Замбией (с послом Замбии М. Мапанзой 25 мая), укрепления дружбы с Югославией и югославской политики неприсоединения (с послом Югославии С. Хасимбеговичем 18 июля 1979 г.), роли религий в общественной и культурной жизни народов, международного обмена в области экономики, культуры и образования (с послом Алжира Б. Гхафа 3 сентября 1979 г.) и т. д.

Если проанализировать внекультовую деятельность за рубежом других «новых религий», выявится картина некоего «триединого» (политического, экономического и идейного) проникновения Японии в зарубежные страны. Как правило, оно сопровождается расширением программы международного обмена в области культуры и образования.

<sup>231</sup> The Soka Gakkai News. 1979. 1 October. № 102. P. 5.

<sup>232</sup> Thomson. Op. cit. P. 140.

Культовую деятельность Тэнрикё за границей осуществляют 168 храмов, 144 миссионерских пункта, 4 миссионерских центра, 3 штаб-квартиры и 2 корпорации (на Тайване и в Южной Корее). Адепты Тэнрикё проживают в 40 странах. В 1973—1977 гг. открыты миссионерские центры Рэйюкай в США, Канаде, Бразилии, Англии, Франции, на Филиппинах и в Индии. Число молельных домов Конкокё за рубежом достигает 20. В последние годы можно наблюдать внедрение «новых религий» Японии (особенно религий буддийского характера) в среду американцев и европейцев неяпонского происхождения. Это связано не только с экономической неустойчивостью и нагнетанием чувства неуверенности среди населения соответствующих стран в собственном будущем, но и с популярностью пацифистских лозунгов, выдвинутых этими религиями, и с разочарованием в христианских моральных ценностях, и с целенаправленным насаждением за рубежом положительного стереотипа Японии (это относится в равной степени к деятельности и религиозных, и нерелигиозных органов). Лозунги движения за мир и разоружение привлекают к «новым религиям» последователей и внутри страны. Но, как свидетельствуют данные социологических обследований, здесь повышение религиозности косвенным образом соотносится и с усилением этноцентризма.

Формы работы «новых религий» Японии среди населения быстро меняются и зависят от сочетания многих факторов. Но то, что адекватно исследовать общественную и политическую жизнь этой страны без учета деятельности религиозных центров невозможно, — несомненно.

*Январь 1980 г. Печатается впервые.*

## Раздел 3

# ЛИТЕРАТУРА

## МИФЫ ДРЕВНЕЙ ЯПОНИИ

**М**ифология Японии уникальна. Географическое положение страны и стечение исторических обстоятельств предохранили японские мифы от подавляющего влияния китайских идей. Станный, ни на что не похожий мир открывается перед нами.

Из первоначального хаоса стали возникать первобоги. Они бесследно исчезли после своего появления, но появились другие боги и начали творить мир — Огонь, Солнце, Ветер, Страну Восьми Больших Островов. Мифы о создании и обустройстве мира образовали священные тексты синто — «Пути богов» — национальной религии японцев.

Эта религия формировалась на заре государственности из суммы народных верований, ритуалов, примет. В ней соединилось бесчисленное множество богов и почитание предков, существовали святилища, окруженные рощами из священных деревьев.

Японцы начали записывать свои мифы сравнительно рано — в начале VIII в., когда они еще были живы в памяти сказителей.

Протояпонские племена, постепенно тесня живших на островах древних насельников айнского и малайско-полинезийского происхождения, переселились на север острова Кюсю и юго-запад острова Хонсю с Корейского полуострова на рубеже IV и III вв. до н. э. Это было земледельческое население. Переселенцы привезли с собой домашних животных, культуру поливного риса и навыки изготовления медных и бронзовых орудий. Для их культуры характерно обилие церемониальных бронзовых мечей, бронзовых зеркал и колоколов. Появился новый тип жилищ — свайные постройки с приподнятым над землей полом и массивной кровлей с большим выносом, напоминающие жилища народов Юго-Восточной Азии.

В I в. н. э. у предков современных японцев стали формироваться родовые и племенные союзы, вожди которых выполняли также са-

кральные функции. Род был скреплен кровными узами, общей территорией, культом бога-основателя и подчинен одному вождю, который осуществлял контакты с соседними родами, судил членов рода и был верховным шаманом. Родовая организация носила следы матриархата.

Во второй половине III в. наступает ранний железный век («курганный период»). При захоронении вождей, а затем и знатнейших членов рода стали насыпать круглые (позднее — квадратно-круглые, в плане напоминающие замочную скважину) курганы, в которых археологи находят разнообразный погребальный инвентарь: от ритуального на раннем этапе до воинского на более позднем. Наряду с бронзовыми орудиями и украшениями здесь встречаются предметы из железа и стали (лезвия мечей), глиняные фигурки *ханива*, изображающие предметы быта, оружие, животных и людей. По-видимому, назначение ханива было разным — от обозначения границ курганного захоронения (керамические цилиндры) до имитации жертвоприношений.

В III в. существовало три племенных объединения. Началось формирование раннеклассового государства под эгидой главы племени Ямато (центральная часть юга острова Хонсю). В пределах всего государства «царь» почитался как прямой потомок богини Солнца. Культ этой богини стал главенствовать над местными культами и распространился на всю территорию государства Ямато. В провинции Исэ, на берегу Тихого океана, был воздвигнут храмовый комплекс для поклонения богине Солнца — Аматаэрасу.

Символами власти «царя» считались три священные регалии — меч, яшма и бронзовое зеркало, полученные, согласно мифам, от божественных предков и передаваемые от поколения к поколению. Вожди наиболее сильных племен, вошедших в Ямато, были провозглашены спутниками Ниниги-но микото, внука богини Аматаэрасу, посланного ею с Равнины Высокого Неба управлять Землей. Каждый род имел собственное святилище, где совершалось поклонение предкам рода. Многие места поклонения были связаны с обожествлением гор, рек, водопадов, старых деревьев, явлений природы. Большую роль играл ритуал очищения, связанный с омовением водой и произнесением особых молитвословий.

Первые государственные образования не имели постоянной столицы. Каждый «царь» переносил административный центр в новое место, что было связано и с представлением об осквернении смертью прежней столицы, и с распрями сильнейших родов. В 710 г. столица (г. Нара) впервые стала постоянной.

Весной 712 г. придворный историограф О-но Ясумаро (?—723) представил «царице» Гэммэй три свитка «Записей о деяниях древности» («Кодзики»), включивших мифы (от сотворения Неба и Земли до ближайших предков первых императоров) и древние предания, сказки и песни, а также изложенные в хронологическом порядке события ис-

тории страны до начала VII в. Запись производилась со слов старца (или старицы) Хизда-но Арэ.

В книге четко проведена идея наследственной преемственности от первобогов-сотворителей мира к небесным богам, от них к богам земным, а от земных богов к царям Ямато, далеким предкам нынешних японских императоров.

Через восемь лет после «Кодзики» появился еще один письменный памятник, в который вошли те же мифы. В 720 г. коллегия под руководством принца Тонэри (676—725) завершила составление «Анналов Японии» («Нихон сёки», или «Нихонги»). Состав «Анналов» почти тот же, что и «Записей о деяниях древности»: 30 книг начинаются с того же миротворческого мифа и завершаются изложением исторических событий 679 г. Но от предшествующего собрания они отличаются тем, что приводят варианты (иногда несколько) мифологических эпизодов. И написан второй памятник не на японском языке, а на китайском, бывшем в то время языком межгосударственного общения народов Дальнего Востока. Кроме того, есть разночтения в датировке событий.

Сборники мифов, легенд и преданий, не вошедшие в названные два памятника, — «Собрание упущенных прежде древних речений» («Кого сюи», начало IX в.), «Установления годов Энги» («Энгисики», 927 г.) и естественно-географические и этнографические описания провинций — *фудоки* (VIII в.) — показывают, что более краткое или иначе построенное изложение не дает связной картины обожествления правящего рода Ямато и родовой верхушки времени перехода к ранней государственности. Поэтому цикл мифов, записанный в «Кодзики», считается наиболее цельным, и памятник этот превратился в священную книгу национальной японской религии *синто*.

«Нихонги», по замыслу их составителей, были ориентированы на внешний мир. Главные особенности страны и добродетели ее населения изложены здесь с оглядкой на китайские понятийные категории: «Издrevле Небо и Земля не были разделены, а *инь* и *ян* (темное и светлое начала. — В. Г.) еще не различались»; предсмертная речь «императора» Юряку V в. повторяет слова китайского императора Гао-цзу (ум. 604), «император» Нинтоку (IV в.) демонстрирует конфуцианские добродетели и т. д.

Иначе дело обстоит с другими памятниками. *Фудоки*, составленные в VIII в. по образцу древнекитайских «фынтуцзи», включили в себя многие фрагменты мифов, преданий и легенд, не вошедших в «Кодзики» и «Нихонги». Они не представляют связной картины, материал, вошедший в них, имел по большей части топонимическую направленность. В «Установлениях годов Энги» делается упор на синтоистские церемонии и празднества и приводятся тексты большинства древних молитвословий *норито*.

Составитель «Собрания упущенных прежде древних речений» Имбэ-но Хиронари принадлежал к старинному роду высших синтоистских жрецов, оттесненному в середине VII в. с прежних позиций его соперниками. В 807 г. он представил запись хранившихся поколениями его предков мифов, воспевающих генеалогию рода Имбэ (Имубэ) и важную роль, которую тот играл в государстве. Естественно, эти мифы несколько отличаются от общепризнанных.

Древние японские мифы условно можно разделить на миротворческие и мироустроительные. Они и вошли в первую книгу «Записей о деяниях древности». Следующий слой архаичного фольклора относится к «строительству страны» (*кунидзукури*), периоду формирования японского государства. Это эпоха первых земных потомков небесных богов — императоров Японии. Большая часть сюжетов о «строительстве страны» вошла во вторую книгу «Записей о деяниях древности».

Итак, мир первоначально состоял из хаоса. Из хаоса стали зарождаться боги. Последними на свет появились бог Идзанаги и богиня Идзанами. Они получили повеление приступить к акту творения. Стоя на Мосту, Плавающем в Небе (на радуге?), божественная чета опустила в море копьё с наконечником из драгоценностей и размешивала соленую воду до тех пор, пока та не загустела. Капли, упавшие с наконечника копья, образовали остров, на который та чета и сошла, чтобы продолжить акт творения. Теперь они приступили к созданию божеств моря, грязи, гор, воды, огня. Бог Огня при своем появлении на свет опалил матери лоно, следовательно, новые божества появлялись на свет естественным путем. Ни до них, ни после это не было обязательным.

Идзанами погибла, и ее божественному супругу не удалось вызвать любимую из Страны Тьмы (в мифах нет границы между тремя мирами — Равниной Высокого Неба, Тростниковой Равниной-Серединной Страной и Страной Тьмы, до поры до времени герои мифов могли свободно передвигаться между этими мирами). Он возвратился домой и новых богов стал производить на свет один. Множество богов появилось из его одежды, обуви, из родимых пятен на теле, из капель воды, падающих с него во время ритуального омовения. В числе этих последних основные герои последующих мифов — богиня Солнца Аматэрасу Омиками и бог Бури Сусаноо-но микото.

Богиня Солнца считается прародительницей императорского дома: ее внук Ниниги-но микото, получивший от бабушки три священные регалии и посланный ею управлять Восемью Большими островами (Тростниковой Равниной-Серединной Страной — Японией), стал впоследствии прапрадедом первого императора страны, Дзимму-тэнно (Каму-Ямато Иварэхики-но микото, родился в 711 г. до н. э.).

Статусом главной богини и определяется ее поведение со времени сокрытия в Небесный грот (вызывающего ассоциацию с затмением солнца) до посылки внука управлять Тростниковой Равниной. Не так

обстоит дело с богом Бури. Проследив за его поведением, мы с удивлением обнаруживаем, что оно коренным образом меняется от появления Сусаноо-но микото на свет до сошествия его в страну Корней.

Вначале это неистовый бог Бури. Он вне себя от того, что в ведение ему отдана Равнина Моря: плачем иссушив горы и водоемы, бесчинствует он во владениях сестры, за что подвергается богами суровому наказанию и изгоняется с Равнины Высокого Неба. Но едва Сусаноо-но микото спускается на землю, как вмиг превращается в доброго бога — спасает обреченную на смерть девушку, убивает восьминоглого змея-людоеда, строит восьмیارусный терем для возлюбленной и, находясь в подземном мире, дает полезные советы умыкнувшему его дочь беглецу Оокунинуси.

Налицо явное совмещение двух мифологических циклов — того, в котором Сусаноо является божеством посторонним, и того, для которого он — божество органичное. Исследователи отмечают в древней Японии следы двух таких циклов. Наиболее развит представленный в «Кодзики» и «Нихонги» цикл мифов племени Ямато. Параллельно ему существовала в достаточно организованном виде мифология племени Идзумо, обитавшего на юго-западе острова Хонсю. К пантеону Идзумо наряду с Сусаноо-но микото принадлежали Окунинуси-но ками, Сукуна-Бикона-но ками и еще несколько богов, включенных после присоединения Идзумо к союзу племен Ямато в общий пантеон. Но поскольку в общепансонской мифологии преобладала идея главенства богов Ямато, ранг богов Идзумо оказался несколько ниже.

В «Кодзики» отсутствует мотив *кунибики* ('подтягивания земель'), отражающий, по всей вероятности, эпоху укрепления племени Идзумо и завоевания им близлежащих территорий. В «Идзумо-фудоки» он изложен следующим образом:

Бог Яцукамидзу-омицуно, совершивший *кунибики*, изрек: «Страна облаков (Идзумо), где, клубясь, поднимаются восьмیارусные облака, — юная страна, узкая, как полоска полотна. Она была создана маленькой, поэтому мне хотелось бы присоединить к ней [другие земли]. Если взглянуть на мыс Мисаки в стране Сираги, белой, как ночная одежда *такубусума*, не лишней ли он в стране, то видишь, что мыс этот — лишней», — так он сказал. И тогда, взяв заступ, широкий и плоский, как грудь молодой девушки, вонзил он его [в землю], как вонзают [острогу] в жабы большой рыбы, отрубил он землю, колыхавшуюся, словно флаги расцветшего камыша *сусуки*, набросил он на землю крепкую веревку, свитую из трех пряжей, и начал медленно-медленно, как лодку, поднимающуюся по реке, тянуть ее, подтягивать, черную, как плод *симоцудзура*, беря и перебирая веревку руками и приговаривая: «Земля, иди сюда, земля, иди сюда!»

Подтянутая и присоединенная к стране земля стала [морским побережьем], и там, где была излучина Кодзу, образовала мыс Кидзуки — «Многоземельный».

А крепко вбитый в землю кол (к нему была привязана веревка, за которую бог тянул землю) стал границей между провинциями Ивами и Идзумо.



И [теперь] там стоит гора Сахимэ. А веревка, за которую бог тянул землю, превратилась в длинное морское побережье Соно.

(Пер. К. А. Попова)<sup>1</sup>

Таким же способом бог Яцукамидзу-омицуно присоединил к Идзумо еще несколько земель, после чего возвестил о завершении *кунибики* и воткнул свой жезл в храмовую рощу Оу. Присоединение каждой новой земли описано в *фудоки* отдельно, но с точным повторением всех речевых оборотов, включая сравнения.

В традиции Идзумо главным божеством был Окунинуси-но ками, выступавший под несколькими именами. Под именем Ономоти он постоянно именуется «Великим богом, создавшим Поднебесную». Переход Поднебесной (т. е. всей Японии) во власть потомков Аматаэрасу объясняется в мифах как «передача страны» (*куниюдзури*). В традиции Ямато говорится, что Аматаэрасу собрала своих подданных на берегу реки и сказала им, что в стране Идзумо живет много «буйных богов», которых нужно усмирить. Один за другим для этой цели отправляются на землю три божества. Сошествие первых двух не привело к покорению страны, но третий своей цели добился. Окунинуси-но ками передал ему владение страной, удалился во дворец Кидзуки и оговорил себе право управлять страной Идзумо. В версии «Идзумо-фудоки» это событие описано в следующих словах:

Великий бог Оо-намоти, создавший Поднебесную, усмирив восемь земель в Коси, возвратился домой и по прибытии на гору Нагаэ изрек: «Страну, которую я создал и которой владею и управляю, я хочу передать тебе, потомку богов. Спокойно владей и управляй ею века. Только страну Идзумо, страну, где я нахожусь, откуда поднимаются, клубясь, восьмیارусные облака, окружу я зелеными горами наподобие изгороди, поставлю в ней свою *тама* и оставлю себе и буду охранять».

(Пер. К. А. Попова)<sup>2</sup>

По-видимому, изначально не был связан с племенем Ямато и миф о боге Ниниги-но микото, провозглашенном затем внуком богини Аматаэрасу Омиками. Миф зародился на юго-востоке острова Кюсю, в стране Химука (впоследствии провинция Хюга). Об этом можно судить и по дошедшим до наших дней фрагментам «Хюга-фудоки», и по косвенным данным — сравнению с мифами малайско-полинезийского происхождения, в древности, очевидно, бытовавшими среди отдельных неапонских племен этого региона.

Связанные воедино три мифологические традиции получили вид законченного повествования. Сын богини Солнца Аматаэрасу Омиками взял себе в жены дочь Такамимусуби-но-ками, одного из первобогов,

<sup>1</sup> Идзумо-фудоки / Пер., предисл., коммент. К. А. Попова. М., 1966. С. 19—20.

<sup>2</sup> Там же. С. 21—22.

явившегося из хаоса раньше Идзанаги и Идзанами. От этого брака родился бог Ниниги-но микото. Такаминусуби захотел сделать своего внука правителем Тростниковой Равнины-Серединной Страны. В той стране (ею тогда управлял Окунинуси-но ками) было бесчисленное множество богов, которые сияли, как светлячки, и злых божеств, которые жужжали, как мухи. Деревья и травы, росшие там, могли говорить.

Попытка овладеть этой страной оказалась успешной. С Равнины Высокого Неба для переговоров с Окунинуси-но ками спустился бог Такэмикадзути, некогда родившийся из крови на лезвии меча, которым Идзанаги зарубил своего сына, бога Огня. Тогда Ниниги-но микото с пятью спутниками сошел на вершину горы Такатихо в стране Химука, имея на руках знаки царской власти — священный меч, зеркало и драгоценный камень.

Правнук бога Ниниги-но микото, Камиямато Иварэбико, в 667 г. до н. э. спустился с горы Такатихо, чтобы начать «восточный поход», и 11 февраля (1-й день 1-й луны по лунному календарю) 660 г. до н. э. занял царский престол в новом дворце на равнине Касивабара у подножия горы Унэби. Потомкам он известен под именем Дзимму-тэнно, присвоенным первому японскому императору после его смерти. От детей пяти спутников Ниниги-но микото вели свою родословную важнейшие аристократические роды древней Японии.

Естественно возникает вопрос о времени формирования единого мифологического цикла объединенного Ямато. Совокупность данных многих наук свидетельствует, что объединение Ямато произошло в середине IV в. н. э. или немного раньше. Ему предшествовали многочисленные набеги на соседние племена, в том числе и на родственные Ямато. Некоторые из этих набегов легли в основу легенд о принце Ямато Такэру.

В возрасте 16 лет он, переодевшись в женские одежды, пробирается в покои вождя племени *кумасо* и убивает его, спящего после пира. Став взрослым, он совершает множество подвигов в схватках с племенами *эбису* на востоке, в том числе при помощи волшебного меча *Кунунаги-но цуруги*.

Согласно выкладкам японского ученого Канда Хидэо, отец Ямато Такэру император Кэйко вступил на престол около 300 г. н. э. Из этих рассуждений следует вполне правдоподобный вывод: наиболее ранние общепонские мифы и легенды о первых императорах используют исторические факты, имевшие место от начала III до середины IV в. н. э.

В эпоху формирования мифов древние японцы, помимо внутренних контактов, имели и внешние — с неапонским населением островов. Это были *кумасо*, *эбису* (айны), корейцы, китайцы, а через посредников и другие восточноазиатские народы. Следы этих контактов в мифах обнаруживаются.

Специалисты по японской мифологии высказывали много предположений об исторической подоплеке мифа о Хоори-но микото и потерянном им рыболовном крючке. Действие мифа нередко привязывают к реальным географическим районам Японии, усматривают в его сюжете отражение борьбы между племенами с разным хозяйственным укладом. Но вот профессор Масуда Кацуми привел свидетельство существования на о. Целебес (Сулавеси) автохтонной легенды, в корне подрывающей подобные построения<sup>3</sup>.

Индонезийская легенда повествует о двух братьях, богатыре и бедняке. Первый занимался рыболовством, второй — охотой и собиранием моллюсков на берегу моря. Выпросив на время у брата рыболовный крючок, бедняк упустил его: крючок проглотила большая рыба. Впоследствии оказалось, что это — царь подводной страны. Крючок пронзил ему горло, и он страдал от невыносимой боли. Бедняк, вынужденный по требованию богатого брата отправиться в поисках крючка на морское дно, избавил царя от страданий и возвратился домой не только с крючком, но и с волшебной наградой — побегом бананового дерева, приносящего золотые плоды.

В конце концов бедняк оказался полностью отмщенным, а вся семья богача поступила к нему в услужение. В легенде, как и в японском мифе, фигурирует предмет, вызывающий по желанию его владельца то грозу, то засуху (это браслет, полученный в дар от солнца).

Вручение богиней Аматэрасу Омиками «божественного указа» ее внуку Ниниги-но микото имеет четкое функциональное сходство с вручением Буддой Шакьямуни своим ученикам «Закона» на вершине горы Гридхракута, описанным в «Сутре золотого света». Рассказ о зарождении мира из первоначального хаоса широко распространен в мифологиях разных народов, но та его разновидность, которая содержит упоминание бога Амэ-но Минакануси (Владыка Божественного Центра Неба), имеет, по определению известного японского специалиста по мифологии Обаяси Тарё, общие «характеристики с традицией Творца, обитающего на небе, известного как Тангала в Полинезии (Самоа, острова Общества) и как Тангандава в Индонезии (остров Целебес). С другой стороны, Тэнгри (или Тангри, Тянгара, Тангара, Тагара), божество, почитаемое кочевниками Центральной Азии, языки которых принадлежат к алтайской семье, имеет более тесное сходство с Амэ-но Минакануси в том, что также является верховным божеством, пребывающим на небесах в окружении подчиненных ему богов. Полагают, что культ Тэнгри проник в Японию через Корею, достиг Полинезии через Индонезию и Восточную Азию»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Масуда Кацуми. Умисати Ямасати (Удачливый на море, удачливый в горах) // [Сб.] Нихон синва (Японские мифы): Токио, 1970. С. 164—165.

<sup>4</sup> Konishi Jin'ichi. A History of Japanese Literature. Princeton, 1984. Vol. I. P. 172—173. См. также: Обаяси Тарё. Кики-но синва-то нансэй сёто-но дэнсё

К явлениям сходного характера относятся и соответствия между китайским демиургом Паньгу и мертвой богиней пищи Укэмоти в «Кодзики». На темени богини появились бык и лошадь, на верхней части лба — просо, на бровях — тутовый шелкопряд, между глазами — могогар (вид проса), в животе — рис, в гениталиях — пшеница, большие и малые бобы. Появление практически всех перечисленных объектов на Японских островах характеризует земледельческое общество и датируется по археологическим находкам. Анализ этих датировок показывает, что само описание не могло появиться раньше III—IV в. н. э., а вернее всего, еще позднее, когда возникла идеологическая потребность вписать японский мифологический ряд в континентальный культурный контекст.

Многорядные соответствия выявляются в японо-корейских сюжетах. Возьмем, к примеру, описание путешествия Сусаноо-но микото и его сына Исонотакэру-но kami в страну Силла (название древнекорейского королевства), где они жили в местности Сисимори, и возвращения их на глиняной лодке к горе Тorigаминэ у истоков реки Хи в провинции Идзумо, или слова бога Ниниги-но микото о том, что гора Такатихо, на которую он сошел с Равнины Высокого Неба, расположена напротив земли Кара — Кореи. Топонимы «Куси» и «Фуру» в корейских легендах повторяются много раз и относятся к корейской территории. В японских мифах они входят составной частью в топонимы Кусифуру-но-такэ и Хюга-но Такатихо-но-минэ Кусифуру, которые относятся к Японии<sup>5</sup>. Схождение царя с неба — мотив североазиатского (возможно тунгусского) происхождения; и в японском и в корейском варианте он включает общие детали: схождение на гору, обладание божественным мандатом и священными регалиями, облачение в определенную одежду.

Ведущий специалист по корейским мифам М. И. Никитина сделала интересное наблюдение над сюжетом о сокрытии Аматэрасу Омиками в Небесный грот:

Миф о рождении Дочери Солнца при освоении его шаманской традицией переводился в «вертикальную плоскость». Пример тому — миф «Кодзики» об извлечении богини Аматэрасу из пещеры, в котором одним из вариантов материализованного воплощения мифа о рождении Дочери Солнца является дерево с яшмовыми *магатама* на верхних ветвях, кусочками ткани на нижних и зеркалом на средних — очевидная модель шаманского дерева с выраженным тройственным делением по вертикали. В корейской культуре такой перевод можно усмотреть в повествовании о том, как сын основа-

(Мифы «Кодзики» и «Нихонги» и традиции юго-западных островов) // [Сб.] Нихон синва (Японские мифы). Токио, 1970. С. 40—41.

<sup>5</sup> Ishida Eiichiro. Japanese Culture: A Study of Origins and Characteristics. Tokyo, 1974. P. 81—82.

теля королевства Когурё Чумона — Юри наследовал его престол, и в авторских комментариях Ли Гюбо <sup>6</sup> к поэме «Тонмён-ван» <sup>7</sup>.

Таким образом, прослеживается не только искусно выстроенная система заимствований, но и генетическая общность японских мифологических сюжетов и древнейших элементов культуры с корейскими и тунгусо-маньчжурскими. Это вторая линия ареальных связей японского архаичного фольклора.

В японской филологической традиции древнейшие сюжетно оформленные повествования о богах называются *синва* («рассказы о богах»); если же их связь с мироустроительной функцией богов ослаблена или утрачена, то такие повествования обычно именуется *сэцува* — «то, о чем рассказывают». Этим же термином обозначают инородные пояснительные вставки в основное повествование, имеющие признаки самостоятельного сюжета. В более позднее время *сэцува* организуются в особый вид прозы.

В *фудоки* многие *сэцува* представляют собой объяснения явлений окружающего мира. Вообще же ценность повествовательных частей *фудоки*, находящихся на зыбкой границе между мифом, легендой, преданием и волшебной сказкой (в особенности если они структурно разрушены и не несут следов поздней реставрации), в том, что ими маркируется определенный тип мифологического сознания, лежащего в основе культурного субстрата ареала. Изначальные условия жизни народа-носителя мифа и древнейшие его внешние связи можно восстановить и по характеру тотемных животных.

В этой функции в мифе о двух братьях выступает крокодил. В других мифах дочь морского царя оказывается непонятным образом связанной с миром звезд (очевидно, в основе этой связи лежит забытый к моменту фиксации миф). Другим тотемным животным, многократно упоминаемым в древних японских памятниках, является змея (точнее — змей: он вступает в брачную связь с женщиной или девушкой, от него рождается дитя с необычными свойствами). В «Записях о деяниях древности» это миф о горе Мива (горе Трех Колец), в котором облик змея принимает Окунинуси-но kami, в «Хидзэн-фудоки» — миф о горе Хирэфури (на ее вершине находилось озеро, и женщина, следившая пришедшего к ней по ночам мужчину, обнаружила его спящим здесь: тело его было человеческим и находилось в воде, а голова змеиная, и она лежала на берегу), в «Хитати-фудоки» это несколько сюжетов, и в первую очередь — о горе Курэфуши.

<sup>6</sup> Ли Гюбо — крупнейший корейский поэт, 1196—1241.

<sup>7</sup> Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982. С. 53—54.

Есть село Убараки. Севернее этого села высокий холм. Его называют гора Курэфуси. Старики рассказывают: жили [старший] брат и [младшая] сестра. Имя брата было Нукабико, а сестры — Нукабимэ. Однажды, когда сестра была в опочивальне, туда вошел человек, имя которого неизвестно, и стал часто тайком пробираться [к ней], он приходил вечером, а уходил утром. Наконец они стали супругами. В одну из ночей [сестра] забеременела. Когда подошло время рожать, она родила змееныша. Когда светало, он ничего не говорил, а когда темнело, он разговаривал с матерью. Мать и дядя очень удивлялись этому и тайне думали, что он, видимо, сын бога. [Мать] положила его в чистый сосуд *цуки* и, соорудив подставку *утэна*, поставила на нее сосуд. [Змееныш] за одну ночь так вырос, что заполнил весь *цуки*.

Тогда [мать] переложила его в сосуд *хирака*, но там он так вырос, что заполнил весь сосуд. Так было три-четыре раза, и уже не было сосуда, который можно было использовать. [Тогда] мать сказала сыну: «Судя по твоим способностям, я поняла, что ты сын бога, и уже не в силах нашей семье взращивать тебя. Иди к своему отцу. Тебе нельзя здесь [больше] оставаться», — так она сказала. Тогда сын горестно заплакал, но затем вытер лицо и ответил: «[Я] подчиняюсь приказу матери и не отвергаю его. Но я не хочу идти совсем один, я прошу дать мне хотя бы одного спутника — ребенка». Мать сказала [ему]: «В нашем доме только [твоя] мать и дядя, и ты [сам] хорошо знаешь это. Нет человека, который мог бы сопровождать тебя». Змееныш, затаив злобу, ничего не сказал. Когда наступило время расставаться, то от великой злобы он ударом молнии убил [своего] дядю и намеревался подняться на небо, но в это время мать, испугавшись, схватила сосуд *хирака*, бросила его [в сына], попала в него, и он, [потеряв божественную силу], не смог подняться [на небо]. Поэтому он остался на том холме [Курэфуси]. А сосуды *хирака* и *мика* и по сей день в деревне Катаока.

Его потомки возвели храм и поклоняются ему непрерывно из поколения в поколение.

(Пер. К. А. Попова)<sup>8</sup>

У змѣя, так же как и у черепахи, прослеживаются связи, с одной стороны, с водной стихией, с другой — с небом. Вариантами мифов, в которых фигурируют змеи, являются сюжеты с тотемным животным — червем. Хисамацу Сэнъити подчеркивает, что в сходных функциях змеи описываются и в корейском архаичном фольклоре, образцы которого приводятся в сочинении Ким Бусика (XII в.) «Исторические записи Трех государств» («Самгук саги») <sup>9</sup>.

Внешние связи японских мифов устанавливаются на разных уровнях — от субстратной общности в доисторические времена до заимствования мотивов или даже целого сюжета в письменную эпоху (типа рассказа о рыбаке Урасима, побывавшем в подводном мире. На земле за время его отсутствия сменилось много поколений людей). Это пред-

<sup>8</sup> Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн) / Пер., предисл., коммент. К. А. Попова. М., 1969. С. 53—54.

<sup>9</sup> Хисамацу Сэнъити. Синва, Дэнсэцу, Сэцува бунгаку (Мифы, предания, литература легенд). Токио, 1981. Т. 2. С. 5—6.

полагает повышенную способность японцев к адаптации и объяснению иноземных сюжетов в рамках их собственных понятийных категорий. Эти рамки подвижны. Нововведения группируются вокруг опорных местных понятий, обогащая их и натурализуясь в общении с ними.

Специфика японской мифологии — деление богов на две категории: богов небесных и богов земных. Соответственно, и святилища, посвященные этим богам, делятся на небесные (*амацуясира*) и земные (*куницуясира*). Даже «великие прегрешения», зафиксированные в синтоистских «Молитвословиях Великого Очищения», делятся на те же две категории — небесные и земные. Это явление восходит к двум мифологическим традициям, отмеченным выше: небесные боги (и все, что с ними связано) восходят к традиции Ямато, а земные — главным образом к традициям Идзумо. Культ небесных богов во главе с богиней Солнца Аматаэрасу Омиками сформировался в земледельческом обществе. Это подтверждает и миф о богине пищи Укэмоти, находившейся под несомненным покровительством Аматаэрасу, и перечисление проступков Сусаноо из мифа об удалении Аматаэрасу в Небесный грот. Косвенным свидетельством земледельческого характера культуры солнцепоклонников Ямато является представление о зависимости Аматаэрасу от стихий, управляемых Сусаноо.

Соотношение исторического факта, народных верований и мифа (легенды) — особая тема. Такаги Тосио в своих «Исследованиях японских мифов и легенд» рассуждает по этому поводу так:

Легенды, разумеется, вышли из истории. Но утверждение о том, что история — мать легенды, есть научный спор, в котором просто рассматривается сущность легенды как таковой. При соотнесении с действительностью встречается много случаев, когда этот спор следует до определенной степени видоизменить. Почему? Да потому, что в то самое время, когда легенда рождается из истории, она в свою очередь рождает легенду... Вторичная легенда рождает легенду третьего порядка, та рождает легенду четвертого, после чего следуют легенды пятого, шестого, седьмого порядка — и так далее до бесконечности, поэтому при изучении некоей отдельной легенды прежде всего необходимо исследовать, является ли матерью этой легенды исторический факт непосредственно или косвенно, через другую легенду<sup>10</sup>.

Ученый замечает затем, что исторический факт и легенда находят-ся в очень сложных отношениях, так что в легендарном преломлении исходный факт не всегда можно распознать («Это не такой простой процесс, как тот, при котором кошка рождает котенка»).

Если принять его суждение (а оно представляется вполне резонным), можно предположить, что за сюжетами о Ямато Такэру стоят

---

<sup>10</sup> Такаги Тосио, *Обаяси Тарё*. Нихон синва дэнсэцу-но кэнкю (Исследования японских мифов и легенд). Токио, 1981. Т. 2. С. 5—6.

сражения древних японцев с соседними племенами малайско-полинезийского происхождения и с айнами. Многими фантастическими подробностями обросли в «Кодзики» и «Нихонги» повествования о царствованиях первых императоров.

В описание царствования Дзингу-кого, жившей, по преданию, сто лет, включено немало красочных эпизодов о ее военных походах против соседей, и среди этих эпизодов значительное место отводится рассказу о ее походе против корейского государства Силла. При переходе через море, говорится здесь, путь ее кораблям указывал сам бог морской поверхности Сумиёси (кстати, традиция утверждает, что в благодарность за это царица Дзинге построила возле нынешнего города Осака святилище, посвященное его культу), а когда во время этого плаванья начался шторм, из морских глубин поднялись большие рыбы и не дали потонуть царским кораблям. Почувствовав во время корейского похода беременность, царица поясом прибинтовала к себе камень и на целых три года, до окончания похода, задержала роды.

Здесь мифологический элемент вплетается в легенду, возникшую на основе реальных событий. Мифологические представления в Японии не вытеснялись ни принятым в VI в. буддизмом, ни конфуцианством. Упомянутые представления о змее и его связи с небесной и водной стихиями зафиксированы в IX в. писателем Мияко-но Ёсика в жизнеописании буддийского монаха Додзё-хоси, в XII в. — в нескольких сборниках легенд (*сэцува*), а еще через несколько столетий — в коротких повестях *отогидзоси*, бытовавших в устной традиции. Другое устойчивое представление в мифологическом сознании японцев относится к божественной сущности гор. Анализируя разные описания высоких гор в ранних письменных памятниках Японии, Такаги Тосио выделяет следующие пункты: высокая гора — символ гениальности; существует древний народный обычай восхождения на горы; распространена вера в божественность высоких гор.

К третьему из этих пунктов ученый относит сюжеты о вершине Асо-но такэ из «Цукуси-фудоки», о горе Цукуба из «Хитати-фудоки», о священной горе Фудзи из поэтической антологии VIII в. «Манъёсю».

В древних японских преданиях, отмечает этот ученый, зафиксированы представления о том, что высокие горы спустились с неба. «Среди *макуракотаба* (постоянных эпитетов. — В. Г.) в песнях „Манъёсю“ есть такой: *аморицуку*. Это слово объясняется как *ама ори цуку* — „попавшая на землю, спустившись с неба“. Среди них самая главная — Спустившаяся с Неба Небесная Кагуяма (*Аморицуку Ама-но Кагуяма*) или Спустившаяся с Неба Гора Богов Кагуяма (*Аморицуку Ками-но Кагуяма*). *Ама-но* — определение, которое наиболее часто употребляется в японских мифах; если судить с наших позиций, это, в сущности, небесный мир по отношению к земному миру, мир богов по отношению к миру людей».



Все это свидетельствует о вере не только в существование небесного мира, но и в контакт между небесным и земным мирами, в сообщение между ними, в связь чувств обитателей обоих миров, — заключает профессор Такаги<sup>11</sup>.

Считается, что большая часть мифов и народных преданий о сошествии богов-предков с неба на вершины гор была утеряна: унифицированная структура и «Записей о деяниях древности», и «Анналов Японии» противоречила их сохранению (достаточно было одного мифа о сошествии на вершину горы Такатихо бога Ниниги-но микото), а подавляющее большинство кратких записей *фудоки* не дошло до нашего времени. Тем не менее об их распространенности можно судить не только по сохранившимся древним письменным источникам, но и по народным верованиям, характерным для Японии вплоть до наших дней.

Два основных памятника, последовательно изложившие древнеяпонские мифы, обладают одной особенностью, на которую обычно не обращают внимания исследователи. Они включают в свою художественную ткань все сюжеты, устраивающие составителей этих памятников с идейной, композиционной или иной точки зрения, независимо от их происхождения. И это не исключение, а сквозная традиция для всей японской культуры. В VIII в. были созданы только самые ранние из сохранившихся до наших дней памятники, впитавшие давние и новейшие заимствования из иноземных культур. Выявив в тексте мифов эти заимствования, мы не обнаружим в именах или названиях местностей, фигурирующих в них, и намек на иноземное происхождение. Все они японизированы. В дальнейшем подобные сюжеты начинали функционировать в литературе и художественном сознании японцев как апробированные, местные по духу и происхождению.

На примере европейской античной модели (мифе о Персее и Андромеде) В. Я. Пропп заключил, «что в мифе, в отличие от сказки, все действующие лица и все места, где происходит действие, имеют название»<sup>12</sup>.

Японские мифы в этом отношении не отличаются от европейских. Но эта же черта присуща и многим японским сказкам. В художественной же авторской прозе к ней часто добавляется еще одна особенность — наличие точной датировки события, описанного в произведении. Начало этому также положено в «Записях о деяниях древности» и «Анналах Японии», где, к слову сказать, одни и те же события датированы по-разному. Древние письменные памятники по необходимости комплексны: в культуре существовало **слово** и его воспроизведение на письме — без жанровой и видовой дифференциации. Слово имело

<sup>11</sup> Такаги Тосио, *Обаяси Тарё*. Указ. соч. Т. 2. С. 48—54.

<sup>12</sup> Пропп В. Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 238.

душу (*котодама*), которая оказывала магическое влияние на людей и на события. Поэтому обращаться с ним надлежало уважительно, как общаются с духами.

Вера в душу слова диктовала подбор благожелательных иероглифов при написании имен богов и тщательную шлифовку лексики в синтоистских молитвословиях. Можно предположить, что в этой вере и лежали истоки японской этикетной речи, пережившей многие сотни лет.

В отличие от большинства других народов, для которых мифы — это следы младенческого состояния их культуры, многие японцы воспринимают свои мифы как отражение реальности. Мало того что эти мифы прочно вплетены в ткань синто — в его обряды, церемонии, представления, но и доктрины большого числа «новых религий» Японии (а их насчитывается несколько десятков) отталкиваются от представлений о богах и их характеристик, сообщенных в «Записях о деяниях древности» и «Анналах Японии».

В обыденном сознании многих японцев и теперь отсутствует непреодолимый барьер между миром живых и миром мертвых: предки, умершие много лет назад, могут стать богами и участвовать в жизни потомков (даже очень отдаленных) — помогать им в делах или мешать в зависимости от того, как те сами относятся к своим предкам.

1994 г.

## **СЮЖЕТЫ, СВЯЗАННЫЕ С НАРУШЕНИЕМ ЗАПРЕТОВ, В ЯПОНСКИХ МИФАХ**

Мифы, включающие мотив о нарушении запретов, интересны и в типологическом плане, и из-за возможности проследить генезис некоторых элементов этих мифов. Рассмотрим четыре из распространенных в древней Японии сюжетов. Все они относятся к историям о супружеских парах. При этом нарушителем запрета в трех случаях представлен мужчина и в одном — женщина.

Мотив запрета играет в архаичном фольклоре сюжетообразующую роль. «Запрет в фольклоре, — отмечал В. Я. Пропп, — всегда нарушается. Иначе не было бы сюжета. Запрет и нарушение — парная функция»<sup>13</sup>.

Первый такой сюжет содержится в мифе о божественных супругах Идзанами и Идзанаги. Самозародившись из первоначального хаоса последней из семи пар существ, божественные супруги (они же — брат и сестра) приступили к акту творения. В конце этого акта богиня Идзанами породила Кагуцути, бога огня, опалившего ей лоно, отчего

<sup>13</sup> Пропп В. Я. Русская сказка. С. 179.

богиня умерла и удалилась под землю, в Страну Тьмы. Вне себя от горя Идзанаги рассек Кагуцути мечом и устремился за ней вслед, чтобы вернуть супругу в верхний мир.

— Господин мой и супруг, — встретила его вопросом Идзанами, — почему пришел ты так поздно? Я уже вкусила пищу Ёминокуни — Страны Тьмы! — и попросила не смотреть на нее, пока она отдохнет.

Богиня наложила запрет, который Идзанаги нарушает и в свете факела из зуба своего гребня видит полуразложившийся труп возлюбленной, на котором кишат личинки. Ужасное зрелище заставило Идзанаги отпрянуть, а Идзанами, обнаружившая, что ее запрет нарушен, разгневалась и отправила вдогонку ему страховидных женщин Страны Тьмы (или Страны Желтого Источника) — восьмерых, что по древне-японскому счету означало бесчисленное множество.

Погоня с преодолением многочисленных препятствий продолжалась, покуда Идзанаги не выбежал из подземного мира через Ровный Холм Желтого Источника, перегородив который, отделил мир живых от мира мертвых. Стоя по разные стороны преграды, супруги обменялись ритуальными обещаниями. «Милый мой господин и супруг, — произнесла богиня Идзанами, — раз ты говоришь так, я стану предавать смерти людей из той страны, которой ты управляешь, — по тысяче человек в день». На это братец ответил: «Возлюбленная моя младшая сестра, раз ты говоришь так, я стану давать рождение пятнадцати сотням человек в день!»

Если не считать сюжета о спасении от погони и о помощниках, очень распространенного в мировом фольклоре, в этой части мифа обращает на себя внимание не только описание запрета и его нарушения (по-видимому, здесь мы имеем дело с оригинальным наполнением распространенной модели, означающим не столько саму разлуку, сколько разрушение надежды избежать ее), но и первое упоминание о Стране Желтого Источника как о подземном мире, куда стремятся души усопших, и описание диалога демиургов о победе рождений над смертями.

Потусторонний мир в японских мифах обозначается по-разному: Нижняя Страна, Страна Тьмы, Страна Корней и т. д. Страной Желтого Источника его называли в Китае, в зоне лессовых отложений. Оттуда термин попал в японский мироустроительный миф. Диалог демиургов вызывает у исследователей параллели с соответствующими сюжетами в мифах народов Новой Зеландии и островов южной части Тихого океана<sup>14</sup>.

Другой смысл, связанный с нарушением запрета, входит в миф о Хихоходэми-но-микото, который был дедом первого императора Япо-

---

<sup>14</sup> Асакура Харухико, Иногүти Акицүгү, Окано Хирохико, Мацүмаэ Такэси. Синва дэнсэцу дзитэн (Словарь мифов и легенд). Токио, 1971.

нии, Дзимму-тэнно. Здесь рассказывается о том, как Хихоходэми-но-микото (Хоори-но-микото или Ямасатибико — Удачливый в горах) был занят охотой, а его старший брат, Хосусори-но-микото (Ходэри-но-микото или Умисатибико — Удачливый на море) — рыболовством. Однажды Хоори-но-микото попросил старшего брата на время обменяться снастями, забросил его рыболовный крючок в море — и упустил. Ходэри-но-микото рассердился на младшего брата и потребовал найти потерю.

В поисках утонувшего крючка Хоори-но-микото испытал много приключений, пока перед ним не открылась в пучине моря дорога, которая привела его ко дворцу морского царя.

Хоори-но-микото женился на дочери морского царя, принцессе Тоётама-химэ, и прожил с нею три года. Потом Хоори-но-микото стала снедать тоска по дому и он рассказал историю своих злоключений морскому царю. Пропавший крючок был обнаружен в горле рыбы тай. Взяв этот крючок и подарок морского царя — две заговоренные яшмы, Хоори-но-микото сел на спину крокодила и возвратился на берег. Дома он вернул крючок старшему брату, но, по наущению морского царя, начал при помощи волшебных драгоценностей то заливать водой, то иссушать поля Ходэри-но-микото, так что за три года не только совершенно разорил его, но заставил в конце концов служить себе.

Принцесса Тоётама-химэ, обнаружившая, что скоро ей придет время рожать, тоже отправилась к берегу вслед за своим мужем. Там она встретилась с Хоори-но-микото, соорудила себе на берегу моря домик роженицы (в древней Японии роды, как и смерть, считались нечистыми, поэтому для роженицы сооружался специальный домик, в который посторонним входить было нельзя) и скрылась в нем, строго предупредив мужа, чтобы тот не подглядывал за нею.

Хоори-но-микото нарушил запрет и увидел, что в момент родов его супруга приняла свой натуральный вид — обернулась огромным крокодилом. Нарушение запрета заканчивается разлукой: пристыженная Тоётама-химэ кинулась к морю и навеки скрылась в его глубинах.

История о братьях, один из которых был Удачлив в горах (на охоте), а другой Удачлив на море (в рыболовстве), имеет богатую литературу, в которой она анализируется в разных аспектах. Советские ученые (Конрад, Пинус) трактуют этот миф как персонифицированное изложение социальной или межплеменной розни, привязывают его к реальным географическим районам на территории Японских островов, что, казалось бы, говорит в пользу автохтонного его происхождения; данные же, приводимые другой группой ученых, заставляют рассматривать этот сюжет с заметно отличных позиций. «Этот мотив, — утверждает проф. Кониси, — широко распространен посредством передачи от обеих сторон северной части Тихого океана. Но легенду, кото-

рая более всего приближается к истории о Хоори-но-микото, мы находим на индонезийских островах Палау, Кей и Целебес»<sup>15</sup>.

В легенде с острова Целебес (Сулавеси) «Поиски рыболовного крючка» повествуется о двух приятелях, богатом и бедном. Однажды бедняк, удрученный своей долей, глубоко задумался, как бы ему разбогатеть по примеру своего приятеля. И в конце концов решил он каждый день ходить к морю и ловить там на крючок рыбу, ибо понял, что охота в горах и собирание моллюсков на морском берегу не приносит ему ничего, кроме нужды. Но у него не было рыболовного крючка, и бедняк попросил его взаймы у богатого приятеля. К несчастью, чужой крючок заглотила большая рыба и скрылась с ним в пучине моря. Богач, к которому неудачник пришел просить прощения, не простил его и велел возратить потерю. Пришлось бедняку опуститься на морское дно. Король той страны, что находится на дне моря, пронзил, как оказалось, крючком себе горло и страдал от невыносимой боли. Бедняк помог ему и возвратился домой не только с крючком, но и с наградой — побегом бананового дерева, приносящего золотые плоды. Этот побег он посадил возле родника, а крючок возвратил владельцу.

Однажды, когда жена богача пошла к роднику, бедняк при помощи браслета, который он получил от солнца, вызвал грозу. Чтобы укрыться от дождя, женщина сорвала банановый лист и воспользовалась им вместо зонтика. Вскоре, когда ее муж захотел снова прикрепить этот лист к ветке, бедняк с помощью своего браслета устроил засуху, и лист засох. В конце концов, чтобы возместить бедняку убыток, вся семья богача поступила к нему в услужение<sup>16</sup>.

Таким образом, сходство с японским сюжетом включает здесь и мотив волшебного предмета (две драгоценности + браслет), при помощи которого герой насылает на протагониста то дождь, то засуху (самые сильные стихийные явления для земледельческой культуры) и тем подчиняет его себе. По мнению Мацумура Такэо, индонезийский сюжет был привнесен в Ямато, вероятнее всего, племенами хаято и ама<sup>17</sup>. Тотемистический мотив превращения жены в русалку, в водное животное широко распространен в архаичном фольклоре народов Европы, Кореи, Китая, Юго-Восточной Азии<sup>18</sup>. В японском варианте он

---

<sup>15</sup> *Konishi Jin'ichi*. A History of Japanese Literature. Vol. 1: The Archaic and Ancient Ages, Princeton, 1984. P. 180.

<sup>16</sup> *Масуда Кацуми*. Умисати Ямасати (Удачливый на море, Удачливый в горах) // [Сб.] Нихон синва (Японские мифы). Токио, 1970. С. 164—165.

<sup>17</sup> Хаято и ама — племена, очевидно, полинезийского происхождения, проживавшие в южной части Японских островов. Захоронения хаято в префектуре Ямато содержат много крупных рыболовных крючков из железа. См.: Нихон бунгаку си (История японской литературы) / Сост. Итико Тэйдзи. Т. 1. Токио, 1979. С. 83—84.

<sup>18</sup> *Асакура*. Указ. соч. С. 336.

оформлен в рассказ о «запретной комнате». Общую схему мотива запрета в мифе о двух братьях можно представить так:

1. Мужчина со сверхъестественными качествами вступает в брак с некоей женщиной.

2. Брак состоится при условии, что муж никогда не будет заглядывать в личную комнату жены.

3. В этой запретной комнате жена оборачивается животным.

4. Из-за того что муж нарушает запрет, жена покидает его <sup>19</sup>.

Считается, что окончательное оформление мифа о Хоори-номикото в Японии можно датировать VII в. н. э. <sup>20</sup>. При этом связь данного мифа с сюжетом о рыбаке Урасима, несмотря на явно даосскую окрашенность последнего, не вызывает сомнений.

В 14-й книге «Анналов Японии» («Нихон сёки»; 720), посвященной правлению 21-го «императора» (по хронологии, принятой в этом памятнике, — 457—479 гг. до н. э.), упоминается сын рыбака Урасима из местности Мидзуноэ в провинции Тамба, который во время рыбной ловли поймал в море большую черепаху. Черепаха обернулась молодой женщиной, рыбак воспыал к ней страстью, женился на ней, и они вместе отправились далеко в море, достигли острова Хорай (кит. Пэнлай), где повстречались с бессмертными. В середине VIII века тот же сюжет в поэтической форме зафиксирован в IX книге антологии «Манъёсю» (*нагаута* 1740, *каэсиута* 1741), он же встречается в «Продолжении Анналов Японии» («Сёку Нихонги»; VIII) и в фудоки (естественно-географических описаниях) провинции Танго. В Средние века он был распространен в безымянных новеллах, пьесах и в авторской литературе.

В полном варианте сюжет об Урасима включает мотив нарушения запрета. Рыбак, прожив с женою (ее имя Камэ-химэ — Дева-черепаха) в стране бессмертных три года, затосковал по родным местам и отправился навестить их. В дорогу жена дала ему шкатулку, строго-настрого наказав не открывать ее. Когда Урасима прибыл к себе в Мидзуноэ, он был удивлен, не обнаружив там ни родственников своих, ни знакомых, ни даже известных ему построек. Оказалось, что за три года, проведенных им в краю бессмертных, на земле прошло триста лет, и все, кого он знал когда-то в родных местах, давно умерли. В отчаянии Урасима приподнял крышку заветной шкатулки, оттуда вышло белое облако, отчего молодой рыбак вмиг покрывлся сединой, сделался дряхлым стариком и умер.

Таким образом, в японской мифологии можно назвать, по крайней мере, три сюжета, в которых женщина накладывает запрет, а мужчина нарушает его: об Идзанаги и Идзанами, о Хоори-номикото и Тоётама-

<sup>19</sup> Konishi. Op. cit. P. 180.

<sup>20</sup> Ibid.

химэ, об Урасима и Камэхимэ. Нельзя не заметить, что первые два случая связаны с синтоистскими представлениями о скверне (запрет на осквернение грязью смерти и грязью рождения, органичный для японского мирознания), а третий явно выпадает из этого ряда. Здесь нарушение запрета связано с изменением хода времени, т. е. понятием не синтоистским, а даосским прежде всего. И здесь, несмотря на внешнюю похожесть сюжетов о Хоори и об Урасима, во многих деталях второго из них проступают свои особенности — обилие даосских элементов: остров Хорай, *сэннины* (*сяни*, даосские бессмертные), разница в течении времени между миром бессмертных и реальным миром.

Крупнейший знаток средневековых китайских рукописей в Японии профессор Кавагути Хисао находит некоторые сходные мотивы в историях о Хоори-но-микото и рыбаке Урасима<sup>21</sup>, с одной стороны, и китайской легенде о верной Мэн Цзян-ньюй — с другой. Героиня китайской легенды обнаружила, что ее супруг, отправленный на работы по сооружению Великой стены, умер возле нее и его кости смешались с костями множества безымянных строителей. Мэн Цзян-ньюй укусила себе палец, кровь из пальца подтекла под стену и оживила прах ее мужа. Этот сюжет зафиксирован среди текстов простонародной литературы *бяньвэнь* в китайских рукописях из пещер Дуньхуана (коллекция Парижской национальной библиотеки) и в рукописном сборнике из японского буддийского монастыря Симпукудзи в г. Нагоя (список 746 г.). Как образец китайской простонародной литературы легенда о Мэн Цзян-ньюй была опубликована в Шанхае в сборнике, изданном в 1955 г. В целом, по мнению японского ученого, она бытует более двух с половиной тысяч лет.

Профессор Кавагути высказывает мнение, что следы сходства легенды о Мэн Цзян-ньюй с историями о Хоори-но-микото и о рыбаке Урасима обязаны своим появлением деятельности японских интеллектуалов раннего периода<sup>22</sup>. Многие специалисты указывают даже на личность возможного посредника, перенесшего сюжет о рыбаке Урасима на японскую почву: это Иёбэ-но Умакаи-но-мурадзи (658?—792?), бывший губернатор провинции Тамба, участник составления кодекса законов Тайхо Рицурё, знаток китайской литературы и культуры<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Кавагути Хисао указывает следующие элементы сюжета, общие для этих двух историй: 1. На дереве прячется незнакомый юноша; 2. Фигура юноши отражается в воде; 3. Дочь хозяина дома, увидев этого юношу, влюбляется в него; 4. Хозяин разрешает брак своей дочери с незнакомцем; 5. Юноша вскоре возвращается домой; 6. Девушка, скучая по юноше, следует за ним.

<sup>22</sup> *Кавагути Хисао*. Тонко сомон-то нихон бунгаку (Дуньхуанская простонародная литература и японская литература) // [Сб.] Нихон синва (Японские мифы). Токио, 1970. С. 13—22.

<sup>23</sup> *Konishi*. Op. cit. P. 419; *Kamo Souti*. Нихон бунгаку си дзёсэцу (Очерк истории японской литературы). Т. 1. Токио, 1979. С. 60.

Как на существенную деталь в истории об Урасима указывают на разницу в течении времени в двух мирах — сказочном и реальном. В Японии издавна была известна китайская легенда о Лю Чэне и Юань Чжи, отправившихся однажды на гору Тяньтай набрать целебных трав, но по дороге заблудившихся и встретивших двух девушек, которые и привели их «на родину *сяней*». Герои прожили среди бессмертных полгода в радости и удовольствиях, а когда возвратились домой, то обнаружили, что за время их отсутствия минуло десять поколений.

Исследуя генезис собственно легенды об Урасима, многие ученые указывают и на место зарождения аналогичных сюжетов в Китае — район к югу от реки Янцзы. Если до сих пор мы называли иноземные сюжеты, по типу напоминающие, скажем, легенду об Урасима или о Хоори (как индийская легенда о Пуруравасе и Урваши<sup>24</sup>) или включающие общий с ними элемент, то к югу от Янцзы зафиксирован прямой прототип японской легенды.

Один рыбак, говорится в китайской легенде, возле озера Дунтинху (провинция Хунань) оказал однажды помощь молодой женщине. Эта женщина обернулась драконом (по китайским представлениям — существом мудрым и добрым) и привела рыбака во дворец дракона. Там рыбак женился на этой женщине, но потом стосковался по матери и возвратился в верхний мир. При расставании жена-драконша вручила рыбаку коробочку и сказала: «Когда захочешь увидеть меня, повернись к коробочке и назови меня по имени. Но никогда не открывай ее». После того как рыбак прибыл в родные места, он обнаружил, что там все изменилось до неузнаваемости и на родине не осталось на одного человека из тех, кого он знал. Оказалось, что каждый день, проведенный им во дворце дракона, равнялся пятнадцати земным годам. В расстройстве рыбак поднял крышку коробочки (нарушение запрета), из нее наружу вышел белый дым, и молодой рыбак мгновенно превратился в седовласого старца.

Именно детальное совпадение этого сюжета с легендой об Урасима дает основание профессору Кониси Дзиньити заключить, что из Китая в Японию легенда с озера Дунтинху попала благодаря письменной, а не устной форме и что в японской среде реципиентами ее первоначально выступили интеллектуалы, от которых эта легенда и получила устное распространение среди японцев<sup>25</sup>. Против этого предположения возразить трудно, как трудно возразить и против конкретной личности, предположительно введшей легенду в японский обиход, — Иёбэ-но-мурадзи. Но можно допустить, что это не был единственный путь проникновения сюжета о рыбаке в древний японский фольклор: он вполне мог быть распространен среди ранних китайских иммигран-

<sup>24</sup> Мифы древней Индии. М., 1975. С. 40—43.

<sup>25</sup> Konishi. Op. cit. P. 419—420.



тов, селившихся компактными группами возле культурных и политических центров древней Японии. В данном случае мы можем констатировать только тот факт, что мотив запрета и его нарушения появлялся в архаичном японском фольклоре и на типологическом уровне, и на фоне ареальных бродячих сюжетов, и благодаря прямому заимствованию.

Обратимся к мотиву запрета, не затронутому в русскоязычной японоведческой литературе.

В «Хитати-фудоки» содержится несколько сюжетов о схождении небесных богов<sup>26</sup> на вершины гор. Характер этих историй свидетельствует об их оригинальном и очень древнем происхождении, а не о заимствовании из других источников. Так, в описание уезда Кудзи включена такая легенда:

Большую гору восточнее (села Сацу) называют Кабирэнотака-минэ. (На ней) обитало небесное божество по имени Татихая. Его другое имя — Хаяфувакэ. Это божество спустилось с неба и жило в Мацудзава на широкой развилке сосны. Месть этого божества была жестокой. Например, если кто-либо из людей ходил по большой или малой нужде, оборотясь в сторону божества, то его сразу постигали несчастья и он заболел. Люди, жившие поблизости, сильно страдали из-за этого и обратились к царскому двору, излагая обстоятельства (своего) положения. Царь послал (туда) Катао-кано-омурадзи. Катаока, почтительно помолившись божеству, обратился к нему с (такой) мольбой: «(Я опасаясь, что), находясь здесь, ты видишь, как окрестные крестьяне утром и вечером творят грязные дела. Естественно, (что тебе) здесь не следует находиться. Пожалуйста, переселись отсюда и живи в чистом месте на высокой горе». Божество услышало эту мольбу и поднялось на пик Кабирэ<sup>27</sup>.

Налицо завуалированное нарушение табу: крестьяне нарушают запрет, не зная о его существовании. Дурные последствия нарушения снимаются устранением коллизии, предполагающей запрет. Божество здесь не персонифицировано, как в приведенных ранее сюжетах, где по характеру тотемных животных (черепаха, крокодил) можно косвенно судить об изначальных условиях жизни носителей мифа и древнейших его внешних связях. В некоторых японских мифах дочь морского царя оказывается непонятным образом связанной с миром звезд (очевидно, в основе этой связи лежит забытый к моменту письменной фиксации миф). Небо и водную стихию объединяет еще одно тотемное животное — змей (вариант — червь). Ключевой элемент сюжета —

<sup>26</sup> Японская мифология различает две линии богов — небесную и земную. Предположительно, одна восходит к циклу Ямато, другая — к циклу Идзумо.

<sup>27</sup> Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн) / Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова: Сер. «Памятники письменности Востока». XXVIII. М., 1969. С. 57.

сокрытие (запрет видеть) его действительной сущности и обнаружение ее (нарушение запрета).

В «Хидзэн-фудоки» записан миф о горе Хирэфури:

Через пять дней после того, как Отохихимэко рассталась с Садэхико, появился один человек. Каждую ночь он приходил и спал с этой женщиной, а когда наступал рассвет, он быстро уходил. Внешностью он был похож на Садэхико. Женщине это показалось подозрительным, и она решила выяснить. Потихоньку она прицепила [длинную] нитку за полу его одежды, и когда она пошла за этой ниткой, то вышла к озеру, что было на вершине горы.

[На горе] она увидела спящего змея. Тело его было человеческим и лежало на дне озера, а голова была змеиной и лежала на берегу озера. Неожиданно змей превратился в человека и возговорил: «О, это ты, Отохихимэноко из [деревни] Синохара. Спускайся в мой дом, чтобы я мог еще ночь провести с тобой».

[Услышав это], ее служанка побежала домой и рассказала все родным. Когда же родные прибежали на вершину горы и посмотрели, то там не оказалось ни змея, ни Отохихимэноко. Тогда они взглянули на дно озера и увидели там тело человека. Это был труп Отохихимэко<sup>28</sup>.

Похожий сюжет, связанный с горой Курэфуси, записан в «Хитати-фудоки»<sup>29</sup>.

Истоки сюжета похожего на первый из этих двух сюжетов и связанного с распространенным в Японии культом горы Мива, изложены в сводах VIII в. «Записи о деяниях древности» и «Анналы Японии», в поэтической антологии «Собрание мириад листьев» («Манъёсю») и в некоторых других источниках. Бог Окунинуси-но-микото из всех сил трудился над объединением страны и ее обустройством, когда скоропостижно скончался его сподвижник Сукунахикона-но-микото. Переживая из-за этого, Окунинуси увидел на поверхности моря у провинции Идзумо странное сияние и услышал голос: «Мог ли ты без меня умиротворить эту землю?» Окунинуси удивился и в свою очередь спросил:

— А кто ты такой?

— Я дух счастья, дух таинственный, — отвечал голос, который, как обнаружилось, принадлежал Омононуси, великому богу горы Миваяма, расположенной на востоке провинции Ямато (совр. уезд Сики префектуры Нара).

Один из мифов, связанный с богом Омононуси-но-ками, изложен в 1-й книге «Нихонги» (правление 11-го императора Японии, Судзин). На 13-м году правления Судзина, в 89 г. до н. э. (по датировке «Нихонги»), женой этого бога стала Ямато-Тотохи-Момосо-химэ. Но этот бог приходил к молодой жене только по ночам и никогда не показы-

<sup>28</sup> Древние фудоки... С. 138.

<sup>29</sup> Там же. С. 53—54.

вался ей на глаза при дневном свете. Когда она высказала своему божественному супругу желание любоваться его красотой в светлое время суток, он признал ее желание резонным и пообещал на следующее утро войти в ее шкатулку для гребней и остаться там. Наутро в шкатулке обнаружилась небольшая змея, по длине и толщине напоминающая шнурок для одежды. Женщина испуганно вскрикнула, отчего бог устыдился и, тотчас же обернувшись человеком, сказал ей:

— Ты не удержалась и заставила меня испытать стыд. Теперь я заставлю тебя устыдиться! — после чего поднялся на гору Миморо (Миваяма).

В «Кодзики» содержится похожий миф о том, как к прекрасной принцессе Икутамаэри-химэ каждую ночь приходил отменной красоты мужчина. Вскоре принцесса забеременела и, обеспокоенная тем, что ее родители еще не знают, кто ее возлюбленный, однажды тайком от него воткнула в подол его одежды иголку с длинной ниткой и наутро за той ниткой пошла. Нитка, пройдя сквозь замочную скважину, повела принцессу дальше и привела к синтоистскому святилищу на горе Миваяма. Тогда она поняла, что ее возлюбленный — это бог Мива, а сын ее — это сын бога горы Мива. Эту гору нарекли Мива (Три Кольца), потому что на катушке принцессы в то памятное утро оставались неразмотанными три кольца нити.

Таким образом, в первом случае мы встречаемся с вариантом запрета, напоминающим сюжет с Урасима и его шкатулкой, но относящимся не к открыванию шкатулки, а к реакции на ее содержимое (вспомним Зверя лесного Чудо морское в «Аленьком цветочке» С. Т. Аксакова). Во втором случае запрет завуалирован и заменен тайным действием героини, но результат этого действия тот же, что и при нарушении запрета. Оба сюжета можно трактовать как варианты испытания героини.

Эти коллизии имеют явные тотемистические истоки и когда-то напомнили профессору Хисамацу Сэнъити один айнский и один корейский сюжеты.

Айнская легенда рассказывает, что когда-то давным-давно жили муж с женой. Детей у них не было. Однажды муж заболел и умер. Но вскоре люди стали говорить, что у женщины муж есть, что он, возможно, приходит к ней из могилы. По ее же словам, как-то раз перед нею действительно появился некий человек в черном. Обратившись к женщине, он молвил: «Я появился в облике человека, но на самом деле я бог, держащий на себе гору (т. е. медведь). Муж у тебя недавно умер, ты скучаешь в одиночестве, мне жаль тебя — дам тебе ребенка. Когда этот ребенок станет взрослым, он будет знаменитым рассказчиком». Говорят, что так оно и было. Потомки той женщины считали медведя своим предком<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Хисамацу Сэнъити. Синва, Дэнсэцу, Сэцува бунгаку (Литература мифов, легенд, преданий). Токио, 1962. С. 125.

Тот же ученый отмечает сходный с японским корейский сюжет, записанный в «Самгук юса» (XIII в.). Русский перевод этой записи приведен в книге А. Ф. Троцевич «Корейская средневековая повесть».

Некогда в северном селении области Кванджу жил один богатый человек. Он имел единственную дочь, красивую обликом. [Однажды она] говорит отцу: «Каждый день какой-то мужчина в красном платье приходит ко мне в постель и живет со мной как с женой». Отец сказал: «А ты приколи к его одежде иглу с длинной нитью». Она так и сделала. На следующий день нашли нитку под северной оградой, а игла [была воткнута] в туловище большого земляного червя<sup>31</sup>.

Проф. Сакаки упоминает еще, что в «Самгук юса» этот рассказ заканчивается замечанием о том, что от связи оборотня с дочерью богача родился мальчик, который впоследствии стал королем — деталь тоже весьма знаменательная<sup>32</sup>.

Почти всякий миф даже в кратком изложении очень информативен и дает выход на протокультуру. Так, сюжеты со змеем (червем), кроме интересующего нас в данном контексте мотива, связанного с нарушением запрета, и тотемистической направленности, включают еще, по крайней мере, одну особенность, отражающую культовый аспект раннеземледельческой культуры. Специалисты-мифологи отмечают, что, по старинным представлениям, в тело змеи облачается гром. Бог грома, в соответствии с древнеяпонскими верованиями, это маленький ребенок в облике змеи. Источники этого представления зашифрованы в иероглифической письменности: иероглиф, обозначающий понятие «гром», включает в себя сочетание (по вертикали) знаков «дождь» и «рисовое поле». Древние считали, что бог грома, обретя форму змеи, падает с неба в нижний мир и оплодотворяет рисовые колосья<sup>33</sup>.

Во всех рассмотренных здесь сюжетах можно обнаружить и типологическую связь (с айнской, например, легендой), и некоторые непосредственные заимствования (элемент «иголка/нитка — подол»), а также ареальные представления, частью зашифрованные в письменном знаке (сравнительно поздние заимствования из Китая), частью скрытые в дописьменной протокультуре (цепочка «змей (червь) = муж = бог/родоначальник»). Если, по примеру проф. Кониси, представить сюжет о Миваяма в виде схемы, опустив менее полные его варианты, она примет такой вид:

1. Женщина вступает в связь с незнакомым мужчиной.
2. Мужчина скрывает от избранницы свой истинный облик.
3. Женщина тайно отслеживает его, он оказывается змеем.

<sup>31</sup> Троцевич А. Ф. Средневековая корейская повесть. М., 1975. С. 113.

<sup>32</sup> Хисамацу Сэнъити. Указ. соч. С. 125.

<sup>33</sup> Синто дзитэн (Словарь синто) / Сост. Андзу Мотохико, Умэда Сихико. Токио, 1976.

4. Разоблаченный оборотень навсегда покидает героиню.

Такая схема лишней раз подтверждает, что сюжет о божестве горы Ми-ва является разновидностью сюжета о нарушении запрета. Во всех приведенных сюжетах активная роль в браке принадлежит божеству (животному), роль нарушителя запрета отводится человеку.

Разницу в двух типах сюжетов можно видеть в том, что в одних из них нарушитель мужчина, в других — женщина, в одних действие протекает без акцента на время суток, в других — с упором на деление характера действия в зависимости от темного или светлого времени суток (отсюда — вариант толкования образа змея или червя как вредителя, оправдывающий сюжетный ход с прокалыванием его одежды иглой или разрубанием его самого мечом)<sup>34</sup>. Последние смыкаются с сюжетами о духах растений и предметов, зафиксированными во многих древних и средневековых памятниках (включая литературу *эцува* и новеллы *отогидзоси*), где духи действуют как обособленно, без участия людей, так и вместе с людьми. Но подавляющее их большинство не включают мотив нарушения запрета, хотя для многих из них характерен мотив испытания героя (чаще героини) и для всех — мотив скрытых поступков. Четкую границу между первыми и вторыми провести нельзя.

1992 г.

## **ЭТОТ СУЕТНЫЙ ДЕСЯТЫЙ ВЕК** **(К переводу «Дневника эфемерной жизни»** **Митицуна-но хаха)**

В X в. города были деревянными. И хотя Столице мира и спокойствия (Хэйанкё), как тогда именовали Киото, не было еще и двухсот лет (императорскую резиденцию перенесли сюда в 794 г., а строительные работы продолжались в столице до начала IX в.), в ней встречались и дряхлые строения, даже в престижных кварталах, ибо дерево требует постоянного за собой ухода, а хозяин не всегда его обеспечивает.

Столицу сооружали по твердым канонам, касающимся не только ее внутренней планировки (у северной границы города — императорский дворец, городские «линии» и «проспекты», пересекаясь между собой под прямым углом, делят город на 1200 равных кварталов, восточная половина столицы — зеркальное отражение западной, от планировки до управления), но и ее расположения в ландшафтном окружении (чтобы с трех сторон столицу окружали горы, чтобы она была открыта к югу, чтобы омывалась двумя потоками).

---

<sup>34</sup> Хисамацу Сэньити. Указ. соч. С. 126—127.

В литературе часто встречается утверждение о том, что Столица мира и спокойствия планировалась и застраивалась по образцу китайской столицы, г. Чанъани. Это не совсем точно, потому что некоторыми деталями новая японская столица отличалась от китайской. До Хэйанкё в Японии по китайскому образцу (хотя и с небольшими отклонениями от него) сооружалось несколько столиц. «Но, — как заметил Дж. Холл, — историческая Чанъань достаточно отличалась как от Хэйдзё (совр. г. Нара. — В. Г.), так и от Хэйана, так что нужно допустить, что японцы либо имели для подражания другие образцы, либо использовали идеальный вариант»<sup>35</sup>.

Начало и середину X в. средневековая японская традиция считала золотым веком. У тогдашней знати отношение к миру определялось в первую очередь эстетическим его восприятием, «печальным очарованием». И сама эта знать была представлена «цветоподобными девами» и «облачными кавалерами», искусными в стихосложении, стрельбе из лука и церемониальном танце (а часто и в знании китайской классики). К началу X в. знать и младшие чиновники в столице, по оценке историков, составляли десятую часть ее населения — около десяти тысяч человек<sup>36</sup>. В общей массе выделялись три соподчиненных уровня государственных чиновников и особый слой «семейных чиновников», обслуживавших высшую знать (с одобрения своих патронов они тоже могли перейти в категорию государственных и даже достичь высоких постов на государственной службе). На государственной службе состояли как могущественные сановники вроде канцлера или министров, так и клерки низших рангов, специалисты в строительном деле, астрологии или медицине.

От начального младшего ранга до старших царевичей существовало девятнадцать официальных рангов. Чем выше был ранг чиновника, тем уже круг претендентов на этот ранг, ибо «всяк сверчок знал свой шесток»: если данный род из поколения в поколение не претендовал больше чем на шестой ранг, то представители его только по наивности могли рассчитывать на должность, соответствующую четвертому рангу (исключения, конечно, были, и, как правило, заканчивались они для претендента трагически).

Быт придворной аристократии был регламентирован жестко. Мы привыкли считать, что всяческие ограничения в средневековом обществе касались главным образом низших слоев населения. Это неверно. Запретов и ограничений у высшей аристократии в Средние века было не меньше, чем у простолюдинов, но отношение к ним было несколько

---

<sup>35</sup> Hall John W. Kyoto As Historical Background // *Medieval Japan. Essays in Institutional History* / Ed. by John W. Hall and Jeffrey P. Mass. New Hawen and London: Jale University Press, 1974. P. 11.

<sup>36</sup> Ibid. P. 10.

иным. Ведь цель таких ограничений одна — подчеркнуть социальный статус. Здесь не дозволялось нарушать ни верхнюю, ни нижнюю границу. Соответственно рангу регламентировались ширина ворот в усадьбе и высота экипажа, цвет и материал шнуров, кистей и декоративных тканей, фактура, расцветка и покрой одежды, нормы поведения, походка и жестикуляция «Подумать только, — писала автор „Записок у изголовья“ (конец X в.) Сэй-сёнагон, — куродо вправе носить светло-зеленую парчу, затканную узорами, что не дозволяется даже отпрыскам самых знатных семей!»<sup>37</sup>

Мужчина, кроме главной жены, мог иметь несколько жен и наложниц. Главная жена именовалась Госпожой из Северных покоев (усадьба аристократа, состоявшая из сада, пруда, ручейка и целого комплекса строений разного назначения, среди которых постройка для главной супруги хозяина располагалась в северной части усадьбы). Другие жены жили отдельно, как правило, в собственных усадьбах, полученных ими в наследство от родителей. С ними супруг поддерживал так называемые визитные отношения, причем навещал их обычно сам, и только в самых исключительных случаях (общественное мнение относилось к таким посещениям неодобрительно) — они его.

Наследование шло от матери к дочери. Семьи, как правило, были разветвленными: от разных жен мужчина имел по несколько сыновей и дочерей. Дети жили с матерью. Распространен был обычай принимать детей на воспитание, причем такие дети брали фамилию приемных родителей и пользовались правами родных. Такой обычай сохранялся в Японии до XX в.

В середине VII в. большие заслуги перед будущим императором Котоку проявил вельможа Накатоми-но Камако (614—669), который впоследствии по монаршему соизволению стал называться Фудзивара-но Каматари. К середине X столетия род Фудзивара превратился в обширный разветвленный клан, контролировавший и центральную, и провинциальную власть в Японии.

Беспримерное упрочение позиций Фудзивара началось с того, что в 858 г. при малолетнем императоре Сэйва (850—880) пост регента занял его дед со стороны матери Фудзивара-но Ёсифуса (804—872), который закрепил собственную власть, женив в 868 г. своего царственного внука на одной из своих же младших дочерей и сделавшись, таким образом, не только дедом, но и тестем императора Сэйва. Надо заметить, что близкородственные браки в высших слоях раннесредневекового общества в Японии были не в диковинку. Пример оказался заразительным. Племянник Ёсифуса, Фудзивара-но Мотоцунэ (836—891), в 882 г. объединил в своих руках пост регента и канцлера (*кам-*

<sup>37</sup> Сэй-сёнагон. Записки у изголовья / Пер. со старояп. В. Марковой. М., 1975. С. 117.

паку) и положил начало господству регентского дома рода Фудзивара (*сэкканкэ*), продолжавшемуся до середины XII в.

По материнской линии японские императоры принадлежали тогда только к этому дому (в историко-культурных исследованиях эту эпоху нередко так и называют — эпохой Фудзивара), что при сохранении в обществе многих матриархальных традиций удерживало их во власти авторитета старейшин рода Фудзивара.

На протяжении раннего Средневековья было предпринято несколько попыток отстранить от власти регентский дом этого рода. На заре X в., когда он только еще набирал силы, на его пути к высшей власти чуть не встал талантливый поэт, дипломат и администратор Сугавара-но Митидзанэ (845—903). Его оклеветали, сослали на остров Кюсю в г. Дадзайфу, разметали по провинциям всю его большую семью. В ссылке поэт умер. В 935 г. поднял восстание и в 939 г. объявил себя «новым императором Тайра» (*хэй синно*) крупный феодал, представитель одной из линий императорского дома Тайра Масакадо (?—940), а во Внутреннем Японском море и в районе Санъё открыл военные действия против центрального правительства его единомышленник Фудзивара-но Сумитомо (?—941). Мятеж (*Тэнкэй-но ран*) был подавлен, а зачинщики казнены.

Регентский дом рода Фудзивара разделился на пять ответвлений (*госэккэ*), из числа которых императоры выбирали для себя (вернее, из числа которых им предлагали) жен и которые снабжали из своих рядов государство высшими сановниками.

Муж писательницы, создавшей «Дневник эфемерной жизни», Фудзивара Канэиз (929—990), принадлежал к одному из этих ответвлений. По образному замечанию автора дневника, он «возвышался над обычными людьми как высокий дуб над прочими деревьями». Дед Канэиз был регентом при несовершеннолетнем императоре и Первым министром, дядя — Первым министром, государственным канцлером и регентом при собственном внуке, малолетнем императоре, отец — Правым министром. Сам он был представлен ко двору в десятилетнем возрасте и пользовался монаршим благорасположением.

Однако высокое рождение еще не гарантировало ему занятие ключевых постов в государственной структуре. Начать с того, что отец Канэиз, Фудзивара Моросукэ (908—960), был лишь вторым сыном в семье. Впереди по административной лестнице поднимался его старший брат. А у того было два сына. Да и Канэиз у своего отца был только третьим сыном. Мало того что в общей очереди к высшим административным постам он занимал отнюдь не первую позицию, даже его материальное положение оставляло желать лучшего: у старших братьев было больше прав на родительские владения.

Правда, некоторые возможности предоставляла молодому аристократу принятая в тогдашней Японии система надельного землевладе-



ния, закреплённая сводом законов «Тайхорё», принятым еще в начале восьмого столетия. Законы предусматривали для сановников высокого ранга выплату регулярного жалования, сезонных и кормовых пожалований за заслуги, разного рода земельные наделы и натуральные пожалования<sup>38</sup>.

Однако судьба Фудзивара Канэиз сложилась совершенно непредсказуемо. После кончины его дяди, Фудзивара Санэёри (900—970), первым вельможей в государстве стал не кто-либо из его сыновей (как чаще всего случалось в Европе), а его племянник, старший брат Канэиз, Корэтада (924—972). Но через два года после смерти дяди умер и он. Канэиз в год смерти старшего брата был возведен в ранг старшего советника (*дайнагон*), который тогда имели представители либо императорской семьи, либо близких к ней домов рода Фудзивара. Число старших советников в те времена ограничивалось четырьмя, и по своему положению они следовали непосредственно после Правого министра, замещая любого из министров во время его отсутствия. Казалось бы, двери к правительственному Олимпу были для Канэиз распахнуты. Но реальная его судьба оказалась сложнее: чем ближе Олимп, тем сложнее узоры интриг.

На всех ключевых постах преемником старшего брата стал средний брат, Канэмита (925—977), который не замедлил укрепить свои позиции, выдав замуж за императора дочь. Однако воспользоваться результатами этого шага Канэмита не смог, потому что вскоре умер. Казалось бы, настала очередь Канэиз. Но сбыться его честолюбивым мечтам на этот раз не было суждено. Дело в том что средний брат при жизни недолюбливал младшего. Чтобы к нему не перешла вся полнота власти, он завещал высшие посты двоюродному брату, сыну покойного Санэёри, Ёритада (924—989). Тот, как водится, выдал замуж за императора свою дочь и стал ждать появления августейшего внука, чтобы занять при нем должность регента и обеспечить себе безраздельную власть.

Канэиз с головой погрузился в придворные интриги. Еще раньше, озабоченный в первую очередь своим материальным благополучием, Канэиз заключил свой первый выгодный брак. Он женился на Токихимэ, дочери губернатора одной из самых богатых провинций Японии — Сэтцу. Тесть обеспечил материальное благополучие Канэиз, а зять при необходимости стал поддерживать в Высшем государственном совете и при дворе его новые выгодные назначения. Немного времени спустя благосклонным вниманием Канэиз овладела красавица и талантливая поэтесса, дочь губернатора провинции Муцу, Фудзиварано Томоясу (?—977). В провинции Муцу, расположенной в северной части страны, находились месторождения золота, что предоставляло

---

<sup>38</sup> Подробно см.: Конрад Н. И. Избранные труды: История. М., 1974. С. 85—95.

богатые возможности для безбедного существования местным чиновникам. Недаром, как отмечено в одном из средневековых памятников, Томоясу однажды преподнес императорской казне в виде дара триста золотых. Дочь Томоясу и стала в 954 г. второй женой Канэиз.

Укрепив свои финансовые позиции, Канэиз продолжал попытки подняться вверх по административной лестнице. Свою дочь Сэнси он выдал замуж за императора Энью (959—991), который до этого стал зятем его двоюродного брата Ёритада. Можно только гадать, сам ли Канэиз решился на такой шаг или его побудила к нему партия сторонников, но улучшить отношения между братьями он, понятно, не мог: ставка была уж очень серьезной. В своеобразном соперничестве верх одержал Канэиз: в то время как дочь Ёритада оставалась бездетной, Сэнси родила мальчика, который чуть позже был провозглашен наследником престола Канэхито, а в 987 г., в возрасте семи лет, 66-м императором Японии Итидзэ.

Чтобы семилетний мальчик мог удержаться на престоле, при нем нужен был регент. По традиции, регентом стал его дед по матери, Фудзивара-но Канэиз. Предусмотрительные царедворцы имели по несколько дочерей (не обязательно от одной жены), чтобы, по меньшей мере, одну из них выдать за императора и стать дедом наследного принца. Не этим ли объясняются многочисленные любовные похождения героя, которые так ревниво описываются в «Дневнике эфемерной жизни», автором которого и была дочь Томоясу?

\* \* \*

Дочь Томоясу (Томоясу-но мусумэ) или Мать Митицуна (Митицуна-но хаха)... Не под собственным именем (даже в очень знатных семьях по собственным именам становились известны потомкам далеко не все женщины), но по имени отца или по имени сына известна нам писательница — автор «Дневника эфемерной жизни». Ее считали одной из самых красивых женщин своего времени. Литературной традицией она причисляется к тридцати шести лучшим поэтам эпохи Хэйан (IX—XII вв.). В начале IX в. кто-то из близких к поэтессе людей собрал ее стихотворения, не вошедшие в «Дневник эфемерной жизни», и составил «Собрание стихотворений Митицуна-но хаха» (Митицуна-но хаха касю), включив в него 51 стихотворение-*танка* (позднее «Собрание» стало переписываться как приложение к «Дневнику эфемерной жизни»).

Будущая поэтесса родилась в 935 г. Своего отца, Фудзивара-но Томоясу, писательница в дневнике называет «скитальцем по уездам»: он поочередно занимал должности губернатора в провинциях Мити-нокуни (Муцу), Исэ, Тамба, Ава, Хитати и Кадзуса. Одна из жен То-

моясу, дочь хэйанского аристократа Минамото-но Митому (имя ее осталось неизвестным), и стала матерью Митицуна-но хаха.

Митицуна-но хаха принадлежит к числу людей, с раннего детства до последних лет жизни связанных с литературой. С литературой и политикой. Время и окружение писательницы было такое, что и тем и другим занимались в основном люди одного круга. Императоры и министры были поэтами, организаторами поэтических состязаний и инициаторами составления антологий.

Семья была талантлива: старший брат, Фудзивара-но Масато (он был сыном Томоясу от другой жены), пошел по стопам отца: дослужился до пятого ранга и стал губернатором провинции Хидзэн. Младший, единоутробный с поэтессой, брат Фудзивара-но Нагато — один из тридцати шести известнейших хэйанских поэтов. 56 его стихотворений включено в официальные, составленные по высочайшему повелению, поэтические антологии. Племянница Митицуна-но хаха стала известной писательницей.

Главное произведение Митицуна-но хаха — «Дневник эфемерной жизни» — посвящено переживаниям ее как жены и матери. Муж и сын были людьми разного склада: если отец с самого молодого возраста был активно настроен на организацию своей быстрой карьеры, то сына вполне устраивали вторые роли, которые он исполнял под патронажем удачливого и напористого режиссера. Вначале Митицуна опекал отец, потом единокровные братья (их было трое). В «Дневнике эфемерной жизни» мы видим начало жизни Митицуна: рождение, детство, юность. Штрих за штрихом писательница показывает, как взрослеет ее сын. В конце дневника ему столько же лет, сколько было ей в начале его. Описано начало его официальной карьеры — первый придворный чин, который он получил при содействии Канэиэ. В начале 974 г. Митицуна был зачислен при дворе вторым по важности чиновником ведомства, занимавшегося выездными лошадьми и экипажами императора. Обязанности его не были обременительными, но для девятнадцатилетнего аристократа обременительные обязанности и не предусматривались.

И в дальнейшем Митицуна повышался в чинах: его братья (один из них был старше его, два других моложе) заботливо опекали юношу, когда по очереди становились обладателями высших чинов в государстве. Самый младший из братьев был фактическим диктатором Японии около тридцати лет. С такой надежной поддержкой Митицуна занимал различные придворные должности, пока в 996 г. не стал средним, а летом 997 г. и старшим советником и начальником охраны наследного принца — все это невзирая на то, что ни особенной остротой ума, ни образованностью он не выделялся. В дневнике Правого министра Фудзивара-но Санэсукэ (957—1046) «Сёюки» отмечено, что Митицуна не мог прочесть никаких иероглифических записей, исключая собственное имя (стихи на японском языке записывались нацио-

нальным слоговым письмом)<sup>39</sup>. Впрочем, и он сам, и его ближайшее окружение были вполне довольны тем, как сложилась жизнь Митицуна: «Век при дворе, да при каком дворе!»

\* \* \*

Читатель-европеец найдет в «Дневнике эфемерной жизни» немало деталей, требующих введения в ситуацию. Это касается религиозных представлений, примет и суеверий, деталей культуры, быта.

Прежде, как и в наши дни, основная часть японцев исповедовала две религии одновременно: исконную — синто и заимствованную с континента — буддизм. Один и тот же человек, в зависимости от ситуации, посещал либо синтоистское святилище, либо буддийский храм. В «Дневнике» Митицуна-но хаха упоминание синтоистских церемоний связано в основном со святилищем Нижний Камо, расположенным недалеко от столицы (ныне — в черте г. Киото), а буддийских служб, верований, обрядов — с целым рядом храмов, расположенных главным образом в окрестностях столицы (это было не очень далеко от города, даже если автор дневника пишет, что храм расположен «глубоко в горах»: езда на быках создавала свои представления о расстояниях).

Исконная синтоистская вера выросла из шаманских корней, отличалась многообразной и крепкой связью с явлениями живой и неживой природы, с обожествлением предков и культом чистоты. Во главе пантеона богов здесь стояла богиня Солнца, а император считался ее потомком. Буддизм, заимствованный с континента, делился на множество школ, группирующихся в «явные» и «тайные» учения. «Явные» учения (школы, позднее — секты) были сосредоточены главным образом в Нара. «Тайное учение» — это прежде всего теория и практика эзотерической школы *сингон* («Истинное слово»), центр которой находился к югу от столицы, в провинции Кии.

Проповедники *сингон* придавали большое значение выявлению тайных функций плоти, речи и мысли каждого адепта, приводящих его как к достижению высшего просветления, так и к выполнению прижизненных желаний, «выгод в настоящей жизни». Возглашение особых мистических формул в сочетании с ритуальными манипуляциями рук и пальцев были предназначены для налаживания контакта (осознания принципиального единства) с вселенским буддой Дайнити (санскр. Махавайрочана) и достижения желаний.

<sup>39</sup> Нужно, правда, иметь в виду, что Фудзивара-но Санэсукэ относился к младшему брату и покровителю Митицуна регенту Фудзивара-но Митинага без симпатии и мог в своих заметках несколько сгустить краски в пикку ему.

Священнослужители из *сингон*-буддийских храмов приглашались в дома киотоской знати для совершения всевозможных эзотерических обрядов: снятия наговоров, изгнания злого духа из одержимого им, ограждения от неблагоприятных сил новорожденного, для моления о благополучном исходе задуманного дела, исцеления больного и т. д.

Недаром, описывая болезнь Канэизэ, Митицуна-но хаха отмечает: «При помощи чтения сутр и проведения буддийских обрядов здоровье Канэизэ стало понемногу улучшаться». Или: «Пришел буддийской наставник, и они стали заниматься целительными заклинаниями и осуществлять магические движения» (попутно нужно заметить, что для исцеления больного использовали не только жесты, позы, движения рук и всего тела, но и микстуры, для приготовления которых употребляли побеги, корни и листья растений, растертые в порошок минералы, а также иглоукалывание и прижигание).

Хэйанцы время от времени оказывались в ситуации, которая считалась оскверняющей. И здесь нужно было осуществить очищение — в буддийском храме или в синтоистском святилище. Существовала сложная система представлений о благоприятных и неблагоприятных для каждого человека направлениях для передвижений в разных ситуациях, о благоприятных и неблагоприятных днях для разного рода начинаний. Их определяли астрологи. Для поддержания чистоты или для очищения от скверны регулярно проводились воздержания, когда человек соблюдал определенные запреты, не вступал в контакт с посторонними и т. д. Временами люди выезжали в горные буддийские храмы для молений и временного затворничества, также имеющего очистительный характер.

Оскверниться можно было не только из-за собственного поведения, но и из-за ситуации, в которой оказался. Оскверняющими не только участников, но и свидетелей считались, к примеру, роды. Особо оскверняющей была, разумеется, смерть. Быть свидетелем чьей-то смерти, видеть умершего (даже мертвого животного) считалось предельно дурным признаком, требующим немедленного проведения тщательного очищения.

Обряды проводились ситуационно и по календарному признаку. Календарь в хэйанской Японии был сложным, но чаще всего летоисчисление производили по девизам царствования императоров и по шестидесятилетним циклам. Вступая на престол, император выбирал девиз из двух иероглифов с благоприятным значением, и этим девизом обозначались годы его царствования. Если случалось какое-нибудь знаменательное событие, в память о нем девиз правления могли изменить и до смены царствующего императора. Так, при жизни Митицуна-но хаха четыре девиза правления были у императора Мураками (правил в 946—967 гг.), пять — у императора Энью (968—984). На практике в письменных источниках сочетались два принципа обозначения года события — по девизам правления и по циклической системе.

Год делился на двенадцать лун по лунному календарю, причем обозначались они как по порядковым номерам (китайский порядок счисления), так и по старинным японским названиям, ориентированным на сезонные изменения в природе. В быту равно употреблялись оба вида названий. Новый год считался началом весны (в переводе на солнечный календарь он приходился на конец января—февраль). Обычно по названиям знаков зодиака обозначались и часы: так принято называть отрезки времени, на которые делили сутки.

Обычно пишут, что один час равнялся двум современным (европейским). Это удобно, но не совсем точно, поскольку его продолжительность зависела от времени суток и от сезона: светлая и темная части суток каждая в отдельности делились на шесть равных частей, поэтому летом «дневной час» был длиннее «ночного часа», а зимой — наоборот. Одинаковую продолжительность (два наших часа) они имели только во время осеннего и весеннего равноденствия.

С конца IX в. в традицию вошел китайский обычай отмечать пять сезонных праздников в году (*госэцку*): 1-й день 1-й луны (*дзиндзицу*), 3-й день 3-й луны (*дзёси* или *хинаматсури*), 5-й день 5-й луны (*танго*), 7-й день 7-й луны (*танабата*) и 9-й день 9-й луны (*тёё*). С каждым из них были связаны многие благопожелательные обряды и приметы.

Празднования Нового года не ограничивались его первым днем и были связаны с поверьем о том, что новогодние обряды проецируют судьбу на весь год. Такого рода приметы и обычаи бытуют в Японии до наших дней. При наступлении нового, 1793-го, года глава Российского посольства в Японию поручик Адам Лаксман записал в своем путевом журнале:

Накануне же Нового года зажигают перед своими идолами курительные свечки и, ходя по углам, бросают горстью жареный горох, произнося с криком следующие слова: «Онива сото фуку уджи»<sup>40</sup>, значащие: «Дьявол вон, добро останься!» И каждый, сколько от роду ему лет, съедает по стольку числом горошин<sup>41</sup>.

Аналогичные детали отмечает для современной Японии С. А. Арутюнов<sup>42</sup>, а для X в. — Митицуна-но хаха.

Новогодние праздники были самыми продолжительными среди всех. В разные дни 1-й луны проводились ритуальное вкушение супа

---

<sup>40</sup> На современном языке: *Они ва сото, фуку ути* (букв.: «Черти вон, счастье в дом»).

<sup>41</sup> [Лаксман А.]. Описание путешествия из Иркутска с возвращением спасенных при кораблекрушении. 13.IX.1792—21.I.1793 гг. // Головин В. М. Записки флота капитана Головина о приключениях его в плену у японцев в 1811, 1812 и 1813 гг. с приобщением замечаний его о Японском государстве и народе. Хабаровск, 1972. С. 462.

<sup>42</sup> Арутюнов С. А. Современный быт японцев. М., 1968. С. 184.

«из семи трав» (7-й день), «процессия белых коней» в синтоистском святилище Камо и др. В 3-й день 3-й луны в числе обрядов важное место занимало изготовление бумажных кукол, которые пускали плыть по воде, чтобы избавиться от всевозможных напастей (в позднее Средневековье этот день стали считать праздником кукол или праздником девочек и сооружать в домах целые кукольные ансамбли с фиксированными персонажами)<sup>43</sup>.

В 5-й день 5-й луны цветы ириса на длинных стеблях и чернобильник втыкали в карнизы домов, образуя сплошной ковер, из искусственных цветов сооружали шары с прикрепленными к ним кисточками из длинных пятицветных крученых нитей, и этим старались отогнать злых духов. На обед готовили особые рисовые клецки, которые подавали на бамбуковых листьях, и завернутые в дубовые листья рисовые лепешки.

Еще через два месяца, в 7-й день 7-й луны отмечался праздник влюбленных. Считалось, что в ночь на 7-е в небе происходит встреча влюбленных Волопаса и Ткачихи (звезды Альтаир и Вега), которые для этого переходят друг к другу через Небесную Реку (Млечный Путь) по распростертым крыльям сорок, летающих к месту их встречи. На улицах всю ночь царил ликование, ворота домов украшали ветками криптомерии и бамбука, а также разноцветными бумажными лентами с благопожелательными надписями на них.

Последний из Пяти сезонных праздников — Праздник хризантем — отмечали в 9-й день 9-й луны. Его справляли и в семьях, и при дворе. Хризантема — символ долголетия. Сам праздник приходится на время сбора урожая риса, поэтому с ним связано много примет и обрядов. Самый, пожалуй, интересный из них — обтирать тело ватой, пропитанной росой с хризантем, которые укрывали этой ватой в ночь на «двойную девятку». Так хэйанские дамы стремились вернуть себе молодость.

Помимо сезонных отмечали еще и другие праздники — в седьмую луну — Бон (День поминовения усопших, считалось, что в этот день они навещают своих близких, которые встречают их весельем и угощениями), в 8-ю — любование полной луной, сопровождаемое возлиянием и стихотворными состязаниями, позднее — любование багряными листьями клена, свежеевыпавшим снегом, цветущей сакурой. При дворе проводились всевозможные церемонии и соревнования — по борьбе, танцам, стрельбе из лука, скачкам. Митицуна-но хаха время от времени упоминает и о них.

---

<sup>43</sup> Такие ансамбли в миниатюре изображают хэйанский двор: сверху вниз в них располагаются император и императрица, министры, придворные музыканты и даже два дерева, росшие на территории дворцового комплекса. Набор кукол в них бывает очень дорогим и переходит из поколения в поколение по наследству. Хранится в особых коробках тщательно завернутым.

\* \* \*

«Дневник эфемерной жизни» охватывает огромный промежуток времени — 21 год. (954—974). Это не фиксация одного какого-то события и не собрание поденных записей бытового характера, а рассказы о большом отрезке жизни, составленные в конце (или после завершения) этого отрезка под определенным настроением и, следовательно, с сознательным отбором фактов, складывающихся в авторскую концепцию бытия. В изложении есть большие пропуски — от нескольких дней до трех лет.

«Дневник» записан созданной в начале эпохи Хэйан — на базе иероглифической скорописи — слоговой азбукой *хирагана*. Как правило, ею записывались стихотворения на японском языке (*вака*). Преимущественное хождение хирагана имела в женской среде, в сочетании с нею почти не употреблялись иероглифы (они именовались «настоящим» или «мужским» письмом). Однако и мужчины, когда они писали *вака*, тоже пользовались хираганой. А литературное (в первую очередь поэтическое) творчество играло огромную роль в хэйанском обществе. «В то время в среде придворной аристократии Хэйана, — пишет Л. М. Ермакова, — литературная практика была настолько связана с повседневной жизнью, что нередко границы между законами творчества, этикета и быта оказывались размытыми. Литературные удачи становились залогом продвижения по службе и успеха в любви. Можно считать, что почти все носители придворной культуры Хэйана в той или иной степени были активными творцами поэзии, знатоками поэтических традиций и мастерами экспромта, автор превращался в читателя, читатель — в автора»<sup>44</sup>. Дневник Митицуна-но хаха полностью подтверждает эти слова, тем более что относятся они к памятнику той же эпохи.

Среди японских ученых бытуют разные мнения о времени написания дневника. Указывают различные сроки его завершения — от 970 до 995 г.<sup>45</sup> Большинство исследователей считают, что, по крайней мере частично, «Дневник» Митицуна-но хаха был создан как воспоминания о минувшем.

Текст первой книги, содержащей описание событий за 15 лет, в печатном издании Иванами (1966) занимает 62 страницы и содержит 69 статей (средний объем каждой статьи — 13 строк). Первая книга содержит 120 стихотворений, которые занимают около двадцати процентов ее текста. Если принять во внимание прозаические части «Дневника»,

<sup>44</sup> Ямато-моногатари как литературный памятник // Ямато-моногатари / Пер. с яп., исслед. и коммент. Л. М. Ермаковой. М., 1982. С. 10—11.

<sup>45</sup> Подробнее см.: Горегляд В. Н. Дневники и эссе в японской литературе X—XIII вв. М., 1975. С. 80.



непосредственно относящиеся к стихам (написанные по принципу прозаических введений в поэтических сборниках или некоторых частей прозо-поэтических произведений *ута-моногатари*), то стихотворный материал охватит около половины объема всей первой книги.

Текст второй книги, охватывающей трехлетний период, занимает в том же издании 82 страницы и содержит 77 статей (средний объем каждой статьи — 16 строк). Книга содержит 58 стихотворений, которые занимают около трех процентов ее текста. При этом три четверти всех стихотворных строф приходится на первую треть текста книги, описывающую события до 7-й луны года Тэнряку 2-го (август 971).

Текст третьей книги (последние три года) занимает 74 страницы и включает 62 статьи (средний их объем — 19 строк), причем стихи занимают семь процентов текста книги.

Совершенно очевидно, что первая книга «Дневника» базируется на стихотворных материалах. Дело в том, что стихосложение в эту эпоху стало элементом быта. В среде столичной аристократии обмен стихами (*танка*) был при ухаживании влюбленных или при знаменательных событиях, даже при решительных изменениях погоды, обязательным. Стихотворения записывали изящной скорописью на веерах, на ширмах и на декоративных свитках, которыми украшали интерьер. Свои и чужие стихотворения переписывали на память, часто присовокупляя к их тексту прозаические объяснения ситуации, в которой приведенные стихи были сложены. Такой обычай отразился на характере поэтических антологий, где стихотворный текст нередко предваряется прозаическим, и привел к появлению *ута-моногатари*, особого прозо-поэтического жанра. «Стихотворный архив» служил также источником для написания воспоминаний, произведений литературы, которую можно определить как дневниково-мемуарную.

Материалы такого «архива», судя по приведенным выкладкам, послужили автору «Дневника эфемерной жизни» основой при написании не только первой книги, но и первой трети второй, написанных, несомненно, значительно позже соответствующих событий. Большая же часть второй и вся третья книга создавались преимущественно под непосредственным впечатлением от событий, без сколько-нибудь существенного привлечения «вспомогательных материалов».

Японское название дневника матери Митицуна «Кагэро никки» (старояп. «Кагэро-но ники»). Первоначально оно писалось силлабемами хирагана, а с XIII в. — иероглифами, означающими «Дневник поденки»<sup>46</sup>. Но так интерпретировать можно только иероглифический текст, а иероглифический вариант написания заглавия и, следовательно, его данная интерпретация принадлежат, видимо, знаменитому поэту, филологу и текстологу Фудзивара Тэйка (1162—1241). Стоит учесть,

---

<sup>46</sup> Поденка — насекомое, живущее всего один день, от утра до вечера.

что слово *кагэро* имеет в японском языке омоним, который в ином написании означает «струящийся от жары воздух». На авторское толкование заглавия некоторый свет проливает последняя фраза первой книги дневника: «Все в мире быстротечно, и эти записи можно назвать „Кагэро-но ники“ („Дневником эфемерной жизни“), наполненным всяческими недостойными чувствами».

Во времена Митицуна-но хаха сочетание слов *кагэро* и *ару ка наки ка* ('то ли есть, то ли нет') стало принимать характер устойчивого и ассоциировалось в литературе со словом *ё* — 'этот мир', 'наша жизнь' <sup>47</sup>. *Кагэро* — нечто реальное и вместе с тем неуловимое, мимолетное.

Такой, по буддийским представлениям, и является человеческая жизнь. Многие предшественники и современники сравнивали ее с пузырьками на воде, с каплями росы на кончике листа в ожидании жаркого солнца. Она похожа на струящийся от жары воздух, и она же похожа на жизнь поденки, потому что протекает «как сон одной ночи». Это подчеркивается и фразеологией: *кагэро-но готокки* (подобный поденке). Человек, за двадцать лет переживший минуты высокого подъема, глубокого отчаяния и самозабвенного счастья, мог отметить это без жеманства. Было в жизни все, и все унеслось как дым.

Независимо от того, как этимологизировала слово *кагэро* сама писательница, название ее произведения нельзя толковать как «Дневник поденки» (и уж тем более — «стрекозы», как это принято в англоязычных работах), так же как нелепо переводить его как «Дневник струящегося от жары воздуха». Это отражение той мимолетности, непостоянства, призрачности, эфемерности, какой представлялась Митицуна-но хаха ее собственная жизнь. Поэтому вернее всего переводить название дневника как «Дневник эфемерной жизни».

\* \* \*

Автограф «Дневника эфемерной жизни» не упоминается ни в сохранившихся колофонах (хотя японские копиисты часто сохраняли в своих работах все предшествовавшие колофоны, что очень облегчает составление генеалогии списка), ни в каталогах средневековых хранилищ. Считается, что он погиб (как и оригиналы многих других сочинений раннего Средневековья) во время «смуты годов Онин» (XV в.), когда сгорело много старых храмов и книгохранилищ.

Известные в настоящее время рукописные копии дневника Митицуна-но хаха датируются временем не ранее XVII в. и образуют две большие группы: линию старых книг и линию книги Кэйтю (Кэйтю —

<sup>47</sup> Като Масао. «Дневник эфемерной жизни» с необходимыми объяснениями. Токио; Юсэйдо, 1967. С. 1.

буддийский монах, ученый-филолог, комментатор крупнейших памятников старины, 1640—1701). Каждая из этих групп, в свою очередь, делится на две подгруппы.

В XVI—XIX вв. было издано много ксилографов с текстом «Дневника эфемерной жизни». Со многих из этих ксилографов впоследствии снимались рукописные копии. Значительное количество рукописей базируется как на книге Кэйтё, так и на ксилографических текстах — это так называемые смешанные тексты. Известный интерес представляют также фрагменты «Дневника», помещенные в многочисленные сочинения и специальные собрания XVIII—XIX вв. Сравнивая разные рукописные линии и ксилографические издания, привлекая к сравнению фрагменты из сборников, текстологи составляют критический текст «Дневника» Митицуна-но хаха, однако о воссоздании его авторского архетипа пока даже не помышляют, настолько эта задача кажется им нереальной.

Мы видели, что почти половина «Дневника эфемерной жизни» была написана по «вспомогательным материалам», а не под непосредственным впечатлением от событий. Естественно предположить, что манера описания, авторское видение действительности отличаются в начале и в конце произведения. «Подчас, — замечает Митицуна-но хаха во вступлении к первой книге „Дневника“, — и далекие годы, и дела недавнего времени не вспоминаются отчетливо, и тогда многое приходится описывать так, как оно должно происходить».

Здесь же писательница замечает, что в старинных повествованиях, «которых так много ходит в этом мире», она при чтении неизменно обнаруживала «всего лишь многочисленные небылицы»<sup>48</sup>. Чем отличаются эти «небылицы» от домысливания, записи факта, не имевшего места в действительности, от записи того, что должно было иметь место, но выпало из памяти? На этот вопрос можно найти ответ в начале второй книги, после рассказа об аресте министра Нисиномия, свояка писательницы: «дневник... ведешь только о себе».

Из всей записи о Нисиномия можно сделать три вывода:

1) автор является главным героем дневника, центром, вокруг которого организуется повествование; 2) в дневник в виде исключения могут вноситься записи о других лицах, непосредственно не связанных с автором, если эти записи касаются событий, вызвавших у автора повышенную эмоциональную реакцию, настроения, типичные для дневника в целом; 3) событие описывается целиком, с его последствиями, имевшими место намного позднее даты следующей статьи дневника; вся запись помещается под тем числом, когда событие началось. В этом проявляется разница между фиксацией факта и обобщением, рельефно выступающая в таких, к примеру, фразах, как: «Он был в это

<sup>48</sup> В японском тексте использован термин *soragoto*.

время уже влиятельной особой, и людей к нему в дом приходило необыкновенно много», — требующих заметного разрыва во времени между событием (ситуацией) и его описанием.

Повествователь и главный герой неразделимы почти на всем протяжении дневника. Герой последовательно ставится в положение пространственного и эмоционального центра повествования, поэтому попытка писать о нем от третьего лица, предпринятая в начале дневника, не была распространена на весь текст.

Этот прием был нужен только для того, чтобы разграничить повествователя и героя во времени (пусть даже подсознательно), чтобы с позиций накопленного за прошедшие десятилетия опыта повествователя (я не исключаю и попыток авторской редакции дневника) дать ретроспективную оценку жизни героя, еще не готового для самостоятельного выведения такой оценки, а также чтобы предоставить читателю своего рода ключ, в котором будут рассматриваться события в остальной части «Дневника».

Когда эта задача считается повествованием выполненной, он сливается с героем, реконструируя его эмоции, синхронные с событиями, а не вызванные более поздним их анализом. Автору «Дневника» важно было показать не только эфемерность вещей и человеческих отношений, но и преходящий характер чувств и привязанностей, динамику психологической реакции героя-повествователя на сходную ситуацию. Поэтому Митицуна-но хаха нередко старается создать иллюзию временной и локальной неразрывности события и его описания.

Такая иллюзия создается лексическими средствами. Вместо точного указания места действия (это было отличительной особенностью не только дневников, но и художественных произведений той эпохи), она пишет: «здесь», «сюда» и т. д., а в глагольных окончаниях вместо форм прошедшего времени употребляет формы настоящего времени.

Как правило, повествователь в «Дневнике эфемерной жизни» занимает определенную позицию в пространстве и имеет свой «сектор обзора». События оцениваются в зависимости от того, какими они видятся повествователю. В большей части «Дневника» повествователь пространственно и эмоционально сближается с героиней. Правда, в силу особенностей средневекового японского языка деятель не называется, не обозначается ни именем, ни местоимением (за исключением тех сцен, где он — лицо эпизодическое или его появление не подготовлено контекстом). Объект и субъект повествования отражены в специальных формах глагола — нейтральных для героини и вежливых для Канэизэ. В русском переводе (как, впрочем, и в переводе на другие западные языки), разумеется, приходится вставлять и имена, и местоимения. Но это дела не меняет.

И все-таки в некоторых местах повествователь отделяется от героини, и тогда дневник пространственно организуется вокруг повест-

вователя и вмещает описание деталей, которые героиня не может видеть, другими словами, писательница домысливает ситуацию. Так, описывая болезнь Канэизэ в 3-ю луну 966 г., автор пишет, что от жалобных речей мужа и его слез она перестала понимать его слова и сама залилась слезами. Однако слова, которые она не понимала и плохо слышала, приведены в дневнике полностью и занимают в нем сравнительно много места.

В начале произведения, говоря, что у «женщины с городской улочки» от ее мужа родился ребенок, Митицуна-но хаха упоминает детали, свидетелем которых быть не могла: «В ы б р а в б л а г о п р и я т н о е н а п р а в л е н и е , о н с е л с н е ю в о д и н э к и п а ж и , п о д н я в н а в с ю у л и ц у ш у м , с н е п е р е н о с и м ы м д л я с л у х а г а л д е ж о м п р о е х а л в т о м ч и с л е и м и м о м о и х в о р о т ( р а з р я д к а м о я . — В. Г.)». Нужно при этом учесть, что героиня экипажа не видит, а судит обо всем только по звукам.

Здесь совершенно очевидно отделение повествователя от героини, преследующее цель не точной передачи факта, а художественного, наиболее выразительного описания ситуации, объясняющего эмоциональную реакцию на нее и подчиненного общему замыслу произведения. Такие отступления очень редки в «Дневнике эфемерной жизни» и выражены в нем сравнительно слабо.

Анализ таких примеров неизбежно приводит к определению границ дневниковой литературы как самостоятельного жанра — к отделению художественных дневников от регистрирующих (эти последние велись на китайском языке), с одной стороны, и от повествовательной литературы (*моногатари*, *сикасю*, *ута-моногатари* и др.) — с другой.

По этому вопросу написаны многие исследования<sup>49</sup>, и углубляться в проблему генезиса и специфики средневековой японской дневниковой литературы здесь не место.

\* \* \*

Классическая японская литература в разных ракурсах осмысливала проблему человека и окружающего его мира. В X в. эта проблема стояла в буддийско-синтоистском ракурсе. Буддизм здесь выработал несколько концепций тождества двух этих вероисповеданий, и самой влиятельной среди них была сингонская концепция, получившая название *рёбу синто*. Она исходила из идеи деления всего сущего на две составляющие — эмпирическую и абсолютную (схематически их сочетание представлено в *мандалах*).

Развивая эту доктрину, теоретики сингон-буддизма провозгласили синто не самостоятельным явлением, а всего лишь частным проявле-

---

<sup>49</sup> См.: Горегляд В. Н. Дневники и эссе. С. 320—335.

нием буддизма, а синтоистских *ками* (божества синтоистского пантеона) — частным проявлением истинной сущности — будд и бодхисаттв (*хондзи-суйдзю*). Были даже установлены конкретные соответствия.

Вера во всеобъемлющую сущность буддийского учения, в таинства сингон-буддизма с его заклинаниями, гаданиями, зрительными и звуковыми эффектами, запретами глубоко проникла в сознание киотоской аристократии. С дохэйанских времен ранние буддийские школы укрепляли у верующих убеждение в неизбежности кармического воздаяния, во влиянии предшествующих существований на нынешнюю жизнь, в том, что реальная жизнь — это цепь страданий, усугубляемых суетой земных желаний («Четыре чудесные истины» буддизма).

У Митицуна-но хаха такое истолкование собственной жизни находит бесспорное понимание из-за ее тонкой душевной организации. Непостоянство Канзэ, смерть больной матери, тревоги о будущем ребенка привели ее к нервному перенапряжению, закончившемуся в 964 г. параличом конечностей и нарушением речи.

Японская прозаическая литература в X в. только еще готовила опорную базу для мощного рывка вперед, для потока великолепных полотен, из которых «Повесть о Гэндзи» Мурасаки Сикибу (начало XI в.)<sup>50</sup> затмила все, до того созданное. «Дневник эфемерной жизни» — одно из лучших произведений, созданных на старте великого рывка. Из дошедших до нас — это первый по времени бытовой дневник. Произведение с большой непосредственностью отражает жизнь японской средневековой знати «досамурайской эпохи», без притязаний на внешний эффект описывает события и ситуации, отношения между людьми на протяжении очень большого промежутка времени — и этим особенно интересно.

1994 г.

## КЭНКО-ХОСИ. ЕГО ЭПОХА, ЖИЗНЬ, ТВОРЧЕСТВО

К началу XIV в. будущему автору «Записок от скуки» было около семнадцати лет, а в пору их создания — пятьдесят. Он был одним из самых образованных, наблюдательных и нестандартно мыслящих людей своего времени. Западный читатель может благодаря его творению постичь глубину и своеобразие средневековой японской культуры, ментальность, не похожую на европейскую.

О пагубности страстей, о непреходящей ценности традиций и ритуалов, о красоте, о причинной связи жизни и смерти, об учениях древ-

---

<sup>50</sup> Русский перевод см.: Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи / Пер. с яп. и примеч. Т. Соколовой-Делюсиной. М.: Наука. Т. 1. 1991; Т. 2—4. 1993; Приложение. 1992.

них мудрецов, о человеческих слабостях и о многом другом размышлял Кэнко-хоси, никогда не опускаясь до многословия.

В его книге почти не упоминается о политике, нет ни слова о борьбе за власть, о заговорах и о казнях сановников. Между тем всего этого было в избытке в Японии его времени. Автор «Записок от скуки» был свидетелем начала многолетней гражданской войны, когда правящего императора отправили в ссылку на дальние острова, вельможам рубили головы, а вооруженные формирования монахов-воинов обращали в бегство многотысячные самурайские дружины. Сущность, самоценность жизни Кэнко-хоси видел не в политической жизни и междоусобных баталиях.

Политические же события в Японии начала XIV в. развивались бурно. В 1308 г. престол занял одиннадцатилетний император Ханадзано (1297—1348), через десять лет уступивший его своему двоюродному брату, принцу Такахару, который стал императором Годайго (1299—1339; на престоле 1318—1339).

Императоры в Японии считаются прямыми потомками богини Солнца Аматаэрасу Омиками. В непрерывной линии престолонаследия царствование Годайго считалось 96-м. Принцессы крови многие столетия занимали положение верховной жрицы огромного комплекса синтоистских святилищ в провинции Исэ, посвященного культу Аматаэрасу, сыновья императора были настоятелями влиятельных буддийских храмов. За самим монархом были закреплены важные церемониальные функции, он производил назначения сановников на придворные должности, в установленные дни повышал их в ранге.

Однако реальная власть в государстве принадлежала не ему, а *сиккэну* (держателю власти) из рода Ходзё. Императорской столицей Японии был город Киото, а *сиккэны* управляли из так называемой полевой ставки (*бакуфу*), располагавшейся в г. Камакура, на берегу Тихого океана. Формально *сиккэны* назначались императором, фактически же сами контролировали дела двора, манипулировали императорами и меняли их на престоле по собственному усмотрению. В Киото, в районе Рокухара, находилась ставка двух представителей *бакуфу* (*Рокухара тандай*), державших дела двора под неусыпным контролем. Напряженность в отношениях между придворной аристократией и камакурским правительством нарастала с каждым годом.

«Он, — говорилось в одном литературном памятнике того времени о Такатоки, молодом и слабовольном сиккэне, современнике императора Годайго, — нарушил добродетели в отношении господина, потерял свою почтительность подданного. С тех пор сильно разбушевались Четыре моря и не успокаиваются ни на один день. Боевые костры затмевают собою небо, а бранные кличи приводят в движение землю».

Первую попытку организовать антикамакурский заговор окружение императора предприняло в 1324 г., через пять лет после его ин-

тронизации. Она оказалась неудачной, многие придворные поплатились за нее головой, другие были отправлены в ссылку, но от самого Годайго на некоторое время удалось немилость «восточных варваров» отвести. В 1331 г. император был арестован в связи с подготовкой нового заговора. Его сослали на дальний остров Тибури (группа островов Оки в юго-восточной части Японского моря), под присмотр местного администратора. Тогда же на престол под именем Когон возвели принца Кадзухито, сына 93-го императора, Гофусими.

Несмотря на давление со стороны *бакуфу*, Годайго отказался отречься от престола. В 1333 г. он бежал из ссылки и укрылся в провинции Хики, а его сторонники стали разворачивать все более активные боевые действия против *бакуфу*. На сторону опального императора перешли видные военачальники, до этого состоявшие на службе у *бакуфу*. Годайго с триумфом вернулся в Киото и опять занял свой престол. Когон отрекся от престола, вместе с *Рокухара тандай* бежал из столицы и укрылся в буддийском храме в провинции Тамба. Полководец Нитта Ёсисада (1301—1338) во главе двадцатитысячной армии захватил и сжег Камакура. Власть Первого сёгуната на этом закончилась.

Но один из видных полководцев, перешедших на сторону императора Годайго, — Асикага Такаудзи (1305—1358), по матери принадлежавший к роду Ходзё, недовольный благами, которыми одарил его император, объявил его низложенным, в Киото посадил на престол нового претендента, а сам стал *сёгуном* (полководцем), фактическим главой Японии. Годайго бежал в Ёсино, местечко к югу от Киото, и страна вошла на несколько десятилетий в эпоху войны Северной и Южной династий с ее двумя столицами и двумя императорами, а по другому признаку — в эпоху Второго сёгуната, сёгуната Асикага. Начало новой эпохи знаменовали жестокие братоубийственные войны.

В «Записках от скуки» Кэнко-хоси, созданных в разгар этих событий, в 30-е гг. XIV в., на них не находим и намека.

Японская культура раннего Средневековья была эстетизированной. Категории прекрасного разрабатывались в ней с древнейших времен. В литературе существовала непререкаемая иерархия жанров. Знаток больше всего ценил жанры поэтические. Десятки поэтических антологий на японском и китайском языках были широко известны во всей стране. У читателей стали популярными пространные повести, сборники рассказов, легенд и преданий, исторические повествования, произведения прозо-поэтического жанра *ута-моногатари*, воинские повести, дневники киотоских аристократов. В конце X в. появилось первое на японском языке эссеистическое произведение.

Непререкаемым авторитетом в средневековой Японии пользовались китайские философские и историографические сочинения, стихи крупнейших китайских поэтов эпох Шести династий и Тан.

Кэнко-хоси, закононаставник Кэнко, — это буддийское монашеское имя Урабэ Канэёси или Ёсида-но Канэёси. Урабэ — старинный



жреческий род, а Ёсида — название родового синтоистского святилища Фудзивара, настоятелями которого на протяжении многих поколений были члены рода Урабэ. В XIII в. это святилище находилось за пределами столицы, а впоследствии вошло в черту города Киото. Как свидетельствуют генеалогические таблицы, деда Канэёси звали Канэна, а отца — Канэаки. В семье Канэаки было три (по некоторым сведениям четыре) сына.

В юности Канэёси служил в должности домашнего чиновника (*кэйси*) в семье высокопоставленного сановника Минамото Томомори, главы клана Хорикава. В 1285 г. дочь Томомори родила от императора Гоуда сына, который в 1298 г. был провозглашен наследным принцем, а еще через три года занял императорский престол под именем Гонидзё (1285—1308). Согласно обычаю, мальчик воспитывался в доме деда по матери, поэтому чиновники из этого дома при покровительстве его главы получали официальные должности при дворе.

В родительском доме Канэёси освоил обширный круг литературы, знание которой считалось обязательным для образованного человека его времени. Помимо памятников японской литературы (поэтические антологии VIII и X вв. «Манъёсю» и «Кокин вакасю», роман XI в. «Гэндзи моногатари», эссеистический памятник X в. «Макура-но соси» и др.), в него входили и буддийские сутры, и философские трактаты конфуцианского и даосского толка, и китайская классическая поэзия. Автор многотомной «Истории великой Японии» («Дай Нихон си») Токугава Мицукуни (1628—1700) на основании анализа письменных источников отмечал: «В детстве [он] был способным и понятливым, любил читать сочинения Лао[цзы], Чжуан[цзы]; имел литературный талант, хорошо слагал японские песни».

Одним из самых любимых китайских поэтов у Канэёси был популярнейший в Японии Бо Цзюй-и (Бо Лэ-тянь, 772—846). Начитан он также был и в исторических сочинениях, особенно в «Исторических записках» Сыма Цяня (145 г. до н. э.—87 г. до н. э.), которые впоследствии не раз цитировал в своих «Записках от скуки».

Вероятно, в 1301 г. Канэёси был зачислен на должность *курандо* или *куродо* (младшего чиновника) 6-го ранга в придворный штат. Там на него были возложены обязанности принимать участие в работе по подготовке материалов к докладу императору, в организации придворных обрядов, в финансовых делах двора. К 1307 г. Урабэ Канэёси был повышен в ранге на одну ступень, назначался на должность *саманосукэ* (что-то вроде помощника старшего конюшего) и *сахэса* (офицера отряда Левой гвардии).

Обладание 5-м придворным рангом приносило дополнительные привилегии (в том числе передаваемые по наследству), заметное повышение социального статуса чиновника.

Эти же годы отмечены покровительством Канэёси со стороны отца правящего монарха, экс-императора Гоуда (правил 1274—1278). В ис-

тории Японии Гоуда известен тем, что в его правление у берегов Японии благодаря «божественному ветру» затонул вражеский флот Хубилай-хана. Он был противником камакурских властей, которые знали об этом и ревниво следили за поведением строптивого императора.

Считается, что в 1306—1307 гг. Канэёси совершил поездку в восточные провинции, 5-го ранга был удостоен после возвращения из этой поездки в столицу. Упоминания о ней можно увидеть в 19-м, 34-м, 119-м и некоторых других *данах* (отрывках) «Записок от скуки», а также в некоторых стихотворениях из «Собрания стихов Кэнко». Впрочем, позднее, в 1318 г.<sup>51</sup>, такую поездку он повторил.

Экс-император Гоуда первым обратил внимание на поэтический талант молодого Урабэ Канэёси. Стихи Канэёси стали включать в разные антологии. Одна из первых таких антологий называлась «Продолжение сборника японских песен за тысячу лет» (Сёку сэнсай вакасю, 1318 г., раздел «Смесь», 2). Она была составлена поэтом Фудзивара Тамэё (1251—1338).

Его *танка* стали известны в поэтических кругах до 1319—1320 гг.<sup>52</sup> К этому времени в японской поэзии наиболее авторитетной считалась школа Нидзё. Лучшие представители ее именовались Четырьмя небесными королями японской поэзии. Быстро приобретя известность, Канэёси вместе с поэтами Тонъя (1301—1324), Дзёбэн (ум. 1356) и Кёун (даты жизни не установлены) вошел в число Четырех небесных королей. Сам термин Четыре небесных короля или Четыре великих небесных короля (*ситэнно, сидайтэнно*) позаимствован из буддийской мифологии.

Осенью 1323 г. Канэёси представил пять стихотворений на поэтическом состязании, устроенном принцем Кунинага, а через полтора года, весной 1325 г., снова получил приглашение от того же принца участвовать в очередном поэтическом состязании. На этот раз он вместе со своим бывшим сюзереном Хорикава Томотика должен был сочинять *рэнга*, стихотворные цепочки. *Рэнга* — продукт коллективного творчества. В XIV в. состязания в их сочинении получили большую популярность. Перед началом состязания его участникам, как правило, задавались определенные темы.

Император Ханадзono, занявший престол после Гонидзё, оставался на нём до 1318 г., когда его сменил император Годайго, будущий активный организатор антикамакурской коалиции. Через несколько месяцев после восшествия Годайго на престол Канэёси из Ёсида перешел на службу в свиту экс-императора Гоуда. Здесь он занял должность

<sup>51</sup> Кидо Сайдзо. Кайсёцу (Пояснения) // Цурэдзурэгуса (Записки от скуки). Токио, Синтёся, 1977. С. 289.

<sup>52</sup> Нагадзumi Ясуаки. Цурэдзурэгуса-о ёму (Читая «Записки от скуки»). Токио: Иванами сётэн, 1082. С. 145.

*хокумэн-но буси*, война Северной стороны. Политическая ориентация и формальные обязанности Канзёси, как можно понять, оставались прежними.

Шестью годами раньше, в 1313 г., Канзёси купил участок земли (*мёдэн*) в поместье Ямасина Оно, принадлежавшем Рокудзё Аритада, заплатив за этот участок 90 *каммон*. В 1322 г. он продал купленную землю за 30 *каммон* и соорудил себе на окраине Киото травяную хижину. Нидзё Тамэ, глава поэтической школы, передал ему рукопись поэтической антологии Х в. «Кокин вакасю» в сокровенных толкованиях своей школы. Такие тексты передавались только от учителя к ученику и не подлежали передаче непосвященным.

К 1319 г. обычно относят и роман Канзёси с Кобэн, дочерью Татибана Наритада, губернатора провинции Ига. Версия о их любви основывается на описании из «Гёкусэки дзасси» — сборника жизнеописаний высших буддийских священнослужителей, составленного Курихара Нобумицу (1794—1860) на основании старинных документов, мемуаров, записок и художественных произведений. Многие исследователи считают, что Кобэн сыграла большую роль в дальнейшей судьбе поэта.

Курихара Нобумицу писал, что, после того как Канзёси перешел на службу в буддийский храм Великой добродетели (Дайкакудзи), резиденцию экс-императора Гоуда, он встретил там однажды вечером прекрасную монахиню, поразившую его воображение. Звали ее Кобэн. Вскоре между Канзёси и дочерью Татибана Наритада завязалось знакомство, перешедшее затем в любовь, чувство для монахини непозволительное.

Узнав о недозволенном чувстве своей дочери, Татибана Наритада тут же велел отправить ее в деревню и поместить там под строгий надзор. Канзёси, не находя себе места от тоски по любимой, отправился в странствие по восточным провинциям<sup>53</sup>. Здесь он поселился в провинции Мусаси, в местности под названием Канадзава (Канэсава), в которой в наше время расположен город Иокогама. В «Записках от скуки» его знакомство с восточными провинциями только упоминается. Например:

«В наше время в столице уже не говорят о том, что это ночь прихода усопших, и не отмечают Праздник душ, но за ним я наблюдал в восточных провинциях, и это было очаровательно!» (19-й *дан*).

«*Кайко* из бухты Канадзава провинции Мусаси, по словам местных жителей, называют *энатари*» (34-й *дан*).

«Рыба макрель, что водится в море у Камакура, не имеет в этих краях себе равных; в наше время она весьма ценится» (119-й *дан*).

---

<sup>53</sup> Разные ученые датируют эту поездку по-разному, от 1312 до 1323 г., поэтому и побудительную к ней причину называют разную. Возможно, поэт странствовал по восточным провинциям больше двух раз.

Японский ученый XIX в. Ноногути Такамаса (1791—1871) это странствие истолковал по-другому. Он высказал предположение, что здесь поэт поставил перед собой задачу найти общий язык с камакурскими правителями, считая, что во время этой поездки Кэнко вступил в контакт с домом Ходзё и сблизился с буддийским духовенством прокамакурской ориентации.

Мне такое предположение не представляется основательным хотя бы потому, что противостояние Киото и Камакура к тому времени менялось настолько стремительно, что о политических целях путешествия станет возможным судить корректно лишь после того, как будет точно установлена его дата.

Новый, 96-й, император Японии Годайго вступил на престол в 1318 г. Три года спустя он предпринял поездку по крупнейшим буддийским храмам, расположенным в окрестностях Киото. В 1324 г. в связи с раскрытием антикамакурского заговора он был сослан на острова Оки, а его сторонники в своем большинстве были лишены жизни. Вряд ли и в том и в другом случае поэт стремился наладить добрые отношения с правительством Ходзё.

В 1324 г. в деревенской глуши умерла Кобэн. Немного времени спустя, в 6-ю луну того же года, скончался экс-император Гоуда, по приглашению которого, как свидетельствуют источники, Канзёси вернулся в столицу из поездки на восток. Обе смерти поэт переживал тяжело. В его стихах, написанных в это время, отразилась безысходная тоска, однако упоминаний о самом факте потери близких людей нет ни в поэтических, ни в прозаических его строках.

Датировать события из жизни поэта, базируясь на его творчестве, невозможно. Об этих событиях он практически не упоминает. Сохранилось несколько письменных источников разной степени достоверности, принадлежащих другим авторам. В них упоминаются те или другие события из его жизни. Прежде всего исследователи обращаются к четырем сочинениям.

1. «Энтайряку» — дневниковое сочинение Первого министра Южного двора Тоин (Сайондзи) Кинката (1291—1360). Это сочинение, включая описание событий с 1311 по 1360 г., содержит важный и документально достоверный материал по политической истории Японии эпохи Северной и Южной династий. Первоначально *Энтайряку* состояло из 120 свитков, среди которых 66 (с 7-го по 72-й) включали биографические сведения о Кэнко-хоси. Однако большая часть этого сочинения утеряна. В настоящее время известно только 33 свитка.

2. «Сётэцу моногатари» (или «Сёсёки моногатари») двухтомная теория стихосложения, написанная поэтом Сётэцу (1381—1459). В ней помимо филологического анализа «Записок от скуки» содержатся некоторые сведения и о самом их авторе — сведения скудные, но достоверные. Кисти того же Сётэцу принадлежит и самая старая из сохра-

нившихся до настоящего времени рукописная копия «Записок» — «Сё-тэцубон Цурэдзурэгуса».

3. «Ёсино сюи» — сборник рассказов, легенд, преданий о Южном дворе периода Северной и Южной династий с охватом событий 1336—1358 гг. Составлен неизвестным автором и в зависимости от издания состоит из двух или трех книг. В последнее время достоверность «Ёсино сюи» некоторыми японскими учеными ставится под сомнение.

4. Помещенное в 21-м свитке «Повести о великом мире» («Тайхэй-ки», конец XIV в.) описание случая с письмом, написанным Кэнко-хоси от имени сторонника Асикага Такаудзи, воина Ко-но Моронао (погиб в 1351 г.). Современные исследователи склонны относить этот отрывок на счет фантазии автора «Повести», но в XVIII—XIX вв., с легкой руки одного из драматургов, этот сюжет широко использовался в пьесах ёкёку<sup>54</sup>.

В документе о покупке участка земли, датированном 1-м днем 9-й луны 1313 г., покупатель назван священнослужителем Кэнко<sup>55</sup>. Кэнко — это японизированное китайское прочтение иероглифов, которыми пишется имя Канзёси. Принятие монашеского сана в буддизме, как и в христианстве, предполагает замену мирского имени монашеским. Канзёси, принимая постриг, решил не менять написание своего мирского имени, а заменить только способ чтения иероглифов, которыми оно писалось. Прецеденты такой замены известны. Впредь он стал называться Кэнко-хоси, законоучитель Кэнко.

Когда же поэт Урабэ Канзёси, Канзёси из Ёсида, принял монашеский постриг? Долгое время большинство специалистов относили это событие к 1324—1326 гг., считая, что причиной его явилась смерть Кобэн, последовавшая затем смерть экс-императора Гоуда и наступление в стране смутного времени. Но если верить записи в купчей на землю, то постриг Урабэ Канзёси относится к гораздо более раннему времени.

Судя по стихам Кэнко-хоси, написанным по этому поводу, он долгое время вел жизнь отшельника в горной деревушке, потом затворился в Ёкава, одной из трех пагод у подножья горы Хиэйдзан, принадлежавших храмовому комплексу Энрякудзи, бывшему центральным в буддийской секте тэндай.

Задолго до Кэнко-хоси в Энрякудзи ушел его брат, Дзихэн. Этот большой храмовый комплекс располагал собственными формированиями вооруженных монахов и в правление императора Годайго стал одним из влиятельных центров политической оппозиции правительству Ходзё. В 1328 г. главой буддийской секты тэндай (*тэндай дзасу*)

<sup>54</sup> Сюдзуй Кэндзи. Кокубунгаку си (История отечественной литературы). Токио, 1956. С. 115.

<sup>55</sup> Кидо Сайдзо. Указ. соч. С. 283.

стал старший сын Годайго принц Морианага (монашеское имя — Сонгун). В 1330 г. монастырский комплекс Энрякудзи посетил сам Годайго. Вскоре главой секты тэндай стал принц Мунэнага (монашеское имя — Сонтё), четвертый сын императора Годайго, а прежний глава секты, Сонгун, не покидая Энрякудзи, занялся укреплением его военного потенциала.

\* \* \*

Долго ли Кэнко-хоси прожил в Ёкава, неизвестно, хотя исследователи предполагают, что довольно долго. Неизвестны и подробности его жизни там до возвращения в столицу.

Проведя некоторое время в разных храмах Киото, он отправился странствовать по дороге Кисо (часть большого тракта Накасэндō — от уезда Нагано провинции Синано до уезда Гифу провинции Мино). За время этого странствия он некоторое время жил в районе Мисака, затем соорудил себе хижину в районе Мимасака, в провинции Синано.

К 20-м гг. XIV в. относят и второе путешествие Кэнко-хоси на восток, в район Камакура. По отрывочным данным можно заключить, что на этот раз поэт кроме Камакура посетил и остров Сикоку, а после возвращения из странствия долгое время жил в окрестностях Киото<sup>56</sup>. Его стихи, как и прежде, полны противоречий. Автор то превозносит одиночество и осуждает суетность бренного мира, то жалуется:

С рассветом проснешься —  
И не с кем обмолвиться словом.  
Рукав твой  
Слезами  
Во сне увлажнен.

По свидетельству современников, отец безвременно умершей Кобэн, Татибана Наритада, рассказавшись в проявленной им некогда жестокости, стал искать расположения Кэнко-хоси и пригласил его поселиться в провинции Ига. Поэт принял приглашение и соорудил для себя хижину у подножия горы Кунимияма — там, где в наше время находится селение Танао. Именно здесь Кэнко-хоси провел свои последние годы.

Несмотря на связи при дворе, став монахом, Кэнко-хоси отказался от материальной помощи киотоской знати. Он проводил время за чтением книг, а на пропитание зарабатывал себе плетением корзин.

---

<sup>56</sup> Долгое время, очевидно, Кэнко-хоси жил в отшельнической хижине на Набаби-но ока, гряде из трех холмов, вытянувшихся в ряд возле Киото. Неподалеку от этой хижины находился храм Ниннадзи, описанный в *данах* 52, 53 и 54 «Записок от скуки».

Еще живя в окрестностях киотоского храма Ёсида после принятия сана, Кэнко-хоси однажды прислал своему близкому другу, поэту Тонъя, стихи:

<i>Ёмо судзуси</i>	Ночь холодна.
<i>Нэсамэ-но кари хо</i>	Проснешься в пристанище временном —
<i>Тамакура мо</i>	На подушке-руке
<i>Масодэ мо аки-ни</i>	И на рукавах осенью
<i>Хэдатэнаки кадзэ</i>	Ветер бесстрастный.

Это стихотворение помимо прямого своего смысла выполняло роль своеобразной шифровки (так называемого *куцукабури*). Для раскрытия тайного его смысла следовало прочесть подряд одни только первые слоги всех строф — с первой до пятой, а затем в обратном порядке последние строфы всех строф — с пятой до первой. Таким образом получали фразу: *Ёнэ тамаэ дзэни мо хоси* — «Пожалуй мне риса, хочется также и денег».

Тонъя-хоси послал в Ёсида ответное *стихотворение-куцукабури*. Прочтенное аналогичным способом оно давало фразу: *Ёнэ-ва наси дзэни сукоси* — «Риса нет, немного денег».

В начале 1350 г. Кэнко-хоси тяжело заболел. Император Северной династии Суко-тэнно (1349—1352), услышав о болезни поэта, приказал послать к нему в хижину гонца с продуктами и лекарства. Когда лекарь пришел в плетенную из травы и веток хижину больного, тот отказался от его помощи, заявив, что истинного буддиста должно радовать приближение смерти. Он считал: «Если ты жалеешь, что не насытился жизнью, то и тысячу лет прожив, будешь испытывать чувство, будто это был сон одной ночи». Рис Кэнко-хоси принял, но тут же раздал его беднякам из окрестных селений. Весной 1350 г. поэт скончался. В последнем его обиталище, у горы Кунимияма, были обнаружены лишь старая копия «Лотосовой сутры» («Хоккэкё»), собственноручно переписанные поэтом отрывки из китайского философского трактата «Лао-цзы», три главы из «Повести о Гэндзи», 12 свитков чистой бумаги, два комплекта монашеской одежды, постель и скромная домашняя утварь.

Однако такой аскетизм и стремление к одиночеству составляли только одну сторону жизни монаха и известного поэта. Одновременно он посещал дома знатнейших представителей Южного двора, поддерживал знакомство и с руководителями северян. В записи за шестой день 9-й луны 2-го года под девизом правления Дзёва (1346) в «Энтай-ряку», например, сказано: «Ясное и темное не установилось. Пришел Кэнко-хоси. Мастер японской поэзии, [подвергшийся] превратностям судьбы. [Я] пригласил его пред шторы, имел беседу».

Очевидно, это был первый визит поэта в дом князя Сайондзи — Тоин Кинката (1291—1360). Запись от двадцать шестого дня 12-й луны 4-го года правления под девизом Дзёва (1348) в том же сочинении

гласит: «Небо ясно. Пришел Кэнко-хоси. Состоялся следующий разговор о *каригину* <sup>57</sup> Моронао <sup>58</sup>, губернатора [провинции] Мусаси». (Речь идет о том, что накануне Моронао присылал узнать, какое платье следует надеть при совершении церемонии новогодних представлений, а в 26-й день с этим же вопросом от губернатора пришел Кэнко-хоси.)

Можно предполагать на основании этой последней записи, что поэт не был в то время редким гостем в домах киотоской аристократии. Возможно, он не жил постоянно в провинции Ига, а более или менее длительное время проводил в столицах.

Упомянутый уже отрывок из свитка 21-го «Повести о великом мире» повествует о написании любовного письма от имени Ко-но Моронао жене сторонника Асикага Такаудзи — Энъя Такасада: «Губернатор Мусаси, став крайне рассеянным, мучился от жестокой любви. „Ах, если бы послать ей письмо!“ — подумал он и вызвал искусного в письме отшельника по имени Кэнко».

Далее в «Повести о великом мире» описывается составление и пересылка письма и ход любовной интриги. Исследователи сходятся во мнении о том, что этот эпизод либо полностью придуман, либо необоснованно связан с именем Кэнко-хоси <sup>59</sup>.

Одним из наиболее убедительных аргументов в пользу этих соображений является свидетельство «Энтайряку» о том, что в то время, когда, по указанной версии, составлялось это письмо, Кэнко-хоси в столице не было <sup>60</sup>.

Возникновение такой версии можно естественно объяснить двумя причинами. Во-первых, это взгляды Кэнко-хоси на любовь (здесь ссылаются на 3-й *дан* «Записок от скуки»: «Мужчина, который не знает толк в любви, будь он хоть семи пядей во лбу, неполноценен и вызывает такое же чувство, как яшмовый кубок без дна»), и во-вторых, образ жизни поэта после пострижения, его частое появление в обществе высших военных и правительственных чиновников обоих лагерей, близкое знакомство непосредственно с Ко-но Моронао. Примечательно, что, вопреки многим высказываниям самого Кэнко-хоси об отвра-

<sup>57</sup> *К а р и г и н у* — старинная одежда японской знати. Расцветка ее и украшения зависели от положения и возраста обладателя.

<sup>58</sup> *М о р о н а о* — Ко-но Моронао (?—1351), один из сторонников императора Годайго. Губернатором провинции Мусаси стал в 1333 г. В 1348 г. он как раз выступал против Кусуноки Масацура (1326—1348) и разбил его.

<sup>59</sup> Араки Ёсио (Тюсэй Камакура Муромати бунгаку дзитэн — Словарь средневековой — [эпох Камакура и Муромати] — литературы. Токио, 1961. С. 195) прямо вызывает это место из «Повести о великом мире» «ложным обвинением».

<sup>60</sup> Между прочим, в некоторых списках «Повести о великом мире» имя отшельника записано другими иероглифами, так что в ней мог иметься в виду и не Ёсида Канэёси.



щении к мирской суете, он, как утверждает, например, Кага Ацуко, «и после пострижения поддерживал дружбу с высшим обществом»<sup>61</sup>.

На основании творческого наследия Кэнко-хоси и его жизнеописаний можно заключить, что он был личностью очень противоречивой, совмещающей, казалось бы, самые противоречивые черты. Многое в его поведении объясняется равнодушием поэта к политическим проблемам — похоже, что эта особенность была в Японии распространенной в ту эпоху политических бурь и военного противостояния.

При жизни Кэнко-хоси был известен только как незаурядный поэт. Никто, за исключением, может быть, самых близких к нему людей, не подозревал, что один из «Четырех небесных королей японской поэзии» пишет произведение, в которое не включает ни одного стихотворения собственного сочинения.

\* \* \*

Относительно обнаружения и первоначальной судьбы «Записок от скуки» в течение многих столетий исследователи доверялись версии, выдвинутой средневековым поэтом и филологом Сандзёниси Санэтакэ (1455—1537) в его работе «Конгёкусю». Ее содержание сводится к следующему. У Кэнко-хоси был ученик по имени Мёмацумару. Мёмацумару после смерти своего учителя продолжал заниматься стихосложением и обнаруживал незаурядные способности. На него обратил внимание влиятельный тогда сторонник Асикага покровитель поэзии историк и филолог Имагава Рёсюн (настоящее имя — Сада; ум. 1420), который и взял Мёмацумару под свою опеку.

Рёсюн спросил однажды у молодого человека, не оставил ли после себя его учитель какие-либо записи. «Да, — ответил Мёмацумару, — были и стихи, и проза. Многие [из записей] наклеены на стенах хижины. Кроме того, кое-что я взял себе на память».

Тогда Имагава Рёсюн направил Мёмацумару в Ёсида, а своего слугу по имени Мицусада Икотаро — в провинцию Ига с указанием собрать все, что написано покойным поэтом.

В травяной хижине в провинции Ига было обнаружено 15 листов с текстом стихотворений Кэнко, а в Ёсида собрали наклеенные на стенах листки буддийских книг, на внутренней стороне которых<sup>62</sup> оказались написанными прозаические отрывки. К этим отрывкам присово-

---

<sup>61</sup> Кага Ацуко. Нантё-Хокутё (Южная династия — Северная династия) // Сер. Гэндайдзин-но нихон си (История Японии глазами современного человека). Т. 10. Токио, 1960. С. 32.

<sup>62</sup> Тонкие листы сброшюрованной бумаги складывались пополам и заполнялись текстом только с внешней стороны. При нужде тетрадь расшнуровывалась, листы перегибались в обратную сторону и исписывались заново.

купили, пишет Санэтака, то, что оставили у себя Мёмацумару и некий Нидзё (предполагают, что это поэт и писатель, занимавший высокие посты на службе у Северной династии, — Нидзё Ёсимото, 1320—1388), и составили отдельную книгу в двух томах. Этой книгой стали «Записки от скуки».

Стихи образовали отдельный поэтический том, в который вошли 50 стихотворений (всего в поэтическое собрание Кэнко-хоси включают 285 стихотворений, написанных в разное время).

Название сочинению по первым его словам предложил дать монах Сёо-хоси. *Цурэдзурэнару мама-ни* — «Когда одолевает скука» — так начинается вступительный абзац сочинения. «Цурэдзурэгуса» — «Записки от скуки» — так стало называться все сочинение. Его наново переписал священнослужитель из храма Сагара Хэда провинции Тотоми — Сотё-хоси, после чего «Записки» Кэнко-хоси получили широкую известность.

Такому рассказу об истории обнаружения, переписки и обнародования «Записок от скуки» безоговорочно верили все исследователи вплоть до начала XX в. В 1920—начале 1930-х гг. в японском литературоведении вместе с освоением европейских методов литературоведческого анализа большое распространение получила идея критического пересмотра классического наследия. Вместе со многими другими памятниками подробному филологическому анализу с новых методических позиций подверглись и «Записки от скуки» Кэнко-хоси.

Если старые японские, а вслед за ними и европейские (Карл Флоренц, Уильям Астон и др.) ученые принимали на веру почти все сведения по истории литературы, которые дошли до них от Средневековья, то теперь основой для изучения истории японской литературы становилось само произведение, его стилистический, языковой и отчасти формально-литературоведческий анализ.

Этот новый этап в изучении «Записок от скуки» помимо всего знаменовался отказом от версии Сандзёниси Санэтака относительно создания и истории обнаружения их. Всестороннее изучение памятника уже в 30-е гг. XX столетия привело японских литературоведов к выводу о том, что он представляет собой единое целое, отдельные компоненты которого расположены друг относительно друга в строгой логической последовательности самим автором, и следовательно, весь рассказ о собирании фрагментов и объединении их после его смерти более чем сомнителен.

Одной из проблем при изучении истории всякого произведения является его датировка. Если «Записки» Кэнко-хоси датировать на основании рассказа Мёмацумару, то естественно предположить, что частично они были созданы в первые годы после пострижения Канзёси (когда он еще жил в Ёсида), а частично — позднее. Материалом для конкретной датировки памятника послужил сам его текст.

Первое, на что обращают внимание исследователи, — это наличие в «Записках от скуки» четырех различных наименований императоров: *ин* (монашествующий император) — когда речь идет о Гофусими, *кохоно* (покойный монах-император) — о Гоуда, *синъин* (новый экс-император) — о Ханадзono и *тодай* (ныне царствующий) — о Годайго.

Несложные подсчеты подсказывают на основании этих данных, что произведение могло быть создано в то время, когда у власти находился император Годайго (1318—1338) и недавно отрекся от престола Ханадзono (1318), когда уже был покойным Гоуда (1324) и был еще правящим экс-император Гофусими (до 1333 г.), т. е. с 5-й луны 1324 г. по 1333 г. Рассмотрение же других данных вносит в датировку произведения некоторые коррективы. Наиболее длительное время существовало мнение о том, что «Записки от скуки» созданы Кэнко-хоси в два приема в разное время. Первая их часть, говорили сторонники этого мнения, была написана на холмах Нараби-но-ока и в Ёсида в 1334—1335 гг., а вторая — в хижине на горе Кунимияма в 1336—1338 гг. Эта точка зрения преобладала в конце 30-х и в 40-х гг. XX столетия.

В последнее время многие историки литературы датируют создание этого произведения одиннадцатью месяцами — с 7-го дня 11-й луны 2-го года эры правления под девизом Гэнтоку (1330) по 20-й день 9-й луны 1-го года эры правления под девизом Гэнкё (1331)<sup>63</sup>.

Автограф «Записок от скуки» до нашего времени не сохранился, однако отсутствие сколько-нибудь существенных разночтений между разными текстами — рукописными, ксилографическими и наборными — этого произведения почти целиком снимает в данном случае проблему автографа, которая играет весьма существенную роль при изучении «Записок у изголовья» Сэй-сёнагон (X в.) или «Записок из кельи» Камомо Тёмэй (XIII в.).

Наиболее старым из дошедших до нас экземпляров «Записок от скуки» является рукопись, переписанная в 1431 г. Сётэцу и находящаяся ныне в книгохранилище Сэйкадо бунко в Токио. О распространении произведения Кэнко-хоси в XVI—XVII вв. можно судить лишь по косвенным признакам. Известно, что до 1593 г. сочинения светского содержания распространялись в Японии лишь рукописным или ксилографическим способом. В 1601 г. в числе первых японских светских произведений были набраны подвижным шрифтом и «Записки от скуки» Кэнко-хоси. Через три года после первого издания, в 1604 г., издательство Сага в Киото выпустило второе наборное издание «Записок» в серии памятников японской классической литературы, в которую вошли «Новое Кокинсю», «Сто стихотворений ста поэтов», «Записки из кельи» и другие произведения<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Эту дату установил Татибана Дзюнъити. Он же предложил еще один вариант датировки «Записок от скуки»: 1329—1331 гг.

<sup>64</sup> Lane R. Modern Japanese Novel: kana-zoshi, 1600—1682 // Harvard Journal of Asiatic Studies. Dec. 1957. Vol. 20, Nr. 3 and 4. P. 647—648.

Из этого можно заключить, что к началу XVII в. «Записки от скуки» числились в ряду популярнейших произведений японской литературы, и, следовательно, распространение его среди читателей в предшествующие десятилетия можно считать весьма значительным.

Это предположение подтверждается еще и тем, что почти все японские новеллы XVII в. *канадзоси* носят заметные следы влияния «Записок от скуки»<sup>65</sup>.

С началом эпохи Эдо (1603—1867) в связи с возрастанием интереса к национальной литературе раннего Средневековья со стороны создателей и популяризаторов городской литературы начинается и критическое изучение «Записок от скуки» Кэнко-хоси. Первоначально это было комментирование текста произведения с элементарным литературоведческим (точнее текстологическим) анализом.

Самой ранней книгой комментариев к «Запискам от скуки» является вышедшая в 1601 г. работа Рюан-хоин «Выдержки из „Записок от скуки“» («Цурэдзурэгуса дзюмёин сё»), в которой отмечено сходство этого произведения с памятниками хэйанской литературы — «Записками у изголовья» и «Повестью о Гэндзи». В 1621 г. появилась работа Хаяси Радзан (1583—1657) «Нодзути», освещающая «Записки» в том же плане, но с упором на их идейное содержание.

Возрастание интереса к произведению Кэнко-хоси в XVII в. наглядно характеризуется увеличением числа изданий текста, комментариев и исследований «Записок от скуки». Так, если в первой половине столетия появились четыре такие книги, то во второй половине — с 1652 по 1692 г. — их вышло уже 22.

Влияние этого произведения на творчество многих японских писателей того времени общепризнанно. В японском литературоведении последователями Кэнко-хоси считают таких крупнейших авторов, как писатель Ихара Сайкаку (1642—1693) и драматург Тикамацу Мондзаэмон (1653—1724), которым по праву принадлежат видные места в истории мировой литературы. Творчество Кэнко-хоси оказало воздействие и на японскую поэзию в жанре *хайкай* (семнадцатисложные трехстишия), и в особенности на творения одного из самых знаменитых поэтов, писавших в этом жанре, — Мацуо Басё (1644—1694).

В том же XVII в. было написано 13 посвященных биографии Кэнко-хоси произведений, содержащих переводы «Записок от скуки» на

---

<sup>65</sup> Lane R. Ibid. P. 669. Цугита Дзюн («Кокубунгаку си синко, дзёкан». Токио, 1953. С. 562), например, указывает, что среди новелл *канадзоси* начала эпохи Эдо (т. е. в XVII в.) обнаруживается много произведений, имитирующих или берущих за образец «Записки от скуки», и отмечает влияние их на протонародную литературу той эпохи. В этом плане интересна новелла «Ёсивара сицуцуэ», рассмотренная Исигава Ивао в статье, посвященной новеллам *канадзоси* (см. сборник «Кансё цуки хои». Токио, 1935. С. 340—342).

разговорный язык того времени или представляющих собой вариации на темы этого произведения.

Особенно много работ, посвященных «Запискам от скуки», появилось на свет после революции Мэйдзи (1868). Исследования и переводы памятника появились за последние годы на многих языках. Некоторые статьи посвящены специальному анализу отдельных *данов* «Записок». По количеству исследований и переводов это произведение занимает едва ли не первое место в японской литературе и спорит в этом отношении с «Повестью о Гэндзи» Мурасаки-сикибу. По их художественному уровню исследователи ставят «Записки от скуки» на одно из первых мест в японской классической литературе и используют их для изучения японского Средневековья в самых разных аспектах.

### **Жанровые особенности и композиция «Записок от скуки»**

По общему признанию, «Записки от скуки» Кэнко-хоси представляют классический образец *дзуйхицу*. Этот жанр изучен мало, и среди специалистов бытуют противоречивые взгляды на его генезис, характер и типологическое сходство с европейскими эссе, с которыми произведения *дзуйхицу*, по убеждению большинства исследователей, должны сравниваться при формальном анализе.

Первоначально «Записки» делились только на два свитка — «верхний» (до нынешнего 136-го *дана* — параграфа — включительно) и «нижний» (со 137-го по 243-й *дан*). Дошедшие до нас ранние рукописные копии и ксилографические издания не имеют деления на мелкие разделы или параграфы, однако порядок изложения материала всюду, начиная с самых ранних копий и до современных изданий, одинаков. Стилистических расхождений в разных изданиях памятника тоже нет.

В 1667 г. Китамура Кигин, издавая ксилографическим способом комментированный текст «Записок от скуки» под названием «Цурэдзурэгуса бундан сё», впервые «для удобства» разделил произведение на 244 части (*дана*) разной величины (от одной строчки до нескольких страниц текста) и содержания. Это деление прочно вошло в литературную традицию, хотя и не всегда считалось бесспорным<sup>66</sup>. В современных изданиях оно считается общепринятым (Вступление и 243 *дана*).

---

<sup>66</sup> В рукописном собрании Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН хранится ксилограф 1691 г. (Киото) под названием: «„Записки от скуки“ с выборочными иллюстрациями. С исправлениями и примечаниями». Общие принципы деления на *даны* совпадают с теми, которые предложил Китамура Кигин, но в частности содержат отличия. Во-первых, в общую нумерацию включено «Введение» и *дан* 136 разделен на две части. Во-вторых, разделены на две части *даны* 232 и 234 (по нумерации Китамура) (в петербургском ксилографе это

По принципам организации в «Записках от скуки» можно выделить следующие типы *данов*:

1. Короткие безапелляционные сентенции типа афоризмов (такие как *дан* 127).

2. Перечисление фактов, событий, обычаев, предметов и т. д., объединяемых по одному какому-либо признаку, обозначенному ударным словом или фразой (типа *дана* 72).

3. Длинное рассуждение или нравоучение, сопровождаемое кратким выводом, цитатой или сравнением (как *дан* 9).

4. Изложение факта (как правило, сюжетный рассказ), снабженное более или менее обширными авторскими сентенциями или заменяющими их цитатами (*дан* 41).

5. Простое изложение факта (*даны* 65 или 135).

Таким образом, мы выделяем пять типов *данов* в «Записках от скуки». Три из них — перечислительный, дидактический и описательно-повествовательный — можно считать основными, остальные — переходными. Афоризмы можно отнести к дидактическому типу. Три названных основных типа *данов* восходят, как нам кажется, к трем типам источников, повлиявших на формирование жанра *дзуйхицу*.

Наиболее вероятно, что *даны* перечислительные восходят к сочинениям типа «Изречений» китайского писателя Ли Шан-иня, что на формирование дидактических *данов* повлияли сочинения типа «Жунчай суйби» Хун Мая, сочинения китайских классиков и буддийская дидактика, а описательно-повествовательные *даны* в большей степени базируются на традициях национальной японской литературы — произведений песенно-повествовательного жанра, «Повести о Гэндзи», «Записок у изголовья».

Структурно некоторое количество перечислительных *данов* делятся на две части. Каждая из них вводится словом или словосочетанием, обобщающим или называющим объекты перечисления. Вторая часть *дана* противопоставляется первой: неприятное — приятное, плохие друзья — хорошие друзья (*даны* 72, 117). Таково же построение многих *данов* других типов.

*Даны* дидактического характера построены по одному из трех принципов. Первый «чистое» рассуждение. Второй: тезис — аргументированное рассуждение — вывод. Третий: рассуждение — вывод. В двух последних случаях рассуждение может быть заменено описанием, ссылкой на прецедент, цитатой или повествованием. По тем же принципам

---

*даны* 96—97 и 99—100 второй книги, соответственно, поскольку в кн. 2 нумерация ведется с ее начала). Таким образом, все произведение разделено в этом ксилографе на 247 *данов* (138 в первой книге и 109 — во второй). Татибана Дзюньити предложил (правда, в очень осторожной форме) свое деление текста «Записок от скуки» на 266 *данов*. Для существа же вопроса жанровой специфики произведения наличие или отсутствие разбивки его на части значения не имеет.

строятся и повествовательные *дан*ы, с той лишь разницей, что в них повествование играет не вспомогательную, а главную роль.

Для определения круга тем, которые затрагивает Кэнко-хоси в «Записках от скуки», нам представляется наиболее целесообразным исходить из главных идей, проводимых автором через все произведение. Таких главных, основных идей в «Записках» можно выделить три: буддийскую идею бренности, суетности и эфемерности всего сущего (и отсюда призывы следовать буддийскому вероучению); конфуцианскую по происхождению идею регресса в историческом процессе (неуклонное ухудшение нравов, превосходство древнего над современным и отсюда воспеание старинных обычаев) и идею всеобщности эстетической категории *моно-но аварэ* — скрытого очарования вещей.

Материалом описания для Кэнко-хоси является жизнь императорского двора с принятыми в нем обычаями, обрядами и церемониями, жизнь придворной аристократии, жизнь буддийских священнослужителей из окружающих Киото монастырей и природа в многообразных ее проявлениях. Для описаний абстрактного, дидактического характера автор пользуется своими наблюдениями в области психологии и материалами разнообразных письменных источников религиозно-философского характера, исторических трактатов, хроник, преданий, произведений художественной литературы Японии и Китая.

Указанные идеи часто переплетаются, источники письменного характера часто чередуются. Типы *дан*ов, их размеры и содержание меняются подчас настолько кардинально, что при беглом прочтении «Записок от скуки» создается впечатление полной разобщенности составных частей и беспорядочности их чередования в произведении.

Так, например, *дан* 25 посвящен утверждению идеи эфемерности сущего. Основной тезис выражен в самом его начале: «Мир изменчив, как заводи и стремнины реки Асукагава». Предметом рассмотрения здесь являются «останки неведомой нам старины» — древние дворцы и храмы. Структурно этот *дан* трехчленен (тезис — рассуждение — вывод).

Следующий, 26-й *дан* повествует об изменчивости человеческих привязанностей. Основное рассуждение также помещено в начале *дана*, но стилистически оно построено иначе: «Как подумаешь о годах и месяцах, за которые привык к цветам сердца человеческого, что блекнут и осыпаются даже и без дуновения ветерка, становится печальнее, чем от разлуки с умершим, когда переходишь в мир за пределами нашего». *Дан* делится на этот тезис и примеры, взятые из литературы.

Предметом следующего, 27-го *дана* являются мысли, возникающие во время церемонии передачи знаков императорской власти. Его структурное построение: тезис — иллюстрация — вывод, вытекающий из иллюстрации и расшифровывающий тезис.

В *дане* 28-м описывается вид императорских покоев после кончины императора. Основная мысль, открывающая описание: «Нет ничего более печального, чем год всеобщего траура». Небольшой *дан* состоит из тезиса и его раскрытия.

Темами следующих *данов* являются: любовь к прошлому (29); кончина человека и обычаи, связанные с его погребением и поминовением (30); рассказ о том, как на письмо, отосланное после утреннего снегопада, последовал ответ с выговором за то, что в письме ничего не было сказано о впечатлении об этом снегопаде (31); лирический рассказ о свидании влюбленных (32).

Принципы построения, размеры, эмоциональная окраска, стиль изложения и лексика в этих *данах* постоянно меняются. Однако наряду с этими различиями перечисленным отрывкам присуща и некоторая тематическая общность. Эта тематическая общность не сводится к сюжетной общности, общности главной посылки или общности аргументации.

Так, тезис о всеобщности провозглашенной в 25-м *дане* изменчивости всего сущего аргументируется помимо того, что с течением времени приходят в ветхость вещи, еще и тем, что эфемерны человеческие деяния, мимолетны чувства человека и, наконец, изменчив сам человек.

Следующий *дан*, 26-й, говорит о человеке. Но он затрагивает только одну сторону человеческого бытия — изменчивость привязанностей. Мысль о ней четко выражена в тезисе, однако иллюстративная часть *дана* уводит в сторону от раскрытия заявленной в тезисе идеи. Если содержащийся в этой части намек на мысли китайских мудрецов прямо относится к тезису, то цитирование стихов Фудзивара Кимидзана соотносится не только с началом *дана* 26-го, но и со словами: «...уходят, сменяясь, радость, печаль» — из тезиса предыдущего *дана*.

27-й *дан* начинается словами: «Бывает беспредельно грустно, когда, совершая церемонию Передачи государства, изволят вручать меч, яшму и зеркало» (знаки императорской власти). Упоминание этой церемонии у средневекового японского читателя ассоциировалось с обычаем посвящения в монахини незамужних принцесс и вдовствующей императрицы при получении символов власти новым императором — обычаем, о котором говорилось в начале 24-го *дана*. Одновременно в памяти читателя обновлялось и содержание 22-го и 23-го *данов*, в которых описывались другие придворные обычаи.

Однако иллюстративная часть 27-го *дана* посвящена не этой церемонии, а словам: «...бывает беспредельно грустно». Грустно потому, что прежнего императора оставляют его слуги, забывают паломники, занятые «мирскими хлопотами». Отсюда вывод: «Именно при таких обстоятельствах раскрывается человеческая сущность».

Две последние детали сразу увязывают идею этого отрывка с 25-м и 26-м *данами*.



Но главный признак человеческого непостоянства — это смертность человека. «Нет ничего более печального, чем год всеобщего траура» (год кончины императора) — так начинается 28-й *дан*. И следом за этим тезисом идет перечисление знаков траура во дворце, опять-таки возвращающее читателя к *данам* 22 и 24.

*Дан* 29-й рассказывает о бесследно уходящих в прошлое событиях и вещах, а 30-й снова говорит о смерти и о забвении («Прах покойного погребен среди всеми забытых гор. И вскоре после того, как придут поклониться ему в Установленный день, надгробье порастает мхом, покрывается осыпавшейся листвой дерев, и не бывает здесь других посетителей, кроме вечерней бури да ночной луны»), напоминая тезис 25-го *дана* и содержание всех последующих и нескольких предыдущих *данов*.

31-й и 32-й *даны*, казалось бы, никак не связаны тематически ни с предыдущими *данами*, ни между собой. Это *даны* повествовательные, имеющие параллели с отрывками, расположенными совсем в других местах произведения. И тем не менее они помещены как раз там, где наиболее уместны, и именно по тематическому признаку.

В первом из этих повествований речь идет о мужчине. Повествование закончено, следует авторская ремарка: «Это было очень забавно». Однако после ремарки мы видим еще и своеобразный «постскрипtum»: «Ныне того человека уже нет, поэтому я не могу забыть даже такого незначительного случая». Второе повествование заключено не ремаркой, а рассуждением о нравственной чистоте женщины, в нем описанной. А после рассуждения — опять «постскрипtum»: «Потом я узнал, что вскоре та женщина скончалась».

Этими приписками внимание читателя снова обращается к предыдущим отрывкам, хотя главное содержание *данов* соотносит их с совершенно иными *данами*, примыкающими к ним тематически или стилистически.

Некоторые *даны* многотемны. Мысль автора, цепляясь за случайные, на первый взгляд, детали одного явления, переключаются на другое, затем третье, четвертое и т. д. явление. В ходе изложения меняется и стиль повествования, и характер образности, и тип описания. Как правило, в таких случаях (*дан* 137) мы имеем дело с тематически узловыми отрывками, каждая идея которых, бегло очерченная здесь, в дальнейшем должна получить возможно более полное раскрытие.

Подобные узловые *даны* представляются центрами стяжения тематических групп, прямо связанных и внутри себя, и с центральным *даном*, а через повороты тем, иногда едва намеченные, — с другими тематическими группами.

Таким образом, можно установить один из признаков, позволяющих рассматривать «Записки от скуки» как цельное произведение, отдельные компоненты которого подчинены определенным законам и

связаны между собой тематически. Связь эта, насколько можно судить, проследив идейно-тематические переходы в «Записках», проведена автором сознательно.

Основой такой связи является идея. Главная идея (а их, как уже было сказано, мы выделяем три) разбивается на темы. Тема может служить средством раскрытия одной или нескольких идей. Так, идея бренности и эфемерности этого мира тематически может выражаться в описании обычаев или обрядов (особенно в показе их исторического изменения и отмирания), в рассказах о явлениях природы, в рассуждениях о человеке, его характере, его поступках, физическом развитии и угасании, в суждениях о нем и т. д.

Те же объекты могут быть взяты и для проведения идеи превосходства древнего над современным.

Конкретное выражение одной темы в ряду стоящих отрывках почти никогда не бывает однотипным. Одна идея никогда не решается сразу — от начала до конца целиком в следующих один за другим *данах*. Всякая тема, и даже конкретное ее выражение, встречается в разных местах произведения, причем основная идея решается в них отдельными штрихами, в совокупности обрисовывающими один из аспектов этой идеи. Тема последующего *дана* не бывает прямым продолжением во всем объеме темы предыдущего *дана*. Она возникает по ассоциации с темой или частью темы предыдущего или группы предыдущих *данов*, причем какой-либо оттенок темы предыдущего *дана* может быть освещен в последующем *дане* в новом аспекте.

Поворот темы, изменение угла рассмотрения выражаемой ею идеи бывает, как правило, заложен в предыдущем *дане*. Это своеобразный блик, который оказывается отброшенным каким-то ярким источником в виде сконцентрированно выраженной идеи. Иногда рассмотренная, кажется, до конца тема дорисовывается при проведении других мыслей, при обрисовке других тем. Все эти приёмы служат единой цели: не утомляя читателя однообразием и излишней дидактичностью изложения, связать все произведение (кажущееся бессвязным и бесструктурным на первый взгляд) в идейно-тематическом плане воедино. Такой вид связи отдельных компонентов произведения можно определить как тематические ассоциации.

Письменное изложение темы развивается по аналогии с естественным развитием мысли в голове человека.

Проф. Накано Ёсио, говоря о *дзуйхицу*, и в частности о «Записках от скуки» (правда в несколько другой связи), проводит одну интересную параллель. Он пишет: «Говорят, что одна из важнейших особенностей садового искусства японского типа заключается в том, что наблюдатель, где бы он ни стоял, никогда не мог одним взглядом охватить всего — в какой-то одной части неизменно остается скрытая пре-

лесть»<sup>67</sup>. Это образное сравнение совершенно точно определяет и характер построения «Записок от скуки». По признанию того же автора, интерес *дзуйхицу* «заключается в изменении тем, скачках ассоциаций, юморе, рождающемся между строк, в глубине вкуса»<sup>68</sup>. Другой исследователь, Араки Ёсио, рассматривая «Записки от скуки», отмечает, что в этом произведении «есть и самостоятельные *дань*, однако большинство из них последовательно скреплено между собой посредством какой-то преемственности». Эту связь он именует условно связью «типа *рэнга*»<sup>69</sup>.

Многообразие связей, скрепляющих произведение *дзуйхицу* в единое целое при полном отсутствии в нем сюжетной связи вызывает сравнение с составлявшимися примерно в то же время поэтическими сборниками из 50 и 100 стихотворений, написанных разными поэтами. По наблюдению американского японоведа Роберта Брауэра, «Наряду с техникой ассоциации и прогрессии, которые развивались и оттачивались в *хякусюта* (собрании из ста стихотворений. — В. Г.), мы находим в равной мере важным принцип в использовании разнообразия стилей, поэтической текстуры, степени персонализации и деперсонализации, гармонии, контраста, разнообразия и перемены шага»<sup>70</sup>.

Для более полной характеристики тематической стороны «Записок от скуки» Кэнко-хоси нужно отметить одну особую небольшую группу *данов*. Это *дань*, расположенные в тех местах, где тематическая связь ослаблена, уходит в подтекст (случаи, когда ассоциации кроются в образах, исторических намеках или цитатах) или переходит в другое русло. Они выпадают из общего тематического контекста и представляют собой сообщения, констатирующие один какой-то факт. Их размер не превышает одной-двух фраз. Такие *дань* не несут идейной нагрузки и предназначены для отвлечения внимания читателя от развивавшейся ранее идеи с целью подготовить его к новой серии идейно насыщенных *данов* (функция чисто художественно-композиционная). Примером их может служить 34-й *дан*.

Японские литературоведы все чаще останавливают внимание на том, что в «Записках от скуки» прослеживается прямая связь между изменением тематики и литературным стилем. Конкретное проявление этой связи состоит в том, что в тех случаях, когда автор приводит описание явления природы, бытовой сценки, происшествия и т. д., иными словами, там, где он выступает в роли повествователя, стиль изложе-

---

<sup>67</sup> Накано Ёсио. Эссе // Бунгаку-но дзянру (Жанры литературы). Сер. Син бунгакурон дзэнсю. Т. 4. Токио, 1941. С. 255.

<sup>68</sup> Там же. С. 263.

<sup>69</sup> Араки Ёсио. Указ. соч. С. 202.

<sup>70</sup> Brower, Robert H. Fujiwara Teika's Hundred-Poem Sequence of the Shoji Era, 1200. A Complete Translation, with Introduction and Commentary. Tokyo: Sophia University, 1978. P. 6.

ния отличается плавностью, большей архаичностью, «классицизмом». Прямая речь персонажей носит следы влияния современного автору живого языка. Там же, где темой *дана* являются абстрактные понятия — добродетель, целесообразность, благополучие, мирская суета и пр., стиль изложения делается сжатым, скупым, точным, т. е. несет явный отпечаток влияния философской литературы.

На мой взгляд, здесь можно говорить о зависимости стиля от типа *дана*. Так, наиболее кратким изложением отличаются *даны* перечислительного характера. В *данах* дидактического характера можно выделить, пользуясь терминологией Ямагиси Токухэй и Митани Эйити, два основных элемента: изложение субъективной точки зрения и изложение объективного положения вещей.

«Изложение субъективной точки зрения» (тезис) выделяется акцентирующей внимание читателя частицей *косо* (иногда *дзо*). Если такая частица присутствует в тезисе тематически узлового отрывка, то оформленное ею слово или определительное предложение ставится во главу угла этого и нескольких последующих *данов*. Если эта частица присутствует в отдельной части *дана*, то она выдвигает на передний план деталь, которая в несколько ином аспекте разрабатывается в других частях произведения.

Так, в начале первого *дана* стоит фраза: *Идэя, коно-ни умарэтэ ва, нэгавасикарубэки кото косо оокамэрэ* — «Итак, родившись в этом мире [человеком], того, чего можно [еще] пожелать, вы имеете, по-видимому, много». Основной акцент падает на «обстоятельства, которые можно желать» (домогаться, просить, стремиться). Это — тезис.

Его раскрытию посвящен весь первый *дан*. Каждый возможный предмет желаний стилистически подчеркнут особо. Следующие отрывки также косвенно раскрывают тезис первого *дана*. При этом в пределах внимания читателя оказываются поочередно все ударные фразы, подчеркнутые в 1-м *дане*, по ассоциации с ними появляются новые тематические группы и, переплетаясь между собой, образуют цепь тематических ассоциаций и стилистических переходов.

Сущность стилистических переходов состоит в подготовке стиля последующего *дана* в предшествующем. 96-й *дан*, например, сжатостью стиля, краткостью языкового выражения мысли напоминает следующий, 97-й *дан*, в котором, однако, эта краткость еще более усиливается, принимая форму, характерную для перечислительных *данов*. Этот последний стилистически приближается к 98-му *дану*, с четвертым пунктом которого он почти точно совпадает по типу построения фраз.

Вступительная часть 98-го *дана* по характеру стиля примыкает к началу 99-го *дана*, вторая часть которого, в свою очередь, служит началом для большой группы (99—107) повествовательных отрывков с плавными стилистическими переходами, и т. д.

Таким образом, большие группы *данов* оказываются связанными внутри себя стилистически. Стилистическая связь, как правило, зависит от рассмотренных выше тематических ассоциаций и ярче всего прослеживается в подготовке *данов* одного структурного типа внутри *данов* другого структурного типа.

В связи с тематическими ассоциациями уже говорилось о том, что одна и та же мысль развивается автором в разных частях произведения. Этот прием воспринят Кэнко-хоси из традиций китайско-японской поэтики и носит название *ко-о* — 'призыв-отклик'.

Характеризуя этот прием построения произведения, акад. Н. И. Конрад писал:

Наличность такой «переклички» является всегда верным показателем единства замысла произведения. Ведь такая именно мысль или образ только тогда будут «призывом», когда автор заранее предполагает дать им где-нибудь в дальнейшем «отклик». И когда дается этот отклик, автор всегда этим самым в той или иной степени возвращается к началу, так или иначе связывает вновь один конец с другим; опять вводит свое изложение в какие-то рамки. Поэтому благодаря приему *ко-о* у читателя всегда поддерживается ощущение единства всего целого<sup>71</sup>.

Можно было бы привести десятки примеров наличия в «Записках от скуки» Кэнко-хоси такой переклички. «Призыв» у него обычно декларативен. На каком-то расстоянии от него или непосредственно вслед за ним автор помещает рассуждение, описание или декларацию более частного характера, подчиненную той же мысли. Затем следует еще одно рассуждение, описание или декларация более частного характера, подчиненные той же мысли. После этого следует еще одно рассуждение, описание или декларация, акцентирующее внимание читателя на другой детали этого положения. Многоплановым и разноплановым освещением первоначального тезиса (призыва) в деталях, играющих роль антитезиса, автор приходит к синтезу (отклику), являющемуся формальным завершением всей идеи или одного существенного ее аспекта.

Так, ответом на первый *дан* после множества промежуточных звеньев выступает 242-й, предпоследний *дан*. Если в «призыве» речь шла о желаниях, а в разных других частях «Записок от скуки» эти желания подробно рассматривались, завершаясь в *дане* 241-м, то *дан* 242-й, синтезируя весь пропущенный через призму авторской критики материал, посвящается удовольствиям:

Неустанные заботы наши о том, что неблагоприятно и что благоприятно, происходят лишь из отношения к трудностям и удовольствиям. Все

---

<sup>71</sup> Конрад Н. И. Японская литература в образцах и очерках. Т. 1. Л., 1927. С. 292.

любят удовольствия и никогда не перестают искать их. Доставляет удовольствие, во-первых, слава. Слава бывает двоякого рода. Это — восхваление поступков и восхваление таланта. Во-вторых, доставляет удовольствие вожделение, в-третьих, чревоугодие. Со стремлением к этим трем удовольствиям не сравнится ни одно из тьмы желаний. Возникает оно от извращенного взгляда на жизнь и влечет за собой многие бедствия. Лучше всего — не искать удовольствий.

Вот, собственно, окончательный ответ на тезис о желаниях. Он выдержан в духе всех заключительных высказываний, помещенных в трехчленных *данах*, о которых уже говорилось. Такой ответ не является структурно или тематически прямым, а содержит в себе некоторый «поворот темы», обусловленный всем ходом промежуточного изложения.

Внутри отдельных *данов* Кэнко-хоси использует также одну из разновидностей приема *ко-о* — *дзимон-дзито* — 'сам спрашиваю, сам отвечаю'. Ответ в таких *данах* также содержит поворот темы. Наличие такого рода приемов традиционной японской поэтики цементирует отдельные *даны*, определяет границы между ними и делает логичным вошедшее в традицию деление «Записок от скуки», предложенное Китамура Кигин.

Наличие разного рода связей внутри произведения в целом скрепляет его воедино, определяет место каждого структурного элемента и сообщает ему характер композиционной законченности. Композиционная законченность «Записок» подчеркивается и наличием у них обрамления. Здесь помимо внутренней рамки, в качестве которой можно рассматривать уже разобранные в отношениях *ко-о даны* 1-й и 242-й, можно говорить и о своего рода внешней рамке. Вступительный *дан*, играющий роль зачина, состоит всего из одной фразы: «В скуке, когда весь день сидя против тушечницы, без какой-либо цели записываешь всякую всячину, что приходит на ум, бывает, что такого напишешь — с ума можно сойти». В этой фразе содержится намек на условия, в которых пишется сочинение, и косвенное оправдание перед читателем за то, что не все в книге ему может понравиться. Подобные объяснения есть и в «Записках из кельи» Камо-но Тёмэй (раздел первый, II), и в «Записках у изголовья» (предпоследний и последний *даны* по списку «Весенний рассвет»), и в европейских эссе. У Кэнко-хоси эта фраза соотносится с заключительным, 243-м *даном*, представляющим как бы «историческое» объяснение дотошности и бесцеремонности, с которыми автор подчас входил в рассмотрение таких областей физической и общественной жизни своих современников, что потом на протяжении веков вызывал стыдливые упреки блюстителей нравственности разных стран.

243-й *дан* можно расценивать как завершающий удар кисти, дополнительно скрепивший все произведение воедино.

Таким образом, рассмотрение структуры «Записок от скуки» позволяет сделать заключение о их совершенной композиционной законченности. Их тематико-стилистическое разнообразие вместе с отсутствием в них единой фабульной связи не исключает наличие предварительного авторского плана их создания, а сравнение с другими явлениями литературы и искусства средневековой Японии позволяет наличие такого плана считать вполне реальным. Просто создание и реализация его осуществлялась по законам более тонким, чем те, которые известны европейским литературам.

1973—2000 гг.

### ПУТЕВЫЕ ЗАМЕТКИ В ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIII—НАЧАЛА XIV в.

В японской литературе жанровые границы определились на самом раннем этапе ее развития. Прежде всего это относится к поэзии, где уже в VIII в. существовали сложившиеся жанры *тёка* (*нагаута*), *танка* (*мидзикаута*) и *сэдока*<sup>72</sup>. Затем стали формироваться и прозаические жанры. В литературе на китайском языке они копировали китайскую жанровую систему (разумеется, далеко не в полном ее объеме), на японском создавали свою — ее элементы не всегда имели точные соответствия в литературах Китая и Кореи.

Путевые заметки — один из самых распространенных жанров в японской классической прозе. Их специфика заключается не только в том, что сами заметки нередко являлись частью памятников с более широкими жанровыми границами, но также и в тесной связи с культурно-историческим окружением: внелитературные факторы отражались в изменении жанровых характеристик путевых заметок самым непосредственным образом.

Первым в Японии путевым дневником считается «Описание паломничества в страну Тан в поисках дхармы» («Нитто гухо дзюнрэй коки») Эннина (794—864)<sup>73</sup>. Его автор — буддийский монах, прибывший в Китай с посольством Фудзивара Цунэцугу (796—840) и описавший в четырех книгах (*маки*) наблюдения, сделанные им в пути и во время пребывания в монастырях и храмах Кореи и Китая вплоть до возвращения на родину в 847 г. Дневник написан на китайском

---

<sup>72</sup> Глускина А. Е. «Манъёсю» как литературный памятник // Манъёсю (Собрание мириад листьев) / Пер. с яп., вступ. ст. и коммент. А. Е. Глускиной. Т. I. М., 1971. С. 28.

<sup>73</sup> Нихон бунгаку дзэнси (Полная история японской литературы). Т. 2. Тюко (Раннее Средневековье) / Сост. Акияма Кэн; Ред. Итико Тэйдзи. Токио, 1979. С. 39. (Далее: Итико Тэйдзи. Указ. соч.)

языке, сухо и лаконично (особое внимание уделяется описанию буддийских достопримечательностей и порядков в монастырях) и представляет интерес больше для исторической этнографии и истории буддизма, чем для литературы. Читателями он не воспринимался как художественное произведение, особенности этого путевого дневника не были восприняты и японскими светскими авторами.

Начало литературному жанру путевых заметок положил «Дневник путешествия из Тоса» («Тоса никки») поэта, ученого и писателя Ки-но Цураюки (?—946), рассказавшего о своем путешествии по морю с места службы в должности губернатора провинции Тоса (юг острова Сикоку) до столицы в начале 935 г. Это было и первое произведение дневниковой литературы, и одно из самых ранних произведений художественной прозы на японском языке. Цураюки написал его от имени вымышленной женщины-участницы путешествия и включил в него много стихотворений, сложенных путниками, провожающими и корабельщиками. Обстоятельства, при которых слагались стихи, описаны в стиле, напоминающем стиль прозаических вступлений к *танка* в стихотворных антологиях того времени или некоторые прозаические отрывки в произведениях песенно-повествовательного жанра *ута-моногатари*.

В X—XII вв. путевые заметки создавались в Японии в рамках дневниковой литературы и чаще всего входили в состав художественных дневников («Дневник эфемерной жизни», «Дневник Сарасина») или эссе («Записки у изголовья»).

Центром всей политической, экономической и культурной жизни страны в эту эпоху была ее столица — город Хэйан (совр. Киото), и путевые заметки касались либо переездов чиновников в провинцию из столицы (или по окончании службы обратно в столицу), либо кратковременных поездок столичных жителей в известные буддийские храмы.

Маршруты путешествий были разными, мотивы их тоже не были одинаковыми, поэтому внимание читателей фиксировалось на одних и тех же внешних описаниях, однотипных сюжетных ходах или душевных состояниях героев. Путевые заметки объединяло то, что столица в них представлялась центром психологического напряжения, записи документировались в пространстве и времени, но велись не вслед за событием, а по прошествии определенного времени после его окончания и опирались на стихотворения или письма, написанные в пути; восприятие внешнего мира фокусировалось на главном герое, который не всегда отождествлялся с повествователем. Авторами путевых заметок (или произведений, в которые они входили) были представители хэйанской придворной аристократии, по большей части женщины. Сами заметки отражали расцвет и многообразие культуры, за которой закрепилось по названию столичного города и соответствующей исторической эпохи наименование хэйанской. Ее отличали утонченность и эли-



тарная ограниченность. Культура, не связанная с придворной аристократией, представлялась примитивной, не заслуживающей внимания<sup>74</sup>.

К концу XII в. изменилась общая ситуация в стране. В 1185 г. установлением единоличной власти феодального дома Минамото завершилась междоусобная война Гэмпэй. Политический и экономический контроль над Японией перешел из рук придворной аристократии в руки военно-поместного дворянства (самураев). Глава дома Минамото — Ёритомо (1147—1199) перестроил систему административного управления провинциями и государства в целом. В 1192 г. он присвоил себе (формально — получил от императора) титул сёгуна (главы военно-феодального правительства) и учредил в городе Камакура, к северо-востоку от Киото, на берегу Тихого океана, свою резиденцию, которую назвал «полевой ставкой» (бакуфу). Сюда и сошлись все нити управления Японией. Малоизвестное до тех пор селение стало застраиваться пышными усадьбами, многоярусными буддийскими пагодами, синтоистскими святилищами, зданиями административного назначения. Одно за другим возникают и распространяются новые, не связанные с хэйанской придворной аристократией, направления в религии и философии, в живописи, скульптуре и театральном искусстве, в садовой архитектуре и в литературе. Впервые в японской истории сформировались два политических, экономических и культурных центра — императорская столица Киото и сёгунская столица Камакура.

После смерти Минамото Ёритомо власть перешла к его родственникам со стороны жены Ходзё, получившим титулы сиккэнов (правителей). Сиккэны Ходзё правили из той же сёгунской столицы. Неудачная попытка экс-императора Готоба в 1221 г. свергнуть власть «восточных варваров» и вернуть ее придворной аристократии (так называемый мятеж годов Дзёкю) привела к репрессиям в Киото, к ужесточению военного правления и к новому укреплению политического и экономического могущества Камакура. Такое положение сохранялось до 1333 г., когда в стране разгорелась новая длительная междоусобная война, режим Ходзё пал, а новые сёгуны Асикага перевели свою ставку в Киото. В Японии вновь осталась одна столица.

Мы рассматриваем здесь тот промежуток времени, когда власть делилась между Киото и Камакура. Тогда обе столицы соединял Восточный приморский тракт — Токайдо, на котором были устроены почтовые станции с постоялыми дворами для путников и конными упряж-

---

<sup>74</sup> Като Сюити во «Введении в историю японской литературы» (Нихон бунгакуси дзёсэцу. Т. 1. Токио, 1980. С. 15—16) усматривает в этом отличие от центростремительной тенденции в литературах Китая, где «культура не была сосредоточена в одном городе», а литераторы, «путешествуя по стране, воспевали пейзажи всякой местности», и средневековой Европы, где «даже с наступлением нового времени литературная деятельность на немецком и итальянском языках никогда не сосредоточивалась в одном городе».

ками для курьеров. Обычный путь по этому тракту занимал две недели, экстренный (на перекладных) — три дня <sup>75</sup>.

Одним из последствий усиления роли Камакура в начале XIII в. было оживленное движение чиновников, просителей и религиозных паломников по тракту Токайдо, а в литературе — создание путевых заметок, имеющих между собой более общих черт, нежели те, что объединяли путевые заметки предыдущей эпохи.

Первый по времени памятник интересующего нас жанра — «Записки о Приморском тракте» («Кайдоки») — описывает события 1223 г. (2-го года Дзёо): в 4-й день 4-й луны автор оставил свой дом в столичном районе Сиракава, через две недели прибыл в Камакура, осмотрел местные достопримечательности (сёгунский дворец, буддийские храмы и синтоистские святилища — Эйфукудзи, Цуругаока, Хатимангу, Эносима дзиндзя и др., долину Тогами, бухту Оисо и т. д.) и отправился в обратный путь. Считается, что произведение создано сразу же вслед за описанными событиями <sup>76</sup>.

Структурно «Записки о Приморском тракте» делятся на три части: 1) вступление; 2) описание путешествия из Киото в Камакура; 3) описание пребывания автора в Камакура и упоминание о намерении его вернуться в Киото. Вторая часть самая большая в произведении: в ней описываются дорожные виды и знаменитые места, цитируются литературные памятники, в которых упомянуты соответствующие достопримечательности (в первую очередь «Исэ моногатари», авторство которой приписывается знаменитому поэту IX в. Аривару Нарихира), вставлены стихи. Стиль записок лаконичен, близок к камбунному. Весь памятник отличается буддийской окрашенностью. Сами «восточные земли» привлекали автора тем, что в них «заново распространяется Закон Будды» и есть возможность добиться внутренней чистоты посредством самоуглубления, а обратный путь из Камакура в императорскую столицу — тем, что продвижение на запад поможет ему укрепиться в решимости достичь земли Крайней радости (буддийского рая), расположенной далеко на западе.

Еще средневековые филологи много спорили о том, кто написал «Записки о Приморском тракте» — Камо-но Тёмэй (1153—1216) или Минамото Мицуюки. Первый из них был известным поэтом и писателем, автором работ по теории поэзии, убежденным буддистом. Главный недостаток этой атрибуции — хронологическое несоответствие: в 1223 г. Камо-но Тёмэй уже семь лет не было в живых. Более достовер-

---

<sup>75</sup> Итико Тэйдзи. Указ. соч. Т. 3: Тюсэй (Развитие Средневековья) / Сост. Кубота Дзюн. С. 252.

<sup>76</sup> Нихон кико бунгаку бэнран (Руководство по японской литературе путевых заметок) / Сост. Фукуда Хидзити, Плючоу Герберт. Токио, 1978. С. 36. (Далее: Фукуда Хидзити, Плючоу Герберт. Указ. соч.)

ной может показаться вторая атрибуция: Мицуюки участвовал в подготовке «мятежа годов Дзёкю», потом постригся в буддийские монахи и, очевидно, был жив в 1223 г. но и здесь не все просто. В «Записках» упоминается, что их автор впервые путешествует на восток, а Мицуюки, как известно из других источников, уже бывал там прежде. В 1967 г. Ниваяма Цуми высказал мнение о том, что автор «Записок о Приморском тракте» имеет в виду не вообще первое свое путешествие на восток, а лишь первое после принятия монашеского сана<sup>77</sup>. При таком толковании вторая атрибуция оказывается вполне допустимой.

Очень похожи на «Кайдоки» по содержанию, структуре и предположениям об их авторстве «Записки о путешествии к востоку от застав» («Токан кико»). Автор, по-видимому буддийский монах, оставил свою хижину в Восточных горах возле Киото в 10-х числах 8-й луны 3-го года Ниндзи (начало сентября 1242 г.) и через десять с лишним дней прибыл в Камакура, где провел почти два месяца. В 13-й день 10-й луны (7 ноября 1242 г.) он собрался в обратный путь и на этом закончил свои «Записки». По структуре это произведение аналогично предыдущему: вступление, путевые заметки, рассказ о пребывании в Камакура. Автор заявляет, что описывает то, что попадает ему на глаза, хотя в действительности часто отходит от прямых описаний, увлекаясь историческими и литературными ассоциациями, что позволяет ему, по замечанию Мики Сумито, путешествовать как сквозь время, так и сквозь пространство<sup>78</sup>. В описаниях хорошо прослеживаются характер, эрудиция и литературный вкус автора и особенности путевых заметок, созданных в ту эпоху.

Когда перевалили через горы Уцу, среди густых зарослей дикого винограда и клена каэдэ стали непрерывно встречаться следы старины. Где-то здесь Нарихира передал свое поручение буддийскому отшельнику. Пока я шел, высматривая, где бы это могло случиться, у обочины дороги увидел столбик с надписью: «Здесь живет человек, оставивший мир, с которым его ничто не связывает».

Было это совсем близко от дороги, и я на минуту зашел посмотреть. В крохотной травяной хижине живет буддийский монах. Висит изображение будды Амида с надписью из сутры о Чистой земле. Больше не видно ничего. Когда я спросил о начале духовного пробуждения, хозяин хижины ответил так:

— Я и прежде жил в этой провинции, был закононаставником, мало-склонным к размышлениям, но не мог перебарывать свою плоть. Поэтому когда я взирал на Закон, сердце мое было темным, а когда размышлял о Будде, дух мой оставался ленивым. Хотя и говорят, что недостаточно двух путей аскета — подвижничества и подавления плоти, вместе взятых, я по наставлению одного человека, сказавшего, что спать среди гор лучше, чем

<sup>77</sup> Итико Тэйдзи. Указ. соч. Т. 3. С. 253.

<sup>78</sup> Miki Sumito. Essays and Journals in the Medieval Period // Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. 37. The Toho Gakkai. Tokyo, 1979. С. 77.

прилагать старания, живя в селении, сплел в этих горах хижину и провел здесь многие годы и месяцы.

Говорят, что в старину Шу Ци, войдя в облака на горе Шоюан, взял с собой трехлетний папоротник. Сюй Ю, живя наедине с луною, отраженной в водах реки Ин, без раздумий повесил на сук сосуд из тыквы [...].

Не очень далеко от этой хижины, едва мы достигли места под названием Перевал, показалась большая ступа, и в ней — книги для ежегодных записей. Среди множества песен, записанных здесь, можно прочесть такую:

На всем пути до Адзума  
Это место поставлю превыше всего.  
В горах Уцу  
Дорога укрыта диким виноградом —  
Очарование в нём глубоко.

Песня привлекла мое внимание, и, поразмыслив, я написал рядом:

Я тоже еще раз  
Это место поставлю превыше всего.  
В горах Уцу  
Роса под диким виноградом  
Имеет прелесть, если расстаеться с нею.

Запись документирована в пространстве. Название местности связано к содержанию известного памятника классической литературы: поэт Аривару Нарихира (825—880) считался автором стихов и главным героем повести «Исэ моногатари», так часто упоминавшейся авторами путевых заметок эпохи Камакура. Как и в других записях, здесь выделен определяющий данную местность признак — заросли дикого винограда. Горная тропа и одинокий монах в травяной хижине служат поводом для намека на старинную китайскую легенду о Шу Ци и его старшем брате, которые умерли оттого, что наелись папоротника на горе Шоюан, и на историю китайского отшельника Сюй Ю, отличавшегося чистотой помыслов и неприязнательностью в быту и не желавшего пользоваться даже простым сосудом из тыквы, который ему подарили, когда увидели, что он пьет воду, зачерпывая ее прямо из реки ладонями. И наконец, в этой же записи содержится своеобразная стихотворная перекличка с неизвестным путником по поводу неповторимого очарования самой местности.

Места, не дающие материала для историко-литературных, исторических и прочих экскурсов или для сложения стихотворений, в путевых заметках этого времени, как правило, не упоминаются.

Осенью 1277 г. из Киото в Камакура отправилась Абуцу-ни — писательница и поэтесса, вдова знаменитого поэта и знатока классической литературы Фудзивара Тамэиэ (1198—1275). Хотя после смерти мужа она и приняла монашеский постриг, цель ее путешествия не была ре-

лигиозной: Абуцу-ни отправлялась к сёгунским властям с делом о наследовании ее сыном родового поместья Фудзивара Тамэиэ — Хосокава. Тамэиэ сначала завещал это поместье старшему сыну от первого брака, а потом переделал завещание в пользу Тамэсукэ, своего самого младшего сына, рожденного Абуцу-ни. По старинным обычаям и согласно юрисдикции императорского двора, действовавшего в среде киотоской аристократии, такой акт не имел законной силы, а по сёгунской юрисдикции, действовавшей одновременно с первой и распространявшейся на самураев и прямых вассалов сёгуна, он признавался действительным.

На посту сёгуна в это время находился принц Корэясу (1264—1326), внук императора Госага (1220—1272). Но высокое происхождение сёгуна не уничтожило различий в укладе жизни, системе образования, в фактическом статусе императорского и сёгунского окружения: реальная власть в Камакура принадлежала уже не сёгуну (он был возведен на этот пост в 1266 г., в двухлетнем возрасте), а сиккэну Ходзэ Токимунэ (1251—1284), за которым и стояли «восточные варвары» — самурайское сословие, военная и административная опора режима.

Апеллируя к камакурскому правительству, Абуцу-ни тем самым заявляла о своей готовности принять его юрисдикцию. Она была не единственной представительницей старой аристократии, решившейся на такой шаг: известно немало случаев, когда *кугэ* (представители родовой знати) строили себе дворцы в обеих столицах и жили в них попеременно. Важнее было другое: в качестве аргумента, который должен был убедить камакурские власти в справедливости ее дела, Абуцу-ни избрала тезис о наследственном поэтическом таланте ее сына и о решающей роли, которую поэзия играла в жизни государства на протяжении всей его истории. Этим и определяется характер ее «Дневника полнолуния» («Идзаёи никки») — путевых заметок, в которых Абуцу-ни описала свою поездку из Киото в Камакура (название заметкам дано по времени отправления в путь — 16-й день 8-й луны, когда полная луна на безоблачном небе считается особенно красивой и служит предметом поэтического вдохновения).

«Дневник полнолуния» делится на четыре части: вступление, путевые заметки, записи о пребывании в Камакура и стихотворение *нагаута*, произнесенное автором в виде молитвы в камакурском святилище синтоистского бога Хатимана (добавлено к основному тексту памятника через несколько лет после его завершения). Среди этих четырех частей путевым записям принадлежит главное место, причем каждая статья в них построена по уже апробированной схеме: единственный штрих в характеристике местности или ситуации, цитата или реминисценция из классической литературы, стихотворение, сложенное автором или кем-либо из путников, эмоциональная реакция.

Восьмое число. Случилась помеха <sup>79</sup>, и мы остаемся все там же. Нынче вечером луна погружалась в море. Глядя на нее, мы вспоминали стихи господина Нарихира:

Раздвиньтесь, гребни гор,  
Хочу, чтобы луна не заходила!

Если бы он слагал их на морском берегу, то сложил бы, наверное, так:

Восстаньте, волны, помешайте ей,  
Хочу, чтобы луна не заходила!

А теперь, вспомнив эти стихи, один человек продекламировал:

Когда смотрю я, как струится  
По волнам от луны сияющий поток,  
Я представляю —  
В этом мире  
Реки Небесной <sup>80</sup> кроется исток.

Стихотворный диалог с прославленным Нарихира представлен здесь в форме условного поэтического состязания. Такие состязания (*утаавасэ*) в средневековой Японии были широко распространены, и ход их записывался в особых сборниках в таком порядке: введение в ситуацию, заданная тема и конкретное ее воплощение поэтами-участниками состязания. Запись Абуцу-ни в миниатюре воспроизводит этот порядок. Цитата из классика оттеняет и по-новому представляет оригинальное описание.

Обращает на себя внимание, что Нарихира делается у Абуцу-ни почти участником описанной сцены. Дается своего рода намек на возможность обратной связи с ним: автор помещает древнего поэта в придуманные условия и домысливает его реакцию на них. Дальше мы увидим, что это не случайный прием, а отзвук внедрения в литературу синтоистского мировоззрения.

Значительную группу составляют путевые заметки, не выделенные в самостоятельные произведения, а вошедшие в виде разделов в сборники или в произведения других жанров. Часть их была включена в научный оборот в последние два-три десятилетия и к настоящему времени известна лишь в одном-двух списках. В их число входит «Дневник закононаставника Синдзё» («Синдзё-хоси никки»), представляющий первую часть «Собрания закононаставника Синдзё» («Синдзё-

---

<sup>79</sup> Если характер помехи не указывался, как правило, имелись в виду неблагоприятное предсказание гадателей или дурная примета, запрещающая отправляться в дорогу.

<sup>80</sup> Небесная река — Млечный Путь.

хоси сю») <sup>81</sup>. Синдзё-хоси — буддийское монашеское имя поэта Уцунотомия Томонари, который в мире был самураем, наследственным васалом третьего сёгуна Минамото Санэтомо (1192—1219) и, как сообщают средневековые источники, его партнером в поэтических состязаниях.

В отличие от авторов, упомянутых ранее, он родился и жил не в Киото, а в Тогоку, восточных провинциях Японии. В 1219 г., после смерти Санэтомо, поэт принял постриг и уехал в Киото, чтобы пройти аскетическое воспитание в тамошних монастырях. Через шесть лет, во второй половине марта 1225 г. (около 10-го дня 2-й луны 2-го года Гэннин), Синдзё-хоси предпринял по обету странствие в Камакура, куда прибыл 9-го апреля (29-й день 2-й луны). Там он совершил поминальную службу по Минамото Санэтомо, после чего направился дальше, на северо-запад, в знаменитый буддийский храм Дзэнкодзи (г. Нагано), основанный в 670 г.

На этом странствия Синдзё-хоси не закончились: были еще посещения Камакура и родных мест (для поминальной службы по умершей незадолго перед тем жене), затем новые странствия. Все они описаны в «Дневнике», причем рассказ о первом отрезке пути, от Киото до Камакура, сравнительно невелик, насыщен китаизмами <sup>82</sup> и уделяет внимание не столько характеристике пути, сколько описанию личных переживаний автора.

По форме это произведение объединяет с другими путевыми заметками сочетание прозаических описаний со стихами (правда, здесь меньше обычного литературных цитат и реминисценций), а по настроению — чувство эфемерности сущего (*мудзёкан*), особенно отчетливо выраженное в статьях о посещении могилы Минамото Санэтомо, о встрече с Ига-сикибу Мицумунэ, о смерти Масако, о посещении буддийских храмов и синтоистских святилищ. С такими настроениями мы сталкиваемся не только в путевых заметках, они характерны и для военно-феодальных эпоей, и для новелл *эцува*, и для поэтического творчества авторов XII—XIII вв., таких как знаменитый поэт-странник Сайгё (1118—1190) или Камо-но Тёмэй (1153—1216), и для эссеистических произведений XIII—XIV вв. («Ходзёки», «Цурэдзурэгуса»).

Ко второй половине XIII в. относится группа из нескольких небольших путевых дневников, объединенных общим названием «Дневники Асукаи Масаари» («Асукаи Масаари-но никки»). Как и «Дневник Синдзё-хоси», их почти все открыл и ввел в научный оборот проф. Сасаки Нобуцуна (1882—1936). Это «Записки без заглавия» («Мумэй-но ки»; ок. 1269), «Дорога в Сага и обратно» («Сага-но каёи дзи»; ок.

<sup>81</sup> Фукуда Хидэити. Тюсэй бунгаку ронко (Очерки по средневековой литературе). Токио, 1975. С. 241.

<sup>82</sup> Итико Сэйдзи. Указ. соч. Т. 2. С. 257.

1269), «Путь по реке Могами» («Могами-но кавадзи»; ок. 1269) и «Отправление в столицу» («Миякодзи-но вакарэ»; 1277). Общее название они получили при первой публикации в 1949 г. Впоследствии к ним присоединились путевые заметки того же автора «Дорога в глубь весенних гор» («Хару-но миямадзи»; 1280), известные ранее по 552-й книге «2-й серии Сочинений, классифицированных по видам» («Дзоку гунсё руйдзю»), составленной токугавским филологом Ханава Хокиноити (1746—1841).

Асукаи — одна из ветвей старинного аристократического рода Фудзивара. Дед автора «Дневников» — Асукаи Масацунэ (1170—1221) был поэтом, одним из составителей «Нового Собрания старых и новых японских песен» («Син кокин вакасю»), а сам Масаари (1241—1301), поэт, получивший основательное и разностороннее образование, часто путешествовал по тракту Токайдо в оба конца: он был близок к придворным кругам Киото и к сёгунскому окружению и владел особняками в обеих столицах.

Путевые заметки его коротки, написаны просто, без увлечения китаизмами, содержат упоминания многих придорожных населенных пунктов и достопримечательностей с указанием их характерных признаков и расстояний между ними. «Дорога в Сага и обратно» включает и воспоминания Масаари о том, как он учился у Фудзивара Тамэиз пониманию классических памятников «Кокинсю» («Собрание старых и новых японских песен», поэтическая антология X в.), «Исэ моногатари», «Гэндзи моногатари» («Повесть о Гэндзи» Мурасаки-сикибу, начало XI в.). В «Дороге в глубь весенних гор» он часто цитирует «Нихонги» («Анналы Японии»; 720), «Записки у изголовья» («Макура-но соси») Сэй-сёнагон (начало XI в.), «Дневник Сарасина», («Сарасина никки», XI в.) и особенно «Исэ моногатари», приводит собственные стихи. В целом «Дневники Асукаи Масааки» интересны тем, что их автор прекрасно знал саму дорогу и литературу, ассоциирующуюся с нею, мог руководствоваться многими критериями при выборе предмета описания и формы изложения. При всем этом он придерживался тех литературных норм, которые были выработаны его предшественниками по написанию путевых заметок.

Рассмотренные памятники представляют нам в чистом виде путевые заметки, узнаваемые не только по тематическому, но и по некоторым формальным признакам. Возникает вопрос об устойчивости этих признаков: сохраняются ли они, если описание странствия является составной частью бытового дневника, и отличаются ли такие описания от основного корпуса дневника? Можно ли обнаружить сходные признаки в описаниях путешествий, включенных в литературу художественного вымысла? Как соотносятся эти признаки с типовыми приемами описания странствий в средневековой японской драме?



В 1940 г. проф. Ямагиси Токухэй, собиравший материалы для анализа средневекового исторического памятника «Масукагами», освещающего события с 1184 по 1333 г., обнаружил в фондах библиотеки Министерства двора неизвестный науке старинный рукописный дневник. В том же году в журнале «Кокуго-то кокубунгаку» («Японский язык и японская литература») появилась статья проф. Ямагиси с описанием этого дневника. Он начинается с первых дней службы автора, тогда тринадцатилетней девочки, при дворе (точнее, в свите экс-императора Гофукакуса, 1243—1304), совпавших с празднованием Нового года (1271) во дворце Томинокодзи, а заканчивается 1306 г., когда автору, госпоже Нидзё, испытавшей к тому времени и блеск придворной жизни, и любовь экс-императора Гофукакуса, и его брата, буддийского монаха, принца Сёдзё, и блистательного аристократа Сайондзи Санэканэ, и полную лишений жизнь буддийской монахини, которой не на что было даже приобрести бумагу для переписывания сутр «во спасение» собственных родителей, минуло 49 лет<sup>83</sup>.

Дневник назывался «Товадзугатари» (букв.: «Разговор о том, о чем не спрашивали»). Он делится на пять тетрадей (*маки*), из которых первые три составило весьма откровенное описание светской жизни госпожи Нидзё (она была дочерью знатного придворного Кога-но Масатада, 1228—1272, и хорошо знала придворные нравы и обычаи еще до поступления на службу), а последние две — ее путевые записи. Обрив голову и приняв монашеский сан, госпожа Нидзё в 32 года начала, по примеру своего любимого поэта Сайгё, странствовать по дорогам Японии. За 17 лет она обошла 24 провинции, побывала в Камакура, в Исэ и Нара, посетила могилы крупнейшего государственного деятеля древности Сётоку-тайси (574—622) и поэта Какиномото-но Хитомаро (VII—начало VIII в.), место ссылки «мятежного» императора Сётоку (1117—1164), знаменитые буддийские храмы и места, прославленные их красотой.

Произведение написано энергичным стилем, более сжатым и ясным, чем повести X—XI вв., включает много прямых цитат, намеков на памятники классической литературы и упоминания их героев и авторов. Оно несколько напоминает «Повесть о Гэндзи», но целиком основано на фактическом материале (каждый человек, упомянутый здесь, был реальным лицом), вызывает аналогии с «Дневником эфемерной жизни» («Кагэро никки», X в.), но более свободно, беллетристично по форме, скорее роман, чем дневник.

Некоторые исследователи полагают, что между 3-й и 4-й тетрадями рукописи изначально существовала еще одна, объясняющая уход автора от мира. Но прямых доказательств того, что она действительно была, пока не обнаружили.

---

<sup>83</sup> Miki Sumito. Op. cit. P. 81.

Такие находки, какую посчастливилось сделать Т. Ямагиси, случаются очень редко. Признание ее, однако, несколько задержалось. Шла война, за которой последовали разруха и американская военная оккупация. К «Товадзугатари» ученый вернулся только в 1950 г. Около 1955 г. начались всесторонние исследования памятника, а после 1965 г. — многочисленные издания, переводы на современный японский и иностранные языки<sup>84</sup>.

Первая путевая запись, открывающая 4-ю тетрадь этого произведения, датирована серединой марта 1289 г. (2-й год Сёо) и посвящена странствию из Киото в Камакура: «В 20-х числах 2-й луны, с восходом луны, оставила я столицу». Весь путь до Камакура занял около месяца. Нидзё выбрала несколько станций на Токайдо, начиная с заставы Осака (Афусака) и кончая Эносима, и описала не столько дорожные приключения, сколько обстановку на этих станциях, встречи, литературные ассоциации. В описание она включила 11 стихотворений танка (из них восемь собственных), трижды упомянула «Исэ моногатари» (в связи с Яцухаси, Укисима и с горами Уцу) и в одном месте привела стихи Сайгё на тему о предмете описания. Датированы только две записи (и то приблизительно) — первая и последняя. Авторский подход к передаче событий здесь иной, чем в первых трех тетрадях, где основное внимание уделяется изложению хода событий, а затем переживаний по их поводу.

Литературные экскурсии в японских путевых заметках не являются открытием японских писателей. Как особый прием они заимствованы из китайских путевых дневников. Так, путевой дневник китайского поэта Лу Ю (1125—1210), озаглавленный «Поездка в Шу» и относящийся к 1169 г., заполнен подобными экскурсами. По словам Е. А. Серебрякова, «дневник показывает, что вся природа представляла перед Лу Ю еще, так сказать, в опосредованном виде — отраженной в творчестве предшествующих поэтов. Так, в восемнадцатый день седьмого месяца Лу Ю был около гор Дунлян и Силян, и при виде красивого пейзажа в его памяти всплыли строки стихотворений Ли Бо, Ван Аньши, Мэй Яочэня и Сюй Фу. И эти поэтические образы привнесли в пейзаж дополнительные краски, придали ему неизгладимую прелесть»<sup>85</sup>.

В японских путевых заметках XIII—начала XIV в. литературные экскурсии стали не просто устойчивым приемом. При всей ориентированности таких заметок на документальность изложения они явились инструментом превращения фактоописаний в художественные зарисов-

<sup>84</sup> Товадзугатари (Разговор о том, о чем не спрашивали) / Примеч. и послесл. Фукуда Хидэити. Токио, 1975. С. 342—343. (Далее: *Фукуда Хидэити*. Указ. соч.)

<sup>85</sup> Лу Ю. Поездка в Шу / Пер., коммент. и послесл. Е. А. Серебрякова. Л., 1968. С. 132.

ки, помогли обобщить материал. Поэтому отсылка к классическим образцам в описании путешествий не ограничивается путевыми заметками, а распространяется на разные жанры художественной литературы.

В последней четверти XIV в. была создана «Повесть о великом мире» («Тайхэйки») — военно-феодалная эпопея, повествующая о свержении власти Ходзё и о междоусобной войне, начавшейся в 1333 г. В первых главах «Повести» рассказывается о неудачных попытках выступления придворной знати, в том числе об аресте и препровождении в Камакура одного из противников Ходзё — Тосимото-асона (кн. II, гл. 4). Везли его по тому же тракту Токайдо. Эпизод рассказан ритмизованной прозой; главная идея рассказчика — обреченность узника на смерть: «Законом установлено, что повторное преступление не прощается». Эта идея повторяется в разной форме несколько раз, однако не мешает замечать, что дорога ведет мимо знаменитых мест, которые описаны по тем же правилам, что и в путевых заметках. При переправе через горы Саё узник вспоминает, что здесь некогда побывал Сайгё-хоси, который написал по этому поводу: «Такова моя судьба»; пересекая горы Уцу, обреченный на смерть Тосимото видит буйные заросли дикого винограда и клена и приводит стихи Аривару Нарихира об этих горах: «Здесь и во сне не встретишь человека».

Мы видели, что автор путевых заметок, вспоминая слова старинного поэта, может домысливать за него стихи. Это тот максимум воображения, который может позволить себе писатель-документалист. Но миросознание средневекового японца допускает большее. По синтоистским представлениям, между миром живых и миром мертвых существует двусторонняя связь. При определенных условиях дух умершего может вселиться в живого или предстать без плоти, чем-то вроде привидения. В обоих случаях он помнит свою реальную жизнь и свободно ориентируется в том мире, в котором реализовался. Встречаясь с человеком, такой дух может разговаривать с ним, оказывать ему помощь или приносить вред.

В литературе такое миросозерцание отразилось в разной форме, наиболее рельефно оно выделяется в средневековой драме ёкёку (пьесах театра Но). Здесь синтоистское миросознание стало элементом сюжетосложения.

Сюжетная канва драм проста и сводится в большинстве случаев к следующему: человек — персонаж ваки встречает на своем пути другого человека (который обозначен как «местный житель») — персонажа ситэ. Между ними возникает разговор. Обычно это припоминание какого-либо замечательного события, овеванного стариной, связанного с местом настоящей встречи. В какой-то момент разговора ваки осознает, что «местный житель» слишком хорошо знаком с историей глубокой давности, и выражает удивление по поводу такой осведомленности встречного. Тогда тот сообщает, что является духом героя припоминаемого события, и исчезает. Ваки совершает

молитвы, день угасает, наступает полночь, и перед ним появляется дух древнего героя, о котором только что шла речь и который сам повествует теперь о своих страданиях при жизни и после смерти<sup>86</sup>.

Художественная литература той же эпохи знает и переходные варианты участия в сюжете древнего героя — поэта или монаха: появление в сновидениях, в рассказах спутников и т. д. Общий для японской литературы прием — упоминание его в заданной ситуации. Диапазон такого упоминания — от простого цитирования в путевых заметках до «оживления» и участия в действии в драмах театра Но.

В XIII—начале XIV в. путевые заметки создаются по стандартной схеме. Деление на части, изложение не столько самих событий, сколько чувств автора, его эрудиции, расширение временных рамок повествования за счет цитат и реминисценций выделяют их из дневниковой литературы, в границах которой эти заметки существовали прежде. В более поздние времена с расширением географии путешествий и большим разнообразием их целей границы жанра снова несколько размываются. Некоторые исследователи пытаются классифицировать их по географическому или стилевому признаку, по социальной принадлежности автора и даже по средствам передвижения<sup>87</sup>. Не думаю, чтобы такая классификация имела смысл. Но необходимо специально подчеркнуть: выделившись в самостоятельный жанр японской средневековой литературы, путевые заметки по всем параметрам вписались в современную им культуру Японии — независимо от истоков того или иного их жанрового признака.

1985 г.

## НАЧАЛО САМУРАЙСКОГО ЭПОСА

Жанр *гунки* (воинских повествований) чаще всего определяют как самурайский эпос. Корректность этого определения не абсолютна, хотя оно и имеет под собой некоторые основания. Распространенные у нас жанровые определения выработаны на материале европейских литератур и не всегда в точности подходят к литературам других традиций. В средневековой японской литературе нередко весьма расплывчатыми оказываются границы самого понятия художественной прозы.

Что касается жанра *гунки*, история которого открывается «Сказанием о годах Хогэн» («Хогэн моногатари»), в нем можно отметить несколько особенностей, резко отличающих его от эпических сказаний

<sup>86</sup> Анарина Н. Г. О драме и театре Но // Ёкёку — классическая японская драма / Пер. с яп. и коммент. Д. Делюсиной. М., 1979. С. 27.

<sup>87</sup> Нихон кико бунгаку бэнран (Руководство по японской литературе путевых заметок) / Сост. Фукуда Хидзэти, Плючоу Герберт. Токио, 1978. С. 267—270.

многих народов. Почти все герои этих произведений — реально жившие люди, события, описанные в них, — реальные исторические события, происходившие именно в тех местах, которые названы в тексте памятника, именно в те дни, которые в нем указаны.

## Историческая база

Середина XII в. в политическом отношении была очень беспокойной. В 1086 г. император Сиракава (1053—1129, на престоле с 1073 г.) отрекся от престола в пользу своего девятилетнего сына, принца Тарухито (на престоле находился в 1086—1107 гг. под именем Хорикава), оставив за собой реальную политическую власть. В Японии начался период правления экс-императоров (*инсэй*). Фактически власть в стране и раньше не принадлежала императорам, занимавшим престол. От их имени страной управляли регенты (*кампаку*) из рода Фудзивара, которые приходились малолетним Сынам Неба (иногда на престол возводили трех-четырёхлетних мальчиков) дедами по материнской линии.

Экс-император Тоба (1103—1156, на престоле — в 1107—1123 гг.), старший сын Хорикава, жесткий и бескомпромиссный правитель, после смерти своего деда стал продолжать его политику. Сначала он управлял страной от имени своего старшего сына Сутоку (1119—1164, на престоле — в 1123—1141 гг.; в тексте «Сказания о годах Хогэн» описан как новый экс-император), а после отречения Сутоку от престола — от имени его преемника, своего 9-го сына, императора Коноэ (на престоле — в 1141—1156).

В 1156 г. ситуация в высших кругах власти Японии сильно осложнилась. Экс-император Тоба умер. Незадолго до него умер император Коноэ. Три крупных феодальных дома (Фудзивара, Тайра и Минамото) столкнулись между собою в борьбе за верховную власть. Четвертой стороной борьбы были крупные буддийские монастыри. Все участники располагали собственными воинскими формированиями (самурайские дружины у феодальных домов, отряды монахов-воинов у монастырей) и разделились на два враждующих лагеря. Один из этих лагерей в качестве претендента на престол выдвигал экс-императора Сутоку (при этом допускалась возможность сделать Сутоку фактическим правителем при его сыне Сигэхито, который стал бы марионеточным императором), другой — его брата Госиракава (принца Масахито, 4-го сына Тоба от другой супруги).

Основу нравственного воспитания средневековых японцев составляли книги конфуцианского канона, так называемое Пятикнижие. В одной из них, «Книге установлений» («Ли цзи»), содержится такое положение: «Отец должен проявлять родительские чувства, а сын почтительность; старший брат — доброту, а младший — дружелюбие, муж —

справедливость, а жена — послушание, старшие — милосердие, а младшие — покорность, государь — человеколюбие, а подданные — преданность. Эти десять качеств и именуются человеческим долгом»<sup>88</sup>.

Между тем, в междоусобных войнах часто оказывались по разные стороны баррикад даже близкие родственники — отцы и сыновья, старшие и младшие братья, дяди и племянники. Экс-императора поддерживал Левый министр Фудзивара-но Ёринага, а его противника — брат Левого министра, канцлер Фудзивара-но Тадамити; глава Сысского ведомства Минамото-но Тамэёси был одним из активных сторонников Сутоку, а его сын Ёситомо стал правой рукой Тайра-но Киёмори, военного лидера противников экс-императора. Тадамаса, дядя Киёмори, был в числе его противников.

В условиях гражданской смуты принципы конфуцианских отношений между людьми ставили участников этой смуты перед неразрешимыми проблемами. Когда отец или старший брат воина выступал против его сюзерена, ему приходилось самостоятельно решать, что главное — чувство верноподданничества или сыновней почтительности и дружелюбия. Впрочем, проблему часто помогали решить политические и экономические соображения: в стране активно укреплялось помещное землевладение. Поместья одно за другим переходили из рук в руки, в том числе в пределах одного феодального клана.

Открытое военное столкновение 1156 г. продолжалось всего несколько часов. Победу одержали сторонники императора Госиракава, возглавлял которых будущий диктатор Японии Тайра-но Киёмори (1118—1181). Многие их противники погибли в бою или были казнены после того, как мятеж был подавлен. В числе казнённых было 12 членов одного только клана Тайра<sup>89</sup>.

Столкновение в сознании героя двух категорий, долга и чувства, — одна из сюжетообразующих пружин воинских повествований.

## Возникновение воинских повествований

Об отдельных эпизодах событий 1156 г. («смута годов правления под девизом Хогэн<sup>90</sup>») уже через несколько десятков лет после их окончания стали рассказывать перед многими слушателями под аккомпанемент японской лютни *бива* слепые сказители *бива-хоси*<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973. С. 105.

<sup>89</sup> Толстогузов А. А. Очерки истории Японии VII—XIV вв. Становление феодализма. М., 1995. С. 87.

<sup>90</sup> Под этим девизом правил император Госиракава.

<sup>91</sup> Происхождение *бива-хоси* не совсем ясно; они принадлежали к корпорации профессиональных рассказчиков *катарибэ*, и многие исследователи считают, что *бива-хоси* относятся к той же группе, что *гакухо*, дававшие шуточные представле-

Слушатели собирались и в буддийских храмах, и в феодальных поместьях, и при императорском дворе, и среди полей в провинции. Интерес слушателей усугублялся тем, что средневековые японцы верили, будто рассказы о погибших героях способствуют успокоению их душ. Может быть, этим отчасти объясняются тщательное перечисление в повествованиях имен участников событий, точная датировка этих событий, вплоть до месяца и дня, а также указание мест, где они происходили.

По европейским представлениям такая *приверженность к привязке событий во времени и на местности* делает воинские повествования похожими на исторические хроники, тем более что речь в них идет о реальных событиях. Но она представлена в произведениях разных жанров средневековой японской литературы, содержание которых далеко от описания истории — в поэтических антологиях (вступления к стихотворениям), сборниках легенд и преданий, устных рассказах и сказках.

«Песня Каса Канамура, сложенная зимой второго года Дзинки [725 г.], в десятом месяце, когда император [Сёму] пребывал во дворце Нанива» (антология «Манъёсю», VIII в., пер. А. Е. Глускиной).

«Сложил эту песню по повелению государыни Нидзё, которая в ту пору еще называлась Госпожой из Опочивальни, когда она пожелала в третий день первой луны, чтобы случившиеся тут приближенные слагали стихи о снегопаде в солнечную пору» (антология «Кокинсю», X в., пер. А. А. Долина).

«Во время правления великой государыни [Дзито] жил-был монах из Пэкче по имени Тадзё. Он жил в горном храме Хоки, что в уезде Такэти» («Нихон рёики. Японские легенды о чудесах»), IX в., пер. А. Н. Мещерякова).

«Осенью второго года Дзюэй камакурский Хёэ-но сукэ Ёритомо созвал в Камакуру всех воинов восьми провинций» («Гэндзи-обезьяна. Японские рассказы XIV—XVI веков, отогидзоси», пер. М. В. Торопыгиной).

Эпические сказания западных народов создавались главным образом в дописьменную эпоху. Еще Тацит писал, что песни германских племен заменяют им историю. То же можно утверждать и о сказаниях о Манасе, Кёроглы, Давиде Сасунском, Амирани. Отдельные песни об этих героях появились и начинали исполняться еще до зарождения письменности у соответствующих народов. Правда, былины зародились у письменного народа, но, несмотря на это и на распространение летописной и житийной литературы в России, слушателями они вос-

---

ния *гигаку* в VIII в. (они были лично несвободными и в социальной организации стояли ступенью ниже крестьян), и исполнители массовых действий *саругаку* в IX—XII вв.

принимались как сказания исторические. Во всех случаях исторический и фантастический элементы переплетены здесь тесно. К каждому из них слушатели относились одинаково доверчиво, независимо от их социальной принадлежности. Несомненно, значительную роль в таком отношении слушателей играл сакральный аспект сказаний.

*Гунки* впервые появились примерно через пятьсот лет после заимствования японцами китайской иероглифической письменности, почти через триста лет после изобретения японского силлабического письма. С начала VIII в. в Японии создавались исторические трактаты, X—XI вв. — эпоха расцвета художественной прозы на японском языке. Мятеж Тайра-но Масакадо 939—940 гг. подробно описан на китайском языке в документальных «Записках о Масакадо» («Сёмонки»), безусловно, известных слепым сказителям.

Распространение эпического творчества на фоне стадийно более развитой письменной литературной традиции (в начале XI в. в Японии был создан самый объемистый к тому времени в мировой литературе роман — «Повесть о Гэндзи» Мурасаки-сикибу) объясняется своеобразием исторических условий. В XII в. в результате кровопролитных войн между феодальными домами Тайра и Минимото к власти в стране пришло самурайство — в массе своей неграмотные воины-дружинники из восточных провинций о. Хонсю (так называемые восточные варвары), среди которых крепка была клановая организация с устойчивыми моральными, религиозными и воинскими традициями. Утонченная цивилизация придворной аристократии была непонятна самураям.

В культуре необычайно активизировался фольклорный элемент.

Проблемы, встающие перед исследователями воинских сказаний средневековой Японии, можно разделить на три группы: 1) каким образом элементы культуры предшествовавших веков участвовали в формировании *гунки* (от художественных особенностей памятников до исполнительской манеры сказителей); 2) каковы художественные, идейные и прочие особенности самих сказаний, исторический и культурный контекст, в котором они складывались и циклизировались, типологическая их связь с воинскими эпopeями других народов (ритмическая организация текста, роль вставных эпизодов, гиперболизация характеров героев и обстоятельств, в которых они выступают, формульная техника, отношение *гунки* к исторической реальности и т. д.); 3) трансформация жанра и его влияние на дальнейшую японскую культуру.

Межклановая борьба во второй половине XII в. трижды приводила к вооруженным конфликтам — в 1156, 1159—1160 и в 1185 гг. Это было время прихода к абсолютной власти, безраздельного господства, сокрушительного поражения и гибели феодального дома Тайра под ударами соперничавшего с ним дома Минамото. Каждый из этих конфликтов лег в основу серии устных сказаний, в скором времени циклизовавшихся в самостоятельные произведения.



В XIV в. страну много десятилетий сотрясали новые сражения, так называемая война Южной и Северной династий. Слепые исполнители разнесли по Японии огромное количество новых сказаний, которые уже к концу столетия циклизировались в новое большое повествование.

Разница между первыми *гунки* и этим последним была не только в их сюжетах, но также и в идейном содержании.

### **Дидактический и эмоциональный аспект «Сказания о годах Хогэн»**

*Гунки* демонстрируют единство героического и дидактического аспектов, причем последний используется в них как сюжетообразующий принцип.

На все воинские сказания определяющее идейное влияние оказали буддизм и конфуцианство. При этом если в XIV в. тон задавала конфуцианская концепция долга как основы вселенской гармонии и спокойствия в государстве, то в первых сказаниях преобладала трактовка событий и судеб героев в буддийском духе.

По старинной буддийской легенде, особенно распространенной в позднехэйанской Японии (XI—XII вв.), в середине XI в. наступил последний, разрушительный этап в истории буддийского учения — этап «конца Закона» (*маппо*). Его признаки современники усматривали в частых стихийных бедствиях, эпидемиях, междоусобных распрях. К числу последних прежде всего относили войны между кланами Тайра и Минамото.

Проникновение концепции «конца Закона» в сознание сказителей определило общий идейный настрой «Сказания о годах Хогэн». Условно его можно определить как кармический. Карма (буддийский закон нравственной причинности) явлена здесь в разнообразных видах, но в первую очередь как индивидуальная. Монах экс-император Тоба говорит: «Я горд благими последствиями десяти видов добрых деяний, совершенных мною в прежних жизнях. Но, несмотря на то что достиг я высокого ранга императора, этот ранг не лишен связи с заблуждениями, которые присущи смертным в трех мирах — мире желаний, мире форм и мире без форм». Говоря о тяжелой судьбе монарха, погубленного мятежным вассалом, сказитель замечает: «Государь, обладавший десятью добродетелями, хозяин престола, не мог избежать действия кармы, идущей из прежних существований». Знаменитый поэт Сайгёхоси пишет о покойном экс-императоре Сутоку: «Из-за того что воздаяние за прошлые жизни было неблагоприятным, ныне государю пришлось стать пылью в сих отдаленных пределах».

Кроме отсылок к популярным буддийским категориям, «Сказание о годах Хогэн» изобилует упоминанием разного рода ситуаций из ис-

тории буддизма, буддийских сутр, подвижников и будд (в том числе вымышленных).

Буддийская трактовка событий органично переплетается с конфуцианской. Очевидно, что для средневекового японца в понимании общественных явлений не существовало границы между этими учениями. Повествуя о заговоре нового экс-императора, сказители причудливо сочетали конфуцианские понятия с их объяснением в буддийском духе:

Потом все стали действовать вразброд — воины обоих домов, Минамото и Тайра, прислуживавшие у императорского дворца и у покоев экс-императора, — одни нарушали указы отцов, другие позабыли о почитании старшего брата младшим, каждый стал действовать как ему вздумается, вплоть до отца с сыном, дяди с племянником, всех родственников, господина и подданного. Вся Япония разделилась надвое.

В столице благородные и подлые, высшие и низшие соглашались между собою, говоря:

— Теперь на этом заканчивается свет. Все теперь погибнет. Тот, кто именуется канцлером, — старший брат, а господин Левый министр — его младший брат. Великие полководцы Царствующего государя — Ёситомо, владетель провинции Симоцукэ, и Киёмори, владетель провинции Аки. Великие полководцы экс-императора — это отец Ёситомо, Рокудзё-хоган Тамэси, и дядя Киёмори, Тайра-но Тадамаса, помощник главного конюшего Правой стороны. Не задумывались они о том, кто победит, а кто проиграет.

Однако, „согласно учениям“, во время сражения один непременно выигрывает, а другой проигрывает, и заранее трудно бывает узнать результат. Он соответствует лишь наполненности судьбы и зависит только от глубины кармы.

(Свиток I, гл. 4)

Иногда сочетание буддийских представлений с конфуцианскими встречается в одной и той же фразе, как во II свитке (гл. 1): «Согласно обещанию, данному в прежней жизни, мы стали господином и слугой и будем следовать этому обещанию до самого конца». Далее здесь развивается идея связи господина и слуги в строго конфуцианском духе.

Еще одним идейным фактором, влияющим на развитие сюжета в «Сказании», является ссылка на прецедент из китайской истории.

Великая восточно-азиатская культурная общность испытывала подавляющее влияние китайской цивилизации не только в эпоху заимствования соседними с Китаем народами иероглифической письменности, системы землевладения или конфуцианской философии. Китайская история, литература и точные науки на протяжении столетий оставались образцовыми для соседних народов. Японские авторы особое значение придавали прецеденту из истории Китая, благо китайские хроникеры тысячелетиями фиксировали события в династийных историях и исторических трактатах.

Не составляли исключения во внимании к китайским образцам и историческим прецедентам и воинские повествования. В «Сказании о годах Хогэн», кроме указаний на конфуцианские этические нормы, то и дело встречаются заимствованные из китайских памятников представления о «голосе феникса», «девятивратном дворце», «лике дракона», отсылки к примерам из истории Китая (например: «Несмотря на то что ханьский Гао-цзу правил Поднебесной с мечом в 3 сяку в руках, когда он погубил хуайнаньского Цин-бу, он сам лишился жизни, пораженный случайной стрелой») и даже небольшие новеллы из китайских исторических сочинений.

Целью указания на исторический прецедент является оправдание или объяснение смысла поступка героя. Кармическая связь вызывает ту или иную ситуацию, объясняет судьбу героя, его социальное положение. Но в целом «Сказание о годах Хогэн» проникнуто еще одной общей идеей — идеей греховности выступления против монаршей власти и неизбежности поражения участников такого выступления. От начала до конца произведения повествователь пространственно не покидает лагерь сторонников мятежного Сутоку. Этим вызван и эмоциональный настрой памятника в целом: повествуя о героических помощниках мятежника, упоминая в качестве мотивов его выступления японских монархов, повторно занимавших оставленный ими престол, повествователь представляет замысел мятежника обреченным на поражение и оплакивает горестный конец неудачников.

Насыщенность «Сказания» книжными элементами (в том числе и указаниями на примеры из древней японской истории) настолько велика, что наводит на мысль об авторском его происхождении, о написании этого произведения одним эрудированным книжником. Одно время даже называли имя такого книжника, некоего Токунага Харумо, хотя современные исследователи от такой атрибуции по ряду причин отказались.

### **Фольклорный элемент в «Сказании»**

Композиционно «Сказание о годах Хогэн» представляет собою законченное произведение с завязкой, изложением хода событий в их последовательности, развязкой и эпилогом. Таким оно стало после редакторской обработки отдельных эпизодов, бытовавших в устном исполнении, после их интерпретации в причинно-следственном плане. Об устном их бытовании свидетельствуют несколько характерных особенностей, в частности многочисленные формульные выражения, подробности в описании доспехов и вооружения героев и хода поединков, «называние имени» участниками единоборства, гиперболизация силы героя. Эти детали предназначены характеризовать героя, поэтому слушатели ревниво за ними следили.

Вспомним, как описывается подготовка к бою Ильи Муромца с Калином-царем:

Ай тут старый казак да Илья Муромец  
Стал добра коня тут он заседлывать:  
На коня накладывает потничек,  
А на потничек накладывает войлочек;  
Потничек он клал да ведь шелковинький,  
А на потничек накладывал подпотничек,  
На подпотничек седелко клал черкасское,  
А черкасское седельшко недержано;  
А подтягивал двенадцать подпругов шелковых,  
А шпилечки он втягивал булатные,  
Пряжечки подкладывал он красна золота,  
Да не для красы-угожества,  
Ради крепости все богатырской:  
Еще подпруги шелковы тянутся, да они не рвутся,  
Да булат-железо гнется, не ломается,  
Пряжечки-то красна золота  
Они мокнут, да не ржавеют.  
И садился тут Илья да на добра коня,  
Брал с собой доспехи крепки богатырские:  
Во-первых, брал палицу булатную,  
Во-вторых брал копье бержамецкое,  
А еще брал свою саблю вострую,  
А еще брал шалыгу подорожную <sup>92</sup>.

В таком же плане представлены герои во многих эпических сказаниях. Вот описание Брюнхильды в «Песни о нибелунгах»:

Сияло золотое блестящее шитье  
На пышном платье шелковом, надетом на нее.  
Несли за нею следом оруженосцы щит,  
Что золотом червонным искусно был обит  
И прочными стальными застежками снабжен.  
Брюнхильде в состязаниях служил прикрытьем он.  
Расшит ремень подшитный камнем был у ней.  
Травы камень это казалось зеленой  
И пламенело ярче, чем золото щита.  
Да, лишь героем быть могла Брюнхильда добыта!  
Хоть щит ее широкий из золота и стали  
Четыре сильных мужа с натугой поднимали,  
И был он посредине в три пяди толщиной,  
Справлялась с ним играючи она рукой одной <sup>93</sup>.

Основным героем-единоборцем в «Сказании о годах Хогэн» представлен Хатиро Тамэтомо из рода Минамото, выступавший на стороне

<sup>92</sup> Героический эпос народов СССР. Л., 1979. С. 72.

<sup>93</sup> Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М., 1975. С. 408.

мятежного экс-императора. В I свитке (гл. 11) мы встречаем подробное его описание, целиком соответствующее приведенным выше описаниям эпических героев:

Это был человек больше семи *сяку* ростом, и над обычными людьми он возвышался на два-три *сяку*. Тамэтомо был лучником по рождению, и его левая рука, сжимавшая лук, была на 4 *сун* длиннее правой руки, державшей поводок уздечки. А потому и в горсть он мог взять сразу 15 стрел. Лук его был размером в 8 *сяку* 5 *сун*, и древку его лука не было равных по длине. Его золотистого цвета стрелы были изготовлены из трехлетнего бамбука.

Полагая, что стрелы будут терять свои свойства, если их вымыть, он лишь удалял с бамбука узлы и полировал их хвостом. А еще он считал, что если будет делать стрелы легкими, они станут хуже, и втыкал железные пластинки в их стебли до самых бамбуковых перемычек внутри стебля.

Для оперенья стрел Тамэтомо не пренебрегал перьями ни коршуна, ни совы, ни ворона, ни курицы, а концы стрел обматывал побегам глицинии. Не забывал он и о выемке для стрелы: чтобы лук не сломался, закреплял его роговой пластиной и покрывал киноварью.

Наконечники у его стрел были типа «лучина» и «птичий язык». Спереди они сужались наподобие долота и насаживались на стрелу толщиной в 5 *бун*, шириной в 1 *сун* и длиной в 8 *сун*. Стебли у стрел были срезаны возле самых наконечников. Отшлифовав словно льдинку наконечник стрелы, он смазывал жиром его жало и делал это так, что, куда бы стрела ни попадала, она пронзала цель. Казалось, выдержать ее не могла ни скала, сколь бы велика эта скала ни была, ни глинобитная стена, окованная железом. Что касается звучащих наконечников боевых стрел, для них он отбирал молодые побеги магнолии или падуб, зачищая на побегах участки на 8 глазков и метил их по 9 глазков.

В них он вставлял «гусиные окорока» — «алебардный зуб» в 1 *сун* и «руки» в 6 *сун*. Вперед выдавалось три пика, на каждом пике затачивалось лезвие, из-за чего стрела становилась подобной малой алебарде с торчащими вперед «бутылочками».

В эпических сказаниях многих народов характеристики героев или ситуаций состоят из стандартных блоков, многократно повторяющихся. Это облегчало сказителю запоминание текста большого объема. В *гунки* повторы сведены к минимуму. Индивидуальны, совершенно непохожи одно на другое по содержанию *нанори*, называние имени.

Воин, вызывавший соперника на битву, выдвигался вперед и громким голосом называл себя и своих знаменитых предков. Этого же он ожидал от того, кто принимает его вызов. «Называние себя, — писал Н. И. Конрад, — имело в те времена особое значение: таким путем имя становилось известным соратникам, противникам, а в дальнейшем потомкам. Имя — это было не просто название человека, но его вывеска, его символ и его гордость»<sup>94</sup>. Поэтому противник воина, назвавшего

<sup>94</sup> Конрад Н. И. Японская литература. С. 325.

свое имя и перечислившего имена собственных предков, должен был быть достойным его и по происхождению, и по ратной славе.

Приблизившись к воротам, воин громко выкрикнул:

— Здесь потомок Юкихидэ, управляющего поместьем Ямада, того самого, что схватил разбойника Татэбоси с горы Судзука и представил его пред очи государя, житель провинции Ига, законный наследник Ямада Котаро Корэсигэ по имени Косабуро Корэюки.

На это Тамэтомо отвечал:

— Как это! Я считаю, что для меня мало будет и такого соперника, как твой хозяин Киёмори. А потому — посторонись! Это предупреждение. Хотя и говорят, что род Хэй происходит от императора Камму, этот император далеко отстоит от своих потомков. Члены рода Гэн — потомки императора Сэйва, и напрямую от него до Тамэтомо насчитывается 9 поколений. Никто не может быть соперником для меня. Скорее посторонись!

Иногда перечисление знаменитых предков, начиная с императора, основавшего данный род несколько поколений назад, включает имена не только знаменитых государственных деятелей или знаменитых воинов, но и мятежников (вроде Тайра-но Масакадо), прославившихся когда-то полководческим искусством. Такое перечисление помимо всего имело и сакральный смысл. Дело не только в желании героя произвести должное впечатление на соперника, но и в стремлении призвать себе в помощники собственных предков. По верному замечанию Лафкадио Хэрна (1850—1904), «восточная семья включает в себя не только родителей и их кровных родственников, но также и прадедов с их кровными родственниками, прапрадедов и всех умерших позади них. Эта идея семьи образует сочувствующую силу воображения такой высокой степени, что чувства, свойственные кругу этих представлений, могут, как это и наблюдается в Японии, распространяться на многие прямые и косвенные семейные ветви»<sup>95</sup>.

Внимание, которое японцы уделяли этой стороне воинского ритуала, допускает возможность предполагать устные, а не книжные истоки *нанори*.

Книжный элемент придал устным повествованиям слепых сказителей композиционное единство и мировоззренческую направленность. Несомненно, этот элемент был привнесен в памятник на последнем этапе его формирования людьми, начитанными в буддийской и конфуцианской литературе. В современных текстах книжный элемент «Сказания о годах Хогэн» преобладает над фольклорным. Вероятнее всего, процесс образования письменного текста из устных сказаний продолжался не менее ста лет (старейшая из сохранившихся рукописей «Сказания» датируется 1318 г.), а сами устные сказания на поздних этапах

<sup>95</sup> Хэрн Л. Душа Японии. М.: Муравей, 1997. С. 307.

их распространения могли основываться не только на более ранних преданиях, но и на письменных текстах.

До нашего времени сохранилось много редакций этого памятника, различающихся между собою и по объему текста, и по составу глав, и по степени разработанности некоторых сюжетных линий. В начале XVII в. рукопись одной из редакций «Сказания о годах Хогэн» была издана наборным шрифтом, и в дальнейшем текст этого старопечатного издания стал распространяться как нормативный<sup>96</sup>.

В последние десятилетия авторитетным считался текст памятника, опубликованный в 1961 г. издательством Иванами в «Серии японской классической литературы». В 1990-е гг. увидели свет издания других редакций памятника, где основное внимание в заключительных главах уделено не судьбе экс-императора Сутоку, а приключениям могучего Хатири Тамэтомо до его ссылки на о. Осима.

Сюжеты, связанные с Тамэтомо, в Средние века использовались в японских драмах, а потом — и в художественной прозе.

В начале XIX в. популярный писатель Такидзава (Кёкутэй) Бакин (1767—1848) опубликовал роман «Чудесный рассказ об ущербном месяце» («Гиндзэцу юмихаридзуки»), первая часть которого посвящена истории Тамэтомо от его происхождения и детства до ссылки на остров Осима, а во второй повествуется о том, как герой оставил место ссылки, покорил несколько островов, дважды попал в шторм и терпел кораблекрушения, потерял жену, принесшую себя в жертву богам, подавил мятеж на Рюкю, спас там от происков коварного министра принцессу, в которую вселился дух его погибшей жены, одержал верх над злыми чародеями и в конце концов проследовал на небеса, оставив управление островным королевством Рюкю своему сыну.

Все приключения Тамэтомо, красочно описанные во второй книге романа Бакина, — плод его писательской фантазии. Но показательно, что источником авторского воображения стал текст первого в японской литературе воинского повествования, судьба его героя, ближе других стоящего к героям эпических сказаний иных народов (правда, полной аналогии здесь ожидать нельзя, потому что в «Сказании», в отличие от героического эпоса Запада, вообще отсутствует главный герой, на котором все повествование держится).

Долгое время японские специалисты считали *гунки* историческими источниками, точно отражающими факты междоусобных войн в средневековой истории. В качестве аргументов выдвигались примеры совпадения отдельных описаний в *гунки* с описаниями в некоторых исторических сочинениях. Но впоследствии анализ источников показал, что эти совпадения объясняются заимствованиями из текстов *гунки*, а

---

<sup>96</sup> Хогэн моногатари. Хэйдзи моногатари // Нихон котэн бунгаку тайкэй. 31 (Серия японской классической литературы). Токио, 1961. Т. 31. С. 10—11.

не наоборот. В XVI—XVII вв., когда формировался кодекс чести самурая *бусидо*, многие описания воинских повествований использовались поборниками японского этноцентризма для прославления славных качеств, якобы искони присущих японцам: верности долгу, неустрашимости, чистоты помыслов и т. д. Сравнительное исследование списков памятников показало, что соответствующие описания, как правило, отсутствовали в ранних текстах и наслаивались в них от десятилетия к десятилетию в течение веков.

1999 г.

## КАТЕГОРИЯ ПРОСТРАНСТВА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

### Введение

Роль художественного пространства в литературном произведении зависит от соотношения между миром идей и эмоций с одной стороны и предметным миром — с другой.

Внешний мир в поэзии вака рассматривается поэлементарно. Поэтический контекст каждого элемента мира функционально связан с эмоциями лирического характера и превращается в символ, маркирующий определенный вид чувств.

Судьбы людей, как и состояние природы, в *гунк* *моногатари* подчинены всеохватывающей концепции (например, идея кармы в «Хэйкэ моногатари» или идея вассальной преданности в «Тайхэйки»).

Главный отличительный признак пространства, изображенного в *никки* (дневниках) и *дзуйхицу* (эссе) — это его реальность. Но роль изображенного пространства различается в зависимости от особенностей произведения.

В путевых заметках (*кикобун*) идея пространства тесно связана с идеями времени и движения. Разница в авторском подходе к понятию пространства в них зависит от конечной цели путешествия.

В своей страсти я была столь неумна, что для меня вырезали будду Якуси в мой рост, и вот, потихоньку от всех, я омывала потихоньку руки, затворялась и павши ниц перед изваянием, молила: «Сделай, чтобы мы скорее поехали в столицу! Говорят, что там много повестей и романов, — покажи их все!»

(Пер. И. Мельниковой)

Из этого отрывка становится ясной конечная цель путешествия автора «Сарасина никки».

В соответствии с этой целью пространство становится более вместительным, конечная цель путешественника (повествователя) в «Идза-



ёи никки» — представить сёгунским властям роль своей семьи в развитии традиционного поэтического искусства в качестве аргумента в тяжбе за поместье Хосокава. Передвижение как таковое не играет главной роли в путевых заметках монахини Абуцу. В этом смысле роль движения в «Идзаёи никки» и «Сарасина никки» одинакова.

Внимание автора «Токан кико» сосредоточено на путешествии и на объектах, которые встречаются на его пути. Его тип описания близок к японской поэзии.

Цель паломничеств в «Кагэро никки» — отвлечь героиню от тяжелых дум и переживаний. В широком смысле описания здесь близки к описаниям в «Токан кико», но они сосредоточены на внутренней жизни героини.

Редкие описания природы в «Гэндзи моногатари» подчинены двум задачам — подчеркнуть настроение героя и ввести читателя в ситуацию. В более поздних *моногатари* (например в «Товадзугатари») оба типа описаний становятся более пространными.

По масштабу описаний внешнего мира эти произведения можно разделить на три основные группы: крупномасштабные (такие как в *гунки моногатари* и *дзуйхицу*), средне- (как в «Тоса никки» и «Токан кико») и мелкомасштабные (как в «Мурасаки-сикибу никки»). Крупномасштабные описания близки по своей манере к той, что принята в философских трактатах, среднемасштабные описания — к манере *вака*, а мелкомасштабные — к нехудожественным описаниям. Творческая фантазия автора особенно ярко проявляется в крупно- и среднемасштабных описаниях.

\* \* \*

«Модель мира» в средневековой японской литературе в большой степени определяется жанром произведения. Его жанровые особенности проявляются в равной степени в изображаемом пространстве, а именно в его масштабности, в степени абстрагирования, его роли в событийной линии, в наборе ориентиров, содержащихся в разных описаниях, в позиции повествователя и так далее. Роль художественного пространства в произведении зависит от взаимоотношения, с одной стороны, мира идей и эмоций, с другой стороны — вечно мира и, в конечном счете, от исходных идеологических категорий.

Японская классическая поэзия рассматривает внешний мир поэлементно. Включенный в поэтический контекст элемент внешнего мира функционально связан с переживаниями лирического героя и по традиции становится символом, знаменующим собой определенный вид переживаний, емкость такого символа определяется ограниченностью размеров классического японского стиха (стихотворение *вака* или *танка* содержит 12 или, в крайнем случае, 20 слов).

Масштаб переживаний условного героя такого стихотворения совсем не зависит от размера элементов пространства. Капля росы, например, может вызвать такие же чувства, как полет диких гусей осенью или силуэт гор в тумане ранним утром. Поэты делали различия между видами чувств, а не их силой. Но в любом случае элементы пространства в стихотворении воспринимаются героем непосредственно, следовательно, должны быть реальными. Их реальность, конкретность подтверждается тем, что описание эмоций усиливается благодаря возможности их индивидуальной интерпретации (как правило, в пределах традиции).

В определенном отношении такая особенность традиционной японской поэзии напоминает дзэн-буддийскую живопись. Реальные объекты в этой живописи становятся символами, для которых детали не важны. Такая живопись рассчитана на индивидуальное восприятие зрителя, зависящее от его личного опыта. И в живописи (*суйбокуга*, а затем *хайга*), и в традиционной поэзии среду представляет себе индивид на основании созданного автором образа.

Художественное пространство в воинских повествованиях (*гунки моногатари*) XII—XIV вв. иное. И люди и природа подчинены в них всеобъемлющей идее (буддийской в «Хэйкэ моногатари» и конфуцианской в «Тайхэйки»), а детали пространства перечисляются вне их связи с описываемыми событиями. Энергетическая насыщенность пространства в *гунки моногатари* зависит от внутренней силы героя. В «Повести о доме Тайра» человек может легко передвигаться между Фукухара и Мияко, но встречает неожиданное сопротивление в виде сверхъестественной энергии поблизости от смертного одра Тайра-но Киёмори (свиток VI, гл. 7):

С того дня как Правитель-иннок заболел, он даже капли воды не мог проглотить. Тело охватил такой жар, словно Правитель-иннок горел в огне. Так нестерпим был жар, что никто не мог подойти к ложу Правителя-инока ближе чем на четыре-пять кэн. Он ничего не говорил, только стонал: „Жарко мне! жарко!“ Видно было, что болезнь сия необычна. Начерпали воды со священной горы Хизэй из колодца Тысячерукой Каннон, налили в каменный водоем, и Киёмори погрузился в него, дабы остудить жар, но вода забурилась, закипела и вскоре вся испарилась. Тогда, чтобы облегчить его муки, стали поливать его из бамбуковых трубок, но вода шипела, как будто падала на раскаленный камень или железо, и вовсе не достигала тела больного. А те струи, которые все же касались тела, превращались в огонь и пылали; черный дым заволоч все покои, пламя, крутясь, вздымалось высоко к небу.

(Пер. И. Львовой)

В «Повести о великом мире» (свиток II, гл. 1) отзвуки церемонии, проводимой в присутствии императора в монастыре Энрякудзи неподалеку от Киото, в воображении повествователя охватывают огромное пространство:

Наставником, возглашавшим церемонию, был тогда монах принц крови Сонтё из храма Удивительного Закона, а возглашающим благопожелания — тогдашний настоятель, монах принц крови Соньун из Великой пагоды. Во время возглашения славословий Будде цветы Орлиного пика (гора в Индии, на которой будда Шакьямуни читал свои последние проповеди. — *В. Г.*) уступили им свой аромат, а в том месте, где распевались восхваления добродетелям Будды, их сопровождало эхо с горы Юйшань (гора в Китае. — *В. Г.*). Когда же заиграли мелодию, красотою своей останавливающую облака, а танцующие отроки взмахнули, как снегом кружащимся, рукавами, сотворилось так, будто сотни зверей начали ладный танец, а птица Феникс прилетела сюда к торжеству.

Категории пространства и времени сделались главными аргументами для провозглашения руководящей идеи в первых воинских повествованиях конца XII в. В первом свитке «Сказания о годах Хэйдзи» (XII в.) провозглашается:

Спокойное размышление показывает, что Три императора и Четыре монарха управляли своими землями, а Четыре вершины и Восемь принципов успокаивали народ только благодаря своим способностям и употреблению их в дело, когда они размышляли о себе и бывали вознаграждены. Говорят, что когда повелитель выбирает себе министров и распределяет среди них обязанности, а министры оценивают себя и принимают посты, то они без усилий вникают в детали и выполняют свои обязанности. По этой причине суда, пересекающие море, непременно берут с собой весла и правила, большие журавли, смело пронзающие облака, неизменно доверяются своим крыльям, а императоры и князья, управляющие своими землями, обязательно полагаются на помощников. Так говорится. А если люди добиваются выполнения своих задач, империя их пребывает в мире.

Соответствующая оценка всех описанных событий содержится во вступлении (свиток I, гл. 1) к «Повести о доме Тайра»:

В отзвуке колоколов, оглашавших пределы Гиона,  
Бренность деяний земных обрела непреложность закона.  
Разом поблекла листва на деревьях сяра в час успенья —  
Неотвратимо грядет увяданье, сменяя цветенье.  
Так же недолг был век закосневших во зле и гордыне —  
Снам быстротечных ночей уподобились многие ныне.  
Сколько могучих владык, беспощадных, не ведавших страха,  
Ныне ушло без следа — горстка ветром влекомого праха!

Да, истина сия неоднократно подтверждалась во времена минувшие, в чужих пределах; вспомним судьбы Чжао Гао из царства Цинь, или Ван Мана в ханьском государстве, или Чжоу И из царства Лян, или танского Лушаня. Никто из них не следовал праведным путем премудрых государей, живших в древности, не песя о народном благе, помышляя лишь об утехах праздных; внимал пустым наветам, не заботясь о роковых опасностях — о смутах, грозящих государству; и к скорой гибели привел их сей пагубный путь.

А в пору не очень давнюю у нас, в родной стране, был Масакадо в годы Сёхё, был Сумитомо в годы Тэнгё, был Ёситика в годы Кова, был Нобуэри в годы Хэйдзи и множество великое других. Каждый на свой лад гордыней отличался и жестокостью. Но в пору совсем недавнюю всех превзошел князь Киёмори Тайра, Правитель-инок из усадьбы Рокухара — о его деяньях, о его правлении молва идет такая, что поистине не описать словами и даже представить себе трудно.

(Пер. А. Долина и И. Львовой)

Пространство, время, исторические прецеденты подчинены здесь главной концепции, непостоянству вещей.

Идея пространства в путевых заметках тесно связана с концепциями времени и движения. Все существует во времени и в пространстве, поэтому концепция движения, которое естественно связано с этими категориями, предполагает их динамику и изменение пространственных и временных координат героя.

Главная отличительная черта пространства, изображенного в *никки* (дневниках) и *дзуйхицу* (эссе) (я не имею в виду вставленные в них описания снов и короткие новеллы), — это его реальность. Но роль изображенного пространства различна в зависимости от специфики произведения.

В «Тоса никки» («Дневник путешествия из Тоса») конечная цель путников — достижение столицы. Шаг за шагом в воображении читателя столица становится здесь не просто обыкновенной географической точкой, которую они хотят достичь. К этой цели они стремились еще до начала самого путешествия, она — идеальное место, которому посвящена большая часть их разговоров и о которой слагались стихи. Стремление к этой цели неизбежно предполагает наличие стимула к движению и создает иллюзию способности преодолеть изображенное пространство. В статье, датированной 1-м днем 1-й луны, например, читаем:

«Переговариваются между собою:

— Сегодня думается об одной только столице.

— А какие там головы кефали и ветки падуба свешиваются с соломённых веревок на воротах у хижин!»

В 7-й день той же луны: «Вспомнили, что сегодня [в столице проводится] процессия белых коней, да все напрасно. Видны одни только белые волны».

В 11-й день: «И у мужчин, и у женщин одна мысль: „Как бы это поскорее в столицу!“»

В 20-й день: «Один из нас сложил такую песню:

Луна в столице  
Смотрела из-за гребней гор.  
А здесь она,  
Поднявшись из волны,  
За волны и заходит».

В 6-й день 2-й луны: «Преклонных лет дама с острова Авадзи, что страдала морской болезнью, радуется, говоря: „Близко уже столица!“» А в записи за 9-й день 2-й луны значится: «Обмениваясь стихами, мы поднимаемся по течению и радуемся приближению к столице».

В таких обстоятельствах само движение рассматривается автором с позиций приближения к желанной цели, и всякие препятствия в пути указываются им наряду с перечислением мест отдыха. В записи за 25-й день 1-й луны отмечено: «Корабельщики говорят: „Северный ветер нехорош“ — и не отправляют корабль. Непрестанно слышатся разговоры о том, что пираты преследуют нас». На следующий день: «Не знаю, правда ли это, но говорят, что нас преследуют пираты, поэтому после полуночи гребцы налегли на весла и вывели корабль в море». В 27-й день: «Корабль в море не выводим, потому что дует ветер и бушуют волны. Все до одного очень печальны».

Началась 2-я луна. В 3-й день: «На море так же, как вчера, поэтому корабль не выводим. Ветер дует не переставая, и прибрежные волны то встают, то откатываются назад». В 9-й и 10-й дни: «В нетерпении еще до рассвета принялись тянуть корабль вверх по реке бечевой, но только воды в реке нет, и мы еле тащимся»; «Случилась помеха, и мы не поднимаемся».

Протяженность реального пространства в дневнике пропорциональна преодолеваемым препятствиям. Расстояния между промежуточными пунктами не указываются, и в ходе описания они представляются читателю в зависимости от насыщенности событиями: чем больше описано событий, тем большим представляется преодоленное пространство. Но события на судне не ограничиваются собственно путешествием или наблюдениями за погодой и восхищением окружающими красотами. Путники образуют своего рода замкнутое сообщество, которое имеет собственные интересы и общие для всех его членов чувства и организует свои поэтические состязания, прямо не связанные с целью путешествия. Описания этого тесного мира, включая описания некоторых персонажей, замедляют действие в дневнике, раздвигая границы художественного пространства и искажая представление читателя о реальных расстояниях. Это особенно заметно при сравнении с динамичными описаниями, которые концентрируют внимание читателя на идее движения.

Ход путешествия усложняется не только внешними обстоятельствами, такими как свежий ветер, ливни, наступление темноты, пираты, морские прибои и т. д., но также и внутренними — пополнение продовольственного запаса, разговоры, недомогание отдельных путников и др. Преодоление пространства доставляет не только удовлетворение, но также и усталость, и недомогание (например, у старой дамы с острова Авадзи).

В результате по той или иной причине движение создает трудности само по себе, безотносительно к сверхъестественным силам (в противоположность плаванию, которому мешает Пресветлый бог Сумиёси). Само описание пространства и времени совершенно реалистично: наблюдаемые с позиции путников берега движутся, виды меняются (каждый отличается собственными красотами, собственной историей и т. д.). Реалистический характер описаний яснее всего виден в случае благоприятных условий для путешествия. Но художественное пространство в «Дневнике путешествия из Тоса» имеет также и духовную сущность, поэтому в нем можно прочесть об истовых молитвах и о жертвах буддам и местным божествам.

Другой тип описания используется там, где цель описания иная. С таким случаем мы встречаемся в «Идзаёи никки» («Дневник полнолуния»; XIII в.) Абуцу-ни<sup>97</sup>. «Фактически, — пишет профессор Э. О. Рейшауэр, — ее поездка в Камакура — это центральный эпизод „Идзаёи никки“, вызванный тяжбой за поместья Тамэиэ<sup>98</sup>, которую она вела в пользу Тамэсукэ<sup>99</sup> против своего пасынка Тамэудзи<sup>100</sup>».

Поэтому само прибытие Абуцу-ни в Камакура не означает достижения главной цели ее поездки. Духовная (в синтоистском смысле) сущность пространства не позволяет ей достичь цели ускорением прибытия в Камакура.

Все молитвы и поклонения Абуцу-ни во время ее поездки (19-й, 20-й и 27-й дни) посвящены просьбам о претворении в жизнь решения, которое будет вынесено в Камакура. Она просила Будду и богов об их поддержке в тяжбе, а не о благополучии своей поездки, поэтому пространство в ее дневнике представлено читателю в естественном, а не в духовном виде. Ее молитвы, стихи, воспоминания носят личный характер и не связаны с описанием спутников. Впечатления о движении, изложенные в «Дневнике», это не только описание дороги, но и постоянные изменения в масштабах объектов (от следов птиц на песке до вершин отдаленных гор), расстояния, освещенность, погода и т. д. Помехи в пути также реальны. Это темнота, туман, дождь, переправа через реку: «Решено было, что сегодня вечером нужно достигнуть местности под названием Кагами, однако совсем стемнело, и, не доехав до

<sup>97</sup> Абуцу-ни — известная писательница и поэтесса того времени и вдова прославленного поэта Фудзивара Тамэиэ (1198—1275). ?—1283.

<sup>98</sup> Семья Фудзивара Тамэиэ «хотя и не обладала политической властью, была одной из самых известных в среде придворной аристократии» (А. О. Рейшауэр). Сам он был сыном крупного поэта и ученого Тэйка (1162—1241).

<sup>99</sup> Фудзивара (Рэйдзэй) Тамэсукэ (1263—1328) — поэт, старший сын Тамэиэ в браке с Абуцу-ни. В своем дневнике она называет его Тюнагон (Советник).

<sup>100</sup> Фудзивара (Нидзё) Тамэудзи (1232—1286) — поэт, старший сын Тамэиэ от первой жены.

нее, мы остановились в местности Морияма. И здесь нас тоже преследовал мелкий осенний дождик».

Случаев замедления движения в этом дневнике отмечено, по-видимому, столько же, сколько их было на самом деле. Описания их, так же как и описания всех других элементов внешнего мира, выступают у автора в такой же функции, что и предисловия к составленным ею «по случаю» стихотворениям *танка*. Вместе с напоминаниями о цели поездки такие стихотворения с усложненной образностью должны показать трудность и важность для государства поэтического искусства, представлять которое Абуцу-ни была намерена перед сёгунскими властями. На первом месте здесь находится не само описание пространства, а тот отклик, который элементы пространства находят в душе повествователя, эмоциональная реакция на них:

29-е число. Оставив Сакава, мы долго ехали прибрежной дорогой. Из глади моря, отделенной полоской света, вышел очень тонкий месяц.

Как одиноко мне  
Вдоль бухты ехать!  
Из волн выходит  
Знающий об этом  
Месяц на ущербе.

Мы то приближались к берегу залива, то удалялись от него, а волны были закрыты туманом, и рыбацьи лодки в заливе не были видны.

Рыбачьи лодки,  
Что плывут на веслах,  
Отсюда не видны.  
Закрыты волны  
Утренним туманом.

Мы отъехали от столицы так далеко, что мне казалось, будто это сон.

По-другому представлено художественное пространство в первой части «Дневника Сарасина» («Сарасина никки»; XI в.). Героиня не думает поминутно о цели своего путешествия. Она выезжает из далекого захолустья в большую жизнь, и эта жизнь начинается сразу же, как только путешественники покидают привычную домашнюю обстановку. Девочку чаруют великолепные картины природы, занимают способы переправы через речки, устройство хижин для ночлега, легенды и старинные предания о той или другой местности, рассказы отца о том, как он ехал по той же дороге из столицы несколько лет назад. Она видит сны, которые вплетаются в рассказ о путешествии так же органично, как рассказы о путевых достопримечательностях. Жадное восприятие окружающего мира заставляет повествовательницу вместо подробного перечисления всех пунктов остановок описывать наиболее приме-

чательные из них, но описывать в тесной связи с окружающим пространством и поведением ее спутников. Ее описания собственных снов наряду с другими объектами описания представляются вполне естественной частью путешествия. Благодаря этому художественное пространство дневника становится более объемным.

Иную функцию выполняет художественное пространство в путевых заметках *кикобун*. В них упоминание названия местности вызывает в памяти связанные с ним более известные названия и пространство становится своеобразным символом.

Такой подход к художественному пространству совершенно отличен от подхода Митицуна-но хаха в ее «Дневнике эфемерной жизни» («Кагэро никки»; X в.). Как правило, поездки у нее являются результатом нервного возбуждения. Наблюдение за природой снимает у героини нервное напряжение.

Я огляделась. В просветах между деревьями искрилась поверхность реки, и это создавало очень трогательное впечатление. Я подумала, что здесь очень покойно и хорошо, что людей со мной отправилось немного: я выехала без подготовки. Если бы здесь кроме меня был еще кто-нибудь, насколько было бы тогда шумнее!

Я велела развернуть экипаж, вынести из него занавеси, выйти и сойти на землю только сыну, — он ехал, сидя в глубине экипажа, и когда я подняла на окнах шторы и выглянула наружу, то увидела, что реку перегораживает плотина. Множества лодок, сновавших во все стороны, отсюда видно не было, так что все вокруг было исполнено очарования. Когда я посмотрела на сопровождающих, то увидела, что утомившиеся в дороге слуги, как некую драгоценность, срывают захудалые с виду мандарины и груши и уплетают их. Это выглядело трогательно.

Подкрепившись закуской из коробочек *вариго*, мы погрузили экипаж на паром, переправились на другой берег и продолжали двигаться мимо пруда Низно, вдоль реки Идзуми. Водоплавающих птиц я принимала как-то близко к сердцу, они очаровывали и умиляли меня. Может быть оттого, что мы выехали путешествовать тайком, все по дороге трогало меня до слез. Вот мы и переправились через реку Идзуми.

На ночлег остановились в местности под названием монастырь Хасидэра. Часов в шесть вечера — в час Птицы — мы сошли на землю и расположились отдыхать, но прежде всего из того строения, которое мы определили как кухню, нам вынесли нарезанную редьку и овощной салат, приправленный апельсиновым соком. Удивительное впечатление от всего этого забывается с трудом, так полно оно своеобразным ароматом путешествия.

Единение с природой заканчивается само собой. Поэтому Митицуна-но хаха очень часто описывает разные места, не указывая их местонахождение. Такая особенность характерна для описаний художественного пространства в «Записках у изголовья» («Макура-но соси») Сэй-сёнагон (конец X в.). В этих случаях внутреннее состояние повествователя важнее, чем события.



Хорошо поехать в горное селенье в пору пятой луны! Вокруг, куда ни кинешь взор, все зелено: и луговые травы, и вода на рисовых полях.

Густая трава на вид так безмятежна, словно ничего не таит в себе, но поезжай все прямо-прямо — и из самых ее глубин брызнет вода невыразимой чистоты. Она неглубока, но погонщик, бегущий впереди, поднимает тучи брызг...

Справа и слева тянутся живые изгороди. Вдруг ветка дерева вбежит в окно экипажа, хочешь сорвать ее, поспешно схватишь, но увы! Она уже вывалилась из рук и осталась позади.

Иногда колесо экипажа подомнет, захватит и унесет с собой стебли черныбыльника. С каждым поворотом колеса черныбыльник взлетает вверх, и ты вдыхаешь его чудесный запах.

(Дан 216. Пер. В. Н. Марковой)

В таких описаниях художественное пространство не связано с движением. Вместо движения героя перед глазами читателя предстают картины изменения объектов наблюдения. В это время они более важны, чем мелкие детали пространства. Каждое событие распадается на отдельные элементы, художественное пространство оказывается описанным в подробностях. Это создает впечатление событийной насыщенности. Такой вид описания типичен для «Дневника Мурасаки-сикибу» («Мурасаки-сикибу никки»; 1008—1010):

Первое купание состоялось около шести часов пополудни. Зажгли свечильники, и слуги ее величества в белых накидках поверх коротких зеленых одежд внесли горячую воду. Тазы и подставки для них также были покрыты белым. Управитель земли Овари — Тикамицу и Наканобу, старший над дворовыми слугами, донесли тазы до бамбуковой шторы. Там их приняли две служанки — Кисико-но Мёбу и Харима. Они разбавили кипяток холодной водой и передали тазы двум другим служанкам — Омоцу и Мума. Те же разлили воду в шестнадцать кувшинов, а остаток выплеснули в корыто. Они были одеты в тонкие накидки с шлейфами, поверх них — короткие накидки из тафты. Волосы были заколоты назад и схвачены белой лентой. Так что прически смотрелись замечательно. Отвечала за купание госпожа Сайсё, помогала ей госпожа Дайнагон. Их фигуры в белых передниках выглядели так необычно и привлекательно. Митинага держал принца на руках. Впереди них шествовала госпожа Косайсё — с мечом и Мия-но Найси — с головой тигра<sup>101</sup>. Ее короткая накидка была украшена узором из сосновых шишек, а на белом шлейфе — бледно-голубыми нитками вышит берег моря. Пояс — из тонкой ткани с узором из китайских трав. На шлейфе Косёсё блестящей серебряной нитью были вышиты осенние травы, бабочки, птицы. В цветах одежд соблюдались соответствующие случаю запреты. Никому не дозволили нарядиться так, как он того пожелает, и лишь в узоре пояса допускалась вольность. Двое сыновей Митинага, а также Минамото-но Масамити в чине сёдзё, с шумом разбрасывали рис, стараясь перекрыть друг

<sup>101</sup> И меч, и изображение головы тигра считались оберегами младенца. Омовение водой, в которой отражается голова тигра, было призвано отпугивать злых духов. (Примеч. пер.).

друга. Настоятель храма Дзёдоэ, возглашавший оберегающие молитвы, был вынужден прикрыть веером голову и глаза от зерен. Дамы помоложе смеялись над ним. Читать произведения китайских мыслителей надлежало доктору словесности делопроизводителю Хиронари. Он стоял возле балюстрады и возглашал первый свиток «Исторических записок». За ним в два ряда стояли двадцать лучников: десять пятого ранга и десять — шестого. Что до ночного купания, то его, в сущности, не было. Проводился только сам обряд — прежним образом. И только чтец, кажется, сменился. Наверное, это был управитель земли Исэ — Мунэтоки. Он читал соответствующее место из «Канона сыновней почтительности». А Такатика, говорят, читал главу об императоре Вэнь-ди из «Исторических записок». Так трое чтецов сменяли друг друга в течение семи дней.

(Пер. А. Н. Мещерякова)

Все пространство ограничено здесь расстоянием в несколько шагов. Описание приобретает протокольный характер и не затрагивает эмоций повествователя. Они появляются, когда поле зрения расширяется, элементы пространства типизируются, соотносятся с воспоминаниями и наводят на размышления.

Наблюдая за птицами в пруду, которых с каждым днем становилось все больше, я представляю себе, как станет красиво вокруг, если снег выпадет еще до отъезда государыни. И вот, двумя днями позже, когда я совсем ненадолго забежала к себе домой, снег действительно выпал. Я смотрела на свой запущенный сад, и горькие мысли одолевали меня. Последние годы я жила здесь на поводу у восходов и закатов, смотрела на цветы и слушала птиц, наблюдала, как весна и осень окрашивают небо, отмечая про себя смену времени года. Я не знала, что станет со мной. Неуверенность в завтрашнем дне преследовала меня. Но все же с кем-то я обсуждала свою никчемную повесть, а с людьми близкими по духу обменивалась доверительными письмами.

(Пер. А. Н. Мещерякова)

В отличие от этих примеров достаточно необычным кажется отсутствие описаний природы и краткость в описаниях пространства в «Повести о Гэндзи» («Гэндзи моногатари»; нач. XI в.) того же автора, крупнейшего произведения в средневековой японской литературе. Редкие и краткие описания природы подчинены здесь двум задачам — показать настроение героя и ввести читателя в ситуацию (подобно прозаическим введениям в классической поэзии).

Описания пространства более пространны в «Непрошеной повести» («Товадзугатари») Нидзё, XIII в., которая в определенном смысле ориентирована на «Повесть о Гэндзи». Правда, цель описания в обоих случаях одинакова.

Я покинула столицу в конце второй луны, на заре, когда в небе еще светился бледный рассветный месяц. Робость невольно закралась в сердце, и слезы увлажнили рукав, казалось, месяц тоже плачет вместе со мной, ибо

так уж повелось в нашем мире, что, покидая свой дом, никто не знает, суждено ли снова вернуться под родной кров

Вот и Застава встреч — Аусака. Ни следа не осталось от хижины Сэмимару<sup>102</sup>, некогда обитавшего здесь и сложившего песню:

В мире земном,  
Живешь ли ты так или эдак —  
Что во дворце,  
Что под соломенной кровлей —  
Всем один конец уготован.

В чистой воде родника увидала я свое отражение в непривычном дорожном платье и задержала шаг. Возле родника пышно расцвела сакура, всего одно дерево, но и с ним было жаль расставаться. Под деревом отдыхали путники, несколько человек верхом, с виду деревенские жители. «Наверное, тоже любят цветением сакуры».

Горных вишен цветы!  
Вы, точно суровые стражи,  
Сердце приворожив,  
Столько путников задержали  
На Заставе встреч — Аусака.

(Свиток IV. Пер. И. Л. Львовой)

На ночь судно причалило к берегу. Было начало девятой луны; в увядших, побитых инеем зарослях слабо, прерывисто звенели цикады, а откуда-то издалека долетал к изголовью неумолчный стук — то в окрестных селениях отбивали ткани деревянными колотушками. Приподняв голову, я невольно прислушивалась к этим унылым звукам, без слов передававшим печальную прелесть осени.

Утром, когда я проснулась, мимо проплывали суда, скрываясь в неведомой дали, как тот корабль, о котором сложена старинная песня:

Я вослед кораблю,  
Что за островом в бухте Акаси  
Предрассветной порой  
Исчезает, туманом сокрытый,  
Устремляюсь ныне душою.

Куда плывут они — кто знает?.. Вот оно, грустное очарование плаванья по морям.

Когда наше судно проплывало мимо бухты Акаси, мне показалось, я впервые по-настоящему ощутила, что было на сердце у блистательного принца Гондзи, когда, тоскуя о столице, он обращался в стихах к луне.

(Свиток V. Пер. И. Л. Львовой)

Расширение пространственных границ в статическом описании Камо-но Тёмэя приводит к слиянию субъекта с окружающей природой, к

<sup>102</sup> Сэмимару — слепой поэт X века.

концепции полной зависимости психического состояния персонажа от особенностей природного окружения. В конце его «Записок из кельи» («Ходзёки»; 1212) жизнь героя оценивается чисто пространственными категориями:

Но вот лунный диск земной жизни клонится к закату и близок уже к гребню «предконечных гор». И когда я предстану вдруг перед скорбью «трех путей», о чем придется мне жалеть?

Конкретное пространство дневников уступает место пространственной символике буддийских трактатов и на этом уровне приближается к пространственным ассоциациям конфуцианского толка, отраженным в синкретической идеологии литературы следующей эпохи:

Если пределы широки направо и налево, ничто тебе не мешает. Если пределы далеки вперед и назад, ничто тебя не ограничивает. Когда же тесно, тебя сдавливают и разрушают. Когда душа твоя ограничена узкими и строгими рамками, ты вступаешь в борьбу с другими людьми и бываешь разбит. Когда же она свободна и гармонична, ты не теряешь ни волоска.

Человек — душа вселенной. Вселенная не имеет пределов. Отчего же должны быть отличны от нее свойства человека? Когда ты великодушен и не ограничен пределами, твоим чувствам не мешают ни радость, ни печаль, и люди тебе не причиняют вреда.

(«Записки от скуки» Кэнко-хоси, XIV в., дан 211)

Если камерная обстановка в статичных описаниях придворного или домашнего масштаба складывается из мелких элементов и согласуется с мелкоплановой событийностью, то статичность больших пространств превращает их во всеобъемлющую категорию. В данное мгновение или при данной ситуации она вбирает в себя все естественное окружение человека, является символом и данного конкретного факта, и безначальных свойств человека и общества, и миропорядка в целом. На этой абстрактной ступени всеобъемлющее пространство чередуется с конкретным.

Мы видим в средневековой японской прозе несколько разных подходов к внешнему миру. Но здесь я не касаюсь проблемы семантической интерпретации категории пространства в художественных текстах, потому что это другая тема.

## Раздел 4

# КУЛЬТУРА

### ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОГО САМОСОЗНАНИЯ ЯПОНЦЕВ В СРЕДНИЕ ВЕКА

**Г**еографическое положение Японии и ее этническая однородность — существенные факторы в формировании культурного самосознания японцев. Они же нередко определяли и направление в исследованиях специфики японской культуры.

Первые письменные памятники, включившие древнейшие мифы и исторические предания японцев, относятся к VIII в. Это «Кодзики» («Записи о деяниях древности»), «Нихонги» («Анналы Японии»), поэтическая антология «Манъёсю» («Собрание мириад листьев») и естественно-географические описания провинций *фудоки*. Традиционная японская наука считала их уникальными, не имеющими аналогов за рубежом ни по содержанию, ни по форме изложения.

Однако исследования последних десятилетий выявили в этих памятниках два рода мотивов, позволяющих установить их связь с иноземными культурами. Первый — это сюжетные ходы, отдельные реалии, записи ритуала, свидетельствующие о том, что протояпонская культура не была изолированной, а имела субстрат, общий с континентальными народами<sup>1</sup>. Второй — заимствования раннеписьменного периода, позволяющие в «Кодзики» и «Нихонги» обнаружить влияние буддийской культуры<sup>2</sup>, а в сказочных сюжетах из *фудоки* (например об Урасима Таро) — сюжетные ходы даосского происхождения<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См., напр.: Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982. С. 91—177.

<sup>2</sup> Ikeda Daisaku. On the Japanese Classics. Conversations and Appreciations. N. Y.; Tokyo, 1979. P. 73, 77, 80—92.

<sup>3</sup> Хисамацу Сэнъити. Синва, дэнсэцу, сэцува бунгаку (Мифы, предания, литература легенд) // Сер. «Нихон бунгаку кёику кодза» («Лекции по преподаванию

Сопоставление этих данных с лингвистическими и археологическими показывает, что связь населения Японских островов с внешним миром восходит к эпохе глубокой древности и проходит через многие этапы.

С середины VI в. принятие японцами элементов чужеземной культуры приняло массовый характер. В короткий исторический срок были заимствованы иероглифическая письменность, конфуцианство, буддизм, техника строительства и земледелия, китайская медицина, астрономия, правовые институты и административная система. Заодно японцы познакомились с китайской литературой, искусством, историей, географией и с традиционным китайским делением мира на цивилизованный Китай и враждебную ему нецивилизованную периферию.

В VIII—IX вв. в Японии приобретает огромную популярность поэзия Бо Цзюйи и китайская поэтическая антология «Вэньсюань» («Литературный сборник»); по китайским образцам создается несколько руководств по стихосложению (Фудзивара Хаманари, Кисэн-хоси и других авторов), в которых трактуются проблемы «болезней стиха» и рифмы в собственно японской поэзии. В сборниках буддийских легенд (*буккё сэцува*) появляются сюжеты о японских праведниках, составленные по аналогии с соответствующими индийскими и китайскими сюжетами. В культурном самосознании японцев отчетливо вырисовывается идея достижимости уровня образца; типологически появлению такой идеи, очевидно, способствовала концепция тэндай-буддизма о возможности и даже неизбежности достижения степени будды каждым существом.

Интенсивные контакты Японии с континентом прервались в конце IX в. Политика изоляционизма поддерживалась около 300 лет, до конца XII в. На место активного заимствования континентальной культуры пришло отсеивание случайных элементов в прежних заимствованиях и приспособление оставшихся элементов к местным традициям, также претерпевшим определенную трансформацию. Была создана единая культура, обладающая специфическими особенностями по отношению к обеим ее частям. Одна из существенных идей хэйанского культурного комплекса — идея самодостаточности и особой ценности японской культуры и ее элементов.

На базе китайской иероглифической письменности были изобретены две системы японского слогового письма — *хирагана* и *катакана*. Это привело к возникновению и быстрому расцвету повествовательной литературы на японском языке. В первых же ее памятниках можно обнаружить почвеннические идеи.

---

японской литературы»). 5. Токио, 1962. С. 103. См. также: *Като Сюити*. Нихон бунгакуси дзёсэцу (Введение в историю японской литературы). 1. Токио, 1980. С. 57—58.

Уже в 905 г. в предисловии к поэтической антологии «Кокинсю» («Собрание старых и новых японских песен») Ки-но Цураюки высказал идею о специфике японской песни, сравнивая ее с «людскими сердцами, которые проросли, как семена». Это образное сравнение во 2-й половине XIII в. повторила и автор поэмы-*нагаута* в «Идзаёи никки» («Дневнике полнолуния»), возводившей начало японской поэзии к мифической «эре богов», когда населявшие Равнину Высокого неба боги, «раскрывши дверь скалы, прекрасные слова священных песен стали петь». Поэтесса намекает здесь на миф из «Кодзики» о том, как боги веселыми плясками и песнями выманивали из Небесного грота (Ама-но Ивая) богиню Солнца.

Между тем само сравнение поэзии с семенами людских сердец не было оригинальным у Ки-но Цураюки. Первоначально оно относилось не к японской, а к китайской классической «Книге песен» («Шицзин») <sup>4</sup>.

Изоляционистские концепции получили в японском обществе поддержку в конце XIII в. в связи с попытками монгольского вторжения на Японские острова (1271 и 1284 гг.). Но еще в начале XIII в. Фудзивара-но Дзиэн в трактате «Гукансё» («Заметки глупого старца») из сочетания буддийской и китайской традиций периодизации истории выдвинул собственную концепцию исторического процесса (причин процветания и упадка государства), учитывавшую японские политические реальности и применимую, с его точки зрения, только в Японии <sup>5</sup>.

Дзиэн происходил из высших слов придворной аристократии и многократно занимал пост настоятеля крупнейшего буддийского монастыря Энрякудзи и главы школы тэндай. Через сто с лишним лет после него Кокан Сирэн (1278—1348), человек более скромного происхождения и общественного положения, в своих жизнеописаниях буддийских монахов «Гэнко сякусё», сравнивая Китай и Японию в религиозном плане, писал:

Все под небом почитают естественное. В мире не бывало, чтобы ценили сотворенное людьми. Что касается истории нашей страны, то в основе государства лежит естественное. В китайских государствах такого не бывало. Поэтому я горжусь своей страной. Естественными я называю здесь три священные реликвии [императорской власти] <sup>6</sup>.

Начало 2-го этапа культурных контактов Японии с внешним миром связано с политическим и военным конфликтом между юаньским

---

<sup>4</sup> Нихон бунгаку дзэнси (Полная история японской литературы) / Ред. Итико Тэйдзи; Сост. Акияма Кэн. 2. Токио, 1979. С. 88. (Далее: *Итико Тэйдзи, Акияма Кэн. Указ. соч.*)

<sup>5</sup> Гукансё (Записки глупого старца) / Ред. Оками Масао, Акамацу Тосихидэ // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Серия классической японской литературы). Т. 86. Токио, 1967.

<sup>6</sup> Цит. по: *Като Сюити. Указ. соч. С. 275.*

Китаем и камакурской Японией, с массовой иммиграцией из Китая чань-буддийских монахов и психологической готовностью критически относиться к чужим идеалам.

В художественной литературе мотивы самодостаточности японской культуры и даже превосходства японского над иноземным прослеживаются в «Тайхэйки» («Повесть о великом мире»; XIV в.), в религии — в учении Нитирэна (конец XIII в.), содержавшем проповедь учреждения Центра буддийской вселенской церкви в Японии, в историографии ярче всего проявились в «Дзинно сётоки» («Записки о правильном наследовании божественных императоров») Китабатакэ Тикафуса (1293—1354), основным постулатом которого является утверждение о том, что Япония — страна богов, следовательно, нет ценностей превыше японских.

От Китабатакэ Тикафуса до синтоистского теолога Ёсида Канэтомо (1453—1511) формируются разные виды японоцентристского мировоззрения, структура которого переносилась из абстрактной буддийской философии, сформировавшейся за пределами Японии, в ином социально-культурном контексте, а ритуал и основные постулаты включали элементы не только буддизма, но и конфуцианства, даосизма, учения об *ин-янь* и прочих мировоззренческих систем континентального происхождения. Представители разных школ признают синкретизм отличительной чертой мировоззрения средневековых японцев.

В XVII столетии основным источником абстрактных идей, питающих новые концепции японских философов, становится неоконфуцианство. Токугавское правительство, в первые же десятилетия своего существования провозгласившее курс на изоляцию страны от внешнего мира, не могло противопоставить иностранному влиянию в области идеологии ни одного чисто японского учения: в предшествующие столетия синто не оформилось в цельную религиозную систему, которая позволила бы рассматривать ее как развитую государственную религию, а концепции японских философов не были ни оригинальными, ни всеобъемлющими.

В конфуцианстве социальный идеал был ориентирован не на будущее, а на далекое прошлое. Эта его особенность вполне устраивала токугавских правителей, поскольку их собственная политика в социальной, экономической и политической областях также оказалась направленной на закрепление изживающей себя феодальной структуры и на торможение поступательного развития общества.

Официальной доктриной токугавского государства (1603—1867) стало сунское конфуцианство, введенное в Японию несколькими столетиями раньше дзэн-буддийскими монахами. Вместе с ними японцы восприняли и китайский этноцентризм, трансформировавшийся в новых условиях в японский, и антибуддийскую направленность, дополненную в Японии неприязненным отношением ко всякому иноземно-



му мировоззрению, в том числе и конфуцианскому<sup>7</sup>. Гонения на христиан, происходившие главным образом в первые четыре десятилетия XVII в., предопределило негативное отношение многих японцев ко всякой иноземной культуре.

Таким образом, новый период оживления контактов с иноземными культурами привел сначала к увлечению ими, затем — к попытке самооценки в категориях этих культур и наконец, когда оживление внешних связей сменилось длительным периодом самоизоляции, — к этноцентризму, оправдывающему эту самоизоляцию, но генетически восходящему к сумме идей, заимствованных извне в предшествующую эпоху.

В японском варианте этноцентризм выступил в двух наиболее откровенных формах — *бусидо* ('путь воина') и мировоззренческий аспект *кокугаку* ('отечественных наук'). Первая форма стимулировалась попытками привести в соответствие номинально высокий статус самураев с фактическим понижением их социальной роли в условиях стабильного общества, вторая возникла как негативная реакция части японских интеллектуалов на засилье конфуцианства в общественном сознании и официальных доктринах, а буддийской клерикальной организации — в религиозной политике военно-феодалного правительства Токугава.

По старому китайскому образцу японское общество эпохи Токугава по вертикали официально делилось на четыре сословия: воинов, земледельцев, ремесленников и торговцев (*си-но-ко-сё*). Вне этих основных сословий оставались придворная аристократия, духовенство и разнообразные группы париев. Высокий социальный статус самураев подчеркивался и отдельными указами феодальных владетелей, и общей политикой бакуфу. Однако на деле это общество не было монолитным, оно постоянно делилось по вертикали, причем разные его слои нередко оказывались зависимыми от ростовщиков и торговцев, номинально занимавших самую низкую ступень в социальной иерархии.

Среди самурайства в целом культивировалась убежденность в моральном превосходстве воинов над прочими сословиями.

Наибольший вклад в формирование идеологической системы, получившей впоследствии название бусидо, внес Ямага Соко (1622—1685). В молодости он слыл знатоком синто, буддизма, конфуцианства и даосизма, а в зрелые годы, служа в феодальном владении Ако наставником в воинском искусстве, посвятил себя разработке проблемы роли самураев в современном ему обществе. Система, разработанная Ямага Соко, была основана, во-первых, на целенаправленном идеологическом осмыслении военно-феодалных эпопей (прежде всего событий междоусобных войн конца XII в., как они изложены в наиболее

---

<sup>7</sup> Ryusaku Tsunoda and others. Sources of Japanese Tradition. Vol. I. N. Y.; L., 1958. P. 343.

распространенных тогда списках «Повести о доме Тайра»), и во-вторых, на основных категориях конфуцианской этики, из которых были почерпнуты оценочные критерии для такого осмысления.

Логика возвеличивания самурайства привела Ямага Соко к провозглашению превосходства Японии над всеми странами, включая Китай. Основные постулаты конфуцианской доктрины, которые в Китае наставлял внушает своим ученикам, в Японии, по версии Ямага Соко, были явлены людям в «эпоху богов» небесными богами, предками царствующего дома. «Только японцы, — утверждал он, — по-настоящему бывают верны долгу, и только в Японии на протяжении всей ее истории царствует одна и та же династия, тогда как в Китае царствующие династии меняются одна за другой, а первоначальное учение Конфуция изменилось до неузнаваемости». Последний тезис разделяли все представители конфуцианской школы «древней учености» (*ко-гакуха*), противостоявшей в Японии чжусианству.

Из сочетания искаженного целенаправленной идеологической редактуры воинских эпосов описания поведения самураев в эпоху феодальных междоусобиц, конфуцианских категорий долга и «пяти человеческих отношений» и дзэн-буддийского мировоззрения был вылеплен идеальный образ преданного сюзерену бесстрашного воина, равного которому за пределами Японии нет.

Синто, на стадии становления японской государственности испытывавшее влияние даосизма, а затем буддизма (наиболее сильное — со стороны сингон, трактовавшего синтоистских божеств как инкарнации будд и бодхисаттв в своей концепции *хондзи-суйдзю*), в позднее Средневековье подверглось интенсивному влиянию конфуцианства, этические концепции которого стали восприниматься как собственно японские.

Школа древней учености, представленная в Японии философами разного типа, такими как Ямага Соко, Ито Дзинсай (1627—1705) и Огю Сорай (1666—1728), в своей полемике с неоконфуцианцами выдвинула принципиально важный тезис о том, что сунская интерпретация классиков искажает их суть и что усвоение истинного учения Конфуция требует изучения самого канона, а не позднейших наслоений в виде ошибочных его толкований. Один из учеников Огю Сорай заявил, что не только конфуцианское, но и исконно-японское мышление можно адекватно понять только при помощи анализа древних письменных памятников — в данном случае «Кодзики», «Манъёсю» и др.

Када Адзумамамаро (1669—1736) и Камо Мабути (1697—1769), стоявшие у истоков школы «отечественных наук», провозгласили важность изучения древних японских песен и мифов, не подверженных, по их утверждению, иноземным влияниям и представляющих собой «голос нашей священной земли». Они проделали огромную работу по реконструкции древнеяпонской речи на материале этих памятников. Крупнейший представитель школы «отечественных наук» Мотоори

Норианага (1730—1801) осуществил филологический анализ «Кодзи-ки» (эта работа заняла 30 лет его жизни), лингвистическую и идеологическую интерпретацию других памятников древней японской письменной культуры. Мировоззренческим выходом всей этой работы должно было явиться «очищение» исконно японского сознания от посторонних примесей, возрождение «истинного синто», которое он противопоставлял конфуцианскому Пути совершенномудрых, буддизму и даосизму.

Однако даже Мотоори Норианага, всю жизнь стремившийся к «очищению» японской культуры, основные аргументы для своего учения находил не только в древних японских текстах, но в значительной степени и в китайской философской традиции — либо прямо заимствуя соответствующие положения, либо отталкиваясь от них, либо по-новому их интерпретируя. К последним относится концепция «истинного сердца» (*магокоро*), перенесенная им из даосизма, где «истинное сердце» «означает природу человека в ее естественных проявлениях, что является идентичным добру»<sup>8</sup>. Норианага же представил его как «сердце, которым человек наделен от природы благодаря духу всепорождающего божества Мусуби-но kami»<sup>9</sup>. Таким образом, «истинное сердце» из категории общечеловеческой перешло в специфически японскую.

Учение Мотоори Норианага, включающее в себя положение о превосходстве «японского духа» над иноземным, о почитании императора как об особенностях, имманентно присущей японцам, и о божественном происхождении всех элементов культуры Японии, в новое и новейшее время активно использовалось, наряду с учением Ямага Соко, в националистической пропаганде. Между тем и стимул к его зарождению, и многие из его основных положений обнаруживаются в китайской философской традиции.

В конце XIX в. мэйдзийское правительство формально отделило от синто буддийские элементы (*симбуцу бунри*). Этим актом отделили синто от высшего уровня религиозной философии, достигнутого им к тому времени, и низвели его до положения первобытной религии<sup>10</sup>.

Этапы усвоения и оценки иноземной культуры, характерные для средневековой Японии, в основных чертах можно было наблюдать на рубеже XIX и XX вв., когда место китайской и индийской заняла в функции источника обогащения европейская культура. Схема: усвоение элементов чужеродной культуры, их отбор, приспособление к местным условиям, выработка на их основе эталона для самооценки, представляющей иллюзию «взгляда со стороны», остается неизменной

<sup>8</sup> Михайлова Ю. Д. Концепция «магокоро» в учении Мотоори Норианага // Древний и средневековый Восток: [Сб. ст.]. Ч. 2. М., 1985. С. 310.

<sup>9</sup> Там же. С. 311.

<sup>10</sup> Kuroda Toshio. Shinto in the History of Japanese Religion // The Journal of Japanese Studies. Vol. 7, nr. 1. 1981. С. 19.

от эпохи раннего Средневековья до наших дней, когда в Японии развивается так называемый бум интроспекции, или бум теории японской культуры.

Таким образом, стремление к самоотождествлению в контексте зарубежных культур, известных им в качестве эталонных, нужно признать одной из отличительных черт культурного самосознания японцев. Формальные рамки и критерии для определения наиболее высоких моральных качеств на каждом этапе заимствуются извне, корректируются с учетом традиционной культуры и абсолютизируются до завершения этого этапа, а выводы делаются, как правило, на фоне культур-доноров.

1986 г.

## СТРАНА ЗА ЗАХЛОПНУТОЙ ДВЕРЬЮ

### (Предисловие к изданию книги К. П. Кирквуда «Ренессанс в Японии»)

Прошлое в разные эпохи видится по-разному. Изменение принципов видения культуры — одно из проявлений самой культуры. Всегда есть смысл оглянуться: что интересовало нас в истории человечества некоторое время назад и что интересует теперь.

На протяжении лишь письменной ее истории несколько раз менялись существенные характеристики японской культуры. Перемены определялись то введением буддизма — на раннем этапе развития государственности (VII—VIII вв.), то переходом Японии на рельсы капиталистического развития и началом широких ее контактов с западными странами (вторая половина XIX в.) Столетие, прошедшее от середины XVI в., также определяют как один из «поворотных этапов» в истории японской культуры<sup>11</sup>.

Возникновение чайной церемонии (*тя-но ю*), искусства икэбана, борьбы *сумо* и *дзюдо*, театра кабуки, поэзии хайку (*хайку*) 'сухие сады' — (декоративные сады из камней и песка) и многих других элементов, без которых сейчас трудно представить традиционную культуру Японии, датируется с большой точностью и относится к разным историческим эпохам. Время примирило, облагородило и поместило в общую копилку культурного наследия явления, родившиеся в разное время в разной социальной среде. Новое рождается из старого и в полемике с ним. Во взаимопроникновении и преемственности составляющих — главная особенность культурно-исторического процесса: полемика здесь подразумевает одноплановость, ибо ведется на одном материале, в однотипных понятийных категориях.

<sup>11</sup> *Като Сюити*. Нихон бунгаку си дзэсэцу (Введение в историю японской литературы). Т. 2. Токио, 1980. С. 5—46.

Японская история убедительно подтверждает это. Она же показывает, как жадно усваивались японцами во все времена достижения культуры других народов — китайцев, индийцев, англичан, русских, — чтобы с течением времени, трансформировавшись под влиянием местной традиции, войти в нее неотъемлемой частью. Так, конфуцианские нормы вошли в идеологию японских военно-феодальных эпопей *гунко* и послужили формированию определяющих аспектов самурайского этико-морального кодекса *бусидо*; буддийские представления о непостоянстве сущего и о единстве человека и природы легли в основу древнеяпонской эстетической концепции «печального очарования вещей» и средневековой традиции «сухих садов»; принципы передачи светотени, открытые европейскими художниками, использовал Кацусика Хокусай (1760—1849), виднейший представитель школы живописи *укиё-э*, школы глубоко национальной по форме и сюжетам. Есть множество примеров плодотворного влияния западной культуры на собственно японскую со второй половины XIX в. В наши дни в серьезных социологических исследованиях и на страницах популярных изданий нередко можно встретить утверждения японцев о том, что одной из преобладающих черт японского характера является слепое подражание, несамостоятельность в принятии решений<sup>12</sup>. На это можно возразить, однако, что японская культура как целое не теряет своей индивидуальности, как не теряет ее японский язык, столь широко заимствующий иноязычную лексику.

Европейцы открыли для себя Японию в XVI в. В 1542 г. на один из ее южных островов в результате кораблекрушения попали португальские моряки, встретившие у местных жителей радушный прием. Вскоре туда прибыли католические миссионеры («апостол» ордена иезуитов Фр. Ксавье высадился в Кагосима в 1549 г.), открылась торговля с Испанией (1580), Голландией (1609) и Англией (1613). Занятые междоусобными войнами японские феодалы получили от европейцев много огнестрельного оружия (войска первого объединителя Японии Ода Нобунага только в одной битве при Нагасино в 1575 г. располагали тремя тысячами ружей), японцы стали принимать христианство (в начале XVII в., при общей численности населения страны около 26 млн. человек, число крещеных японцев достигало 700 тыс.), страна развивает торговые связи с Тайванем, Филиппинами, Таиландом, Малайским полуостровом, островом Борнео и другими землями Юго-Восточной Азии.

С 1604 по 1635 г. насчитывалось 355 кораблей, имевших «красную печать», т. е. официальное разрешение на торговлю с границей. К

---

<sup>12</sup> *Мияги Отоя*. Амэрикадзин-то нихондзин (Американцы и японцы). Токио, 1976. С. 201—202; *Kiyoyuki Higuchi*. Are the Japanese Blind Imitators? // PHP. Jan. 1976. Vol. 7. 1. P. 52—63.

концу этого периода количество японских поселенцев в странах Юго-Восточной Азии достигло 80—100 тыс. Европейские советники появились в ставке феодальных диктаторов Японии — сёгунов из дома Токугава и у глав сильных кланов на юго-западе страны.

Япония получает из-за границы шелковые ткани и шелк-сырец, сахар, кожи и сандаловое дерево. В японских портах на корабли грузят изделия из лака, фарфора и серебра, золото и медь. На японский язык переводят Библию и басни Эзопа, подборки из произведений античных авторов и трактаты отцов-миссионеров. Казалось бы, установился быстрый, многоплановый и прочный контакт Японии с Западом. Но насколько глубоким было проникновение западной техники, технологии, культуры и мировоззренческих систем в японский быт?

Рассмотрение материальной и духовной культуры Японии этого периода свидетельствует о том, что почти во всех областях это проникновение было не более чем поверхностным и не повсеместным. Подавляющая часть населения оказалась не знакомой с западной цивилизацией и верила самым фантастическим рассказам о «южных варварах». Если бы энергия, с какой европейские торговцы и миссионеры принялись осваивать новую для себя страну, не встретила препятствия, положение могло бы измениться. Но внимание сёгунских властей привлек к себе иной аспект деятельности чужеземцев.

Торговые контакты с заграницей, появление огнестрельного оружия и многие посулы европейских торговцев и миссионеров оживили у крупных феодалов острова Кюсю стремление к отделению от центрального правительства. В начале XVII в. христианские лозунги берутся на вооружение крестьянами, восставшими в районе Симабара. На подавление этого восстания правительству пришлось двинуть 200-тысячную армию.

Страна, прошедшая сквозь десятилетия кровавых феодальных распрей, огнем и мечом объединенная под эгидой сёгунов Токугава, оказалась перед опасностью развала и превращения в колонию европейских держав. Тогда центральное правительство хлопнуло дверь, закрыв Японию для контактов с иноземцами. Под страхом смертной казни были запрещены въезд иностранцев в Японию, пропаганда и исповедование христианства, выезд японцев за границу и строительство судов для плавания в открытом море. Скучная торговля сохранялась только с китайцами и голландцами через фактории, построенные в г. Нагасаки. Здесь для чужеземцев был создан почти тюремный режим.

Отнюдь не «застарелая азиатская нелюдность», как полагала российская императрица Анна Иоанновна<sup>13</sup>, и не «эгоистическое» желание «сосредоточиться на самой себе» (!), как изящно, хотя и нечетко, формулирует К. П. Кирквуд вслед за американскими и европейскими

<sup>13</sup> Файнберг Э. Я. Русско-японские отношения в 1697—1875 гг. М., 1960. С. 27.

историками и политиками, заставили Японию этот шаг предпринять. К нему принудила угроза потери национальной независимости и разграбления страны колонизаторами. Слишком красноречивы были аналогии с Макао и Филиппинами, слишком очевиден был ажиотаж пришельцев вокруг самой Японии.

Когда в середине XIX в. Америка и Европа взломали запертые двери Японии (кстати, предлогом для этого и для «всеобщего» возмущения политикой Японии было нежелание японского правительства повернуться лицом к «благам цивилизации», ближайшим же результатом — заключение серии кабальных договоров с Америкой и странами Европы), в ней практически заново, как представлялось тогда, обнаружили некую однородную замкнутую цивилизацию, несколько декоративную и отличную от прочих восточных цивилизаций. А за те 230 лет, которые Япония пребывала почти в полной изоляции от остального мира, в Европе распространились о ней сведения нередко самого невероятного толка.

\* \* \*

Одним из первых ученых, обнаруживших однотипность процессов, которые протекали в развивающихся независимо друг от друга феодальной Японии и средневековой Европе, был Карл Маркс, отметивший в «Капитале»:

Япония с ее чисто феодальной организацией землевладения и с ее широко развитым мелкокрестьянским хозяйством дает гораздо более верную картину европейского Средневековья, чем все наши исторические книги, проникнутые по большей части буржуазными предрассудками<sup>14</sup>.

Сходство здесь, конечно, не ограничивается социально-экономической сферой. Если брать явления в их сути, не останавливаясь на мелочах, на специфических формах проявления их, обнаруживаются четкие соответствия между феодальной Японией и позднесредневековой Западной Европой в системе управления господствующих классов, в логике развития самосознания зарождающейся буржуазии и крестьянства, в культурно-историческом процессе. К. П. Кирквуд не был единственным исследователем, употребившим термин «Ренессанс» применительно к Японии. Ниже мы увидим, какие явления в двух противоположных концах Евразии, изолированных друг от друга в экономическом, политическом и культурном отношениях, навели его на мысль о возможности такого определения японской культуры.

Сёгунское правительство Токугава, пришедшее к власти в 1603 г., завершило начатый еще в XVI в. процесс разделения японского обще-

---

<sup>14</sup> Маркс К. Капитал // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23. С. 729.

ства на четыре сословия. Жизнь каждого из этих четырех сословий была тщательно регламентирована. Высшее сословие, включавшее феодалов-*даймё* и их вассалов-самураев (в XVII в. они составляли около 7,5 % населения страны)<sup>15</sup>, также делилось на несколько категорий, в зависимости от размеров годового дохода и лояльности по отношению к дому Токугава до его прихода к власти. Были установлены хитроумная система распределения земельных владений для преданных сёгунату феодалов вокруг владений «сторонних» *даймё* (*тодзама даймё*) и система заложенничества, согласно которой каждый из 250 феодалов обязан был выстроить в сёгунской столице Эдо (совр. Токио) приличествующую его положению и доходам усадьбу и жить попеременно один год в ней, другой — в наследственном владении. При этом семьям феодалов запрещалось покидать Эдо, а переезды самого *даймё* обставлялись такими церемониями, что превращались в разорительное предприятие, не оставлявшее, по мысли властей, возможности для антиправительственных заговоров.

За всеми категориями населения осуществлялся тщательный полицейский надзор — и явный и тайный. Крестьяне, тоже разделенные на несколько категорий, были организованы в «пятидворки» с круговой порукой и слежкой за поведением каждого члена такой «пятидворки». Староста деревни подлежал наказанию, если не первым доносил местным властям о нарушении законов и установленного порядка жителями деревни или пришельцами. Регламентировалась каждая мелочь: максимальный размер крестьянской хижины, характер одежды, состав пищи, поведение крестьянина в быту, на работе, в храме, на похоронах и на свадьбе. Еще в XVI в. строго запрещалось ношение оружия всем, не принадлежащим к сословию «воинов» (*буси*). Закрепощение крестьян приняло самые жесткие формы, их эксплуатация достигла апогея (только в уплату продуктовой ренты уходило до 80 % урожая, а огромное число прочих поборов и повинностей не поддается учету). Это не замедлило сказаться на росте числа и размахе народных восстаний.

Мелочная регламентация определяла и жизнь ремесленников, которые в сословной иерархии занимали положение между крестьянами и купцами, а на деле были много бесправнее последних: купцы и ростовщики нередко предоставляли кредиты не только феодалам, но и правительству, скупали у власть имущих рис, ткани, бумагу, изделия художественных ремесел, брали на откуп сбор податей и заставляли считаться со своими интересами и простых людей, и законодателей.

Торговцы и ростовщики, формально стоявшие в социальной иерархии ниже прочих сословий, приобретали большое влияние на эко-

<sup>15</sup> См.: Дзусэцу нихон бунка си тайкэй (Сер. «История японской культуры в иллюстрациях и объяснениях»). [Т.] 9. Эдо дзидай (Эпоха Эдо). [Ч.] 1. Токио, 1968. С. 18.



номику страны, способствуя разорению крестьян и низших самураев и подрывая основы хозяйства феодальной Японии.

Вне этой системы четырех сословий стояло еще три группы населения — окружение императорского двора, оставшегося до 1868 г. в Киото, синтоистское и буддийское духовенство и парии — презируемые жители «особых поселков», которых больше всего было на побережье Внутреннего Японского моря и в прилегающих провинциях<sup>16</sup>. Придворная аристократия считалась стоящей «над сословиями», но тщательно ограждалась от всякого влияния на жизнь страны. Предметом особой заботы режима Токугава стала изоляция придворной аристократии от провинциальных феодалов во избежание возможной антисёгунской коалиции. Самому императору были оставлены в основном ритуальные функции; такая прозаическая проблема, как управление страной, целиком решалась сёгунами (формально они считались верноподданными императоров) и их разветвленным бюрократическим аппаратом.

Собственно говоря, император почитался как прямой потомок богов и являлся объектом культа в синто — исконной религии японцев. Но официальной религией токугавской Японии была не синто, а буддизм, делившийся к тому времени на множество течений, сект, школ. Дело в том, что после запрещения христианства, которое в сёгунском указе 1614 г. было объявлено «дьявольским и разрушительным» учением и «врагом государства», буддизм оказался в Японии единственным цельным и систематическим вероучением (с собственной космологией, этическими нормами, каноном, устойчивой церковной и приходской системой), которое можно было по всем параметрам противопоставить христианству.

Чтобы в корне пресечь вражду между представителями разных направлений буддизма, сёгунское правительство постановило: все буддийские школы должны держаться в рамках тех сфер влияния, какие имеют на данный момент. Гарантом сохранения статус-кво должно было стать создание буддийской приходской системы *данка сэйдо*, обязывающей каждую семью приписаться к определенному буддийскому храму, служители которого должны были осуществлять надзор за образом жизни и мыслей прихожан. Таким образом, духовенству предписывалось выполнение полицейских функций, а принадлежность к церкви стала для японцев простой формальностью.

На этом фоне идеологическая машина сёгуната завершила выработку так называемого кодекса чести самураев — *бусидо* ('путь воина'). Основа кодекса — средневековая по сути, но окончательно сформировавшаяся в начале нового времени концепция вассальной предан-

---

<sup>16</sup> См.: Ханин З. Я. Социальные группы японских париев. М., 1973; Он же. Парии в японском обществе. М., 1980.

ности сюзерену. Сёгунат выдавал специальные разрешения самураям на совершение актов кровной мести за смерть господина, поощрял «самоубийства вслед», когда после смерти *даймё* многие его вассалы делали себе харакири, тем обеспечивая для себя посмертную славу и благосклонность нового господина к своим родственникам.

Официальной же идеологией феодально-абсолютистского государства стало сунское конфуцианство, введенное в Японию из Китая дзэн-буддийскими монахами еще в XIV в. Токугавские интерпретаторы этого учения делали упор на идее реализации Пути Неба в социальной и личной жизни человека. Предполагалась санкция Неба на существование определенного общественного порядка. При этом в качестве добродетели вышестоящих пропагандировались щедрость и справедливость, а долгом подчиненных считались повиновение и соблюдение приличий. Выраженные в сжатой форме этические нормы этого учения сводятся к двум категориям: Пяти отношениям (*горин* — отношения между слугой и господином, характеризующиеся долгом; между сыном и отцом, определяемые родством; между женой и мужем, основанные на взаимной почтительности; между младшими братьями и сестрами и старшими, характеризующиеся верностью, и отношения между друзьями, определяемые искренностью) и Пяти постоянствам (*годзё* — человечность, справедливость, учтивость, мудрость и искренность). Именно этико-моральный аспект неоконфуцианства, служивший оправданием режима, обеспечил ему ведущие позиции в идеологических системах эпохи.

К. П. Кирквуд заметно идеализирует конфуцианство и его покровителей, когда рассуждает о морально-этических принципах учения Конфуция и «великодушном, хотя и спартанском правлении токугавского сёгуна». Военно-полицейский режим, установленный в Японии сёгунами Токугава, по своей жестокости имеет мало аналогий в истории. Достаточно сказать, что кодекс «Ста статей», содержащий основные установления сёгуната по обеспечению внутреннего порядка, включает такой пункт: «Простые люди, которые ведут себя недостойно по отношению к представителям военного класса и которые обнаруживают недостаточное уважение к непосредственным и косвенным вассалам [сёгуна], могут быть зарублены на месте»<sup>17</sup>. Заметим, что это был не тюремный устав, а кодекс административного управления страной.

---

<sup>17</sup> *Норман Герберт. Возникновение современного государства в Японии. М., 1961. С. 169 (примеч. 15).* Знаменательно и то, что после укрепления сёгуната его «великодушные» в управлении подданными красноречиво отразилось на изменении численности населения страны (с 1726 по 1804 г. оно уменьшилось с 26,5 млн. до 25,5 млн. человек, см.: Новая история стран зарубежного Востока. Т. I. М., 1952. С. 292) и на размахе антифеодального движения — за все время существования сёгуната зарегистрировано 1163 крестьянских восстания (Там же).

Что касается традиций изучения конфуцианской классики, то они в Японии (как и в Китае) не прерывались на протяжении всего Средневековья. Токугавским ученым не пришлось возрождать забытые культурные ценности, заново открывать для непосвященных памятники человеческого духа. Иное дело — власти превратили чжусианскую разновидность этого учения (сам Чжу Си жил в 1130—1200 гг.) в официальную идеологию, для чего, правда, оно было основательно отредактировано.

Современные исследователи сравнивают чжусианство с философией Фомы Аквинского (1225—1274) как идеологию, утверждающую, что всякая общественная система является продуктом естественного или космического порядка<sup>18</sup>. Как и томизм в католических странах, чжусианство встретило не только поддержку правящей верхушки Китая и Японии, но и критическую реакцию противников.

Хотя параллель, которую К. П. Кирквуд проводит между усилением внимания в раннетокугавской Японии к изучению китайской и японской классики и возрождением в Европе интереса к античной культуре, неоспорима, бесспорно то, что сам факт покровительства неоконфуцианству со стороны сёгуната вызвал новое оживление интереса японской интеллектуальной элиты к китайской философии, культуре, литературе и языку. К XVII—XVIII вв. относится третий за японскую историю расцвет японской литературы на китайском языке.

Серединой XVII в. датируют начало первого этапа «японизации» неоконфуцианства, связанного с деятельностью Кумадзава Бандзан (1619—1691), Ямага Соко (1622—1685) и Ямадзаки Ансай (1628—1682)<sup>19</sup>.

Кумадзава Бандзан, изучая книги конфуцианского канона и философские основы школы Чжу Си, пришел к выводу о срочной необходимости административных и хозяйственных реформ в Японии. Свои соображения ученый изложил в памятной записке сёгуну, который и распорядился заключить вольнодумца в тюрьму. Ямага Соко был наставником самураев в воинском искусстве. После многолетнего штудирования чжусианских трактатов он пришел к убеждению о невозможности их применения в японских условиях и на основе положений конфуцианской этики и некоторых идей, изложенных в средневековых японских сочинениях, кодифицировал и начал проповедовать правила поведения самурая, подчиненные идее преданности его господину и превосходства «японского духа». В 1666 г. Ямага Соко был на десять лет заключен в тюрьму, что, однако, не помешало сёгунскому прави-

---

<sup>18</sup> *Steenstrup Carl*. Did Political Rationalism Develop along Parallel Lines in Pre-modern Japan and in the Premodern West? — Prolegomena to a Comparative Study // *The Journal of Inter-Cultural Studies*. 1976. 3. P. 1.

<sup>19</sup> *Kamo Cyoumu*. Указ. соч. С. 51.

тельству в дальнейшем широко использовать его учение в официальной пропаганде.

Ямадзаки Ансай, начавший свою деятельность с изучения памятников древней японской литературы, соединил положения сунского конфуцианства с представлениями о культе предков, почерпнутыми в японской религии синто, и на этой эклектической смеси основал синтоистскую секту суйга. Его современник Ватараи (Дэгути) Нобуёси (1615—1690), жрец Внешнего святилища (Гэгу) главного синтоистского храмового комплекса Исэ дайджингу, предпринял попытку подвести под синтоистские верования и обряды «теоретический фундамент», пользуясь формулами древнекитайской «Книги перемен» («И цзин»).

Среди японских мыслителей постепенно оформилось особое научное направление *кангаку* ('китайские науки'), делившееся на несколько самостоятельных школ. В числе наиболее авторитетных неортодоксальных школ японского конфуцианства была *когакуха* ('школа древней науки'), представители которой настаивали на необходимости тщательного филологического анализа памятников конфуцианской классики. Основатель и глава когакуха Огю Сорай (1666—1728), автор работ по проблемам политики, экономики, истории, этики, филологии и многим другим дисциплинам, не только оспаривал истинность ортодоксального неоконфуцианства и на этой почве нашел последователей среди многочисленных представителей школы кангаку, но косвенным путем, благодаря методике исследования первоисточников и умению точно формулировать мысли, оказал влияние на идейных оппонентов «китаеведов» — представителей Школы отечественных наук (*кокугакуха*).

Када Адзумамаро (1668—1736), ученики которого во втором и третьем поколении сформировали *кокугаку* как самостоятельное и сильное научное направление, основал в Киото школу по изучению древней истории и классической литературы Японии, чтобы противопоставить «исконные» ценности японской культуры заморским, к которым прежде всего относили конфуцианство и буддизм. Несмотря на воинственность националистических посылок представителей «отечественных наук», на постоянные заявления о необходимости «очистить» японскую культуру от позднейших иноземных наслоений, сами они понимали бесперспективность этой идеи. Крупнейший авторитет кокугаку Мотоори Норинага (1730—1801) отмечал в сборнике своих ответов на вопросы учеников («Томонроку»; 1777—1779), что любой культурный элемент любого периода (даже буддизм и конфуцианство) является «широко говоря, синто этого периода».

Идеологический парадокс эпохи заключается в том, что и конфуцианская Школа древней науки, и почвенническая Школа отечественных наук, поддерживая тезис официальной пропаганды о почитании вышестоящих, довели его впоследствии до призыва к передаче реаль-

ной политической власти из рук сёгуна в руки его номинального сюзерена — императора и объективно содействовали переходу Японии на рельсы капиталистического развития после буржуазной революции Мэйдзи (1867—1878).

Но социальную задачу в противостоянии официальной идеологии они ставили себе противоположную: не движение вперед, а возврат к древним образцам. Если гуманистические концепции европейского Возрождения строились на идее ценности человеческой личности, как можно более полного участия человека в радостях земной жизни, то раннетокугавские философы искали в древних памятниках руководство для жесткой регламентации личной и общественной жизни индивида. Официальным регламентациям они противостояли не по существу, а по форме. Сравнивая неортодоксальные учения токугавской Японии с идеологией европейского Ренессанса, мы встречаемся с тем случаем, когда внешнее подобие (интерес к старине) заслоняет собой несходные процессы, за каждым из которых стоит иная культурно-психологическая традиция, иная ценностная ориентация общества. Не напрасно мэйдзийский зритель отказывался понимать Шекспира: он не мог психологически оправдать любовь Ромео и Джульетты, между которыми лежала вражда домов Монтекки и Капулетти, а следовательно, и законы почитания предков (хотя проблемы борьбы долга с чувством ставились японскими писателями еще в XVII и даже в XIII в.).

Тем не менее японский город XVII (и даже XVI) века свидетельствует и о некоторых глубинных процессах, однотипных с процессами, происходившими в позднесредневековом европейском городе.

Накопление денежных средств в руках купцов и ростовщиков, усиление их влияния на экономическую жизнь страны имело далеко идущие последствия. Ускорилося расслоение не только крестьянства, но и самурайского сословия, часть которого начинает переходить на службу к горожанам. В городах появляется все больше специализированных мастерских — по производству одежды, инструментов, бумаги, украшений и т. д. Широко распространилось домашнее ремесленное производство, заказы для которого обеспечивали купцы-скупщики. В XVIII в. появляются ткацкие мастерские с наемными работницами, а затем ткацкие, прядильные, красильные и гончарные мануфактуры. С накоплением богатства и возрастаянием роли в хозяйственной жизни страны изменяется психология купцов и ремесленников. Это находит отражение в прикладном, изобразительном и театральном искусстве, в литературе и идеологии.

В XVIII в. на базе конфуцианства, синто и буддизма в среде горожан возникло популярное этическое учение *сингаку* ('учение о сердце'). Его основателем явился приказчик одного из киотоских торговых домов Исида Байган (1685—1745), наставления которого были систематизированы последователями и стали распространяться сначала в Киото, а затем в Осака и Эдо.

Согласно этому учению, сердце есть отражение в человеческой личности небесного разума. Как зеркало правдиво и ясно отражает всякий предмет, так и сердце человека дает ему верное руководство в жизни, когда оно согласно с голосом сокровенной совести. Истинная и изначальная природа человека, учил Исида Байган, состоит в добродетельной жизни.

Идущие от буддизма идеи о сокровенной сущности человека, идентичной сущности абсолюта, конфуцианские этические установки (а они оказались гораздо более устойчивы, чем это представлялось К. П. Кирквуду) и синтоистский культ предков были положены в основу этой философии нарождающейся японской буржуазии. Она мыслилась как равноправная с учениями высших сословий и по аналогии с бусидо ('путь самурая') была названа *тёниндо* ('путь горожанина'). Главными заповедями ее были честность, трудолюбие и бережливость. Сторонники этой философии сохранились в Японии вплоть до начала XX в.

Но прежде чем осознать и сформулировать свои сословные интересы на уровне этико-морального учения, купцы и ремесленники заявили о них в искусстве и литературе. Еще в XVI в. в Киото появились жанровые картины на многостворчатых ширмах, написанные в жанре *ракуто ракугай дзу* ('изображения столицы и ее окрестностей'). Заказчиками этих картин были состоятельные горожане, чьими стараниями и на чьи средства город поднялся из пепла после разрушительных войн XV в. Часто на таких картинах изображалась улица, на которой расположен был дом или лавка заказчика. В XVII в. жанровая живопись переключила свое внимание на изображение актеров и куртизанок, а в сёгунской столице — Эдо — получил развитие жанр *укиё-э* ('картины бренного мира'), достигший расцвета в конце XVIII — начале XIX в. Картины этого жанра представляют собой многоцветные гравюры, для изготовления которых создавались мастерские, объединявшие художников, граверов и печатников.

Было бы неверно представлять дело так, будто с появлением жанровой живописи все японские художники увлеклись ею и оставили без внимания вкусы и запросы аристократии, а горожане не признавали иной живописи, кроме жанровой.

И в XVII и в XVIII в. в японском изобразительном искусстве одновременно развивалось, возникало и исчезало много школ. Еще в конце XV столетия появилась и заняла монопольное положение при сёгунском дворе школа живописи на раздвижных перегородках и складных ширмах, получившая, по фамилии художников, название Кано. Мастера школы Кано писали в жанрах «цветы и птицы», «горы и воды», создавали картины на буддийские сюжеты, изображали жанровые сцены. До наших дней сохранилась настенная живопись Кано в Нидзёдзё — сёгунской резиденции в Киото, построенной в 1626 г.

Художники школ Тоса, Сотацу-Корин, фукко Ямато-э и многих других создавали пейзажи и иные картины на сюжеты памятников классической японской литературы и военно-феодальных эпосов, изображали цветы, зверей и птиц. Интересно, что среди прочих сюжетов изображения зверей отличались наибольшей условностью, а цветов и птиц — реалистичностью, хотя и выполнялись в очень своеобразной, с европейской точки зрения, манере. На общем фоне школы укиё-э выделялась новизной сюжетов и острой их трактовкой.

Одновременно с укиё-э среди горожан распространилось и достигло высокого уровня искусство миниатюрной скульптуры — *окимоно* и *нэцкэ*.

Расцвет искусства книжной иллюстрации, которой занимались главным образом мастера укиё-э, сопровождал развитие ксилографического книгопечатания, определявшегося, в свою очередь, распространением грамотности и ростом интереса к художественной литературе среди городского населения.

В литературе XVII—XVIII вв. существовало большое разнообразие жанров и множество своеобразных и плодовитых писателей. Одной из главных причин этого явления было то, что литературное творчество перестало быть привилегией придворной знати и духовенства, каковой оно являлось в предыдущие эпохи. Им стали заниматься и обедневшие самураи, оказавшиеся с окончанием междоусобных войн не у дел, и горожане, принесшие в литературу свои сюжеты, свое видение мира, свою идеологию.

В начале XVII в. распространились популярные рассказы развлекательного, нравоучительного и познавательного характера, рассчитанные на читателя, не обладавшего высокой ученостью. Они назывались *канадзоси* ('записки, написанные *каной*', т. е. японской слоговой азбукой, без употребления иероглифов). Издавались эти рассказы ксилографическим способом, отдельными книжками, с большим числом иллюстраций. Рассказы не отличались большими художественными достоинствами, но в конце века дали начало новому повествовательному жанру *укиё-дзоси* ('записки о бренном мире') — рассказам, новеллам и повестям бытового, нередко откровенно эротического характера.

Герои и читатели «записок о бренном мире» — жители городов с их пристрастием к земным радостям, к чувственным удовольствиям, с их заботами и переживаниями. «Бережливые отцы семейства и искусные жрицы любви, чистые сердцем девушки и беспутные молодые гуляки, трудолюбивые ремесленники и сметливые приказчики — весь пестрый мир средневекового города теснился у порога литературы»<sup>20</sup>. Авторы «записок» — тоже горожане. «Отдавая себе отчет в том, что печатание *укиё-дзоси* — самая прибыльная статья, книготорговцы охот-

<sup>20</sup> Пинус Е. Предисловие // Ихара Сайкаку. Избранное. М., 1974. С. 6.

но издавали их в огромном количестве, стремясь одновременно разбогатеть и удовлетворить спрос читателей. Книги с новым сюжетом или особенно броскими иллюстрациями, как правило, расходились в большом количестве, даже если текст не имел высоких художественных достоинств»<sup>21</sup>.

«Бренный мир», трактовавшийся средневековой литературой в соответствии с буддийскими представлениями как арена и источник страданий, теперь представляется источником наслаждений, ареной интересных событий бытового, любовного или героического характера. Крупнейший японский новеллист XVII в. Ихара Сайкаку (1642—1693) положил начало этому жанру, выпустив в 1683 г. «Историю любовных походов одинокого мужчины» («Косёку итидай отоко»). Он же был зачинателем трех основных направлений в «записках о бренном мире»: *косёкумоно* (новеллы о чувственной любви и любовных похождениях), *букэмоно* (новеллы из жизни самураев) и *тёнинмоно* (новеллы из жизни горожан с проповедью бережливости и накопительства). В творчестве этого писателя сделаны первые в японской литературе попытки показать влияние среды на формирование личности, на судьбы героев<sup>22</sup>. О его популярности среди современников говорит огромное число подражателей и плагиаторов, пытавшихся на волне славы Сайкаку приобрести себе литературное имя.

Ихара Сайкаку часто называют японским Бокаччо, основоположником нового видения мира в японской литературе. И то и другое справедливо. Его новеллы отличаются разноплановостью, попытками психологического анализа поведения героев, индивидуализацией их речи. Но своим появлением «записки о бренном мире» не вытеснили из японской прозы других жанров. В XVIII в., когда центр литературной жизни переместился в Эдо, правительство установило особый контроль за тематикой произведений литературы и искусства. Были запрещены целые литературные жанры и произведения отдельных писателей, среди которых оказался Ихара Сайкаку. В 80-х гг. XVIII в. увидело свет последнее произведение в жанре «записок о бренном мире», написанное неким малоизвестным автором. Бытоописательное направление в литературе на некоторое время уступило место фантастико-приключенческому и дидактическому. Японская проза начала XVIII в. оказалась много содержательнее, выше в художественном отношении, гуманистичнее прозы начала XIX в.

Драматургия XVII—XVIII вв. ориентировалась на два вида театрального искусства: *дзёрури* — театр кукол с одним чтецом, и *кабуки*,

<sup>21</sup> Кин Дональд. Японская литература XVII—XIX столетий. М., 1978. С. 149.

<sup>22</sup> В русском переводе сборники произведений Сайкаку издавались трижды (Ихара Сайкаку. Новеллы. М., 1959; Он же. Избранное. М., 1974; Он же. Новеллы. М., 1981).



где роли исполнялись актерами. Оба театра сформировались в начале XVII в., оба ставили пьесы одного и того же характера, но до наступления годов Гэнроку (1688—1704), как отмечает известный американский японовед Дональд Кин, имели между собой крайне мало общего. Драмы театра кукол находились «пока еще в процессе становления, и основное внимание в них уделялось не диалогу, а описаниям ситуации», драмы *кабуки* «строились на песне и диалоге, причем спектакль в большей степени зависел от удачной актерской импровизации, чем от писаного текста»<sup>23</sup>.

Тикамацу Мондзаэмона (1653—1724), создававшего пьесы для того и другого театра, К. П. Кирквуд справедливо называет крупнейшим драматургом эпохи. Тикамацу часто сравнивают с Шекспиром: по уровню драматургии театр того времени четко делится на театр до Тикамацу и после него.

Первыми произведениями великого японского драматурга были многоактные исторические драмы (*дзидаймоно*), сюжеты для которых заимствовались из произведений японской литературы предшествующих эпох (в первую очередь из военно-феодальных эпосов), японской и китайской истории, старинных легенд и преданий, обрабатывались и изменялись, обильно оснащались фантастическими ситуациями и описаниями сверхчеловеческих подвигов героев. В исторических драмах явственно проводится идея верности вассальному долгу в духе кодекса *бусидо*. Таких пьес Тикамацу создал более ста. Самая знаменитая из них — «Битвы Коксинга» («Кокусэнъя касэн»; 1715) — подробно и всесторонне описана К. П. Кирквудом. Это описание живо характеризует не только драмы Тикамацу, но и условия, в которых они ставились, осакских актеров и публику.

В 1703 г. Тикамацу создал первую бытовую драму (*сэвамоно*) — трехактную пьесу из жизни горожан «Самоубийство влюбленных в Со-нэдзакки». Бытовых драм он написал значительно меньше, чем исторических, — всего 24, но именно они столетия спустя принесли ему мировую известность. Сюжеты для них он брал либо из новелл *укиё-дзоси*, либо непосредственно из жизни, описывая действительные происшествия тех дней в Осака или окрестных городах. В этой связи интересно вспомнить высказывания Тикамацу о сущности театрального искусства. «Искусство, — утверждал он, — находится на тонкой грани между правдой [тем, что есть] и вымыслом [тем, чего нет]. В самом деле, поскольку наш век требует, чтобы игра напоминала жизнь, то артист и старается верно скопировать на сцене жесты и речь настоящего вассала, но, спрашивается в таком случае, разве настоящий вассал князя мажет свое лицо румянами и белилами, как актер? И неужели публике понравилось бы, если бы актер отрастил себе боро-

<sup>23</sup> Кин Дональд. Указ. соч. С. 164.

ду, обрил голову и в таком виде вышел на сцену, ссылаясь на то, что подлинный вассал не старается украсить свое лицо?... Лишь здесь, на этой тонкой грани, и родится наслаждение искусством»<sup>24</sup>.

Правда, постановка большей части пьес Тикамацу в театре кукол не позволяла ему в полной мере претворить в жизнь его собственные эстетические принципы.

Но здесь нужно иметь в виду и другой аспект его творчества. Подлинная трагедийность в произведениях Тикамацу Мондзаэмона определяется конфликтом между чувством и нравственным долгом. Как и новеллы Ихара Сайкаку, драмы Тикамацу обнаруживают заметное влияние буддийской и конфуцианской идеологии. Творчество обоих писателей как бы делится на два яруса — в одном безраздельно господствуют законы феодальной морали, в другом обнаруживается психология нового человека, страдающего от условностей конфуцианских предписаний, от казенной регламентации жизни, насаждаемой властями с помощью идеологии того же конфуцианства и буддизма.

В поэзии к началу XVII в. господствовал жанр *хайку* (*хокку*) — семнадцатисложные трехстишия с размером 5—7—5 слогов. Богатейшая поэтическая традиция и культура Японии создали условия, при которых на таком тесном стихотворном пространстве, какое представляет *хайку* (от 5 до 7 слов в одном стихотворении), стало возможным создавать поэтические шедевры с несколькими смысловыми рядами, намеками, ассоциациями, даже пародиями, с идейной нагрузкой, объяснение которой в прозаическом тексте занимает иногда несколько страниц и вызывает разнотолки и споры многих поколений знатоков. Интерпретациям одного только трехстишия Басё «Старый пруд» посвящены многие десятки статей, очерков, разделов в книгах. Приведенная П. К. Киркуком интерпретация Нитобэ Инадзо — одна из них, и при этом не самая убедительная.

В описанное в книге время существовало три школы *хайку*. Тэймон (основатель Мацунага Тэйтоку, 1571—1653), Данрин (основатель Нисияма Соин, 1605—1686) и Сёфу (во главе с Мацуо Басё, 1644—1694). В наше время представление о поэзии *хайку* в первую очередь ассоциируется с именем Басё, который оставил богатое поэтическое наследие, разработал поэтику и эстетику жанра. Для усиления экспрессии он ввел цезуру после второго стиха, выдвинул три основных эстетических принципа поэтической миниатюры: изящная простота (*саби*), ассоциативное сознание гармонии прекрасного (*сиори*) и глубина проникновения (*хосоми*)<sup>25</sup>. Увлечение мировоззрением дзэн-

---

<sup>24</sup> Маркова В., Львова И. Тикамацу Мондзаэмон и его театр // Мондзаэмон Тикамацу. Драмы. М., 1963. С. 21. Кроме этого сборника издательством «Искусство» выпущен еще один: *Тикамацу Мондзаэмон. Драматические поэмы*. М., 1968.

<sup>25</sup> Подробно основные положения эстетики Мацуо Басё и средства художественной выразительности в его поэзии (ассоциативный подтекст, система образов,

буддизма и традиционной эстетикой привело поэта к совершенствованию в *хайку* принципа недосказанности: автор минимальными языковыми средствами выделяет характерную черту, давая направленный импульс воображению читателя, предоставляя ему возможность наслаждаться и музыкой стиха, и неожиданным сочетанием образов, и самостоятельностью мгновенного проникновения в суть предмета (*сатори*).

В мировой поэзии Мацуо Басё обычно не сравнивают ни с одним из поэтов. Дело здесь заключается и в своеобразии жанра, и в роли поэзии в культуре и быту японцев, и в специфике творчества самого Басё. Аналогии с европейскими поэтами-символистами касаются обычно одной черты его творчества — умения обобщить образ, сопоставляя несопоставимое. Факт у Басё превращается в символ, но в символике поэт демонстрирует высочайший реализм. В своем поэтическом воображении он умел как бы войти в предмет, стать им, а потом выразить это с гениальным лаконизмом. «Поэт, — говорил он, — должен стать сосной, в которую входит человеческое сердце». Приведя это высказывание, португальский литературовед Армандо М. Жанейра заключает: «Этот процесс если не противоположен, то отличается от того, который описан западными поэтами. Поэзия Басё приходит от духовного озарения»<sup>26</sup>.

В последнее время на Западе все больше стали писать о вкладе японцев в развитие мировой культуры и о влиянии японской культуры на западную. При этом упоминается влияние японской цветной гравюры на творческое воображение импрессионистов (и не только в области цвета, но и в принципах композиции, как у Эдгара Дега), распространение в мире японского эстетического восприятия интерьера, увлечение в Европе и Америке эстетикой икэбана, комплексное восприятие культуры японских национальных видов спорта (включая ритуал в дзюдо и каратэ) и т. д. В этом теперь уже немалом ряду одно из первых мест занимает поэзия *хайку*, представление о которой у мирового и японского читателя неразрывно связано с именем Мацуо Басё.

В XVIII в. последователи Басё разделились на несколько школ, из которых наибольшей популярностью пользовалась Тэммэй хайкай во главе с Ёса Бусоном (1716—1783). Все школы ревностно хранили заветы учителя, сберегая не только его стихи и путевые дневники, но и записи высказываний Басё, сделанные его учениками.

\* \* \*

Автор книги «Ренессанс в Японии» Кеннет П. Кирквуд был профессиональным дипломатом. До Второй мировой войны ему довелось

---

поэтические приемы и др.) проанализированы в книге Т. И. Бреславец «Поэзия Мацуо Басё» (М., 1981). Его стихи в русском переводе см. в сборнике: Басё. Лирика (М., 1964).

<sup>26</sup> Janeira A. M. Japanese and Western Literature. A Comparative Study. Rutland, 1970. P. 45.

10 лет работать в Японии, своеобразная и богатая культура которой навела его на мысль написать эту книгу. Западное японоведение в 1930-е гг. еще только набирало силы. Не все факты и процессы были достаточно изучены, в некоторых оценках европейские и американские ученые излишне доверялись работам японских авторов, издававшихся на европейских языках (а в них не всегда главной целью было открытие истины), в других — слишком категорически распространялись выводы, полученные при изучении европейского материала, на явления японской культуры, дающие к этому внешние поводы. Основу для исследования литературного и культурно-исторического процесса в Японии составляли труды У. Дж. Астона и Б. Х. Чемберлена (Англия) и К. Флоренца (Германия). В то время мало было переводов памятников токугавской литературы на европейские языки.

В советском японоведении тех лет литература позднего Средневековья оставалась почти не изученной. Лекции Н. И. Конрада, два-три перевода, выполненные его учениками, — вот все, чем мог располагать русский читатель довоенной поры. Время знакомства его с произведениями классиков японской литературы XVII—XVIII вв. наступило через 30—40 лет, когда стали появляться не только сборники переводов отдельных авторов, но и монографические исследования, посвященные их творчеству. Несколько монографий Я. Б. Радуля-Затуловского представили читателям конфуцианскую и материалистическую философию Японии XVII—XIX вв. И. Л. Иоффе и Е. М. Пинус опубликовали общие очерки классической японской литературы в учебниках Московского и Ленинградского государственных университетов. Т. П. Григорьева такой очерк дала в популярной книге «Японская литература». В 1978 г. в русском переводе увидела свет обстоятельная монография американского японоведа профессора Колумбийского университета Дональда Кина «Японская литература XVII—XIX столетий». Почти половина этой монографии посвящена литературной жизни Японии XVII в. За последние 20 лет отдельными книгами вышли переводы произведений Ихара Сайкаку, Тикамацу Мондзаэмона и Мацуо Басё; в статьях и монографиях освещены многие смежные проблемы. Тем не менее работа К. П. Кирквуда представляет для нас большой интерес. В ней содержится попытка установить закономерности культурно-исторического процесса в мире с использованием материала развивавшихся независимо друг от друга западноевропейской и японской цивилизаций. Но не в этом главное достоинство книги. Она с одинаковым блеском повествует и о японской, и об античной культуре, и о культуре европейского Возрождения, она насыщена фактами, нестандартными сопоставлениями и выводами, будит мысль, заставляет соглашаться или спорить с автором, пробуждает интерес к нашему культурному прошлому, к путям развития человеческой цивилизации.

Остановлюсь на некоторых положениях автора книги, вызывающих возражения. При характеристике общественных процессов К. П. Кирквуд не всегда четко определяет направленность причинно-следственных связей. Это выразилось в явной переоценке роли учения школы национальных наук в свержении сёгуната и капитализации («модернизации») Японии. Дело представлено так, будто засилье китайской (конфуцианской) идеологии в эпоху Токугава пробудило в японской интеллигенции чувство протеста, что привело к созданию научного и идейного направления, основанного на национальных культурных и религиозных ценностях, разбудило национальное самосознание. «В конце концов этот неосинтоизм, подчеркивающий наследственную и духовную власть императора, — пишет К. П. Кирквуд, — посеял семена, которые дали всходы, фактически свергли сёгунат и модернизировали Японию».

В действительности неоконфуцианская идеология не потому пробудила общественное недовольство в Японии, что была иностранной по происхождению, но потому, что отражала потребности абсолютистского феодального государства, тормозила развитие общественных отношений в стране. Фактическое крушение токугавского режима подготовили массовые движения трудящихся Японии<sup>27</sup>. Школа *вагаку* не была и не могла быть организатором и вдохновителем этих движений. Она не превратилась и в идеологическую систему буржуазного государства после революции 1868 г., так как не готовила себя к этой роли, не отражала коренных интересов социальных слоев, совершивших эту революцию. Ее учение способствовало разложению старой идеологии, но не созданию новой.

Ограниченность в понимании исторического процесса сказывается у автора книги и в умилении по поводу августейших покровителей искусства в средневековой Италии, Испании и Франции, и в идиллическом описании методов управления страной сёгунами Токугава. Верно отмечая, что в Западной Европе географические открытия и развитие мореплавания предшествовали Возрождению, К. П. Кирквуд не видит, что и то и другое есть следствие одних и тех же обстоятельств — изменений в социально-экономическом базисе феодальной Европы. И влияние здесь обоюдонаправленное.

Личными вкусами и характером воспитания феодальных диктаторов Японии — сёгунов Асикага, Тоётоми Хидэёси, Токугава Иэясу — он объясняет направление, в котором изменялась средневековая японская культура. Не всегда автор книги может разобраться и в подтексте аргументов, которыми пользуются те или другие авторы, выдвигающие некоторые общие положения. Желая шире представить позиции

---

<sup>27</sup> См.: Тояма Сигэки. Мэйдзи исин (Крушение феодализма в Японии). М., 1959.

ученых, осуждающих изоляцию токугавской Японии от внешнего мира, он приводит и изобретенные японской официальной пропагандой времен экспансии 1930-х гг. доводы в пользу утверждения, будто в результате политики «закрытых дверей» Япония «лишилась возможности присоединить острова Южных морей, которые уже по географическим причинам естественно должны были попасть ей в руки». К «островам Южных морей» относятся Филиппины и Зондские острова.

Позднее Средневековье в японской историографии принято называть «ближней эпохой» (*кинсэй*), эпохой Токугава или эпохой Эдо. К. П. Кирквуд выделяет в нем два этапа: XVII в., который он называет эпохой Киото, и XVIII—первую половину XIX в., время, которое он называет собственно эпохой Эдо, имея в виду перемещение центра культурной жизни страны из района Киото—Осака в сёгунскую столицу (начало XVIII в.). В современной науке такое противопоставление не принято. В Японии на протяжении позднего Средневековья процесс культурного развития был единым, сместились лишь географические точки, в которых формировались явления, определявшие его характер, и условия, в которых оно происходило. Не было и четкой временной границы между этими двумя этапами.

Можно заметить, что, обещая рассмотреть японскую культуру XVII в. и не затрагивать «„культуру [района] Эдо“, особенно в период Гэнроку, с 1688 по 1704 г.», автор дважды отходит от этого обещания — в рассказах о творчестве Мацуо Басё и Тикамацу Мондзаэмона: первый из них больше принадлежал Эдо, чем Киото, второй наибольшую творческую активность проявлял как раз в XVIII в. (Тикамацу умер в 1725 г., а свои самые знаменитые пьесы — «Самоубийство влюбленных в Сонэдзаки», «Битвы Коксинга» и «Самоубийство влюбленных на Острове Небесных Сетей» — написал, соответственно, в 1703, 1715 и 1721 гг.).

Эти отступления не случайны. Во-первых, какой бы концепции общекультурного порядка ни придерживался автор, он не сможет дать адекватного представления об эпохе, если исключит из рассмотрения любого из трех гигантов японской литературы периода Гэнроку — Ихара Сайкаку в прозе, Мацуо Басё в поэзии, Тикамацу Мондзаэмона в драматургии. Во-вторых, перемещение культурного центра в район Эдо не было мгновенным актом: оно началось еще в XVII в. и продолжалось, по меньшей мере, до второй четверти XVIII в.

Обращает на себя внимание и то, что К. П. Кирквуд в понятие «культура» вкладывает более узкий смысл, чем это принято в нашей литературе. При множестве определений культуры, встречающихся в работах советских исследователей, в них четко выделяются два положения: в широком смысле культура народа понимается как исторически определенный уровень его развития, реализованный в материальных и духовных ценностях и в способе организации жизни людей, в узком смысле — как духовная жизнь народа во всех ее проявлениях.

Кирквуд в понятие культуры включает только высшие ее достижения, выраженные в письменных памятниках, произведениях живописи, музыки и других культурных ценностях, созданных господствующим классом. В результате такого подхода объективно существующая классовость культуры трактуется им как монополизация культуры одним классом и отстранение от культурной жизни другого класса.

Между тем с дописанных времен в той же Японии не прерывалась традиция самобытной народной культуры в поэзии, музыке, прикладном искусстве и многих других сферах. Именно она сообщала исторически устойчивый характер общепонскому культурному комплексу.

Вызывает возражение и представление автора книги о том, что изначально поэзия проникала в Японию из Китая (в древнейшей поэтической антологии японцев «Манъёсю» зафиксированы тысячи стихотворений, созданных еще до китайских литературных влияний). Нелзя согласиться и с преувеличением роли «морской темы» в древнеяпонской поэзии или с отсылками в этой поэзии к мифическим «традициям первых императоров», с идеей зависимости «голландской школы» в науке от живописи *укиё-э*, с отнесением этой последней к «непосредственным европейским заимствованиям» и с некоторыми другими положениями К. П. Кирквуда.

И наконец, особая проблема — правомерность определения японской культуры XVII в. как ренессансной. Аналогичные определения давали и другие исследователи, характеризуя японскую культуру XVII в., а иногда — более раннего времени. В качестве общего аргумента они выдвигают сходство процессов, происходивших в той или другой сфере культуры Японии и ренессансной Европы.

Академик Н. И. Конрад определял японский Ренессанс как «отраженный» по отношению к китайскому и связывал его с учением дзэн-буддизма<sup>28</sup> (активно распространялось в XII—XIII вв.), драмой Но (XIV—XV вв.)<sup>29</sup> и творчеством Тикамацу. «Высшее достижение ренессансной драматургии в этой части мира, — писал он в статье „Шекспир и его эпоха“, — японская драматургия XVII—XVIII вв. В истории драматургии мирового Ренессанса на двух концах мира стоят два имени: Вильям Шекспир и Тикамацу Мондзаэмон»<sup>30</sup>.

Это определение укладывается в рамки концепции К. П. Кирквуда, который фактически соотносит японский Ренессанс по времени с творчеством Ихара Сайкаку, Мацуо Басё и Тикамацу Мондзаэмона — иными словами, с общим подъемом японской культуры в период Гэнроку. Совпадение мнений Н. И. Конрада и автора настоящей книги, несомненно, имеет под собой реальное основание, но это — не полное

<sup>28</sup> Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1966. С. 267.

<sup>29</sup> Там же. С. 290.

<sup>30</sup> Там же. С. 289.

совпадение. В работах советского ученого говорится главным образом о ренессансных чертах в культуре Японии, проявившихся в разное время, а К. П. Кирквуд определяет всю японскую культуру XVII—начала XVIII в. как ренессансную. При этом он шаг за шагом настойчиво подчеркивает японо-европейские соответствия в самых разных областях культуры и общественной жизни. Временами такая тенденциозность обескураживает, потому что допускает возможность уравнивать в правах типологически общие черты, случайные совпадения и не вполне корректные толкования малоизвестных фактов.

В связи с этим уместно вспомнить заключение Л. М. Баткина о том, что «сходные признаки в разных культурных системах приобретают разный смысл... только по отношению ко всем прочим „признакам“, с которыми они связаны генетически и синхронно, по отношению к своей социальной и духовной общности»<sup>31</sup>. То же, естественно, относится и к одинаковому смыслу сходных признаков. Этим объясняется существование другого направления в науке; его представители трактуют эти признаки иначе, чем автор книги «Ренессанс в Японии». «Несмотря на ряд обоих закономерностей, — пишет, в частности, Т. П. Григорьева, — различие эпох Гэнроку и Возрождения настолько велико, что, на наш взгляд, неправомерно называть Гэнроку японским Ренессансом. Объективные условия привели Японию к возможности Ренессанса, но эта возможность не стала реальностью, ибо были предпосылки, но не было условий для их развития»<sup>32</sup>.

Почему книга К. П. Кирквуда выпущена на Западе вторым изданием почти через сорок лет после того, как она впервые увидела свет? Ведь появились сходные исследования, полнее учитывающие фактический материал, наука накопила новые данные, обогатилась концепциями, освоила новые методики. Армия специалистов в области японской культуры во всех странах увеличилась многократно.

Дело не только в том, что книга «Ренессанс в Японии» отражает большой и очень важный этап в процессе понимания японской культуры и литературы за рубежом (в Европе и Америке), хотя и это весьма существенно как характеристика обеих сторон — воспринимаемой и воспринимающей. Это одна из первых ярких работ о единстве культуры человечества, созданных в пору господства кипплинговского «Восток есть Восток и Запад есть Запад». Дело еще и в том, что К. П. Кирквуд, будучи великолепно образован, находил параллели с японским материалом не на библиотечных полках, а в собственном культурном багаже. Это всегда обещает множественность и живость ассоциаций, интересные наблюдения, заинтересованность в восприятии историче-

<sup>31</sup> Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность // Вопросы философии. 1969. 9. С. 105.

<sup>32</sup> Григорьева Т., Логунова В. Японская литература. М., 1964. С. 75.



ского факта. Специалисты и в области ренессансной Европы, и в области позднесредневековой японской культуры неизменно читают эту книгу с большой для себя пользой, тем более что отдельные неточности в ней уже не могут дезориентировать читателя: наука знает достаточно, чтобы уберечь читателя от ошибки.

1988 г.

## РУКОПИСНАЯ КНИГА В КУЛЬТУРЕ ЯПОНИИ

Первыми письменными знаками, с которыми познакомились древние японцы, были китайские иероглифы. В первые века нашей эры китайские поселенцы привозили с собой на Японские острова бронзовые зеркала, колокола, предметы быта с разного рода надписями, а также, по-видимому, и китайские книги для своих нужд. Однако история собственно японских текстов до VII в. неизвестна. Отдельные надписи VI в. (например, циклическая датировка из трех знаков на зеркале из синтоистского святилища Суда Хатиман в провинции Вакаяма, относимая к 503 г.) слишком коротки и недостаточно четки, чтобы по ним можно было судить о развитии японского письма в то время<sup>33</sup>.

Займствование письменности было связано с историческими процессами, которые настолько переориентировали и ускорили развитие древнеяпонской культуры, что часто отождествляются с началом японской государственности, складыванием феодальных общественных отношений, включением древней Японии в пространство великой дальневосточной цивилизации и т. д.

Землетрясения, цунами, тайфуны, пожары, междоусобицы уничтожили многие памятники письменной культуры японцев. Самые устойчивые тексты вырезаны либо на камне, либо на металле. Естественно, что богаче всего старинными текстами оказываются в наше время буддийские храмы, обладающие культовыми предметами из бронзы, испи-санными выдержками из сутр.

Толчком к началу распространения буддизма в Японии считается прибытие в 552 г. (по другой версии — в 538 г.) посольства из корейского княжества Кudara с богатыми подарками, среди которых были скульптурные изображения будд, рукописные тексты буддийских сочинений и дорогая церемониальная утварь. В 594 г. от имени императрицы Суйко (554—628) принц-регент Сётоку-тайси (574—622) выпустил декларацию о том, что народ должен впредь почитать «три сокровища» буддийского вероучения — Будду, его учение (дхарму) и общину проповедников (сангху). В одном из основанных Сётоку-тайси храмов,

---

<sup>33</sup> Дзусэцу нихон бунка си тайкэй. 2: Асука дзидай (История японской культуры в иллюстрациях и объяснениях. Т. 2: Эпоха Асука). Токио, 1968. С. 340.

Хорюдзи, до настоящего времени сохраняются отрывки из буддийских сутр, вырезанные в начале VII в.: на ореоле статуи будды Якуси — надпись 607 г., а на ореоле триады Шакьямуни (Сяка Сансон) в Золотом павильоне храма — многострочная надпись 623 г.

В «Анналах Японии» («Нихон сёки»; 720) имеется запись о том, что в 673 г. в храме Каварадэра был впервые переписан буддийский канон Трипитака. В VII в. буддийский канон содержал 3 тыс. свитков (*маки*), и в «Анналах» есть специальное указание на то, что в его переписке было занято много людей.

Если учесть, что к этому времени (после реформы Тайка 645 г.) японцами была заимствована сложная бюрократическая система танского Китая и насаждались науки и искусства, станет очевидной нужда не только в грамотных людях, но и в писчей бумаге, туши и письменных принадлежностях. На первых порах все это можно было в достаточных количествах ввозить из-за границы, а в начале VII в. японцы стали производить нужные товары на месте. Появляется японская рукописная книга.

## Бумага

Дорогие сорта бумаги поначалу изготавливались из коконов шелкопряда. «Коконцы варили, раскладывали на циновке, промывали в речной воде, перетирали в однородную массу, которую после отцеживания воды сушили. Верхний слой или шелковую вату удаляли, а на циновке оставался тонкий волокнистый слой, который после отглаживания превращался в лист бумаги»<sup>34</sup>.

К более распространенным сортам бумаги относились бересклетовая (*дангами*, *митинокунигами* или *митинокугами*), которая изготовлялась из коры бересклета Зибольда (*маюми*, *Euonymos sieboldianus*). Древесина разных сортов бересклета Зибольда (*мурасакимаюми*, *комаюми*, *маюми*) широко использовалась для разного рода поделок: домашней утвари, статуэток, луков; для изготовления же бумаги употребляли луб только *комаюми*<sup>35</sup>. В древности бересклетовая бумага использовалась для написания писем и записи стихотворений, а затем для церемониальных записей, для придворного делопроизводства и записи буддийских текстов.

Такая бумага, вне зависимости от места изготовления, была одинаковой толщины и нарезалась одним из трех форматов: большим (67×

<sup>34</sup> Воробьев М. В., Соколова Г. А. Очерки по истории науки, техники и ремесла в Японии. М., 1976. С. 24.

<sup>35</sup> Ямагиси Токухэй. Хэйан дзидай-но ками (2) // Нихон котэн бунгаку тайкэй. 20. Гаппо 8. (Ямагиси Токухэй. Бумага эпохи Хэйан // Сер. Японская классическая литература. Т. 20. Приложение 8). Токио, 1967. С. 10.

53 см), средним (59—62×41 см) или малым (44×55 см). Для церемониальных или придворных записей бумагу предварительно посыпали золотой или серебряной пудрой<sup>36</sup>.

На заре японской письменной цивилизации также применялась конопляная бумага, но сравнительно скоро вышла из «высокого употребления», поскольку быстро становилась ветхой оттого, что истачивалась жучком.

Самой устойчивой, бывшей в ходу свыше тысячи лет, оказалась бумага из коры бумажного дерева. Еще знаменитый немецкий естествоиспытатель Энгельберт Кемпфер (1651—1716), служивший в 1689—1692 гг. врачом голландской Ост-Индской компании в голландской торговой фактории на острове Дэдзима в г. Нагасаки, писал в своей «Истории Японии» о производстве японцами высокосортной бумаги из нескольких видов бумажного дерева<sup>37</sup>. Японские источники содержат упоминания о таком производстве начиная с VII—VIII вв. Наименьший процент сырья для бумажной массы получали из дикорастущего кустарника *гамби* из семейства дафны душистой. Больше всего бумаги получают из луба бумажного дерева *кодзо* (*кадзи*, *кадзиноки* — *Broussonetia kazinoki*), а с XVII в. также и кустарника *мишумата* (*Edgeworthia papuifera*) из семейства дафны душистой<sup>38</sup>. С повышением спроса на бумагу многие крестьянские хозяйства Западной Японии стали заниматься выращиванием этих технических культур и кустарным изготовлением из них разнообразных сортов бумаги.

Срезанные прутья бумажного дерева увязывали при помощи веревок и доставляли к крестьянской усадьбе. Здесь вязанки устанавливали в вертикальном положении в специальном чане, накрывали крышкой и распаривали. С достаточно распаренных прутьев, пока они не остыли, «чулком» снимали кору и сушили ее. Затем специальными скребками с коры соскабливали черный слой (наружный), срезали узлы и наросты. Оставшуюся «чистую» кору тщательно промывали и снова сушили. Сухую кору кипятили с добавлением специальных составов для того, чтобы отделить от волокон посторонние примеси, а затем, чтобы эти примеси удалить, долго мыли кору в проточной воде. Размягченную белую массу выкладывали на специальную доску-подставку и отбивали палкой, напоминаящей по внешнему виду валик, до тех пор, пока не разойдутся волокна. Белую волокнистую массу, ставшую похожей на мокрую вату, помещали в подвесную ванну из полотна и выщелачивали промывкой.

<sup>36</sup> *Ямагиси Токухэй*. Указ. соч. С. 10.

<sup>37</sup> *Каемпфер* Е. *Historia Imperii Japonici*. Londini, 1727. P. 256—262.

<sup>38</sup> Токубэцугэн мингу. Дэнто-но сэйгё-то тэ сигото-о тадзунэтэ (Специальная экспозиция. Народные орудия труда. К исследованию традиционного производства и ручной работы). Окаяма, 1975. С. 21—24.

После этого начинался процесс превращения полученной массы в бумагу. Вначале, размельчив корень дикорастущей травы *торороаои* (гибискус-манихот), получали из него слизь, называемую *нэри*, и добавляли ее в чан, предварительно заполненный однородной массой, полученной из бумажных волокон. *Нэри* выполняла здесь роль связующего состава<sup>39</sup>. Массу перемешивали в чане при помощи своеобразных грабель *масэ*. Раму, затянутую специальной плотной решеткой, с помощью бамбуковых палок-держателей погружали в чан, из глубины которого зачерпывали получившуюся там жижу, и, дав стечь лишней воде, поднимали наверх. Осадок, поднятый на решетке, снимали и укладывали в стопку. Стопку помещали под пресс, чтобы отжать из нее воду. Отжатую, но влажную бумагу расстилали на доске и высушивали густыми длинноволокнистыми щетками. Высушенные листы снимали с доски, удаляли с них загрязненные места, складывали стопкой, прижимали «форматной» доской и по ее краям обрезали специальным острым ножом, чтобы получить стандартный формат. У такой бумаги на просвет можно обнаружить светлые полосы от решеток, на которых из чана поднимали жижу.

В зависимости от места изготовления бумага была разнообразной по качеству и фактуре. Самые тонкие и высококачественные сорта такой бумаги (ее старинное название — *кокуси*) применялись в высшей аристократической среде для церемониальных записей, личных записей придворных (писем, стихотворений, дневников) и для записей произведений повествовательной литературы<sup>40</sup>.

## Брошюровка

Нарезанные листы соединяли между собой по-разному. Их могли склеивать в длинную полосу, которую использовали либо как свиток, либо в виде гармоник, заключенной в обложки из плотной бумаги. Но чаще (особенно в более позднее время — в X—XI вв.) листы соединяли в форме тетради. Для этого каждый лист складывали вдвое по вертикали. Затем ровную стопку сложенных листов помещали между двумя листами очень плотной цветной бумаги чуть большего формата, служившими в качестве обложек, и в 3—5 мм от края вертикального среза листов делали три прокола. Сквозь полученные отверстия продевали крепкую крученую нить. Концы нити связывали.

В XIV—XV вв. бумага, брошюруемая в форме тетради, как правило, была тонкой и требовала особого искусства нанесения текста. Что-

<sup>39</sup> В качестве вяжущего средства часто добавляли и клей из белой рисовой муки, способы производства которого были в разных местностях несколько различны.

<sup>40</sup> *Ямагиси Токухэй*. Указ. соч. С. 11.

бы бумага не намокла и запись не казалась неопрятной, текст наносили быстрыми движениями кисти. При записи текста каждый лист оказывался заполненным только с одной стороны. Если бумага была более плотной, при желании тетрадь можно было расшить, листы сложить исписанной стороной внутрь и заполнить чистую сторону новым текстом. Такие примеры отмечены для рукописей XIII—XIV вв.

Серию тетрадей, заключающую многотомное сочинение, часто помещали в общий картонный футляр, который застегивался при помощи костяных или деревянных закладок, вставлявшихся в специальные петли.

### **Тушь. Письменные принадлежности. Оформление рукописи**

Основной текст рукописи (исключая высочайшие распоряжения, ритуальные тексты и т. п.) записывался черной тушью вертикальными строками, идущими справа налево. Тушь в Японии изготавливали из сажи, которую разводили в клеевом растворе, проваривали с добавлением ароматизирующих составов, заливали в специальные формочки и сушили. Перед тем как приступить к письму, откалывали кусочек туши и растирали его в тушечнице на специальной ровной поверхности. Порошок разводили водой, для этого в тушечнице имелось особое углубление, называемое «пруд» (*кэнти*) или «море на тушечнице» (*судзури-но уми*).

Тушечницы вытачивали из камня или делали из глины и обжигали. В аристократических домах имелись специальные подставки для письма (*судзурибако*, или *атаробако*) — покрытые расписным лаком (с изображением цветов, растений или плодов) низенькие столики на четырех ножках, оборудованные полочками для туши, тушечницы и кистей.

С IX в., когда расцвело искусство художественных лаков, подставки для письма украшают интерьер киотоской знати. Распространение обмена стихотворными посланиями в быту, переписывания произведений художественной прозы и отрывков «Лотосовой сутры», в свою очередь, стимулировало развитие прикладного искусства, связанного с искусством письма и с хранением рукописей.

Китайская философская, а затем (особенно широко с XIII в.) и японская литература для правильного ее понимания требовала комментариев разного рода — текстологических, философских, историографических и пр. Комментарии к тексту писались, как и сам текст, черной тушью — либо на верхних полях рукописи (для этого верхние поля оставляли намного более широкими, чем нижние), либо в тексте — справа от комментируемого слова между строками или непосредственно под этим словом, более мелким почерком, в два столбца, вместе занимающих ширину одной нормальной строки.

Исправления, выделение отдельных мест и разметка для чтения (грамматическая, фонетическая и т. д. — об этом будет идти речь ниже) чаще всего производились киноварью. Поскольку бумага была очень тонкой, никаких подчисток в тексте не делали, но иногда писец заклеивал ошибочно написанные знаки узкой полоской бумаги и на этой полоске писал верный текст.

Рукопись пагинировалась по листам, а не по страницам, на сгибах листов, причем пагинация могла быть сплошной, поглавной (отдельно каждое предисловие <sup>41</sup>, каждая глава и послесловие), сдвинутой (когда в цепи списков для восстановления пагинации протографа один лист обозначался двумя цифрами или два-три соседних листа — одной цифрой), а иногда отсутствовала совсем. Название сочинения писали на полоске белой бумаги, приклеенной к верхней обложке, в левой верхней части, оно повторялось в начале рукописи перед текстом, перед каждой новой частью сочинения и на сгибе каждого листа в верхней его части. Название на сгибах листов, как правило, было сокращенным или условным, в начале сочинения — самым полным. Один из видов названия или названия во всей рукописи могли быть опущены.

Число строк на странице, как и число знаков в строке, в большинстве случаев было постоянным по всему тексту рукописи (это, разумеется, не относится к строчному комментарию).

## **Язык японской рукописи. Графический стиль**

Восприняв иероглифическую письменность, японцы не могли вначале отделить ее от китайского языка. Поэтому первым языком японских рукописей был китайский. Буддийский канон, официальные бумаги, хроники, стихи, наблюдения за движением планет и сельскохозяйственным циклом — все записывалось и читалось по-китайски. Однако очень скоро японцы обнаружили, что это не всегда удобно на практике, потому что их собственный язык в грамматике, лексике, фонетике не имеет с китайским ничего общего. Составляя официальный документ, придворный писец не знал, какими иероглифами занести в него название японской местности, имя высокопоставленного сановника или божественного предка того или иного рода: если разложить японское слово на смысловые части (что тоже не всегда просто) и употребить для их записи иероглифы с соответствующим значением, это слово невозможно будет правильно прочитать, если же отвлечься от смысла слова и для его записи использовать иероглифы только по

---

<sup>41</sup> В исторических, философских и естественно-научных сочинениях часто можно обнаружить от двух до четырех-пяти предисловий и по несколько послесловий разных авторов.

их звучанию независимо от значения (или хотя бы избегая употребления иероглифов с отрицательным значением), возникает необходимость как-то выделить эти иероглифы, чтобы читатель понял, что имеет дело не со смысловой частью фразы, а с именем или названием. Все эти проблемы приходилось решать еще не выходя за рамки китайского письменного языка.

Первые рукописные тексты позволяют увидеть, что в начале своей письменной культуры японцы оставались прилежными учениками танских мастеров. До нашего времени сохранилась одна тетрадь буддийской тантрической сутры «Конгодзё дарани кё», переписанной в 686 г. Характерный острый почерк рукописи похож на почерк китайского каллиграфа второй половины VII в. Оуян Туна и дает основание полагать, что храмовый писец был либо его учеником, либо учеником его отца, знаменитого ученого и каллиграфа Оуян Сюня (557—641)<sup>42</sup>.

Этот пример свидетельствует не только о том, что в VII в. японские каллиграфы следовали наставникам (это естественно для первого этапа развития письма), но и о том, что в качестве учителей они выбирали мастеров самого высокого класса — тех, кому и на их родине в течение столетий подражали выдающиеся каллиграфы. Это не замедлило принести свои плоды. Уже VIII в. считается самой блестящей эпохой в истории японского иероглифического письма<sup>43</sup>. К лучшим образцам уставного стиля относят 11 строк в заключительной части одной из редакций «Праджняпарамита-сутры» («Ханья харамицу сёхингё»), написанных рукой монашествующей императрицы Комё (701—760) в 740 г. в виде молитвы за ее отца и мать. Образцом совершенства считают также надпись-автограф Докё (ум. 772), высшего придворного сановника, а затем буддийского монаха (надпись относится к 762 г.). Много отлично выполненных текстов того времени хранится в императорской сокровищнице Сёсоин храма Тодайдзи в г. Нара.

В VIII в. получили распространение и профессиональные объединения (*дза*) писцов. Это было связано не только с увеличением влияния буддизма и с массовой перепиской сутр, но и с насаждением конфуцианства с его обширной канонической и комментаторской литературой, с открытием школ, с административными и хозяйственными нуждами. В Японии работали китайские каллиграфы, художники и стилисты, многие молодые японцы отправлялись для совершенствования в знаниях и мастерстве на континент. Казалось бы, позиции китайского языка в качестве письменного языка японцев должны были все более упрочиваться. Но потребности общественного развития, приведшие в свое время к созданию централизованного государства, принятию буд-

<sup>42</sup> Нихон бунка. 1968. С. 342.

<sup>43</sup> Дзусэцу нихон бунка си тайкэй. 3: Нара дзидай (История японской культуры в иллюстрациях и объяснениях. Т. 3: Эпоха Нара). Токио, 1965. С. 312.

дийского вероучения в качестве государственной религии, заимствованию китайской письменности, диктовали и необходимость более полного приспособления этой письменности к японскому языку.

Писцы разных буддийских храмов и официальных учреждений стали придумывать системы условных значков, при помощи которых китайский текст можно было читать по-японски. По законам каллиграфии каждый иероглиф, написанный уставным письмом, должен помещаться в воображаемый квадрат, стандартный по размерам для данного текста. Этот воображаемый квадрат японские писцы стали делить на части (4, 8, 10, иногда более), каждая из которых «отвечала» за определенный грамматический формант: левый нижний угол — за окончание деепричастия *тэ*, левый верхний — за показатель дательного падежа *ни* и т. д. Для того чтобы показать, что в данном случае существительное должно стоять в именительном падеже, писец ставил кинноварью точку или черточку в соответствующем углу или условном месте начертанного черной тушью иероглифа. Писцы центрального буддийского храма Тодайдзи в г. Нара называли эти значки *тэниха*, переписчики конфуцианских текстов — *тэниоха* (в порядке обозначения точек на плоскости квадрата иероглифа — от левого нижнего угла вверх, направо и вниз), в других центрах возникли другие названия, а вся система условных значков получила общее название *окототэн*.

Усвоить систему *окототэн* оказывалось едва ли не сложнее, чем просто научиться китайскому языку, поэтому создатели японской письменной культуры продолжали совершенствовать системы записи. Начало VIII в. ознаменовалось появлением двух выдающихся памятников, излагающих японскую историю от мифов о сотворении мира и происхождении людей до VII в., — «Записей о деяниях древности» и «Анналов Японии». Наиболее сложная система письма использована в первом из этих памятников:

Составитель памятника Ясумаро использовал различные способы записи текста при помощи иероглифов. Имена, названия, песни — их в памятнике более ста, заклинания, ономатопэтические слова — все, что следовало передать в японском звучании, он записал, используя иероглифы фонетически, как слоги японских слов. В других случаях иероглифы выступают как идеограммы, выражающие значение слова. Ряд мест написан в тексте на китайском языке, но язык этот носит здесь необычный характер: это модифицированный, „неправильный“ китайский язык, свидетельствующий о попытках приспособить его к японскому синтаксису<sup>44</sup>.

По этому же принципу во второй половине VIII в. была записана крупнейшая поэтическая антология «Манъёсю». От этой антологии получил название и сам способ смешанного идеографо-фонетического употребления иероглифов — *манъёгана*.

<sup>44</sup> Пинус Е. М. Кодзики — Записи о делах древности (кн. 1-я. Мифы): Филологическое исследование: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 1972. С. 11.



Новую эру в истории японской письменности связывают с именем Кукая (773—835), основателя буддийской школы сингон, философа, поэта, художника и талантливого каллиграфа (он известен также под буддийским посмертным именем Кобо-дайси — Великий наставник — распространитель Закона). Получив отличное образование на родине, глубоко изучив философию буддизма, конфуцианства и даосизма, Кукай в 804—806 гг. продолжил свои штудии в Китае, где совершенствовался в знании буддийской философии и ритуала, обучался санскриту у индийского монаха Праджни и занимался живописью и каллиграфией. Эти два вида искусства занимали видное место в концепции достижения верующим единства с космическим буддой Махавайрочаной, которую разработал Кукай. Именно Кукаю часто приписывают и создание одной из систем японского слогового письма — *хираганы*. Прямых свидетельств этому в японских источниках IX в. нет, и с уверенностью можно говорить лишь о большом вкладе этого талантливого человека в развитие японской письменности. Тем не менее появление и распространение собственно японских систем письма по своему содержанию полностью укладывается в рамки деятельности Кукай.

В конце VIII—начале IX в. в Японии на иероглифической основе были созданы две системы фонетического письма. Одна исходила из уставного, другая — из скорописного начертания иероглифов. Созданию фонетического письма способствовали два обстоятельства. Во-первых, каждый китайский иероглиф обозначает слог, в большинстве случаев равный слову, и может быть использован чисто фонетически, без его связи со смыслом. Во-вторых, знакомство образованных японцев с санскритом подсказывало им возможность создания фонетического письма по аналогии с нагари. Один из конкретных способов реализации такой возможности был продиктован иероглифической транскрипцией индийских имен, названий и буддийских терминов, выработанной при переводе на китайский язык Трипитаки, и опытом фонетического использования иероглифов в «Записях о деяниях древности», «Собрании мириад листьев» и других японских письменных памятниках.

Идя по этому пути, японцы закрепили за скорописной формой группы иероглифов функцию силлабем и назвали эту группу *хэнтайгана* — ‘письмо измененной формы’. Главными неудобствами *хэнтайганы* были отсутствие фиксации за определенным слогом одного иероглифа (некоторые слоги могли обозначаться четырьмя-пятью различными знаками) и сложность начертания большинства знаков. (Проблема обозначения отдельного согласного перед создателями японского фонетического письма не стояла, поскольку в японском языке нет стяжения согласных.)

Для быстрого письма круг таких иероглифов с функцией силлабем был сужен, а форма скорописного их начертания предельно упрощена. Эта упрощенная система (не заменившая старую — *хэнтайгану*, но

получившая по сравнению с нею преимущественное распространение) допускала меньше путаницы с исходным знаком, который продолжал использоваться как идеограф. Она получила название *хирагана* и употреблялась как самостоятельно, для написания сплошного текста, так и в сочетании с иероглифами — для обозначения отдельных слов, падежных частиц, послелогов, окончаний глаголов и прилагательных.

Примерно в то же время вошла в употребление *катакана* — система слогового письма, знаки которого получались путем выделения в иероглифе его фонетика, состоящего не более чем из трех черт. Сфера употребления катаканы та же, что и хираганы. Каждый алфавит состоит из 48 силлабем.

По санскритскому образцу (система *сиддхам*) был придуман и порядок, в котором эти силлабемы располагались и заучивались. Он получил название *годзюон-дзу* ('таблица из 50 знаков'): 10 столбцов по 5 знаков в каждом; для круглого счета знаки *и* и *у* повторялись по 2 раза: первый — в рядах *а* и *я*, второй — в рядах *а* и *ва*. Кукаю приписывается создание стихотворения «Ироха-ута», предназначенного для заучивания алфавита — все оно состоит из тех же 48 неповторяющихся слогов и включает в себе буддийское поучение.

В 838 г. из Японии отбыло в танский Китай последнее крупное посольство. Оно возвратилось в следующем году и привезло сведения о разгуле междоусобиц в соседней державе, об опасности морского плаванья, а также убежденность в нецелесообразности поддержания дальнейших официальных контактов с Китаем. С 894 г. такие контакты прервались совсем. Хотя отдельные буддийские паломники еще продолжали пересекать Цусимские проливы, волна мощного китайского влияния на японскую культуру спала, и на 250 лет наступила эпоха критического разбора заимствованных элементов, отторжения лишнего и приспособления к собственным культурным традициям того, что не противоречило им. По справедливому замечанию известного американского японоведа Э. О. Рейшауэра, «это обособление более всего делало японизацию импортированной китайской цивилизации неизбежной и быстрой»<sup>45</sup>.

Рукописная книга X—XI вв. как в зеркале отражает общую тенденцию развития японской культуры. В X в. наступает эпоха необычайного расцвета литературы на японском языке — вершина хэйанского культурного всплеска (по названию тогдашней столицы Японии г. Хэйан — ныне г. Киото). В 905 г. коллегии редакторов во главе с крупнейшим поэтом того времени Ки-но Цураюки (ум. 946) было поручено составление первой после «Манъёсю» официальной антологии японской поэзии. В антологию «Кокинсю» («Собрание старинных и новых японских песен») вошло свыше 1100 стихотворений — все они

<sup>45</sup> Reischauer E. O. Japan. The History of a Nation. Tokyo, 1976. P. 32.

были записаны *хираганой*. Произведения художественной прозы (повести, дневники, путевые заметки, эссе) пользовались у читателей необычайным успехом и распространялись в сотнях списков. Текст их записывался хираганой, с минимальным употреблением не только иероглифов, но и вообще слов китайского происхождения. Многие произведения любители литературы начинали переписывать еще до того, как автор заканчивал работу, что, естественно, намного увеличивало количество редакций и списков этих произведений. Огромная заслуга в развитии прозаической литературы на японском языке принадлежала женщинам аристократического круга; мужчины продолжают в это время писать преимущественно по-китайски (если не считать стихи: японская поэзия *вака* становится приметой быта, увлечение ею, умение сложить и изящно записать стихотворение «на случай» становится вопросом престижа для всех), и иероглифы в обиходе даже получают наименование «мужского письма».

В живописи «китайский стиль» (*кара-э*) постепенно заменяется японским (*ямато-э*), прикладное искусство обогащается чертами, отражающими эстетические идеалы японцев. Бумагу, предназначенную для парадных записей (императорские рескрипты, придворные стихотворные собрания), стали делать плотной, под текст стали готовить подходящий к содержанию фон, покрывая поверхность листа едва заметными узорами, легкими рисунками, изображающими ветви, цветы, порхающих бабочек или птиц, просто тонируя лист разнообразными красителями или посыпая его золотой или серебряной пудрой.

Новые тенденции затронули и характер иероглифической каллиграфии. На смену господствовавшему несколько столетий танскому стилю в середине Х в. пришел японский, более округлый, тонкий, «спокойный». Основоположителем его считается Оно-но Тофу (894—966), первый представитель «триумvirата каллиграфии» (*сансэки*), в который включали также Фудзивара-но Сукэмаса (Сари; 944—998) и Фудзивара-но Юкинари (Кодзэй; 972—1027). В 960 г. Оно-но Тофу переписал набело сборник стихов победителей поэтического состязания (*утаавасэ*), проведенного при дворе. Совершенство его каллиграфического стиля было отмечено императором, назвавшим его «удивительным, дающим второе рождение смыслу» стихов<sup>46</sup>. Второму члену триумvirата, Сукэмаса, принадлежит заслуга усовершенствования курсивного стиля *хираганы*. Текстов, написанных рукой Юкинари, до нашего времени почти не сохранилось, однако считается, что его стиль близок к стилю Оно-но Тофу и отличается легкостью.

В X—XI вв. в придворной среде изящный почерк стал считаться одним из признаков изысканного вкуса. Знаменитая писательница того

<sup>46</sup> Дзусэцу нихон бунка си тайкэй. 5. Хэйан дзидай, гэ (История японской культуры в иллюстрациях и объяснениях. Т. 5: Эпоха Хэйан. 2). Токио, 1966. С. 306.

времени Сэй-сёнагон, например, писала об одной приближенной императора Мураками (926—967):

Когда она была еще юной девушкой, отец так наставлял ее:

— Прежде всего упражняй свою руку в письме. Затем научись играть на семиструнной цитре так хорошо, чтобы никто не мог сравниться с тобой в этом искусстве. Но наипаче всего потрудишься прилежно заучить на память все двадцать томов «Кокинсю».

(Пер. В. Н. Марковой)

В XIV в. другой классик японской литературы, Кэнко-хоси, писал:

Дарования человека прежде всего следует употребить на то, чтобы, разбавляясь в писаниях, познавать учения мудрецов. Далее следует каллиграфия: даже если не отдаваться ей всецело, обучаться ей надобно, потому что она станет твоей опорой в науках.

Одновременно с распространением литературы на японском языке появляются и своеобразные повести в картинах — *эмакимоно*, свитки-картины, в которых сцена за сценой изображаются события, описанные в каком-либо произведении. За основу брались и буддийские сутры, и легенды, и светские повести, и новеллы. Подавляющее большинство *эмакимоно* создавались в стиле ямато-э. Увлечение иллюстрированными свитками, характерное для искусства X—XI вв., во многом предопределило характер иллюстраций в японской рукописной книге вплоть до второй половины XIX в.

С середины XII в. начинается новый цикл контактов Японии с континентом, и это не замедлило сказаться на характере стиля письма. Одним из первых каллиграфов, овладевших сунским стилем, был Фудзивара-но Ёринага (1120—1156), погибший в так называемой смуте годов Хогэн. Другим знаменитым мастером этого стиля был буддийский монах Эйсай (1141—1215). В 1191 г. он возвратился из Китая и привез новое для Японии учение чань-буддизма — дзэн-буддийской школы *риндзай* (кит. *линьцзи*), при покровительстве двора основал дзэнские монастыри в Камакура и Киото, привез на родину семена чая и положил начало ставшим впоследствии знаменитыми чайным церемониям<sup>47</sup>, но еще раньше, в 1178 г., Эйсай сделал в буддийском храме Сэй-гандзи в Киото надпись, которая считается образцом сунского стиля каллиграфии<sup>48</sup>.

В XIII в., когда Китай подвергся нашествию монгольских полчищ, в Японию бежали много китайских ученых и буддийских монахов, которые способствовали распространению там и сунской философии, и

<sup>47</sup> Эйсай написал «Книгу о чае», в которой доказывал целебные свойства этого напитка; рукопись сочинения он подарил сёгуну Минамото Санэтомо (1192—1219).

<sup>48</sup> Дзусэцу нихон бунка. 5. С. 308.

идеологии дзэн-буддизма, и дзэнской (по примеру чаньской) «литературы пяти монастырей» (*годзан бунгаку*), и норм сунской каллиграфии. Новые веяния не потеснили традиций японоязычной книги и японского стиля письма, тем более что с конца XIII в. отношения между Японией и Китаем в результате попыток юаньских войск вторгнуться в Японию вновь были прерваны. Две линии развития японской рукописной книги продолжали существовать параллельно — японоязычная, более устойчивая (эпоха ее наибольшего распространения — XVIII—начало XIX в.), китайязычная — через подъемы и спады. После расцвета сунского стиля письма в XII—XIV вв. вершиной иероглифической каллиграфии считался минский стиль, распространившийся в XVII—XVIII вв., когда в токугавской Японии получала развитие «школа китайских наук» (*кангакуха*), ставшая опорой официальной идеологии феодальных властей.

Концепции всех каллиграфических стилей Японии строились на представлении о том, что написанный текст должен доставлять эстетическое наслаждение. Зрительное восприятие текста по значению не уступало зрительному восприятию картины и играло важную роль в смысловом восприятии того же текста. Отсюда развились такие специфические виды изобразительного искусства, как живопись *хайга*, и получил громадное распространение культ каллиграфии.

Из стремления соединить стиль начертания слов с их смыслом возникли и существовали на протяжении многих столетий четко отработанные и освященные традицией приемы графической стилистики. Их предназначение — усиливать эмоциональное воздействие на читателя продуманным соответствием каллиграфического почерка смысловому и литературно-стилевому содержанию написанного текста. Существо же заключалось в том, что произведения определенного литературного стиля или научного содержания записывались определенным каллиграфическим почерком: исторические трактаты — уставом, стихотворные сборники — тонкой вытянутой в длину строкой скорописи, пьесы *дзёрури* — причудливо закрученной плотной скорописью, растянутой в ширину и «приплюснутой» по вертикали. В этой скорописи иероглифы писались попеременно с *хэнтайганой*, по внешнему виду не всегда отличимой от иероглифов. Такой же скорописью пользовались для написания театральных афиш и анонсов.

## Ксилографы и первопечатные книги

Если верить традиции, первые в Японии ксилографические тексты были отпечатаны в 770 г. Передают, что императрица Сётоку (718—770) повелела изготовить миллион миниатюрных деревянных пагод, поместить в них свитки небольшого текста буддийского заклинания-

дхарани, отпечатанного с досок, и распределить эти пагоды среди десяти главных буддийских храмов страны. Далее до 1009 г. новых сведений о печатании в Японии ксилографов источники не сообщают.

Японский ксилограф зачастую внешне мало отличается от рукописи: текст его писали искусные каллиграфы, резчики умели передать все тонкости начертания знаков, в том числе беглой скорописи, законы расположения текста на листе были заимствованы из рукописной традиции, принципы брошюровки — тоже (ксилографически не выполнялись только свитки), крупные центры ксилографирования на первых порах находились там же, где и центры рукописного воспроизведения текстов.

Для дорогих изданий использовались доски твердых пород дерева, позволявшие сделать несколько сот отпечатков без заметного ущерба для качества. Более мягкие доски изнашивались быстрее, особенно при «поточном» печатании. Иногда доски изнашивались не равномерно по всей поверхности, а местами, главным образом по углам. При частичном изнашивании досок наиболее ходовых текстов заново вырезали иногда не весь текст, а лишь наиболее износившиеся доски. При этом «латались»: делалась врезка на место износившегося угла доски. Разумеется, для такой операции требовалось не только тонкое профессиональное мастерство резчиков, но и высокий уровень специализации ксилографического центра.

В XI—XII вв. ксилографирование в Японии было сосредоточено почти исключительно в крупных буддийских храмах, поэтому самые ранние японские ксилографы имели религиозный характер — буддийские сутры («Праджняпарамита-сутра» — XII в., «Лотосовая сутра» — XIII в., полный текст Трипитаки, ксилографированный в 1278—1288 гг.), проповеди и жития амидаистских монахов и т. д. В 70-е гг. XII в. увидело свет и ксилографическое издание «Закона из семнадцати статей» принца Сётоку-тайси, а «в 1247 г. напечатано первое конфуцианское сочинение в 10 томах „Луной с полными комментариями“ („Ронго сютю“)»<sup>49</sup>.

До XV в. в стране было известно два главных центра ксилографирования: Киото, где работу производили мастера дзэн-буддийских храмов (их издания называли *годзамбон*), и сингонский храм Конго-будзи на горе Коя к югу от Киото (ксилографы *коябон*). Позднее в разных районах Японии стали возникать принадлежащие крупным феодалам мастерские, не относящиеся к буддийской церкви. С XIV в. ксилографическим способом стали издавать хроники, произведения конфуцианского канона, естественно-научные сочинения и справочники (медицинская энциклопедия «Исё дайдзэн»), произведения ху-

<sup>49</sup> Воробьев М. В., Соколова Г. А. Очерки по истории науки, техники и ремесла в Японии. М., 1976. С. 66.

дожественной литературы (повесть Х в. «Исэ моногатари», поэтические антологии), учебники.

Первые книги, изданные наборным шрифтом, появились в Японии в конце XVI в. и были связаны с «культурой южных варваров» (*намба бунка*). «Южными варварами» японцы называли европейцев, знакомство с которыми началось в 1543 г., когда к берегам острова Танэ-гасима (к югу от острова Кюсю) пристал первый португальский корабль (он прибыл из Макао, со стороны Южных морей). Вслед за тем на Японские острова проникли португальские и испанские купцы и миссионеры. Так состоялось знакомство японцев с европейской медициной, астрономией, навигацией, огнестрельным оружием и христианством.

В 1590 г. итальянский миссионер А. Валиньяни привез в Японию подвижный шрифт и печатный станок, и вскоре здесь было налажено издание книг для католических миссионеров и принявших христианство японцев: богословские трактаты Томаса из Кэмпписа «Контэмптус мунди» (1596) и Луиса де Гранады «Об обращении злодеев к добру» («Гия де пекадор»; 1599), учебники японского языка («Нифонно кото-ба то»; 1594), а также японскую военно-феодалную эпопею «Сказание о доме Тайра» («Хэйкэ моногатари»), переводы на японский язык басен Эзопа (1593) и отрывки из сочинений Гомера, Аристотеля, Цезаря, Цицерона и других античных авторов, напечатанные на японском языке латинскими литерами. Последовавшие в начале XVII в. указы о запрещении христианства и о закрытии страны для связей с иностранцами сделали невозможным дальнейшее издание книг такого рода, но идея использования подвижного шрифта не была монополией европейцев и с изгнанием их из Японии не утратила.

В 1592 г. участники японского завоевательного похода в Корею вывезли оттуда подвижные иероглифические шрифты. В начале XVII в. японцы стали сами изготавливать такие шрифты (в 1600 г. было отлито 300 тыс. медных литер, вскоре было вырезано и множество деревянных литер). При покровительстве центрального правительства и крупнейших феодальных кланов (Мито, Кага, Токусима, Мацуэ) наборным способом вначале стали издаваться преимущественно буддийские и конфуцианские, а затем и светские сочинения по истории, литературе, медицине. Первпечатные книги не получили большого распространения из-за своей дороговизны. Особенности издания поставили их в промежуточное положение между рукописными книгами и типографскими изданиями европейского типа:

1) Наборная литера не обязательно соответствовала одному знаку: часто в одной литере объединялись от двух до четырех знаков каны (сочетания, обозначающие окончания глаголов, послелоги, распространенные прилагательные: *на-ри, тари, ю-э, о-ка-си, цура-си* и т. д.) или до пяти иероглифов<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Вада Манкити. Кокацудзисэ кэнкю сирё (Материалы к изучению старопечатных книг). Токио, 1944. С. 3.

2) Стиль написания одного и того же знака в зависимости от его графического окружения мог быть разным. В одних случаях он изображался уставным стилем, в других — полускорописью или скорописью. Не были унифицированы даже начертания знаков-одиночек на деревянных литерях.

3) Размер литер не стандартизован. Даже при индивидуальном воспроизведении знак каны занимает меньше места в строке, чем иероглиф, поэтому разница в количестве знаков в строке колеблется от трех-четырех до семи-восьми в зависимости от степени иероглифической насыщенности текста.

4) В отдельных случаях в тексте, отпечатанном при помощи металлических литер, встречаются вставки из отпечатков с деревянных литер. По завершении печатания тиража набор разбирали. Для нового издания текст набирали заново. Одну и ту же литеру использовали не более двух-трех раз<sup>51</sup>.

5) Нередко встречаются комбинированные издания: в книге, отпечатанной наборным способом, предисловие и послесловие представляют собой ксилографический оттиск, воспроизводящий почерк их авторов.

В строчных комментариях текст, как и в рукописной книге, помещался в двойную строку, имеющую ширину одной стандартной. Но, в отличие от рукописи, в тексте такого комментария знак уменьшался не по всем параметрам: он становился вдвое уже, а высота его соответствовала высоте знака основного текста. Поэтому сами знаки строчного комментария выглядят сильно сжатыми с боков и вытянутыми сверху вниз, а количество знаков в строке комментария совпадает с количеством знаков в основном тексте (при одинаковой их иероглифической насыщенности).

Каллиграфический стиль иероглифов в большинстве первопечатных книг позднецинский, но встречается и минский стиль. Что касается японских графем, то эстетически более привлекательными выглядят тексты, набранные *хираганой*, а не *катаканой*, поэтому проблема графической стилистики в первопечатных книгах не отпала, а лишь приобрела определенную специфику.

С появлением наборного шрифта первыми начали печатать буддийские сутры и конфуцианские сочинения, затем — книги по истории, памятники литературы и разное. «Начиная с 1595 г. в течение 60 лет печатание наборным шрифтом интенсивно развивалось. Появляются издания китайской и японской классики, поэтов, а также издания словарей. В конце XVI в. возникли частные типографии. За период печатания наборным шрифтом, когда работали правительственные, мо-

---

<sup>51</sup> Вада Манкити. Указ. соч. С. 4.



настырские и частные типографии, было выпущено свыше 750 наименований книг»<sup>52</sup>.

Большинство сохранившихся первопечатных книг датируются концом 90-х гг. XVI—первой половиной XVII в. Со второй половины XVII в. наборные издания по своей популярности намного уступают ксилографам, издание которых достигает расцвета в XVIII—первой половине XIX в.

Конец XVII столетия ознаменовался расцветом культуры горожан. Творчество Ихара Сайкаку (1642—1693) дало мощный толчок развитию литературного жанра *укиёдзоси* ('записки о бренном мире') — небольших повестей из жизни и быта горожан. Они издавались ксилографическим способом на дешевой бумаге и пользовались огромным читательским спросом. Известный американский японовед Д. Кин пишет, что «центром издательской деятельности в ту пору по-прежнему оставался район Камигата (Киото-Осака), хотя и в Эдо выходили повторные издания наиболее удачных произведений осакских и киотоских авторов, а также печатались книги некоторых местных писателей. Из писателей раннего периода *укиёдзоси* (с 1683 по 1703), которые одновременно занимались и книгоиздательской деятельностью, наиболее значительная роль принадлежит Нисидзава Иппу»<sup>53</sup>.

Основателями издательств, специализировавшихся на выпуске дешевых иллюстрированных ксилографов с популярными повестями и пьесами (пьесы предназначались не только для постановки в осакских и киотоских театрах, но и для занимательного чтения), являлись и писатели и книготорговцы. Одни издательства существовали недолго, другие были известны в течение многих десятилетий, как, например, «Хатимондзия», основанное около 1650 г. и существовавшее до 1783 г.<sup>54</sup>

В 1770—1790-х гг. центр литературной жизни Японии перемещается из района Киото—Осака в сёгунскую столицу Эдо. Примерно в это же время наряду с *укиёдзоси* получают распространение другие литературные жанры: нравоучительные повести *ёмихон*, рассказы и повести о жизни веселых кварталов *сярэбон*, шуточные рассказы, издававшиеся небольшими книжками в желтых обложках с множеством иллюстраций, *кибёси* и т. д. В 20-е гг. XIX в. становятся популярными «забавные книжки» (*кокэйбон*), в которых живым разговорным языком описывались быт, нравы и разнообразные приключения ремесленников, купцов, посетителей общественных цирюлен и бань в Эдо. Горожане нарасхват покупают юмористические повести, написанные

<sup>52</sup> Воробьев, Соколова. Указ. соч. С. 107.

<sup>53</sup> Кин Д. Японская литература XVII—XIX столетий. М., 1978. С. 150. Нисидзава Иппу (1665—1731) кроме *укиёдзоси* писал и издавал также пьесы для кукольного театра *дзёрури*.

<sup>54</sup> Там же. С. 154, 157.

и иллюстрированные Санто Кёдэном (1761—1831), «забавные книжки» Дзиппэнся Икку (1765—1816) и Сикитэй Самба (1776—1822), нравоучительные романы в конфуцианском духе, созданные Такидзава (Кёкутэй) Бакином (1767—1848), рассказы о привидениях Уэда Акинари (1734—1809), стихи поэтов XVII—XVIII вв. В начале XIX в. распространяется практика выплаты авторских гонораров в зависимости от читательского спроса на произведения того или иного писателя.

Кроме произведений художественной литературы массовым спросом пользовались ксилографические издания хронологических справочников и календарей, географические карты и планы городов, путеводители по достопримечательностям Эдо, Киото и знаменитых трактов Токайдо и Тосандо, письмовники, учебники каллиграфии. Токугавские резчики достигли высокого мастерства в передаче особенностей почерка переписчиков. В это время встречаются ксилографы, отличить которые от рукописи можно только по сочности штриха, проявлению на печатной доске годовых колец или — на отдельных участках — направлению мазка кисти, которой красили доску.

В тех случаях, когда ксилографировалось произведение художественной литературы, историческое сочинение, философский трактат и т. п., текст его, переписанный с рукописного оригинала, зачастую становился образцом для цепи последующих рукописных списков. Специфическим отличием токугавских ксилографов (особенно в XVIII—XIX вв.) стали листы с рекламой готовящихся изданий, которые помещались после основного текста ксилографа.

Научные сочинения XVII—XIX вв. принадлежали к трем школам — «отечественных (японских) наук» (*кокугаку* или *вагаку*), «китайских наук» (*кангаку*) и «голландских наук» (*рангаку*). Сторонники первой из них стремились путем изучения древней японской литературы и истории выявить исконное начало в культуре своей страны, «очистить» эту культуру от всех иноземных наслоений и найти в ней рациональное зерно для воспитания в массах благородства мыслей и для управления государством. Это националистическое по своей сути учение подразделялось на несколько направлений, однако в целом находилось в оппозиции к официальной идеологии токугавского государства, неоконфуцианству, изучению которого посвятило себя большинство сторонников «китайских наук».

«Голландские науки» появились и развивались в обстановке «закрытых дверей», когда правительству стала ясной необходимость в получении информации о достижениях европейцев, по крайней мере, в области естественных и точных наук, а отчасти — в истории, географии, экономике и военном деле. Ряду ученых было разрешено читать голландские книги, делать из них выборки и компиляции, использовать полученный материал для написания оригинальных трудов. Большая часть этих трудов до середины XIX в. не подлежала распростра-

нению среди непосвященных и существовала только в рукописном виде в ограниченном количестве хранилищ. Труды представителей «отечественных» и «китайских» наук распространялись как в виде рукописей, так и в виде ксилографов и с точки зрения письма четко делились на два стиля — китайский и японский.

Китайский стиль в эту эпоху господствовал в сочинениях ученых-конфуцианцев, в среде поэтов, писавших по-китайски (*канси*) и у художников. Начало этому стилю положил Китадзима Сэцудзан (1636—1697), который обучался китайской философии и каллиграфии у дзэн-буддийских монахов, прежде чем самому выработать особый стиль письма, распространившийся впоследствии благодаря авторитету и энергии ученого-конфуцианца школы Мито известного каллиграфа Хосои Котаку (1653—1735).

К концу XVII в. в самом китайском стиле определились два направления. Одно, созданное на образцах минского каллиграфа Вэнь Чжэн-мина (1470—1559) и под влиянием приемов письма юаньского мастера Чжао Цзы-ана (Чжао Мэн-фу, 1254—1322), восходило к более старой китайской традиции эпох Цзинь и Тан. Другое следовало новейшей китайской моде. Самыми видными представителями китайского стиля в токугавской культуре письма были Араи Хакусэки, Огё Сорай, Ито Дзинсай и Ито Тогай.

Араи Хакусэки (1657—1725) был ученым широкого диапазона. В сферу его интересов входили изучение истории и географии, исследования по японскому и китайскому языку и комплексное исследование конфуцианской классики. Начав свою деятельность с преподавания основ конфуцианского учения будущему сёгуну Токугава Иэнобу (1662—1712), он занимал высокие административные посты, потом ушел в отставку и целиком посвятил себя науке и литературному творчеству (писал стихи на китайском языке) и находил удовольствие в каллиграфических упражнениях в китайском стиле.

Огю Сорай (1666—1728) родился в семье личного врача 5-го сёгуна династии Токугава, в силу обстоятельств (опала отца и жизнь в провинции) много занимался самообразованием, а затем окончил частную школу в Эдо, где изучал чжусианское учение. Уже в зрелом возрасте Огю Сорай выработал собственный филологический подход к изучению конфуцианской классики (*комондзигаку* — ‘учение о древних иероглифах’), считая, что позднейшие наслоения затемняют ее истинный смысл. Такой подход и обусловил его увлечение старинными стилями письма.

Ито Дзинсай (1627—1705), открывший в Киото школу Когидо («Павильон древнего смысла») для изучения конфуцианской классики, был одним из самых авторитетных представителей направления *когаку*, отстаивавшего необходимость возврата к изучению первоисточников. В течение 50 лет Дзинсай считался крупнейшим комментатором

сочинений Конфуция в Киото. В числе трех тысяч учеников Дзинся был и его сын Ито Тогай (1670—1736), автор многочисленных трудов и комментариев к конфуцианским классикам.

Японский стиль письма восходил к направлению *оиэрю*, основанному на рубеже XIII и XIV вв. Это направление культивировалось в придворной среде, где дало начало школам Арисугава и Мори-инсё, исповедовавшим простоту и безыскусственность в начертании знаков каны, а в XVIII в. получило новый толчок в работах известных представителей «японских наук» Камо-но Мабути (1697—1769), Татибана Тикагэ (1735—1808), Мурата Харуми (1746—1811), Кагава Кагэки (1768—1843) и поэтов, сочинявших знаменитые семнадцатисложные трехстишия *хайку*.

Направление, в котором стал развиваться японский стиль, определялось сферой научных интересов ученых-*кокугакуся*. Камо-но Мабути и выходцы из его школы Агатамон большую часть жизни посвятили изучению и комментированию «Манъёсю», «Кодзики» и памятников хэйанской литературы (IX—XII вв.). Под влиянием старинных рукописей, с которыми они работали, эти ученые выработали архаизированный каллиграфический стиль, получивший окончательное завершение под энергичной, «сильной» (по характеристике японских ученых) кистью Ёса Бусона (1716—1783), лучшего поэта в жанре *хайку* после всемирно известного Мацуо Басё (1644—1694).

Если не считать остросюжетных и комических повестей, в массовом порядке поступавших на книжный рынок, в XIII—начале XIX в. самой распространенной продолжает оставаться буддийская литература. Однако ксилографические мастерские при буддийских храмах (Тодайдзи в Нара, Энрякудзи на горе Хиэйдзан к северу от Киото, Хасэдэра в Киото и др.), располагавшие квалифицированными переписчиками и резчиками, выпускали не только религиозную литературу, но и словари, путеводители, исторические сочинения. В то же время в крупнейших городах страны возникали небольшие издательства («Дзуйкиндо», «Кикуя» и др. в Киото, «Юсэндзо» в Осака, «Кинъёидо», «Судзамбо» и т. д. в Эдо), продукцию которых распространяли книготорговые фирмы. Книжные лавки этих фирм по большей части располагались в районах улиц Сандзё и Тэрамати в Киото, Синсайбаси в Осака, пользовались известностью мастерские «Кинъёидо», «Судзамбо» и т. д. в Эдо. Названия и подробные адреса этих лавок сообщались в рекламной части ксилографа, после колофона. Отдельные издания (главным образом по истории и неоконфуцианству) предприняли феодальные кланы, которые и хранили доски ксилографов у себя. Иногда издание заказывал сам автор сочинения, и тогда доски передавались в его роду от поколения к поколению. Подобные указания есть в ксилографических изданиях сочинений мыслителя Рай Сисэй (1769—1832), путешественника Мацуура Хироси (1818—1888), ряда поэтов.

## Текст

Ввиду особенностей японской графики понятие текста здесь несколько сложнее соответствующего понятия в европейских и большинстве других восточных рукописей, не знающих гетерографической системы письма.

По толкованию, предложенному в советской текстологии акад. Д. С. Лихачевым, «текст выражает произведение в формах языка. Следовательно, то, что не относится к формам языка, а относится к формам графики или является результатом случайных описок, случайных пропусков писца или случайных повторений текста, случайных в него вставок — к тексту не относится. Это особенности не текста, а самого списка, рукописи»<sup>55</sup>.

В европейской рукописи явление языка и явление графики разграничиваются сравнительно просто. В японской — гораздо сложнее. Дело в том, что почти каждый иероглиф или сочетание иероглифов могут в разных случаях читаться по-разному. Так, если в одном списке сочинения название 10-го месяца записано иероглифами: 十月, а в другом — графемами хираганы: じふぐわつ, то перед нами явный пример различия в форме графики, ибо в обоих случаях запись читается *дзюгацу* и означает буквально 'десятая луна'. В третьей рукописи это название может быть записано другими иероглифами: 神無月, и отличие его от первых двух вариантов явно текстовое, поскольку название иначе читается (*каннадзуки*), имеет другое происхождение и другую смысловую нагрузку ('месяц без богов'). В четвертой рукописи это название может быть записано хираганой: かむなづき или *каннаづки*. Этот вариант можно определить как текстовый по отношению к первым двум и как графический по отношению к третьему. Но в пятой рукописи оно же будет записано другими иероглифами: 雷無月 (*камунадзуки*; *каннадзуки*). Название читается так же, как в третьей и четвертой рукописях, но отражает другое толкование названия 10-го месяца — 'месяц без грома'. По-видимому, этот вариант нужно считать текстовым по отношению ко всем предыдущим. Однако в шестой рукописи рядом с иероглифическим написанием 十月, означающим 'десятая луна', может быть обозначено чтение способом *фуригана* *каннаづки* (*каннадзуки*) или рядом с иероглифами 神無月 — чтение じふぐわつ (*дзюгацу*). Что в таком случае считать исходным пунктом для определения характера разнописи? Иероглифическое написание или фуригану?

На наш взгляд, к текстовым формам разнописей в японских рукописях следует относить такие иероглифические разнописи (при фоне-

<sup>55</sup> Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII вв. М.; Л., 1962. С. 115.

тических разнописях проблема решается так же, как и в европейских рукописях), которые допускают возможность неоднозначного прочтения и толкования этих разнописей. Если иероглифические разнописи имеют однозначное прочтение и толкование, их нужно считать графическими.

Для определения же характера разнописей следует исходить из строчных знаков, т. е. знаков, входящих в основную строку. Обозначение чтения иероглифов *фуриганой* — явления того же порядка, что и глоссы, и чаще всего (особенно в раннесредневековых рукописях) добавлялись в рукопись писцами, комментаторами или исследователями.

Возможность варьировать в японском тексте количество иероглифов (иероглифическую насыщенность текста) делает проблему соотношения текстовых и графических форм разночтений весьма трудной для решения. Дело в том, что основу всякого японского слова в принципе можно записать и слоговым письмом, и иероглифами. Поэтические собрания хэйанской эпохи, повести, прозопоэтические произведения, эссе и дневники, созданные в первые столетия после изобретения японского слогового письма, записывались с минимальным употреблением иероглифов. Впоследствии при многократной переписке текстов этих произведений многие слова стали записываться в них иероглифами, причем сама иероглифическая запись нередко заключала в себе интерпретирующий смысл. При текстологическом исследовании таких памятников нельзя упускать из виду это обстоятельство, поскольку тенденция к замене слогового письма иероглифическим зачастую приводила к неверным выводам о лексическом характере произведения, а иногда и к изменению акцентов в идейной его направленности. Недаром японские филологи школы *вагаку* (XVII—XIX вв.) столько внимания уделяли восстановлению гипотетического древнего чтения иероглифов, которыми были записаны «Кодзики», «Манъёсю» и другие памятники древней эпохи.

## Появление разночтений

Письменные памятники, сохранившиеся до нашего времени в рукописях и килографах, имеют разную текстологическую судьбу. С неодинаковым успехом эти памятники распространялись среди читающей публики. Одни тотчас же после создания (или, как уже упоминалось, даже в процессе создания) приобретали широкую популярность, и их постоянно переписывали в течение многих столетий («Собрание старинных и новых японских песен», «Записки у изголовья» Сэй-сёнагон, стихотворные собрания Фудзивара Тэйка и Ки-но Цураюки), другие долгое время оставались неизвестными публике или известными только узкому кругу книголюбов-энтузиастов («Стихотворное собра-

ние матери Дзёдзин-адзари» — «Дзёдзин-адзари хаха-но сю»; 1071). Естественно, чем популярнее был памятник литературы или философский трактат, или учебное пособие, тем активнее его переписывали, цитировали, изучали и тем больше было возможности для появления разночтений в рукописных текстах, возникновения списков, редакций и изводов этого памятника.

Попробуем проанализировать характер ошибок переписчика и причины возникновения этих ошибок в японской рукописи.

По наблюдениям А. Дэна, «переписывание текста может быть удобно разбито на четыре операции: 1) писец прочитывает отрывок оригинала, 2) запоминает его, 3) внутренне диктует самому себе текст, который он запомнил, 4) воспроизводит текст письмом»<sup>56</sup>. В соответствии с каждой из этих операций Д. С. Лихачев выделяет четыре вида типических ошибок переписчика: ошибки прочтения, ошибки запоминания, ошибки внутреннего диктанта и ошибки письма, добавляя к ним переосмысления, стоящие «на грани бессознательного и сознательного изменения текста»<sup>57</sup>.

Если учесть, что графемы *хираганы* и *хэнтайганы* представляют варианты скорописных начертаний иероглифов, которые употребляются и в прямом своем значении, как идеограммы, станет понятным, что японский переписчик, читающий оригинал, должен был различать скорописные формы иероглифов и графемы слогового письма, произошедшие от этих форм. Он должен был также постоянно помнить о большом количестве непохожих в уставном начертании иероглифов, которые в скорописном виде выглядели почти одинаковыми (в японских словарях скорописи существуют даже специальные разделы, включающие список «иероглифов, которые можно перепутать»). Таким образом, возможность ошибки прочтения у японского переписчика по сравнению с европейским значительно возрастает.

Ошибки запоминания, насколько можно заметить, тем более часты, чем больше развит у переписчика собственный литературный талант. Так, в «Записках у изголовья» Сэй-сёнагон редакции «Сюнсё»<sup>58</sup> описание четырех сезонов (*дан* 1) начинается фразой: «Весною хороши рассветы. Небо между вершинами гор, светлеющее понемножку (*сукоси акаритэ*), чуть алеет, и узкой лентой вытягиваются мареновые облака». В списках редакций «Маздабон» и «Сакаибон» иначе напи-

<sup>56</sup> Лихачев Д. С. Указ. соч. С. 60.

<sup>57</sup> Там же. С. 73.

<sup>58</sup> Списки «Макура-но соси» делятся на четыре основные редакции: «Санкамбон» («Трехкнижная», другие ее названия: «Антэйбон», или «Книга годов Антэй», и «Фурухон» — «Старая книга»), «Ноимбон» («Книга Ноина» — по имени владельца архетипа редакции, поэта XI в. Ноин-хоси), «Сакаибон» («Книга из города Сакаи») и «Маздабон» («Книга дома Мазда»). «Сюнсё» («Весной — рассвет», так начинаются списки этой линии) — малая редакция группы «Ноимбон».

сана всего одна графема хираганы (あかりて вместо: あかみて), из-за чего фраза приобретает такой смысл: «Весною хороши рассветы. Небо между вершинами гор, краснеющее понемножку, чуть алеет».

В более старых рукописях того же памятника первая луна обозначена иероглифами 正月, а в более новых термин архаизирован и записан каной: むつき (муцукі вместо сёгацу; Впрочем не исключено, что старинное чтение указано сознательно сторонниками школы Вагаку, боровшимися за «чистоту» японского языка, чтобы исключить возможность «китаизированного» прочтения иероглифов).

Для всех средневековых памятников характерно обилие разночтений между разными списками в глагольных формах (особенно в формах выражения вежливости), не изменяющих смысл слова, но имеющих разные стилистические оттенки. Часто встречаются замены деепричастной формы глагола соединительной его формой и наоборот. К обычным разночтениям относятся несовпадения в грамматических способах субстантивизации.

За даном 259 «Записок у изголовья» (по нумерации списка «Санкамбон») в списках редакций «Ноимбон», «Сакаибон» и «Маэдабон» следует почти целая рукописная страница текста, отсутствующего в «Санкамбон». В этом тексте, по списку «Ноимбон», есть оборот: すりひらめかし («вычистив и подровняв»), который в двух других списках выглядит так: すりひらめめて. В списке «Маэдабон» в тексте, следующем после первой части дана 56 (по нумерации «Сакаибон», где этого текста нет), фраза よろつの事も人は («более всего на свете, человек») выглядит более развернутой, чем соответствующая ей фраза в «Сандзёнисибон»: よろづよりは («более всего»).

Все это легко объясняется тем, что, удерживая в памяти основной текст фразы, переписчик нередко автоматически дописывал ее окончание, наиболее удобным (привычным) для себя способом представляя глагольные формы, и так же небрежно обращался с другими грамматическими формантами, не несущими специальной семантической нагрузки. При этом могло сказываться и влияние филологической школы переписчика: в зависимости от ее направления он модернизировал или архаизировал текст, допускал определенного типа синонимические подстановки и т. д. (по-видимому, нередко такого рода изменения вносились в текст сознательно).

Влияние филологической школы могло отражаться также в появлении разночтений при записи слоговым письмом элемента, не несущего семантической нагрузки и переданного в протографе иероглифом. В дане 156 «Записок у изголовья» (по нумерации «Серии японской классической литературы» издательства «Иванами сётэн») содержится упоминание обряда «Имена будд», который отправлялся в храмах в 19-й день 12-й луны. В большинстве списков название этого обряда записано тремя иероглифами: 御仏名, где первый иероглиф яв-



ляется онорифическим префиксом и словарного значения не имеет. Переписчик «Ноимбон» вообще опускает этот знак, обозначив название обряда двумя иероглифами: 仏名. Большинство других переписчиков записали это название, заменяя первый иероглиф знаком канны: お仏名 *Обуцумё*, однако переписчик «Санкамбон», прочитав его как *ми*, пишет: み仏名 *Мибуцумё*, а некоторые другие переписчики, соглашаясь с этим чтением, заменяют первый иероглиф не графемой *хираганы*, а другим иероглифом с аналогичным чтением: 見仏名 (в функции слогографемы он используется в *хэнтайгане*, его смысловая сторона во внимание не принимается).

Наиболее частые ошибки внутреннего диктанта — замена названий дворцов и храмов названиями других дворцов и храмов, имеющих сходное назначение, сходно звучащие названия, сходное иероглифическое начертание названий; замена названий дворцов и храмов, расположенных поблизости от указанных в протографе, но чаще упоминаемых в этом или других источниках той же эпохи (замена по аналогии). К этой же категории ошибок относятся пропуски одного или двух названий или собственных имен (или их эквивалентов<sup>59</sup>), если эти два названия или эти имена часто встречаются в тексте рядом или если упоминание одного автоматически подразумевает наличие другого.

Среди произведений средневековой литературы встречаются памятники, списки которых содержат целые «гирлянды» разночтений, щедро снабжающих текстологов головоломками самого разнообразного характера<sup>60</sup>. Такие «гирлянды» в изобилии имеются в «Записках у изголовья», их можно в немалом количестве обнаружить и в «Дневнике Идзуми-сикибу» («Идзуми-сикибу никки»). В списке «Сандзёнисибон» этого дневника есть такой текст: 内大殿春宮などの聞しめさんこともかろかろしうおほしつとおとに... («В то время, когда [принц] беззаботно отнесся к тому, что [его], видимо, слышали Министр двора, [особа из] Весеннего дворца и другие...»). Списки «Кангэмбон» содержат следующий вариант этого текста: うちのおほいどの春宮などのきこしめさむこともかろかろしきやうなりなどおほしつゝむぼとに... По смыслу — это тот же текст, что и в «Сандзёнисибон», но лексическая его передача заметно отличается. Начать с того, что название чина Министра двора, записанное в первом варианте иероглифами с

<sup>59</sup> В средневековой Японии вместо имени человека часто употребляли название его должности, поместья, дворца, в котором он жил или состоял на службе, и даже части дворца, закрепленной за ним по положению.

<sup>60</sup> Мы не затрагиваем здесь текстологической судьбы военно-феодалных эпопей, распространявшихся первое время в устной передаче и имеющих множество редакций и списков с причудливыми разночтениями, и не касаемся также особенностей первотекстов, распространяемых в «новых религиях» Японии XIX—XX вв., где самые разные иероглифы употребляются фонетически.

чением *Ути-но отодо*, во втором записано графемами *хираганы* и читается: *Ути-но-охаидоно*. Далее, вместо *кикосимэсан* ('видимо, ус-лышали') здесь написано *кикосимэсаму*, а вместо *карогаросю* ('безза-ботно') — *карогаросики нари надо* ('с беззаботным видом').

Если первое разночтение нельзя отнести к ошибкам прочтения или запоминания (допускается разница в прочтении иероглифов, если они не снабжены *фуриганой*), то два других являются обычными ошибками внутреннего диктанта. Списки «Оэйбон» представляют третий вариант той же фразы: 宮などのきこしめさんこともかなしきやうなりとおほしつゝむほどに. Здесь, во-первых, опущено упоминание о Министре двора, во-вторых, усечено название Весеннего дворца (сказано просто «дворец», что читателями, как и в первых двух вариантах, верно понималось как обозначение императрицы), и в третьих, допущена явная семантическая перестановка: *канасики нари то* вместо: *карога-росики нари надо* (*карогаросю*).

К ошибкам письма в японских рукописях нужно прежде всего отнести замену иероглифов графемами слогового письма и замену графемы слогового письма иероглифом. Мы уже видели, что первая из этих замен приводит к искажению лексического состава авторского текста. Но дело не только в этом. Ранее говорилось о том, какое большое значение в средневековой Японии придавалось искусству каллиграфии, и о правилах графической стилистики, распространившихся среди создателей рукописной книги. Эти правила диктовали не только строгое соответствие стиля письма жанру сочинения, но и законы расположения знаков на поверхности листа относительно его параметров, и дозировку в употреблении иероглифов и знаков слогового письма, приличествующего мужчинам или женщинам, мирянам или монахам, и т. д.

Несоблюдение какого-либо из этих правил могло нанести заметный ущерб в глазах общества автору и каллиграфу. Рукопись должна была доставлять эстетическое наслаждение. Как современные японцы считают, что любое блюдо на столе прежде всего нужно со вкусом оформить, потому что человек «начинает есть глазами», так средневековые были убеждены, что наслаждение текстом начинается не с его содержания, а с внешнего вида. Недаром крупнейшая писательница японского Средневековья Мурасаки-сикибу (конец X—начало XI в.) писала в своем дневнике, как она обеспокоилась, когда узнала, что при дворе ходят по рукам черновые листы ее «Повести о Гэндзи», переписанные не настолько искусно в каллиграфическом отношении, чтобы писательница оставалась спокойной за свою репутацию. И не напрасно один из известных поэтов своего времени опытный составитель поэтических антологий Фудзивара Тамэиэ (1198—1275), переписав с автографа Ки-но Цураюки его «Дневник путешествия из Тоса» («Тоса никки»), указал в колофоне, что переписал его, «не изменив ни одного

знака оригинального сочинения господина Ки, без пунктуации, с малым числом объяснений».

Обратная замена (графем *хираганы* иероглифами), особенно часто встречающаяся на хронологических рубежах изменений стиля письма, таит в себе, кроме всего прочего, и реальную опасность искажения смысла текста. Переписчик, привыкший заменять какую-то группу скорописных иероглифов протографа полускорописными (кстати, этого никогда не делали копиисты высшей квалификации), машинально заменял графему *хираганы* (*хэнтайганы*) полускорописным начертанием ее иероглифического прототипа.

Такая трансформация произошла, например, с одним иероглифом в дане 87 «Записок у изголовья» (по спискам «Санкамбон»). В большинстве редакций этот текст включает фразу: *その妻出で来て* ('Вышла та жена, и'), однако в «Санкамбон» вместо иероглифа *妻* (*мэ* — 'жена') значится иероглиф *女* (*омуна* — 'женщина'), а в «Ноимбон» — *おきは* (*окина* — 'старик'). Можно полагать, что ошибка переписчика возникла по той причине, что в протографе вместо иероглифа *妻* стоял знак *хираганы* む, обозначающий чтение этого иероглифа, но происходящий от скорописного начертания иероглифа *女*. Переписчик принял графему *хираганы* за ее иероглифический прототип, который и записал уставным письмом, а следующий переписчик, стремясь предотвратить возможность путаницы знаков *女* и む, решил заменить этот иероглиф знаками *хираганы*, обозначающими его чтение: *おむな*. Третий переписчик, машинально или из-за плохой сохранности текста неверно прочитав его, заменил графему む графемой き, в результате чего все слово претерпело такую трансформацию: *мэ* (графема *хираганы*) — *омуна* (*хирагана*) — *окина* (*хирагана*), 'жена' — 'женщина' — 'старик'.

Собственно говоря, в этом примере отразились сразу два вида ошибок: ошибка письма и ошибка переосмысления. Наличие и происхождение этих ошибок можно обнаружить и проследить только путем сличения текстов нескольких списков, потому что в одном списке любой из приведенных вариантов может быть воспринят как аутентичный.

## Трудности прочтения

Японская силлабическая письменность помимо разнообразия форм начертания обладает еще одной особенностью. Большая группа силлабем используется для обозначения слогов как с глухими, так и со звонкими и «полузвонкими» (*нигори* и *ханнигори* — 'мутными' и 'полумутными') согласными, с той разницей, что озвончение в них обозначается специальным значком, который ставится в правом верхнем углу

соответствующей силлабемы. Средневековые авторы и переписчики в большинстве случаев пропускали этот значок, внешне напоминающий кавычки, нередко и в тех случаях, когда озвончение играло смысло-различительную роль. Это сплошь и рядом приводило к неверному толкованию соответствующего слова другими переписчиками и, следовательно, к искажению текста.

Особенно большую путаницу неверное употребление показателей озвончения вносило в японскую транскрипцию иностранных слов. Так, на примере японско-русского словаря из рукописи «Удивительные сведения об окружающих морях» («Канкай ибун»), хранящейся в Рукописном отделе ЛО ИВ АН СССР можно отметить три типа ошибок в употреблении знаков озвончения для записи графемами *катаканы* русских слов: 1) отсутствие показателей озвончения (*корон* вместо «гром», *хороцуно* вместо «холодно», *тэра* вместо «дыра», *нэпотаю* вместо «не подаю»); 2) перенос знака озвончения на другую графему (*окуходэру* вместо «октябрь», *сафутарага* вместо «завтрак», *потая* вместо «худая», «худой»); 3) появление этого знака в словах, где звонкие согласные отсутствуют совсем (*сондза* вместо «солнце», *боросутэй* вместо «холостой», *карадзаисса* вместо «красавица»).

Другим палеографическим фактором, приводящим к изменению смысла фразы в тексте памятника, была непоследовательность в пользовании пунктуационными знаками. При отсутствии в письменности строчных и прописных знаков и совпадении в языке определительной и заключительной форм глагола (предикативного прилагательного), а также при совпадении соединительной и заключительной форм глагола из-за наличия в предложении подчеркивающей частицы *косо* и при некоторых других особенностях языка непоследовательность в пунктуационной разметке текста часто приводила (вплоть до рукописей второй половины XIX в.) к толкованию предыдущего предложения как определительного к подлежащему последующего предложения с вытекающими отсюда вариантами в понимании отрывка текста.

Современным текстологам стоит иногда немалых усилий по косвенным данным восстановить первоначальную разбивку текста на фразы, причем трудности их неизмеримо возрастают, если аналогичные попытки предпринимали уже средневековые ученые, соответственно своим толкованиям изменившие контекст, разделившие единую фразу на части или объединившие независимые фразы в одну.

Особый вид трудностей прочтения возникает из-за механических повреждений рукописи. Д. С. Лихачев приводит в «Текстологии» удивительно точные слова Иосифа Волоцкого, который сетовал в «Просветителе» на трудности прочтения буквенного обозначения цифр при недостаточной сохранности текста: «Если едина чертица сотрется, то несть разумети твердо ли (т. е. буква „т“) есть было, или покой („п“): и егда покой, верхняя ея черта сотрется, такоже не видети, покой ли

есть, или иже („и“). Да тем и в трисотном числе 80 мнится, и в осьмидесятном числе 8 мнится»<sup>61</sup>.

В иероглифическом тексте не только «едина чертица», но и точка играет определяющую роль в значении знака, поэтому стирание, угасание или повреждение части иероглифа (особенно ключевой) может привести к искажению текста, которое по одному списку установить не всегда возможно.

Более всего японская рукопись темнела и стиралась в нижнем внешнем углу листов, особенно если написана она на бумаге низкого качества XVIII—начала XIX в., при этом один-два знака с каждой стороны листа стирались совершенно, а в отдельных случаях разрушалась даже сама бумага (кстати, для предупреждения механической порчи рукописной книги читателями общедоступные библиотеки уже в новое время ставили на обложках и первых листах специальные штампы с надписью: «Пожалуйста, листайте, не мусоля пальцы»).

Основной текст рукописи угасал редко (разве что под влиянием некоторых растворов), но угасание надписей, помет и экслибрисов на внешних сторонах обложек, окрашенных в темные цвета, — явление распространенное. Однако практика показывает, что такие угасшие надписи проявляются и могут быть прочтены при ультрафиолетовом свете.

Самый опасный враг японской рукописной книги — жучок. Правда, наибольший урон рукописям он наносил в прошлом: современные древлехранилища Японии располагают соответствующим оборудованием и средствами для борьбы с жуком, с колебаниями температуры и влажности воздуха, с запыленностью. Тем не менее существование этого врага заметно уменьшает шансы обнаружить ценные старинные рукописи за пределами специальных хранилищ. При чтении рукописей с множественными механическими повреждениями незаменимую помощь оказывают критические тексты, учитывающие разнописи, зафиксированные в известных уже списках.

## **Традиционная японская текстология и классическая филология**

На протяжении многих столетий текстологические исследования японских ученых сводились почти исключительно к редактированию и комментированию текстов памятников. Начиная с «Собрания старинных и новых японских песен» (X в.), все официальные поэтические антологии составляли специально назначенные редколлегии, которые отбирали и устанавливали аутентичность многих сотен стихотворе-

---

<sup>61</sup> Лихачев Д. С. Указ. соч. С. 61. Примечания в скобках принадлежат Д. С. Лихачеву.

ний, прежде чем включить их в антологию или отвергнуть. Первым осуществил такой труд Ки-но Цураюки, получивший известность не только как выдающийся поэт, но и как знаток японской литературы предшествующих веков и китайской литературной теории. Работа Ки-но Цураюки над составлением «Собрания» и его предисловие надолго стали для японских редакторов образцом подхода к поэтическому материалу из разных рукописных источников. Постоянно обращаясь к литературе прежних эпох (прежде всего к «Манъёсю» и «Кодзики»), японцы уже к XII в. обнаружили текстологическую неравноценность списков одного и того же памятника.

С конца XI по начало XIII в. наиболее авторитетной в оценке и обработке текстов была семейная школа Рокудзё. Основатель школы — Фудзивара (Рокудзё) Акисуэ (1054—1122), поэт и известный арбитр стихотворных состязаний своего времени. Его сын Акисуэ (1090—1155) в 1144 г. составил обширную (из десяти книг) поэтическую антологию «Собрание японских песен из цветов слов» («Сика вакасю»), в основу которой легло семейное собрание стихотворений дома Рокудзё. Два сына Фудзивара Акисуэ, Киёсуэ (1104—1177) и Сигэиэ (годы жизни неизвестны), вместе с приемным сыном Кэнсё (ок. 1130—1210) написали несколько трактатов по поэтике, в которых можно увидеть первые попытки установления текстологических понятий.

Ученые школы Рокудзё пришли к идее о необходимости сопоставления нескольких списков с одним основным и отсюда — к попыткам обоснования выбора основного списка. В XIII в. Фудзивара Тэйка, составляя «Новое собрание старинных и новых японских песен» («Син кокин вакасю») вместе с Ариэ, внуком Рокудзё Акисуэ, привел эти попытки в систему, которая без особых изменений сохранилась до конца XIX в., а частично — и до нашего времени. Средневековые японские ученые выработали и методику внешнего описания рукописи. Примером внешнего описания протографа может служить колофон Фудзивара Тэйка к его копии «Дневника путешествия из Тоса» Ки-но Цураюки.

Японские ученые уже к XV в. добились высокого мастерства в редактировании и комментировании письменных памятников, включая различные примы проверки подлинности текста или его фрагментов с привлечением обширного побочного материала. Особенно большими успехами был ознаменован XV в. — вначале благодаря усилиям Асикага Ёсихиса (1465—1489) и Асукаи Масатика (1417—1490), а затем благодаря Сандзёниси Санэтака (1455—1537) и его школе.

Сандзёниси Санэтака происходил из древнего рода Фудзивара, давшего многих государственных деятелей, писателей, поэтов, ученых, художников и каллиграфов. Его отец занимал пост министра двора (*найдайзин*), но умер, когда Санэтака было всего 12 лет. Мальчик рано проявил поэтический талант и увлекся изучением старинной японской литературы и истории, стал знатоком тонкостей придворного ри-

туала. Впоследствии, занимая крупные посты в придворной иерархии, Санэтака считался одним из ведущих деятелей книжной культуры того времени. Изучением японской поэзии он занимался под руководством Асукаи Масатика. В 1516 г. Санэтака постригся в буддийские монахи, оставил придворную службу и целиком посвятил себя литературной и научной работе, каллиграфическим упражнениям и переписке классических сочинений (в частности, его кисти принадлежат несколько копий «Повести о Гэндзи» Мурасаки-сикибу, начало XI в.).

В сферу интересов Сандзёниси Санэтака входила главным образом поэзия, но он уделял много времени и изучению китайской классики («И цзин», «Ши цзи», «Хань шу»), а также комментированию «Гэндзи моногатари», «Манъёсю», «Кокинсю» и других памятников.

Новый вклад в текстологический и филологический анализ японской рукописной книги внесли представители «отечественных наук». Ученые-*кокугакуся* искали в письменных памятниках подтверждения своим этноцентристским идеям, поэтому их интерес к рукописной книге отнюдь не ограничивался проблемами текстологии, но собиранию, переписке, комментированию и исследованию текстов они уделяли первостепенное внимание. Одним из первых среди них был Симокава Кэйтю (1640—1701), буддийский монах (после 1680 г. он несколько лет был настоятелем храма Мёходзи в Осака), блестящий знаток древней японской поэзии. В истории текста многих памятников классической литературы известна «линия Кэйтю» — редакция, восходящая к выполненному им списку. Но главным трудом ученого является «Манъёсю дайсёки» — текстологические, лексические, грамматические, литературоведческие и культуроведческие комментарии к «Манъёсю» — книга, без которой нельзя представить дальнейшее исследование этого памятника.

Камо-но Мабути (1697—1760) был не только оригинальным и плодотворным исследователем древних текстов (в первую очередь «Манъёсю», «Повести из Исэ» и «Повести о Гэндзи»), но и создателем школы, из которой вышло много первоклассных ученых. Пожалуй, самым прославленным учеником Камо-но Мабути стал Мотоори Норинага (1730—1801), для которого изучение древних памятников служило не только филологическим, но и идеологическим целям — восхвалению «истинно японского Пути».

Но среди огромного количества работ Мотоори Норинага главное место занимают конкретные (в том числе текстологические) исследования письменных памятников. Тридцать пять лет своей жизни (1764—1798) Норинага посвятил созданию 48-томного «Толкования Кодзики» («Кодзики-дэн»).

Мотоори Норинага перечитал текст Кодзики по-японски и зафиксировал это прочтение знаками фонетической слоговой азбуки (*кана*). Руководствуясь своим воссозданием текста Кодзики на японском языке, Мотоори

Норинага истолковывает каждое слово и выражение, имя и название в тексте, расшифровывает имена богов, пытается идентифицировать старинные географические названия, приводит современные ему наименования птиц и растений, фигурирующих в памятнике в их старинных обозначениях, подкрепляя свои доводы ссылками и примерами из молитвословий норито и стихов Манъёсю<sup>62</sup>.

Еще один ученик Камо-но Мабути, Ханава Хокиноити (1746—1821), основатель школы Японской классики (Вагаку кодансё), возглавил редакционный комитет по составлению полного свода рукописных сочинений Японии с глубокой древности до нового времени — «Гунсё руйдзю». Этому своду Ханава Хокиноити посвятил около 40 лет, с 1779 по 1819 г., его объем — 530 книг в 667 томах в основной части и 1000 книг в 1187 томах — в дополнении. Все сочинения поделены по 25 тематическим рубрикам, в числе которых «записки эры богов», императорские эдикты, генеалогии, установления по ритуалу, стихи, повести, дневники, путевые заметки, трактаты по воинскому искусству, буддийские сочинения и т. д.

Нельзя не отдать должное огромным усилиям ученых-*кокугакуся* в освоении и теоретическом осмыслении письменной культуры Японии, но объем, результаты и направленность их работы подчас оказывали и отрицательное воздействие на последующие текстологические исследования. Среди представителей этой школы почти не было текстологов, так же трепетно относившихся к протографу, как Фудзивара Тэйка или Сандзёниси Санэтака. Всякая копия рукописи, снятая Камо-но Мабути или Мотоори Норинага, заключала в себе интерпретацию памятника, а следовательно, представляла собой его редакцию. При всей аргументированности положений названных ученых это не могло не препятствовать исследованию движения текста, потому что сам авторитет *кокугакуся* мешал появлению объективных концепций у следующих поколений текстологов. Так, после появления «Толкования Кодзики» Мотоори Норинага многие старые списки этого памятника, не согласующиеся с положениями автора «Толкования», были оставлены и долго не подключались к текстологическим исследованиям.

Что касается основных категорий текста, сведенных в систему еще Фудзивара Тэйка, то они включали в себя два ключевых понятия — *руфубон* и *ихон*. *Руфубон* — это наиболее распространенный список произведения. Он почитался самым авторитетным, служил протографом для новых копий, ксилографических и наборных изданий. Появились такие устойчивые словосочетания, как «руфубон „Повести о Гэндзи“», «руфубон „Записок у изголовья“», «руфубон „Повести о доме Тайра“». Наиболее распространенные списки Ханава Хокиноити отбирал для включения их в качестве «правильного» текста в «Гунсё

<sup>62</sup> Пинус Е. М. Кодзики. С. 24.



руйдзю». Только в XX в. было установлено, что *руфубон* — понятие историческое. Видный исследователь хэйанской литературы Икэда Кикан (1896—1956) показал, например, что за время существования «Повести о Гэндзи» по крайней мере три ее редакции в разное время считались *руфубон*, следовательно, безоговорочное употребление этого термина нельзя признать научным<sup>63</sup>.

*Ихон* буквально означает 'иная, отличная книга'. Текстолог брал за основу исследования тот список, который считал наиболее близким к авторскому, либо тот, который был в его распоряжении (как правило, экземпляр из его личной библиотеки), либо *руфубон*, а все остальное, привлекаемое им для комментария, именовалось *ихон* — 'отличающиеся книги'. *Ихон* — это текст второго сорта, играющий вспомогательную роль в работе текстолога.

Однако известны многочисленные примеры того, как *ихон* оказывались впоследствии либо авторскими текстами, либо более близкими к ним, чем *руфубон*, к тому же понятие *ихон* было неудобно тем, что объединяет и списки одной редакции, и разные редакции. Поэтому уже в новое время появился термин *сёхон* ('книги'), которым стали обозначать списки других редакций, а сами редакции (как, впрочем, и изводы) стали именовать *кэй* — 'генеалогическими линиями'.

В начале XX в. в Японии все более интенсивно стали разрабатываться и теоретические проблемы текстологии, причем большую роль в постановке этих проблем на японском материале сыграли европейские исследования античных и византийских письменных памятников. Прежде всего была осознана необходимость определить наконец, что такое *ихон*. Икэда Кикан предложил считать *ихон* всякую рукопись, отличающуюся от других рукописей по одному из следующих шести признаков: 1) форма начертания знаков: а) *катаканы*, б) *хираганы*, в) иероглифов; 2) употребление силлабем: а) особенности употребления, б) способы обозначения долгих гласных сочетаниями силлабем; 3) употребление иероглифических омонимов; 4) взаимозамена силлабем и иероглифов; 5) взаимозамена *хираганы* и *катаканы*; 6) форма, размеры и оформление книги, бумага, количество листов, строк на странице, знаков в строке. Из этих шести признаков 4-й и 6-й он имеет «ненастоящими»<sup>64</sup>.

В последнее время японские текстологи, широко оперируя положениями европейской механистической школы XIX в., пытаются вклю-

---

<sup>63</sup> Икэда Кикан. Макура-но соси-но кэтай-ни кансуру иккосацу // Нихон бунгаку. Дайситикан. Сакухин оёби сакка. II. Хэйан дзидай (Икэда Кикан. Одно соображение по поводу формы «Записок у изголовья» // Японская литература. Т. 7, кн. 2: Произведения и писатели. Эпоха Хэйан). Токио, [1932]. С. 9—11.

<sup>64</sup> Икэда Кикан. Хэйан дзидай бунгаку гайсэцу (Икэда Кикан. Очерк литературы эпохи Хэйан). Токио, 1934. С. 320—321.

читать текстологические материалы в сумму филологических методов исследования классической литературы своей страны. В этом плане показательна монография профессора Токийского университета Абэ Акио «Очерк японской литературы». Автор выделяет четыре «степени различий» списков и редакций одного сочинения:

Первая степень — текст почти одинаковый, но встречаются иногда различия в передаче одного-двух звуков в отдельных словах. Вторая степень — помимо различий первой степени встречаются местами полностью отличающиеся фразы, а иногда и одна-две строки. Третья степень — различия второй степени становятся более значительными, а иногда попадают расхождения размером более чем в одну страницу. Четвертая степень — в целом произведения примерно одинаковы, но структура их совершенно различна<sup>65</sup>.

Все эти спискообразующие элементы слагаются из текстовых различий. Нетекстовые различия, к которым автор относит разницу в способах употребления иероглифов и слогового письма и орфографию, зависящие от эпохи и «свободного усмотрения переписчика», не нарушают тождественности текста, хотя и должны фиксироваться исследователем.

Конечной целью текстолога Абэ Акио считает восстановление текста авторского оригинала (цель, по его мнению, практически редко достижимая). При наличии же автографа писателя задача ученого состоит в том, чтобы выяснить, черновой это вариант или окончательный, поскольку существование нескольких авторских редакций текста приводит впоследствии к хождению множества списков разных редакций. Наиболее действенным способом приближения к авторскому оригиналу считается создание «идеального текста».

«Процедура такой работы по критике текста, — пишет Абэ, — помимо собирания рукописей литературного текста (включая *ихон* и *руфубон*), чаще всего состоит из взаимного сравнения каждого знака текста этих рукописей (обычно включая внешнее заглавие, внутреннее заглавие, предисловия, послесловия и колофоны), классификации — разделения текста на [генеалогические] линии выяснения места каждой последующей рукописи внутри одной линии, установления путей рождения данных списков из протографов и выяснения генеалогической специфики текста и истоков возникновения этой специфики — попыток, последовательно поднимаясь вверх, добраться до истока — текста оригинала»<sup>66</sup>.

Исследователь, взяв один из имеющихся списков за основу (обычно это наиболее распространенный или считающийся ближайшим к

---

<sup>65</sup> Абэ Акио. Кокубунгаку гайсэцу (Абэ Акио. Очерк японской литературы). Токио, 1968. С. 59.

<sup>66</sup> Там же. С. 60.

оригиналу список произведения), публикует его полностью, указывая в комментариях все без исключения текстовые различия между этим исходным текстом и текстом других списков (кстати, на этом принципе основано издание многотомной «Нихон котэн бунгаку тайкэй» — «Серии японской классической литературы», предпринятое издательством «Иванами сётэн» в 1960-е гг.). Во избежание путаницы при сопоставлении списков во внимание принимаются только доброкачественные рукописи (без механических повреждений). Создание «истинного» текста есть подготовительная ступень работы по восстановлению текста оригинала.

Следующая ступень этой работы, по определению Абэ Акио, привлечение «внешних и внутренних доказательств» характера реконструируемого оригинала. «Внешние доказательства» могут содержаться в любых источниках, за исключением исследуемого. К ним относятся цитаты, упоминания, описания тех же событий, реалий и т. д., а также особенности формы и содержания произведений той же эпохи, дающие материалы для типологических сравнений. «Внутренние доказательства» содержатся в самом исследуемом памятнике (выяснение таких доказательств служило основой японских текстологических работ XVIII—начала XIX в.).

Таким образом, предлагаемый метод ограничивается механическими приемами, мало способствуя выяснению истории движения текста. Главное его достижение — скрупулезно разработанная классификация. Она позволила японским текстологам и палеографам в 1950—1970-е гг. осуществить грандиозное мероприятие — создание под редакцией старейшего знатока японской книжной культуры Симмура Идзуру «Сводного каталога японских книг» («Кокусё Сомокуроку»), в который вошли все зарегистрированные рукописи и ксилографы из всех хранилищ Японии. При этом, несмотря на краткость каждой статьи, списки узнаваемы: сумма признаков, избранная для характеристики списка, представляет его очень точно.

## Колофоны

При составлении генеалогии текста невозможно переоценить обычай японских переписчиков снабжать текст скопированного памятника колофоном и сохранять все колофоны протографа. В колофонах указываются место и время переписки, фамилия, имя, прозвище или звание (либо все вместе) переписчика, инициатор копирования памятника, протограф. Встречаются колофоны краткие, включающие лишь дату переписки, но бывают и весьма пространные.

Пример обычного колофона (ксилограф 1732 г. «Большая карта Эдо с измерениями», ЛО ИВ АН СССР, шифр С-227): «Кёхо 17-й год,

Эдо Нихомбаси, доски хранятся у Сухара Дзиэмона». Более интересный колофон имеется в рукописи 1911 г. «Записи древних деяний городка Тоно» («Тоно кодзики», ЛО ИВ АН СССР, С-196):

Вышеприведенная «Запись древних деяний» в Тоно [найдена] в четвертую луну 22-го года Мэйдзи (1889 г. — В. Г.) в книгохранилище Огасавара Масатада в городке Тоно уезда Нисихэй провинции Рикютю и скопирована в седьмую луну следующего года профессором литературного факультета университета Хосино Цунэ. Вторично переписана в четвертую луну 44-го года Мэйдзи.

Идеальным можно считать колофон, записанный после текста «Дневника путешествия из Тоса» Ки-но Цураюки поэтом, филологом и текстологом Фудзивара Тэйка (1163—1241):

В год Бунрэки 20-й (1235 г. — В. Г.) Киното-Хицудзи, в пятую луну, в 13-й день Киното-Ми, [будучи] хотя и стар и немощен, но глазами не слеп, [я] неожиданно увидел автограф господина Ки. Книга — из сокровищницы Рэнгэо-ин. Материал — бумага, белая бумага. Не повреждена, без краев. Высота — 1 сяку 1 сун 3 бу (около 34 см. — В. Г.), ширина — 1 сяку 1 сун 2 бу (около 52 см. — В. Г.). Бумаги — 26 листов, не свитком. Обложка — 1 белый лист бумаги. Края чуть вывернуты, без застежки, без завязок. Имеется внешнее заглавие: «Дневник из Тоса» — кисти Цураюки. В этой рукописи стихи не выделены в отдельную строку, в стихах мало ошибочных знаков, а под стихами, в послесловиях, ошибочных знаков нет. Испытывая чувство нетерпения, я сам за 2 дня закончил переписку. В нынешнем году Киното-Хицудзи [рукописи исполнился] 301 год, [но] бумага не истлела, знаки на ней еще четкие. Много нечитаемых мест, [потому что] книга многое перетерпела.

Такой колофон представляет для исследователя громадный интерес, тем более что оригинал Ки-но Цураюки не сохранился. Но и самому Фудзивара Тэйка в год переписки «Дневника» исполнилось 72 года, а на переписывание 26 листов рукописи с текстом, где много не поддающихся прочтению мест, он, как мы видим из колофона, отвел себе всего два дня. Естественно, копия его небезупречна.

Неменьший интерес представляет колофон сына Тэйка, Фудзивара Тамэизэ, составленный им для собственноручной копии того же протографа:

В 29-й день восьмой луны года Катэй 2-го (1236 г. — В. Г.), не изменив ни одного слова в рукописи оригинального сочинения господина Ки (книга из Рэнгэо-ин), без пунктуации, с малым числом объяснений [переписал] Гон-тёнагон (Ханаоси).

Но автограф Тамэизэ утерян, и его колофон не сохранился бы, если бы не обычай японских переписчиков копировать вместе с текстом памятника также и колофоны авторитетных переписчиков минувших

веков. В наше время он известен по списку «Сэйкэй сё окухон» из библиотеки Момодзоно бунко.

Разумеется, не все памятники при переписывании документировались столь точно, не всем суждено было в авторском исполнении попасться на глаза таким знатокам и ценителям рукописной книги, как Фудзивара Тэйка и его сын. В противном случае японской текстологии не была бы известна проблема редакции или даже проблема первоначального текста. Иногда колофоны, в которых упоминаются авторитетные для знатоков имена, оказываются фиктивными, сфабрикованными для придания списку большего веса.

В 1923 г. на учредительном заседании Общества охраны классики (Котэн ходзанкай) было доложено о рукописном экземпляре «Записок из кельи» Камо-но Тёмэя (1153—1216) из храма Дайфуккодзи в префектуре Киото. Рукопись содержала приписку: «Вышеприведенная одна книга является автографом Камо-но Тёмэя. Передана из Юго-западного павильона. В день второй луны Кангэн второго года (март-апрель 1244 г. — В. Г.) записал Синкай». Но ко времени создания Общества колофоны с указанием происхождения текста от автографа Камо-но Тёмэя были известны и в других списках этого памятника, принадлежавших к другим его редакциям. Так, список литературного факультета Токийского университета («Дайгакубон») содержит колофон, датированный последней декадой марта 1490 г. Колофон подписан Сэхаку, скопировавшим текст с рукописи Соги, который, в свою очередь, переписал его с автографа Камо-но Тёмэя. В подобных случаях помимо достоверности колофонов встает проблема авторских редакций памятника.

Колофонами снабжались далеко не все рукописи. Существует достаточное количество рукописей разной степени сохранности, не имеющих ни колофонов, ни иных помет переписчика. В этом случае для установления генеалогии списка, его истории и многих важных для истории японской культуры фактов, не связанных непосредственно с содержанием памятника, большое значение имеют печати, подписи и маргиналии, оставленные на рукописи бывшими ее владельцами.

## Печати и маргиналии

Печати книгохранилищ, храмов, индивидуальных владельцев рукописи оттискивались, как правило, киноварью и исполнялись в архаичном стиле *тэнсё* (кит. *чжунань-шу*). Поскольку ценные рукописи очень редко переходили из одного собрания в другое и, как правило, копировались заинтересованным лицом, только в исключительных случаях можно обнаружить несколько киноварных оттисков печатей разных владельцев. Но нередки случаи, когда наряду с одним таким оттиском

на последних листах рукописи или ксилографа встречаются черные оттиски или рисованные копии оттисков печатей. В какой-то степени они дублируют идеи колофона: копиист срисовывал или иным способом воспроизводил на новом экземпляре рукописи те печатные или рисованные их изображения, которые обнаруживал в протографе. Эти копированные изображения (а в ксилографах они нередко вырезались вместе с текстом, вслед за колофоном) помогают проследить движение текста рукописи на два-три поколения и более.

Отдельную разновидность представляют собой печати, регламентирующие порядок обращения с книгой читателей и даже издателей. Первые содержат предостережения типа: «Пожалуйста, листайте, не мусоля пальцы», вторые — цензорские пометы. Так, на всех трех томах ксилографа 1850 г., содержащего перевод с голландского сочинения Э. Кемпфера «Описание Японии» (японское название: «Идзин кё-фу дэн» — «Потрясающее повествование чужеземца», ЛО ИВ АН СССР, С-55), оттиснута печать: «Не разрешается продавать и покупать. Ограничено 200 копиями». «Описание Японии» — часть труда Э. Кемпфера «История Японии и Сиама», первоначально изданного в Лондоне в 1727 г. Помимо естественно-географического, исторического и этнографического описания страны книга содержит рассуждения автора о социальной структуре японского государства и критические оценки многих явлений японской действительности. Разрешив даже ограниченное распространение этого изначально двухтомного сочинения (с задержкой после окончания переводческой и комментаторской работы над ним на 49 лет), сёгунские власти решили «доукомплектовать» его третьим томом, написанным для этого случая Куросава Окинамаро (1795—1859). Это был редчайший случай, когда специальный анализ европейского сочинения осуществил не представитель «голландских наук», а *кокугакуся*, представитель школы «отечественных наук»<sup>67</sup>.

Вкратце остановившись в своем томе-приложении на характеристике «голландских наук» в Японии, на их задачах в изучении «мудрости», «принципов управления» и «учений», Куросава Окинамаро посвятил большую его часть восхвалению нравов и обычаев японцев, их воинственности, подтверждаемой сведениями из исторических сочинений. В доказательство исключительности японцев он приводит опи-

---

<sup>67</sup> Дело в том, что к середине XIX в. у японских *рангакуся* не оставалось сомнений в отставании их страны от европейского Запада во многих областях науки и техники и в общественном развитии. Для них была очевидной настоятельная необходимость открытия страны для внешней торговли. Они уже не могли убежденно твердить о превосходстве Японии над «южными варварами», о пагубности контактов с границей, как того требовала официальная политика сёгуна. Единственной научной школой, с прежней яростью исповедовавшей такие идеи, была школа *кокугаку* ('отечественных наук').

сание походов Тоётоми Хидэёси в Корею и историю монгольских нашествий на Японию.

Среди маргиналий — надписей на рукописях и ксилографах представляют интерес надписи, отражающие не столько содержание текста, сколько обстоятельства (связанные с судьбой владельцев рукописей или с определенными историческими условиями), благодаря которым эти рукописи оказались в том или ином собрании.

В японском рукописном фонде ЛО ИВ АН СССР хранится нумизматический каталог «Описание западных монет», составленный токугавским коллекционером Кутики Рюкё (1746—1802) и изданный ксилографическим способом осенью 1787 г. Рисованные изображения монет десятков стран Европы, Африки и Америки (включая русский серебряный рубль 1723 г. и золотой червонец 1766 г.) свидетельствуют о том, что закрытие страны не мешало японцам следить за отдельными аспектами жизни далеких иностранных держав. Однако не этим интересен ксилограф более всего.

На внутренней стороне его верхней обложки имеется наклейка с подписью доктора Штютцера. На ней по-французски изложена аннотация сочинения и сообщается, что оно создано в 1788 г. для удовольствия молодого императора (!) «гэндзино Токугава Изнари», сына прежнего императора, умершего в 1786 г. Дело здесь не в том, что доктор Штютцер неверно определил год составления каталога, и не в том, что 11-й сёгун Токугава Изнари (1773—1841) титулован в ней императором (это обычная для европейцев того времени ошибка), а в фамилии автора надписи.

Эта же фамилия встречается и в подписи под текстом на листке, приложенном к ксилографической «Большой карте Киото — столицы и окрестностей» («Кёто ракутю ракугай оэдзу, С-321»), изданной во второй половине XVIII в. Карта помещена в конверт с французской надписью пером, расшифровывающей содержание карты, и карандашной пометой: «(а. 1784?)». Центральный район города обведен на карте краской от руки. Как указано на отдельном листке, подписанном Штютцером, это «Карта пожара Миако», а обведенная краской местность — территория, выгоревшая при пожаре, случившемся за восемь дней до прибытия в Киото автора надписи. Доктор Штютцер, согласно надписи, поселился в местности Тосими и наблюдал, как погорельцы жили в хижинах и «палатках».

Автор всех этих помет и объяснений — врач голландской Ост-Индской компании, швед по происхождению. Голландская компания в течение почти 250 лет была единственным европейским торговым партнером в эпоху «закрытых дверей». В Европе голландские свидетельства были в это время единственным источником информации о Японии. Но в самой компании более или менее по-настоящему Японией

интересовались преимущественно врачи (как правило, они были известными естествоиспытателями), тогда как остальные чиновники были заняты проблемами наживы и не интересовались ни языком, ни культурой японцев. Впрочем, японские власти поставили голландцев в такие условия, при которых очень непросто было удовлетворить интерес к стране, даже если он и был. Единственная голландская торговая фактория (в XVIII в. она располагалась на крохотном искусственном острове Дэдзима в г. Нагасаки) фактически была превращена в тюрьму, в которой европейцам непросто было даже общаться между собой.

Один раз в году (с 1792 г. — раз в четыре года) глава фактории и чиновники компании в сопровождении почти двухсот японских солдат, чиновников, соглядатаев и слуг отправлялись из Нагасаки в Эдо с подарками сёгуну. Подарки вручали после унижительной церемонии, специально придуманной японскими властями для голландцев. В пути было предусмотрено несколько остановок, и одна из них — в императорской столице, г. Киото. Надписи и пометы доктора Штютцера напоминают нам, что голландский кортеж останавливался в Киото на несколько дней, что никаких официальных встреч во время этой остановки не разрешалось, но при желании путники получали представление и о жизни и быте населения, и о событиях в стране в целом.

Доктор Штютцер преподнес японские ксилографы Екатерине II в 1795 г. во время аудиенции. В 1818 г. при организации Азиатского музея карта Киото была передана в Музей вместе с другими японскими редкостями.

Тогда же в Азиатский музей поступили книги, принадлежавшие японскому моряку Дайкокуя Кодая (1751—1828), которого на корабле «Синсё-мару» в 1782 г. океанскими штормами оторвало от берегов Японии и после многомесячных скитаний занесло на принадлежавшие России Алеутские острова. Вместе со своими товарищами (многие из них во время скитаний погибли) Дайкокуя Кодая совершил путешествие по Сибири, затем побывал в Москве и Петербурге, а в 1792 г. с экспедицией А. К. Лаксмана возвратился на родину. Многочисленные надписи и пометы на обложках и полях книг, как иероглифами и каной, так и русской графикой на японском языке, позволили японскому лингвисту Мураяма Ситиро сделать диалектологический анализ<sup>68</sup>, а историку Камэи Такаси восстановить многие факты из биографии Дайкокуя Кодая<sup>69</sup>. Листы рукописей и ксилографов послужили владельцу книг для записей, имеющих самостоятельное значение и никак не связанных с содержанием самих книг.

<sup>68</sup> Мураяма Ситиро. Хёрюмин-но гэнго (Язык дрейфовщиков). Токио, 1964. С. 255—257.

<sup>69</sup> Камэи Такаси. Кодая-но хирэн. Дайкокуя Кодая-но кэнкю (Камэи Такаси. Несчастная любовь Кодая. Исследования по Дайкокуя Кодая). Токио, 1966.



## Иллюстрации

В Средние века наиболее известные произведения живописи создавались на складных и раздвижных ширмах, вертикальных монохромных свитках *какэмоно* и на веерах. Привязанные к тексту рисунки по большей части встречались в буддийских текстах и изображали либо будд и бодхисаттв в канонизированных позах и с канонизированными атрибутами, либо чудесные деяния знаменитых буддийских проповедников. Иллюстрированные свитки *эмаки* (*эмакимоно*) после XII в. не встречаются, а произведения *ямато-э*, свитки *какэмоно* приобретают самостоятельное значение, т. е. изображение в них не следует за текстом, а подчиняет его себе. В лучших работах (живопись *хайга*) рисунок и текст и по смыслу, и по композиции взаимно сочетаются как равнозначные элементы.

В XVII—XVIII вв. расцветает жанр книжной иллюстрации. Спрос на путеводители по достопримечательным местам вызвал потребность в пейзажных иллюстрациях, которые выполнялись вначале в стиле монохромного рисунка *сэссю*, а затем — многокрасочной живописи *укиё-э*. В ксилографах до 40-х гг. XVIII в. иллюстрации раскрашивались от руки, затем был изобретен способ печатания простейших цветных гравюр, а в 1765 г. художник Судзуки Харунобу (1725—1770) напечатал первые полихромные рисунки *нисики-э*.

Многие знаменитые художники школы Кано, официально признанные сёгунскими властями (им поручалась роспись интерьеров во дворцах сёгунов), упражнялись в иллюстрировании *хондзо* — сочинений по ботанике и фармакологии, требовавших не только профессионального мастерства художника, но и точных познаний натуралиста. Представители официальных художественных школ Кано и Тоса внесли большой вклад в создание иллюстраций к сочинениям в жанре «цветы и птицы».

Лучшие образцы жанровой и пейзажной иллюстрации произведений художественной литературы (в том числе переведенных на японский язык китайских романов) принадлежат знаменитым представителям школы *укиё-э* конца XVIII—начала XIX в. Утагава Тоёхару (1735—1814), Китагава Утамаро (1753—1806), Кацусика Хокусай (1760—1849) и Андо Хиросигэ (1797—1858).

Иллюстрации к поэтическим сборникам создавались по принципу «одно стихотворение — один рисунок» (особенно это характерно для многочисленных изданий антологии XIII в. «Хякунин иссю» — «По одному стихотворению от ста поэтов»). В прозаических произведениях чаще всего делались рисунки в разворот листа, отдельно от текста, но в сочинениях некоторых жанров (бытовые «книжки с картинками», рассказы о чудесном) текст вписывался прямо на поле рисунка короткими строчками беглой скорописи. Некоторые художники давали ор-

наментирующий рисунок — на верхних полях рукописи, там, где обычно помещался надстрочный комментарий.

С конца XVIII в. появляется иллюстрация со следами влияния европейской книжной графики — с воздушной перспективой и полутонами, неизвестными традиционным японским художественным школам.

## Собрания рукописей и ксилографов

После начала распространения буддизма в течение многих веков буддийские монастыри и храмы располагали крупнейшими собраниями рукописных книг не только религиозного, но и светского содержания. Чтобы представить их обширность и разнообразие, достаточно вспомнить, что в буддийском храме Рэнгэо-ин был обнаружен автограф «Дневника путешествия из Тоса» Ки-но Цураюки, что многие известные писатели и поэты (Камо-но Тёмэй, Сайгё, Кэнко-хоси, Кодзима, целая плеяда авторов хайку) последние годы своей жизни проводили в монашеском постриге, что многие высокопоставленные деятели еще при жизни завещали свое имущество храмам, что в дзэн-буддийских монастырях возникла «литература пяти монастырей», произведения которой имели хождение преимущественно в монастырской среде, что там же началось изучение сунского конфуцианства и процветали мастерские по изданию ксилографов, что первые буддийские монастыри значительное внимание уделяли просветительской и хозяйственной деятельности и собиранию письменных пособий для ее осуществления.

Богатое собрание книг имелось также при дворе. Здесь существовало специальное ведомство — Императорская библиотека (Мифумидокоро или Госёдокоро), возглавляемая обычно крупнейшим знатоком китайской литературной и философской классики.

В столице находились и крупные частные библиотеки. В них хранились семейные стихотворные собрания (*касю*), переписанные членами семьи или известными каллиграфами памятники художественной прозы и исторической японской и китайской литературы, произведения конфуцианской классики с комментариями на них, буддийские сутры, трактаты буддийских проповедников. Известно, например, что ученый-конфуцианец, высокопоставленный чиновник Исоноками-но Якацугу (729—781), уйдя в отставку, постригся в буддийские монахи и отдал свой дом под буддийский храм, основав в ограде этого храма первую общедоступную библиотеку конфуцианских сочинений («внешнего учения») <sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Anesaki Masahara. History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. Tokyo, 1963. P. 100.

В 1270 г. Ходзё Санэтоки (1224—1276) из-за болезни оставил столицу и поселился в своем родовом поместье Канадзава (ныне в черте города Иокогама). Там он собрал богатую коллекцию ценных рукописей на японском и китайском языках и основал школу Канадзава гакко, которая вскоре стала центром учености в восточных провинциях страны. Процветанию школы и приумножению библиотеки Канадзава (она была передана буддийскому храму Сёмёдзи) много способствовали Ходзё Акитоки (1248—1301), сын Санэтоки, и Садааки, внук Санэтоки. Но в 1333 г. династия сиккэнов (фактических правителей Японии) Ходзё пала, и библиотека Канадзава на некоторое время потеряла свое значение, пока в 1450 г. ее возрождением не занялся феодальный управитель восточными провинциями известный покровитель науки и искусства Уэсуги Норидзанэ (1411—1466).

В начале XVII в. крупнейшую библиотеку основал в Эдо Токугава Иэясу (1542—1616), первый сёгун династии Токугава. Он распорядился перевести в эту библиотеку все старые книги из других библиотек. Выполнение этого распоряжения значительно обесценило фонды библиотеки Канадзава, лишившейся многих раритетов, однако после смерти Иэясу она возродилась на прежнем месте, постепенно пополняясь новыми поступлениями. Позднее библиотека Канадзава разделилась на три части: Овари, Кии и Мито, каждая из которых играла важную роль в развитии учености в позднесредневековой Японии. В 1930 г. помещение библиотеки Канадзава было открыто для посетителей в качестве музея.

После буржуазной революции Мэйдзи в Токио, в парке Уэно, была открыта еще одна крупная библиотека с ценными рукописными фондами — Уэно тосёкан (1872), получившая вскоре статус Императорской библиотеки. В 1949 г. на правах отделения она была включена в Парламентскую библиотеку Японии. Несколько раньше в Эдо была основана официальная библиотека Нанки, где также хранилось ценное собрание рукописных книг. В послемэйдзийское время большая часть этого фонда была передана Токийскому университету, а библиотека Нанки перестала существовать.

Среди старых собраний, сохранивших свое значение до наших дней, нужно назвать библиотеку комплекса синтоистских святилищ Исэ (г. Исэ-си), известную под названием Дзингу бунко, и частное собрание императорского дома.

В разное время возникали библиотеки феодальных кланов (Кацураномия, Нагамори, Мори, Сакаи, Маэда, Сандзё, Сандзёниси), привилегированных учебных заведений (Гакусюин — школа для детей аристократов, открытая в 1842 г. в Киото, а затем переведенная в Токио) и частные собрания ученых, писателей и коллекционеров (Кагава Кагэки, Кисимото Юдзуру, Симидзу Хамаоми, Уэда Акинари, Сасаки Нобуцуна, Иноуэ Ерикуни). Большинство из них в настоящее время явля-

ются собственностью университетов (Токийского, Киотоского, Кэйо, Тэнри и др.), хотя в личной собственности собирателей все еще остается немало старинных рукописей и ксилографов.

В последние годы проводится большая работа по учету, описанию и фотокопированию наиболее ценных рукописей. Активно ее ведет Институт японской литературы (Кокубунгаку кэнкю сирёкан) в Токио.

Интересно, что еще в 50-е гг. XVIII в. в Японии были учреждены первые библиотеки, выдававшие книги на дом. В 1808 г. их число в Эдо достигло 565 <sup>71</sup>.

За пределами страны собрания японских рукописей и ксилографов начинают формироваться в XVIII в. Главным источником поступлений была голландская торговая фактория на острове Дэдзима. Так, небольшие коллекции бывшего главы этой фактории, К. Бломхофа, вернувшегося из Японии в 1824 г., и служившего в той же фактории О. Фишера, проживавшего там до 1831 г., легли в основу японского рукописно-ксилографического собрания, насчитывавшего в конце XIX в. 1263 названия <sup>72</sup>. Современное состояние этого собрания нам неизвестно.

Благодаря тому же источнику было начато формирование крупнейшего в Европе японского рукописно-ксилографического фонда Отдела восточных книг и рукописей Британского музея. Первые японские письменные памятники были приобретены Музеем еще у вдовы Э. Кемпфера в начале XVIII в. Затем до 1868 г., за исключением нескольких иллюстрированных работ по ботанике и зоологии сэра Дж. Бэнкса, в Британский музей японские книги не поступали. Наиболее крупными поступлениями конца XIX, были собрания Ф. фон Зибольда, Э. Сатова и У. Андерсона (три коллекции японских изданий по искусству). Основную часть собрания Музея составляют ксилографы. Рукописей всего 257, причем большая их часть относится к XVIII—XIX вв. <sup>73</sup> Состав этого фонда достаточно разнообразный, и по нему можно представить характер и историю японской рукописной книги почти на всем протяжении ее развития <sup>74</sup>. В 1972 г. японский фонд Музея (за исключением художественных альбомов) был перемещен в Британскую библиотеку. Там книги были разделены на две части — увидевшие свет до и после начала XVII в.

<sup>71</sup> Кин Д. Японская литература XVII—XIX столетий. М., 1978. С. 287.

<sup>72</sup> Serrurier L. Bibliothèque Japonaise, Catalogue Raisonné des livres et de manuscrits Japonais enregistrés à la bibliothèque de l'université de Leide par le Dr. L. Serrurier. Leide, 1896.

<sup>73</sup> Gardner R. B., Grinstead E. D. and Meredith-Owens G. M. The Department of Oriental Printed Books and Manuscripts of the British Museum // Journal of Asian Studies. 1959, vol. 18, 2. P. 317.

<sup>74</sup> Douglas R. K. Catalogue of Japanese Printed Books and Manuscripts of the British Museum. L., 1898.

Третье по объему собрание японских рукописей и ксилографов в Европе хранится в ЛО ИВ АН СССР (г. Ленинград). Собрание перешло сюда из Азиатского музея. Начало ему, как уже упоминалось, было положено в конце XVIII в., небольшими партиями оно пополнялось в первой половине XIX в., значительные поступления в собрание датируются концом XIX—началом XX в. (коллекция И. А. Гошкевича, О. О. Розенберга и др.). В 1957 г. было начато (под руководством О. П. Петровой) научное описание этого собрания. Результаты его в 1963—1971 гг. были опубликованы в шести тематических выпусках «Описания японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг».

В 1883 г., по случаю коронации Александра III, в Петербург прибыла японская делегация во главе с принцем Арисугава-но-мия Тарухито-синно (1835—1895). Узнав, что в Петербургском университете ведется преподавание японского языка, принц, вернувшись на родину, выслал в дар Университету коллекцию японских рукописей и ксилографов. «Фонд Арисугава» (около 4 тыс. единиц) в настоящее время хранится на Восточном факультете Ленинградского университета. Его научное описание намечено выполнить в ближайшие годы.

*1988 г.*

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие . . . . .	5
<b>История</b>	
Древняя Япония . . . . .	6
Эпоха Эдо (1603—1887) . . . . .	14
Конец режима Токугава . . . . .	31
Россия и Япония. От знакомства к изучению . . . . .	38
Новый документ о посольстве Н. Н. Муравьева-Амурского в Японию (1859) . . . . .	52
<b>Религии</b>	
Общественная мысль и религии в эпоху Эдо . . . . .	58
Буддизм и японская культура VIII—XII вв. . . . .	74
Начало миссионерства христианских конфессий в Японии . .	153
«Новые религии» — их роль в современном японском обще- стве . . . . .	160
<b>Литература</b>	
Мифы древней Японии . . . . .	174
Сюжеты, связанные с нарушением запретов, в японских ми- фах . . . . .	188
Этот суетный десятый век . . . . .	199
Кэнко-хоси. Его эпоха, жизнь, творчество . . . . .	216
Путевые заметки в японской литературе XIII—начала XIV в. .	241
Начало самурайского эпоса . . . . .	254
Категория пространства в средневековой японской литера- туре . . . . .	266
<b>Культура</b>	
Об особенностях формирования культурного самосознания японцев в Средние века . . . . .	279
Страна за захлопнутой дверью. . . . .	286
Рукописная книга в культуре Японии . . . . .	307



В. Н. ГОРЕГЛЯД

# КЛАССИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ЯПОНИИ

## ОЧЕРКИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Книгу

«Классическая культура

Японии: Очерки духовной жизни»

составили работы выдающегося петербургского японоведа В. Н. Горегляда (1932-2002). В предлагаемый вниманию читателя сборник вошли написанные в разные годы статьи по истории, религии, литературе и культуре Японии. Большинство статей было издано, часть публикуется впервые. Диапазон затрагиваемых тем — от первых русско-японских контактов до особенностей японской рукописной книги — отражает широту научных интересов В. Н. Горегляда, признанного авторитета в изучении традиционной культуры Японии. Книга будет интересна как специалистам-востоковедам, так и широкой публике, интересующейся проблемами культуры дальневосточного региона.

ГОРЕГЛЯД Владислав Никанорович (1932-2002) — петербургский ученый-энциклопедист, специалист по истории литературы, великолепный переводчик памятников классической японской словесности, знаток скорописи и японской рукописной традиции. После окончания ЛГУ им. А. А. Жданова (1956) стал сотрудником Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (ныне СПбФ ИВ РАН), где работал до конца своих дней.

В 1965 году за исследование средневекового литературного памятника «Записки от скуки» получил степень кандидата филологических наук. В 1975 году защитил докторскую диссертацию «Японская дневниковая и эссеистическая литература X-XIII вв.». С 1982 года возглавил сектор Дальнего Востока ЛО ИВ АН СССР, совмещая научную работу с преподаванием в ЛГУ, где с 1982 по 2001 год заведовал кафедрой японской филологии.

Среди его учеников немало признанных ученых, относящихся к петербургской школе японоведения, бесспорным лидером которой был профессор Горегляд.

В. Н. Горегляд — автор более 200 публикаций, среди которых 14 монографий. Особое значение имеют его работы по изучению японской рукописной традиции и составлению каталога японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг из собрания СПбФ ИВ РАН. За развитие добрососедских отношений между Россией и Японией награжден Орденом Восходящего Солнца 4-й степени на малой ленте (1997).

ISBN 5-85803-324-5



9 785858 033240