

 ORIENTALIA  
ET CLASSICA  
VII (LXXVIII)

ИСТОРИЯ  
И КУЛЬТУРА  
ЯПОНИИ  
ВЫПУСК 15



 ORIENTALIA  
ET CLASSICA

National Research University  
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS  
INSTITUTE FOR ORIENTAL AND CLASSICAL STUDIES

---

 ORIENTALIA  
ET CLASSICA  
VII (LXXVIII)

# HISTORY AND CULTURE OF JAPAN

Issue 15



Higher School of Economics  
Publishing House  
MOSCOW 2023

Национальный исследовательский университет  
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ

ИНСТИТУТ КЛАССИЧЕСКОГО ВОСТОКА И АНТИЧНОСТИ

---

 ORIENTALIA  
ET CLASSICA  
VII (LXXVIII)

# ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЯПОНИИ

Выпуск 15



Издательский дом  
Высшей школы экономики  
МОСКВА 2023

УДК 94(520)  
ББК 63.3(5Япо)-7я43  
И90



<https://elibrary.ru/qvcbkn>

Orientalia et Classica  
VII (LXXVIII)

Серия основана в 2001 г. С 2020 г. издается НИУ ВШЭ

Главный редактор серии — *И.С. Смирнов*

Редакционная коллегия серии:

*В.И. Брагинский* (SOAS, London), *Мицуюси Нумано* (Tokyo Univ., Japan), *Ли Чжэнжун* (Beijing Normal Univ., China), *А.Н. Мещеряков* (ИКВИА НИУ ВШЭ), *А.Г. Сторожук* (Вост-фак СПбГУ), *Н.В. Козлова* (Государственный Эрмитаж), *А.И. Иванчик* (ИКВИА НИУ ВШЭ/ Univ. of Bordeaux, France), *И.С. Архипов* (ИКВИА НИУ ВШЭ), *Н.В. Брагинская* (ИКВИА НИУ ВШЭ), *И.С. Смирнов*, председатель (ИКВИА НИУ ВШЭ), *Manfred Krebernik* (Universitaet Jena, Germany), *Alexander Treiger* (Dalhousie University, Canada), *Маргалит Финкельберг* (Israel Academy of Sciences and Humanities), *Л.Е. Коган* (ИКВИА НИУ ВШЭ)

Составитель и ответственный редактор выпуска — *А.Н. Мещеряков*

И90 **История и культура Японии.** Вып. 15 [Текст] / под науч. ред. Н. Н. Трубиной, М. С. Коляды ; сост. и отв. ред. А. Н. Мещеряков ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», Ин-т классического Востока и античности. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2023. — 552 с. — (Orientalia et Classica. VII (LXXVIII) / гл. ред. И. С. Смирнов). — 600 экз. — ISBN 978-5-7598-2711-5 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-2827-3 (e-book).

В книгу вошли исследования ведущих современных российских японоведов и работы молодых авторов по истории японской литературы, каллиграфии, театра и музыки, по религиям и философской мысли Японии. Один из разделов книги посвящен периоду Мэйдзи (середина XIX — начало XX в.), другой отведен теме женщин в культуре Японии. Особый раздел составляют статьи по истории российско-японских взаимоотношений. В книге представлено несколько памятников японской словесности, впервые переведенных на русский язык.

Для всех, кто интересуется историей и культурой Японии.

УДК 94(520)  
ББК 63.3(5Япо)-7я43

На обложке — каллиграфия *А.П. Беляева*

На форзацах воспроизведен фрагмент традиционной японской декоративной бумаги (XVIII в.), любезно предоставленной *Е.М. Дьяконовой*

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики  
<http://id.hse.ru>

doi:10.17323/978-5-7598-2711-5  
ISBN 978-5-7598-2711-5 (в пер.)  
ISBN 978-5-7598-2827-3 (e-book)

© Авторы, 2023  
© Составление. Мещеряков А.Н., 2023

# Содержание

Вместо предисловия..... 9

## Литература

*Д.Г. Кикнадзе*

Культурное наследие государя Го-Сиракава:  
свитки-эмаки и литература ..... 15

*А.Ю. Борькина*

«Современная цирюльня» Сикитэй Самба:  
насмешливые мужчины и лукавые женщины  
в управляемом хаосе «плывущего мира» ..... 22

*О.А. Забережная*

Песни Миядзавы Кэндзи..... 37

*А.А. Ясинский*

Роман Кага Отохико «Столица в огне»:  
семья Токита на фоне эпохи..... 55

*Кага Отохико*

Токио: вечно меняющаяся малая родина..... 68  
Длинный роман, отразивший эпоху.  
Беседа Кага Отохико с Оэ Кэндзабуро ..... 88

## Искусство

*М.М. Киктева*

Каллиграф Такаясу Ро:оку и вопрос авторства энциклопедии  
«Токай сэцуё хяккацу»:..... 115

*А.П. Беляев*

Каллиграфические (со-)общества как форма существования  
искусства каллиграфии Японии в XX в. .... 126

*О.А. Хованчук*

Вопросы методологии исследования цветовой культуры Японии ..... 145

*А.С. Шиманская*

Цветовой код «Повести о Гэндзи» ..... 152

*П.В. Самсонова*

Концепция театра Кисиды Кунио: спор с Осанаи Каору  
и поиск «чистой» драматической формы  
(на примере первых четырех пьес)..... 160

<i>Д.С. Николаишин-Шицук</i>	
Отображение Второй мировой войны в японских видеоиграх .....	174
<i>М.В. Есипова</i>	
К проблеме эволюции музыкальной фоносферы традиционной Японии и выявления тембровых приоритетов .....	184

### Мифы и верования

<i>Л.М. Ермакова</i>	
Социогенез и этнократия в мифических нарративах	
Нара — Хэйан .....	203
Свод записей подлинной генеалогии рода Хата.....	210
<i>М.В. Бабкова</i>	
Смерть и благочестие в китайских буддийских свитках	
«Собрания стародавних повестей» .....	214
<i>М.С. Коляда</i>	
Ку:кай в сэцува: «Беседы о делах старины» .....	228
<i>Н.Н. Трубникова</i>	
«Сборник рассказов о пробуждении сердца» («Хоссинсю:»)	
в традиции сэцува .....	244
<i>Камо-но Тёмэй</i>	
Сборник рассказов о пробуждении сердца.	
Избранные рассказы .....	259
<i>Е.Б. Сахарова</i>	
«Записи о драгоценных для страны добрососедских отношениях».	
Документы за период правления сёгунов Асикага Ёсимицу	
и Асикага Ёсимоти.....	272
Записи о драгоценных для страны добрососедских отношениях	
(свиток 1, завершающий документ свитка;	
свиток 2, документы 1–3, 5–12, 16–20) .....	275

### Идеи

<i>А.М. Горбылёв</i>	
Природа мастерства в боевых искусствах и метод	
его обретения в трактате Иссай Тёдзан «Тэнгу гэйдзюцу рон» .....	295
<i>А.С. Романенко</i>	
Учение Нисиды Китаро о «чистом опыте» как метатекст:	
роль неокантианской традиции Баденской школы.....	308
<i>К.В. Шуплецова</i>	
Паназиатские идеи и их критика историком Цуда Сокити .....	315

<i>Л.В. Овчинникова</i>	
Образование в колониальной Корее .....	321
<i>Е.Л. Скворцова</i>	
Творчество Имамити Томонобу как пример взаимодействия восточной и западной культурных парадигм .....	327

### **Женщины в культуре Японии**

<i>А.А. Петрова</i>	
Мирянки и монахини в «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» .....	339
<i>И.А. Тюленев</i>	
Участие придворных дам в общественной жизни средневековой Японии на примере Ано Рэнси.....	348
<i>Н.Д. Крнета</i>	
Женское образование и его влияние на образ женщины в общественном пространстве в эпоху Мэйдзи .....	364
<i>М.Ю. Бочарова</i>	
Репрезентация женских образов в японских политических открытках конца XIX — начала XX вв. ....	373
<i>А.А. Матвеева</i>	
Феномен <i>караюки-сан</i> как отражение внутривнутриполитических и социальных изменений в Японии.....	381

### **Россия и Япония**

<i>В.Ю. Климов</i>	
Краткий перечень сочинений на японском языке о землях айнов и России до 1799 г. ....	391
<i>Е.И. Нестерова</i>	
Окно на Запад: японское коммерческое агентство во Владивостоке (1876–1907).....	400
<i>С.А. Толстогузов</i>	
Общеполитическое соглашение 1907 г. и его место в мировой и региональной политике .....	412
<i>М.С. Болошина</i>	
Отакэ Хирокити и его издательство «Наука» (ナウカ): из истории российско-японского культурного диалога.....	428
<i>Ёмота Инухико</i>	
Оидзуми Кокусэки: литература и жизнь .....	434



## Мир Мэйдзи

<i>С.С. Наумов</i>	
Организация обороны республики Эдзо французским офицером Жюлем Броне в период гражданской войны Босин (1868–1869).....	447
<i>А.Н. Мещеряков</i>	
Эволюция понятия «маленькая Япония» в конце XIX — начале XX в. ....	453
<i>М.В. Торопыгина</i>	
Таяма Катай о японском литературном мире конца 1880-х — 1890-х годов: глава «Литературный мир того времени» из книги «Тридцать лет в Токио» .....	465
<i>Таяма Катай</i>	
Тридцать лет в Токио. Литературный мир того времени.....	471
<i>В.С. Фирсова</i>	
История развития японских публичных библиотек в период Мэйдзи .....	479
<i>Д.С. Разухина, А.В. Гусева</i>	
«Псевдозападная архитектура» <i>гийё:фу: кэнтику</i> в контексте культурной политики эпохи Мэйдзи: к проблеме периодизации .....	490
<i>К.А. Спицына</i>	
Фрагменты из истории металлургической промышленности Японии периода Мэйдзи.....	502
<i>М.Р. Бушueva</i>	
«Мой социализм» Такаги Кэммё — амидаистская трактовка идеального общественного устройства.....	511
<i>Такаги Кэммё</i>	
Мой социализм.....	517
Об авторах .....	522
Abstracts .....	525

## Вместо предисловия

Условия работы японоведов и в нашей стране, и всюду в мире меняются каждый год — быстрее, чем движутся исследования, и быстрее, чем переводы от черновиков доводятся до окончательных версий. Трудно заниматься своим делом, когда не знаешь, кем в итоге окажешься: специалистом по насущно востребованной теме или кабинетным ученым, чьи выкладки представляют в лучшем случае академический интерес. Мы, однако, работаем, и в новом, 15-м, выпуске «Истории и культуры Японии» хотим предложить читателю наши исследования за прошедший год.

В самом конце 2021 г. Ассоциация японоведов впервые вручила премию им. Н.И. Конрада. «Премия создается для поощрения исследователей, внесших значительный вклад в исследование истории, культуры, внутренней и внешней политики, экономики и общества, науки и техники Японии, японского языка и российско-японских отношений», — сказано в Положении о конкурсе на премию<sup>1</sup>. Наследие Николая Иосифовича Конрада (1891–1970) в нашей науке живо до сих пор, и премия подтверждает это. В 2023 г. исполнится сто лет первой публикации в Петрограде «*Исэ-моногатари*» в переводе Конрада — первого перевода этого важнейшего памятника на иностранный язык. Сейчас кажется, что в то время и в том месте книга эта была невозможна, — однако она вышла и положила начало отечественной традиции переводов японской классики,

В номинации «Исследования традиционной Японии» премия присуждена двум нашим коллегам: Елене Михайловне Дьяконовой и Василию Владимировичу Щепкину. Поздравляя лауреатов и желая им долгих лет и творческих успехов, мы бы хотели сказать несколько слов об их трудах.

Е.М. Дьяконова — ведущий научный сотрудник Отдела литератур стран Азии и Африки Института мировой литературы РАН, профессор Института классического Востока и Античности факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. За долгие годы плодотворных занятий японистикой она заслужила репутацию признанного специалиста по японской литературе. Ее многочисленные работы завоевали широкое признание как коллег, так и широкого круга читателей, интересующихся японской литературой и культурой.

В область исследований Е.М. Дьяконовой входит и такой труднейший предмет, как японская поэтика — учение о том, как устроено поэтическое слово и для чего оно нужно. Материя стиха всегда непроста для понимания и объяснения.

---

<sup>1</sup> URL: [http://japanstudies.ru/images/docs/award\\_konrad\\_info.pdf](http://japanstudies.ru/images/docs/award_konrad_info.pdf)

Но многократно сложнее разбирать критические оценки и ученые трактовки иноязычных стихов, да так, чтобы читатель смог усвоить систему терминов, запомнил литераторов разных времен, их труды, непростые взаимоотношения между ними. В исследованиях Е.М. Дьяконовой эта задача решается, и ключами к ее решению служат русская поэзия и поэтика русской литературы. О знакомстве отечественных читателей и писателей с японской словесностью, о российском «японизме» Е.М. Дьяконова опубликовала несколько работ. Один из самых важных уроков Елены Михайловны для всех ее учеников и коллег: невозможно стать исследователем и особенно переводчиком без свободного владения собственной традицией, без постоянного совершенствования навыков во владении родным языком, а значит, без чтения и перечитывания русской словесности.

Помимо исследований, перу Е.М. Дьяконовой принадлежит также большое количество переводов, которые составляют целую библиотеку: Синкэй, Масаока Сики, Хигути Итиё, Ёсано Акико, Банана Ёсимото и многие, многие другие. И конечно, «*О:кагами*» — зеркало хэйанской придворной жизни: без ссылок на него не обходится ни одно исследование по той эпохе и по всем последующим, считавшим для себя важным и ценным наследие Хэйан.

Многим из нынешних российских японоведов посчастливилось по лекциям Е.М. Дьяконовой впервые знакомиться с историей японской литературы, писать под ее руководством первые студенческие работы; немало исследований ежегодно выпускается в свет стараниями Е.М. Дьяконовой как научного редактора. Порог вхождения в специальность всегда труден, таких порогов несколько — и на каждом из них особенно ценна доброжелательная поддержка, на которую щедра Е.М. Дьяконова. Всем нам важно подтверждение: то, что мы изучаем, прекрасно, как пейзаж бывает по-своему красив в любое время года, так и японская словесность хороша в разных ее жанрах и в любую эпоху.

В.В. Щепкин — старший научный сотрудник отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге, доцент Санкт-Петербургской школы социальных наук и востоковедения. Василий Владимирович работает в совсем другом исследовательском жанре, его круг источников — трактаты эпохи Эдо (времен *сакоку*, «закрытия страны») о внешней угрозе и способах защиты от нее, о соседних странах и прежде всего о России, а кроме того, об айнах — народе, через который история России и история Японии связаны неразрывно, хотя осознать эту связь до сих пор нелегко с обеих сторон. В.В. Щепкин впервые в нашем японоведении исследовал «айнский» пласт японской политической мысли; совместно с петербургскими коллегами он ввел в научный оборот многие российские свидетельства об айнах. Айны прошли долгий путь осмысления в мировоззрении японцев. Этот этнос осмыслялся и как ближний «Другой», и как сосед японцев, и как часть японского народа. В отношении японцев к айнам сфокусировалось огромное число предрассудков и подозрений, взвешенно высказываться по этой теме до сих пор бывает нелегко. В.В. Щепкину это удастся, его статьи и книги — поучительный пример того, как глубина исследования позволяет отделить надежные свидетельства от пропагандистских клише, действительные проблемы от оказавшихся временными.

Обращает на себя внимание также активная научно-организаторская деятельность В.В. Щепкина. В частности, он являлся одним из главных действующих лиц в организации авторитетной международной конференции EAJRS (European Association of Japanese Resource Studies), состоявшейся в Санкт-Петербурге в 2021 г.

В номинации «Исследования современной Японии» лауреатом премии им. Н.И. Конрада стал Александр Николаевич Панов — Чрезвычайный и полномочный посол Российской Федерации в Японии в 1996–2003 гг., профессор МГИМО, автор множества работ по новейшей японской истории и по истории российско-японских отношений. «После грозы — ясно» (雷のち晴れ) — называется книга А.Н. Панова, вышедшая в Японии в 2004 г. и посвященная событиям рубежа XX–XXI вв.: автор видел их не только как исследователь, но и как непосредственный участник. Нам хотелось бы, чтобы заглавие этой книги однажды сбылось еще раз.

*А.Н. Мещеряков  
Н.Н. Трубникова*



## ЛИТЕРАТУРА



# Культурное наследие государя Го-Сиракава: свитки-эмаки и литература

Д.Г. Кикнадзе

Статья посвящена творческой деятельности 77-го государя Японии Го-Сиракава, правившего в 1158–1192 гг. На фоне политических неудач этот правитель предстает в образе ценителя изящных искусств, поэзии и народных исполнительских жанров. В числе прочего под особую протекцию государя попала свитковая живопись *эмаки* и жанр «новомодных песенок» *имаё-ута*, распеваемых женщинами профессиональной группы *асоби-онна*. Эти женщины оказывали сексуальные услуги и были искусными исполнительницами песен *имаё*. Жанр *имаё* настолько увлек государя, что подвиг на составление обширного труда «*Рё:дзин хисё:*» (XII в.), который включал сборник песенной поэзии (10 свитков) и исследование истории жанра (10 свитков). До наших дней сохранилось по два свитка из каждого раздела. В рамках данной статьи интерес представляет свиток 10 теоретической части, которая называется «*Кудэнсю:*».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эпоха Хэйан, Го-Сиракава, свитковая живопись, *эмакимоно*, *имаё-ута*, *асоби-онна*, «*Рё:дзин хисё:*», «*Кудэнсю:*».

Несмотря на устоявшийся в японской историографии образ монашествующего государя Го-Сиракава как неудачливого политика и неблагоприятного правителя, изначально не годившегося на эту роль, у государя есть и иной облик: благодаря популяризации *эмакимоно* жанра *рокудо-э* и песенной поэзии *имаё-ута* правитель предстает нам глубоко верующим буддистом, тонким ценителем прекрасного и истинным представителем хэйанской придворной культуры.

В противовес политическим провалам Го-Сиракава, правившего по системе *инсэй* с 1158 г. вплоть до своей смерти в 1192 г., его культурная гегемония наблюдалась на протяжении всего периода его правления.

## Создание иллюстрированных свитков-эмаки

Со второй половины XII в. по заказу государя создавалось изрядное количество образцов литературы, живописи, предметов искусства.

Особую популярность получают иллюстрированные свитки-эмаки. Их появление, как и пик их популярности, приходится на вторую половину XII в. и



XIII в., и в последующие столетия интерес к *эмаки* не угасал. Очевидно, что начало этой популярности было положено благодаря личному интересу Го-Сиракава. Так, по запросу государя появляются свитки-*эмаки* «*Гаки-дзо:си*» 餓鬼草紙 («Свиток о голодных существах-прета», XII в.) и «*Дзигоку-дзо:си*» 地獄草紙 («Свиток о преисподней», XII в.), впоследствии будут созданы «*Ямаи-но со:си*» 病草紙 («Свиток о хворях», XII в.) и «*Кусо:си-эмаки*» 九相詩繪卷 («Свиток о девяти этапах разложения [человеческого тела]», XIII в.), «*Хогэн сумо-дзу эмаки*» 保元相撲図繪卷 («Свиток о состязаниях сумо годов Хогэн», XII в.) и многие другие. Содержание их было разнообразным — от сугубо буддийских картин до детального изображения повседневной жизни жителей столицы Хэйан-кё. Государь являлся самым значимым заказчиком свитков-*эмаки*, выполненных придворными мастерами в стиле *ямато-э*. В картинах свитков явно просматривается неподдельный интерес к жизни за пределами дворцовых покоев. Можно предположить, что популярность свитковой живописи на рубеже XII–XIII вв. в народе была обусловлена ее большим психологическим воздействием. Усиление амидаизма также во многом способствовало спросу на *эмакимоно* среди японцев. Интерес был подкреплён и появлением новых героев — в свитках *эмаки* народ видел собственную жизнь, быт простых людей, а не только аристократов [Кикнадзе, 2022, с. 152–154].

## Народная песенная поэзия *имаё-ута*

Свитковая живопись *эмаки* не была единственным увлечением государя Го-Сиракава: он также прослыл большим любителем и знатоком народной поэзии *имаё-ута*.

*Имаё-ута* 今様歌 — это разновидность *вака*, популярные песни о жизни простых людей, часто с фривольным содержанием, которые распевались столичными «женщинами для удовольствия» (*асоби-онна*) на лодках в устьях рек, где они принимали своих гостей. Этот жанр *вака* был на пике популярности с середины эпохи Хэйан вплоть до конца эпохи Камакура. Для своего времени он считался новомодным стилем стихосложения, в противовес придворным стихам *сайбара*. Форма *имаё-ута* — восьмистишия с чередованием слогов 7–5–7–5–7–5–7–5 и цезурой после 4-го стиха. Ярким примером *имаё-ута* является «*Ироха-ута*» — знаменитое стихотворение для запоминания азбуки *ироха*.

*Иро ва ниоэдо тиринуру-о*  
*Вага ё дарэ дзо цунэ наран*  
*Уи-но окуяма кё: коэтэ*  
*Асаки юмэ мидзи кё: коэтэ*  
*Эи мо сэдзу*

Красота блистает миг — и увяла вся  
 В нашем мире что, скажи, пребывает век?  
 Грани мира суеты ныне перейди  
 Брось пустые видеть сны  
 И пьянеть от них!<sup>1</sup>

Увлечение *имаё-ута*, точно так же, как и *эмаки*, носило у Го-Сиракава характер скорее маниакальной одержимости, чем обыкновенного интереса. Из

<sup>1</sup> Перевод Н.И. Конрада, см.: [Конрад, 1991, с. 480].

десятого свитка его сочинения «Рё:дзин хисё:», которое будет подробнее рассмотрено далее, известно, что сам Го-Сиракава с самой ранней юности любил *имаё*, потратив в общей сложности на постижение искусства их исполнения десять лет. Государь мог распевать *имаё* целыми днями, а прослышав об особо талантливой *асоби-онна*, зазывал ее к себе в покои и просил петь без остановки. Сам он трижды срывал голос из-за чрезмерного усердия [Kim Yung-Hee, 1994, p. 18–19].

В молодости он полностью освоил исполнительскую традицию *имаё*, переняв ее у певицы из среды *асоби-онна* по имени Отомаэ. Родом из Аохака-но сюку в провинции Мино<sup>2</sup>, она была приемной дочерью некоей Мэй — исполнительницы *имаё*, которую Отомаэ впервые услышала в возрасте двенадцати-тринадцати лет, после чего решила стать ее ученицей, отправившись вместе с ней в столицу.

Отомаэ достаточно рано перестала выступать публично и удалилась на покой, обитая на проспекте Го-дзё в Хэйан-кё в окружении немногочисленных учениц. Уже позже, после восстания годов Хогэн, государь выразил свое давнее желание послушать песни Отомаэ. В 1158 г. он приглашает Отомаэ в качестве своего учителя *имаё-ута*, несмотря на ее протесты: Отомаэ считала себя непригодной для этой роли по причине отсутствия практики на протяжении многих лет, пожилого возраста и неприглядного вида. Однако государь, высоко ценивший старинные напевы Отомаэ, унаследованные ею от Мэй, проявил настойчивость, и в его дворце были отведены отдельные покои для обучения искусству исполнения *имаё*. Отношения певицы и государя как учителя и ученика продлились более одиннадцати лет — вплоть до смерти Отомаэ от болезни, когда ей было 84 года<sup>3</sup>.

Го-Сиракава с необычайным благоговением относился к таланту и исполнительской манере Отомаэ, почтив ее посмертным именем *Го-дзё-но ама 五条尼* (монахиня с проспекта Го-дзё). По всей видимости, многие короткие и длинные песни *имаё* буддийского содержания и те, которые передавались лишь в узкой среде от учителя к ученику, государь узнал от Отомаэ и записал в «Рё:дзин хисё:», в части «Кудэнсю:» [Kim Kwon, 1986, p. 265, 266–268]. Вот одна из ее песен:

<i>Асоби-о сэн то я</i>	Чтобы играть, наверное,
<i>Умарэ кэму,</i>	Мы рождены.
<i>Тавамурэ сэн то я</i>	Чтобы забавляться, наверное,
<i>Умарэ кэн,</i>	Мы рождены.
<i>Асобу кодомо-но</i>	Играющих детей
<i>Коз кикэба,</i>	Голоса услышав,
<i>Вагами саз косо</i>	Даже я сам
<i>Юругарурэ<sup>4</sup>.</i>	Не могу стоять спокойно.

<sup>2</sup> Современный город Огаки, префектура Гифу.

<sup>3</sup> Год рождения неизвестен, умерла она, предположительно, в 1169 г.

<sup>4</sup> Автор Отомаэ. См.: URL: <https://tankanokoto.com/2018/06/ryoujinhisyou.html>

## **Асоби-онна как основоположницы исполнения *имаё***

*Асоби-онна* были основными исполнительницами и носительницами традиции популярных песен *имаё*. Эти женщины упоминаются примерно в пятидесяти стихотворениях знаменитой поэтической антологии «Манъёсю». Они могли иметь долгосрочные близкие связи с высокородными людьми, сановниками, взамен получая богатые дары. Образ *асоби-онна* был романтизирован и оброс устойчивыми метафорами благодаря их верным посетителям — аристократам средних рангов, равнодушным к поэзии. Посещение *асоби-онна* не считалось чем-то низким, недостойным знатного человека, так как в то время еще не было четкого понимания роли женщины как жены и матери и институт брака все еще находился в процессе формирования. К тому же *асоби-онна* славилась искусством любви, как и утонченным исполнением танца *саругаку* и песен *имаё-ута*. «Современные песенки» *имаё-ута*, распеваемые *асоби-онна*, упоминаются придворным аристократом, поэтом в жанре китайских стихотворений *канси* Фудзивара-но Акихира (989–1066) в труде «*Синсаругаку-ки*» [Kim, 1994, p. 15–16]. В одном из его отрывков говорится о том, какие чудесные голоса *асоби-онна* доносились с лодок, плавающих среди камышей, и какое наслаждение доставляло гостям исполнение этими женщинами песен *имаё*. Массовое увлечение *имаё* среди придворных — заслуга *асоби-онна*; хотя и этот жанр изначально включал цитаты из буддийских сутр, вскоре песенки вобрали в себя сюжеты из повседневной жизни простого народа. Смотреть и слушать представления *асоби-онна* не воспрещалось ни женщинам, ни простому люду.

Благодаря высокородным покровителям *асоби-онна*, *имаё-ута* в их исполнении не считались низким жанром. Сами куртизанки также добавляли высокий статус «популярным песенкам»: своим внешним видом они вовсе не напоминали дешевых певичек, а скорее походили на придворных фрейлин, настолько утонченными красавицами они были — и по своим природным данным, и по умению одеваться с большим вкусом. Их внешность не портил и яркий макияж, которым они пользовались [Ibid., p. 18–19]. Манера исполнения песен пробуждала настолько глубокие чувства у слушателей, что среди постоянных почитателей и покровителей певиц были высшие сановники и представители императорской фамилии, такие как Фудзивара-но Митинага, государыня Хигаси Сандзё-ин, Оэ-но Масафуса, Го-Сиракава, принцы крови и многие другие аристократы того времени.

Популяризация *имаё* стала главным вкладом *асоби-онна* в развитие хэйанской народной культуры.

### **Сборник *имаё-ута* «Рё:дзин хисё:»**

Государь Го-Сиракава, страстный почитатель песен *имаё*, стал составителем сборника «Рё:дзин хисё:» 梁塵秘抄 («Тайное собрание пылинок, пляшущих

в лучах солнца»<sup>5</sup>), который по сути состоял из двух разных собраний: «Каси-сю:» 歌詞集 («Сборник песен», всего десять свитков) и «Кудэнсю:» 口伝集 («Устное собрание»). Последний включал десять свитков, посвященных истории происхождения, технике исполнения и традициям *имаё*, а также представлениям *кагура* и *саругаку* и старинным песням *сайбара* 催馬楽<sup>6</sup>. Название сборника «Рё:дзин хисё:» — отсылка к силе мастерства исполнительницы песен *имаё*, способной заставить искриться и плясать пыль в лучах дневного света. Это заглавие отражает эмоциональную сторону исполнительского мастерства *асоби-онна*.

Государь задумал этот труд, понимая, что после его смерти жанр *имаё* может быть предан забвению. И действительно, к концу XIII в. этот жанр практически исчезает, не получая былой поддержки от столичной аристократии.

Многие разделы сборников не сохранялись до наших дней. До 1911 г. было известно о существовании первого и десятого свитков сборника «Кудэнсю:», последний, под заголовком «Гунсёруйдзю:» 群書類従 («Собрание произведений нескольких авторов»), представляет для нас особый интерес, ведь именно в нем Го-Сиракава ведет рассказ о возникновении его личного интереса к *имаё*. Однако в 1911 г. литератором Сасаки Нобуцуна были обнаружены и идентифицированы первый и второй свитки «Рё:дзин хисё:» и с одиннадцатого по четырнадцатый — из «Кудэнсю:», которые, по мнению Сасаки, были составлены позже, а не самим Го-Сиракава. Помимо сложности атрибуции, чтение и расшифровка текста начальных свитков «Рё:дзин хисё:» также представляется непростой задачей. В первом свитке всего 21 песня, во втором — 545. В оглавлении первого свитка указаны 10 *нагаута*, 34 *коянаги*, 265 *имаё-ута*, поэтому, если бы свиток сохранился полностью, то общее число песен достигало бы около 300 единиц [Kim Kwon, 1986, p. 263; Kim, 1994, p. 39–40; Рё:дзин хисё:..., web].

Обретенные свитки были опубликованы под редакцией Сасаки в издательствах «Мэйдзи сёин» и «Иванами сётэн». Таким образом, мы можем иметь некоторое представление о литературно-исследовательской деятельности государя Го-Сиракава.

Больше всего текстов *имаё* в «Рё:дзин хисё:» относится к буддийской тематике, небольшая часть проливает свет на повседневную жизнь самих *асоби-онна*, и малое число посвящено сценкам из жизни разного трудового люда. Количественное преобладание текстов на буддийские темы исследователи связывают с религиозностью самого Го-Сиракава, хотя есть и предположение, что тексты на мирские темы могли попросту не сохраниться.

Го-Сиракава взялся зафиксировать то, что в хэйанской литературной традиции не имело права на письменную фиксацию и исследование. Здесь государь проявил себя как новатор, заявив в предисловии к своему сборнику, что за образец взял труд «Дзуйно:» («Основы поэзии») авторства Минамото-но Тосиёри (ок. 1115) [Kwon Kim, 1986, p. 263]. Там же государь пишет: «Те, кто сла-

<sup>5</sup> Перевод названия сборника на русский язык еще не устоялся ввиду его малоизученности. Автор статьи полагает, что возможны и иные версии перевода.

<sup>6</sup> О старинных поэтико-песенных жанрах подробнее см.: [Ермакова, 1995; 2020].

гают китайские стихотворения, сочиняют *вака* и упражняются в каллиграфии, увековечивают на письме свои сочинения, не давая им исчезнуть. Что же до вокальной музыки, будет печально, если после моего ухода из этого мира не останется и памяти о ней. По этой причине ради будущих поколений я взял на себя обязательство описать устную передачу *имаё*, чего до сих пор никогда не предпринимал» [Kim Kwon, 1986, p. 263–264].

### Связь между увлечением Го-Сиракава *эмакимоно* жанра *рокудо-э* и *имаё-ута*

Как упоминалось выше, в связи с популяризацией государем Го-Сиракава свитков *эмаки* на буддийскую тему и восполнением пробела в серии свитков жанра *рокудо-э* заказом на создание «*Ямаи-но со:си*», мы видим определенную религиозность правителя, которая не кажется показной. Картины «*Ямаи-но со:си*», изображающие болезни и отклонения человека, вписываются в буддийскую идею кармы и воздаяния, неблагого рождения в Мире людей.

Увлечение *имаё-ута*, доходившее у еще юного принца до фанатизма, как считают некоторые исследователи, было вызвано не только мелодизмом песен, но и их смысловым наполнением. Тексты *имаё* восходили к буддийским сутрам, исполнительская манера — к мистериям *саругаку* и *кагура*, традиционно исполнявшимся во время синтоистских праздников в святилищах. С возрастом дуальная природа *имаё-ута* стала восприниматься Го-Сиракава как мистическое действо, ритуал, способный исцелять тело и душу. Сюда также примешалась вера в магию слова *котодама*, вера в сиюминутное спасение и выгоду в этой жизни (*гэндзэ рияку*), как и мгновенное перерождение в благом виде — следствие популярности амидаизма. Показателен следующий отрывок из «*Кудэнсю*»: «Песенки *имаё*, популярные в наши дни, предназначены не только для развлечения. Когда их искренне поют в святилищах или храмах, они являют божественные откровения и исполняют наши желания, продлевают человеческую жизнь и мгновенно излечивают хвори».

Го-Сиракава не видел различий между мистическим и профанным, и обосновывал свое заявление об эффективности *имаё*, цитируя в «*Кудэнсю*» семь легендарных случаев, в которых либо чудесное исцеление (четыре случая), либо перерождение в потустороннем мире (в трех случаях) осуществлялось через искреннее пение *имаё* [Ibid., p. 270]. Государь полагал, что мирское содержание текстов *имаё*, наряду с другими буддийскими песнопениями (*хомон-ута*), способно стать средством религиозного спасения человека.

Так впервые в эпоху Хэйан сам государь становится собирателем и исследователем обширного песенного наследия исполнительниц *имаё асоби-онна*, полагая основной целью своего сочинения сохранение всесторонних знаний об этом исполнительском жанре для последующих поколений.

*Вака* и *эмакимоно* не были единственной страстью государя, он также являлся большим ценителем иных видов японского искусства. Желание Го-Сиракава обладать значительным числом свитков и других предметов роскоши

в своем дворце вполне могло быть связано с его стремлением конкурировать с сокровищницей Сёсоин в Нара, сокровищницей Сёкомёин во дворце Тоба и Бёдоин в Удзи, резиденции сановника Фудзивара Ёримити. С помощью коллекции дорогостоящих предметов искусства Го-Сиракава, можно полагать, надеялся продемонстрировать свое влияние и утвердить престиж и авторитет государева дома, желал противопоставить высокую культуру аристократов новому военному сословию, не говоря уже о стремлении превзойти предшественников. Не сумев добиться успехов на политическом поприще, Го-Сиракава направил всю энергию и средства на увековечивание своего имени в качестве мецената.

## Литература

Асоби-о сэн то я умарэкэму рёдзинхисё:-но асоби-но хонто:-но ими [Истинное значение слова «асоби» из песни «Асоби-о сэн то я умарэкэму» сборника «Рё:дзин хисё:»]. URL: <https://tankanokoto.com/2018/06/ryoujinhisyou.html>.

Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей. Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. М.: Восточная литература, 1995.

Ермакова Л.М. Когда раскрылись Небо и Земля: Миф, ритуал, поэзия ранней Японии: в 2 т. Т. I. Исследования. М.: Наука — Восточная литература, 2020.

Кикнадзе Д. Японский иллюстрированный свиток «Ямаи-но со:си» (XII в.). Свиток о хворях // История и культура Японии. Вып. 14. М.: Изд. дом ВШЭ, 2022. С. 152–165.

Конрад Н.И. Японская литература в образцах и очерках. М.: Наука, 1991.

Рё:дзин хисё: [Тайное собрание пылинок, пляшущих в лучах солнца] // Кокуси дайджитэн [Большой энциклопедический словарь истории Японии]. Т. 14. Токио: Ёсикава кобункан, 1993. URL: <https://japanknowledge.com/introduction/keyword.html?i=745>

Фукуто Санаэ. Хэйантё онна-но икиката. Кагаяйта дзёсэйтати [Образ жизни хэйанских женщин. Блестящие женщины]. Токио: Сёгакукан, 2004.

Kim Kwon Yung-Hee. The Emperor's Songs. Go-Shirakawa and Ryōjin Hishō Kuden-shū: // Monumenta Nipponica. 1986. Vol. 41. No. 3. P. 261–298.

Kim Yung-Hee. Songs to Make the Dust Dance: The Ryōjin Hishō of Twelfth-Century Japan. Berkeley: University of California Press, 1994. URL: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2f59n7x0/>

# «Современная цирюльня» Сикитэй Самба: насмешливые мужчины и лукавые женщины в управляемом хаосе «плывущего мира»

А.Ю. Борькина

В статье анализируются основные принципы структуры и внутреннего пространства, особенности системы персонажей, а также базовые художественные приемы произведения Сикитэй Самба «Современная цирюльня». Будучи своеобразным «продолжением» снискавшего славу *коккэйбон* «Современная баня», эта книга одновременно обнаруживает и ряд новых тенденций в построении. Произведение имеет типичную для своего жанра структуру: сочетание авторского нарратива с объемными диалогами. Значительную роль в нем играет графика — особые начертания, значки, а также небольшие иллюстрации становятся полноправными элементами текста. Для повествования также характерна четкая темпоральная организация. Большинство персонажей «Современной цирюльни» — мужчины среднего достатка, жители города Эдо. Кроме того, представлены своеобразные персонажи-посредники — цирюльник Бингоро: и его помощник Томэ, — направляющие и регулирующие диалог. Коммуникация персонажей порождает типичные для творчества Самба и жанра *коккэйбон* в целом конфликты: противоречие между столичной и провинциальной культурой, идейное противостояние приверженцев конфуцианских ценностей и приземленных эдосских горожан. При этом каждый из персонажей описывается с помощью литературного приема *угати* («осмеяние недостатков»). Важную роль в коммуникации персонажей играет также вербальный юмор, значительная часть которого происходит из устных комических жанров. В произведении выведен и ряд женских образов, которые, однако, подаются всегда опосредованно, через мужской взгляд. В итоге «Современная цирюльня» представляет собой шаг в сторону фиксации устного комического выступления, с четкой структурой и определенными заранее амплуа и репликами. Происходящее на страницах этого *коккэйбон* максимально театрально, а диалоги персонажей, буквально осознающих свое существование в реальности литературного произведения, являют собой причудливый сплав скомпилированных реплик с живой разговорной речью.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: японская литература, эпоха Токугава, юмористическая проза, *гэсаку*, *коккэйбон*, Сикитэй Самба.

«Укиёдоко» 浮世床 («Современная цирюльня»), произведение одного из наиболее известных писателей-гэсакуся 戯作者 своего времени, Сикитэй Самба 式亭三馬 (1776–1822), проиллюстрированное художником Утагава Кунинао 歌川国直 (1795–1854), публиковалось в 1813–1814 гг. в стандартном формате *тю:хон* 中本 в двух частях по четыре выпуска в каждой и являло собой своеобразное продолжение снискавшего чрезвычайную популярность *коккэйбон* 滑稽本 («забавные книги») «Укиёбуру» 浮世風呂 (1809–1813 гг.). Позднее, уже после смерти Самба, вышла и третья часть «Современной цирюльни», над которой работали Рю:тэй Ридзё: 滝亭鯉丈 (ум. 1841) и художник Кэйсай Эйсэн 溪斎英泉 (1791–1848). Части, написанные непосредственно Самба, также имеют подзаголовки «Янагигами<sup>1</sup> синва» 柳髮新話 («Новые рассказы о прекрасных волосах»), и именно они будут рассмотрены в рамках данной статьи. В «Укиёдоко» Самба фактически следовал всем основным тенденциям, начало которым положил в «Укиёбуру»: максимально близкое к действительности воспроизведение разговорной речи жителей Эдо; репрезентация картины нравов города на срезе некоторой людской общности; создание галереи типичных образов горожан среднего достатка; вербальный комизм. С одной стороны, это позволяет считать «Укиёдоко» в определенной степени вторичным по отношению к «Укиёбуру», с другой — сочинение наглядно демонстрирует и некоторое видоизменение привычных для Самба литературных приемов и концепций.

Действие в произведении происходит в некоей цирюльне города Эдо, условно названной автором «Современной цирюльней», или «Цирюльней плывущего мира». В первых же строках Самба отмечает, что новое место действия расположилось по соседству с уже хорошо знакомой читателю «Современной баней», — так устанавливается прямая связь между двумя *коккэйбон*. Выбор подобного антуража, как и в случае с «Укиёбуру», объясняется во введении и имеет сходную подоплеку: Самба для реализации своих литературных задач нуждается в пространстве, посещаемом многочисленными представителями разных социальных групп. «И длины в один *сяку*<sup>2</sup> бывает недостаточно, а одного *сун*<sup>3</sup> порой чересчур. Польза от каждой вещи своя. Китайские цирюльни. Японские парикмахерские. Меняются лишь названия, а людские чувства всегда и везде одинаковы» [Самба, 1974, с. 67]. Эти строки отсылают читателя к началу «Укиёбуру», где приводятся похожие аргументы. Впрочем, здесь можно усмотреть и первые различия — если в случае с баней Самба очертил максимально широкий круг возможных персонажей, включая многочисленные женские образы, то с «Укиёдоко» он оказывается ограничен, по преимуществу, мужскими персонажами. В эпоху Токугава (1603–1867) в цирюльнях обслуживали исключительно мужчин, все работники также были мужчинами. Подобные заведения посещали обычно низкоранговые самураи и горожане-*тё:нин* 町人, при этом, как и бани, цирюльни, помимо основной своей задачи, служили также в

<sup>1</sup> В словосочетании «янагигами» (досл. «ивовые волосы») использован прием *митатэ* 見立て (уподобление), благодаря которому длинные, тонкие волосы оказываются соотнесены с ветвями ивы. Выражение обычно имеет значение «длинные, красивые волосы».

<sup>2</sup> Мера длины, 1 *сяку* = 30,3 см.

<sup>3</sup> Мера длины, 1 *сун* = 3,03 см.



качестве пространства для общения и проведения досуга [An Edo Anthology..., 2013, p. 364]. Что касается женщин, они делали прически на дому, поэтому на страницах «Укиёдоко» женские персонажи появляются как будто вскользь: то в разговорах посетителей «Современной цирюльни» (речь чаще всего идет или о девушках легкого поведения, или о надоевших женах), то мельком в образе прохожих, следующих мимо цирюльни, или женщин, посещающих «Современную баню» по соседству, за которыми в щели между перегородками наблюдают мужчины.

## Структура и язык

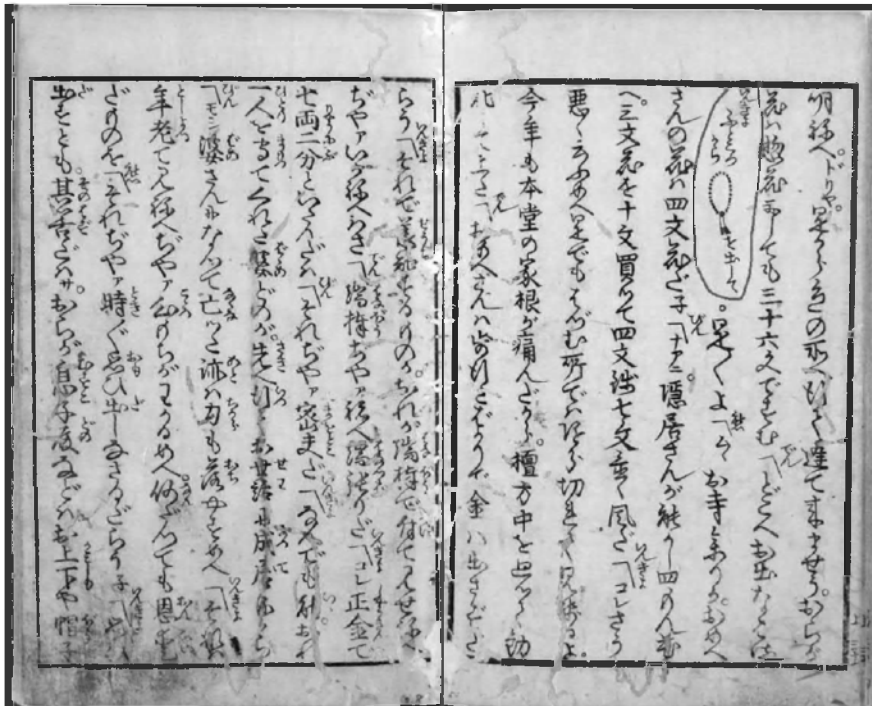
«Укиёдоко» сохраняет привычную для *коккэйбон* структуру с длинными диалоговыми фрагментами, перемежающимися короткими пояснениями. Здесь роль рассказчика максимально ограничена по сравнению с «Укиёбуру» — нарратив между прямой речью персонажей представляет собой не более чем скупые пояснения некоторых действий героев, специфических диалектных выражений, предметов или явлений; последние, к слову, иногда внедряются в текст в формате иллюстраций, обеспечивая своеобразный симбиоз разнородных элементов текста (илл. 1). Впрочем, нужно отметить, что «Укиёдоко» в целом весьма скупо на изображения: помимо мелких картинок, повествование сопровождается лишь несколькими изображениями в самом начале, так что текст играет главную роль.

В полной мере голос рассказчика звучит лишь во вступлениях, которые, впрочем, также традиционны для «забавных книг»: в них лишь дается некоторая перспектива, например, пейзажная зарисовка, постепенно сужающаяся от широкой панорамы древней китайской столицы Лоян, к которой Самба отсылает цитатой из стихотворения Чу Гуан-си 儲光羲 (707–760), к городу Эдо и до локального места действия. Эта зарисовка сопровождается некими философскими измышлениями и написана, в отличие от разговорных фрагментов, литературным языком:

Как писал великий поэт древности Чу Гуан-си, «Лоянский тракт — прямой, как солнца луч. Чудесный вид, краса весенних дней...<sup>4</sup>». Ну а в нашей столице разве что на цирюльни поглазеть можно — они ведь, право слово, теперь на каждом перекрестке лепятся! Вон, например, тот домишко около бани, что зовется «Современная цирюльня». Фасад длиной в два *кэн*<sup>5</sup>, *сё:дзи* с промасленной бумагой внизу отделаны широкими деревянными панелями. Как известно, без масла цирюльнику не прожить в наши дни, вот и на пропитанной маслом бумаге раздвижных перегородок его заведения значатся иероглифы «изменчивый мир» [Самба, 1974, с. 70] (илл. 2).

<sup>4</sup> Перевод Б. Мещерякова.

<sup>5</sup> Мера длины, 1 *кэн* = 1,81 м.



Илл. 1. Инкё футокоро кара (дзюдзу)-о даситэ («Старик достал из-за пазухи четки»).  
 Четки обозначены в тексте рисунком, слово отсутствует [Самба, 1811–1823].  
 URL: [https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13\\_03118/index.html](https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13_03118/index.html)

Что касается диалоговых фрагментов, то здесь техника воспроизведения разговорной речи доведена практически до предела. «Укиёдоко» придерживается в этом линии «Укиёбуру» — продолжение «настойной книги диалектов Эдо» предлагает разнообразие типов речи представителей городского сословия среднего достатка; при этом Самба пользуется не только грамматическими и лексическими средствами, но также активно привлекает графику и пояснительные комментарии. Например, периодически дается расшифровка специфических слов, используемых представителями той или иной социальной группы.

Структурно «Укиёдоко» также следует по пути «Укиёбуру» с его четкой темпоральной организацией повествования. После экспозиции, представленной рассказчиком, действие начинается ранним утром, когда в запертые ставни цирюльни стучится первый посетитель, пожилой мужчина. И сам цирюльник, и его помощник еще спят, но, в отличие от скандалиста Бутасити, подобным же образом открывающего действие в «Укиёбуру», старик решает сначала отправиться в баню, что расположена по соседству. Повествование затем постепенно развивается — с течением утра посетители приходят и уходят, продолжая свое



Илл. 2. «Современная цирюльня». На перегородке-сё-дзи 障子 видны знаки うきよ (яп. *укиё*, «плывущий мир») [Самба, 1811–1823].  
URL: [https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13\\_03118/index.html](https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13_03118/index.html)

бесконечное взаимодействие, пока, наконец, в финале первой части первого выпуска колокол не пробивает десять часов. Упоминание о времени выносится за основной текст и особо отмечается графически (илл. 3).

В отличие от «Укиёбуро», сочинения, охватывающего более масштабный временной промежуток, в «Укиёдоко» Самба сконцентрирован на событиях, происходящих в течение одного дня. Фокус, таким образом, все больше смещается в сторону мимолетного настоящего, «чистой бытийности», сосредоточенной вокруг наиболее тривиальных, мелких происшествий «плывущего мира».

## Герои, юмор, мир

Как и баня в «Укиёбуро», «Современная цирюльня» представляет собой средоточие колоритных образов эдосцев, комичное взаимодействие которых составляет основу произведения. Выше уже было упомянуто, что безусловное большинство их составляют мужчины, которые, привычно для Самба, являются столичными жителями среднего достатка. Персонализация персонажей



Илл. 3. Ёцу-но канэ («пробил колокол часа Змеи» – приблизительно соответствует десяти утра) [Самба, 1811–1823].

URL: [https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13\\_03118/index.html](https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13_03118/index.html)

ограничивается скудным именованием профессии или возраста, часто также упоминанием имени или прозвища, но основная характеристика действующих лиц содержится в их собственных репликах и определяется исключительно спецификой их речи.

Такие особенности системы персонажей были свойственны и «Укиёбуро», однако «Укиёдоко» демонстрирует в этом отношении и некоторое новаторство. Связано оно, прежде всего, с фигурами цирюльника Бингоро: (鬢五郎, имя героя «говорящее», иероглиф *бин* 鬢 имеет значение «локон») и его помощника Томэ, которые помещаются в центр повествования и функционируют в качестве своеобразных посредников между остальными персонажами, направляя и регулируя диалог. Подобный прием имел место уже и в «Современных банях», где похожую роль играл банщик, однако здесь персонажи гораздо более персонализированы. Бингоро: и Томэ также являются дополнительными связующими элементами повествования, неизменно переходя из одного выпуска в другой; теперь нарратив объединяет не только постоянное место действия. Таким образом все более усложняется система взаимоотношений между персонажами-рассказчиками. С одной стороны, в произведении сохраняется типичный

для *коккэйбон* «взгляд сверху», когда происходящие события подаются читателю через фигуру «невидимого» рассказчика, главная функция которого — наблюдение и фиксация, при этом лишённые оценочного характера [Araki, 1969, p. 38]. С другой стороны, в центре событий помещаются два постоянных персонажа, за которыми читатель следует из сцены в сцену и глазами которых во многом воспринимает других действующих лиц и их коммуникацию. Такое построение в некотором роде сближает «Укиёдоко» с «То:кайдо:тю: хидзакуругэ» 東海道中膝栗毛 («На своих двоих по тракту То:кайдо:», 1802–1809 гг.) Дзиппэнся Икку 十返舎一九 (1765–1831), где сюжет также выстраивался вокруг двух протагонистов с «незримым присутствием» рассказчика, однако в «Современной цирюльне», в отличие от сочинения Икку, сохраняется утверждённое еще в «Укиёбуро» единство места действия и относительное единство времени. Наконец, в качестве литературного персонажа в «Укиёдоко» выводится и сам Сикитэй Самба (похожий прием также наблюдался в «То:кайдо:тю: хидзакуругэ»), при этом подобная уловка могла быть связана, скорее, с утилитарными задачами — необходимостью рекламировать аптеку Самба, что писатель так или иначе делал в своих книгах, — и сюжетной нагрузки не несет:

— Ох уж этот господин Кума, — продолжил он манерно, словно актер на сцене. — Родился утром первого дня нового года, под сенью эдосских сакур. А первую ванну свою он принял, как говорят, в эдосской воде из лавки Самба [Самба, 1974, с. 97].

Нарративная структура «Укиёдоко», таким образом, имеет гибридный характер, сочетая в себе одновременно несколько литературных техник, используемых в сочинениях *коккэйбон*.

Для остальных персонажей остается актуальным шаблон, использованный и в «Укиёбуро»: перед читателем проходит целая галерея разнородных героев, быстро сменяющих друг друга и представляющих собой образец того или иного легко узнаваемого типажа, портрет определенной социальной группы. К каждому из них, в свою очередь, применяется литературный прием *угати* 穿ち, то есть все недостатки персонажа становятся в конечном итоге предметом смеха. В качестве одного из наиболее ярких примеров можно выделить ученого-конфуцианца по имени Ко:фун 孔糞, ранним утром являющегося в цирюльню Бингоро:. Вновь Самба использует «говорящее» имя: первый иероглиф в прозвании незадачливого книжника — это начальный знак в имени Конфуция, тогда как второй имеет значение «испражнения», что уже весьма недвусмысленно говорит об отношении автора к персонажу. Сам Ко:фун своими действиями лишь усугубляет положение: надменный и спесивый, он пытается судить обо всем вокруг с позиции конфуцианского учения, при этом постоянно апеллируя к классическим китайским философским трактатам, однако на деле он оказывается максимально оторванным от бытовой реальности, в которой существует подавляющее большинство персонажей. Так, например, Ко:фун не в состоянии прочесть рекламный проспект, оповещающий о грядущем выступлении известных в городе рассказчиков, более того, он не знаком не то что с названиями их выступлений, но и с профессией в целом; неведомы для него

остаются даже факты, непосредственно связанные с китайскими литературными произведениями, так горячо им почитаемыми:

— Эй, хозяин! Скажи-ка, а кто такие эти рассказчики? Чем они занимаются? — поинтересовался Ко:фун.

— Так, знамо дело, случаи всякие забавные рассказывают, — ответил Бингоро:.

— Комические истории, говоришь? — с подчеркнутой вежливостью переспросил Ко:фун. — В Китае вот, например, их столько, что и не счесть. Что может быть лучше «Истории горного вечера», которая известна также под именованием «Разворачивая свиток смеха». Ее написал Сё:сё: До:дзин. А «Забавные записки из чащи» мастера Юги? Их и на японский переводили, Ока Хакку<sup>6</sup>, кажется... Нет, что ни говори, а Китай — это совсем другое дело. Уж и не знаю, как бы вам, простакам, подходить к объяснению всю его прелесть...

Слова так и лились из него непрерывным потоком. А меж тем, все эти замечательные произведения, о которых говорил Ко:фун, уже давным-давно были переведены или переработаны в Японии. А ему, конечно же, было невдомек, впрочем, чего можно ожидать от этого несчастного провинциала, пусть он и возомнил себя великим конфуцианцем!

— Уж не знаю, как там в Китае, да только точно тебе говорю, лучше рассказчиков, чем в Эдо, нигде не сыскать! — уверенно заявил Дэмпо [Там же, с. 80–81].

В приведенном выше диалоге возникает, помимо всего прочего, и традиционное для *коккэйбон* Икку и Самба противостояние эдосской культуры с провинциальной, с неизменным доминированием первой. Образ «классического *эдоко* 江戸っ子 («коренной эдоссец»)» в «*Укиёбуру*» представлен, прежде всего, двумя фигурами посетителей цирюльни: Дэмпо и Исамихада. Эти персонажи воплощают в себе две стороны «идеального» столичного жителя: Дэмпо — физическую силу и задиристость (свойства, типичные, например, для эдосского пожарного — легендарной фигуры в столичной культуре), Исамихада — легкомысленность и изящество, характерные, прежде всего, для знатоков «веселых кварталов» *цу: 通* в *сярэбон* 洒落本 («повести о веселых кварталах») [An Edo Anthology..., 2013, p. 365]. Впрочем, ни первому, ни второму не чужд характерный эдосский комизм; оба остры на язык и в компании Бингоро: и Томэ подвергают осмеянию многое из того, что происходит вокруг. Еще один характерный эпизод столкновения северо-восточной (Эдо) и юго-западной (район Камигата) культур происходит во втором выпуске первой части «*Укиёдоко*», когда цирюльню Бингоро: посещает Сакубэй, торговец из Камигата:

— Вы не подумайте, что я хвастаюсь, но только у нас, в Камигата, таких дурачков, как у вас тут, не встретишь, — сказал Сакубэй. — Да, говорят, конечно, что в Осака живут люди резкие, страстные, но это все же совсем другое дело. А в Киото и вовсе, недаром императорский дворец там стоит, — тут и женщины, и мужчины исключительно выдающиеся.

<sup>6</sup> Ока Хакку 岡白駒 (1692–1767) — ученый-конфуцианец, поэт, переводчик.

— Нет, ты как не старайся, а все-таки Эдо — лучший город на свете, — возразил Бингоро: — Вот не было бы его, и куда бы ты таскал свои вещички на продажу каждый год? Денежки-то ты с эдосцев тянешь без всякого зазрения совести! [Самба, 1974, с. 121–123].

В привычной для *коккэйбон* манере здесь сталкивается эlegantность, утонченность и красота, свойственные жителям Камигата и прежде всего императорской столицы Киото, и приземленность, практичность горожан в сёгунской столице Эдо. При этом Самба, сам будучи эдосцем и транслируя мировоззрение жителей Эдо, неизменно отдает им предпочтение в подобных спорах, впрочем, отнюдь не идеализируя земляков: нередко их интересы представляются ничтожными, а поведение — комичным в глазах окружающих.

Наибольший смех (а вслед за ним и скрытое осуждение) вызывают у персонажей все проявления закостенелости, отсутствия гибкости и соответствия реальному положению дел общественного устройства того времени. Это проявляется прежде всего в противостоянии конфуцианским ценностям и понятиям, изображенном в том числе и в упомянутом выше эпизоде с Ко:фун. Еще один характерный диалог похожего толка происходит у персонажей с неназванным стариком, тем самым первым посетителем «Современной цирюльни», открывающим повествование. Спор между стариком и остальными посетителями завязывается вокруг одного из центральных конфуцианских понятий, «сыновней почтительности». Когда Дэмпо выражает недоумение по поводу этой идеи, старик принимается пересказывать притчу о сыне, который, чтобы накормить отца рыбой, посреди зимы отправляется на пруд и пытается теплом своего тела растопить небольшой участок ото льда, чтобы добыть пропитание. По ходу его рассказа Дэмпо и Бингоро: беспрестанно вмешиваются с вопросами о том, почему сын избрал такой сложный путь и вместо этого просто не отправился на рыбный рынок; как вышло, что семья оказалась совершенно без средств к существованию; откуда сын мог знать, что в пруду и в самом деле есть рыба, и т.д. Вечные ценности, таким образом, ставятся под сомнение, а на первый план выходят теперь гораздо более практичные, приближенные к реальной жизни представления. В «плывущем мире» больше нет места идеализированным философским построениям — *эдокко* привыкли преодолевать жизненные невзгоды здесь и сейчас, рассчитывая лишь на собственные силы и смекалку:

— Вот как бы я поступил? — продолжал Бингоро: — Да взял бы и пошел в забегаловку! Ну что там, *мон*<sup>7</sup> шестьдесят? Самое большее — сто. И вот тебе отличнейший суп из карпа! Ешь — не хочу. Да даже у самого распоследнего бедняка уж сто медяков всяко найдется [Там же, с. 89].

При этом нельзя сказать, что молодое поколение в этом споре выступает против собственно семейных ценностей — их веселит и одновременно возму-

<sup>7</sup> *Мон* — старинная медная мелкая монета.

щает именно косность суждений в рамках классической конфуцианской морали. «А ну как бы сын провалился под лед, да и помер. Никакого карпа бы тогда ему не досталось. И отец бы его остался один-одинешенек, болтался бы на улице как неприкаянный...» — замечает Бингоро: [Там же, с. 88]. Упрямые доводы старика о том, что это и есть «добродетель сыновней почтительности» и на все «воля Неба» для молодых неубедительны — модель поведения, многие века определявшая жизнь воинского сословия, больше не актуальна для горожан-*тёнин*. Их образы и представления изображаются Самба как гораздо более человечные, а, значит, близкие и понятные читателю. «Они настолько углубились в дела китайские, что и под ноги смотреть забывают», — резюмирует цирюльник Бингоро: [Там же, с. 84]. В итоге перебранка заканчивается типичным для литературного метода *угати* совмещением в одной сцене возвышенного и вульгарного: Дэмпо заявляет, что, чем отогреть лед собственным телом, герой притчи мог бы позвать на помощь продажных девок — говорят, мол, что в Эдо они любят справлять малую нужду на речных берегах [Там же, с. 90]. Конфликт, накалившийся до предела, разрешается всеобщим смехом, имеющим освобождающий, снимающий напряжение эффект.

*Угати* в книге о цирюльне, как и в «*Укиёбуро*», и в «*То:кайдо:тю: хидзакуругэ*», является одним из центральных приемов, позволяющих поддерживать комическую атмосферу. Другой не менее важной для этого составляющей в «*Укиёдоко*» является вербальный юмор. Можно сказать, что в «Современной цирюльне» Самба фактически доводит до предела технику воспроизведения живой разговорной речи, с игрой слов как неотъемлемой ее частью, поэтому многие эпизоды здесь сложны для понимания без комментариев, дающихся прямо по ходу текста, и практически не подлежат переводу на иностранные языки. Такова, например, дискуссия, развернувшаяся между Бингоро:, конфуцианцем Ко:фун и другими посетителями по поводу именованя тех или иных профессий. Шутка формируется вокруг снобистских рассуждений Ко:фун о «неправильности» термина *ханасика* 咄家 («рассказчик») — в нем соединяется нижнее, японское, чтение первого иероглифа и верхнее, китайское, второго<sup>8</sup>, — и порождает затем целую череду забавных понятий, сложно передаваемых на другие языки без потери комизма: *ракувака* 落話家 («рассказывающий забавные истории», эквивалент «неправильному» слову *ханасика*), *сёкуранка* 食乱家 («обжора», буквально «тот, кто ест все без разбора») и даже *бака* 馬家 («возница», «всадник»; созвучно со словом *бака* 馬鹿 — «дурак»). Другой персонаж, посетитель по прозвищу Камэ, произвольным образом переставляет слоги в словах, тем самым максимально усложняя восприятие своей речи (например, слово *кисэру* きせる, «курильная трубка» в его исполнении звучит как *сэруки* せるき, и т.д.). «*Укиёдоко*», таким образом, в еще большей степени, чем «*Укиёбуро*», оказывается приближено к искусству комического рассказа, а речь персонажей становится не только главным инструментом, но и фактически самоцелью повествования.

<sup>8</sup> Этот иероглиф используется для формирования слов со значением профессии. Обычно в рамках одного слова используются или все японские, или все китайские чтения иероглифов, однако нередки и исключения из этого правила, слово *ханасика* — одно из таких.



Весьма большое значение имеют не только особенности этой речи, но и темы, вокруг которых строится коммуникация героев «Укиёдоко». Интересы горожан среднего достатка, как и в «Современной бане», лежат, прежде всего, в области бытового, практического, будь то денежные вопросы, столичная мода, последние городские сплетни или посещение «веселых кварталов». Как отмечает Роберт Лейтнер, такие малозначительные, повседневные разговоры — *сэ-кэн банаси* 世間話 («толки, сплетни, пересуды») — становятся мощным инструментом, связывающим герметичное пространство «Современной цирюльни» с окружающим его макромиром и обеспечивающим максимальную «реалистичность» повествования [Leutner, 1986, p. 99]. В этом плане «Укиёдоко» проходит аналогичную с «Укиёбуру» цепочку от замкнутого места действия — городской цирюльни — до среза городской жизни Эдо и, наконец, до репрезентации в миниатюре «плывущего мира» (человеческой судьбы со всеми ее превратностями) в целом.

Мир этот, однако, был бы неполным, если бы в нем была представлена лишь мужская точка зрения на происходящее и даны исключительно мужские психологические портреты. Поэтому неудивительно, что немалую долю разговоров мужчин-посетителей «Современной цирюльни» занимают женщины и взаимоотношения с ними. Так в герметичный мир «Укиёдоко» проникает ряд женских персонажей, который, впрочем, по сравнению с галереей женских образов «Укиёбуру», представляется весьма ограниченным. Женщины, как уже отмечалось выше, в основном присутствуют в произведении опосредованно и всегда демонстрируются читателю через мужской взгляд. Для подобной косвенной репрезентации, помимо собственно упоминания женщин в разговорах персонажей-мужчин, используются различные технические приемы. Так, например, в конце первой части «Укиёдоко» из купальни, находящейся по соседству, выходит девица легкого поведения по имени Адамодзи, за которой через щель в перегородке наблюдают посетители цирюльни во главе с известным эдосским повесой по прозвищу Кума. Когда Адамодзи проходит мимо цирюльни, между ней и мужчинами завязывается беседа, в ходе которой она иронично подшучивает над персонажами — они, как выясняется, все являются ее клиентами, — а также расспрашивает об остальных общих знакомых цирюльника Бингоро:. В конце концов Адамодзи уходит, а девочка-ученица, сопровождающая ее, на прощание поддразнивает уязвленного Кума.

Еще один из примеров подобных «уловок» — эпизод из второго выпуска первой части «Укиёдоко», в котором двое мужчин, Сэй и Кэн, пытаются с помощью Бингоро: и других посетителей прочесть и истолковать письмо, полученное Сэй от некой женщины, по всей видимости, из «веселого квартала». Уточненные, витиеватые формулировки ее текста оказываются совершенно не ясны ее приземленному, практичному любовнику, которого волнует не красота языка, но вполне житейские вопросы — например, на что подруге потребовались пять золотых *рё*:<sup>9</sup> в долг и почему она при этом на днях не приняла Сэй в публичном доме, ссылаясь на мнимую простуду. Мужчины сочувственно объ-

<sup>9</sup> *Рё*: — старинная золотая монета.

ясняют незадачливому приятелю сложные места в письме, одновременно подшучивая над его недалекостью и советуя наконец заполнить пробелы в знаниях. Особо отличается один из посетителей, горожанин по имени Токутаро:, по-видимому, достаточно хорошо образованный, который подробно истолковывает Сэй туманные выражения и всячески оправдывает его возлюбленную из «веселого квартала», ставшую заложницей «жанра»:

— Нет в том ее, бедняжки, вины, — заключил Токутаро:. — Это все те подлые людишки, что составляют в наше время образцы для писем. Вот кто здесь главное зло!

— Ну тогда все ясно, — хмыкнул Сэй.

— И что же, много сейчас таких, кто эти образцы кропает? — поинтересовался Кэн.

— Полно, — кивнул Токутаро:. — А бывает, еще и для стихов такие делают — для *кё:ка* и *хайкай*<sup>10</sup> [Самба, 1974, с. 109].

Тривиальность, пошлость, слепое копирование и низкий уровень образованности — вот те главные пороки, которые вскрываются с помощью *угати* в данной сцене. Другой важный фокус эпизода связан с вопросами адекватного употребления различных стилей речи — темы, отчасти волновавшей уже писателей-*гэсакуся* и позднее развитой в полной мере движением *гэмбун-итти* (言文一致, «единство разговорной и письменной речи»). «Неужели нельзя писать так, чтобы кто угодно прочесть мог? Ведь если я один только это понимаю, так оно и дальше пойти не сможет. С таким же успехом можно и просто белый лист отправить» [Там же, с. 110], — сетует Сэй, озвучивая, таким образом, назревающую проблему все большего расхождения письменного языка и живой разговорной речи. Впрочем, Самба, который явно был приверженцем идеи более активного использования последней в литературных сочинениях, в равной степени насмеяется и над закоснелостью книжников. Вдумчивый, образованный Токутаро: не слишком хорошо разбирается в явлениях популярной эдосской культуры, тогда как простоватые Сэй и Кэн рассуждают о том, что «чем зубрить иероглифы, лучше научиться играть на сямисэне или отплясывать как следует, а чем больше знаешь, тем больше бед свалится на твою голову» [Там же, с. 113]. Любой слишком сильный перекосяк в одну из сторон, таким образом, рассматривается как нежелательный.

Сцена с письмом заканчивается с появлением на улице возле цирюльни очередной столичной красавицы, на которую переключают внимание и посетители, и Бингоро: с Томэ. Герои воспринимают ее в типичной маскулинной манере, повсеместно представленной еще в «*То:кайдо:тю: хидзакуруигэ*», — их интересует лишь ее внешний вид, который подробно описывается одним из персонажей для остальных, кому хуже видно девицу. Затем следует еще один разговор на «женскую» тему — на этот раз Сэй, Кэн и Токутао: рассуждают о супружеской жизни и приходят к общему заключению, что жениться следует

<sup>10</sup> *Кё:ка* 狂歌 — комические пятистишия. *Хайкай* 俳諧 — трехстишия, часто юмористического характера.

на дурнушках, а досуг проводить с красавицами в «веселых кварталах», таким образом героини вновь транслируют типичный для литературы *гэсаку* в целом образ столичного повесы, легкомысленного и увлеченного земными страстями в изменчивом мире.

Одна из наиболее ярких сцен с участием женщин в «*Укиёдоко*» связана с появлением прорицательницы-итико 巫女 и во многом представляет собой аллюзию на аналогичный эпизод «*Хидзакуруигэ*», где на одном из постоянных дворов главные героини, Ядзиро:бэй и Китахати, принимают участие в спиритическом сеансе, на котором якобы является дух почившей жены Ядзиро:бэй. Итико устраивает спиритический сеанс в соседнем с «Современной цирюльней» доме, так что посетители, Бингоро: и Томэ могут также наблюдать за происходящим. Здесь собирается и множество других женщин, живущих неподалеку, — таким образом Самба удаётся, хоть и в ограниченном масштабе по сравнению с «*Укиёбура*», собрать в произведении ряд женских образов. Зрительниц интересуют прежде всего общение с умершими, и прорицательница для начала призывает дух умершего пса одной из присутствующих женщин, который рассказывает собравшимся о своей прежней жизни, чем доводит бывшую хозяйку до слез. Мужчины в «Современной цирюльне», в свою очередь, также внимательно наблюдают за происходящим, время от времени отпуская комментарии в отношении прорицательницы и ее зрительниц — то ироничные, то восторженные. Затем прорицательница вступает в контакт с духом давно пропавшего без вести мужчины по имени Дзинтаро:, об этом просит его жена. Общение с ним, впрочем, максимально затруднено, поскольку, во-первых, Дзинтаро: оказывается выходцем из Осака — а значит, и носителем специфического диалекта (который, как с ужасом отмечают посетители «Современной цирюльни», передался и прорицательнице); во-вторых, является представителем довольно специфической профессиональной группы — сказителей-*гидаю*: 義太夫, так что речь его полна еще и многочисленных жаргонизмов из артистической среды. Высказывания Дзинтаро: настолько перенасыщены подобными выражениями, что Самба здесь вынужден графически выделять практически каждое слово, добавляя слева более мелкими знаками общеупотребимые эквиваленты, например, *синта* しんた (жарг.) — *дзэни* ぜに («мелкие деньги»), *сусоку* すそく — *аси* 足 («ноги») и т.д.

В связи с данным эпизодом интересно отметить несколько важных моментов. Во-первых, подобное построение сцены демонстрирует обособленность, некоторую изолированность женского мира и соответствующего женского мировосприятия от мужского. Женские персонажи «*Укиёдоко*», в продолжение тенденций «*Укиёбура*», изображены гораздо более эмоциональными, чувствительными, восприимчивыми, нежели героини-мужчины. Спиритический сеанс в их глазах — действие, принимаемое ими на веру, серьезное событие, тогда как мужчины, наблюдающие за ними из цирюльни (таким образом, мужской и женский миры оказываются разделены даже в пространственном смысле), хоть и вздрагивают время от времени от страха и неожиданности, в целом демонстрируют гораздо более легкомысленное, приземленное отношение к происходящему. «В этом мире бояться надо не чудовищ, а дураков» [Самба, 1974,

с. 121], — резюмирует эту позицию торговец Сакубэй. Впрочем, как и в «*То:кайдодо:тю: хидзакуругэ*», сцена с прорицательницей не разрешается однозначным развенчанием «потустороннего». Персонажи до последнего ведут себя так, словно всерьез коммуницируют с духами умерших и пропавших, однако заканчивается сцена всеобщим освобождающим смехом — присутствующие больше не в силах терпеть эксцентричный говор призрака рассказчика Дзинтаро: и прорицательницу, изо всех сил старающуюся изобразить его неповторимую манеру общения. Житейский, бытовой смех развеивает сверхъестественное, которому больше нет места в «изменчивом мире» Эдо, и возвращает повествование к моменту чистого настоящего, реальности здесь и сейчас.

В «*Укиёдоко*», таким образом, как и в «*Укиёбуруо*», перед читателем предстает срез городской жизни, центральное место в котором занимает галерея узнаваемых типажей, изображенных в комичных тонах. «Современная цирюльня» по большей части повторяет все основные тенденции, обращается к тем же литературным приемам, что и предшествующее сочинение, однако наполнение внутреннего мира произведения, логика функционирования его художественного пространства несколько отличаются. Если «Современная баня» — это набор достаточно реалистичных, живых зарисовок разного характера из жизни горожан на базе устных комических рассказов, то «Современная цирюльня», скорее, являет собой шаг в сторону письменной фиксации устного комического выступления, структурированного особым образом и подразумевающего четко определенные амплуа и реплики. Происходящее в цирюльне Бингоро: максимально театрально, в бытовых ситуациях герои, ничуть не скрывая этого, постоянно обращаются к популярным пьесам, фарсам *кё:эн* 狂言, комическому рассказу, развлекательным жанрам *гэсаку* — цитируют и адаптируют известные сюжеты и шутки, подчас и полностью сводят свою речь к набору искусственно скомпилированных реплик, как, например, Дорю, один из посетителей, общающийся преимущественно фразами из высоко ценимых им сочинений жанра *ёмихон* 読本 («книги для чтения»). Кульминация же данного явления происходит во второй части «*Укиёдоко*», когда одной из реплик в произведении окончательно разрушается «четвертая стена»:

— Да ведь писалось уже об этом в предыдущем томе [«Современной цирюльни»]! — с раздражением ответил Дзэни [Самба, 1974, с. 182].

Персонажи, таким образом, осознают, что находятся в пространстве литературного текста, что создает интересный контраст с максимальной реалистичностью их коммуникации в техническом плане — мастерским воспроизведением особенностей речи, прежде всего диалектных, о которых упоминалось ранее. Можно сказать, что «*Укиёдоко*», в сущности, до некоторой степени являет собой попытку письменной фиксации *укиё мономанэ* 浮世物真似 [Cross, 2006, р. 105], особого вида устных выступлений, развлекательных зарисовок на бытовые темы. Мир «Современной цирюльни» — это причудливый сплав живой разговорной речи, смелых в своем контрасте сопоставлений *угати* и заранее заготовленных, театрализованных реплик. А руководит этим пространством

цирюльник Бингоро:, представляющий собой одновременно и распорядителя, и комического рассказчика, воплощение интересов, чаяний и мировосприятия эдосского горожанина среднего достатка — главного героя и главного читателя произведений Самба. «Укиёдоко», таким образом, демонстрирует все большую связность повествования, «плотность» структуры. Безусловно, сочинение Самба находится все еще весьма далеко от классической новеллы *сё:сэцу* 小説, несмотря на попытки некоторых исследователей причислить его, наряду с «Укиёбуро», к образцам так называемого «комического реализма» [Hirano, 2014, p. 104], однако оно может рассматриваться в качестве подготовительного этапа, предваряющего появление сначала работ, подобных «Нравам студентов нашего времени» (当世書生氣質, «То:сэй сёсэй катаги», 1885–1886 гг.) Цубо-ути Сё:ё: 坪内逍遙 (1859–1935), а затем новелл и романов новой мэйдзийской литературы.

## Литература

Сикитэй Самба. Укиёдоко [Современная цирюльня]. Канданабэ-тё: Хакуэй-до, 1811–1823. URL: [https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13\\_03118/index.html](https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13_03118/index.html).

Сикитэй Самба. Укиёдоко [Современная цирюльня]. Токио: Асахи симбунся, 1974.

An Edo Anthology: Literature from Japan's Mega-City, 1750–1850 / ed. by Jones Sumie, Watanabe Kenji. Honolulu: University of Hawaii Press, 2013.

Araki J.T. Sharebon: Books for Men of Mode // Monumenta Nipponica. 1969. No. 24 (1/2). P. 31–45.

Cross B. Reading Fiction as Performance: Shikitei Sanba (1776–1822) and Woodblock Print. PhD dissertation. SOAS University of London, 2006.

Hirano Katsuya. The Politics of Dialogic Imagination: Power and Popular Culture in Early Modern Japan. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2014.

Leutner R.W. Shikitei Sanba and the Comic Tradition in Edo Fiction. Cambridge: Harvard University Asia Center, 1986.

# Песни Миядзавы Кэндзи

*О.А. Забережная*

Музыкальность детского писателя и поэта Миядзавы Кэндзи (1896–1933) широко отражена в его литературном творчестве. В частности, более чем в одной трети рассказов Миядзавы присутствуют песни. Многие исследователи отмечают, что для Миядзавы было характерно синестетическое мировосприятие. Это означало, что при создании литературного произведения тексту соответствовал конкретный визуальный ряд и определенная музыка. В данной статье мы рассматриваем песни, созданные Миядзавой, анализируем текст и мелодию песен, оцениваем их роль в литературном произведении. Созданные Миядзавой песни можно разделить на следующие группы: мелодия сочинена самим Миядзавой; Миядзава к своим стихам подобрал музыку других композиторов; песня фигурирует в рассказе, однако мелодия к ней неизвестна. Среди полностью сочиненных Миядзавой песен мы выделяем сюжетообразующие («Песня звездного хоровода», «Телеграфные столбы в лунную ночь»), песни-танцы («Пастораль», «Танец с мечами»), песни – связующее звено с миром фантазии («Песня волшебства солнца», «От овечек на северном небе...»), тематические («Песня английского побережья», «Песня перевала Великого Будды»). Из произведений на стихи Миядзавы с музыкой других композиторов мы рассматриваем композиции из спектакля «Ночь в Танэяма-га-хара», а также из повести «Поляна Полано». Из сочинений без указанной мелодии мы анализируем песни из рассказов «Матасабуро-ветер» и «Звезды-близнецы». Песни в рассказах Миядзавы выполняют следующие функции: дополнительно раскрывают образы героев, сопровождают танец, ритмически организуют текст, образуют часть сюжета, выступают связующим звеном между миром реальности и фантазии, задают тему всего рассказа.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** детская литература, Миядзава Кэндзи, песни, песни в сказках, музыкальный спектакль, японская музыка, мелодия, ритм.

Детский писатель и поэт Миядзава Кэндзи (1896–1933) был тесно связан с миром музыки: он играл на виолончели и органе, собрал огромное количество пластинок, создавал музыкальные спектакли, организовывал вечера и литературные чтения под музыку. Музыкальность Миядзавы широко отражена в его литературном творчестве. В частности, более чем в одной трети рассказов Миядзавы присутствуют песни [Сато, 1996, с. 8]. Его герои очень часто поют или играют на музыкальных инструментах. Возникает вопрос, зачем Миядзава так часто прибегал к песням в своих рассказах.

Многие исследователи<sup>1</sup> отмечают, что для Миядзавы было характерно синестетическое мировосприятие [Мацуока, 2020, с. 39], потому в его литературных произведениях тексту соответствовали визуальный ряд и определенная музыка. В нескольких случаях эта музыка ясно обозначена или же есть в нотной записи, поэтому при анализе и переводе таких произведений необходимо обязательно учитывать ее присутствие. Можно сказать, что музыка в рассказах Миядзавы — не фон, а центральный элемент, «непосредственно связанный с духом самого произведения» [Хуан, 2011, с. 242].

В целом песни, созданные Миядзавой, можно разделить на следующие группы:

- 1) композиции, мелодию к которым сочинил сам Миядзава;
- 2) песни-адаптации (*каэута* 替歌): Миядзава к своим стихам подобрал музыку других композиторов. Они предназначались для музыкальных спектаклей или концертов, сочинялись к пластинкам (Ипполитов-Иванов, Дворжак, Бетховен), а также для иных целей<sup>2</sup>. Мелодии Миядзава брал из классических и популярных произведений как японских, так и западных композиторов (Бетховен, Дворжак и др.), а также из японских народных песен;
- 3) песни, которые фигурируют в рассказах, однако мелодия к ним неизвестна.

## 1. Песни, сочиненные Миядзавой

Приведем песни, полностью сочиненные Миядзавой. Сам поэт не записывал нот, он играл мелодии на виолончели или органе или напевал их — отмечается, что у него был харизматичный, приятный баритон [Ёкота, 2016, с.167]. Записывал ноты кто-то из окружения поэта, чаще всего это были его друг и учитель музыки Фудзивара Катодзи или школьный друг Абэ Такаси. Некоторые композиции были записаны исследователем Сато Тайхэй по исполнению Сэйроку, брата Миядзавы. Сочинение песен пришлось в основном на период работы Миядзавы в Сельскохозяйственной школе Ханاماки (1921–1926 гг.).

Песни сочинения Миядзавы, в зависимости от функций, выполняемых ими в рассказе, можно разделить на следующие группы.

**А. Сюжетообразующие песни («Песня звездного хора», «Телеграфные столбы в лунную ночь»).** Такие песни играют определяющую роль в развитии сюжета. Так, близнецы Посэ и Тюнсэ в рассказе «Звезды-близнецы» («*Футаго-но хоси*» 双子の星) каждую ночь должны играть на флейтах в такт звездному хороводу. «Песня звездного хора» («*Хоси мэгури-но ута*» 星めぐりの歌) — событие, на котором основана жизнь близнецов, это их работа, дело, приносящее им радость и сознание своей необходимости. Если они не успеют

<sup>1</sup> Сакаи Тюити, Фукусима Акира, Судзуки Кэндзи и др.

<sup>2</sup> Например, песня «Листья зеленого копыя» («*Аои яри-но ха*» 青い槍の葉) на стихи Миядзавы и музыку неизвестного композитора, посвященная посадке риса, была предназначена, вероятно, для исполнения во время работы в поле.

к нужному часу в свои хрустальные дворцы, звездного хоровода на небесной равнине не будет, и ожидания детей внизу будут обмануты. При этом близнецы так добры, что, сочувствуя раненому Скорпиону, помогают ему добраться до дома, рискуя опоздать и даже быть сосланными с неба. За эту готовность пожертвовать собой они получают награду — молния доставляет их во дворец, и они успевают к хороводу.

Текст песни имеет описательный характер, перечисляются созвездия, которые наделяются определенным характером и обликом.

Скорпион с красными глазами,  
Раскрытые крылья орла,  
Собачка с синими глазами,  
Змея, свернувшая в кольцо света.  
Высоко поет Орион,  
Падают роса и иней.  
Облако Андромеды  
Похоже на рыбий рот.  
Ноги Большой медведицы на севере,  
А сама растянулась в пять сторон.  
Лоб Малой медведицы —  
Знак для звездного хоровода в небе [Миядзава, 2009].

Мелодия, как и вся музыка Миядзавы, одноголосна, основана на пентатоническом звукоряде без 4-й и 7-й ступени, характерном для японских детских песен и *энка*. Распространено мнение, что мелодия заимствована Миядзавой из адаптированной для Японии постановки оперы Бизе «Кармен». В этом музыкальном спектакле, шедшем тогда в Асакусе в рамках движения «Асакуса-опера»<sup>3</sup>, оригинальные арии перемежались с композициями, сочиненными поэтом Китахара Хакусю и композитором Накаяма Симпэй. Мелодия из японской «Кармен», чрезвычайно похожая на «Песню звездного хоровода», — «Песня пира» («*Сакаба-но ута*»). Сведений о том, что Миядзава видел постановку «Кармен», нет, однако поскольку он любил посещать спектакли «Асакуса-опера», высока вероятность, что он слышал там эту песню и запомнил ее. Кроме того, Миядзава мог слышать «Песню пира» в записи, поскольку в то время она пользовалась популярностью. Сейчас «Песня звездного хоровода» — одна из самых популярных и исполняемых песен Миядзавы.

Нужно отметить, что она помогает создать отчетливый образ звездного хоровода таким, каким его видел автор. Флейты близнецов играли под танец звезд, а не наоборот, при этом мелодия дублируется несколько раз — голоса звезд и флейты звучат в унисон. Отсутствие многоголосья в сочинениях Миядзавы можно связать с недостатком музыкального образования, однако воз-

---

<sup>3</sup> «Асакуса-опера» — движение за популяризацию оперы в 1917–1923 гг., в рамках которого на сцене театра в Асакусе был поставлен ряд музыкальных спектаклей, в том числе западных опер и оперетт.



можно, что автор в данном случае специально подчеркивает значение единственной мелодии для участников этого действия. Скорее всего, именно так ночное небо было музыкально окрашено в представлении Миядзавы.

Рассказ «Телеграфные столбы в лунную ночь» («*Цукиё-но дэнсин басира*» 月夜のでんしん柱) посвящен фантазии или сну мальчика Кёити. Он идет по насыпи и видит, что телеграфные столбы начинают маршировать, словно настоящая армия. Движением руководит старичок (Начальник электричества). Столбы, ритмично маршируя, периодически начинают петь военный марш (*гунка*):

ドツテドツテ、ドツテド  
 でんしんばしらのぐんたいは  
 はやさせかいたぐひなし  
 ドツテドツテ、ドツテド  
 でんしんばしらのぐんたいは  
 きりつせかいはならびなし

*Доттэтэ, доттэтэ, доттэтэдо.*

Армии телеграфных столбов  
 Нет равных в мире скоростей.

*Доттэтэ, доттэтэ, доттэтэдо.*

Армия телеграфных столбов  
 Не знает себе равных в дисциплине.

Эта песня на одну и ту же мелодию повторяется много раз в течение повествования. В каждом куплете отмечается какое-то качество армии — скорость, настойчивость, послушание и др.

Главное событие этого рассказа-зарисовки — ритмичное движение столбов, поэтому и здесь песня, под которую движется армия, не может быть изъята из текста без нарушения линии повествования. Кроме того, за счет чередования текста в прозе и песенных вставок (в которых значительную часть занимает звукоподражание «*дотэтэ*»), создается ритмическая организация текста. Мелодия, которая, как считается, сочинена Миядзавой, типична для *гунка*. В тексте также отмечается, что столбы маршируют под «прекрасный, старинный марш». По мнению исследователя Ёнэти Фумио, мелодия напоминает сигнал японского военного горна *сингун раппа* [Ёнэти, 2013, с. 135]. В целом образы «командира» — Начальника электричества — и всей его армии отрицательны. Они демонстрируют такие качества, как упертость, хвастовство, безжалостность по отношению к раненым столбам, плетущимся сзади, предстают жестокими и глупыми. Поэтому можно предполагать, что здесь выражены антивоенные взгляды Миядзавы.

**Б. Песни-танцы («Пастораль», «Танец с мечами»).** В пьесе «Ночь в Танэяма-га-хара»<sup>4</sup>, написанной Миядзавой для постановки на сцене Сельско-

<sup>4</sup> Всего перу Миядзавы принадлежат четыре пьесы: «Поляна Полан» («*Поран-но-хироба*» ポランの広場), «Доктор растений» («*Сёкубуцу исси*» 植物医師), «Лагерь голодающих» («*Кига дзингэй*» 飢餓

хозяйственной школы с учениками, описываются чудесные события на плоскогорье Танэяма-га-хара, одном из любимых природных объектов Миядзавы. Миядзава посетил это место<sup>5</sup> впервые в 1917 г., когда учился в старшей школе, и потом описал его в целом ряде произведений<sup>6</sup>. «Танэяма-га-хара — плоскогорье в середине возвышенности Китаками, состоит из сине-черного гладкого серпентенита и твердого перидотита», — такую сухую характеристику дает Миядзава этому месту в начале рассказа «Танэяма-га-хара». Только потом читатель узнает, что Танэяма-га-хара — таинственное, волшебное пространство, где с окончанием лета «в воздухе уже начали распространяться прозрачные осенние пылинки». Там ветер, снег, туман, дождь, и очень много лошадей. Это пространство фантазии, иллюзии, сна, где все становится возможным.

Пьеса «Ночь в Танэяма-га-хара» вбирает в себя отрывки из других рассказов и создает наиболее полный образ этого места. Песня «Пастораль» исполняется духами деревьев, которые являются во сне молодому крестьянину Ито Кэйити. Молодой человек проводит ночь у костра, беседуя с косарями. Они говорят о том, что нужно получить от чиновника Лесного ведомства разрешение купить землю около бамбукового кряжа (*сасадо-но наганэ*). Потом герой засыпает, и духи деревьев (дубов и берез) после продолжительного разговора берут с него обещание не рубить живые деревья у кряжа. Начинается дождь, и Ито беспокоится, что он где-то оставил срезанную траву и она вымокнет. Тогда духи начинают петь и танцевать, и молодой человек присоединяется к танцу.

Приведем текст песни:

種山ヶ原の、雲の中 (なが) で刈った草は、  
 どごさが置いだが、忘れた、雨あふる、  
 種山ヶ原のせ高 (だが) の芒 (すすぎ) あざみ、  
 刈ってで置きわすれで雨 (あめあ) ふる雨ふる

種山ヶ原の 霧の中(なが)で刈った草さ  
 わすれ草も入 (はえ) ったが、忘れた雨 (あま) ふる  
 種山ヶ原の置きわすれの草のたばは  
 どごがの長嶺 (ながね) で めれでる めれでる  
 種山ヶ原の 長嶺さ置いだ草は  
 雲に持ってがれで 無くなる無くなる  
 種山ヶ原の 長嶺の上の雲を  
 ぼっかげで見れば 無くなる無くなる<sup>7</sup>

Трава, что срезал я в облаках Танэяма-га-хара, —

陣営) и «Ночь в Танэяма-га-хара» («*Танэяма-га-хара-но ёру*» 種山ヶ原の夜).

<sup>5</sup> Танэяма-га-хара — плоскогорье в префектуре Иватэ с вершиной на горе Танэяма.

<sup>6</sup> Рассказы «Сиденье для обезьяны» сарのこしかけ, «Сон Тацудзи» 達二の夢, «Танэяма-га-хара» 種山ヶ原, стихотворение «Танэяма-га хара», которое Миядзава положил на музыку симфонии № 9 А. Дворжака.

<sup>7</sup> Бокка // Миядзава Кэндзи но какёку-но сэкай (Мир песен Миядзавы Кэндзи). URL: <https://ihatov.cc/song/pastor.htm>

Куда я положил ее? Забыл, дождь идет.  
 Высокий мискант в Танэяма-га-хара,  
 Срезал его да забыл, дождь идет.

Трава, что срезал я в тумане Танэяма-га-хара,  
 Там была и трава забвения, забыл я, дождь идет.  
 Пучок травы, что срезал я в Танэяма-га-хара,  
 Где-то на кряже лежит, весь вымок, вымок.  
 Траву, что оставил я на кряже в Танэяма-га-хара,  
 Унесет облако, нет ее, нет ее.  
 За облаком на вершине Танэяма-га хара  
 Помчусь я, но нет его, нет его.

После песни в пьесе указано «В конце остается только музыка, начинается дикий танец с переключками “Хо!”» [Миядзава, 1996, с. 252]. Мелодия песни, однако, совершенно не располагает к динамичному танцу. Она однообразная, состоит из трех нот, не разрешается в тонику, как бы замирая в пространстве и создавая ощущение раскачивания, укачивания, медитации, погружения в сон. В короткометражном аниме 2006 г, созданном режиссером Ога Кадзуо по мотивам пьесы Миядзавы, эта песня (как и все музыкальное сопровождение) звучит в исполнении ансамбля а капелла, мелодию поет сопрано. Песня, как и вся пьеса, написана на диалекте Тохоку. В тексте используется рефрен (повторяются окончания «*ама фуру*», «*нагунару*»), что усиливает образ раскачивающихся деревьев и ассоциацию с колыбельной, как будто исполняемой природой. Каждый последующий куплет добавляет новое развитие событий: мы узнаем, что трава срезана на кряже, облако унесет траву, а герой погонится за облаком. Можно также отметить прием *какэкотаба* (слова с двойным смыслом): *наганэ* 長嶺 здесь означает «горный кряж», но также может ассоциироваться с «долгим сном» 長寝.

Заповедное место Танэяма-га-хара было тесно связано в представлении Миядзавы с традиционным танцем его родных мест — танцем с мечами *кэмбай* (剣舞). Как было указано выше, Миядзава впервые познакомился с этими местами в 1917 г., когда был отправлен туда изучать свойства почвы, и во время этой поездки увидел танец с мечами деревни Харатай. Представление произвело на него сильнейшее впечатление, он посвящает этому событию *танка*, позже превратившееся в известное стихотворение «Танец с мечами Харатай» («*Харатай кэмбай рэн*» 原体剣舞連) Часть этого стихотворения Миядзава положил на музыку, создав «Песню танца с мечами».

夜風とどろきひのきはみだれ  
 月は射そそぐ銀の矢並  
 打つも果てるも火花のいのち  
 太刀の軋りの消えぬひま  
 dah-dah-dah-dah-dah-sko-dah-dah

太刀は稲妻萱穂のさやぎ

獅子の星座に散る火の雨の  
 消えてあとない天のがはら  
 打つも果てるもひとつのいのち  
 dah-dah-dah-dah-dah-sko-dah-dah<sup>8</sup>

Ночной ветер ревет, раскачивая кипарисы,  
 Месяц посылает золотые стрелы,  
 И победитель, и побежденный, словно искры,  
 Живут, пока слышен скрежет мечей.  
 Да-да-да-да-да-ско-да-да

Мечи сверкают, словно молния, шумит мисканг,  
 Дождь огненных шаров с созвездия Льва  
 Бесследно исчезает на небесном поле  
 И победитель, и побежденный живут одной жизнью.  
 Да-да-да-да-да-ско-да-да

В рассказе «Танэяма-га-хара» Тацудзи, главный герой, вспоминает, как он видел танец с мечами, и в течение всего рассказа у него в голове звучит ритм этого действия. Ритмический рисунок «да-да-ско-да-да» звучит фоном на протяжении всего рассказа. В спектакле «Ночь в Танэяма-га-хара» духи деревьев внезапно обращаются к Ито:

ДУХ ДЕРЕВА: Хочешь, чтобы мы тебе рассказали [о том, отдадут ли ему землю у кряжа или нет] — танцуй танец с мечами.

ИТО: Да я не умею, и меча нет.

ДУХ ДЕРЕВА: Ну, тогда спой.

— Где?

— Там, где ночной ветер.

*Ито поет песню с мечами (только часть)* [Там же, с. 250].

Текст стихотворения насыщен эмоциональным напряжением, описывается драматичное действие танца. В этом произведении отражается стремление Миядзавы к ритмическому звукоподражанию и в то же время его концепция единства всего сущего. Тот, кто рубит, и тот, кого убивают, — все они часть единого целого, живут одной, вселенской жизнью. Мелодия при этом заунывна и незатейлива, «да-да-да-ско-да-да» тянется на одной ноте ля, в результате ритмически живая строка превращается в серию протяжных, однотонных призывов. Поэтому можно говорить о контрасте стихотворного и музыкального текстов в этой песне. Возможно, он связан с тем, что в Танэяма-га-хара — мире сна и тумана — все происходит в замедленном по сравнению с реальным временем темпе.

<sup>8</sup> *Кэмбай-но ута* // Миядзава Кэндзи *но какёку-но сэкай* (Мир песен Миядзавы Кэндзи). URL: <https://ihatov.cc/song/kembai.htm>

**В. Песня — связующее звено с миром фантазии («Песня волшебства солнца», «От овечек на северном небе...»).** В рассказе «Звезды-близнецы» герои находятся в одном мире — небесном. Однако во многих сказках Миядзавы устанавливается связь обыденного, земного мира и другого, чудесного пространства, где становятся возможными различные необычайные превращения и события. Этот мир может быть назван по-разному: космосом, четырехмерным пространством, землей Ихатова<sup>9</sup>, утопией и др., но очевидно, что это иное, отличное от привычного, пространство (*ику:кан 異空間*) или иное состояние сознания.

В рассказе «Весна в сельскохозяйственной школе Ихатова» (*И:ха:тобо но:гакко:-но хару* *イーハートボ農学校の春*) учитель (Миядзава) с учениками работают в поле и наблюдают за радостными весенними изменениями в природе. Создается образ весны, полный солнца, сияния, тепла, радости и жизни. При этом «непрестанно и шумно звучит по всему голубому небу песня волшебства Солнца»<sup>10</sup>.

Эта песня особенно выделяется необычными мелодией и текстом. Последний состоит из сообщений о температуре солнечной короны: «Корона 760200, корона 630200», и т.д. Герои, таким образом, одновременно ощущают тепло солнца и узнают его температуру. Ноты содержатся непосредственно в тексте рассказа. Мелодия крайне проста и звучит скорее как сигнал или заклинание, нежели как песня. Благодаря этому странному сигналу, поступающему с неба, из другого мира, из космического пространства, герои ярче и живее ощущают весеннее тепло. В этом можно увидеть противоречие, как и во всех попытках Миядзавы соединить научные факты с миром субъективного чувственного восприятия.

В коротком рассказе «Фантазия в библиотеке» (*Тосёкан-но гэнсо:*) звучит еще одна песня, явно выступающая как связующее звено между двумя мирами. Рассказчик поднимается на десятый этаж в библиотеку, надеясь застать там некоего человека по имени Даргэ. Даргэ смотрит в окно на небо и поет «высоким, прохладным, прозрачным голосом»:

北ぞらのちぢれ羊から  
おれの崇敬は照り返され  
天の海と窓の日おほひ  
おれの崇敬は照り返され<sup>11</sup>

От кудрявых овечек на северном небе  
Словно луч, отражается мое почтение,  
Небесное море и заслон от солнца на окне —  
Отражается почтение мое, как луч...

<sup>9</sup> Ихатов — земля всеобщего счастья в воображаемом мире Миядзавы. Действие многих рассказов происходит там.

<sup>10</sup> Миядзава Кэндзи. *И:ха:тобо но:гакко:-но хару*. URL: [https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/45472\\_36052.html](https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/45472_36052.html).

<sup>11</sup> *Китадзора-но тидзирэ хицудзи кара // Миядзава Кэндзи но какёку-но сэкай* (Мир песен Миядзавы Кэндзи). URL: <https://ihatov.cc/song/kita.htm>

И песня, и прозрачный голос Даргэ, и то, что он смотрит в небо, говорит о том, что он попал в другой мир, мир фантазии. При звуках песни рассказчик представляет себе ледяной столб «по другую сторону неба». Эта песня с довольно странной мелодией непопулярна и исполняется редко, что, скорее всего, связано с загадочностью образа Даргэ и текста об отраженном почтении. Очевидно, что в это песне главное — не ясный смысл ее слов, а магическая функция — она выступает связующим элементом между миром рассказчика и небом. Даргэ как исполнитель песни уже находится «по другую сторону».

**Г. Тематические песни («Песня английского побережья», «Песня перевала Великого Будды»).** «Песню английского побережья» («*Игирису кайган-но ута*» *イギリス海岸の歌*) можно назвать заглавной или тематической — она не фигурирует в одноименном рассказе, но создает образ описываемого в рассказе места, выражает отношение автора к нему.

«Английским побережьем» Миядзава и его ученики из сельскохозяйственной школы называли излюбленное место для совместных прогулок — каменистый берег реки Китаками. Ученики не имели возможность поехать в летний лагерь на берег моря, как это делали богатые дети, поэтому они представляли себе, что река — это море, а камни — белые меловые скалы английского побережья. В песне мы видим английский текст в первых двух строках:

Tertiary the younger Tertiary the younger  
 Tertiary the younger Mud-stone  
 あをじろ目破れ あをじろ目破れ  
 あをじろ目破れに おれのかげ  
 Tertiary the younger Tertiary the younger  
 Tertiary the younger Mud-stone  
 なみはあをざめ 支流はそそぎ  
 たしかにここは修羅のなぎさ<sup>12</sup>

Ранний третичный период,  
 глинистая порода  
 В иссиня-белой трещине  
 Моя тень.

Ранний третичный период,  
 Глинистая порода  
 Волны бледнеют, струятся притоки,  
 Ясно вижу, что здесь — побережье Асуры.

«Tertiary the younger» (ранний третичный период) — старое название одного из геологических периодов кайнозойской эры. Здесь проявляется любовь пи-

<sup>12</sup> *Игирису кайган-но ута* // Миядзава Кэндзи *но какёку-но сэкай* (Мир песен Миядзавы Кэндзи). URL: <https://ihatov.cc/song/english.htm>

сателя к геологии и древней истории Земли, а также его представление о единстве времени: в мире сказок Миядзавы зачастую стираются границы между прошлым, настоящим и будущим, и герои могут взглянуть на Землю как будто с космической высоты, увидеть одновременно несколько геологических слоев.

Миядзава неоднозначно относился к «Английскому побережью», что отражается как в мелодии, так и в тексте. Мелодия на первый взгляд представляет собой бодрый марш, но неясно, мажор это или минор. Первый куплет начинается как будто весело, но заканчивается текстом о тени, второй — словами об Асуре<sup>13</sup>, вечном спутнике и демоне Миядзавы. Упоминание здесь Асуры говорит о том, что побережье связано для поэта не только с радостными событиями, но и со страданием и борьбой: так, сюда он приходил и в одиночестве после самой болезненной для него потери — смерти любимой сестры Тосико.

Асура возникает и в другой песне, которую также можно назвать тематической, — в «Песне перевала Великого Будды» («*Дайбосацу то:гэ-но ута*» 大菩薩峠の歌):

二十日月かざす刃は音無しの  
虚空も二つときりさぐる  
その龍之助

風もなき修羅のさかひを行き惑ひ  
すすきすがるいのじ原  
その雲のいろ

日は沈み鳥はねぐらにかへれども  
ひとはかへらぬ修羅の旅  
その龍之助<sup>14</sup>

Месяц двадцатого лунного дня,  
Заносит он клинок,  
Беззвучное пространство надвое  
Рюноскэ рассекает.

Безветренно. Он бродит по грани  
С Асурой рядом.  
Мискант стелется по полю,  
Цвет облаков.

Солнце сядет, и птицы вернуться в гнезда,  
Но на путь Асуры, откуда нет возврата,  
Вступил Рюноскэ.

<sup>13</sup> Асура в буддизме — демоны, характеризующиеся яростью и силой. В стихотворениях Миядзавы Асура — его вечный спутник, второе «я», олицетворение внутренних противоречий и борьбы добра и зла.

<sup>14</sup> *Дайбосацу то:гэ но ута* // Миядзава Кэндзи но какёку-но сэкай (Мир песен Миядзавы Кэндзи). URL: <https://ihatov.cc/song/bosatsu.htm>

Отличительная черта этой композиции в том, что она не связана с литературой Миядзавы, а написана под впечатлением от прочтения романа-эпопеи Накадзато Кайдзан (1885–1944) «Перевал Великого Будды». Роман — история самурая Цукуэ Рюноскэ, его сложного пути, связанного с постоянным кровопролитием и мучениями совести. Этот роман заинтересовал Миядзаву в том числе потому, что он видел в себе черты Рюноскэ — его темную сторону, постоянную внутреннюю борьбу добра и зла. Казалось бы, Миядзава, которого называли даже «Боддхисатвой Кэндзи» за его добрые дела, был далек от темного образа Рюноскэ. Он называет путь Рюноскэ дорогой Асуры, демона, которого писатель всегда пытался победить в себе самом. В мелодии прослеживается влияние народной песни. Так же, как и в предыдущей песне об английском побережье, из нот не ясен характер песни. Сэйроку, младший брат Миядзавы, во многом способствовавший сохранению музыкального наследия Кэндзи, отмечал, что стоит немного ошибиться характером — и получится развлекательная песня, каковой это произведение не является.

## 2. Песни на стихи Миядзавы и музыку других композиторов

Писатель нередко подбирал к своим стихотворениям музыку из тех произведений, которые он слышал по радио, на пластинках или на концертах. Главным образом такие композиции использовались для постановки музыкальных спектаклей<sup>15</sup> с учениками и для декламации собственных стихов под музыку<sup>16</sup>.

Ранее мы рассмотрели песни, сочиненные Миядзавой, из спектакля «Ночь в Танэяма-га-хара». В этой пьесе присутствует также «Песня болельщиков» («О:энка» 応援歌), которую напевает Ито, засыпая у костра. Текст этой песни придуман Миядзавой из несуществующих слов, напоминающих иностранные. Вероятно, песня была создана для поддержки команд на школьных спортивных соревнованиях.

Balcoc Bararage Brando Brando Brando  
Lahmetingri calrakkanno sanno sannno sanno  
Lahmetingri Lamessanno kanno kanno kannno  
Dal-dal pietro dal-dal piero

Только две последние строки написаны на японском языке:

正しいねがひはまことのちから  
すすめすすめすすめ やぶれかてよ<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Три пьесы, за исключением «Доктора растений», содержат песни.

<sup>16</sup> В этом случае музыка могла быть подобрана к словам для пропевания стихотворения, но могла и выступать просто сопровождением декламации.

<sup>17</sup> О:энка // Миядзава Кэндзи но какёку-но сэкай (Мир песен Миядзавы Кэндзи). URL: <https://ihatov.cc/song/oen.htm>



Правильные желания — истинная сила!  
Вперед! Вперед! Вперед! Рвись! Побеждай!

Эта песня не имеет отношения к содержанию разговора Ито с косарями, и впоследствии у него нет необходимости побеждать или поддерживать кого-либо в соревновании. Источник подобранной мелодии, напоминающей бодрый марш, неизвестен.

Также Миядзава подобрал музыку к большинству песен из повести «Поляна Полано»: она исполнялась в рамках пьесы с немного измененным названием — «Поляна Полан»<sup>18</sup>.

«Поляна Полано» — повесть-утопия о том, как рассказчик (Леоно Кюсто) и его друзья Фадзэро и Миро ищут в лесу прекрасную поляну, где играет оркестр, и раздают угощение. Они борются с хитрым предпринимателем по прозвищу Лесной Кот. В конце Лесной Кот наказан, а друзья организуют свое промышленное объединение, чтобы работать, учиться и жить в мире и согласии.

Песню «Сегодня в шесть часов утра» исполняет Миро, уже достигнув поляны Полано. Он просит оркестр сыграть песню «Flow Gently, Sweet Afton»<sup>19</sup> и поет следующие слова:

けさの六時ころ ワルトラワーラの  
峠をわたしが 越えやうとしたら  
朝霧がそのときに ちゃうど消えかけて  
一本の栗の木は 後光を出してみた  
わたしはいたゞきの 石にこしかけて  
朝めしの堅ばんを 噛ぢりはじめたら  
その栗の木がにはかに ゆすれだして  
降りて来たのは 二足の電気栗鼠<sup>20</sup>

Сегодня утром в шесть утра  
Я пытался преодолеть пик Вартровала  
В этот момент начала таять утренняя роса,  
От одного дерева каштана исходило сияние.  
Я сел на камне на вершине,  
Стал грызть свои галеты на завтрак.  
А дерево каштана закачалось —  
С него спрыгнули две электрические белки!

Миро описывает диковинный пейзаж, характерный для сказочных странств Миядзава (электрические белки также встречаются в других расска-

<sup>18</sup> Спектакль «Лагерь голодающих» не связан с рассказом или повестью и не будет здесь рассмотрен, хотя также содержит множество песен.

<sup>19</sup> Шотландская песня 1837 г. на стихи Роберта Бёрнса и музыку Джонатана Спилмана.

<sup>20</sup> *Кэса но рокудзи горо* // Миядзава Кэндзи *но какёку-но сэкай* (Мир песен Миядзава Кэндзи). URL: <https://ihatov.cc/song/waltra.htm>

зах, например, в «Ночи в поезде на Серебряной реке»). Текст Миядзавы, в котором появление белок внезапно и должно удивить слушателя, контрастирует с оригинальным стихотворением Бёрнса, где описывается мирная идиллия медленно текущей реки и спящей Мэри.

Следующая песня исполняется несколько раз и используется для спора между Фадзэро, Миром и Лесным Котом. Первый куплет поет Лесной Кот, который пытается напоить друзей вином:

つめくさの花の 咲く晩に  
 ポランの広場の 夏まつり  
 ポランの広場の 夏のまつり  
 酒を呑まずに 水を呑む  
 そんなやつらが でかけて来ると  
 ポランの広場も 朝になる  
 ポランの広場も 白ぼっくれる<sup>21</sup>。

Вечером, когда цветет клевер,  
 Мы пируем на летнем празднике площади Полан  
 Мы пируем на летнем празднике площади Полан  
 Но если приходят те,  
 Кто не пьют вино, а пьют только воду,  
 На площади Полан наступает утро,  
 Поляна Полан бледнеет.

Лесной Кот отрицательно относится к отказу друзей принимать его угощение. На это Фадзэро отвечает (этой же песней), что на Площади Полан начинает идти дождь, если приходят нехорошие любители выпить, такие как Лесной Кот. В конце, когда герои строят планы на будущее, они снова поют эту песню — о том, что теперь Лесной Кот далеко, на поляне закончится ночь и наступит светлое утро.

В песне используется вальс «In the Good Old Summertime» («Старым добрым летом») на музыку Джорджа Эванса и слова Рэна Шилдса 1902 г. Текст американской песни пронизан добродушной ностальгией по прошлому. Песня Миядзавы, как и весь рассказ, напротив, призывает к прогрессу и движению вперед. В «Поляне Полано» клевер — центральный образ, герои заморожены рассыпанными по лесу цветами, которые светятся, как огоньки. В американском тексте есть упоминания клевера. Возможно, поэтому Миядзава выбрал эту песню: «When your day's work is over, then you are in clover, and life is one beautiful rhyme» («Когда заканчивается работа, ты купаешься в клевере, и жизнь — один прекрасный стих»).

Для финальной песни в «Поляне Полано», которую Миядзава назвал «Ihatov Farmer's Song» («Песня фермеров Ихатова»), автор подобрал музыку извест-

<sup>21</sup> *Кэса но рокудзи горо // Миядзава Кэндзи но какёку-но сэкай* (Мир песен Миядзавы Кэндзи). URL: <https://ihatov.cc/song/clover.htm>

ного в Японии христианского гимна *いづれのときかは* («Somewhere, Sometime») Ч. Габриэля. Миядзава был знаком с гимнами со старших классов, когда посещал проповеди в христианской церкви [Ёкота, 2013, с. 173]. Можно предположить, что он дал песне английское название в надежде на то, что она сможет объединить сердца людей во всем мире.

Ноты песни Кюсто получает по почте через семь лет после описанных событий. Он гадает, кто сочинил песню — Фадзэро или Миро. По своему содержанию песня Миядзавы близка гимну. Герои вспоминают прошлое, прославляя объединившую их природу, готовятся вместе идти в будущее с радостью и надеждой:

なべてのなやみを たきぎともしつつ  
はえある世界を ともにつくらん<sup>22</sup>

Словно хворост в костре, зажигая все наши беды,  
Построим вместе славный мир!

### 3. Песни без мелодии

Одной из песен в «Поляне Полано» — первой песне Миро — не присваивается мелодия. Друзья на пути к загадочной поляне встречаются старика. Он что-то знает об этом месте, но не хочет говорить, и вдруг ему в лоб влетает жук-носорог, которого он называет «дьяволом» и сетует, что это не к добру. Миро, самый музыкальный из троих друзей, предлагает старику спеть ему «песню о дьяволе» в обмен на информацию о поляне. Миро хорошо пел уже до того, как попал на поляну Полано. Он легко сочиняет импровизацию:

「いのししむしゃのかぶとむし  
つきのあかりもつめくさの  
ともすあかりも眼に入らず  
めくらめっぽに飛んで来て  
山猫馬丁(ばてい)につきあたり  
あわててひよろひよろ  
落ちるをやっとふみとまり  
いそいでかぶとをしめなおし  
月のあかりもつめくさの  
ともすあかりも目に入らず  
飛んでもない方に飛んで行く<sup>23</sup>。

<sup>22</sup> Полано-но Хироба-но ута // Миядзава Кэндзи но какёку-но сэкай (Мир песен Миядзавы Кэндзи). URL: <https://ihatov.cc/song/polano.htm>

<sup>23</sup> Миядзава Кэндзи. Порано-но Хироба (Поляна Полано) // Электронная библиотека Аозора Бунко. URL: [https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/1935\\_19925.html](https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/1935_19925.html)

Безрассудный жук-носорог  
 Не видит ни света луны,  
 Ни клевера цветов-огней,  
 Прилетел и слепо  
 Врезался в конюха Лесного Кота  
 Засуетился, и неловко, но все же  
 Удержался на лету  
 Поправил свой рогатый шлем  
 Не видя ни света луны,  
 Ни клевера цветов-огней  
 Летит — кто его знает, куда.

Когда Миро поет, старик уже уходит, но Миро верит, что музыка поможет ему наладить контакт с конюхом. В данном случае песня-импровизация — творческое осмысление инцидента с жуком, а также возможное средство убеждения. В целом роль музыки в «Поляне Полано» неочевидна, род деятельности героев никак не связан с ней. В то же время и Миро, и Фадзэро, и рассказчик Кюсто стремятся найти поляну Полано именно потому, что там каждый сможет петь хорошо. Музыка необходима героям, все они музыкальны: Миро хорошо поет, Фадзэро начинает петь на поляне, а Кюсто может оценивать их способности. Музыка объединяет и направляет героев, побуждает их к действию.

Среди песен без мелодии выделяется также песня ветра из рассказа «Матасабуру-ветер» («Кадзэ-но-Матасабуру»):

どっどど どどうど どどうど どどう  
 青いくるみも吹きとばせ  
 すっぱいかりんも吹きとばせ  
 どっどど どどうど どどうど どどう<sup>24</sup>

*Доддо-до, дододо, дододо, додо.*  
 Сдуй зеленые листья грецкого ореха,  
 Сдуй неспелую айву.  
*Доддо-до, дододо, дододо, додо* [Миядзава, 2009].

Песня возникает в качестве эпиграфа или «пролога» в самом начале рассказа, повествующего о мальчике — божестве ветра [Ёсими, 2013, с. 130]. Ветер — ключевой образ в творчестве Миядзавы, связь с иным, космическим миром его фантазии, иллюзии или сна. Писатель здесь экспериментирует со звукоподражанием, придает привычному для ветра обозначению «до до...» синкопированный ритм, тем самым пытаюсь максимально приблизиться к природному «оригиналу» [Liman, 1995, р. 55]. По мнению Ёсими Масанобу, Миядзава пришел

<sup>24</sup> Миядзава Кэндзи. Кадзэ-но Матасабуру // Электронная библиотека Аозора Бунко. URL: [https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/462\\_15405.html](https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/462_15405.html)

к такому восприятию ветра под влиянием одной из народных песен [Ёсими, 2013, с. 132].

Песня помогает создать образ Матасабуру. Мальчик непохож на других (у него рыжий цвет волос), он бывает то сильным, то слабым, то боязливым, то резким. Второй раз песня появляется во сне мальчика Итиро, вызывая в его воображении образ ветра и одновременно — образ Матасабуру.

Функции этой песни — ритмическая организация текста, описание главного героя и связи между Матасабуру и другими мальчиками.

Следующая песня из рассказа «Звезды-близнецы» также служит для создания образа главных героев — близнецов Тюнсэ и Посэ:

Белые облака на небе!  
Подметите дорожку  
Для Солнечной госпожи.  
Дайте путь свету.  
Синие облака на небе!  
Закопайте поглубже мелкие камешки  
На дорожке  
Для Солнечной госпожи [Миядзава, 2009].

Здесь используется прием олицетворения природы (Солнечная госпожа, облака), описывается взаимодействие между близнецами (звездами) и пейзажем, частью которого они также являются. В этой песне в самом начале рассказа становится ясно, что близнецы добрые (просят расчистить дорожку), вежливые, жизнерадостные.

Другие песни этого рассказа вводят новых персонажей — звезду Ворона и красного Скорпиона. Песню Ворона можно назвать иллюстрацией, она ничего не добавляет к характеристике Небесного колодца, повторяя описание, ранее приведенное в тексте:

О, Небесный колодец,  
Что чуть в стороне от западного берега Небесной Реки!  
Вода бурлит, дно сверкает,  
Его окружили синенькие звездочки.  
Козодой, сова, кулик и сойка —  
Им нипочем не долететь до него [Там же].

Мы можем лишь заключить, что Ворон — большая, гордая птица, довольная своим превосходством над сойками. Отсутствие у данной песни описательной или сюжетной роли позволяет считать, что Миядзава предполагал здесь конкретную мелодию, как и в других песнях без нот.

Короткая песня Скорпиона исполняется в качестве начала диалога с Вороном и имеет цель оскорбить его:

Те, кто не знает красноглазого Скорпиона с Южного неба  
С ядовитым жалом и огромными клешнями, —  
Глупые птицы [Там же].

Реплика характеризует Скорпиона как гордого, упрямого и грубого персонажа.

Автор подчеркивает, что все действующие лица именно пропевают песни, а не декламируют их. Все герои музыкальны, у каждого есть индивидуальные характеристики голоса. У Ворона громкий, хриплый от долгих вокальных упражнений голос, у Скорпиона — «дурной», грубый. О звездах-близнецах изначально известно, что они музыканты и обладают слухом.

Выше мы рассмотрели основные песни из рассказов, для которых Миядзава или сочинил или подобрал мелодию, и несколько песен, к которым мелодии нет. Таких песен значительно больше, их анализ и классификация не входили в задачи данной статьи.

Подводя итог, нужно выделить основные особенности рассмотренных произведений.

- Все песни Миядзавы сочинены на его собственные стихи.
- Почти все песни вдохновлены учениками, друзьями, окружением Миядзавы, они написаны в период его активной работы в качестве учителя.
- Его сочинения тесно связаны с японской музыкальной традицией и в большинстве своем основаны на звукоряде, характерном для *энка* или народных песен.

— Все мелодии Миядзавы представляют собой одноголосье и в случае исполнения хором поются в унисон. Тональность зачастую не определяется, как и предполагавшийся характер песни, что оставляет свободу интерпретации.

— При использовании мелодий других композиторов Миядзава не придавал значения тому, ляжет ли его стихотворение на музыку, и распределял слоги случайным образом. При выборе мелодии он в первую очередь руководствовался характером музыки.

Песни в его сочинениях выполняют следующие функции: дополнительно раскрывают образы героев, сопровождают танец, ритмически организуют текст, образуют часть сюжета, выступают связующим звеном между миром реальности и фантазии, задают тему всего рассказа. При этом ни одну песню нельзя назвать лирическим отступлением или украшением. Напротив, каждая из них неразрывно связана с текстом рассказа, каждая — не только стихотворный текст, но и музыка. Можно предполагать, что в синестетическом восприятии Миядзавы любая из его песен имела мелодию, записаны же нотами были только некоторые из них.

Наличие музыкального элемента в художественных текстах Миядзавы необходимо учитывать при переводе его произведений на иностранные языки и приводить в комментариях ноты и описание музыкальных сочинений.

## Литература

*Ёкота Сёитиро*. Чэро то Миядзава Кэндзи [Виолончель и Миядзава Кэндзи]. Токио: Иванами, 2016.

*Ёнэти Фумио*. Миядзава Кэндзи «Цукиё-но дэнсин басира» то Сибэрия сюпэй — Такубоку танка, «Карумэн», «Сэнсо: то хэйва» то но канкэй о сагуру [«Телеграфные столбы в лунную ночь» Миядзавы Кэндзи и военная интервенция в Сибири — анализ связи с танка Такубоку, «Кармен» и «Войной и мир»] // Со:го: сэйсаку. 2013. № 14 (2). С. 133–147.

*Ёсими Масанобу*. Миядзава Кэндзи но кокуро то исосими [Душа и стремления Миядзавы Кэндзи]. Токио: Корусаку-ся, 2013.

*Мацуока Кадзуо*. Миядзава Кэндзи но кансэй то тёккандзо:, кё:канкаку, ку:со:кэйко: [Восприятие и непосредственные образы Миядзава Кэнзи] // Имэ:дзи синригаку кэнкю:.. 2020. № 18. С. 39–45.

Миядзава Кэндзи до:ва гэкидзё: — 1 (Кякухонсю:) [Театр рассказов Миядзавы Кэндзи. Ч. 1 (собрание пьес)] / под ред. Японской ассоциации театрального образования. Токио: Кокудося, 1996.

*Миядзава Кэндзи*. Звезда Козодоя / пер. с яп. Е. Рябовой. СПб.: Гиперион, 2009.

*Миядзава Кэндзи*. И:ха:тобо но:гакко:-но хару [Весна в сельскохозяйственной школе Ихатово] // Электронная библиотека Аозора Бунко. URL: [https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/45472\\_36052.html](https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/45472_36052.html)

*Миядзава Кэндзи*. Кадзэ-но Матасабуро [Матасабуро-ветер] // Электронная библиотека Аозора Бунко. URL: [https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/462\\_15405.html](https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/462_15405.html)

*Миядзава Кэндзи*. Порано-но Хироба [Поляна Полано] // Электронная библиотека Аозора Бунко. URL: [https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/1935\\_19925.html](https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/1935_19925.html)

*Миядзава Кэндзи*. Танэяма-га-хара // Электронная библиотека Аозора Бунко. URL: [https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/4424\\_7301.htm](https://www.aozora.gr.jp/cards/000081/files/4424_7301.htm)

*Сато Тайхэй*. Миядзава Кэндзи-но онгаку [Музыка Миядзава Кэндзи]. Токио: Тикума сёбо, 1995.

*Хуан Ю Лунь*. Миядзава Кэндзи но до:ва «сэро бики-но Го:сю» ни окэру онгаку-тэкина хито ко:сацу [Некоторые музыкальные соображения о рассказе Миядзавы Кэндзи «Виолончелист Госю»] // Отяномидзу дзёси дайгаку хикаку нихонгаку кё:ику кэнкю: сэнта: кэнкю: нэмпо:.. 2011. № 7. С. 237–244.

*Liman A. Miyazawa Kenji's Singing Landscape: "The Wind Child Matasaburo"* // Japan Review. 1995. Vol. 6. P. 51–69.

# Роман Кага Отохико «Столица в огне»: семья Токита на фоне эпохи

А.А. Ясинский

Исторический роман Кага Отохико (р. 1929) «Столица в огне» (оригинальное название «Вечная столица», 永遠の都, «Эйэн-но мияко») описывает непростое для Японии время: период с 1935 по 1947 г. Это время множественных трансформаций как на уровне государственном, так и на уровне частном, во многом — семейном. Кага удается с исторической достоверностью изобразить многочисленные конфликты эпохи, помещая их в семейный контекст: тем самым множественные противоречия между героями явлены наиболее четко. С точки зрения как истории японского права, так и истории повседневности принято считать, что система *из*, основная, законодательно институализированная форма существования японской семьи в довоенную эпоху, перестает существовать с наступлением 1947 г., то есть с принятием новой Конституции. Анализ романа показывает, что система *из* начинает разваливаться задолго до этого. Причиной тому выступают и усложнение традиционной картины мира, и женская эмансипированность, война и падение авторитета семьи с приходом западных ценностей. В семье Токита находится место и для других, более «человеческих» конфликтов, многие из которых были актуальны и для семьи самого Кага. Это касается и положения женщины в описываемую эпоху, и некритического конформизма, который преимущественно выбирали тогдашние японцы, и адаптивного приспособленчества, выступавшего гарантом личной безопасности. В статье представлены анализ положения семьи Токита с социологической точки зрения, общее описание того, что представлял собой институт японской семьи в 1930–1940-е годы. Также в статье уделяется внимание писательскому методу Кага и тем конфликтам, которые он изображает. В приложении дан перевод фрагмента из автобиографии Кага, имеющий вид интервью, а также разговора Кага Отохико и Оэ Кэндзабуро (р. 1935) о «Столице в огне».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Кага Отохико, «Столица в огне», система *из*, *катэй*.

## Введение

Изучение института семьи сопряжено с рядом трудностей, основная из которых — подбор источников. Приходится учитывать одновременно два плана: правовой и бытовой. По указам, определяющим форму существования семьи, и по запретам, регулирующим ее деятельность, можно написать правовую историю японской семьи, что уже сделано для довоенной Японии [Schmidt, 2005, р. 262–305; Fuess, 2014, р. 109–135; Himeoka, 2008, р. 235–255]. Однако чтобы узнать, как и до какой степени подобные указы или запреты претворялись в



жизнь, приходится обращаться к литературным или частным источникам, не обязательно созданным в ту самую эпоху, изучением которой мы занимаемся. С этой точки зрения роман Кага Отохико «Столица в огне» представляется мне убедительным источником сведений об устройстве семейных отношений в Японии 1930–1940-х годов.

Кага Отохико (р. 1929) написал множество романов, большая часть которых отмечена престижными литературными премиями Японии. Среди них особую известность Кага принес роман-эпопея «Столица в огне» (1988–1996 гг.). С жанровой точки зрения его нельзя определить однозначно: помимо антивоенного и любовного, это еще и семейный роман. Необходимо указать на аккуратную работу Кага с историческим материалом, что видно как по самому тексту романа, так и по тексту автобиографии.

Семейная тема — одна из центральных в романе, а понятие семьи — одно из ключевых для описываемой эпохи. Это касается и провозглашения системы *иэ* низовой социальной ячейкой японского общества, и идеологии *кокутай*, в рамках которой семья выступала основной метафорой для описания взаимоотношений между императором и его подданными, и трактовки семьи как гаранта поведенческой предсказуемости японцев.

Конфликты внутри семьи Токита — это конфликты эпохи, которые Кага помещает в семейный контекст: тем самым автору удается обострить противоречия между героями и довольно точно отобразить двойственность тогдашней эпохи. Кага отмечает те изменения, которые претерпевал институт семьи. Анализ романа выявляет несоответствие законодательной базы довоенной Японии и реального положения вещей — распада системы *иэ*. Помимо самого романа «Столица в огне» мы привлекаем для анализа фрагмент автобиографии Кага Отохико, посвященный детству писателя, и разговор Кага с Оэ Кэндзабуро (р. 1935) о «Столице в огне». Ниже публикуются переводы этих текстов.

## Институт японской семьи в 1930–1940-е годы

Форму существования японской семьи в 1930–1940-е годы определял Гражданский кодекс 1898 г. В нем институализировалась «система *иэ*» (家制度, *иэ-сэйдо*). Конституция 1947 г. упраздняла данный тип семьи и легализовала новый — «современный», то, что обозначалось в социологических исследованиях, основанных на текстах школы «Анналов» и различных влиятельных историков социологии конца XX в., как «modern family» [Himeoka, 2008, p. 237]. Вместе с этим еще в период Мэйдзи набирает популярность другой тип семьи — *катэй* 家庭. Распространяться он начал в 1890-е годы, во многом благодаря деятельности братьев Токутоми Сохо: (1863–1957) и Токутоми Рока (1868–1927), — первый опубликовал снискавший популярность в Японии роман «Кукушка» (不如婦, «Хототогису»), в основе которого лежит конфликт двух типов семей — *иэ* и *катэй*; под руководством второго издавались как «Семейный журнал» (家庭雜誌, «Катэй дзасси»), так и серия книг, посвященных теме *катэй* (общее название 家庭叢書, «Катэй со:сё») [Ito, 2000, p. 504–505]. Термин *катэй* приходит на смену понятию *хо:му*, который активно обсуждался японскими христиан-

скими мыслителями 1880-х годов, такими как Ивамоторо Ёсихару (1863–1942) и Утимура Кандзо: (1861–1930), и от которого *катэй* многое унаследовало [Ibid., p. 499–501]. Тема *катэй* оставалась актуальной и для Японии 1920–1930-х годов, о чем свидетельствует выпуск многочисленных журналов, посвященных ей. *Катэй* представлялся альтернативой «системы *изэ*», поэтому уместно говорить о конфликте между ними.

«Система *изэ*» характеризуется:

1) неразделенностью частной и публичной сфер (что особенно актуально в тех случаях, когда жилище выступает также и местом работы);

2) наличием главы семейства (家長, *катё:*), управляющего делами семьи и контролирующего каждого ее отдельного члена. Глава несет ответственность перед государством за поведение членов его семьи;

3) строгой системой наследования должности главы семейства — исключительно от отца к старшему сыну (законодательством предусматривалось присутствие женщины на этом посту, но только в том случае, когда наследника не нашлось. Найдись же он был обязан — в крайнем случае через усыновление, поэтому для женщины этот пост был всегда временным).

*Катэй* во многом совпадает с понятием «современной семьи», однако не тождествен ему и характеризуется:

1) четким разделением публичной и частной сфер с особым акцентом на последнюю (и соответствующим разделением труда: женщина занимается домашним хозяйством, мужчина принадлежит публичной сфере);

2) исключением не-родственников из круга семьи, в которой остается только два поколения — родители и дети (характеристика нуклеарной семьи);

3) сильной эмоциональной связью между членами семьи, повышенным вниманием к детям и более равноправными отношениями между супругами, чем в *изэ*. В этом пункте *катэй* и «современная семья» не совпадают. Последняя делает акцент на равноправии супругов, *катэй* же предполагает роль женщины как домохозяйки, вокруг которой и выстраивается сама семья (это одна из тех черт, что унаследовал *катэй* от *хо:му* [Ibid., p. 503]).

Тем не менее стоит сказать, что эти системы не во всем отличались друг от друга, были и пересечения. Мы можем обнаружить черты «современной семьи» и в довоенной Японии, поэтому некорректно говорить о полной смене парадигм в послевоенное время. «Система *изэ*» содержит черты «современной семьи» и наоборот, а потому в специальной литературе обсуждается соотношение этих двух концептов — я воспользуюсь точкой зрения Тосико Химэока, разделяющего эти два концепта из-за специфической черты «системы *изэ*», наследования по старшинству [Himeoka, 2008, p. 237].

## Устройство семьи Токита

Семья Токита устроена следующим образом: существует основной дом (*хонкэ*, 本家), во главе которого находится Рихэй. Когда его дочери выходят замуж, они выписываются из семейного реестра и переходят в другую семью, ме-

няя при этом фамилию, после чего вписываются в другой семейный реестр. Это произошло с Нацуэ (Кикүти; от фамилии мужа, Кикүти Тоору) и Хацуэ (Когүрэ; от фамилии мужа, Когүрэ Юдзи). Далее, у Рихэя есть наследник, единственный законный сын Сиро, который не хочет перенимать должность главы семейства, из-за чего покидает дом, женится на Каору и образует боковую ветвь (分家, *бункэ*). Так семья Токита остается без наследника, а потому в условиях, когда некому передать управление домом, тот обречен на исчезновение. Традиционно эта проблема решалась усыновлением кого-то вне *хонкэ* (ё:си, 養子, «приемный ребенок»); законодательство позволяло, например, усыновить Юту, ибо тот принадлежал к дому Когүрэ), к чему, однако, не прибегает Рихэй. Переход дочерей из одного дома в другой позволяет нам рассмотреть три отдельных случая.

Семья Хацуэ — это *катэй*. В довоенное время одним из условий образования подобных семей являлось появление четко выраженного «среднего класса», чьи представители работали «белыми воротничками» и их дохода хватало для обеспечения семьи, а значит, не было нужды в том, чтобы и жена где-то работала. Из этого следует, что жена — Хацуэ — занимается детьми и посвящает себя домашним делам, пока муж — Юдзи — работает в страховой компании. Живут они отдельно от места работы, и воспитанием детей преимущественно занимается Хацуэ (показательна открывающаяся сцена первого тома, когда Юта не пришел из школы вовремя домой; Юдзи отказывается помогать Хацуэ в поисках сына, ведь ему важнее успеть на маджонг). Это можно рассматривать с социологической точки зрения: матери предписывалось быть домохозяйкой европейского типа (слово «домохозяйка» 主婦, *сюфу*, было ходовым с конца XIX в. [Himeoka, 2008, p. 242]), что позже подхватила пропаганда военного времени, обязывая женщин быть «хорошими женами и мудрыми матерями» (良妻賢母, *рё:сай кэмбо*). Это можно рассматривать и с более общей, человеческой точки зрения: иметь на плечах целое хозяйство и одной воспитывать детей — задача непосильная для женщины, а потому вряд ли может устраивать брак, в котором нет ощущения поддержки и опоры. Позже Хацуэ признается в этом своей младшей сестре. На это накладывается и следующее. Хацуэ получила образование, благодаря чему читает французские романы, в которых видит, что семьи могут быть устроены иначе: отношения между супругами могут быть более близкими, женщина может изменять мужу и т.д. Из-за этого Хацуэ уже не может выполнять свои супружеские обязанности так, как то ей предписано. В результате она изменяет Юдзи с племянником Синскэ, что, согласно редакции уголовного кодекса от 1908 г., могло преследоваться по закону (параграф 183: «Если замужняя женщина совершает измену, она должна быть приговорена к каторге сроком до двух лет. То же самое относится и к другой стороне, совершившей прелюбодеяние. Эти преступления преследуются только по требованию мужа, но если муж простил жене ее супружескую неверность, то иск признается недействительным»<sup>1</sup>).

Случай Хацуэ являет собой пример того, как усложнение традиционной картины мира и появление принципиально новых социальных практик (женское образование, эмансипированность) подрывают основы системы *из. Катэй*

<sup>1</sup> URL: <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/794027/1>

отличался от *изэ*, отношения между людьми в такой семье складывались иначе — более равноправно и свободно.

Семья Нацуэ — это семья со смешанными чертами и в то же время маргинальная. Любая их двух конвенциональных моделей нарушена: муж, Тоору, после ранений на войне не в состоянии обеспечивать семью, а потому рассчитывать остается только на работу жены и помощь родителей. В системе *изэ* роль женщины была велика — как в ведении дел, управленческих или домашних, так и в зарабатывании денег. Особенно это касалось сельской местности или города — небольших торговых лавок или семей низкого достатка. Однако даже там жена являлась скорее поддержкой мужу, чем ведущей силой. В идеальной структуре *изэ* жена совсем не должна была зарабатывать деньги наемным трудом, но война — еще одна причина разрушения системы *изэ* — вносит свои коррективы.

Семья Рихэя типологически близка к системе *изэ*. Во главе стоит Рихэй, он управляет больницей, но не справляется с ведением бухгалтерии — поначалу ему помогала его жена Кикуюэ, позже — Нацуэ. Место работы и жилище не разделены — жилье находится на втором этаже клиники, и семья, работающая в клинике, функционирует как производственная единица. Среди детей, согласно законодательству, только Сиро может унаследовать дело отца, но ему медицина оказывается не по душе, а потому крупная клиника, в центре которой находится Рихэй, обречена на гибель.

Важно здесь отметить следующее: Рихэй — человек старой закалки, выросший в эпоху Мэйдзи. Он глава патриархальной семьи, каждый член которой обязан его слушаться; он воспитал троих детей, однако ему уже не удастся воспроизвести свои ценности — хоть Хацуэ и вышла замуж по велению родителей, как и было принято, браком она недовольна, а потому совершает измену; единственный сын Сиро не хочет продолжать дело отца; Нацуэ поначалу вышла замуж за Накабаяси по воле Рихэя, но позже подает на развод в силу недовольства этим браком, сама чуть ли не становится социалисткой и принимает христианство — явление маргинальное. Так, авторитет семьи теперь не является безусловным, появилось огромное количество иных источников информации, формирующих мировоззрение и образ жизни, отличные от традиционных. В первую очередь это западная культура, пришедшая вместе с литературой, искусством, музыкой, религией, обычкновениями и ценностями. На фоне этого старые порядки неизбежно дают трещину и рушатся.

К этому стоит добавить: какой бы негуманной ни представлялась читателю «система *изэ*», Кага показывает, что страдают все — и те, кто остается верен традиционным ценностям, и те, кто ими пренебрегает. Время трансформаций не щадит никого.

## Автобиографическое в романе

Чтобы описать семью Токита как конфликтное пространство, сперва мне нужно доказать, что Кага намеренно помещает конфликты эпохи в семейный контекст.

В романе много автобиографического. Прототипом для семьи Токита являлась семья самого Кага: в мальчике Юте обнаруживается автор, в простоватом отце Юдзи — отец Кага Ко:дзи, в маме, страстно любящей литературу, проглядывает мать Кага — Ёнэко и т.д. При написании романа Кага пользовался многочисленными материалами, среди которых были и дневник деда, Ногами Ясохати, и фильмы, которые увлеченно снимал отец, и конечно, собственные воспоминания. При этом Кага предостерегает читателя: не стоит в полной мере отождествлять Рихэя и Ясохати [Кага, 2020, т.1, с.7], литература и жизнь — не одно и то же. Этот принцип частичного отождествления уместно распространить и на остальных персонажей романа.

Автобиографичность романа помогает прояснить творческий замысел автора: обратив внимание на изменения, которым Кага подверг те или иные факты биографии своих родственников и самого себя, мы предложим этому свою интерпретацию. В романе Хацуэ изменяет мужу с Синскэ, когда на самом деле мать Кага изменила Ко:дзи с учителем из местной школы, который занимался с Кага перед экзаменами; в романе у Кага двое двоюродных братьев — Синскэ и Кэйскэ, однако на самом деле если у Кага и был брат, походивший на Синскэ, то про Кэйскэ он ничего не говорит; у самого Кага было три брата — двоих из них он описывает как есть, а вместо младшего изображает девочку Око, дочку Хацуэ и Синскэ.

Обратимся сначала к последнему изменению, ведь оно типологически отличается от первых двух. Рождение Око имеет символический характер, ведь до этого в браке с Юдзи Хацуэ удаётся рожать только мальчиков, и неожиданное рождение девочки как бы прерывает однообразие этого брака. Главная загадка с рождением Око связана с тем, кто же является ее настоящим отцом — Юдзи или Синскэ. Кага не дает прямого ответа, он лишь подчеркивает сходство Око и Синскэ, что выражается, например, в способностях девочки к игре на скрипке. В эпоху подчеркнуто мужскую выразить не соответствующее ей начало, связанное с искусством — выходит, женское, — можно только через женского персонажа. Родился бы мальчик — его бы воспитывали совершенно иначе, на него бы возлагались иные ожидания.

Что же до первых двух несоответствий, то братья Синскэ и Кэйскэ — антиподы, последовательные в своей непохожести между собой (вплоть до самой смерти Синскэ и послевоенного приспособленчества Кэйскэ). Конфликт свободной любви и ограничивающего ее закона Кага раскрывает на примере отношений Хацуэ и Синскэ, тети и племянника.

## **Семья Токита как конфликтное пространство**

Внимание романа обращено на людей, которые в эпоху всего над-человеческого (коллективного) не чураются всего человеческого (индивидуального). Многие проблемы, касаются соотношения частного и общего, личного и коллективного. В литературе и кино известен такой прием: любое чувство/действии, показанное на фоне толпы, усиливается, становится более эмоциональ-

но напряженным. С художественной точки зрения тоталитаризм дает одни из лучших декораций для создания подобного эффекта.

В «Столице в огне» именно семья становится пространством, в котором конфликты эпохи предстают наиболее четко, — это дает возможность нивелировать побочные факторы, влияющие на становление персонажей, и сконцентрироваться именно на том, в чем они не похожи. К тому же, кровная связь персонажей обостряет их конфликт — настолько эпоха полна противоречий, что раскол происходит на уровне низовой социальной ячейки, семьи.

**1. Измена.** По нашему предположению, Кага вводит в сюжет романа многочисленные измены, чтобы создать напряжение и показать неравенство мужчины и женщины в описываемое время.

Анализ Гражданского и Уголовного кодексов довоенной Японии, актуальных для 1930–1940-х годов, выявляет, насколько положение женщины в обществе было ниже мужского, что закреплялось даже на законодательном уровне [Fuess, 2014]. Единственной возможностью для женщины расшатать довоенное «мужское общество», по мнению Оэ Кэндзабуро, были супружеские измены. Безусловно, к 1940-м годам положение женщины в обществе улучшилось — в первую очередь в контексте различных государственных программ по увеличению рождаемости. Более того, к 1943 г. было собрано три комитета (1919–1927, 1929, 1943 гг.) по пересмотру статей Гражданского кодекса, посвященных разводу: общий курс был взят на повышение роли женщины в японском обществе (правда, парламент так и не принял ни одного из подобных предложений, но японцы осознавали необходимость улучшить положение женщины). В конце концов, война выступала в качестве гендерного уравнилителя — в условиях, когда мужчины сражаются и погибают на фронте, прежде «мужскую» работу теперь вынуждены делать женщины. Однако все это не отменяло установок «системы *из*», а многие реформы, проводимые японским государством на благо женщин, не шли им на пользу. Общая тенденция такова: чем больше японское государство уравнивало мужчину и женщину в правах, тем меньше становилось случаев «официального» развода. Чем меньше государство вмешивалось в дела семьи, тем чаще говорили о том, что вопросы, подобные супружеской измене, — это частные вопросы, которые должны решаться внутри семьи. Статистика показывает, что количество мужчин, подавших в суд на своих неверных жен, уменьшилось с 213 (1913 г.) до 28 (1937 г.) [Ibid., p. 125–126]. Далее, к 1931 г. в японских тюрьмах находилось лишь 582 женщины, что составляло 1,4% от общего количества заключенных на тот момент в Японии. Иными словами, при повышении роли женщины в публичной сфере та все еще принадлежала сфере частной, внутри которой ее положение было менее свободным, чем у мужчины. Кага показывает и это: насколько жестоким было разбирательство Рихэя с Хацуэ, когда он узнал о том, что у нее есть любовник, настолько же безобидным был скандал Хацуэ с Юдзи, когда она пыталась упрекнуть мужа в измене с их служанкой.

Брак Хацуэ был устроен ее родителями. Юдзи решил жениться на Хацуэ сразу после смотрин (*お見合い*, *о-миаи*). Авторитет отца непреодолим, Хацуэ согласилась, хотя в душе была недовольна — Юдзи казался ей совершенно

обычным. Эта «ординарность» (или, скорее, равнодушие) встречает читателя в открывающем роман эпизоде, задавая тон последующим действиям Юдзи. До наступления войны он принимал мало участия в хозяйстве и делах семьи (пока очередь не доходила, как ему казалось, до него самого — ремонтные дела, например, он не любил отдавать другим).

В традиционной семье особой близости между супругами не было, ведь она отменяла иерархию, предусмотренную Гражданским кодексом. С появлением дополнительных источников информации — в случае Хацуэ это литература — устоявшиеся в семье отношения не являются абсолютной ценностью, ведь стало возможным узнать, как устроены чужие семьи, соотнести чужой опыт со своим. Кага подчеркивает, что супруги Хацуэ и Юдзи — люди непохожие, и поэтому Хацуэ ищет кого-то иного, чьи интересы и взгляд на мир в той или иной мере бы совпадали с ее собственными. Таким человеком стал Синскэ. Они оба любят литературу и ненавидят милитаризм. Их любовь запретна, но она — искреннее чувство — возносится над эпохой, отвергающей подобные проявления индивидуализма и вольнодумства. Так Кага в конце XX в. написал европейский роман XIX в., обратившись к теме Любви, идущей вразрез с общественными устоями и правилами Японии первой половины XX в.

М.М. Бахтин указывает, что в полифоническом романе никто из персонажей, чей голос мы слышим, не умирает обычной, естественной смертью [Бахтин, 1994, с. 315]. Это утверждение можно расширить, сказав, что судьба героев нашего романа намеренно выстроена необычным, отстоящим от нормы образом. Так, жизнь Рихэя, преуспевающего врача и ученого, заканчивается зависимостью от морфина и мучительной смертью; Кэйскэ, военный, лояльный режиму, обнаруживает себя на новом политическом посту уже после войны и т.д. Роман «Столица в огне» длинен, а потому читатель со временем привыкает к персонажам — их действия начинают казаться предсказуемыми. Кага показывает, что жизнь богаче, чем кажется, а потому персонажи совершают неожиданные поступки.

На протяжении всего романа Кага отсылает читателя к событиям прошлого (до 1935 г.), которые формально выходят за рамки основного действия. Тем самым удается находить объяснение поступкам персонажей, их социальному положению, отношению к тем или иным темам и т.д. Кага не использует линейное повествование для описания большинства персонажей. И только историю Нацуэ он рассказывает более или менее линейно.

Как мне кажется, именно у Нацуэ нет поначалу той траектории, от которой позже должна отклониться ее судьба (именно поэтому Нацуэ изначально является носителем «маргинальных» верований и учений, долгое время не появляется в романе в качестве действующего персонажа, и ее семья не подпадает ни под одну из принятых классификаций), а потому Кага творит ее здесь и сейчас. Нацуэ на наших глазах едва не становится социалисткой, принимает христианство, разочаровывается в Кэйскэ и расторгает брак с Накабаяси. Весь духовный рост Нацуэ произошел на глазах читателя, отчего ее «преступление» воспринимается наиболее живо, ведь начинает ощущаться, будто об измене известно все.

И если любовь Хацуэ и Юдзи проверялась и определялась законом земным, то в случае Тоору и Нацуэ над ними властен закон небесный — христианский. И если к концу романа вера Тоору не проходит проверку временем, ибо он не в состоянии простить и понять намерения своей жены — Тоору забирает дочку в свою родную деревню, узнав об измене Нацуэ с Горо, — то вера Нацуэ только укрепляется. Именно измена является индикатором их истинной веры. Нацуэ честна перед собой, честна перед другими, и эта честность зачастую является источником неприязни к ней — вокруг находятся люди, которые выбрали для себя наиболее удобную ложь, и лишнее упоминание об этом вызывает в них раздражение. Одним из проявлений такой лжи является конформизм.

**2. Конформизм.** Можно выделить конформизм двух видов: пассивное, некритическое следование общепринятым догмам и приспособленчество, преодоление внутреннего несогласия с режимом ради внешнего благополучия, не всегда собственного. Перед тем как мы обратимся к анализу конформизма Юдзи и Юты, стоит указать, почему в этом списке нет Рихэя.

В моем представлении, Рихэй является олицетворением эпохи Мэйдзи с ее искренней верой в божественность императора, Японии и ее деяний. Являясь восьмым сыном рыбака из префектуры Ямагути, он отправился в столицу и «сделал себя» (立身出世, *риссин сюссэ*), принял участие в Русско-японской войне, чем позже особенно гордился. Эпоха Мэйдзи не предлагала многочисленных альтернатив по отношению к основному курсу пропаганды в рамках построения японской нации. Взгляд со стороны в этом случае невозможен. Синскэ, Хацуэ, Нацуэ, Тоору, принадлежащие к другому поколению, имеют возможность через западную культуру (Синскэ и Хацуэ — через литературу; Нацуэ и Тоору — через религию и социализм) подняться над повседневностью милитаризма и оценить — насколько это возможно — действительное положение дел. Для них император, война и божественность страны не являются априорными ценностями.

Однако возможностью взглянуть на свою жизнь и пропаганду со стороны пользуется меньшинство. Например, Юдзи всегда идет за большинством — коллеги, которые ожидают его для игры в маджонг, становятся важнее семьи. Во время празднования 2600-летия японской империи «Завыла сирена. Забили барабаны. Кто-то закричал: “Банзай!” Вот оно! Юдзи сорвал с головы шляпу и как можно громче завопил, подняв руки: “Банза-а-ай!” — чтобы все слышали: вот он я где, образцовый верноподданный Когурэ Юдзи!» [Кага, 2020, т. 2, с. 194]. С началом Тихоокеанской войны Юдзи скупает японские акции, веря в победоносность своей страны. Также в романе есть две противоположные по своему содержанию сцены просмотра фильмов, которые снял Юдзи, путешествуя по Америке. В 1936 г. Америка представляется страной прогресса, ориентиром для Японии. Ближе к войне Америка в этом фильме воспринимается как вражеская страна. Иными словами, пока реальность не начала обнаруживать в себе противоречия, несоответствие пропаганды и действительности, Юдзи был лояльным подданным, верным императору и своей стране. К этому стоит добавить и его физическую несостоятельность — у Юдзи глазная болезнь, отчего в армии он не служил и служить не может. Этот комплекс физической



неполноценности снимался за счет верности родине. Чтение книг, стоящих на полках в гостиной, ему не близко, отчего можно предположить, что за внешним увлечением западной цивилизацией (гольф, фотография) стоит глубинное отторжение западной культуры — ближе оказывается современная ему японская культура с ее постулированием «духовности» и иррациональности. Однако в ходе войны Юдзи все же начинает менять свои взгляды, понимая, что Японии не выиграть в этой войне. Он отправляет Юту в кадетское училище, ибо с прагматической точки зрения так будет лучше всего — там есть и еда, и одежда, и даже, хоть и с милитаристским уклоном, дадут образование. Перед отправкой сына в училище Юдзи не говорит о своих подозрениях о проигрыше Японии сыну, о чем позже пожалеет; есть принятые нормы, не позволяющие ему рассуждать о подобном вслух. Поражение Японии в войне и дальнейшая оккупация дадут возможность говорить об этом открыто.

Конформизм Юты, в свою очередь, отличается от отцовского. Все же он ребенок, у которого еще не выработаны механизмы противодействия пропаганде, а потому его вера в японское государство и предстоящую смерть ради его блага наиболее искренна. Детство проходило в условиях, воспевающих все военное и воинственное: по радио исполняют песни *гунка*, детские журналы в подробностях повествуют о военной технике (упомянутый в романе журнал «Техника» [Кага, 2020, т. 2, с. 346]), среди детей популярно авиамоделирование, о чем вспоминает сам Кага [Кага, 2013]. Тем не менее Юта увлекается литературой, физикой и астрономией, а потому его резкая перемена взглядов не самоочевидна. В романе она происходит на протяжении ста страниц [Кага, 2020, т. 2, с. 346–450]. Проследим за произошедшими изменениями.

Отправной точкой можно считать разговор Юдзи и Кэйскэ о будущем Юты, который решительно заявляет, что в кадетское училище он идти не намерен, — ему больше по душе профессия инженера или астронома. Далее родители неоднократно уговаривают Юту сдать экзамены в училище. Хацуэ, ненавидящая войну, все равно отдает сына в училище, руководствуясь представлениями о том, что после обучения в училище вряд ли сыну придется умереть и что с материальной точки зрения в казарме будет лучше, чем дома. Призыв неизбежен, а потому лучше встретить его курсантом, чем рядовым солдатом. Одноклассники также все наперебой стремятся попасть в училище, а потому в классе нарастает внутреннее напряжение — кому поступить удастся, а кто останется в стороне. А потому Юта, поддавшись общему настроению, но все еще относясь к армии с недоверием, решает сдать вступительные экзамены и — по совету матери — начинает посещать подготовительные курсы. В этой подготовке я и усматриваю причину тех изменений, которые произошли с Ютой. Позже сцену с Горо можно считать появлением изменившегося Юты, ведь тот в обычном разговоре грозит расправой «американским отродьям» [Там же, с. 397]. Между этой беседой и решительным нежеланием Юты стать военным находится только упомянутая подготовка, которая заключалась в зазубривании императорских рескриптов и указов. Это «учение» принадлежит более к сфере эмоционального и иррационального, формирует не критический подход к реальности. Однако вера эта не абсолютна. Молодым курсантам навязчиво

прививают одну и ту же идею: им придется умереть за свою страну. Юта откровенно признается, что в семнадцать лет умирать не хочется [Там же, т. 3, с. 236]. Чем ближе была капитуляция Японии, тем более искусственно выглядела приверженность идеалам милитаризма: люди произносили определенные формулы, не вкладывая в них конкретного смысла, тем самым внешние требования удовлетворялись. Вот сцена, навеянная личным опытом Кага [Кага, 2013, с. 54–56]: Юта прогулял паломничество на гору Камбудаи.

— Ты совершил ужасный проступок, который нельзя простить курсанту: ты солгал. Поклонись императору и вымаливай у него прощение, — наседали на меня он [Третьекурсник того же училища по фамилии К.].

У меня случайно вырвалось:

— Я готов умереть.

— Вот как? — усмехнулся К. — Что ж, умри в знак раскаяния.

Как я мог умереть? Слова о смерти вырвались у меня сами собой, от отчаяния. Я расплакался: разве решился бы я приставить штык к своему животу или задушить себя воротничком? Но К. не унимался:

— Значит, ты опять соврал и умирать не собирался? Ты не достоин быть кадетом.

Что бы я ни говорил, все оказывалось ложью. Все слышали, как он отчитывает меня. Я был раздавлен» [Кага, 2020, т. 3, с. 339].

В армейских кругах дискурс упразднения телесности был ходовым, и даже к концу войны многие были готовы ему следовать, однако это была огромная тяжесть, которую многие солдаты с облегчением сбросили. Особенно это относится к Юте, который до поступления в училище сталкивался и с непопулярной точкой зрения — Тоору и Синскэ негативно отзывались о милитаризме, отчего зерно сомнения в нем было посеяно. С капитуляцией Юта пытается разобраться, в чем же дело — почему взрослые только и делали, что посылали своих детей на гибель и говорили о победе Японии, когда сами уже не были в ней уверены. Поражение породило мировоззренческий кризис большинства японцев, ведь множественные постулаты прошлого обнаружили свою несостоятельность. Чувство обманутости и одновременно собственной наивности не покидало японские умы, но необходимость жить дальше способствовала преодолению оцепенения. Юта в поисках работы и средств для выживания семьи в условиях послевоенной разрухи преодолевает этот кризис.

**3. Братья Синскэ и Кэйскэ.** Ваки Кэйскэ и Ваки Синскэ — братья, подчеркнутые антиподы, олицетворяющие собой крайности своей эпохи. Фигура Синскэ не вписывается в тоталитаризм; Кэйскэ приспосабливается и к довоенным, и к послевоенным условиям. Кага оперирует определенным набором архетипов, однако в своей отличности персонажи не лишаются биографий — естественным образом их частные истории являются проявлением общего положения вещей.

Синскэ, выступающий против милитаризма, оказывается изолированным от общества, его ясное видение реальности и нежелание поддаваться конфор-

мизму резко противопоставляют его и собственной семье. Тяжесть положения Синскэ заключается, с одной стороны, в том, что родился и живет он в кругу тех людей, чьи взгляды он не принимает. Его отцом был Ваки Рэйскэ (его возможный прототип — Мори Цутому (1882–1932), политик партии Сэйю:кай), который завещал двум сыновьям сделать карьеру (Синскэ — в политике, Кэйскэ — в армейской среде) для служения собственной стране. И Ваки Мицу, их мать, и Ваки Кэйскэ хранят верность его идеалам. Далее, Синскэ, юноша призывного возраста, вынужден столкнуться с ненавистными ему проявлениями японской действительности. Думаю, Кага, желая создать дополнительное напряжение в тексте и полностью поляризовать образы двух братьев, не позволяет Синскэ отступить от его взглядов — у него была неоднократная возможность избежать военной службы, но он нарочито не пользуется этим. Так, его образ становится явным утверждением того, что настало время конформистов: кто приспосабливается, тот и выживает. Индивидуальному нет места при тоталитаризме — ни свободной любви, ни искусству.

Кэйскэ в соответствии с увещаниями отца сделал военную карьеру и стал первоклассным солдатом, но после поражения изменил род деятельности — превратился в политика. Интерпретировать это можно по-разному. Безусловно, в послевоенный период подобные случаи весьма часты, и Кага-историк в точности отображает реалии той поры. В работах, посвященных послевоенной исторической памяти, часто подчеркивается, что японцы выбрали между двумя взаимоисключающими ролями — жертвы и агрессора — роль жертвы [Эппле, 2020, с. 189], ибо, помимо прочего, это позволяет избежать внутреннего конфликта, который мог бы привести к деградации личности. Послевоенный комплекс текстов, часть из которых относится к «Нихондзинрон», стремится создать предельно комфортные психологические условия для японцев на фоне общего мировоззренческого кризиса [Мещеряков, 2020, с. 295]. Так, действия Кэйскэ в рамках приспособленчества к новым политическим реалиям, — стремление создать психологический и материальный комфорт в условиях новой Японии. Психолог Каваи Хаяо (1928–2007), известный в том числе своими работами в духе «Нихондзинрон», приводит свои соображения относительно подобного поведения японцев. На основе древних мифов и сказок он выводит теорию «пустого морального центра», согласно которой японцам присущ моральный релятивизм, стремление избежать конфликтов, а не решать их, поступать согласно обстоятельствам. Некоторые исследователи обращаются к этой теории для описания состояния послевоенного японского общества [Mikyoungh, 2010]. Разные аргументы и теории сводятся к одному — приспособленчество Кэйскэ является примером закономерного поведения послевоенных японцев.

## Заключение

Семья Токига включает множество типичного и нетипичного для описываемого Кага временного периода. Семья довоенного и военного времени существовала в рамках административного кодекса 1898 г. Кага показывает, что даже в условиях тоталитаризма патриархальная по своей сути семья не вме-

щается в эти жесткие рамки и подвергается эрозии, что приводит к появлению конфликтных ситуаций. Многие герои романа пытаются выстроить свою судьбу в мирах с разными ценностями, что приводит их к жизненным трагедиям и драмам. Это несоответствие и является двигателем сюжета. Система *из* предполагала иерархичность и предсказуемость поведения каждого из ее членов, но главные персонажи романа выбиваются из этой схемы, нарушают ее и ведут себя непредсказуемым образом. Семья «современного» нуклеарного типа с более равноправными отношениями супругов, детей и родителей укоренится только в послевоенное время, но по тексту романа видно, что система *из* начала распадаться раньше этого.

## Литература

- Бахтин М.М. Проблемы творчества/поэтики Достоевского. Киев: NEXT, 1994.
- Кага Отохико. Дзидэн [Автобиография]. Токио: Сю:эйся, 2013.
- Кага Отохико. Эйэн-но мякко, ёнхэн, Намида-но тани [«Вечная столица», т. 4, «Долина слез»]. Токио: Синтё:ся, 2014.
- Кага Отохико. Столица в огне. Роман-эпопея: в 3 т. СПб.: Гиперион, 2020.
- Кага Отохико. Приговор / пер. с яп. Т.Л. Соколовой-Делюсиной. СПб.: Гиперион, 2021.
- Мещеряков А.Н. Остаться японцем: Янагита Кунио и его команда. Этнология как форма существования японского народа. М.: Лингвистика, 2020.
- Эппле Н.В. Неудобное прошлое. Память о государственных преступлениях в России и других странах. М.: НЛО, 2020.
- Fuess H. Adultery and Gender Equality in Modern Japan, 1868–1948 // Gender and law in the Japanese imperium. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2014. P. 109–135.
- Himeoka Toshiko. Changes in Family Structure // The Demographic Challenge: A Handbook about Japan. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 235–255.
- Ito K.K. The Family and the Nation in Tokutomi Roka's Hototogisu // Harvard Journal of Asiatic Studies. 2000. Vol. 60. No. 2. P. 489–536.
- Mikyong K. Japanese Pacifism: Problematic Memory // Northeast Asia's Difficult Past. Essays in Collective Memory. Chippenham and Eastbourne: CPI Antony Rowe, 2010. P. 53–70.
- Schmidt P. Family law // History Of Law In Japan Since 1868. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 262–305.

## Токио: вечно меняющаяся малая родина<sup>1</sup>

Кага Отохико

*Кага Отохико (настоящее имя — Коги Садатака) родился 22 апреля 1929 г. (4-й год Сёва) в больнице Ногами города Токио, в районе Сиба квартала Мита-цуна (сейчас — район Минато, поселок Мита, второй квартал). В этой больнице его дед по материнской линии исполнял обязанности директора. После этого Кага жил в доме клана Оги того же Токио уезда Тоётама, первой улицы квартала Ниси-О:кубо (сейчас — район Синдзюку, второй квартал Кабуки-мати). Отец, Коги Ко:дзи, принадлежал к клану Оги, потомственных вассалов князей Кага-Маэда из Канадзава, а дом Оги находился на территории просторной запасной резиденции Накаясики<sup>2</sup> тех же князей Маэда. Мать, Ёнэ, чье имя произошло от сокращения отцовского имени Ясохати<sup>3</sup> до иероглифа Ёнэ<sup>4</sup> (чужим людям она всегда представлялась как Ёнэко<sup>5</sup>), родилась в доме Ногами, который управлял больницей в квартале Мита на задах частного университета Кэйю. Дед, Ясохати, участвовал в Русско-японской войне в качестве старшего врача на крейсере «Якумо», входившем во вторую флотилию, по окончании же войны открыл в Мита больницу. А дочь его — Ёнэ — была старшей дочерью в семье Ногами. Сам Кага с детских лет часто бывал в этой больнице.*

Сдается мне, что мои воспоминания о родном доме в Ниси-Окубо куда слабее, чем о дедовой больнице в Мита. Там я и узнал, насколько интересным местом может быть больница. Это послужило причиной тому, что в дальнейшем я захотел стать врачом. То была огромная больница: при входе в приемный покой стоял детальный макет крейсера «Якумо», на стене красовалась масляная репродукция картины То:дзэ: Сё:таро: «Капитанский мостик на “Микаса”», а на центральном опорном столбе висела фотография дедушки, одетого в парадную форму капитана третьего ранга. Иными словами, мне и самому хотелось гордиться тем, что я военный. Так как мне часто приходилось выслушивать рассказы о том времени, война Нитиро<sup>6</sup> была хорошо мне знакома.

Как бы там ни было, дедушка был человеком необычным. Он являлся восьмым ребенком в семье бедного рыбака, проживавшего в префектуре Ямагути, в девятнадцать лет без гроша в кармане он приехал в столицу, где устроился в молочную лавку, расположенную в районе Канда, в которой и жил, и работал, и вместе с этим учился на врача. Позже он станет военным врачом, получит орден за участие в Русско-японской войне и на этой волне откроет свою клинику

<sup>1</sup> Фрагменты интервью Кага Отохико. Слова интервьюера выделены курсивом. Перевод выполнен по изданию: [Кага, 2014, с. 27–63].

<sup>2</sup> Территория (усадыба), где обычно жили потомки князя.

<sup>3</sup> 八十八

<sup>4</sup> 米

<sup>5</sup> Ёнэ — необычное имя, более подходящее для мужчины. Суффикс -ко (子) делает это имя женским.

<sup>6</sup> Русско-японская война (1904–1905).

в Мита. Дедушка каждое утро принимал ванну, после чего ставил себе клизму и, заглатывая трубку, промывал себе желудок. Человек — это трубка, которая забивается, поэтому ее нужно хорошенько промывать (*смеется*).

Промывание желудка было средством от язвы: когда вода смешивается с пищевой содой и попадает в желудок, то содержащаяся в ней щелочь нейтрализует кислотность желудочного сока, и тем самым язву удается излечивать. Наверное, книжку, в которой описан этот способ лечения язвы, и сейчас можно где-нибудь сыскать, в свое время она была настолько известной, что клинику дедушки называли «Клиникой для язвенников». К тому же дедушка был большим изобретателем. Так, он запатентовал рентгеновский аппарат нового образца для диагностики туберкулеза, придумал чудотворное лекарство от укусов насекомых — «Совершенная кожная мазь», приспособление для быстрого разведения огня — «Спички-воспламенички», переносной и удобный фильтр для очистки воды — «Чистая водица» и т.д., — словом, изобрел он много. До того как он получил докторскую степень, книжка почти не продавалась, но с того самого дня, когда рядом с его фамилией появилось почтенное звание доктора, продажи взлетели (*смеется*).

В подвале клиники находилась его мастерская, и если на двери висела табличка «Изобретаю», никто не смел войти внутрь. Все-таки он был талантливым человеком, проявлявшим интерес ко множеству вещей; так, он стал исследовать ультрафиолет, после чего изобрел ультрафиолетовый способ лечения, — клиника процветала. К слову сказать, и рентгеновский аппарат, необходимый для этой методики лечения, получил название Ногами и был довольно популярным. Во время пробного запуска дедушка подошел к панели управления и нажал какие-то кнопки, после чего внезапно раздался ужасный грохот. Я испугался. Он запатентовал этот аппарат, и в один момент из клиник со всей страны посыпались заказы; дед прилично заработал, но потом заводской бухгалтер скрылся вместе с вырубкой (*смеется*).

Позже я заинтересовался астрономией, опять же, под влиянием дедушки. Сам дед горел энтузиазмом, создав в местечке Мусаси-синдэн, расположенном на железнодорожной линии Нукама, астрономическую обсерваторию. Сейчас там сплошные торговые кварталы, но тогда это была настоящая деревня, путь от Миты до Мусаси-синдэн он проделывал на своем «Форде». Дед брал меня с собой, а потому я частенько слышал такие вот разговоры: «Те, кто не знает теорию относительности Эйнштейна, не могут считаться людьми» или «Вообще-то из-за силы тяжести свет преломляется». Так как все это вызывало во мне интерес, я попросил маму купить мне книжку «Рассказы об атомах»<sup>7</sup>, а она прочла ее название как «Рассказы о Харако» и сказала: «И не проси, это же книжка для девочек» (*смеется*).

На мое десятилетие дедушка подарил мне телескоп, после чего я каждый вечер разглядывал звезды с площадки для сушки белья. Даже тогда квартал Синдзюку светился так, что звезд было не видеть, чего не скажешь про окрестности квартала Окубо. Вскоре началась Тихоокеанская война, настало время

<sup>7</sup> 原子の話, «Гэнси-но ханаси».

светомаскировок, и — неловко говорить об этом — я испытывал от этого радость. Даже в Токио небо стало по-настоящему черным, а потому были хорошо видны звезды. На следующий год после начала войны я пошел в 6-ю муниципальную среднюю школу (сейчас — столичная школа Синдзюку). В той школе был астрономический кружок, и хотя только двое семиклассников поступило в него, когда мы смотрели на звезды из школьного телескопа, это отвлекало нас от гнетущей атмосферы военного времени, в общем, у нас была радость смотреть на величественный космос каждый день.

В те года в клубе То:нити, находившемся в квартале Ураку, был планетарий, куда я частенько заходил. Там читал лекции старший брат Осараги Дзиро<sup>8</sup> — Нодзири Хо:эй. Его лекции действительно вызывали интерес. Там работали и другие лекторы, но Нодзири был на голову их выше. Я искренне любил звезды, и, может, если бы так продолжалось, я мог даже стать и астрономом. В дальнейшем мне доводилось забираться на гору Фудзи вместе с дочкой, которая, увидев метеор, сказала: «Папа, там одна звездочка не удержалась» (*смеется*). Видимо, это был первый раз, когда она увидела метеор. В детстве за одну ночь я мог увидеть и три, и четыре метеора, поэтому я удивился тому, что это могло поразить ее.

О больнице в Мита у меня осталось еще одно яркое воспоминание — ванна Гоэмон<sup>9</sup>. Воспоминание о том, как я, сидя у бабушки на руках, залезал в ванну, относится к временам до 26 февраля<sup>10</sup>. Я помню, как бабушка, сложив ладони лодочкой, плескалась водой в ванной, как она с помощью полотенчика изображала воздушный шар и играла со мной. В результате воздушных налетов больница сгорела, но из сгоревших руин подобрали эту ванну, ее мы какое-то время использовали и после войны в нашем доме в Окубо. Маме было тяжело топить эту ванну дровами, а потому мы перешли на газовую колонку; что же до старой ванны, то она все-таки вызывает у меня ностальгию.

В сравнении с необыкновенно сильными воспоминаниями о дедушке, отец оставил о себе неяркое впечатление. Он работал в страховой компании Ясуда, был очень методичным человеком — как заканчивалась работа, он шел прямо домой. По субботам он отправлялся к другу в Кугэnuma, где играл в маджонг или гольф. Он частенько оставался там на ночь, а потому по выходным его не было дома. Поэтому, когда он уходил в субботу, то сразу брал костюм на понедельник (*смеется*).

Также отец любил фотографировать — он оборудовал специальную комнату, в которой сам занимался проявкой. Его это увлекало по-настоящему. Он занимался не только фотографией — у нас был монтажный стол, на котором отец монтировал снятые им же фильмы, после чего устраивал показ. Первые фильмы, которые он показал, были сняты на 16-миллиметровую пленку, сле-

<sup>8</sup> Осараги Дзиро 大佛次郎 (1897–1973) — писатель, знаменит историческими романами.

<sup>9</sup> Традиционная японская ванна, подогревается на огне, разводимом под ней. Названа в честь легендарного разбойника Исикава Гоэмона (1558–1594), который был заживо сварен в подобной ванне после неудачного покушения на Тоётоми Хидэёси (1536–1598).

<sup>10</sup> 26 февраля 1936 г. офицеры-патриоты подняли мятеж, его целью было победить политическую коррупцию и бедность сельского населения.

дующие же — на 8-миллиметровую; и в то самое время, когда в Америке показывали в цвете «Унесенные ветром», отец раздобыл цветную пленку Кодак и стал снимать на нее. Фильмы того времени сохранились и сейчас, запечатлев в деталях облик квартала Синдзюку. Усевшись в такси, отец снимал город из движущегося авто, и так как с точки зрения изучения довоенного Токио эти кадры являются ценными, они послужили мне хорошим материалом при написании романа (*смеется*).

Как бы там ни было, он был увлекающейся натурой и интересовался самыми разными вещами. Он был весьма умелым гольфистом — часто упражнялся с мячиком, направляя его в сетку, натянутую у нас в саду. Однажды, еще посещая подготовительный класс, я наблюдал за тренировкой отца из окна, и вдруг из его рук выскользнула клюшка и полетела в мою сторону. Она со всей силы угодила мне в голову. Я потерял сознание, но мне запомнилось, будто за секунду до этого из моего лба посыпалась мука. Так как началось сильное кровотечение, перепуганная мама тут же отвезла меня в больницу в Мита. Очнувшись, я обнаружил себя лежащим в гостиной. Собственно боль прошла примерно через неделю, но, как бы там ни было, это была травма головы, а потому мне предписывался полный покой, так что где-то месяц я провел в больнице. Бабушка накупила мне разных книжек, и обо мне все время заботились, так что мне, ребенку, было понятно, что случилось нечто ужасное.

Когда я учился в первом классе младшей школы, что совпадало с годом проведения Берлинской олимпиады (1936 г.), отец отправился в кругосветное путешествие. Когда он вернулся, я помню, он привез множество сувениров из разных стран. По установленному обычаю, первого января каждого нового года отец, одетый в *хакама* и *кимоно*, украшенное фамильным гербом, мама, облаченная в *томэсодэ*, и дети, разодетые в новенькую европейскую одежду, собирались за обеденным столом, на котором красовался черный лакированный поднос с тремя золотыми чарками, стоящими рядком. На чарках был выгравирован герб дома Маэда — меч и слива<sup>11</sup>. Да уж, тогда мы ни в чем не нуждались. В нашем доме частенько проводились празднования с большим количеством гостей, и во время поездки по окончании начальной школы мы с мамой остановились в роскошном *рёкэне*, который не соответствовал статусу школьника, так что у меня складывалось ощущение, что моя семья богата.

*На два романа-эпопеи — «Столица в огне»<sup>12</sup> и «Заоблачная столица»<sup>13</sup> — Кага потратил 25 лет, они повествуют об истории семьи Когурэ, прототипом которой послужила его собственная семья. «Столица» начинается с 1935 г., то есть с того времени, когда старшему сыну Юте было 7 лет<sup>14</sup>. Перед читателем предстают и отец, Юдзи, работающий в страховой компании, увлекающийся*

<sup>11</sup> 剣梅鉢, *кэн-умэбати*.

<sup>12</sup> 永遠の都, «*Эйэн-но мияко*», «Вечная столица». В оригинале «Столицей в огне» (炎都, *эно*) называется как третья книга романа, так и его шестая часть. В русском переводе «Столица в огне» — название всего романа.

<sup>13</sup> 雲の都, «*Кумо-но мияко*».

<sup>14</sup> По японскому счету *кадзоэ тоси*, учитывающему время, которое плод проводит в утробе.



*маджонгом и гольфом, и мама, Хацуэ, и ее отец, Токита Рихэй, директор клиники в Мита, и многие другие.*

Когда я начинал писать «Столицу в огне», отцовские фильмы мне весьмагодились. Ага, вот здесь был курятник, а здесь — хурма или каштан. По этим деталям я восстанавливал облик старого дома. В этих фильмах запечатлена улица Мэйдзи, проходившая прямо перед домом, — по ней проезжала повозка, полная бочек с экскрементами. Смывных туалетов тогда не было, поэтому к нам приходили вычищать заполненный глиняный горшок, стоявший на дне туалета. В это время стояла жуткая вонь, а потому, когда я возвращался домой из школы, мне было сразу понятно, что сегодня — тот самый день. Деревянные бочки, полные нечистот, стояли рядком на здоровенной телеге, и все это тянула за собой лошадь. А так как улица проходила перед домом, то все повсеместно было покрыто лошадиным пометом. Еще тогда там часто проезжали танки. Рядом с домом, в окрестностях района Тоямагахара, находились армейское стрельбище, военный госпиталь и токийский кадетский корпус: военно-учебных заведений было много — та же улица Мэйдзи доходила до плаца в Ёёги. Тогда ее называли «новой дорогой». Проезжали повозки, проходили танки, маршировали колонны — улица была оживленной.

Взяв свои воспоминания за основу, я тщательно изучал и исторические материалы. Выбирая наиболее точные слова, я изображал эпоху Сёва. Читая многочисленные материалы о военном и послевоенном периоде, я записал множество своих соображений, и однажды внезапно понял: как во время войны, так и после почти все серьезные происшествия в Японии произошли в Токио, то есть город и есть мой главный герой.

Сказать по правде, до этого момента я полагал, что для писателя родиться за пределами Токио — это недостаток. Например, Оэ Кэндзабуро и Накагами Кэндзи выстраивают свой богатый литературный мир с центром в специфическом регионе — Эхимэ или Кисю. Думаю, что писатель, имеющий свою малую родину, — счастливый писатель. Токио, где я родился и вырос, — это место, где разрушение следует за разрушением, город, который трагично менял свой облик. Реставрация Мэйдзи, Великое землетрясение в Канто, бомбардировки Токио, послевоенный мощный рывок экономики и сопутствующее ему превращение в город огромных зданий. Так, Токио, будучи центральной фигурой всех этих драматических изменений, сам по себе становится литературой. «Я не могу не написать об этом», — такое ощущение появилось у меня.

В отличие от леса у Оэ Кэндзабуро на Сикоку или Ихатова у Миядзава Кэндзи<sup>15</sup>, которые существуют и будут существовать, моя малая родина не такова. У нее нет устоявшегося навсегда облика. «Вечная столица» — смысл этого названия заключается в том, что она продолжает всегда меняться, и потому Токио является главным героем этого романа. Моя семья — еще один главный

---

<sup>15</sup> イーハトーブ, *Ихато:бу* — утопический край, часто упоминаемый в стихотворениях и прозе Миядзава Кэндзи (1896–1933). См. статью О.А. Забережной в настоящей книге. Прототипом Ихатова послужил родной край писателя, префектура Иватэ.

герой, и те, о ком я пишу, — мама, папа, бабушка и дед, и из всего того, что осталось в памяти, возникает мощный порыв воображения, который и образует сердцевину романа.

## Первое мое воспоминание — об инциденте 26 февраля

Если уж говорить о моих ранних воспоминаниях, то связаны они еще с тем временем, когда я ходил в подготовительный класс, и когда случился инцидент, тогда-то ко мне постепенно и приходило ощущение реальности. Роман начинается в 1935 г., за год до инцидента, и тот год остался в моей памяти как чрезвычайно спокойный. В романе есть эпизод, когда вся семья отправляется на летний отдых на море, — в ту пору семьи среднего класса часто отправлялись на лето поплавать в Хаяма или Дзуси. Тогда было принято, чтобы семья снимала рыбацкий дом на все лето, вместе с семьей обязательно отправлялась и прислуга. Среди прислуги было много женщин из Тотиги или Тиба, их деревенские родственники приезжали присматривать за пустующим домом в Токио. В случае же моей семьи мы сначала ездили в Дзуси, потом в Хаяма. По будням папа работал в компании, отчего приезжал на море только в субботу, но он не умел плавать. Поэтому он садился в лодку, кружил вокруг купающихся и фотографировал. В романе семья политика Кадзама тоже в полном составе приехала в Хаяма. В романе — четыре сестры (на самом деле их было шесть), они придавали обстановке живость и очарование. Они распевали песни из репертуара Такарадзука<sup>16</sup> и танцевали под них — вот так, беззаботно, проходило то лето. Дедова семья тоже сняла домик в Хаяма, поэтому вместе там проводили лето три семьи. В то время летний отдых ассоциировался с поездкой на море, в горы люди обычно не ездили.

Купающихся было много. Вероятно, в сравнении с сегодняшним днем людей туда приезжало побольше. Тогда еще не существовало комнат отдыха, похожих на чайные, — все расставляли на побережье зонтики и тенты, под которыми и отдыхали. Обычно люди ставили зонты, тенты были только у богачей.

Время от времени по морю проплывали военные корабли, и тогда я пытался угадать, что же это за судно. Это был мой конек. У побережья Сё:нан часто проплывали военные корабли. В романе Юта рисовал корабли с натуры, и полицейский однажды сказал ему: «А что бы ты делал, увидь тебя здесь шпион?», и поволок его за собой. И это ведь чистая правда — помню, как полицейский отвел меня к маме, которая — вся в слезах — от всей души просила у него прощения. Такое было время.

В ту пору в Токио часто шел снег. И в день путча был большой снегопад, и вот я подумал, что смогу в подготовительной школе вдоволь наиграться в снегу, но вдруг в доме зазвонил телефон — занятия отменили. Я хорошо помню, как мама сказала, что сегодня в городе появилось много страшных солдат, творящих различные бесчинства, и раз для детей это опасно, то из дома выходить категори-

---

<sup>16</sup> Название токийского театра, роли в котором играют только женщины. Первое здание театра было построено в 1934 г.

чески запрещается, — так я и остался дома. Под вечер из Мита позвонил дедушка, сказав, что у нас в районе много военных учреждений, а потому находиться там небезопасно, в связи с чем предложил перебраться в Мита. Поскольку было введено военное положение, мы с мамой едва сумели поймать такси и направились в Мита, но по пути то и дело застревали — всюду были одни военные.

Обычно дорога от Окубо до Мита обходилась нам примерно в пятьдесят-шестьдесят сэн, в тот же день мама, поторговавшись с водителем, отдала то ли йену десять, то ли йену двадцать. Как бы там ни было, весь город был взбужден, и я помню, как впервые испугался военных. Конечно, я не понимал сути произошедшего, но по тому, как были взволнованы взрослые, и по тревожным новостям по радио даже ребенок понимал, что случилось что-то ужасное.

Летом того же года из зоопарка Уэно сбежала черная пантера, из-за чего поднялась страшная шумиха. А прямо перед этим произошел инцидент с Абэ Сада<sup>17</sup>, о котором я практически не помню, ведь я был маленьким. Гостиница, в которой она скрывалась во время своего бегства, находилась поблизости от нашего дома, по соседству со святилищем Ханадзоно, и я помню, как мама сказала что-то вроде: «Там остановилась нехорошая женщина». Я и не знал, что же такого плохого сделала Абэ Сада, и отчего-то мне смутно помнится, как я ломал голову над тем, почему же ее пребывание в гостинице привлекло столько внимания.

Читать я научился довольно рано, а потому уже в детском саду много прочитал. Тогда популярной детской мангой были «Норакуро» и «Осьминог Хати-тян». Среди писателей я любил Яманака Минэтаро<sup>18</sup>. Еще Минами Ёитиро<sup>19</sup>, Унно Дзюдза<sup>20</sup> и Такагаки Хитоми<sup>21</sup>. Это было уже когда я пошел в начальную школу. И мама тоже любила книги — она покупала интересные книжки и велела мне читать их. В то время в книгах чтения всех иероглифов подписывались азбукой, так что даже ребенок мог многое понять. По отцовской прихоти нашу гостиную украшали модные тогда одно-йеновые издания — «Полное собрание мировой литературы» издательства «Синтё», «Полное собрание современной японской литературы» издательства «Кайдзо» и «Полное собрание современной драматургии» издательства «Дайити Сёбо». Правда, стояли они больше для украшения — не было заметно, чтобы их кто-то читал. Бывало, я снимал книгу с полки, чтобы прочитать, и время от времени наталкивался на слипшиеся страницы — так я понимал, что книгу никто не читал (*смеется*).

Четвертый класс миновал, и на каникулах я бросил вызов «Графу Монте-Кристо», входившему в «Полное собрание мировой литературы», и другим тол-

<sup>17</sup> 18 мая 1936 г. Абэ Сада задушила своего любовника Исида Китидзо поясом *оби* ради получения сексуального удовольствия. Через два дня ее арестовали.

<sup>18</sup> Яманака Минэтаро 山中峯太郎 (1885–1966) — журналист и детский писатель, известен антисемитскими рассказами, в частности, «Еврейская опасность» (ユダヤカ), «Юдаяка») и «Супергерой Великого Востока» (大東の鉄人, «Дайто:-но тэцудзин»). По окончании войны перестал писать.

<sup>19</sup> Минами Ёитиро: 南洋一郎 (1893–1980) — автор приключенческих рассказов и фантастики для детей.

<sup>20</sup> Унно Дзюдза 海野十三 (1897–1949) — основатель жанра японской научной фантастики.

<sup>21</sup> Такагаки Хитоми 高垣暁 (1898–1983) — детский писатель, романист, автор жанровых рассказов.

стенным книгам. Насколько я помню, самой длинной из них была «Верхом на Пегасе по стране богов»<sup>22</sup>, написанная Ёсикава Эйдзи. Это сложная книга, завявшая у меня много времени. Тем не менее она была интересной.

Хотя в моем окружении и были ребята, кто любил читать, среди них не находилось таких, кто, подобно мне, любил бы читать длинные книги. С тех пор я считаю, что роман тем лучше, чем он длиннее. Однажды я отправился на велосипеде к другу поиграть и позаимствовал у него книгу, и, вот так, не слезая с велосипеда, читал ее, — кажется, это была «Серебряная подложка “Дракон”» Минами Ёитиро<sup>23</sup>. Тут и стемнело, так что я сказал «Пока!» и отправился домой, так и не поиграв ни с кем (*смеется*). Как только я начинал читать, то погружался в мир книги. Такой я был подросток.

Шестого апреля выдался пасмурный холодный день. Хацуэ привела одетого в новенькую форму Юту в школу. Когда она зарегистрировалась на стойке у входа, им сказали: «Когурэ, 1-я группа» и вручили список класса. Шестиклассницы проводили их в зал, где на днях проводились медосмотр и собеседование. Впереди устроены места для детей, сзади — для членов семьи. В первой группе были только мальчики, во второй — половина мальчиков и половина девочек, в третьей — только девочки. В каждой группе насчитывалось примерно по 50 детей. Они сидели с отсутствующим видом, было неестественно тихо. Покидая мать, Юта выглядел беспомощным, но в отличие от других ребят — то и дело беспокоило оборачивавшихся назад и вскакивавших — он сидел тихо и спокойно, держался хорошо.

(«Столица в огне», часть вторая «На перепутье», глава 7)

## Пустырь Тояма в годы непослушания

В апреле того года, когда случился путч, я поступил в районную начальную школу Окубо района Ёдобаси. Я учился в классе для мальчиков, в котором были дети из разных семей — как по социальному положению, так и по профессии. Были дети и из семьи продавца *татами*, и владельца рыбной лавки, и много кого еще. Именно поэтому ходить к ним в гости было жутко интересно. Я видел, как продавец *татами* управляется с иглой или как — бам-бам-бам — летят рыбки головы. Если говорить о чем-то совсем диковинном, то учился у нас в классе мальчик, чей папа владел змеиной лавкой. Мясо змей очень питательно, а яд может использоваться при приготовлении китайских лекарств — до войны даже в столице таких лавок было много. В стеклянном ящике находилось множество заготовленных змей. Когда заходил покупатель, продавец вытаскивал змею и бодренько готовил лекарство. Перед глазами представало интересное зрелище, я смотрел не отрываясь.

У меня сложилось ощущение: благодаря тому, что в моем классе были дети из довольно разных семей, границы моих представлений о мире расширялись. Моя семья принадлежала к среднему классу, ведь папа работал в компании,

<sup>22</sup> 神州天馬俠, «Синсю: тэмма кё:», роман Ёсикава Эйдзи 吉川英治 (1892–1962), впервые публиковался отдельными выпусками в 1925–1928 гг.

<sup>23</sup> 潜水艦銀龍號, «Сэнсуй кангин Рю:-го:», 1939 г., роман Минами Ёитиро 南洋一郎 (1893–1980).

но были ребята и из по-настоящему бедных семей. Об этом я тоже написал в романе. Совсем близко к пустырю Тояма находился дом сборщика мусора, в котором жил один хулиганистый ребенок. Сколько всего он успел натворить! Например, он сказал, что собирается сжечь котенка, обитавшего в керамической трубе на пустыре, после чего устроил поджог. Я видел, как котенок в ужасе метался из стороны в сторону в попытках спастись, и мне это показалось забавным, но вдруг огонь перекинулся на армейский склад боеприпасов — выходит, что баловаться с огнем там было опасно. Из-за скандала, поднятого местными жителями, вышла большая неприятность. Когда я вернулся домой, туда уже явился жандарм, а на следующий день классный руководитель отчитывал меня перед всем классом (*смеется*).

Но ребенка так просто не унять. В доме старьевщика была кирпичная печь для плавки свинца, множество необычных вещей, подобранных неизвестно где, поэтому детям этот дом представлялся складом сокровищ. Тогда я интересовался электрическими моторами, а потому собрал один мотор из хлама, заставляя 20-вольтов работать на мощности 100. Этот моторчик крутился на пределе своих возможностей. Было жутко интересно, хоть и опасно. А еще по пустырю проходила железнодорожная линия Яманотэ, на рельсы которой я клал здоровенный гвоздь. Когда там проходил поезд, он плющил его, после чего я его точил, делая из него нож. Каждый мальчишка старался сделать нож поострее. При этом простой заточки было недостаточно: я раскалял гвоздь, пока он не стал пунцовым, после чего опустил в воду и остудил. Только после этого нож стал твердым и острым. Этому я научился у сына старьевщика. Учился он неважно, но прослыл знатоком таких вот фокусов.

А еще на пустыре была небольшая горка, ее называли «Треугольная». Ее насыпали специально для того, чтобы оградить жилую часть города от армейского стрельбища, и мы часто там играли. Это Дзюн родился в квартале Синдзюку-Хякунин, он был на три года младше меня, и мы частенько играли там. Как начинаю говорить об этой горке, так вспоминаю о ней с ностальгией. Тогда популярностью пользовалось авиамоделирование — хоть я и говорю «моделирование», это была тонкая работа, точно выполненная по чертежу, — крылья делались из японской бумаги и тонких полосок бамбука, в центр помещался пропеллер с резинкой, с помощью которой его запускали. Вместе с другими мальчишками я приносил свой самолет на Треугольную горку, после чего мы наперебой запускали самолетик в сторону пустыря Тояма. А еще в этой горе была большая пещера, в которой было полно летучих мышей. С наступлением темноты они стаяй возвращались туда, и это было так красиво, что производило на меня сильное впечатление. На пустыре было еще и стрельбище, очертаниями похожее на *камабоко*<sup>24</sup>, куда мы прокрадывались, чтобы собрать патронные гильзы. Точно помню, что Эдогава Рампо<sup>25</sup> где-то писал об этом стрельбище.

<sup>24</sup> Блюдо вытянутой цилиндрической формы: готовится из рыбного «шпоре» *сурими* и различных добавок.

<sup>25</sup> Эдогава Рампо 江戸川乱歩 (1894–1965) — писатель и критик, считается основателем современного японского детектива.

Я рос хулиганистым мальчишкой, но действовал исподтишка. Спрятавшись в укрытии, я отдавал оттуда приказы (*смеется*). Но я не был генералом — скорее, штабным офицером. Вообще-то я был не очень шустрым — например, когда я положил гвоздь на железнодорожные пути, это увидел полицейский, после чего погнался за мной и тут же поймал. Поэтому, сдается мне, лучше посылать на такие дела ребят половчее, как я делал с сыном владельца рыбной лавки (*смеется*).

*1 марта 1941 г. упразднили закон о школах и обнародовали новый — устав народной школы (вступил в силу 1 апреля того же года). Согласно ему, все обычные школы переименовывались в государственные школы начальной ступени. В апреле, когда указ вступил в силу, Кага стал шестиклассником. Перед учеником младшей школы открывались такие возможности: больше не учиться; после окончания поступить на двухлетний продвинутый курс<sup>26</sup> или пойти в среднюю школу. Кага пошел по третьему пути.*

Всего в параллели было сто пятьдесят школьников, и двое пошли в четвертую (сейчас — муниципальная старшая школа Тояма), трое — в шестую, в частную же — около десяти. Тогда лучшие ученики поступали или в четвертую, или в первую (сейчас — муниципальная старшая школа Хибия), так что в шестую попадали, скажем, ребята второго сорта (*смеется*). В целом, учеба мне давалась, хотя я увлекался и моделированием, и астрономией, — в общем, не был целеустремленным, разбрасывался, а потому на экзамене я толком и не мог показать своих способностей. Поэтому — и об этом я пишу в романе — в младшей школе я никогда не был старостой, а лишь его заместителем. Но мальчик, занимавший до шестого класса пост старосты, умер, а потому мать надеялась, что наконец старостой стану я, но, в конце концов, стать им у меня не получилось. Мама говорила, что классному руководителю следовало бы «разуть глаза» (*смеется*), что было типичным проявлением слепой родительской любви.

Вообще-то я хотел, если получится, поступить в четвертую школу, но классный руководитель сказал, что я не пройду, поэтому я поневоле направился в шестую (*смеется*).

Увидев разложенные на столе письма и бумаги Синскэ, Хацуэ тут же поняла, в чем дело. Юдзи обнаружил тайник и доложил обо всем Рихэю. Пошла с Ютой в ванную, чтобы он почистил зубы. Пока он не лег, есть немного времени. Стиснув зубы, попыталась унять внутреннюю дрожь. С детства зная, что такое отцовский гнев, она понимала: надо просто униженно извиняться. Но вот только за что? Даже если они все прочли, у них, скорее всего, нет уверенности, что это Синскэ. Допустим — достоверно ни о чем не известно! — Юдзи, заподозрив Синскэ, обратился к Мицу, чтобы та подтвердила, его это почерк или нет.

(«Столица в огне», часть четвертая «Долина слез», глава 24).

---

<sup>26</sup> 二年制の高等科, нинэнсэй-но ко:то:ка.

## Случай с мамой, или как изменилась атмосфера в семье

*В «Столице в огне» Юта с отличием окончил начальную школу, успешно сдал вступительные экзамены в школу № 6, в честь чего он вместе с мамой съездил в Исэ Ямада, но по возвращении домой их с нетерпением ожидали дедушка и бабушка из Мита — чтобы устроить дознание. Они узнали, что Хацуэ изменила мужу с его племянником — Синскэ. Для этого эпизода существовали реальные основания.*

Мама моя, что бы она ни делала, делала это увлеченно, она была человеком порывистым. Когда она была еще девочкой, то училась играть на сямисэне, разучивала традиционные «длинные песни»<sup>27</sup>, в чем преуспела, и распевала их, и книжки тоже любила — в свободное время она обязательно что-нибудь читала.

Среди четверых братьев я был самым старшим, а тогда быть старшим значило, что к тебе будут относиться по-особенному. По старому законодательству было заведено так, что старший сын получал в наследство все, а уж потом он сам распределял наследство между братьями. Со мной обращались по-особому, но одновременно во мне воспитывалось чувство ответственности — я должен был заботиться о братьях. И сейчас мы иногда собираемся с братьями за столом, и я чувствую, что должен советовать им, как поступать. Мама моя тоже была старшим ребенком в семье, и у нее были две сестры и брат (в романе у нее одна сестра), и она не упускала случая твердо высказать свое мнение.

А вот отец был младшим сыном. Старший брат его работал в министерстве сельского хозяйства. На него возлагались большие надежды, но он попал в аварию на велосипеде — так и умер молодым. Отец думал, что быть вторым сыном очень комфортно, отчего растерялся, когда неожиданно стал наследником. А еще у отца была старшая сестра от другого брака, у которой не сложились отношения с моей мамой. При этом дома наши находились недалеко, а потому тетя часто заходила к нам, и стоило ей что-то сказать, как начиналась перебранка. Отцу же приходилось выступать третейским судьей. Думаю, он этого не любил, а потому, едва наступали выходные, он сбегал от них играть в маджонг.

Отца часто не бывало дома, и мамино чувство фрустрации стало причиной одного происшествия. В романе объектом тайной маминой любви был старший двоюродный брат Юты, но на самом деле это был учитель из моей младшей школы. Так как я собирался сдавать экзамены в среднюю школу, я попросил его, чтобы он стал моим репетитором, и раз или два в неделю он преподавал мне арифметику и японский. Я занимался в гостиной на втором этаже, а трое моих братьев всегда были на первом. Закончив урок, я спускался вниз, и мы менялись местами — мама поднималась на второй этаж, где какое-то время они находились с учителем вдвоем. Мне, ребенку, это казалось странноватым. Когда же я поступил в среднюю школу, то от учителя в качестве подарка я получил толковый словарь «Кодзиэн», который по тем временам был очень дорогой вещью — и если подумать, то довольно странно было покупать мне что-то настолько дорогое. Безусловно, тогда я не особенно над этим задумывался.

<sup>27</sup> 長歌, нагаута.

От учителя маме часто приходили письма, которые она хранила на дне павлониевого комода в нашей гардеробной. Еще там стоял сейф, поэтому папа частенько заходил в гардеробную. Однажды, открывая комод, он заметил гору писем, прочитал их и понял, что это любовные послания, из-за чего пришел в ярость — такова моя гипотеза.

Но мама ничего не знала об этом и отправилась со мной в Исэ — в награду за поступление в среднюю школу по окончании начальной. Когда мы вернулись, папа со зловещим выражением лица ждал нас в прихожей. За его спиной появился дедушка из Мита со своей новой женой — видимо, папа все ему рассказал. Детям было велено идти спать на второй этаж. Хоть нам и было велено спать, я почувствовал напряжение, витавшее в воздухе, а потому не уснул (*смеется*). Я изо все сил прислушивался, что происходит на первом этаже. До меня доносился дедушкин рывкающий голос. Дедушка был мастером дзюдо, а потому, видимо, он ударил маму — буф, буф — такие доносились оттуда звуки. В конце концов, так я и провел ночь, не смыкая глаз. На следующее утро, взглянув на мамино лицо, я увидел красные, опухшие глаза. Конечно, она ни в чем не призналась, но я хорошо помню, что с тех самых пор нам было велено звать ее «мать», не «мама»<sup>28</sup>, как прежде.

Так или иначе тот день полностью изменил атмосферу в доме. Братья не понимали, что произошло, мне же смутно казалось, что это как-то связано с маминым любовником. Из-за того, что я читал и «Жизнь» Мопассана, и «Тэсс из рода д'Эрбервилей» Харди, и «Алую букву» Готорна, и «Постель» Таяма Кай, я знал, какие ужасные последствия бывают, когда замужняя женщина заводит любовника. Я был искушенным литературным мальчиком.

Отношения между папой и мамой сильно ухудшились, какое-то время они не разговаривали друг с другом. Обращение к ней как к «матери» свидетельствовало о том, что домашние обыкновения разом стали другими. Что же до словаря, который подарил мне учитель, то отец порвал его на моих глазах, после чего сжег. Мне было очень досадно.

После того как я поступил в среднюю школу, тот учитель ушел на фронт и где-то через год там и погиб. Его душа теперь считалась героической, а потому в школе устроили церемонию оплакивания, и облик мамы, плачущей по нему, крепко врезался в память. Он любил литературу и даже писал стихи. Он частенько говорил мне, какой роман интересный, какую книжку стоит взять в руки. Его любовь к литературе сближала его с матерью.

Пока я был ребенком, я думал о том, что даже если жена тебе изменила, нет необходимости докладывать об этом ее отцу, так что тут папа повел себя нечестно. Мне казалось, будто я подглядываю за безобразным миром взрослых. Злоба отца, крики деда... И это при том, что маму он бил и мучил в присутствии своей новой жены. Думаю, маме было очень тяжело. Да и меня, вступившего в период полового созревания, это происшествие ранило в самое сердце.

---

<sup>28</sup> お母さん, *ока:сан*, вместо 母, *хаха*.



## Кадетский корпус в Нагоя

*Будучи первогодком средней муниципальной школы № 6, Кага, несмотря на огромный конкурс, смог пройти отбор, успешно сдав экзамены в кадетский корпус в Нагоя. Время с апреля 1943 г. и до 15 августа 1945-го (дня капитуляции Японии) он провел в военном училище, что подробно описал в книге «Лето, которое не вернуть» (1973 г.)<sup>29</sup>.*

Как было сказано выше, мой дом выходил на улицу Мэйдзи («Новая дорога»), которая связывала между собой два плаца: в Ёёги и Тояма, так что эта дорога была для военных очень важной. Именно поэтому я часто видел марширующих солдат. Нередко во время маршей к нам домой заходили солдаты и просили воды. Мама давала им напиток холодной воды из колодца. С малых лет мне частенько доводилось видеть подобную картину, а потому я привык и к специфическому запаху, вмещающему в себя кожу, пот и железо, и к топоту армейских сапог. Словом, так в моей голове поселилась мысль о том, что страну Японию защищают они — военные, солдаты.

Если пойти по улице на запад от нашего дома, там располагалась школа Гакусюин<sup>30</sup>, и иногда там проезжала машина члена императорского рода. В таком случае с раннего утра младшеклассников расставляли по обеим сторонам дороги. Особенно когда изволил пожаловать наследный принц — снятых с занятий школьников выстраивали за час до того, как он должен был приехать, и они ожидали его, выстроившись на обочине дороги. После того как, наконец, миновали мотоциклы сопровождения, перед тобой проезжала машина с принцем, и тогда должно было отвесить почтительный поклон, и ни в коем случае нельзя было смотреть на его лицо. Считалось, что, увидев ты его, глаза твои ослепнут.

Из сегодняшнего дня видно, что это было время, когда война стремительно приближалась, а потому это напрямую сказалось на облике улицы Мэйдзи, военной дороге. И тогда я продолжал любить литературу: когда я поступил в среднюю школу, я выискивал на полках в кабинете то, что казалось поинтереснее, будь то одно-йеновые «Полное собрание мировой литературы», «Полное собрание современной драматургии», «Полное собрание современной японской литературы» или «Полное собрание сочинений Нацумэ Сосэки» и «Полное собрание сочинений Льва Толстого». Перед тем как пойти в среднюю школу, я проглотил у Толстого почти все — от «Казачков» до «Анны Карениной». Исключением была «Война и мир»: эпизоды, где появляется Наполеон, показались мне занятными, но почему с ним должны были сражаться объединенные войска России и Австрии — я толком не понимал. Кроме того, читал я частенько и Нацумэ Сосэки: «Мальчуган», «Ваш покорный слуга кот»... А вот на «Сердце» я запнулся. Я не понимал, почему «Учитель» совершил самоубийство, и тогда я спросил об этом у мамы — она доходчиво мне объяснила. Для меня мама была наставником в читательских делах.

<sup>29</sup> 帰らざる夏, «Каэрадзари нацу».

<sup>30</sup> С 1877 г. — школа пэров, предназначенная для обучения детей из семей аристократов и высокопоставленных чиновников. В 1930-х годах также является женской академией.

А вот отец беспокоился, как бы я не ослеп, «читая одни книжки». Это потому, что его не взяли в армию из-за ужасной близорукости, в связи с чем у него развился комплекс. Отец был уверен, что болезнь могла передаваться мне по наследству, а потому с ранних пор мне постоянно говорили, что мне следует поступить в военное или морское училище, пока у меня не ухудшилось зрение. С плохим зрением я не смог бы сдать вступительных экзаменов ни в какую из академий. Поэтому мне сказали сдать экзамены в кадетское училище — попади я туда, меня бы, наверное, не выгнали, даже если бы уже после поступления у меня развилась близорукость.

В школе Сэйдзё: отставной военный инструктор открыл подготовительные курсы, рассчитанные на поступление в кадетское училище, а потому два раза в неделю после окончания занятий в средней школе я ездил туда. Домашних заданий было много, да и учитель был чрезвычайно строгим, хотя преподавал он умело. Экзамены в это училище можно было сдавать два раза: после первого года средней школы и после второго; к счастью, мне удалось сдать экзамены с первого раза, после первого года школы. В целом это была заслуга учителя, ведшего у нас подготовительные курсы. Например, он заставлял нас учить императорский рескрипт об объявлении священной войны<sup>31</sup>, и когда на экзамене появлялся вопрос вроде: «Каковы причины ведущейся сейчас великой восточноазиатской войны?», то в качестве ответа можно было по памяти написать этот рескрипт (*смеется*).

Тогда кадетские училища находились в Токио, Сэндай, Нагоя, Осака, Хиросима и Кумамото, и кандидатам поступало извещение о том, куда же они были определены. Я жаждал поступить в училище, находившееся неподалеку от дома, в Токио, но этим мечтам не было суждено сбыться, ведь определили меня в Нагоя. Что за город такой — Нагоя — я не знал, и, полагая, что место это будет неожиданно интересным, я решил поехать туда.

Кадетское училище Нагоя сейчас находится рядом с Инуяма (Мэйдзи Мура), и, кроме горы Комакияма и замка Инуямасиро там были и леса, и болота, идеальное место для проведения военных учений. По воскресеньям младше- и старшекурсники собирались вместе и готовили рис в походном котелке. В окрестностях мы собирали опавшие сухие ветки, после чего готовили — в такие дни выдавали риса больше обычного, а потому рис пользовался популярностью среди курсантов училища. В близлежащих крестьянских домах нас много чем угощали, что тоже было неплохо.

В то время люди относились к военным курсантам хорошо. Нас считали людьми, которым предстоит трудиться на благо страны, и угощали нас от души, так что пикнику в воскресенье мы очень радовались. Среди ребят были и те, кто, получив сакэ, напивались, после чего не успевали вовремя, к шести, вернуться в училище, к тому же от них несло алкоголем, отчего поднимался ужасный шум. Также в этом училище за основу был взят принцип: свои дела

---

<sup>31</sup> Рескрипт от 8 декабря 1941 г., в котором от имени императора объявлялась война Соединенным Штатам Америки и Британской Империи.

следует делать самому, а потому и стирали мы сами, и рваные носки штопали. Я до сих пор умею пользоваться швейной иглой.

Я попал в училище в 47-й набор, поступивших в том году в училище Нагоя было сто восемьдесят человек. Нас разделили на три учебные группы по шестьдесят человек. К каждой группе приставляли пять образцовых учеников — выбирались из числа третьекурсников — у которых мы учились, как заправлять кровать шерстяным одеялом, ухаживать за штыком, шить, стирать и прочим необходимым вещам.

Распорядок дня в училище почти каждый день был одинаковым: утром в шесть часов (летом — в пять) подъем, после переключки взбежать на небольшой взгорок для поклонений, находившийся в северной части училища на смотровой площадке, поклониться там императорскому дворцу, а также святилищу в Исэ<sup>32</sup> и храму Ясукуни<sup>33</sup>, помолиться за своих предков и отца с матерью, а потом провозгласить императорский рескрипт о воспитании<sup>34</sup> и манифест, адресованный армии<sup>35</sup>. По окончании спуститься со взгорка, далее — уборка комнаты и уход за оружием (этим занимались ребята начиная со второго курса, ведь это занятие непростое). Разобрав винтовку, нужно смазать ее маслом, после чего собрать обратно. После проводилась проверка. Заглядывали в ствол винтовки, и если там обнаруживалась хоть пылинка, ругали: «Его величество доверил тебе сегодня такую ценную вещь, а ты...». Затем в семь часов завтрак, в семь сорок пять — проверка одежды, с восьми до двенадцати занятия, а после обеда с часа дня до четырех — физподготовка. Это и военные учения, и кэндо, и дзюдо, и гимнастика, во время которых меня можно было только пожалеть. Еще с младшей школы физкультура была моим слабым местом, и это при том, что я, поступивший после первого класса средней школы, попал в группу, где были ребята, поступившие после второго, в сравнении с которыми тело мое было немощным. Особенно были сильны и выделялись ростом те, кто приехал из глубинки, — они обладали ловкостью и были успешны в кэндо. Я же, возвращенный в столице хилjak, не годился им в соперники. Что же до утренних занятий, то там вызывали согласно результатам контрольных, и так как часто я был первым или вторым, то все немного завидовали мне и делали всякие гадости, называя зубрилой (*смеется*).

В шестнадцать часов физподготовка заканчивалась, и мы, покинув группу, с которой занимались до этого, попадали под руководство образцовых учеников. Позже, после семнадцати часов, отводился час на ужин, а с девятнадцати начиналась самоподготовка. В десять вечера объявлялся отбой. Иными словами, промежуток с шести до семи вечера был по идее единственным свободным

---

<sup>32</sup> Главное синтоистское святилище Японии, во времена существования японской империи (1868–1945) верховным жрецом считался император Японии.

<sup>33</sup> Синтоистское святилище в Токио, где во время войны поклонялись душам умерших солдат.

<sup>34</sup> Рескрипт от 30 октября 1890 г., в котором от имени императора школьникам предписывалось соблюдать конфуцианские ценности, заключающиеся преимущественно в служении родителям, а в случае необходимости — отдать жизнь за страну.

<sup>35</sup> Манифест от 4 января 1882 г., в котором от имени императора от военнслужащих требовалась верность себе и стране, а смерть за родину провозглашалась легче птичьего перышка.

временем, но на деле в это время мы разучивали военные песни. Мы ходили по школьному двору кругами, распевая их. При этом если ты не мог петь, не подглядывая в текст, то старшие злились на тебя. Доходили мы до девятнадцатой в списке<sup>36</sup> песни «Подполковник Татибана<sup>37</sup>», так что было непросто. И вот так каждый день, каждый день, времени свободного не было совсем.

*В романе «Лето, которое не вернуть» главный герой Сикаги Сё:дзи прогулял утренний поклон императорскому дворцу и чтение императорского манифеста, за что получил выговор от образцового ученика, — перед старшими курсантами он попытался сделать сэппуку.*

Это правда. Я ведь с детства много времени провожу с утра в туалете. Пока я там соплю, уже наступает время завтрака, а это означает, что чтение манифеста и поклоны я пропустил. И вот во время ежевечерней речи «образцовых» один из них сказал: «Пусть тот, кто пропустил сегодня чтения или поклоны, сделает шаг вперед». Я подумал, что им в любом случае не удастся обнаружить меня, а потому вперед не вышел.

«Умру», — мигом произнес Сё:дзи. Он почувствовал неожиданную для самого себя решимость. Эта решимость припечатывала его к стенке. У него вырвалось: «Я могу заслужить прощение императора только своей смертью».

[...]

Сё:дзи развязал шнурок на своих армейских хакама, выставляя живот. После чего он быстро огляделся вокруг, сел на пол в коридоре, подобрав под себя ноги, достал из ножен меч и положил его поверх стула. Положил неаккуратно, а потому тот свалился на пол с леденящим сердце звуком. Когда он в спешке поднимал его, то задел лезвие пальцами левой руки. Из раны нитью текла кровь, хотя боли он не чувствовал.

[...]

И тут он осознал, насколько комичны его действия. С самого начала никто ведь и не воспринимал его слова о смерти всерьез. И, самое главное, именно со слов «образцовых» он узнал, что на самом деле не хочет умирать и не сможет сделать этого. Руки, держащие меч, ужасно задрожали, и он стал потихоньку вдавливать острие в кожу. Всего-то и дел — чуть-чуть надавить, но эти сантиметры были непреодолимым расстоянием.

*(«Лето, которое не вернуть», глава вторая, «Юный ученик»).*

Однако один образцовый устроил общую перекличку. А потому он вызвал меня и сказал: «Умри». Я решительно выпятил свой живот, и так бы и попытал-

---

<sup>36</sup> Кага не уточняет, о каком списке идет речь. Возможно, имеется в виду один из песенников, выпущенных Министерством образования с 1941 по 1943 г.

<sup>37</sup> Имеется в виду подполковник Татибана Сю:та (1865–1904), герой Русско-японской войны, погибший в Ляояне в 1904 г. Военское звание получил посмертно, в честь него было написано как минимум пять популярных военных песен.

ся заколоть себя мечом, но мне было страшно, и сделать этого я не смог. Увидев это, образцовый курсант поднял меня на смех перед остальными и обозвал трусливым лжецом. Хоть он и был примерным учеником, я ни за что не мог простить его за то, что он выставил меня дураком перед всеми. Думаю, это и заставило меня написать эту сцену.

Кадетское училище — это особая среда. Куча подростков, полных сил, заперта в одном месте, где они и сосуществуют. Я писал об этом в романе: встречались там — как это сказать? — и «петушки»<sup>38</sup>, в общем, там попахивало «голубизной». Я вырос в большом городе, ростом невелик, вот старшекурсники и любили меня, бывало даже так, что они боролись за мое внимание (*смеется*). Может, для подобной среды характерно, когда, как ни странно, дети постарше влюбляются в детей помладше.

Между тем положение на фронте с каждым днем ухудшалось, и когда в начале августа 1945 года я вернулся домой на летние каникулы, отец без обиняков сказал, что Япония проиграет; предвидел это и я. Особенно когда услышал о том, что на Хиросиму и Нагасаки сбросили «особые», иными словами — ядерные бомбы, я подумал о том, что ни о какой победе не может идти и речи. Я читал Эйнштейна и других физиков, а потому знал, что можно создать жуткую бомбу с использованием энергии атомного ядра, к тому же, знал я и про Потсдамскую декларацию<sup>39</sup>. Это было уже в самом конце войны — появился американский самолет, разбрасывавший с неба такие вот листовки: «Если вы не примете условия Потсдамской конференции, то будете уничтожены — скорее сдавайтесь!».

«Поклон!», — неожиданно четко раздался голос среди помех. «Сейчас прозвучит важное обращение. Слушатели всей страны — прошу вас встать...». Возможно, что из-за усилившегося шума помех, голос диктора стал звучать по-другому. «Его Величество император, обращаясь ко всему народу империи, самолично провозгласит императорский рескрипт. Мы благоговейно начинаем транслировать речь Его Величества». Среди еще больших помех зазвучало унылое исполнение оркестром «Кими-га ё»<sup>40</sup>. Медленная и унылая мелодия — прелюдия перед выступлением императора — действительно затянулась. Точно струя меда, время текло неспешно, и, как назло, из-за помех, будто кто-то рвал в клочья лист бумаги, — ничего не было слышно. Если напрячь слух, среди помех слышался голос. Кто-то молился<sup>41</sup>.

(«Лето, которое не вернуть», глава шестая, «Трансляция яшмовой речи»).

<sup>38</sup> 稚児, *тиго*, обозначение пассивного партнера. Изначально этим термином обозначали служек при буддийских храмах, позже они становятся героями *тиго-моногатари*, историй про однополую любовь монаха и служки.

<sup>39</sup> Третья и последняя встреча лидеров СССР, США и Великобритании, по окончании которой, помимо прочего, было решено, что СССР вступит в войну с Японией.

<sup>40</sup> Государственный гимн Японии.

<sup>41</sup> Имеется в виду молитва *норито* 祝詞.

## Голодная зима и Толстой

15 августа 1945 г. в 11 часов 45 минут облаченные в плотные армейские хакама, в белых перчатках, то есть в полной парадной форме, в большом лекционном зале собрались курсанты и преподаватели. В безветренную погоду, посреди безжалостной жары, в центре сцены на столике, укрытом новехоньким фиолетовым ковриком, стояло радио. После исполнения «Кими-га ё» прозвучал пронзительный тенор. Взошедший на сцену директор ошибочно сказал, что Япония объявила войну СССР, — он был на пределе, чувства захлестывали его, и он с неустойчивой силой встал в стойку сико<sup>42</sup>, после чего одно за другим полились слова. От этого странного зрелища и ученики испытали нечто странное. Директор и все руководство на какое-то время куда-то исчезли, после чего вновь объявился директор и сообщил о поражении Японии. Рыдания директора передались остальным — в лекционном зале усиливался плач. Увидев все это, главный герой Сё:дзи вспомнил о своем пустом желудке, и вместо позора за поражение и глубокого прискорбия он с радостью почувствовал, что свободен от войны, и весь просветлел.

*В «Лете, которое не вернуть» в подробностях описаны напряжение и волнения от дня поражения.*

Директор был глуховат, а потому про объявление войны СССР это он слышался. А потому взволнованный адъютант отвел директора в отдельную комнату, после чего снова появился директор и с мертвенно-бледным лицом объявил: «Япония проиграла». Все переволновались, думая, а не совершит ли директор самоубийство. Сам я, как и написано в романе, был с собой честен — поражение спасло мне жизнь.

С младшей школы мне внушали, что победа в войне есть наивысшая цель в моей жизни, к тому же, в училище я получил крайне милитаристское образование. Под конец войны мы готовились на случай, если враг высадится на равнину Но:би, — у нас были тренировки по киданию бутылок с зажигательной смесью во вражеские танки или нападению на них сзади, когда они проедут поверх окопов — «лисьих нор», которые мы выкопали, — в такой форме нам постоянно прививали идею о том, что мы умрем. Поэтому, услышав о том, что Япония проиграла, я был рад, что не умру, и в то же время испытывал сожаление о том, что все эти тренировки по выкапыванию окопов в самую жару в конце концов не имели никакого смысла.

*В том же месяце, 27-го числа в половине девятого вечера шестнадцатилетний Кага сел на поезд для демобилизованных из Нагоя, имея при себе по одному комплекту летней и зимней формы, одно шерстяное одеяло, два носка, набитых рисом, котелок, заполненный мисо, рюкзак, французско-японский словарь, препараты для фотопроявки и пять неиспользованных учебных тетрадей. Поезд был*

<sup>42</sup> Термин из сумо, обозначает стойку, в которой спортсмен расставляет ноги на расстояние в две ширины плеч, сгибает их в коленях, после чего поднимает на максимальную высоту сначала одну, потом другую ногу.

*набит битком — приходилось сидеть с пятью однокурсниками в туалете. Прибыл Кага в Токио примерно в пять утра, так и не вздремнув. Атмосфера в вагоне была необыкновенно радостная. Расставшись с однокурсниками на станции, Кага направился к площади перед императорским дворцом.*

На пути к императорскому дворцу практически все здания были уничтожены авианалетами, и только дворец выглядел громадным. Перед ним множество людей плакало с прижатыми к земле руками. Когда я в начале августа на несколько дней приехал на летние каникулы в Токио и увидел, что тот превратился в выжженное поле, я испытал шок, и позже изумился тому, что с Токийского вокзала можно было увидеть районы Хандзо:мон и Синдзюку. Ничто не мешало увидеть их.

К счастью, мой дом в Ниси-Окубо миновали пожары, хотя противоположная сторона улицы Мэйдзи превратилась в выжженный пустырь, и район Хандзомон, который по идее находился очень далеко, был как на ладони. Эти бомбардировки стали ужасающей катастрофой. В окрестностях Синдзюку не сгорело всего лишь около трехсот домов, и мой был одним из них. Нам действительно повезло.

Во второй декаде сентября я вернулся в шестую муниципальную школу, здание которой уцелело от бомбардировок, но в Токио всех учащихся средней школы послали работать, а потому я совсем не учился. К тому же, в училище нас довольно строго заставляли учиться, а потому все то, что проходило на занятиях в шестой школе, я уже знал. Заново учить все это я не собирался, а потому довольно скоро в школу ходить перестал. Из-за встречи лицом к лицу с реальностью поражения возникло чувство, похожее на опустошение, и со временем я стал испытывать сильную неприязнь ко взрослым — тем безответственным взрослым и жестоким военным, которые втянули нас во все это. Немного спустя, в конце этого же года, началась серия радиопередач «Реальность такова»<sup>45</sup>, в которой рассказывали, какие же зверства учинила Япония во время закончившейся войны. Хотя это и была пропагандистская программа, созданная оккупационными силами, я был вынужден слушать ее каждый вечер, отчего мое чувство недоверия ко взрослым усилилось еще больше.

В школу я не ходил, и времени было навалом (*смеется*). Я много гулял по пепелищам. И кино смотрел, а еще вытаскивал и перечитывал книжки, которые уже читал в младшей школе, но мне этого было мало, а потому я покупал новые и читал их. Хотя я и говорю «новые», бумага была тонкая, очень низкого качества. Вот на такой бумаге печатались и Нагаи Кафу, и другие писатели, но мне, соскучившемуся по чтению, эти книги казались драгоценными.

В ту пору в доме жил только я с отцом, мама с братьями находилась в эвакуации в Имайти, в префектуре Тотиги, и домой еще не вернулись. Родителям, родившимся в Токио, не на кого было полагаться в провинции, а потому они обратились к родителям нашей служанки. Когда вернулась мама, уже точно наступил ноябрь. Однако, хоть они и вернулись, в Токио есть было нечего.

<sup>45</sup> 真相はこうだ, «Синсо: ва ко: да».

И думалось только о еде. Ровно с декабря того года по январь тянулась голодная зима. Мама ездила обменивать свои кимоно на еду в Имайти и Тиба, но по закону о спекуляции половина была конфискована полицейскими. И я тоже много раз отправлялся торговать вещами, но из раза в раз повторялось все одно — полицейские отбирали еду, с трудом попавшую мне в руки.

Шестнадцать лет мне, а там еще трое братьев, самому младшему восемь, — вот нас и было четверо со здоровым аппетитом, а потому жилось трудно. Большой проблемой являлось то, где раздобыть еды на шестерых человек, включая маму и папу. Папа арендовал поле у компании, где выращивали немного картофеля, — это нас изрядно спасало. Хотя и существовала выдача по карточкам, выдавали страшно мало, чуть ли не картофельные очистки, а потому нам очень недоставало еды. Все похудели под звуки урчания в животе. Напьемся воды, затянешь крепко пояс и стойко терпишь голод. Нехватка еды продолжалась до следующего года, с зимы сорок пятого по весну сорок шестого, а потому у меня только и осталось в памяти, как мы страдали от голода.

Дедушкина больница в Мита была уничтожена бомбардировками 20 мая, так что дядья и тетки перебрались в загородный дом в Нитта, что в Мусаси. Как я услышал потом, там было поле, а потому с едой у них обстояло сравнительно неплохо. В романе сказано, что дедушка после войны стал жить в Нитта, хотя на самом деле он открыл небольшую клинику в родной рыбацкой деревне под названием Суса, что в префектуре Ямагути. Спустя долгое время я посетил эту деревушку, и оказалось, что дедушкина клиника разрушена — на ее месте проложили дорогу.

С того происшествия, из-за которого отношения у мамы с папой стали чрезвычайно натянутыми, прошло какое-то время, и все улеглось. Он мог быть сколько угодно ей недоволен, но после войны отец не повышал на маму голоса. Дело в том, что в голодное время семья из шести человек хоть как-то выжила благодаря маминим кимоно. На свадьбу дедушка подарил ей много кимоно, вот они и пригодились. Это тоже сыграло свою роль, и после войны папа внезапно стал спокойнее. Мамин легкомысленный ухажер погиб на войне, и, может, от этого настрой отца смягчился. Думаю, тогда он и простил ее. Ладили они лучше, чем прежде, и в той суровой жизни это немного да спасало.



## Длинный роман, отразивший эпоху<sup>1</sup>

*Беседа Кага Отохико с Кэндзабуро Оэ*

### Многочисленные нарративы романов XX в.

**Оэ:** На протяжении последних двух недель я непрерывно читал «Столицу в огне». Сейчас я полон радости, какую испытываешь от чтения романов.

Когда читал, меня больше всего донимала мысль, которая, наверное, не имеет отношения к тому, чего ожидают от нашей дискуссии. В «Столице» изображен мальчик/юноша, которого вы, видимо, списали с самого себя в детстве, в «Лете, которое не вернуть» описываете время младшей школы, во «Зиме во Фландрии»<sup>2</sup> — период, когда вы работали в больнице для душевнобольных во Франции, далее, в «Приговоре»<sup>3</sup> вы вспоминаете свой врачебный опыт, описывая отношения с заключенным, приговоренным к смертной казни; словом, когда я снова взял эти книги, то подумал, что не могу вспомнить ни одного японского писателя, который бы прожил жизнь, сходясь лицом к лицу со временем и людьми, миром и Японией, и который бы с такой непосредственностью отразил свою жизнь в литературе.

Такое отношение к жизни, возможно, выказывал Сига Наоя. Он был уверенным в себе человеком, прямо смотрел жизни в глаза и делал из этого литературу. Однако его мир ограничен и узок. По широте временного, пространственного и тематического охвата Япония еще никогда не знала романа, подобного «Столице в огне». Ну, а если уж и говорить, есть ли подобные произведения за границей, то тут я вынужден пока что воздержаться от ответа. Сразу на ум ничего не приходит.

Теперь, когда вы закончили этот роман, хотел бы спросить о следующей большой работе. Мне неудобно, что я сразу же говорю об этом, но как вам такая идея: написать обстоятельную автобиографию? Если бы вы собрали все то, о чем написали в своих романах, и переписали бы это в виде автобиографии — такого текста у нас ведь еще не было, мне кажется, это была бы настоящая автобиография. В общем, я хочу сказать, что ваш трехтомный роман произвел на меня глубокое впечатление.

Первое, о чем бы я хотел вас спросить: о проблемах, связанных с жанром романа. Как они пишутся? До сих пор у меня было так: надумаю написать роман, а ничего путного не выходит. Результат всегда был относительным. Если мне удастся заниматься литературой и дальше, до старости, то я бы хотел написать еще один-два длинных романа. Если уж говорить о моем опыте, то, честно говоря, я никогда не испытывал затруднений в том, о чем писать и каких персонажей изображать. Больше всего меня мучило то, как сделать повествование

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: [Кага, 2014, с. 362–407].

<sup>2</sup> フランドルの冬, «Фурандору-но Фую».

<sup>3</sup> 宣告, «Сэнкоку». См.: [Кага, 2021].

романа, как рассказать историю. Искусству повествования я учился у великих романов. Например, я действительно восхищен тем, как работает повествование в романе Томаса Манна «Волшебная гора», хотя мой стиль — совсем другой. С самого начала романа, когда появляется обычный юноша, Ганс Касторп, вокруг которого выстраивается все повествование, читатель попадает в атмосферу праздника, и с таким чувством добирается до конца романа. Думаю, это самые удачные отношения, какие могут сложиться между длинным романом и выстраиваемым в нем нарративом.

Я мог бы сказать, что это характерно для всей «Столицы в огне», но даже если я сосредоточусь на главах, венчающих роман (от «Лабиринта» до «Заупокойного дождя»), то, когда начинаешь читать пятую главу, сразу посещает подобная радость.

Мальчик по имени Юта собирается поступить в младшую школу. Атмосфера средней школы, описанная через этого мальчика, выглядит очень живой, в ней находится место множеству чувств, и я погружаюсь в эту обстановку праздника. Однако, дойдя до определенной точки, вы храбро бросаете такой стиль повествования. О Юте рассказывают и от третьего лица, и от первого. Встречается «орэ» или «ватаси»<sup>4</sup>. В романе появляются и его письма, и дневник, и подобие автобиографии. То, что можно было бы назвать «исповедью», возникает в романе в виде писем. Манера повествования, с какой вы начинаете писать, превосходна, но едва начинает казаться, что ты вышел на широкую дорогу, как чувство привычности и цельности тут же исчезает, ведь один нарратив начинает сменять другой. Это опять же приносит удовольствие от чтения. Встречаясь с таким разнообразием нарративов, задаешься вопросом: а что же получится в результате? Я-то ведь тоже литератор.

В последней главе «Заупокойный дождь» все мотивы, явленные к этому времени, все приемы — всё оживает, как в симфонии. Дойдя до последней части, всё сливается в единой гармонии, и, несмотря на всю сложность стиля, всё встает на свои места. Такое чувство, что закончилось некое цельное музыкальное произведение, в котором явлено огромное разнообразие всего. Нельзя ли это назвать беспрецедентным приключением в отношении нарратива? Однако при всей свободе повествования, о которой можно даже сказать, что она нелитературна и выходит за рамки понятия так называемой чистой литературы, «Столица» является полноценным романом. Этот нарратив интересен и мощен. Вы уже неоднократно пытались писать таким образом. На сей раз вам удалось достичь цельности, и это огромный успех. Мне бы хотелось начать наш разговор с обсуждения нарратива.

**Кага:** Существует много романов XIX в. с чрезвычайно простым нарративом, с ясным и одномерным сюжетом, убыстрениями и замедлениями, занимательной историей. Я считаю, что шедевры XIX в. — и у Бальзака, и у Стендаля — хороши занимательностью истории. Подобным образом написанные

---

<sup>4</sup> 俺、私 — личные местоимения разной стилиевой окраски, означающие «я».

произведения подкреплялись появлением персонажа с четко выраженным характером.

Однако романы XX в. перестали иметь дело только с простым типом человека и внятным сюжетом. В упомянутой вами «Волшебной горе» Томаса Манна было придумано повествование, которое строилось вокруг главного героя, простодушного Ганса, а в романе Пруста «В поисках утраченного времени» повествование от третьего лица используется только в первой части «В сторону Свана» — «Любви Свана», хотя и до, и после Марсель ведет повествование от первого лица, отчего все словно переворачивается с ног на голову, будто мы видим всю подноготную, а потому у этого романа не может быть простой структуры. В случае Пруста за обычной историей прячется прерывистая природа времени, в случае же рассказа про мадленку сложность создается за счет привлечения бессознательного, неожиданно вспомненной истории, то есть за завершённой, казалось бы, линией открывается другая. Это же справедливо и для «Улисса» Джойса, это метод, весьма характерный для литературы XX в.

Разве это не общий метод XX в., к которому прибегали все, от Джойса и Пруста до Фолкнера? И если уж говорить об «Александрийском квартете» моего любимого Лоренса Даррелла, то и там — от «Жюстин» до «Клеа» — используются различные нарративы с многоуровневой структурой. Выходит, с наступлением XX в. стало невозможно писать простые истории, которые бы представляли перед читателем как есть и заканчивались просто так. Тут показывается и положение дел в обществе, и глубина человеческой психики, и усложнение как таковое, и детализация, и...

### Слияние расходящихся нарративов в романе

**Кага:** Иначе говоря, речь идет о расходящихся нарративах, пользуясь словами Оэ-сан. В конце «Истории о М/Т и чудесах лесных»<sup>5</sup> Бабуля рассказывает множество историй. Однако то ли Бабуля немного выжила из ума, то ли слишком безучастна к происходящему, но каждый раз, когда она начинает рассказывать историю, она отходит от темы, и становится неясным, какая же история здесь основная. Думаю, там вы прибегаете к тем же самым нарративам. В «Пылающем зеленом дереве»<sup>6</sup> невинный и наивный рассказчик по имени Саттян, напоминающий Ганса Касторпа, получает всевозможную информацию от самых разных людей. Информация эта — слухи, а потому все больше не соответствует действительности. Сложность и загадочная глубина этой книжки выражаются посредством нарратива.

<sup>5</sup> М/Тと森のフシギの物語, «Эм/Ти-то мори-но фусиги-но моногатари», 1986 г. Сюжет романа сосредоточен вокруг деревни Оэ на острове Сикоку, чью историю главный герой пытается записать со слов своей бабушки и старейшин деревни. «М» означает «матриарх», «Т» — «трикстер».

<sup>6</sup> 燃えあがる緑の木, «Мозагару мидори-но ки», 1993–1995 г. Сюжет этой трилогии также сосредоточен вокруг родной деревни Оэ Кэндзабуро на острове Сикоку. На глазах рассказчика Саттяна происходит становление религиозной секты, в которую тот оказывается втянут, и ее упадок.

Я же пришел к этому не сразу. Ранние романы — будь то «Зима во Фландрии» или «Лето, которое не вернуть» — я пытался написать в стиле XIX в., прямолинейно. В «Корабле без якоря»<sup>7</sup> я, подражая однолинейному письму Толстого, довел эту тенденцию до конца, но позже, когда создавал «Болото»<sup>8</sup>, понял, что так писать я больше не могу, что мне нужно сделать роман, в котором бы целостная история дробилась. Наконец-то для меня настал XX в. И после того как в «Болоте» я сломал традиционную форму романа, я решил применять этот метод последовательно, и вот из этого получилась «Столица в огне».

В романе представлено повествование, которое я тщательно продумал и составил по-своему. Первая книга «На перепутье» полностью написана в стиле XIX в., в первой части, «Лето на море», главным образом описывается жизнь молодых парней и девушек на побережье Сёнан в десятый год Сёва, время скоротечно спокойное, однако во второй части, «На перепутье», все кардинально меняется, и начиная с путча 26 февраля, трагедии в зимний снежный день, Япония постепенно скатывается в эпоху милитаризма. Я осознал: чтобы изобразить время, в которое бы война и мир четко различались между собой, еще вполне сгодятся литературные приемы XIX в.

Я понимаю, что, продолжи я писать так, это было бы хорошо с точки формы художественного произведения, но в «Сумрачном лесу», третьей части одноименной второй книги, неожиданно появляется дневник Юты. Здесь взрослый мир, описанный в предыдущей, второй части, показывается с точки зрения ребенка. В романе точно не говорится, когда был написан этот дневник, но по замыслу Юта написал его после тридцати в качестве воспоминаний. Для детей само детство не членимо, в отличие от взрослых, и только оно предстает как единое целое, как человек пропитывается им. Юта — всего лишь один из персонажей романа, а потому глубина и границы мира, который он может воспринимать и знать, в сравнении с читателем, который уже прочитал вторую часть, узки и ограничены. Но Юта видит мир с другой, сумрачной стороны, о которой взрослые никогда и не задумывались, а потому название, «Сумрачный лес», я взял у Данте, который в начале «Божественной комедии» пишет: «Земную жизнь пройдя до половины, // Я очутился в сумрачном лесу, // Утратив правый путь во тьме долины». Детство — это врата в ад.

Позже седьмая часть третьей книги, «Чужбина», в виде подростковых воспоминаний Юты подключится к третьей части второй книги, «Сумрачному лесу», тем самым «столица до бомбардировок» переключается со «столицей после бомбардировок».

Следующая, четвертая часть, «Долина слез», проливает свет на то же время, что описано в воспоминаниях Юты, только со стороны взрослых. Одни и те же события показаны с разных сторон, или, заимствуя термин Оэ-сан, описаны

---

<sup>7</sup> 錨のない船, «Икари-но наи фунэ», 1982 г. Роман повествует об истории одного японского дипломата, который в 1941 г. пытается с помощью переговоров с Вашингтоном остановить близящуюся войну между США, родиной его жены, и Японией.

<sup>8</sup> 溟原, «Сицугэн», 1985 г. Сюжет романа строится вокруг нескольких ложных обвинений, приведших к смертному приговору.

с помощью «расходящихся нарративов». Название «Долина слез» фигурирует как символ потери Бога и основывается на ветхозаветных псалмах (83:7): «Проходя долиною плача, они открывают в ней источники...».

Таким образом я перехожу к третьей книге, «Столице в огне». В пятой части, «Лабиринте», показана причудливая архитектура больницы Токита, которая перестраивалась и расширялась в течение длительного времени. Директор клиники, Токита Рихэй, уподобляется Минотавру, взятому, естественно, из греческой мифологии, запертому в лабиринте зверю, несущему одни лишь разрушения. В шестой части, «Столице в огне», появившиеся до этого в романе главные герои активно действуют в расширившемся хронотопе романа, в сплетении различных нарративов (дневник Рихэя, воспоминания Кикуги Тоору) и времен (от японо-китайской и японо-русской войн до начала эпохи Сёва, времени действия романа). Живя в одну и ту же эпоху, Юта, Рихэй и Тоору проживают совершенно разные жизни, и это та правда о человеке, которую я открываю с помощью художественного текста. Эти разные нарративы резонируют в последней части, «Зауспокойном дожде», с письмом Мадзима Горо, которое появляется точно возмездие с того света. Горо словно трикстер Тезей, тайком пробравшийся в лабиринт, чтобы убить Минотавра.

В этом романе и в отношении стиля, и в отношении структуры я попытался использовать разные нарративы. Кроме диалогов и авторской речи я использовал и форму мемуаров, и дневников, и оживающих в ненадежной памяти изменчивых свидетельств, а также писем, потока сознания и многого другого. Я обращал внимание и на изменения, навязываемые эпохой, на язык, несущий на себе печать времени: Рихэй пишет в старой орфографии, характерной для военных, Юта — в новой, появляется письмо Око, написанное в свойственной детям манере, и т.д. «Война и мир» ХХ в. не может быть написан каллиграфическим почерком, как было у Толстого в ХІХ в., и мне, писателю ХХ в., приходится деформировать литературный канон, но иначе я писать не могу. Чтобы заставить текст жить, пришлось прибегнуть к новым приемам, поэтому я и попытался последовательно сменить парадигму.

**Оэ:** Я тоже перейду от размышлений о нарративе к структуре романа, но упомянутые вами «расходящиеся нарративы» — думаю, они эволюционируют и в содержательные разрывы. В вашем случае вы члените повествование на разные нарративы, вследствие чего образ мышления одного человека и «его правда» сосуществует с «правдой» другого человека, выходит такая «двойная правда». Вы очень последовательно придерживаетесь этого метода. Вы делаете это открыто, наверное, это отражает ваш характер. Избрав такой стиль письма, по всей видимости, сложно закончить роман. Ну, строго говоря, у Лоренса Даррелла и «Жюстин», и «Типс»<sup>9</sup> — можно ли сказать, что они на самом деле окончены? Или у Пруста — как бы специалисты по Прусту ни ругали меня за это — разве «В поисках утраченного времени» полностью окончено? Разве Пруст ответил на все вопросы, которые он поднял? Такие сомнения возникают

<sup>9</sup> Один из трех романов, входящих в цикл «Бунт Афродиты».

у читателя романов XX в. — по контрасту с Толстым, у которого ответы имеют законченную форму.

Однако второй вашей отличительной чертой является то, что вы привносите чувство единства во все, чему было придано свойство разобщенности, все по-своему отличные пути, обозначенные вами, в итоге сходятся. Мне кажется, здесь задействовано сильное желание: нужно во что бы то ни стало придать тексту единство. В «Заупокойном дожде» испытываешь удовольствие оттого, что различные стили сходятся воедино в сравнительно небольшом фрагменте романа, и темы, и персонажей романа — все удается сочленивать. Скажу конкретнее. Нацуэ предстает в конце романа как всеобъединяющее начало. Думаю, вместе с еще одним женским персонажем — Хацуэ — они играют роль жриц, возвещающих объединение всего, особенно Нацуэ: она говорит, что мертвые возвращаются к жизни и влияют на судьбы живущих. Хацуэ соглашается с ней. Хоть Милан Кундера и говорит о битве между памятью и забвением: и эпоха, и государственная система, и патриархальное общество — все это будет подвергнуто забвению. Они же женщины, которые борются с забвением на стороне памяти. В этом большом романе эти поначалу незатейливые и прямодушные женщины предстают теперь как люди с богатым внутренним миром, много пережившие, и именно они выполняют интегрирующую роль и придают всему глубокие смыслы, формируют память. На этом и заканчивается роман.

Мужчины в этом романе тоже отнюдь не просты, взять того же Тоору или Мадзима Горо. Через них выражается расхождение нарративов. Признания Горо полны противоречий, но есть в них и ощущение правды, а предложенные им варианты интерпретации событий используют Нацуэ и Хацуэ в их интегрирующей функции. Так я воспринял концовку романа.

**Кага:** Думаю, такое прочтение вполне возможно. Однако для меня как автора эти сестры не венчают роман, но выражают предчувствие, направленное в будущее. Мне кажется, что это не концовка, иными словами, занавес не опущен, сцена открыта.

## **Основополагающая сила женщин Японии Нового времени**

**Оэ:** Женские персонажи в упомянутой сцене действительно уникальны. Я могу уверенно сказать, что с каким бы послевоенным романом ни сравнить «Столицу в огне», это лучшая работа о японских женщинах. Женщины в романе крайне сложны, они отражают и эпоху, и Японию, и мир. Или даже нечто большее. Сложность этих персонажей кажется мне удивительной.

**Кага:** Вы имеете в виду...

**Оэ:** Например, Хацуэ, мама Юты, начала внезапно молиться, выпрашивая прощение: «Господи, прости меня, я виновата перед всеми», что произвело глубокое впечатление на Юту. Она, оставленная всеми, только и говорила о том, что осталась одна-одинешенька. Через сложные родственные и кровные отношения руководства больницы, одного из мест действий романа, — думаю, об этом мы еще поговорим, — создается впечатление, что простые женщины,

живущие в рамках, заданных обществом Японии первой половины XX в., способны эти рамки пошатнуть.

Например, в романе есть женщины, совершившие измену. При этом я не могу сказать, что мотивы их были чересчур просты. Поначалу они производят впечатление мелочных, конкретных измен, какие часто описываются в романах. Однако со временем происходит много всего — и рождение ребенка, и развод, и смерть повторно женившегося человека, далее, родственник возвращается с войны, в свете чего измены не кажутся простыми, в них чуть ли не проявляется, если можно так сказать, основополагающая, включающая в себя сексуальность фундаментальная сила женщин, расшатывающая даже общественные устои. Думаю, огромная сила женщин выражена не только через измены, но и через представленную серьезной, укорененной сексуальность, подрывающую межличностные отношения. В романе достоверно описываются события начиная с инцидента 26 февраля до войны, далее — поражение и японское общество на протяжении нескольких лет после него, однако за большой, столетней историей этого общества стоит женская сила, подвергающая сомнению все в нем — выстроенном вокруг мужчины, — и сотрясающая его.

До сих пор в Японии много романов, в которых женщина привязана к семье. Изредка описываются женщины, которые восстают против семьи, из-за чего от нее отдаляются. Об этом, например, писала Яэко Ногами. В «Столице в огне», хотя женщины и существуют в рамках семьи, у них есть сила подвергнуть сомнению, пойти поперек, с одной стороны, семье и родственникам, с другой — мужскому обществу, устоям тогдашней Японии, даже больше — истории. И Нацуэ, и Хацуэ пережили пожары в столице и дожили до капитуляции, они не изменили своим взглядам, но вскоре начнется великая эпоха, и женщины, оставшиеся жить, в полной мере проявят свою силу. Я все-таки думаю, что вы хотели написать про силу женщин в Японии Нового времени. Вот о чем я бы хотел вас спросить.

**Кара:** Не то чтобы я сильно хотел об этом написать: с самого начала у меня был четкий образ того, каких женщин я опишу.

Действие моего романа длится одиннадцать лет с десятого года Сёва, иными словами, с инцидента 26 февраля, по июнь двадцать второго года Сёва. В октябре двадцать второго года Сёва уголовная статья об изменах была отменена, словом, я хотел написать про женщин того времени, когда этот закон жестко ограничивал японское население. Думаю, одной из основных тем для меня стало то, что в ту эпоху нужно было делать человеку, чтобы жить по-человечески, какая любовь была уместна.

А ведь в то время мужчины, плывшие по течению, быстро умирали. В военный период они пропитывались и миром, и войной, основы их непрерывного существования были подорваны, смерть была неизбежной, в то время как женщины в своей непрерывной жизни проявляли силу, превосходящую жизнь, — и имя ей любовь. Я хотел написать о том, как поступали, страдали и выживали женщины в условиях, когда мужчин было практически не встретить.

Если говорить от лица мужчин, то сам факт существования женщин в те бушующие годы был единственным спасением, благодаря им возникала любовь, за которую цеплялись в безумии.

**Оэ:** Токита Рихэй не из тех людей, кто полагается на женщин, хотя в действительности его поддерживало множество женщин. Они помогали ему больше, чем кто-либо еще. Особенно занятным кажется то, что и многочисленные жены Рихэя, и любовницы-медсестры жили в обществе, в котором образ женщины в основном ассоциировался со служением мужчине. Однако каждая из них в отдельности была независимой. Особенно медсестра — типичный образец независимой женщины. Учитывая в том числе и то, что Рихэй был взращен матерью в семье эпохи Мэйдзи, становится явным, что вы изображаете отношения между женщинами, несущими на себе большой жертвенный груз, и мужчинами.

Хоть, как мне кажется, это и оттого, что эти женщины родом из богатых семей и получили первоклассное воспитание, что в особенности справедливо для Нацуэ. Они обладают силой обрести независимость, свободолюбивыми взглядами, которые постепенно и реализуют. Читая постоянно о том, что женщина является приложением к мужчине, служи́т ему, понимаешь, что на самом деле женщины обычно проявляют самостоятельность и живут, предельно широко пользуясь своими возможностями и своей женственностью. По мере чтения отношения, например, Нацуэ с Кикиги Тоору, находящимся под арестом, или с Мадзима Горо сначала просты, это отношения между слабой женщиной и сильным мужчиной, или отношения между мужчиной, просящим помощи, и женщиной или девушкой, и раз за разом одно на другое наслаивается так, что в итоге остается уникальность Нацуэ. В конце романа она предстает совершенно другим человеком. Совсем не той, кто поддерживал Рихэя. Создается ощущение, что вместе с эпохой она делает большой шаг вперед. В этом, как мне кажется, ваш роман отличается от «Лабиринта» Ногами Яэко, хоть она и пишет о женщинах, находящихся в похожих условиях. В случае Яэко-сан женщины не меняются. К примеру, она пишет про медсестру по имени Осэттян. Она предстает необычайно добрым человеком, человеком низкого происхождения, служащим на благо высшего класса. Однако отношения Осэттян с мужчиной многократно пересматриваются и переписываются, отчего она становится другим человеком. В связи с этим и изображаемый мужчина предстает не таким простым. Не кажется ли вам, что такой стиль повествования не лишен множества недостатков? Думаю, у вас в романе есть главы, которые доводят начатую, но незаконченную Ногами-сан линию про женщин из высшего общества до конца.

**Кага:** Не то, чтобы я сильно хотел, но упомянутый «Лабиринт» поспособствовал тому, что я, недолго думая, написал о той же эпохе, что и в «Лабиринте». Этот роман начинается в мае десятого года Сёва, на протяжении некоторого количества страниц описываются различные любовные истории, и в двенадцатом году Сёва, пожалуй, в марте, в самый разгар воздушных налетов, он заканчивается. Вот вы начали говорить про Осэттян, а она ведь состояла в любовной



связи с агрономом по имени Ода. Ногами-сан написала книжку, в которой их любовь перед лицом катастрофы в конце концов разрушается, в которой описано несколько отдельных групп молодых парней и девушек; что же до моего романа, то у меня было ощущение, что, изобразив прямолинейную трагедию, я не смогу должным образом написать про людей той эпохи. Заходя дальше, я хотел написать о такой форме любви, которая одновременно и разлучена, и не может быть разлучена, где даже мертвые продолжают оказывать влияние на женщин посредством любви, иными словами, всегда разговаривают с ними и движут ими. Из-за войны множество людей было разлучено, выходит, они должны были испытать горечь любовной утраты, мне же хотелось зафиксировать это в более сложном, двусмысленном виде.

### Точное изображение бурных годов Сёва

**Кага:** В основе «Столицы в огне» лежит метод последовательного, правдивого описания эпохи, касается ли это инцидента 26 февраля, воздушных налетов на Токио, Великого землетрясения в Канто или любого другого значимого события, произошедшего в Токио того времени. Насколько это возможно, я попытался разобраться в тех японцах, иначе — в людях, проживавших в Токио. Например, я получал письма, воспоминания, свидетельства о массовой эвакуации школьников и воздушных налетах от разных людей со всей страны, а также проводил собственные исследования. С одной стороны, существуют различные хитрости, с помощью которых текст устанавливает контакт с реальностью. Это не очень умный способ написания романа. Другими словами, я думаю, что для придания законченности роману было бы лучше воссоздать закрытый вымышленный мир, за пределы которого действие не выходило бы, я же хотел открыть этот мир навстречу эпохе и истории. Сверх того, я хотел отойти на второй план, уменьшить свое присутствие, то есть хотел смиренно принять свидетельства, опыт и воспоминания многих людей как рассказчик и в самом общем виде, символически отобразить их дух в романе.

То же касается и любви — я выслушал и прочитал множество подобных воспоминаний, хоть и решил в итоге, что лучше будет поместить в центр романа описание опыта, пережитого японским народом.

Годы с 1935-го по 1945-й были временем больших потрясений, и вся послевоенная Япония строилась, начиная с этого периода. Хоть я и считаю новейшее время важнейшим в истории Японии, люди, жившие в ту эпоху, постепенно умирают, и остается все меньше свидетельств и ярких воспоминаний о ней. Однако я решил написать об этой эпохе. В основе романа лежит мой собственный опыт, подкрепленный свидетельствами многих людей, и я постепенно изменил свой подход к написанию романа в сторону изображения любви и любовных отношений между мужчиной и женщиной в то время. В процессе написания я поместил объявление в газету «Сю:кан синтё:», есть ли хоть какие-то материалы об эвакуации школьников, на что со всей страны стали приходить в огромном количестве воспоминания и письма. Я хорошо понимал, что многие люди дорожат своими воспоминаниями о массовой эвакуации школьников и

хотят, чтобы они остались хоть в каком-нибудь виде, и ведь автор не может написать об эвакуации, если проигнорирует эти воспоминания, поэтому я, отойдя на второй план, стал их рупором, сохранив их чувства в виде романа. Мне казалось, когда писатель пишет, весь народ сходится в нем одном.

**Оэ:** Безусловно, вы приложили много усилий для этого. Тяжело вводить в ткань повествования реальные факты, когда думаешь о литературном совершенстве. Подобных успешных романов не так много: что делает, например, «Войну и мир» Толстого одним из величайших романов всех времен, так это то, что он представляет повествование о войне так, будто это и есть сама история, и это толстовский стиль. В нем есть что-то, в чем ни один писатель XX в. не смог его обогнать.

Поскольку вы упомянули эвакуацию школьников, я хотел бы поговорить и о ней. Вы сказали, что при описании эвакуации автор находится на втором плане, но ближе к концу в романе появляется нечто новое. Вводится новый поток. Удачным поводом для этого становится то, как мама навещает своего эвакуированного ребенка. Окружение, в котором находятся эвакуированные дети, — крестьяне, управляющий рёканом, или отношения между мамой и детьми и учителями снова выдвинуты автором на первый план. Записей об этом не было, и очевидно, что никто и никогда еще не видел эвакуацию подобным образом. В то же время — уже после эвакуации — женская фигура матери воплощает трагедию эпохи в сцене, когда бродит по разрушенному войной Токио. Здорово придумано.

### Взгляд на эпоху издалека

**Оэ:** Возвращаясь к разговору об эпохе, я думаю, вы изобразили ее целостно, в натуральную величину. Это поистине прекрасно. Изобразить эпоху — это писательская мечта, но в действительности таких романов немного. Так, мне бы хотелось противопоставить довоенный роман Симадзаки Тосона «Перед рассветом» и вашу послевоенную трилогию.

Роман описывает эпоху, и мне кажется знаменательным, что вы закончили «Столицу» спустя 50 лет после войны. Отправной точкой для Японии Нового времени является падение сёгуната и реставрация Мэйдзи, ознаменовавшая собой начало модернизации. Когда мы думаем о последних 200 годах, то период до и после реставрации кажется наиболее активным. До этого еще приплывали «Черные корабли». Двадцать лет с первого года эры Маньэн, 1860 г., — время больших перемен. Интересно, что написали бы об этом через 50 лет после реставрации Мэйдзи? В 1868 г. произошла реставрация, началась эпоха Мэйдзи, и примерно через 50 лет умер Нацумэ Сосэки. А что было бы, если Нацумэ Сосэки посчитал, что начало модернизации Мэйдзи по той или иной причине должно быть сохранено для японского народа? Если перенести эту фантазию в эпоху великих потрясений Сёва, то получится ваш роман. Иными словами, что произойдет, если человек, живший в тот период, спустя пятьдесят лет напишет роман об эпохе великих потрясений, начавшейся примерно 70 лет назад и 50 лет назад закончившейся? Получится ваш роман.

Сосэки родился в третий год эпохи Кэйо, а потому, если он умер в 50 лет, со времени реставрации прошло полных 48 лет. Таким образом, он умер, так ничего и не написав о реставрации. С другой стороны, вы 1929 года рождения, вам было 16, когда закончилась война, и 50 лет спустя, в возрасте 66 лет, вы пытаетесь написать об эпохе, отстоящей от вас на многие годы. Мне кажется, вы как писатель появились и закончили свой роман в нужное время.

Более того, как вы уже неоднократно говорили, основное внимание, безусловно, в романе уделяется инциденту 26 февраля, разрушению Токио и последующему переустройству жизни, но в книге находится место и периоду Мэйдзи. В третьей части есть глава, в которой снова рассказывается о том, как Токита Рихэй прожил свою жизнь. Родился в провинции, приехал в Токио с намерением стать врачом, с началом войны пошел на фронт, а затем, из-за богатства, которое он приобрел благодаря налаженному производству своих изобретений, стал связан с высшими классами, политиками, семьями военных и состоятельных бизнесменов. Среди его внучек была и та, что продолжила совершенствоваться в музыке, обучаясь в Европе. Поражает во всем это, как много было сделано в рамках модернизации за такой короткий промежуток времени. А ведь на самом деле биография Токита Рихэя коротка.

**Кага:** Именно так. Это модернизация, сжатая до пределов одной жизни.

**Оэ:** Если он прожил 70 лет, то в его жизнь модернизация уместилась полностью. Это хороший рассказ о том, насколько короткой и неоднозначной была модернизация в эпоху Мэйдзи. Я хочу сказать, что именно так вы и попытались описать эту эпоху.

## Роман, остраивающий историю

**Кага:** Необычайно трудно писать об эпохе, особенно в виде романа. Конечно, первопроходцем тут является Толстой, и, хотя в конечном итоге он написал роман про Наполеоновские войны, сам он в них не участвовал, а только собирал свидетельства людей, принимавших участие в войне, читал их мемуары и посещал поля сражений, чтобы живо изобразить эпоху до его рождения. К тому же он разработал метод, при котором смешиваются исторические факты и вымысел. К слову, романам изначально было свойственно стремление запечатлеть эпоху: в «Человеческой комедии» Бальзак подробно изобразил французское общество первой половины XIX в., Стендаль также писал о Франции после падения Наполеона, в этот же ряд встраивается и Флобер. В его «Воспитании чувств» исторические события Февральской революции<sup>10</sup> сочетаются с вымыслом, и Толстой, и Флобер стали включать исторические события в свои романы примерно в одно и то же время.

---

<sup>10</sup> Имеется в виду революция 1848 г. во Франции, в результате которой была объявлена Вторая республика, президентом которой был избран Луи-Наполеон Бонапарт, племянник Наполеона Бонапарта.

**Оэ:** Не существует другой такой книжки, в которой бы эпохальные городские волнения были описаны лучше, чем в «Воспитании чувств» Флобера.

**Кага:** И вправду так. Если вы захотели узнать что-то о Февральской революции, то вам стоит прочитать «Воспитание чувств» Флобера, если захотели что-то узнать о Наполеоновских войнах, то вам стоит прочитать «Войну и мир» Толстого. В романах есть возможность оживить историю. Я прочитал много работ историков, когда писал этот роман. Много исторических книг о Тихоокеанской войне, инциденте 26 февраля, но все они были довольно однообразными. Каждый историк сочиняет свою историю. Книги множества историков об инциденте 26 февраля написаны с определенной точки зрения и завершены как истории, повествования, точнее говоря, рассказы XIX в. Выходит скучно. Скорее, исторических фактов куда больше, чем тех, которые систематизировали историки, историческая истина же заключается в хитросплетении фактов. Поэтому, по всей видимости, такие произведения, как «Записки о битве за Лейте» Оока Сёхэй, становятся значимыми. О:ока-сан занимался тем, что расследовал факт резни на острове Лейте, где погибло 85 000 японских солдат и 3500 американских; опираясь на факты, он просматривал документы, в результате чего выявлялись ложь и приукрашивание фактов; «заставляя факты петь», говоря словами Оока-сан, он выявлял правду. Роман «Война и мир» интересен тем, насколько Толстой погрузился в тему Наполеоновских войн: он описывает, какой она виделась как со стороны России, так и со стороны Франции, точнее, со стороны французской армии. Причина, по которой «Записки о битве за Лейте» — не просто нон-фикшн, не просто история, но роман, заключается в том, что Оока-сан начал свою работу с того, что разрушил «историю историков». Я должен признать, что если бы я захотел изобразить японское общество с 1935 по 1947 г., за эти десять с чем-то лет, я бы не смог это сделать просто с точки зрения историка, потому что собрал множество свидетельств людей, которые жили в то время. Сами свидетельства освещают определенные аспекты исторических фактов, но не подлинную глубину, в личных воспоминаниях люди неизбежно оправдывают себя, преувеличивают, что-то теряется в забвении. И где здесь правда? Я чувствовал, что мне, как романисту, говоря словами Оока Сёхэй, необходимо и «заставлять факты петь», и пристально вглядываться в то, что есть. Думаю, это и означает для романа «быть романом».

**Оэ:** Существует такой термин русской формальной школы — «остранение»<sup>11</sup>. Роман «остраняет» историю. Так он и пишется, «остраняя» эпоху. Одним из приемов остранения является введение в роман многоголосия — с преодолением линейности в роман вводится реальность. Хорошим примером этого является описание ковровых бомбардировок в Токио, которые привели к поражению в войне. С ходом событий различные люди переживают воздушные налеты и дают им оценку. Так роман и продолжается — в многоголо-

---

<sup>11</sup> Термин введен В.Б. Шкловским в статье «Искусство как прием» (1925 г.). Согласно ей, суть искусства состоит в том, чтобы вывести восприятие вещи из области автоматизированной, показав ее в непривычном свете, «остранив».

сой манере. Отец Юты имеет особый взгляд на происходящее, определенно, он настроен критически по отношению к эпохе. Такие люди есть, и они дают свою оценку происходящему. В то же время есть Юта — он имеет опыт учебы в младшей школе, через призму чего и смотрит на эпоху. Писали вы и про Хацуэ, которая оказалась на улице посреди горящих обломков во время пожаров, что сказалося на ее здоровье. На бомбардировки можно посмотреть и так. Если принять во внимание как совокупность индивидуальных впечатлений и оценок через призму личного опыта, так и многоголосую манеру письма, описываемая эпоха воспринимается как целостная реальность, а не поверхностная история.

Еще один прием — это наложение другой эпохи, другого времени на послевоенные годы, иными словами, на 1945 г. Этот прием похож на «расхождения», о которых было сказано до этого, — совершенно разные вещи накладываются одна на другую. Как наложить опыт великого землетрясения в Канто на опыт воздушных бомбардировок? Если взглянуть на то, какие сложные всплывают в романе вещи, то я, думаю, смогу привести такой пример.

В вашем романе появляется большое количество сложных персонажей, и есть такой прием, что при обилии непростых персонажей, напротив, вводится «простой наблюдатель». Ганс Касторп, простоватый юноша из романа Томаса Манна «Волшебная гора», является типичным примером. Говоря о том, кто из героев вашего большого романа является подобным персонажем, — не кажется ли вам, что это Юта? Юта обладает большим умом, он чувствителен и наблюдателен, обладает непостижимой свободой, но я думаю, что в основе своей он предстает как человек простой. Он выступает в роли искусного посредника между сложными фигурами семьи и общества — и между теми, кого он видит воочию, и между теми, кто скрыт от его глаз. Ближе к концу он поступает в столичную среднюю школу и пытается изучать литературу. Развитый для своих лет одноклассник рассказывает Юте, что в литературе существует проблема под названием «Sinn», если по-немецки, хотя, наверное, ее можно назвать «чувственностью». Для тех людей, кто никогда не целовался, есть уморительная сцена в «Фаусте», например, где говорится, что невозможно наверняка передать радость поцелуя, то есть вы не можете понять, в чем же заключается чувственность «Фауста». К слову, мне кажется, что ваш роман полон этого «Sinn». «Чувственность» мира, «чувственность» Японии, «чувственность» женщин. Далее, когда вы описываете такое масштабное понятие, как эпоха, вы привносите в каждую ее деталь глубокую, природную чувственность. Если и говорить, в чем заключается «Sinn» всего романа, то, как мне кажется, все оно сосредоточено в том, что чувствуют Хацуэ и Нацуэ по отношению к погибшим. Через «Sinn» эпоха здорово изображена.

### **Вера, выходящая за пределы эпохи**

**Оэ:** В то же время есть нечто, существующее вне времени. Что это? Это нечто универсальное, в конце концов, думаю, слово «вера» вполне подходит. В романе сложным образом изображена христианская вера в Японии, начиная

с эпизода с островом Хатидзё:дзима<sup>12</sup>. В романе появляется пастор Джо, разговаривающий с юношей Кикиути Тоору о вере. На самом деле мой взгляд на веру совпадает с взглядами пастора Джо. Он говорит о Боге — *ego sum qui sum*<sup>13</sup>, как бы говоря «я есть»; по-английски эта же фраза звучит *I am that I am*. Далее он объясняет это, опираясь на идею Фомы Аквинского, что бытие и сущность — одно и то же, и что Бог бесконечен, бесконечен во всякий настоящий момент времени. Потому я и вспомнил Спинозу. Думаю, отправной точкой для его тезиса о том, что Бог равен Природе, и было *ego sum qui sum*. Весь мир — это Бог, и каждая часть природы, к которой мы принадлежим, тоже есть Бог. Вот почему я считаю, что сцена на Хатидзё:дзиме, когда Тоору обретает Бога, прекрасна.

С другой стороны, Тоору подвергает сомнению взгляды пастора Джо на веру. И тут поднимается тема атомной бомбы. Так, универсальный католицизм содержит в себе идею америкоцентризма, западоцентризма. В противовес этому есть Япония, которая отстоит от центра. С Японией все сложно, если говорить о ее отношениях с христианством. Это то, что вы разбираете в своем романе.

Вы писали о вере своих персонажей, отодвинув собственные религиозные взгляды на второй план, или же выдвинули свои собственные взгляды на христианство на передний план?

**Кага:** Думаю, и так, и так. Иными словами, я был крещен в католической вере, когда мне было 58 лет, то есть я сравнительно долго был неверующим человеком, а именно у неверующих самые яркие воспоминания. Для того, чтобы неверующий пришел к вере, у него должен иметься определенный опыт переживания Бога, после чего можно пройти крещение. Я написал две сцены, в которых Кикиути Тоору познает Бога в окружении природы. Первая — когда он видит радугу в Северных Альпах, вторая — когда на него дует морской ветер на вершине горы Хатидзё:-Фудзи<sup>14</sup>. Эти сцены основаны на личном опыте, который некогда пришел ко мне в менее концентрированном виде. В этом смысле, я думаю, можно сказать, что я спроецировал свой опыт божественного на персонажей, но этого недостаточно, чтобы сделать из них литературных персонажей, а потому мне пришлось обобщить, углубить, выдумать их опыт.

Спинозу я мало читал, а потому, когда вы начали говорить про него говорить, я подумал: «Ну, теперь мне нужно более основательно взяться за него». Я уверен, что дал персонажам опыт, похожий на мой собственный. Отсюда-то они и погружаются в католическую веру. Горо — странный персонаж, совсем не христианин, постоянно появляется как темный персонаж, хотя его представления о зле чрезвычайно близки моему опыту божественного. Он верит, что постоянно находится в ситуации, когда ему приходится — или он вынужден — убить человека. Вера Гора в абсолютную тьму и Тоору в свет — как две стороны одной

---

<sup>12</sup> Вулканический остров в Филиппинском море к югу от Токио. В романе — родина Кикиути Тоору.

<sup>13</sup> «Аз есмь сущий» — фраза, которую произносит Бог, обращаясь к Моисею из горящего куста (Исход 3:14). Дословный перевод с латыни — «я есть тот, кто я есть».

<sup>14</sup> Гора на острове Хатидзё:дзима (другое название — Нисияма).

медали. Такое понимание зла мне близко, к тому же это один из моих подходов к обдумыванию собственных злых поступков.

### Мир, включающий и тьму, и зло

**Кага:** Словом, чтобы Бог мог присутствовать в этом мире, в нем должно быть зло. Из-за зла неизбежно рождается нечто, называемое Богом. Это вечная загадка, почему Бог, сотворивший этот мир, создал в нем и зло. Богословы объясняют это по-разному. «Приговор» я писал с мыслью о том, что всех нас поддерживает тьма. Это близко идее Иоанна Креста<sup>15</sup>, которого вы тоже читали: в глубине души есть тьма, которая становится тем глубже, чем больше мы молимся. А потом, в самый последний момент, в этой тьме появляется свет. Он написал множество известных стихотворений, например, о восхождении на гору Кармель<sup>16</sup>. Об этом я и пишу в «Приговоре». То, о чем я там написал, перекликается в моей душе с тем, какую форму веры символизируют собой Горо и Тоору. И что касается зла, то есть войны, величайшего из всех зол, то, когда человек сталкивается с ней, вопрос веры возникает сам собой.

К сожалению, во время войны Церковь не смогла отреагировать на него должным образом. Христианская церковь — католическая ли, протестантская ли — не выступала за мир в то время, когда это было необходимо, — в самый разгар войны. Мне как христианину стыдно за это. Я думал, что ответственность христиан за войну должна быть описана исчерпывающим образом, ведь без этой отправной точки невозможно настоящее движение за мир, а потому я попытался развернуть что-то вроде предельно жесткой критики в отношении Церкви. Я хотел изобразить зло и тьму, таившиеся внутри Церкви. Вера отдельного человека находилась в подвешенном состоянии, хотя, безусловно, она связана с Церковью, но несколько в иной форме; то же касается и страны. Ведь переживание Бога — это всегда очень личный опыт.

Во время войны Тоору подвергся критике, ненависти и остракизму со стороны японских христиан. Он похож на патера Джо, который и крестил его. Но когда война закончилась, патер Джо вернулся в облике мирного, демократического священника со своей особой, американской, позицией, обучая японцев демократии. И тут начинаются проблемы с верой самого Тоору. Основная причина этого заключается в том, что он не согласен с тем, насколько терпимо могут христиане относиться к таким ужасающим событиям, как атомная или ковровая бомбардировки. Что ж, думаю, я сделал все возможное для того, чтобы раскрыть эту проблему.

**Оэ:** Я сам не верующий человек, а потому ничего по этому поводу сказать не могу. Однако уже два года я читаю каждый день что-нибудь, связанное со Спинозой, и живу как человек неверующий, но вынужденный интересоваться

<sup>15</sup> Иоанн Креста (1542–1591) — испанский католический священник, мистик, поэт, реформатор ордена кармелитов.

<sup>16</sup> Гора на северо-западе Израиля, место основания ордена кармелитов (середина XII в.), монахов-аскетов, посвятивших себя непрестанной молитве Богу.

иудео-христианством. Выслушав то, что вы только что сказали, я думаю, что именно в этом отношении католики, прочитав эту книгу, раскритикуют вас как собрата по вере. Я ничего не буду об этом говорить, потому что вы будете подробно обсуждать это с Какити Кадоваки<sup>17</sup>, но об одном скажу: пока я читал ваш роман, я думал — и вы затронули это в сегодняшнем разговоре, или даже признались в этом, — что если католики и будут критиковать роман, то дело совсем не в Церкви. В адрес Церкви звучало немало критики, и я думаю, что с точки зрения истории католицизма это фундаментальная, может быть, основная проблема. Поэтому я думаю, что к той проблеме, которую вы поднимаете в романе, можно относиться с определенной долей терпимости. Скорее, более опасной темой для размышлений является проблема зла, или тьмы. Я думаю, что это опасный и ложный дуализм для христианства, который будет раскритикован как таковой. Проще говоря, растворенная в этом мире доброта христианского Бога и есть зло, и в этом ключе мыслил Августин, принимая зло как единство, а не дуальность. По-моему, именно так Августин и смог освободиться от манихейства<sup>18</sup>.

Мне нравятся Симона Вейль<sup>19</sup> и ее подруга, Симона Петреман<sup>20</sup>, написавшая книгу о дуализме, которую я прочел с удовольствием, также я читал и о манихействе. Читал я и гностиков, которых воспринимаю не иначе как дуалистов. Зло существует в качестве великой, с определенной стороны, божественной силы. Разве это не дуализм — думать, что вера противостоит силе зла со стороны божественной силы?

**Кага:** Ну, я не думаю, что это обязательно дуализм. Иными словами, сначала была тьма, а потом Бог сказал: «Да будет свет. И стал свет», — первый стих в «Книге Бытия». Так что именно тьма лежит в основе всего сущего. В этой тьме есть и зло, и добро, она едина по своей природе. Мир, в котором мы живем, — истории ли, войны ли, — случается там, где сияет свет. Роман об этом, но как бы и не об этом — он о чем-то более глубоком, о том, что поддерживает войну, историю и человечество, — я называю «это» Богом, и этот Бог — тьма. Поэтому тьма и Бог не противопоставлены друг другу, и зло, и тьма — это удел Бога. Поэтому Бог не борется с дьяволом, но порождает его. Именно поэтому я воспринимаю тьму как единство. В начале была крошечная тьма. И из этой тьмы появился свет. А потому зло осталось там, куда не попадает свет. Вот как я это вижу.

**Оэ:** По-моему, когда Бог сказал «Да будет свет», ничего не было.

---

<sup>17</sup> Какити Кадоваки (1926–2017) — японский богослов, автор знаменитой книги «Дзэн и Библия» (1977 г.).

<sup>18</sup> Синкретическое учение, возникшее в III в. н.э. Основным положением его доктрины было существование злого субстанциального начала — Мрака, равносильного Богу и противостоящего Свету, началу полностью благому. Весь материальный мир объявлялся производным этого злого начала.

<sup>19</sup> Симона Вейль (1909–1943) — французский религиозный мыслитель, философ.

<sup>20</sup> Симона Петреман (1907–1992) — религиозный философ, близкий друг и биограф Симоны Вейль.



**Кара:** Ничего...

**Оэ:** Ничего, ровно как до Большого Взрыва. И потом, когда Бог произнес эти слова, все появилось на свет. Если все появилось на свет, значит, было время, когда ничего не было, после чего начался ход времени. Скорее, до этих слов «времени» как такового не существовало. В тот момент, когда появился Бог, появилась и вся природа, а вместе с тем концепция и понимание Бога как природы. Вот почему я думаю, что до света не было тьмы.

**Кара:** Можно думать и так. Другими словами, я совсем не против того, что вы считаете, раз тьму нельзя ощутить, то ее не существует. Но все-таки есть вещи, которые должны быть хоть как-то названы, и если я буду пробовать давать им имена, у меня получится «ничто», «тьма» или хайдеггеровское «бытие».

**Оэ:** Думаю, понять это на словах тяжело, и еще тяжелее словами это выразить. Я не могу описать словами то, что им предшествует. Причина, по которой я затеял об этом разговор, заключается в том, что мне хочется воспринять этот роман как тот, что был написан христианином, католиком. Как мне кажется, в последней сцене чувствуется, что Бог и есть весь мир, мир, включающий в себя и ту самую тьму, о которой вы говорите. Я думаю, то, как Хацуэ и Нацуэ воспринимают эпоху, людей и мир, далеко не сознательно, но и совсем не бессознательно, каким оно никогда не бывает, это сознание всего мира целиком с его тьмой и злом. Это «целиком» и есть Бог, согласно вашим словам.

**Кара:** Как автор соглашусь с вами. Однако в мире романа автор — всего лишь один из персонажей, а потому он сильно отходит на второй план. Он максимально незаметен, а потому католицизм не выходит на передний план, я пишу так, что он появляется только в крайне небольшом проценте случаев. Поэтому я не думаю, что весь роман сводится к объявлению моей католической веры. В романе много людей, настроенных против католицизма, что является распространенным предубеждением того времени, нацеленным на искоренение веры. Прежде всего, есть много умерших, разговаривающих с живыми. Среди них встречаются самые разные голоса. Среди персонажей романа католик только один, и я — тоже один — нахожусь с ним в сговоре, хотя в романе, как мне кажется, больше некаатолического.

**Оэ:** Я говорю вам это как писатель, но вы подняли страшную тему. Лучшие богословы смотрят на вас как на друга и человека той же веры. Как они воспримут ваши слова? Боюсь предположить, что вы сами скажете об этом, когда будете молиться Богу. Хоть я и говорю о страхе, я как неверующий человек имею в виду объективный, простецкий страх.

### **«Неполноценные люди» как предмет литературы**

**Оэ:** Сейчас я бы хотел отойти от этой темы и спросить вас об особом типе персонажей, которых вы изображаете в «Столице», — о людях с ограниченными возможностями. В нашем литературном мире появилось такое понятие, как «некорректные термины». Я принципиально исправляю все слова, которые

люди, подвергшиеся дискриминации, считают дискриминационными. Именно так я намереваюсь прожить свою писательскую жизнь. Конечно, я знаю о критике подобного подхода, например, со стороны Соно Аяко<sup>21</sup>. Однако каждый раз, когда я встречал у вас в романе слово «неполноценный», у меня возникало ощущение, что это некорректное слово ограничивает вас.

Томас Манн использовал бы более конкретные слова. Я читал его дневник — подобной лексики у него там много.

В вашем романе, помимо иностранных слов, вы используете слово «неполноценный»<sup>22</sup>. Кикиути Тоору, муж Нацуэ, является в романе выразителем христианских ценностей, положительным персонажем. Масштабность романа допускает, что Тоору выступает не только в роли родственника, но и человека, потерявшего руку. Еще есть Мадзима Горо, любовник Нацуэ, который также физически неполноценен. Что до Горо, то он человек, добровольно взявший на себя роль «неполноценного», что также означает, что он готов принять зло как собственный удел. Кикиути Тоору — человек на стороне света, покалеченный эпохой, пассивный неполноценный человек. Мадзима Горо же старается жить активной жизнью неполноценного человека.

Однако преступления Мадзима Горо, как, например, смерть главного плотника, не обязательно являются результатом его злого умысла. Нельзя сказать, что это все его рук дело. Он живет греховной жизнью в едва заметном месте, словно Бог приложил к этому руку. Отношения между ним и Нацуэ описываются с двух или даже трех сторон. Это и сексуальные отношения, и измена.

Так вышло, что вчера я разговаривал об этом с одним иностранным журналистом, приехавшим в Японию, и порекомендовал ему прочитать ваш роман, когда он будет переведен. Я сказал ему, что ваш роман образует действительно интересную рамку того, как писать про историю Японии Нового и Новейшего времени. Для иностранцев самым интересным покажется то, что действие романа разворачивается в домах, сочетающих западный и японский архитектурные стили. В первую очередь, крупные больницы — это такие места, каких японское общество не знало прежде. Как пространство, как топос, они предлагают такую среду, какой в Японии не было, а потому там происходят вещи, невозможные в традиционной Японии. Думаю, Рихэй жил, пользуясь этим. Позже, когда Юта, его внук, попадает в больницу к деду, он понимает, что не может свободно пройти из «западной» части здания в «японскую», что он мог делать, когда жил как член семьи управляющего больницы, — вы подробно описываете эту сцену, предвосхищающую будущие события.

Одной из сцен, подчеркивающих разницу между японскими и западными домами, является уже упомянутая сцена, в которой Нацуэ изменяет мужу с Горо. После полового акта с Нацуэ Горо уходит, почти чудом избежав встречи с ее мужем Тоору. Через открытую дверь его легко заметить, через нее же можно мигом удрать. Происходит это в японской части дома. С другой стороны, сцена

---

<sup>21</sup> Соно Аяко 曾野 綾子 (р. 1931) — представитель христианской японской литературы, общественный деятель.

<sup>22</sup> 異形の者, *икэи-но моно*.

после войны, в которой Юта обретает сексуальный опыт, происходит в особом месте, в посольстве, и, таким образом, мы видим те сексуальные отношения, которые могли быть достигнуты только в западном доме. Таким образом, все это — довольно тонкое и подробное изображение того, какую роль сыграли западные и японские дома за сто лет, прошедших с эпохи Мэйдзи.

Вернемся к теме того, что и Горо, и Тоору изображены людьми «неполноценными». Скажу, что характер Горо определяется тем, что можно было бы назвать «судьбой», которая наиболее подходит для фантастического романа. К тому же, когда смотришь на такую большую семью, ощущаешь, что в семейных отношениях неизбежно присутствует аспект судьбы или фантастики. Мне вспомнился иностранный писатель, имя которого еще не упоминалось сегодня, — Диккенс. Я читал ваш роман, вспоминая о диккенсовских приемах. Я думаю, что именно раскрытие чрезвычайно сильных женских персонажей не позволило предопределенному и фантастическому замкнуться в диккенсовской манере или остаться в этой плоскости.

А потому я хотел спросить вас: признаете ли вы «неполноценных» людей (а также фантастические связи между персонажами и судьбу) — в контексте иного понимания, что есть семья, — как ваше уникальное видение этого?

**Кага:** В качестве основы для написания романа я брал собственную семью, однако герои не похожи полностью на реальных людей, все было изменено, соединено или даже опущено, поэтому это не простой «роман с ключом»<sup>23</sup>. Тем не менее это правда, что среди моих ближайших родственников были люди, похожие на персонажей романа.

Другое дело, что на протяжении всего своего творчества я описывал в романах состояние людей, находящихся в закрытых пространствах: в «Зиме во Фландрии», моей дебютной работе, это была больница для душевнобольных, в «Лете, которое не вернуть» — школа для юных кадетов, наконец, в «Приговоре» была тюрьма. В предельно ограниченном, закрытом пространстве неполноценные люди начинают играть активную роль. В «Приговоре» есть группа преступников, в «Лете, которое не вернуть» появляются инвалиды, погрязшие в милитаризме. Мир, который я описываю, — мир, куда были изгнаны люди из этого мира, в котором их больше нет, это «мир неполноценных». Я выразился так, словно неполноценность касается только людей с физическими недостатками, но это не обязательно так. Даже Токита Рихэй, который, казалось бы, с превеликим удовольствием находится в центре всего, на самом деле изгнан из этого мира. Особенно после войны — для него не остается места «здесь». Я всегда хотел писать — и писал — о преступниках, душевнобольных, людях, изгнанных из этого мира, или даже о японских мужчинах, кто не мог стать солдатом.

---

<sup>23</sup> Изначально — светские романы Испании XVI в. и Франции XVII в., где за условными персонажами угадывались реальные люди, тогдашние придворные. Зачастую к роману прикладывался список («ключ»), в котором указывалось, какой персонаж кому из реальных людей соответствует. Жанр вышел из моды в XIX в., но получил новое развитие в 1920-х годах.

Что касается этого романа — имело место массовое убийство корейцев во время Великого землетрясения в Канто<sup>24</sup>, что отзывается глубоким чувством вины в сердцах современных японцев. Так как эта тема совсем не литературна, то никто подобным образом ее и не описывал, я же зафиксировал ее в романе в форме истории, передававшейся в моей семье. Поэтому я попробовал описать вину японцев во время войны, начиная с массовых убийств корейцев и заканчивая аннексией Кореи. В каком-то смысле чувство долга перед корейцами должно перерасти в желание мести, и хоть это не проявляется напрямую в романе, у этого есть и другая история, заключающаяся в мести неполноценного персонажа.

**Оэ:** В конце концов, Токита Рихэй ведь тоже умирает неполноценным, не так ли? И если мы подумаем о Рихэе как о неполноценном человеке, существование корейца Андзая проливает свет на жизнь Рихэя, чем все усложняет. Не только это, но и непростые взаимоотношения между японцами и корейцами раскрывают характер Мадзима Горо, как и его восприятие Великого землетрясения в Канто или воздушных налетов на Токио.

### **Литературный эффект описания одного социального класса с разных точек зрения**

**Оэ:** В таком духе мы могли бы проговорить с вами еще очень долго, и раз конца и края этому нет, то я скажу еще только об одном: вы только что упомянули, что описывали закрытые миры, однако вы склонны также обращаться и к мирам открытым. Это символизирует Европа. Или вера. В японских романах всегда изображается только один класс, ну, даже Ногами-сан изображает высший класс, куда попадают персонажи родом из крестьянской семьи, например, Осэттян, которую мы уже упоминали прежде, — она смотрит на него со стороны. В вашем же случае описываются разные классы с нескольких точек зрения. Это особенно не всплывало еще в нашем разговоре сегодня, но описание маньчжурского военного общества, мира на боевом корабле «Микаса» или иерархии среди военных вплоть до императора — все это дает интересный эффект. Эта открывающая сила, расширяющаяся во всех направлениях, основывается на связи с миром, с Западом. И в первую очередь это делается через музыку.

Когда я читал Томаса Манна, то обнаружил, что время написания его дневников (с 1933 по 1934 г. — первый том в японском переводе, и с 1935 по 1936 г. — второй том) точно выпадает на время действия вашего романа, иными словами, на восьмой — одиннадцатый годы Сёва. Ваш роман о том же времени, только посвящен он вашим родственникам, жившим тогда в Японии. Один из ближайших родственников Кати Манн, член состоятельной семьи Прингсхайм, прибывает в Японию, чтобы преподавать в музыкальной школе. Это был Катин

---

<sup>24</sup> После разрушительного землетрясения, произошедшего 1 сентября 1923 г., японские горожане при попустительстве полиции устроили самосуд над этническими корейцами, ибо прошел слух о том, что те якобы отравили колодцы и устроили массовые поджоги. Принято считать, что было убито не менее 6000 корейцев.

брат-близнец, Клаус. Он дирижировал и преподавал в музыкальной школе Уэно. Если сопоставить его с учителем Штайнером из романа, то все становится понятно. Он постоянно следит за тем, что происходит в мире, и в то же время усердно работает в Японии на благо музыки. К тому же он дает уроки ученикам. В романе описывается необычная история талантливой, превосходной скрипачки, которая, быть может, не является дочерью своего отца. Мне кажется, это очень по-диккенсовски или же по-манновски.

Это стремление в мир, в том числе посредством музыки, с включением блестящего описания жизни в Каруидзавае, — не является ли это продолжением вашего «Корабля без якоря», мир которого проявляет себя и в «Столице в огне»?

**Кага:** Думаю, что так. Действие «Корабля без якоря» разворачивается в Каруидзавае во время войны. некогда я встречал различные свидетельства и записи о Каруидзавае в это время. Тогда там уже был многонациональный город — хоть и небольшой, так было и после войны. В действительности в разгар военных действий воздушные налеты участились, а потому большинство посольств было перемещено в Каруидзаву, ставшую центром дипломатии. В «Столице в огне» я собирался изобразить последствия мирных переговоров между Россией и Японией, описанных в «Корабле без якоря». Но когда все соглашения рухнули и началась война, Каруидзава, будучи небольшим многонациональным городом, сохранила в себе что-то мирное. Там находились бывшие премьер-министры Коноэ<sup>25</sup> и Ёсида Сигэру<sup>26</sup>, подготавливавшие кампанию за мир. Вскоре после войны Хатояма Итиро<sup>27</sup> и многие другие видные политические деятели, бывшие в Каруидзавае, вернулись в свет, на этот раз для создания демократической партии.

**Оэ:** Эти устремления хорошо описаны у вас через предвыборную кампанию, проводившуюся в Синдзюку.

**Кага:** Именно здесь связываются между собой война и послевоенное время, точнее, происходит поворот на 180 градусов. В этом контексте Каруидзава кажется мне очень важным местом.

**Оэ:** Каруидзава имела свободный путь в Европу через музыку, а потому роль ее важна.

<sup>25</sup> Коноэ Фумимаро 近衛文麿 (1891–1945) — премьер-министр Японии в 1937–1939 и 1940–1941 гг. Один из сторонников территориальной экспансии Японии во время Второй мировой войны, под его руководством Япония подписала Антикоминтерновский пакт. После войны был признан администрацией Макартура военным преступником, подлежащим суду на Токийском процессе. Покончил с собой за несколько часов до ареста.

<sup>26</sup> Ёсида Сигэру 吉田茂 (1878–1967) — премьер-министр Японии в 1946–1947 и 1948–1954 гг. Во время своего второго срока, в 1951 г., подписал Сан-Францисский мирный договор с США.

<sup>27</sup> Хатояма Итиро 鳩山一郎 (1893–1959) — премьер-министр Японии в 1954–1956 гг., один из основателей Либерально-демократической партии Японии.

## Образ «Вечной столицы»

**Оэ:** В течение двух недель я имел счастье основательно погрузиться в ваш роман, я имею в виду всю «Столицу в огне».

**Кага:** Да.

**Оэ:** В третьей части книги появляется столица, и, словно библейский город Цоар<sup>28</sup>, она создает великую культуру и гибнет во грехах, но что же это значит — «Вечная столица»? Ирония ли это, или вы воспринимаете Токио как вечный город всерьез, что уже, как мне кажется, выходит за рамки иронии?

**Кага:** «Вечная столица» — ироничное название. А потому это ирония и есть.

**Оэ:** Что вы имеете в виду?

**Кага:** Такая вещь, как «вечная столица», существовать не может, — говорит Юта в романе, когда смотрит в сторону Синдзюку с «Треугольной» горы. Думаю, в этом и заключается разница между мной и вами. Вы человек леса. Вы родом из лесов Сикоку, именно там кроются ваши литературные истоки. Что же до меня, то я родился и вырос в Токио, где лесов нет. Вместо них был город. Я очень любил этот город до войны, и до сих пор могу представить в голове извилистые, похожие на лабиринт улицы Токио. Однако война ничего не оставила от него. После выросли нынешние бетонные джунгли, но и они не вечны. Доказательство этому я видел в прошлом году (1995 г.), когда ездил в Кобэ во время великого землетрясения Хансин<sup>29</sup>, и я практически уверен, что с далеким Токио произойдет то же самое. Таким образом, «столица», или «город», будет бесконечно разрушаться и отстраиваться заново. Вот почему я с небольшим оттенком иронии назвал этот город «вечным», «вечной столицей».

Другое дело, что я хотел этим символом передать — это желание людей, у которых нет родного края. Когда растешь в таком большом городе, как Токио, дом, в котором ты родился, сгорает или быстро разрушается из-за городской застройки. Дом, в котором я родился и вырос, пережил войну, но не городскую застройку 1970-х годов. Приди я туда, в место, где я родился, сейчас — ничто не напомнит мне о моем детстве. То есть у меня нет родного края, я бездомный, и это чувство гложет меня уже долго. В частности, у таких людей, как вы или Миядзава Кэндзи, есть родной край, по возвращении в который восполняются жизненные силы, у меня же такого края нет. Мало того, родной Токио все больше меняется и все больше теряется. Так что название «Вечная столица» отсылает к своего рода желанию людей, потерявших свой родной дом.

В этом есть молитва, и «Столица в огне» не может быть ничем другим, кроме как молитвой. И молитва эта о Новом Иерусалиме, упомянутом во втором

<sup>28</sup> Он же Сигор, город Содомского Пятиградия. Согласно Книге Бытия, это единственный город, который по просьбе Лота был пощажён Богом во время уничтожения Содома и Гоморры.

<sup>29</sup> Одно из крупнейших землетрясений в истории Японии, произошедшее 17 января 1995 г. Более всего пострадал город Кобэ.

стихе двадцать первой главы «Откровения Иоанна Богослова». Иными словами, это откровение о новой столице, созданной Богом, о вечном городе, что родится после разрушения нечестивого Вавилона: «И я, Иоанн, увидел святы́й город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего».

**Оэ:** Название «Вечная столица» мне нравится. Собственно говоря, эти слова — из красивейших, какие мне доводилось слышать. Мне нравится Уильям Блейк, я читал его довольно долго; произносятся особые слова, я рисую в собственном воображении вечную столицу, чей образ накладывается на образ Лондона, и есть в ней и что-то гностическое, и что-то людское, земное, выступающее прообразом мира вышнего. Для Блейка столица значила многое.

Этой весной вышла биография Диккенса, которая вобрала в себя все лучшее за последние двадцать с лишним лет исследований. Я ее сейчас читаю. Это критическая биография, автор — ученый и писатель Питер Акرويد<sup>30</sup>. Также соавтором является Э.П. Томпсон<sup>31</sup>, который вел кампанию против атомной бомбы. Его исследование о детских годах Блейка (начало XVIII в.) и об открытии им же особой небольшой христианской секты в Лондоне XVIII в. недавно было опубликовано в издательстве «Paperbacks»<sup>32</sup>; в этой хорошей книге упомянутые темы появились раньше, чем в каких-либо других. Если возьметесь за нее — она начинается с описания Лондона. Я как человек леса думаю, что столица — важная вещь. Столица — один из центров литературного и культурного творчества человека, а потому она вечна.

Исчезни Токио, Кобэ, Эдо или Хэйан-кё, наша вечная столица будет существовать в качестве большого символа. Мне кажется, это ясно, хоть и в виде иронии, изображено в третьей книге романа.

**Кара:** Хорошо, если так... Как автор, я продолжал писать «Столицу в огне» как повторяющуюся молитву.

**Оэ:** Примерно двадцать лет назад столицы или же города стали центральной темой для японской культурологии. Бенъямин<sup>33</sup> как человек, мысливший глубоко, не примитивно, был одним из первых, кто полагал Париж вечной столицей. Это же было у Бодлера<sup>34</sup>. Благодаря этому у меня в голове сложился образ вечной столицы. Так, конкретный ее пример изображен у вас в романе.

<sup>30</sup> Питер Акرويد (р. 1949) — английский писатель, литературный критик, биограф. Основная сфера его интересов — европейская история, в частности английская.

<sup>31</sup> Эдвард Палмер Томпсон (1924–1993) — английский историк, литератор, публицист. Автор таких научных книг, как «Уильям Моррис», «Уильям Блейк», «Становление английского рабочего класса», «Документы Сикаоса».

<sup>32</sup> Имеется в виду издательство «光文社ペーパーバックス».

<sup>33</sup> Вальтер Бенъямин (1892–1940) — немецкий философ, историк и теоретик культуры, литературный критик, эссеист и переводчик. Оэ имеет в виду статью Бенъямина «Париж — столица XIX века» (опубликована в 1955 г.).

<sup>34</sup> Имеется в виду сборник стихов Шарля Бодлера «Парижский сплин». Издан посмертно в 1869 г.

## Воздушные налеты и перестроенный Токио

**Оэ:** Вы говорите о провинции и Токио, и ведь я действительно человек из провинции, а потому у меня совсем не было конкретного образа, «чувственного» ощущения Токио. Я переехал с Сикоку в Токио в восемнадцать лет. Говоря о том, что сделал сперва, — хоть это и бессмысленный разговор — я поехал на электричке в парк Ёёги, чтобы увидеть партийный штаб японских коммунистов. Я подумал: вот здесь находится партийный штаб, вот это Токио. Никаких личных симпатий к коммунистической партии я не испытывал. Да и отношения к демократической молодежной лиге Японии или чему-то подобному не имел. Однако я был впечатлен, и с этой радостью я снова сел на электричку на станции Ёёги. Электричка двигалась в сторону Токийского вокзала. Тогда у меня была возможность разглядеть большой город. Так, мысль о том, что я, похороненный, продолжу жить в этом большом городе, придавала мне мужества. Я думал, что, приехав в Токио из лесов, спрячусь в нем и буду жить как шпион или иностранец.

Прочитав ваш роман как человек из провинции, скажу, что изображаемый вами Токио 1935–1945 гг. действительно интересен. Я читал эту книгу неспешно, с удовольствием. Также интересен возвращенный в Токио мальчик. Единственное, что объединяло меня, дитя лесов, и Юту, мальчика из Токио, — у нас у обоих были телескопы. Телескоп Юты кажется хорошим, но он, вероятно, не сильно отличается от того, какой был у меня тогда. Сцена, когда Юта возвращается домой, а его отец подготавливает бомбоубежище, и мальчик достает телескоп, пытаюсь понаблюдать за небом, вызвала у меня слезы ностальгии. Я тоже читал книги Ямамото Кадзукиё<sup>35</sup>, Мураками Тадатака<sup>36</sup> или Нодзири Хо:эй<sup>37</sup> и наблюдал за небесными телами. Однако я бы не смог увидеть хвост Скорпиона из своей долины, даже если бы не спал всю ночь. Вот насколько неудачное было место.

**Кага:** А, вот оно как.

**Оэ:** Конечно, хвост Полярной звезды будет прекрасно виден, если не спать всю ночь. Поэтому я делал так: ночью забирался на гору и наблюдал оттуда за Скорпионом. Я видел его на юге, в просвете горного хребта. И это было причиной того, почему надо мной все издевались. Смешно, наверное, выглядело, как я забираюсь ночью на гору с какой-то длинной тонкой штукой. Всякое говорили, что меня тэнгу утащит и т.д. Вот почему я, взяв телескоп, отстранился ото всех в деревне. Однако у вашего мальчика с телескопом были различные связи среди образованного круга токийцев. Отчасти это объясняется тем, что его дедушка, Токита Рихэй, был необычным человеком.

<sup>35</sup> Ямамото Кадзукиё (он же Ямамото Иссэй) 山本 一清 (1889–1959) — профессор астрономии в Киотоском университете, директор обсерватории Кадзан в Киото. Автор множества книг, посвященных астрономии.

<sup>36</sup> Мураками Тадатака 村上忠敬 (1907–1985) — астроном, автор научно-популярных книг об истории астрономии и о космосе.

<sup>37</sup> Нодзири Хо:эй 抱影野尻 (1885–1977) — астроном и эссеист, популяризатор астрономии в Японии.



Именно поэтому я вновь почувствовал, что город Токио существует как форма культуры. Война сожгла этот город, и вопрос теперь в том, возрождается ли город так же, как это делают леса.

Что касается лесов, то они горят от лесных пожаров. Чаще всего, наверное, от удара молнии. Первой после лесного пожара появляется маленькая травка под названием «мелколепестник». Мелколепестник растет, до некоторой степени густо растут широколиственные деревья, после чего появляются быстро-растущие — хвойные, в случае же вашем — лиственные — деревья, из-за чего широколиственные деревья притесняются. Но опять же, когда хвойные деревья вырастают настолько, что не могут ухватиться за землю и падают, притесненные до этого момента деревья снова вытягиваются. Поэтому история широколиственных лесов — это история неоднократного преодоления моментов кризиса. Восстанавливается ли город, подобно прекрасному лесу? Я думаю, что нет. И разве не является одним из проявлений этого класс?

**Кара:** Класс?

**Оэ:** Класс, социальный слой как один из элементов, формирующих Токио. Думаю, именно иерархия определяла структуру города. Это история начала XVIII в. о постепенно разрушающемся Лондоне, образованном из аристократии, зажиточного купеческого класса и горожан, с позиции Блейка, живущего в сельской местности за пределами Лондона. Именно в это время остро встал вопрос о конце Лондона. Однако в довоенный период в Токио, в отличие от Лондона, фабрики или бедные многоквартирные дома появлялись не настолько стремительно, а потому город сохранил определенный стиль. Нацумэ Сосэки уже в эпоху Мэйдзи говорил о запустении Токио. Но город сгорел во время воздушных налетов, что и описывается в романе. После этого Токио был отстроен заново, но и здания, и жилая среда — все было навалено в одну кучу, не было структуры. Как представитель демократического поколения, я приветствовал это, но жаль, что не возникло другого Токио. Если бы мы только могли создать столицу, ядро которой составлял бы образованный и на многое способный средний класс, что отличалось бы от прежнего уклада. И в этом отношении мне кажется, что «Столица в огне» — это один из тех культурных символов, что будет существовать вечно. Ваш роман является выразителем этого. В этом отношении, помимо иронии, этот роман является честным изображением японской «вечной столицы».

*Перевод и комментарий А.А. Ясинского*

ИСКУССТВО



# Каллиграф Такаясу Ро:оку и вопрос авторства энциклопедии «Токай сэцуё: хяккацу:»

*М.М. Киктева*

Работа посвящена каллиграфу Такаясу Ро:оку (годы жизни неизвестны), жившему и работавшему в Осаке во второй половине XVIII в. Жизнь и творчество Такаясу Ро:оку заслуживают внимания, потому что именно он составил одну из наиболее популярных энциклопедий своего времени «Токай сэцуё: хяккацу:» («Собрание полезных сведений для горожан», Осака, 1801 г.), которая пережила несколько переизданий на протяжении XIX в. и влияла на формирование взгляда тогдашних горожан на окружающий мир. В работе на основании свидетельств современников и анализа книг, над которыми работал Ро:оку, представлен круг общения, интересов, образ жизни и основные направления профессиональной деятельности Ро:оку.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Такаясу Ро:оку, сэцуё:сю:, каллиграфия, бундзин.

«Собрание полезных сведений для горожан» было составлено в Осака во второй половине 1790-х годов и относится к жанру популярных энциклопедий сэцуё:сю:, содержавших сведения об этикете, истории, географии, календаре и разных аспектах повседневной жизни. Содержание энциклопедии не оригинально и носит компилятивный характер, тем не менее, учитывая ее многочисленные переиздания и, вероятно, влияние на общественное сознание, важно знать, кем был ее автор-составитель.

В выходных данных указаны три имени: Такаясу Ро:оку (умер во второй половине 1790-х годов), Мацуни До:дзин (1753–1822) и Нива Токэй (1760–1822). Мацуни До:дзин (другие варианты подписи: Камата Кансай, Камата Тэй) — ученый, ученик Катаяма Хоккай (1723–1790), глава академии *дзюку*, каллиграф, автор нескольких словарей, книг по стихосложению и китайской истории. Некоторые из своих работ он создал в соавторстве с каллиграфом, любителем искусств, коллекционером Минагава Киэн (1735–1807). Нива Токэй — художник-иллюстратор, ученик Ситоми Кангэцу (1747–1797), автор иллюстраций к книгам разных жанров, в том числе к справочникам, энциклопедиям, техническим руководствам. Он указан как автор иллюстраций к энциклопедии. Мацуни До:дзин обозначен как составитель, а Такаясу Ро:оку — как *хансита*, то есть переписчик, подготовивший чистовой вариант рукописи для печати. Бо-

лее подробная информация о том, кто именно составлял энциклопедию, приводится во вступительном слове. Указание авторов и истории создания книги или другого произведения во введении — частая практика этого времени. Вступительное слово помещено на первом развороте перед оглавлением. Оно приводится во всех доступных нам изданиях без изменений. По содержанию оно представляется достаточно типичным для своего жанра; см.: [Таканаси, 2004]. В нем говорится об устройстве мира, содержании книги и истории ее создания. В частности, сказано, что изначально над энциклопедией работал Ко: Ро:оку, но затем умер, не завершив дела, и издатель обратился к Мацуни До:дзин с просьбой доделать книгу. Основная часть была к этому моменту уже готова, Мацуни лишь добавил некоторые дополнительные материалы. Таким образом, из вступительного слова следует, что основным автором-составителем энциклопедии был Ко: Ро:оку (другой вариант подписи Такаясусу Ро:оку). Если сопоставить время издания и даты жизни Такаясусу Ро:оку, можно считать правдоподобной версию, что он умер, не успев завершить свой труд.

О жизни и профессиональной деятельности Ро:оку известно не очень много. Это вполне объяснимо — он не писатель, не художник, а в первую очередь переписчик книг и составитель справочных изданий разного рода. Однако его жизнь, отношения с коллегами, взгляды на мир, круг интересов заслуживают внимания. Именно он стал составителем одного из самых крупных и популярных справочных изданий своего времени, которое служило для его современников одним из немногих доступных источников сведений об окружающем мире и, по мнению некоторых исследователей, определяло необходимый минимум знаний и направления мысли незнатных слоев городского населения. Кроме того, исследование жизни и творчества Ро:оку поможет пролить свет на некоторые стороны книгоиздательского дела и связей в интеллектуальных кругах его времени.

Такаясусу Ро:оку посвящено не слишком много исследований. Самые ранние и подробные из них принадлежат Мори Сэндзо (1895–1985), выдающемуся исследователю популярной городской литературы эпохи Эдо, автору более сотни жизнеописаний писателей, художников, каллиграфов, представителей прочих книжных профессий эпохи Эдо. Ро:оку посвящено две его работы: «Такаясусу Ро:оку» и «О Такаясусу Ро:оку» [Мори, 1989, с. 198–229]. Он прослеживает творческую биографию Ро:оку через вступительные слова к книгам и свидетельства современников. Есть и более современные работы, они принадлежат исследовательнице творчества Уэда Акинари Коноэ Норико. Это очерк жизни и творчества Такаясусу Ро:оку в контексте отношений с Уэда Акинари [Коноэ, 2002] и расшифровка сатирических подписей Такаясусу Ро:оку к иллюстрациям Татибана Кунио [Коноэ, 2003].

## Такаясусу Ро:оку глазами современников

Краткие сведения о жизни Такаясусу Ро:оку есть в нескольких указателях выдающихся людей Осака, изданных в разное время. Это «Каталог известных авторов из Осака» («*О:сака мэйка тё:дзё: мокуроку*», 1914 г.), «Дополненный

каталог авторов» («Тэнсэки сакуся ко:ран», вторая половина эпохи Эдо), «Истории о выдающихся людях из Нанива» («Нанива дзинкэцу дан», 1860 г.) «Записи о выдающихся людях Осака» («Нанива дзин кэцудан», Исида Синтаро:, 1927 г.). Все они содержат почти одинаковые описания Ро:оку и его жизни. Мори Сэндзо указывает, что наиболее вероятный их источник — жизнеописание Такаюсу Ро:оку, составленное его учеником и учеником Уэда Акинари Икэнага Хадара [Мори, 1989, с. 218]. Мори упоминает два несколько отличающихся друг от друга варианта этого жизнеописания. Ранний вариант помещен в сборник рассказов «Описание чудаков нашего времени» («Тоё тидзиндэн», 1795 г.), второй — в книгу «Жизнеописания замечательных людей нашего времени» («Кинсэй кюдэн», 1825 г.), где изменены реальные имена и топонимы, однако герои остаются узнаваемыми [Там же, с. 202]. Приведем частичный перевод жизнеописания Такаюсу Ро:оку из «Нанива дзинкэцу дан», как он дан в статье [Там же]:

...Такаюсу Содзиро, имя Тё, Ро-но оку, из Нанива. Происходит из богатой семьи, но обеднел. Честный и бескорыстный, талантливый каллиграф... Зарабатывал себе на жизнь переписыванием книг. Долго работал над книгой «Вакан нэнкэй», это сочинение принесло ему большой успех... Не любил ни красиво одеваться, ни украшать себя, был очень худым, за это его прозвали Ямаи Содзиро (Больной Содзиро).

Жизнеописание Такаюсу Ро:оку из «Кинсэй кюдэн» практически полностью совпадает с приведенным выше, хотя имена изменены [Там же, с. 203]:

...Настоящее имя Ямаи — Имада Сётаро. Его прозвали больным, потому что у него всегда был болезненный вид. Учился в детстве у Янагисава Киэн (1703–1758) и считался талантливым учеником. Происходит из богатой торговой семьи, однако к тому времени, как он повзрослел, его семья обеднела и он зарабатывал себе на жизнь переписыванием книг.

Кроме этого короткого рассказа в «Кинсэй кюдэн» приведено еще несколько историй из жизни Такаюсу Ро:оку, характеризующих его как человека далекого от материального мира и склонного к разного рода чудачествам — качества, характерные для бундзин, «человека искусств и наук». Например, есть история о том, как он подарил женщине из чайного домика палочку китайской туши, которой очень дорожил, или рассказ о том, что Ро:оку любил собак и щенков и устраивал пышные похороны, когда кто-то из его питомцев умирал.

Еще один источник сведений о Такаюсу Ро:оку, к которому обращаются и Мори, и Коноэ, — это автобиографические записки «Дзайсин кидзи» одного из самых заметных интеллектуалов, живших в Осака в последней четверти XVIII в., Рай Сюнсуй (1746–1816) [Там же, с. 204]. Рай Сюнсуй родился в провинции Аки в незнатной семье, зарабатывал на жизнь китайскими науками, каллиграфией, писал китайские стихи. В 1764 г. Рай Сюнсуй переезжает в Осака, вступает в поэтический кружок «Контонся» («Общество хаоса»), поддерживает профессиональные и дружеские отношения с представителями интеллектуальной элиты Осака и Киото. В 1773 г. Сюнсуй открывает свою академию дзюку.

Начиная с 1780-х годов Сюнсуй много путешествует по служебным делам, читает лекции в Эдо, описывает исторические документы и реформирует образовательную систему провинции Аки [Beerens, 2006, p. 132–133]. В «Дзайсин кидзи» он так пишет о Ро:оку (цит. по: [Мори, 1989, с. 204]).

Тё: Со:дзиро:... жил переписыванием книг, создал чистовой вариант для печати рукописей «Таварэгуса», «Гэндзитэй», многих сочинений Ириэ Масаёси (1722–1800). Сначала писал неумело и вульгарно... одолжил книгу Ватанабэ Сохэй (годы жизни неизвестны), тщательно изучил и скопировал ее, его знаки стали лучше... Тё — веселый и находчивый человек. Часто придумывал небылицы и угощал ими гостей, как чаем и сладостями... Внешне Тё: выглядел неопрятно, одежда — грязная и рваная. У Тё: не было ни жены, ни детей. Он помогал своим пожилым родителям.

### Учителя Такаясу Ро:оку

Об образовании Такаясу Ро:оку нам известно совсем немного, мы можем судить лишь по записям современников и по упоминаниям самого Ро:оку о тех, кого он считал своими учителями.

В «Кинсэй кюдэн» говорится, что Такаясу Ро:оку учился у ученика Огю: Сорай, художника, ученого-конфуцианца, врача Янагисава Киэн, и учитель выделял его среди других учеников. Однако сопоставив приблизительную дату рождения Ро:оку и дату смерти Киэн — 1758 г. — Мори заключает, что Ро:оку мог учиться у него лишь в ранней юности, на момент смерти учителя ученику было не более 15 лет [Там же, с. 206]. Мы не располагаем более подробными сведениями о взаимоотношениях одного из первых и наиболее заметных представителей школы *бундзинга* Янагисава Киэн и Такаясу Ро:оку. Нет никаких свидетельств, занимался ли Ро:оку живописью, во всех доступных нам описаниях его жизни говорится, что он был знатоком китайского языка и китайских наук и зарабатывал на жизнь каллиграфией. Возможно, основами этих умений он овладел под руководством Киэн. Что касается занятий медициной, Мори, основываясь на стихах, посвященных Ро:оку его друзьями, делает предположение, что он держал лавку со снадобьями. Мори упоминает также, что Ро:оку имел некоторые отношения с Кимура Кэнкадо (1736–1802), который, помимо литературных и художественных занятий, был известным травником и знатоком растений. Возможно, Ро:оку учился у него в более поздние годы [Там же, с. 222].

Еще один учитель Такаясу Ро:оку — Суга (Кан) Канкоку (1691–1764). Кан Канкоку учился в Эдо у Огю: Сорай, а затем переехал в Осака и открыл там школу. Об отношениях Ро:оку и Канкоку как учителя и ученика мы можем заключить из изданного посмертно сборника стихов Канкоку, где Ро:оку называет Канкоку своим учителем. Это издание Такаясу Ро:оку подготовил вместе с другими учениками Кан Канкоку — Танака Мэймон (1722–1788) и Синодзаки Санто: (1736–1813). Учеба Ро:оку у Кан Канкоку, как и за несколько лет до этого у Янагисава Киэн, закончилась со смертью учителя — в 1764 г. Такаясу Ро:оку было тогда чуть больше двадцати лет. Сложно судить, чему именно учил-

ся Ро:оку у Канкоку. Мы можем предполагать, что он изучал стихосложение на китайском языке, каллиграфию и китайские науки. После смерти учителя Ро:оку продолжает профессиональное и творческое взаимодействие со своими соучениками. Они вместе готовят посмертное издание стихов учителя, вместе посещают собрания «Контонся», работают над изданием книг. Синодзак Санто: родился в Осака в богатой купеческой семье, специализировавшейся на торговле бумагой, питал интерес к учебе, изучал китайские науки, каллиграфию, стихосложение. В 1757 г. он унаследовал от отца семейное дело, однако не оставил ученых занятий, был известен как хороший каллиграф и обладатель обширной коллекции книг и каллиграфии. В 1776 г. он отошел от торговых дел и открыл свою школу [Beerens, 2006, p. 141–142]. Танака Мэймон происходил из провинции Оми, переехал в Осака, так как унаследовал от одного из родственников дело по производству чугунок и чайников. После переезда Мэймон стал учиться у Кан Канкоку, познакомился с представителями интеллектуальной элиты Осака и Киото, имел отношения с Катаяма Хоккай, Торияма Сю:гаку (1707–1776). В 1765 г. он стал одним из основателей поэтического кружка «Контонся» и оставался одним из наиболее активных его членов [Ibid., p. 150].

Мори Сэндзо предполагает, что после смерти Кан Канкоку Ро:оку стал учеником Накаи Тикудзан [Мори, 1989, с. 206], однако этому нет документальных подтверждений. Ро:оку нет в списке учеников Накаи, сам Ро:оку не называет Накаи своим учителем.

## **Профессиональная и творческая деятельность Такаясу Ро:оку**

Мори Сэндзо приписывает самому Ро:оку *дзуйхицу* «*Ю:хи сайсацуки*» и черпает из этой книги сведения о его жизни [Там же, с. 220–223]. Однако более поздние исследователи, в том числе Коноэ Норико, отвергают версию, что автором этой книги был Такаясу Ро:оку [Коноэ, 2003]. Поэтому основным источником сведений о профессиональной и творческой жизни Ро:оку для нас являются книги, в создании которых он принял участие.

Ро:оку становится активным участником книгоиздательского процесса со второй половины 1770-х годов. Он занимается созданием чистовых вариантов текстов для печати (*хансита*), сверкой, редактурой, составлением справочных изданий и написанием вступлений к издаваемым произведениям. Жанровые и содержательные особенности книг, в создании которых принял участие Ро:оку, во многом определялись кругом его профессионального и личного общения, и, конечно же, спросом и интересами издательских домов. Ро:оку был активным членом осакского сообщества интеллектуалов последней четверти XVIII в., в которое входили в том числе Уэда Акинари, Цуга Тэйсё:, Ириэ Масаёси и многие другие.

Согласно исследованию Коноэ Норико, Такаясу Ро:оку участвовал в создании 47 книг [Коноэ, 2002, с. 58–60]. В нашей работе в моментах спорного авторства мы будем придерживаться мнения Коноэ, так как это самое новое



исследование, основывающееся на работах всех предыдущих исследователей. Можно выделить несколько направлений, которые, вероятно, в некоторой степени отражают особенности круга общения и личные пристрастия Ро:оку. Это каллиграфия, справочные издания и учебники китайского языка, книги, созданные в сотрудничестве с Цуга Тэйсё: и с Инаба Цу:рю:, переиздание классики с комментариями, словари к классическим произведениям, научные труды *кокугакуся* и *кангакуся*, с которыми Ро:оку был знаком по поэтическому кружку «Контонся». Отдельное место в его творческой биографии занимают книги стихов — как *канси*, так и *вака*.

В жизнеописаниях Ро:оку упоминается как каллиграф или человек, зарабатывавший на жизнь переписыванием книг. Известно, что учителем каллиграфии Ро:оку был один из учеников Ниюки Мо:сё: (1687–1755), известного каллиграфа и основателя осакской школы Сёки наниваха. В память об этом своем учителе Ро:оку в 1776 г. издает учебник, по которому учился сам: «*То:гай сэнсэй сё:соку*» [Коноэ, 2002, с. 57–58]. Эта книга представляет собой *орамона*, составленное Ито: То:гай (1670–1736) для обучения письму. Ито: То:гай был каллиграфом, ученым-конфуцианцем и имел свою школу *дзюку* Когидо: (古義堂). Эта книга стала одной из первых в каллиграфической карьере Ро:оку. Позже каллиграфия становится одним из основных направлений его деятельности. Всего известно семь книг по каллиграфии, в создании которых в разные годы участвовал Ро:оку. Это сборник каллиграфии Чжу Юньмина (1460–1526), изданный в 1779 г.; учебник по каллиграфии Фудзивара-но Корэюки (1139–1175) «*Якакүтэйкинсё*» (1780 г.); переиздание работы Ватанабэ Сохэй «*Нёбо:сандзю:рокунин касэн*» (1780 г.), сборник каллиграфии Фудзивара-но Юкинари, составленный Ватанабэ Со:хэй (1784 г.). Также тематически связана с каллиграфией изданная в 1786 г. книга «Справочник японских и китайских знаменитых художников и каллиграфов» («*Вакан сёга итиран*»).

Две книги Ро:оку связаны с Ватанабэ Со:хэй. К ним Ро:оку написал вступительное и заключительное слова [Там же, с. 57]. В предисловии к «*Нёбо:сандзю:рокунин касэн*» Ро:оку приводит биографию Со:хэй и говорит, что знаки этого мастера давно вызывают у него восхищение [Мори, 1989, с. 208–209]. В «*Дзайсин кидзи*» говорится, что Ро:оку одолжил книгу Со:хэй у Ириэ Масаёси и именно благодаря упорным занятиям с этой книгой достиг высокого мастерства в каллиграфии. Остается неясным, когда именно Ро:оку впервые познакомился с каллиграфией Со:хэй, однако несомненно, что Ро:оку подражал ему и стиль Сохэя оказал влияние на формирование стиля Ро:оку.

Стихи *канси* были одним из творческих увлечений Ро:оку. Два стихотворения его сочинения были выбраны Эмура Хоккай (1713–1788) для сборника «*Нихон сисэндзокухэн*» в 1779 г. [Коноэ, 2002, с. 58–60]. Ро:оку был вхож в литературное общество любителей и сочинителей стихов *канси* «Контонся». Общество было основано в 1765 г., его председателем стал Катаяма Хоккай (1723–1790), а активными членами были многие ученики Кан Канкоку. О том, как именно проходили заседания поэтического общества, нет подробных данных, известно лишь, что участники встречались один раз в месяц и сочиняли стихи на заданную тему без подготовки, а затем обсуждали. Современники сообщают, что

всякий образованный человек, приехавший в Осака, стремился принять участие во встречах клуба.

Помимо стихов *канси* в сферу профессиональных и, возможно, личных интересов Ро:оку входили стихи *вака*. В 1775 г. он подготовил чистовую версию «Манио:сю:» — сборника *кёка*, составленного Уэда Акинари. Кроме того, Ро:оку сотрудничал с Госёан Тёму (1732–1795) — поэтом из Киото, настоятелем буддийского храма и сторонником восстановления поэтических принципов периода Гэнроку (1688–1704), одним из признанных знатоков наследия Мацуо Басё (1644–1694); Госёан издал в 1784 и 1786 гг. две его книги: «Ёсинофуно ки» («Записки о зиме в Ёсино») и «Тооминоки» («Записки о Тооми») [Beerens, 2006, p. 55].

Кроме подготовки сборников современных поэтов Ро:оку участвовал также в переизданиях поэтов *вака* начала эпохи Токугава, например, готовил рукописи для переиздания стихов Камисима Оницура (1661–1738) «Оницура хокку сю:» в 1783 г. и в сборнике *кёка* начала эпохи Токугава (первое издание 1672 г.) «Госэн икёку сю:» в 1785 г., который подготовил Инаба Цу:рю:.

Отдельную категорию книг, созданных при участии Такаюсу Ро:оку и связанных со стихосложением, представляют переиздания японских классических поэтических антологий. Так, в 1775 г. Ро:оку сделал чистовой вариант «Кокон нивакасэн» — выборки из классических произведений, таких как «Удзи сю:и моногатари». В 1779 г. Ро:оку готовил к изданию и занимался сверкой текста «Нёбо: хякунин иссю», в 1780 г. написал вступительное слово и занимался изданием «Нёбо: сандзю:рокунин касэн» (воспроизведение каллиграфии Ватанабэ Со:хэй) — собрания лучших стихов, созданных женщинами-поэтами эпохи Камакура. В 1790 г. Ро:оку участвовал в переиздании частной поэтической антологии периода Намбокутё (1336–1392) «Соан вакасю: руйдай сюи».

Ро:оку неоднократно участвовал как каллиграф в издании комментариев к классическим текстам современников. Ро:оку был знаком и профессионально сотрудничал со многими учеными-*кокугакуся* региона Камигата. Среди них были Ириэ Масаёси (1722–1800), Като Умаки (1721–1777), Фудзитани Нариакира (1738–1779). В 1777 г. Ро:оку как каллиграф работает над комментарием к «Повести о Гэндзи» Като Умаки «Юямоногатари тамикотоба». В 1784 г. Ро:оку создает *хансита* для комментария к «Такэтори моногатари» ученика Катаяма Хоккай Кояма Тадаси (1750–1775) «Такэтори моногатари сё» с комментарием Ириэ Масаёси и вступительным словом Рай Сюнсуй.

Ещё один жанр, в котором Ро:оку сотрудничал с *кокугакуся*, — это *дзуйхицу*. В 1771 г. он готовит издание работы Ириэ Масаёси «Ю:эн дзуйхицу», в 1778 г. редактирует сочинение Като Умаки «Сидзуноя дзаттё» в 1784 г. готовит чистовой вариант рукописи Ириэ Масаёси «Кубоно Сусаби». Мори считает эту книгу одним из лучших образцов каллиграфии Ро:оку [Мори, 1989, с. 215–216]. В 1786 г. Ро:оку пишет вступительное слово к работе Фудзитани Нариакира «Хинарубэси». Мори Сэндзо предполагает, что Ро:оку полностью самостоятельно подготовил к печати это издание, как и в других случаях, когда он печатал книги у Инаба Цу:рю:, а также отмечает, что в этой книге Ро:оку использует каллиграфический стиль *кайсё*, что ему обычно не было свойственно [Там же].

## Сотрудничество с Цуга Тэйсё: и Инаба Цу:рю:

Еще одним заметным членом сообщества *бундзин* в Осака, с кем Ро:оку постоянно сотрудничал, был Цуга Тэйсё: (1718–1794) — автор нескольких упрощенных вариантов китайских популярных исторических литературных произведений, которые считаются ранними примерами жанра *ёмихон*. Он учился каллиграфии и резке печатей у Ниоки Мо:сё (1687–1755), а медицине у Кагава Сю:ан (1684–1755) и, возможно, Уэда Акинари. Основной интерес Цуга Тэйсё: был направлен на изучение сведений о Китае, бытовавших в современной ему Японии. Кроме литературных и научных занятий он имел медицинскую практику в Осака и был одним из первых популяризаторов чая *сэнтя* в Японии [Beerens, 2006, p. 155].

Первая совместная работа Такаясу Ро:оку и Цуга Тэйсё: — «*Симэйдзэн*», собрание японских популярных пьес на китайском языке, — относится к 1771 г. В 1880-х годах Ро:оку создает *хансита* для нескольких *ёмихон* Цуга Тэйсё:.. Это книга «*Ёсицунэ бандзякудэн*» (1783 г.), над которой Ро:оку работал в сотрудничестве с Ситоми Кангэцу, художником, автором иллюстраций ко многим *мэйсё дзуэ*. Над энциклопедией «*Токай сэцуё: хяккацу:*» Ро:оку работал вместе с учеником Кангэцу, Нива Токэй. Известно, что некоторые работы, выполненные Нива Токэй, подписаны именем его учителя — Ситоми Кангэцу. Поэтому в этом случае также затруднительно точно определить, кто был автором иллюстраций.

Вторая книга Цуга Тэйсё:, над которой работал Ро:оку, — это «*Хицудзигуса*» (1786 г.), *ёмихон* на основе китайских исторических сюжетов. Ро:оку работал как каллиграф и с другими авторами *ёмихон*. Так, в 1787 г. он создает чистовой вариант книги учеников Уэда Акинари Морикава Тикусо и (вероятно) Нагаикэ Хадара «*Сёдайтёбунсю:*» (по мотивам сюжетов китайской истории). Вступительное слово к этому произведению написал Синодзаки Санто:.. В 1789 г. Ро:оку пишет чистовой вариант рукописи для печати книги Амэномори Хо:сю: (1668–1755) «*Таварэгуса*», которая представляет собой комментированное изложение японских и китайских традиционных исторических сюжетов.

Важную роль в жизни и профессиональной деятельности Ро:оку сыграли его дружба и сотрудничество с Инаба Цу:рю:. Инаба Цу:рю: (1736–1786) был врачом из Осака, но в 1880-х годах стал издателем. Возможно, он пришел в издательский мир благодаря Ро:оку [Коноэ, 2002, с. 61]. Инаба Цу:рю: держал печатню, которая называлась «*Сисуйкан*», и в качестве издателя подписывался как Инаба Синъэмон. Помимо печати он держал лавку по оценке и продаже утвари для мечей. Поэтому книги, составленные Инаба Цу:рю:, связаны с мечами. Известно два издания такого рода, в печати которых принял участие Ро:оку. Это переиздания более ранних каталогов украшений для мечей «*Со:кэнкисё:*» (1781 г.) и «*Ко:хисэйги*» (1785 г.). В обоих изданиях указано, что Ро:оку был *хансита*, а Инаба Цу:рю: — составителем. Еще одна совместная книга Инаба Цу:рю: и Ро:оку — дополненное переиздание каталога набивных узоров для тканей «*Сараса дзуфу:*» (1785 г.). В какой форме сотрудничали Инаба Цу:рю: и Ро:оку, неизвестно; вероятно, Инаба давал заказы Ро:оку, однако Мори утверждает, что, возможно, Ро:оку придумывал идеи, составлял книги, а Инаба их печатал

[Мори, 1989, с. 213–214]. Кроме указанных книг, в печатне Инаба Цу:рю: были напечатаны и другие, над которыми работал Ро:оку, — *дзуйхицу* и комментарии к классическим произведениям, в которых Ро:оку был *хансита*.

## Справочники по китайскому языку и истории и другие издания

Китайская история и китайский язык — важнейшие направления профессиональной деятельности Ро:оку. В книгах на эти темы он часто выступает не только каллиграфом, но и составителем, автором или комментатором.

В 1784 г. Ро:оку составил справочное издание о постановке дополнительных знаков при составлении текстов на *камбун* «*Якубун ёкэцу*», а в 1785 г. была издана дополненная версия «*Якубун ёкэцу фуоку*», автором которой считается либо Ро:оку, либо Минагава Киэн. Еще одна книга, связанная с изучением китайского языка, авторство которой приписывают Ро:оку, — «*Сё:сэцу дзии*», изданная в 1791 г. Однако есть некоторые сомнения в том, был ли Ро:оку автором всей книги или только вступительного слова, так как в ней есть много неточностей и ошибок и автор, скорее всего, было человек малообразованным, а Ро:оку в других изданиях показывал себя знатоком китайского языка. Ро:оку как редактор участвует в издании классических китайских книг. Это издание предметного указателя к комментарию XII в. Кё: Дзиана к историческому произведению «*Чуньцю*» — «*Сасисё:ран*» 1779 г. и варианта Четверокнижия «*Кэнтай сисё*».

В 1789 г. Ро:оку составляет книгу «*Вакан нэнкэй*», представляющую собой сводные таблицы по истории Японии и Китая. Она была издана посмертно в 1797 г. Эта книга занимает особое место в творческой биографии Ро:оку. Сама по себе книга не оригинальна и является компиляцией двух более ранних хронологических таблиц. [Мори, 1989, с. 215]. Однако именно этот вариант справочника по истории Китая и Японии получил большую популярность и неоднократно переиздавался до эпохи Мэйдзи. Так, в библиотеке университета Васэда на сегодняшний день представлено 19 изданий этой книги разных лет. Среди них есть и переиздание «*Вакан нэнкэй*» в печатне Мацумото Гихэй (1786–1867) «*Гэнгэндо*» в Осака на медных досках.

Кроме справочных изданий, посвященных китайскому языку и истории Ро:оку работал и над другими справочниками, толковыми и иероглифическими словарями, схемами для перевода денег, которые в больших объемах издавались в то время.

Такаюсу Ро:оку самостоятельно составил и издал в 1782 г. словарь иероглифов «*Тайсэйсэйдзицу*:». В 1789 г. он написал вступительное слово к справочнику «*Кэмпо:тё:хо:ки*». Автор этого справочника — друг Кёкутэй Бакин (1767–1848) Тамия Тю:сэн (1753–1815). Он происходил из купеческой семьи из Киото, но вел беспутный образ жизни, переехал в Осака и стал зарабатывать там на жизнь сочинением *гэсаку*. В 1794 г. был издан словарь «*Тама-но котоба*», чистовой вариант рукописи которого подготовил Ро:оку. Вступительное и заключительное

слова к словарю написал Цуга Тэйсё:. В 1794 г. Ро:оку сделал *хансита* для тематического словаря «*Имё: бунруйсё:*» Ириэ Масаёси. Вероятно, этот словарь стал одной из последних работ Ро:оку. В 1796 г. (по версии Коноэ Норико) Ро:оку работает над составлением словаря «*Токай сэцуё: хяккацу:*», завершить который не успевает [Коноэ, 2002, с. 60].

Есть еще несколько книг разных жанров, в создании которых участвовал Такаясу Ро:оку. В 1785 г. был издан «*Ю:хо:сай дзацу га*» — сборник юмористических картинок Татибана Кунио (годы жизни неизвестны) с комментариями. Татибана Кунио — ученик Татибана Морикуни (1679–1748), не очень успешный как художник; известно всего лишь три его книги. Как предполагают Мори Сэндзо и Коноэ Норико, Ро:оку добавил вступительное слово и подписи к картинкам. Подробный разбор книги и ее расшифровка даны в работе [Коноэ, 2003]. В 1789 и 1791 гг. увидели свет сборники мелодий для *кото*, составленные Ро:оку. В 1798 были изданы «Записки о путешествии на Запад. Продолжение» («*Сайюки дзокухэн*») Татибана Нанкэй (1754–1806), для которых Ро:оку создал чистовой вариант рукописи.

Хотя дошедшие до нас сведения о Такаясу Ро:оку достаточно скудны, его краткие жизнеописания создают образ «человека искусств и наук», *бундзин*. Ро:оку считался среди современников образованным человеком и умелым каллиграфом, был вхож в поэтические кружки и поддерживал отношения с литераторами, художниками и исследователями своего времени. Его основные творческие интересы — это каллиграфия, *канси*, *вака*, китайская история. Нам неизвестно, сколько времени Ро:оку потратил на составление энциклопедии «*Токай сэцуё: хяккацу:*», однако учитывая, что это одно из последних его произведений, можно заключить, что к этому времени у него был достаточный опыт в создании справочных изданий, их редактировании или комментировании. Личные интересы и профессиональный опыт Ро:оку не могли не отразиться в содержании энциклопедии. Хотя все энциклопедии схожи по содержанию, можно выделить некоторые особенности каждой из них. Так, в «*Токай сэцуё: хяккацу:*» есть отдельный раздел, посвященный китайским каллиграфам.

## Литература

Коноэ Норико. Такаясу Ро:оку-о мэгуру сёмондай [Спорные моменты относительно Такаясу Ро:оку] // Комадзава кокубун. 2002. Вып. 39. С. 51–68.

Коноэ Норико. Такаясу Ро:оку хицу Татибана Кунио каку «*Ю:хо:дзай дзацуга*» эйин-то хонкоку [«*Ю:хо:дзай дзацуга*»: каллиграфия Такаясу Ро:оку, иллюстрации Татибана Кунио. Расшифровка и перевод] // Комадзава Кокубун. 2003. Вып. 40. С. 187–216.

Мори Сэндзо. Такаясу Ро:оку [Такаясу Ро:оку]. Такаясу Ро:оку идзи [О Такаясу Ро:оку] // Мори Сэндзо тэсакусю:. Т. 4. Токио: Тю:о:ко:ронся, 1989.

Таканаси Нобуо. Кинсэй сэцуё:сю:-но дзё бацу ханрэй [Вступительное слово, заключение и пояснительные заметки в *сэцуё:сю:* Нового времени] // Нихонгогаку. 2004. Вып. 23 (12). С. 23–241.

*Такаясу Ро:оку, Мацуни До:дзин, Нива Токэй.* Токай сэцуё: хяккацу: [Собрание полезных сведений для горожан]. Осака, 1819.

*Beerens A.* Friends, Acquaintances, Pupils and Patrons. Japanese Intellectual Life in the Late Eighteenth Century: A Prosopographical Approach. Leiden: Leiden University Press, 2006.

# Каллиграфические (со-)общества как форма существования искусства каллиграфии Японии в XX в.

*А.П. Беляев*

Каллиграфические сообщества могут рассматриваться в качестве основной формы существования современного каллиграфического истеблишмента. В Японии существует огромное множество самых разных каллиграфических сообществ. Они устраивают выставки, издают ежемесячные журналы и за счет этой многолетней практики консервируют и развивают письменные стили и манеры. В каком-то смысле отдельный каллиграф не существует как «творческая единица»; он являет собой автограф преданности тому сообществу, к которому относится. В настоящей статье в основном рассматривается одна из самых толстых ветвей всего каллиграфического древа Японии – сообщество «Майнити», чья история восходит к первому «чисто» каллиграфическому событию Японии, выставке 1890 г. Каллиграфия стремилась отделиться от живописи и обосновать себя в качестве нового, отдельного искусства. Цели, стили и масштабы, по которым можно оценивать и характеризовать разные сообщества, до войны и после войны сильно различались. Китайское влияние на японское письмо в конце XIX в. было исключительно важным и остается таковым до сих пор (прежде всего – образцы устава а-ля «Северная Вэй», а также письма на бронзе и на гадательных костях).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: японская каллиграфия, СЁДО, каллиграфическое сообщество, «Майнити-сёдокай».

## **1. Вступление. Феномен (со-)общества и некоторые общие замечания относительно японского каллиграфического истеблишмента**

Ключевое для данной статьи понятие «общество» («сообщество», «ассоциация») в профессиональном смысле (типа «кружок по интересам», общество по изучению чего-либо, общество любителей чего-либо и пр.) — реалия для Японии относительно новая. Эквивалент слова/понятия «общество» в широком смысле возникает в языке и начинает использоваться тогда же. Е.В. Маевский предполагает, что слово *сякай* 社会 «закрепилось в японском языке, по-видимому, в конце 1870-х годов» [Маевский, 2005, с. 248]. В узком же смысле (со-)общество («по интересам») чаще всего обозначается просто иероглифом *кай*

会. Маевский приводит пример, относящийся к 1999 г.: «общество (кружок) желающих наблюдать метеоритный рой Леонид» [Там же, с. 249], но это пример достаточно поздний. Как мы увидим ниже, *кай* в качестве обозначения профессиональных сообществ нового типа (реалия, возникающая в общественной жизни Японии при Мэйдзи и существующая вплоть до нынешнего времени), начинает использоваться гораздо раньше. Важно также отметить, что наряду с иероглифом 会 используются синонимичные: *дан* 壇, «кружок», «круги»; *ин* 院, «институт», «факультет», «отделение»; *рэмэй* 連盟, «лига», «союз»).

На данный момент в стороне остается рассмотрение феномена в целом. Как и почему люди начинают группироваться и перегруппировываться, объединяться и разъединяться согласно своим взглядам и интересам; насколько трудным и болезненным был такой переход к обществам-группам («партиям») западного типа; насколько эти мэйдзийские формы общественной жизни отличаются от эдоских и в чем им наследуют, каковы политический, идеологический и другие аспекты всего этого — словом, пестрая и сложная историческая и общественная подкладка, с неизбежностью отсылающая к рассмотрению отдельных, конкретных судеб и биографий, еще ждет своей разработки. Поэтому, приступая к рассмотрению такого весьма специфического феномена, как японские каллиграфические сообщества, я исхожу из следующих предпосылок:

— с одной стороны, каллиграфы постепенно начинают осознавать себя деятелями искусства, объединяются в группы ради совместных выставок, стремятся заявить о себе отдельным от прочих искусств (живописи в первую очередь) образом прежде всего ради продвижения своих работ, которые отражают различные новые веяния (в том числе новые для японцев китайские «источники вдохновения»);

— с другой стороны, тенденция явно типична для быстро меняющегося, переходного времени: всевозможные кружки, объединения и группки составляли также художники, писатели, политики, причем, разумеется, часто эти группы пересекались, участники не всегда были в профессиональном смысле «кем-то одним».

Основной целью сообщества каллиграфов были выставки. Точнее, наоборот: коллективная выставка в случае успеха имела шанс стать регулярной, и тогда собравшиеся под одной вывеской в одном зале могли сформировать сообщество. При этом были (и есть) выставки каллиграфии, участники которых не образуют единого сообщества. Некоторые сообщества выпускали свои каллиграфические журналы. Со временем возникли крупные журналы, посвященные исключительно каллиграфии (например, «Суми»), опять же не привязанные к конкретным сообществам. Появилось книжное издательство «Нигэнся», специализирующееся на каллиграфических словарях, прописях, учебниках, пособиях и пр. Многие университеты Японии обзавелись кафедрами или отделениями каллиграфии, самый известный академический центр изучения письма — токийский университет «Дайтобунка». Есть специализированные музеи каллиграфии: несколько в Токио, крупный музей в городе Наритасан, не говоря о музеях в различных префектурах, откуда родом были известные каллиграфы. Словом, каллиграфический истеблишмент вокруг письма в Японии



сформировался довольно мощный, особенно после войны. В основе же всей этой сложной структуры и разноплановой деятельности находились и находятся *пишущие*, в массе своей принадлежащие своим группам и эти группы, таким образом, представляющие.

## 2. Японское письмо и его статус до периода Мэйдзи

Обучение письму кистью во времена Эдо осуществлялось благодаря прихрамовым школам *тэракоя* [Исикава, 2004, с. 110]. Стилистика домовых школ *оиэрю*, преобладавшая в японском письме начиная с послехэйанского времени, сохраняла главенствующее положение и в Эдо, причем транслировалась на всех уровнях — от базового, начального (стандарты *тэракоя*) до выдающихся мастеров кисти Эдо и Бакумацу (от Хонами Коэцу и Коноэ Нобутада до Маки Рёко и Итикавы Бэйана). Отдельными исключениями из этого мейнстрима были *бундзин* (например, Камэда Босай и Томиока Тэссай), которые писали не столь канонично и позволяли себе так называемый «эксцентризм». «Явленная структура» произведений отличалась синтезом письма и живописи: это важный момент, потому что впоследствии профессиональная каллиграфия в сильной степени, хоть и не полностью, «очищается» от живописно-декоративных примесей. Даже если письмо не сопровождалось рисунком, оно располагалось на разноцветной бумаге с орнаментом и/или с тиснением и вкраплениями золотой слюды. Орнамент носил природный (зоолого-ботанико-сезонный) характер. Таким образом, каллиграфия соседствовала с пейзажем на бумаге: Томас Ламарр определяет этот жанр термином «paperscape» ([Lamarre, 2000, p. 93], цит. по: [Nornes, 2021, p. 63]). Что же касается важнейших влияний, источников почерков и стилей с континента, то хэйанские мастера наследовали главным образом «святому» (書聖) Ван Си-чжи, а для Эдо и позднего *оиэрю* важнейшими фигурами в том же отношении были юаньский гений Чжао Мэн-фу и минский Дун Ци-чан. Наследование каллиграфической традиции имело в основном династийный характер, имелись свои школы и течения (流派, *рюха*), но говорить о каллиграфах-профессионалах нововременного типа, то есть тех, кто занимается исключительно каллиграфией *особым образом* и при этом больше ничем, в то время еще было невозможно. Эдоское письмо не теряло прочных связей с классической японо-китайской книжностью, было частью повседневного обихода и бытовало на иных основаниях, нежели впоследствии — в Новое и тем более в Новейшее время.

## 3. Мэйдзи: переходный период в практике письма

Видный исследователь истории каллиграфии Такахаси Тосиро [Нихон-но сё, 2009, с. 54–55] в кратком эссе так характеризует каллиграфическую ситуацию в период Мэйдзи:

## Становление Письма (書)

Искусных мастеров кисти той эпохи [Мэйдзи] было бы не совсем верно называть каллиграфами (*сёка* 書家). Кусакабэ Мэйкаку и Ивая Итироку, которых обычно упоминают в первую очередь, были чиновниками и писали стихи на китайском. Многие из людей той эпохи, чья каллиграфия ценится сегодня, так или иначе писали стихи — или китайские (*канси* 漢詩), или японские (*вака*, *ута* 歌). Профессиональные каллиграфы уже начали появляться, но были и «непрофессионалы». Профессионалов было пока еще не так много, и если человек просто умело писал иероглифы, этого еще было недостаточно, чтобы считаться каллиграфом, то есть вести образ жизни каллиграфа и заниматься письмом; допустим, человек только и делает, что пишет иероглифы с утра до ночи, но это еще не значит, что он каллиграф (*сёка*), такое понимание вызывало сопротивление и недовольство. Деятельность каллиграфов, помимо всего прочего, находила себя на практике, в повседневности: они писали каллиграфию для печатных изданий (изготавливали «клише»), писали иероглифы для вывесок, разнообразных табличек, указателей и объявлений, необходимых в городской жизни, а значит, пожалуй, их дело стоит числить по ведомству «искусства» (*зэй* 藝), а не просто «мастерства», «умения» (*вадза* 技). В этом смысле каллиграфы нового времени ничем не отличались от корифеев Бакумацу (Итикава Бэйан, Маки Рёко, Нукина Суо).

В новое время «каллиграфия» учреждается на новых основаниях — в смысле тогда же формирующегося и создаваемого более общего понятия «искусства» (*зэйдзюцу* 藝術), параллельно с которым она и обретает свои новые черты. В сфере живописи и скульптуры возникают добровольные объединения, и в области каллиграфии, раз уж она теперь стала «искусством», тоже образуются различные объединения. Наряду с исследованиями и обсуждениями, эти «группы» (*гурूपу*) начинают устраивать выставки в различных музеях. Так рождаются «каллиграфические объединения» или «каллиграфические круги» (*сёдан* 書壇). В сфере образования благодаря этому стали преобладать именно те новые стандарты письма, которые учреждались Кусакабэ Мэйкаку и воспроизводились кругом его воспитанников.

Все эти люди непосредственно знакомились с китайскими древними письменами (каменные стелы, письмены на бронзе) и с ученостью последней китайской династии [Цин]. Все это наследие было воспринято, впитано и пущено в ход: оно стало стилистической базой для новой японской каллиграфической выразительности, над которой японцы сосредоточенно работали. Благодаря дипломатическим миссиям Цинского Китая в Японии люди письма обеих стран могли общаться непосредственно, возможностей для такого общения стало больше, и сфера каллиграфии менялась соответствующим образом. Однако, эти изменения, ставшие возможными только вследствие углубления японо-китайских связей и культурного обмена, не были чем-то внешним, состоявшимся благодаря воспринятому и усвоенному новому, невиданному доселе наследию, вовсе нет: в силу того, что «каллиграфия» была учреждена как некоторая новая позиция (новое явление, иной тип практики и пр.), появились предпосылки для изменений в мыслях и устремлениях самих каллиграфов, самих пишущих. Внешняя форма возникших в то время сообществ, без сомнения, была непосредственным прародителем сообществ последующих. Разумеется, необходимо понимать, что сообщества и их деятельность — это далеко не единственный символ письма той эпохи. Но это была эпоха, когда кисть стремительно удалялась из повседневного обихода, и именно поэтому активность каллиграфов столь четко и ясно выделяет и высвечивает культуру письма, делает ее более наглядной и очевидной.

Разумеется, многое в этом обзорном тексте Такахаси требует развернутого комментария. Взять хотя бы новообретенное Японией понятие «искусства» и статус каллиграфии по отношению к нему. Первые известные споры на эту тему относятся к 1882 г., их краткое освещение представлено в статье [Боборыкина, 2017]. В самом деле, до сих пор окончательно не проясненный и оттого расплывчатый статус письма в японской жизни остается проблемой, предметом полемики, поводом для уничижительных оценок и т.д. Подумать только: с одной стороны — унылая школьная рутина, бюрократические бланки, реестры и ведомости, а с другой — регулярные выставки и музеи, салоны и биеннале, в том числе международные, и какая-никакая, но все же вписанность не только в историю искусства Дальнего Востока, но и в историю мирового искусства... И всё это обозначается, по сути, одним словом «письмо» и типологически является одним феноменом, манифестацией рукописного!

Что касается приобщения мэйдзийских каллиграфов к китайским письменным древностям (упомянутые каменные стелы, письмена на бронзе) и знакомства с цинским наследием, тут главным проводником был Ян Шоу-цзин, вклад которого в становление, развитие и последующий облик японской каллиграфии Нового времени невозможно переоценить [Беляев, 2018, с. 111–113]. Ян Шоу-цзин впервые посещает Японию в 1880 г., а уже через десять лет, в 1890 г., в Японии устраивается первая выставка, на которой ничего кроме произведений каллиграфии показано не было. Вот как это событие описывает все тот же Такахаси Тосиро [Нихон-но сё, 2009, с. 96]:

### **Первая «чисто каллиграфическая» выставка в Японии**

Осенью 23-го года Мэйдзи (1890) во флигеле здания общественных собраний (*кадзоку кайкан* 華族会館) в Уэно состоялось открытие выставки исключительно произведений каллиграфии под названием «Рикусёкай» (六書会). Тут сразу же необходимо сделать оговорку: организация с тем же названием «Рикусёкай», созданная в 34-м году Мэйдзи (1901), — это уже было нечто совершенно иное.

Во главе организации первой чисто каллиграфической выставки стоял человек по имени Оцуки Нёдэн (大槻如電). Это был сын Оцуки Банкэя и старший брат Оцуки Фумихико — выдающегося японского лингвиста и лексикографа, составителя словаря «Великое Море слов» (大言海). Это был известный ученый, невероятный книжник, знаток отечественной и зарубежной истории, а также истории японской музыки.

Нёдэн писал: «Американец Феноллоза восхищался японской картиной (нихонга). Да, такое восхищает господ с бородами и бакенбардами, они на это падки, это у них в моде. Но на самом-то деле настоящее искусство Востока — не живопись, а каллиграфия. Необходимо сделать выставку исключительно каллиграфических вещей — вопреки всему, наперекор всем» («Сээн» 書苑, первый свиток, первый раздел/параграф).

Вот так у нас в стране впервые состоялась чисто каллиграфическая выставка.

Истинный смысл мотивов, которыми был движим Нёдэн, узнать невозможно, зато содержание выставки вполне серьезно и наполнено смыслом. Первым делом, отбирая претендентов на участие, он обратился к шестидесяти или семидесяти каллиграфам и пригласил их к участию в выставке «Рикусёкай» (то есть вступить в сообщество «Рикусёкай»). Отозвались человек тридцать или сорок, которые, в свою

очередь, пригласили к участию своих коллег. Все предварительные переговоры, начиная с музея, Нёдэн вел сам; за неделю он собрал информацию больше чем о сотне известных каллиграфов прошлого и настоящего для справок и пояснений к экспонатам. Событие совпало с выставкой японской живописи, которую в том же парке Уэно устроило Общество японского искусства. Обойдя оба зала, можно было вдоволь насладиться как живописью, так и каллиграфией. Это было долгожданное событие.

Выставка длилась всего неделю, и в первые же два-три дня на нее пришло более ста человек. В остальные дни — от шестидесяти до семидесяти посетителей. Выручка Нёдэна составила целых 80 йен. Когда он пожаловался на такое положение дел Яматаке Нобуакире, директору музея в Уэно, тот ответил, что, мол, если в самом деле хочешь, чтобы народ узнал о каллиграфии, надо понимать, что с такими вещами ничего не поделаешь. Вы ошибаетесь, — ответил Нёдэн. Время шло, и вот уже в нынешнем году (20-й год Хэйсэй, или 2008) на 60-й по счету выставке сообщества «Майнити» выставлено примерно тридцать пять тысяч экспонатов, а на двадцать пятой выставке «Ёмиури» около тридцати тысяч. Если бы Нёдэн узнал о таком положении дел, его бы это наверняка потрясло.

Нёдэн прав: за редким исключением европейцы в то время (да и теперь ситуация не сильно изменилась) не считали каллиграфию искусством. Например, англичанин Кристофер Дрессер, побывавший в Японии в 1867–1877 гг. и описавший свои японские впечатления в замечательной книге «Традиционное искусство Японии эпохи Мэйдзи», не удостоил каллиграфию должным вниманием. О японском письме он упоминает всего один раз: Дрессеру посчастливилось стать свидетелем «сцены письма» с участием самого Сайго Такамори:

Мы договорились о моем визите к одному из министров японского правительства по имени Сано; но правилами японского этикета предписывалось непосредственно перед посещением чиновника послать уведомление, чтобы все было готово к приему; поэтому генерал Сайго пишет первое увиденное мною письмо на японском языке.

Он пользовался шкатулкой для письменных принадлежностей шириной около 28, длиной 30 и глубиной 5 см, в которой находился рулон волокнистой, легко впитывающей влагу бумаги, палочка туши, плитка для смешивания чернил, сосудик для воды и несколько кисточек из растительных волокон. Из этой шкатулки он достает рулон, отматывает от него 5–10 см бумаги и разглаживает ее для удобства письма. Затем он намешивает небольшое количество чернил, берет рулон бумаги в левую руку и приступает к письму на расправленной части бумаги кисточкой, предварительно смоченной тушью. Первый иероглиф появляется в верхнем правом углу, затем строго под ним генерал изображает второй иероглиф. И так далее, пока не заканчивается вертикальная колонка, за которой слева оставляется вторая колонка, третья... В каждом случае новая колонка японских значков начинается наверху и заканчивается у основания листа бумаги, а колонки выстраиваются справа налево. Когда составление письма завершается, часть рулона бумаги, заполненную иероглифами, отрывают от рулона и сворачивают. Само письмо помещают в лакированную шкатулку, вокруг которой автор послания повязывает шелковый шнурок [Дрессер, 2019, с. 20–21].

Сайго Такамори — личность и без того достаточно прославленная, чтобы быть знаменитой еще и свои письмом, однако в историю японской каллиграфии периода Мэйдзи его все же вписали. В частности, отмечается, что он пристально штудировал скоропись цинского каллиграфа по имени Чэнь Юань-фу 陳元輔 [Нихон-но сё, 2009, с. 21].

#### 4. Мэйдзи — Тайсё — Сёва. Некоторые события в мире каллиграфии до войны

Достаточно подробная хронология ключевых событий, касающихся становления каллиграфии как выставочного движения сообществ в Японии конца XIX — начала XX века, представлена в статье японской исследовательницы Янагида Саяка [Янагида, 2015, с. 109–123]. См. табл. 1 — сокращенный перевод хронологической таблицы из указанной статьи.

К сожалению, состав участников «Рикусёкай» мне пока выяснить не удалось, равно как и ознакомиться с каталогом выставочных произведений.

Тут примечательно, что каллиграфия, с одной стороны, хочет отделиться и обособиться от живописи, но с другой — хочет признания и легитимации со стороны организации, целиком и полностью с живописью связанной.

Также важен поколенческо-возрастной аспект участников движения. Кусакабэ Мэйкаку, которого называют «отцом новой японской каллиграфии» (近代書道の父), родился в 1838 г. Такие его известные ученики, как Ватанабэ Сао, Нива Кайкаку, Кондо Сэттику, родились в 1863–1864 гг. Хидаи Тэнрай, также ученик Кусакабэ, выдающийся подвижник, наставник в деле письма, оказавший огромное влияние на мир послевоенной каллиграфии и в свою очередь прозванный за это тоже «отцом», но уже *новейшей* каллиграфии (現代書道の父), родился в 1872 г., а первый ученик, Уэда Соку, появился у него только в 1929 г. [Хидаи, 2009, с. 56]. Преемники и ученики, продолжатели дела Тэнрая, то есть те, кто составят «послевоенное поколение» каллиграфов-новаторов (о некоторых из них будет сказано ниже), — все ровесники XX в.

В то время единственным, кто мог бы соперничать с Кусакабэ Мэйкаку по степени влияния и количеству учеников, был Нисикава Сюддо, родившийся в 1847 г. Среди его самых влиятельных учеников — Бундо Сюнкай (1878–1970), благодаря которому в 1948 г. каллиграфия войдет в «Ниттэн», а также его собственный третий сын, Нисикава Нэй (1902–1989), лидер классического (в смысле китайской древности), ортодоксального, научного направления в практике письма, лицо и соучредитель сообщества «Кэнсин» [Беляев, 2010, с. 414–428].

Немного забегаая вперед, стоит сказать, что идеологическое, практическое и стилевое расхождение между учениками-последователями Сюддо и Тэнрая станет окончательно очевидным после войны. Грубо говоря, первые — это классики, ретрограды-архаисты, в основном практикующие исключительно древние китайские стили (объединились в сообщества «Кэнсин», «Ёмиури»). Среди вторых, которые, впрочем, тоже обращались к китайской классике, ока-

жуются все авангардисты, абстракционисты и новаторы-обновленцы (сообщества «Майнити», «Докурицу», «Согэн» и др.).

Но вернемся к 1920-м и 1930-м годам. Перед тем как Япония окончательно погрузилась в реалии военного времени, успели возникнуть следующие крупные каллиграфические сообщества:

1928 г. — «Тохосёдокай» 東方書道会. Основатель — Такацука Тикудо 高塚竹堂, ученик Оно Гадо и Кондо Сэттику; участники: Каваи Сэнро 河井荃廬, Ёсида Хотика 吉田苞竹, Мацумото Хосуй 松本芳翠, Цудзимото Сию 辻本史邑, Кавамура Кидзан 川村驥山, Мурата Рютай 村田龍岱, Мацуи Дзёрю 松井如流, Хирао Коу 平尾孤往;

1930 г. — «Тайтосёдоин» 泰東書道院, его учредителем стал Бундо Сюнкай 豊道春海. Участники: Оноэ Сайсю 尾上柴舟, Ооикэ Сэйран 大池晴嵐, Эгава Хэкитан 江川碧潭, Линь Жу-тун 林祖洞, Нисикава Нэй/Ясуси 西川寧;

1937 г. — «Дайнихонсёдоин» 大日本書道院, который учреждает Хидаи Тэнрай 比田井天来, а среди участников оказываются Хидаи Сёкин 比田井小琴 (жена Тэнрая), Ватанабэ Сао 渡辺沙鷗, Каватани Сётэй 川谷尚亭, Уэда Соку 上田桑鳩, Кувахара Суйхо 桑原翠邦, Тэсима Юкэй 手島右卿, Оосава Гакю 大澤雅休.

Далее приводится краткая история становления сообщества «Майнити», одного из самых крупных, влиятельных и разнообразных в жанровом отношении. Текст размещен на официальном сайте сообщества<sup>1</sup>.

### **Краткая история каллиграфического сообщества «Майнити».**

#### **Сплочение каллиграфических кружков (書壇) в качестве старта**

«Всеяпонская выставка каллиграфии» (全日本書道展), открывшаяся в августе 23-го года Сёва (1948) в токийском музее изобразительных искусств в Уэно, стала началом того, что впоследствии получило название «Каллиграфическая выставка Майнити» (毎日書道展); в следующем, 24-м году Сёва (1949), она открылась уже под названием «Японская объединенная выставка искусства письма» (日本総合書芸展). В следующем году выставка не проводилась, а уже начиная с 26-го года Сёва (1951) выставка стала проходить (и проходит до сих пор) под названием «Каллиграфическая выставка Майнити» (毎日書道展).

#### *«Всеяпонская каллиграфическая выставка»*

##### *(Дзэннихонсёдоин 全日本書道展)*

В период Второй мировой войны культура и искусство Японии оказались в плену у обстоятельств и реалий военного времени. Мир каллиграфии не был исключением. В 18-м году Сёва (1943) сообщества «Тайтосёдокай» (泰東書道会), «Тохосёдокай» (東方書道会), «Каллиграфическая лига “Развитие Азии”» (興亜書道連盟), «Санракусёдокай» (三桑書道会) и другие объединились под названием «Патриотическое общество каллиграфии» (書道報国会).

15 августа 20-го года Сёва (1945) война завершилась, туман над «миром каллиграфии» мало-помалу рассеивался, последовали тихие шаги к восстановлению и возрождению. Бундо Сюнкай 豊道春海, Танака Синсю 田中真洲, Тэсима Юкэй 手島右卿, Иидзима Сюнкэй 飯島春敬 — эти четверо каллиграфов пришли к выводу, что мир каллиграфии надо поднимать. К ним присоединились Оноэ Сайсю

<sup>1</sup> URL: <http://www.mainichishodo.org/about/history1.php>

尾上柴舟, Кагава Хоун 香川峰雲, Канэко Отэй 金子鷗亭, Оосава Гакио 大澤雅休 и другие, в результате чего в мае 21-го года Сёва (1946) было основано сообщество под названием «Институт искусства японской каллиграфии» (日本書道美術院). В августе того же года при поддержке газеты «Майнити» в токийском музее изобразительных искусств в Уэно открылась первая выставка этой новой организации.

С другой стороны, началось движение за то, чтобы каллиграфия была включена в «Ниттэн» и представлена на этой выставке в качестве отдельной секции. Так, член академии художеств Бундо Сюнкай вместе с Оноэ Сайсю, Тэсимой Юкэем и другими добились того, что в 23-м году Сёва (1948) в «Ниттэн» была учреждена новая, пятая секция (категория искусства): «каллиграфия» (書).

Как только каллиграфия «прописалась» на выставке «Ниттэн», сразу же возникла необходимость сообщить простым людям и средствам массовой информации о том, что каллиграфия — это официально признанное искусство. Руководства газет стали выступать с предложениями информационно и спонсорской поддержки открытия каллиграфических выставок. В 22-м году Сёва (1947), во время подготовки к открытию второй выставки «Института искусства японской каллиграфии», прошли переговоры на тему поддержки выставки со стороны руководства газеты «Майнити», в результате чего пришли к соглашению о том, что открывать выставку и представлять ее отныне станет этот печатный орган. Иидзима Сюнкэй был знаком с руководством чуть ли не всех каллиграфических выставок, Канэко Отэй еще в довоенные годы читал лекции о каллиграфии при каллиграфическом отделе газеты, в общем, связи и знакомства имелись. Иидзима и Канэко встали в центре переговоров с руководством газеты, и к концу лета было решено, что организацию и открытие выставки руководство газеты возьмет на себя. Пространство для выставки предоставил Токийский музей изобразительных искусств, с которым была предварительная договоренность на следующий год.

«Всеяпонская выставка каллиграфии» прошла с 14 по 20 августа 23-го года Сёва (1948). Оноэ Сайсю, Бундо Сюнкай и Ямагути Ранкэй 山口蘭溪 выступили в качестве советников-консультантов, а в оргкомитет вошли шестеро: Иидзима Сюнкэй, Уэда Сокио 上田桑鳩, Канэко Отэй, Цудзимото Сию 辻本史邑, Тэсима Юкэй, Янагида Тайун 柳田泰雲. Работы были разделены на три жанра: иероглифы, кана и резьба печатей, жюри (отборочный комитет) состояло из тридцати девяти человек. В итоге на выставке было экспонировано 638 работ, то есть 83% от общего числа претендентов.

Надо добавить, что в пару к этому событию было приурочено еще одно: Токийский государственный музей устроил выставку под названием «Шедевры Хэйан» (平安朝名品展), где в общей сложности было представлено 25 предметов, среди которых — «Поэтическое состязание годов Кампё» (寛平御時后宮歌会), приписываемое кисти Мунэтака-синно 宗尊親王 и бывшее в собственности императора, а также предметы, имеющие статус «национальное достояние» (国宝): «Старые стихи на китайском» (Хоннодзи-гирэ) (古詩殘簡 (本能寺切)), приписываемые кисти Фудзивары Юкинари; предисловие к «Кокинсю», приписываемое кисти Минамото Сюнрай; «Хокансю» из наследия Сайгё (宝簡集 (西行書状)).

*«Японская объединенная выставка искусства письма»  
(Нихонсогосэгэйтэн 日本総合書芸展)*

После того как «Всеяпонская выставка каллиграфии» успешно завершилась, руководство «Майнити» решило и дальше поддерживать начатую инициативу, и на следующий, 24-й год Сёва (1949), в августе, в Токийском музее изобразительных искусств открылась «Японская объединенная выставка искусства письма». Это уже

был иной размах. Среди участников были сообщества: «Институт искусства японской каллиграфии» (日本書道美術院), «Институт каллиграфического искусства» (書道芸術院), «Институт японской каллиграфии» (日本書芸院), «Сёдан-ин» (書壇院), не говоря уже о представителях из регионов. В оргкомитет вошли те же, что и в прошлом году, начальником отборочного комитета был назначен Ямагути Ранкэй, главой общего отдела стал Иидзима Сюнкэй.

Что касается «жанров», то к уже имевшимся трем (иероглифы, кана, резьба печатей) добавились новые: «новое искусство письма» (синсёгэй 新書芸) и «перо». В 23-м году каллиграфия вошла в «Ниттэн» в качестве пятой секции, но там в течение долгого времени жанров было по-прежнему три (иероглифы, кана, резьба печатей). Можно сказать, что «Майнити» быстро заявила о своем статусе оппозиционной (альтернативной) официозу выставки каллиграфии, где возможны новые, современные средства и формы выразительности.

Но когда выставка закончилась, возникли неожиданные трудности. Отчеты администрации выставки перед руководством газеты сделались невозможными. В то время возникли перебои с продовольствием, в здании музея была организована раздача вареного риса. Этот рис закупался на черном рынке, без всяких расписок и квитанций. Глава общего отдела Иидзима не одобрял таких безотчетных расходов. В итоге для представителей газеты, входивших в выставочный комитет, финансовая отчетность стала невозможной, и в 25-м году Сёва (1950) выставка приостановила свою деятельность.

«Не только финансовая отчетность, тогда всё погрузилось во мрак и стало черным рынком. И письменные принадлежности, и продовольствие — всё доставали на черном рынке, никаких чеков. В те годы получить расписку или квитанцию было нельзя, но так вести дела невозможно» (пишет Иидзима Сюнкэй в эссе «Воспоминания» из книги «30 лет каллиграфическому сообществу “Майнити”»).

«Когда сообщество еще только учреждалось, я был из числа тех, кто подавал свои работы на общих основаниях, а поскольку жил я неподалеку от музея, то в качестве члена секретариата помогал с редакцией и составлением списков участников выставки. Самым ярким моим воспоминанием тех лет стал обед сотрудника: это была “пустая” булочка для хот-дога, одна штука. Рис распределяли по карточкам и выдавали в столовой, поэтому приходилось носить его с собой» (из текста Такэда Эцудо «Вспоминаю...», опубликовано в книге «40 лет каллиграфическому сообществу “Майнити”»). Такое было время. Ради того, чтобы только предложить свою работу (высотой в 1 дзё и шириной в 2 сяку) для самой первой выставки, нужно было заплатить 100 йен.

## 5. Выводы и заключение

Разумеется, обращение к феномену каллиграфических сообществ — это только один из способов представить себе ситуацию с письмом в Японии XX в. Как заметил выше процитированный Такахаси Тосиро, каллиграфическими сообществами всё не исчерпывается, это только один из символов эпохи. Однако, безусловно, в качестве примера коллективного подхода к производству предметов искусства с целью регулярного экспонирования такая форма общественной жизни каллиграфов представляется чуть ли не единственной эффективной и как минимум заслуживает внимания.

Главным результатом и следствием деятельности сообществ можно считать поддержание некоторой традиции (и самого феномена традиции, в пер-



вую очередь) в условиях уже отнюдь не вовсе традиционного японского общества. Под традицией здесь понимается передача профессионального навыка, ремесла из рук в руки из поколения в поколение как родственников, так и не родственников. Кроме того, общность (в смысле — объединенность, сплоченность), с одной стороны, и различность (взглядов, подходов, характеров) участников — с другой, не позволяет никому расслабиться, выпасть из обоймы, и способствует возникновению «здоровой конкуренции».

Еще одним очевидным и неизбежным следствием такого «общего дела» является утверждение и закрепление в поколениях определенных стилей и письменных манер (изначально — почерков, но практикуемых не только теми, кто их «изобрел»), бытующих внутри одного сообщества. Воспроизводство стиля (нескольких стилей) сообщества, таким образом, осуществляется буквально за счет рукописного следования: ученики наследуют почерку наставника, и так далее. Двадцатый век, продолжившийся в этом смысле в двадцать первый без особых изменений, показал, что такое возможно на протяжении трех, а то и четырех поколений, причем в достаточно массовом порядке (в качестве примера можно привести одну из «центральных» линий профессионального наследования, относящихся к «Майнити»: Хидаи Тэнрай — Канэко Отэй — Иситоби Хакко — нынешнее «поколение» его многочисленных учеников). Такое положение дел практически исключает феномен «самоучек», «самородков» и прочих «выскочек», равно как и «вливание новой крови» в жилы организма письма.

Отсюда вытекает третье следствие. Столь эффективная общественная система производства искусства усложняет формирование современного канона, если под канонем понимается некоторое множество «выдающегося» и «исключительного». Действительно, нам довольно просто различать западных абстракционистов в силу их, условно говоря, соответствия себе и явного желания выделиться, отличаться от соседей (художник ~ его манера), но при этом нам почти не удастся без специальной подготовки и опыта различать японских каллиграфов (художник-каллиграф ~ его сэнсэй ~ сообщество ~ манера/стилистика сообщества). Так, до какой-то степени справедливым было бы заключить, что абстрактное искусство Запада в XX в. — центробежно (или децентрировано), тогда как японская каллиграфия, какой бы абстрактной она зачастую ни была, все же центростремительна, (со-)общество-центрична.

В рядах сообщества, по сути, царит безупречная заурядность, ранжированная согласно иерархии (профессиональный стаж — от новичков до заслуженных). В такой ситуации видится «объективная справедливость». Главное — чтобы никто не выделялся, чтобы никому не было обидно, и только отдельные выдающиеся мастера преклонных лет могут позволить себе что-то экстравагантное: им уже не нужно никому ничего доказывать.

Мелких, крупных, и прочих каллиграфических сообществ в Японии на сегодняшний день имеется великое множество. В табл. 2 содержится достаточно репрезентативная выборка самых крупных и средних, однако собранный объем данных следует считать промежуточным результатом: список пока еще далеко не полон и требует доработки. Многочисленные мелкие сообщества ждут своей очереди. Основные, самые крупные сообщества перечислены в [Нисика-

ва, 1969, с. 198–203], дополнительная, более частная информация содержится в [Ватаси-но сукина сё, 2007]. Соотношения между этими сообществами, общая характеристика и прочие «показатели» также ожидают своего прояснения: некоторые сообщества вкладываются друг в друга на манер матрешки, повторяя пирамидальную структуру японской корпорации (в таких отношениях находятся, например, «Ёмиури» и его ядро «Кэнсин»), другие, наподобие политических партий, находятся в отношениях идеологического, теоретического и практического антагонизма и не пересекаются (например, «Майнити» и «Ёмиури»).

В количественном отношении вышеописанная общественная ситуация с письмом в Японии доминирует. Это означает, что профессиональные, практикующие каллиграфы, которые не принадлежат ни к какому сообществу, составляют меньшинство. Самым известным примером «аутсайдера» из мира письма XX в., пожалуй, окажется случай Иноуэ Юити, см.: [Беляев, 2020], хотя и он начинал как участник сообщества «Бокудзинкай». Айдзу Яити [Беляев, 2021] также не принадлежал к каллиграфическому истеблишменту, правда, это не совсем чистый случай. Айдзу скорее наследует хабитусу классического *бундзин*, оказавшегося в ситуации XX в.: поэт, искусствовед, коллекционер, критик, просветитель, каллиграф. Что касается ныне живущих выдающихся деятелей, то положение «над схваткой» в смысле непричастности сообществ сохраняет за собой каллиграф-экспериментатор и исследователь, теоретик и критик письма Исикава Кюё (р. 1945).

**Таблица 1**

1872	Возникновение слова/термина «искусство», <i>бидзюцу</i> 美術
1877	Кусакабэ Мэйкаку 日下部鳴鶴 и Тё Сансю 長三洲 представляют свою каллиграфию на Национальной промышленной выставке
1881	Вторая общенациональная торгово-промышленная выставка в Уэно. Среди каллиграфов-участников: Кусакабэ Мэйкаку, Тё Сансю, Янагида Сэйсай 柳田正斎
1882	Начало дискуссии о том, является ли каллиграфия искусством или нет, Кояма Сётаро 小山正太郎 — Окакура Какудзо/Тэнсин 岡倉 覚三/天心
1890	Первая в Японии чисто каллиграфическая выставка «Рикусёкай» 六書会
1902, февраль	Учреждается каллиграфическое сообщество «Рикусёкёкай» 六書協会; состав: Ватанабэ Сао 渡辺沙鷗, Канаи Юкиясу 金井之恭, Наканэ Ханрэй 中根半嶺, Кусимото Байсо 久志本梅莊, Нисикава Сундо 西川春洞

1902, март	По ходатайству Ватанабэ Сао каллиграфы Кусакабэ Мэйкаку, Канаи Юкиясу, Нисикава Сюндо, Морои Сюнкэй 諸井春畦, Оно Гадо 小野鶯堂, Нива Кайкаку 丹羽海鶴, Хидай Тэнрай 比田井天来, Хамамура Дзороку 浜村蔵六, Огути Сюгё 大口周魚, Маэда Мокухо 前田黙鳳, Косуги Сугимура 小杉楳邨 и др. входят в Ассоциацию японского искусства 日本美術協会 (с 1887 г. прежде называлось обществом «Рютикай» 龍地会, основано в 1879 г.)
1906, сентябрь	Объявление о роспуске сообщества «Рикусёкёкай», 50 каллиграфов покидают сообщество
1907, апрель	На «Выставке старинных вещей», <i>кобидзюцухинтэнранкай</i> 古美術品展覧会, среди прочего, были продемонстрированы классические памятники хэйанской каны, такие как <i>коягирэ</i> , <i>сунсёансикиси</i> , <i>цугисикиси</i> и др.
1907, июль	Основание сообщества «Нихонсёдокай» 日本書道会, во главе оказывается Номура Сокэн 野村素軒; секретари-распорядители-управляющие: Ватанабэ Сао, Кусимото Байсо, Сасэ Токудзо 佐瀬得三, Морои Сюнкэй, Наканэ Ханрэй; члены сообщества Наканэ Ханрэй, Нисикава Сюндо, Хамамура Дзороку, Кусимото Байсо, Ямакоси Хиромити 山腰弘道, Накаи Кэйсё 中井敬所, Оно Гадо, Ватанабэ Сао подписывают и подают коллективное прошение включить каллиграфические произведения в выставку искусства, организуемую министерством просвещения, но Кусакабэ Мэйкаку отказывается завизировать это прошение
1908, март	«Нихонсёдокай» выступает с предложением выставить произведения каллиграфии на Второй токийской промышленной выставке. Соответствующее письмо подписали: Эномото Такэаки 榎本武揚, Наканэ Ханко 中根半湖, Хигути Тикко 樋口竹香, Ямакоси Хиромити, Кояма Унтаку 小山雲澤, Сайто Хосю 齋藤芳洲, Накадзима Ясукюро 中島靖九郎, Ватанабэ Сао, Морои Сюнкэй, Кондо Сэттику 近藤雪竹, Нисикава Сюндо
1911, июнь	Проходит выставка каллиграфии общества «Нихонсёдокай-тэнранкай» 日本書道会展覧会 — Рёгоку, храм Экоин, 285 экспонатов

1912, март	На Второй токийской промышленной выставке, среди прочего, представлена каллиграфия. Советник-консультант: Номура Сокэн, Кусакабэ Мэйкаку. Эксперты, члены жюри: Нисикава Сюндэ, Наканэ Ханрэй, Маэда Мокухо, Тагути Бэйхо 田口米舩, Огути Сюгё, Оно Гадо
1912, сентябрь	Проходит вторая выставка «Нихонсёдокайтэнранкай»
1913, апрель	«Нихонсёдокай» обращается с просьбой выставить произведения каллиграфии на промышленной выставке Токио-Тайсё
1913, май	Третья выставка «Нихонсёдокайтэнранкай»
1914, март	На промышленной выставке Токио-Тайсё выставлена каллиграфия. В состав экспертного жюри вошли: Номура Сокэн, Имаидзуми Юсаку 今泉雄作, Наканэ Ханрэй, Нисикава Сюндэ, Яманоути Кокэй 山内香溪, Оно Гадо, Огути Сюгё
1915, май	Четвертая выставка «Нихонсёдокайтэнранкай» Нихомбаси, универмаг «Мицукоси»
1916, апрель	Пятая выставка «Нихонсёдокайтэнранкай», там же
1916, октябрь	Умирает Ватанабэ Сао
1917, март	Шестая выставка «Нихонсёдокайтэнранкай», там же
1920, ноябрь	«Нихонсёдокайтэнранкай» проходит в универмаге «Сирокия»
1922, январь	Умирает Кусакабэ Мэйкаку
1922, апрель	«Нихонсёдокай» отказывается выставить каллиграфию на Токийской Выставке Мира
1923, август	Основание сообщества «Нихонсёдосакусинкай» 日本書道作振会. Основатель — Бундо Сюнкай 豊道春海

Таблица 2

№	Название	Каллиграфы-основатели	Год основания или годы существования	Официальный сайт
1	Бокудзинкай 墨人会	Морита Сирию 森田子龍 Иноуэ Юити 井上有一 Эгути Согэн 江口草玄 Сэкия Ёсимити 関谷義道 Накамура Бокуси 中村木子	1952	<a href="https://bokujinkai.jimdofree.com/">https://bokujinkai.jimdofree.com/</a> <a href="https://inadasousai.com/bokujinkai/">https://inadasousai.com/bokujinkai/</a>
2	Бокуся 璞社 書道研究	Косака Кисэки 小坂奇石	1950, 1951 有魚会 1957	<a href="https://bokusha.themedia.jp/">https://bokusha.themedia.jp/</a>
3	Бокутэкикай 墨滴会 Тэкисэнкай 滴仙会	Хироцу Ундзэн 広津雲仙	1954	<a href="http://tekisenkai.com/">http://tekisenkai.com/</a>
4	Гэнсинкай 玄心会	Рю Сокё 劉蒼居	1986	<a href="http://www.gensinkai.com/index.html">http://www.gensinkai.com/index.html</a>
5	Гэньёсёдокай 玄耀書道会	Кимура Тисэки 木村知石 Яманэ Кэйсэки 山根溪石	1986	<a href="http://genyoushodo.com/info.html">http://genyoushodo.com/info.html</a>
6	Дайниппонсёгэийн 大日本書 芸院	Абэ Суйтику 阿部翠竹	1950	<a href="http://www.d-n-shogeiin.or.jp/index.php">http://www.d-n-shogeiin.or.jp/index.php</a>
	Дайнихонсёдоин 大日本書道院	Хидай Тэнрай 比田井天来	1937	—

№	Название	Каллиграфы-основатели	Год основания или годы существования	Официальный сайт
7	Дзэннихонсё-дорэммэй 全日本書道連盟	Аримицу Дзиро 有光次郎, чиновник от образования Мидзугани Нобору 水谷昇, политик Оноэ Сайсю 尾上柴舟 Бундо Сюнкай 豊道春海 Такацука Тикудо 高塚竹堂 Судзуки Суйкэн 鈴木翠軒 Исибаси Сайсуй 石橋犀水	1951	<a href="http://shoren.jp/">http://shoren.jp/</a>
8	Докурицусёдокай 独立書道会	Тэсима Юкэй 手島右卿	1952	<a href="https://www.dokuritsu.or.jp/">https://www.dokuritsu.or.jp/</a>
9	Ёмиурисёхокай 読売書法会	Нисикава Нэй 西川寧 Янагида Тайун 柳田泰雲	1984	<a href="https://yomiuri-shohokai.com/">https://yomiuri-shohokai.com/</a>
10	Иттосёдокай 一東書道会	Фукуяма Рюдо 井茂圭洞	1948	<a href="https://www.syodo-ittou.jp/">https://www.syodo-ittou.jp/</a>
11	Коноханакай 斯華会	Оно Гадо 小野鶯堂	1890	
12	Кэнсинсёдокай 謙慎書道会	Нисикава Нэй 西川寧 Линь Жутун 林祖洞 Эгава Хэкиган 江川碧潭 Ториуми Кокудо 鳥海鶴洞 Канэко Кэйун 金子慶雲	1933	<a href="http://www.kensinn.org/">http://www.kensinn.org/</a>

№	Название	Каллиграфы-основатели	Год основания или годы существования	Официальный сайт
13	Майнитисёдокай 毎日書道会 прежде: Дзэннихонсёдотэн 全日本書道展, Нихонсогосёгэйтэн 日本総合書芸展		1948, 1951	<a href="http://www.mainichishodo.org/">http://www.mainichishodo.org/</a>
14	Нихонкёйкусёдокай 日本教育書道会		1978	<a href="https://nk-shodou.com/">https://nk-shodou.com/</a>
15	Нихонсёдобидзюцуин 日本書道美術院	Кито Бокусюн 鬼頭墨峻	1945	<a href="https://www.nishobi.org/">https://www.nishobi.org/</a>
16	Нихонсёдобункакёкай 日本書道文化協会	Исигэ Кэйдо 井茂圭洞	2021	<a href="https://www.nihonshodobunka.jp/">https://www.nihonshodobunka.jp/</a>
17	Нихонсёдогэйдзюцуин 日本書道芸術院	Маэгава Хонан 前川芳南	1945	<a href="https://syogei.org/">https://syogei.org/</a>
18	Нихонсёдокейкугаккай 日本書道教育学界	Оноэ Сайсю 尾上柴舟 Исибаси Сайсуй 石橋犀水	1950	<a href="https://www.nihonshodou.or.jp/index.html">https://www.nihonshodou.or.jp/index.html</a>
19	Нихонсёкёин 日本書鏡院	Хасэгава Конан 長谷川耕南	1933	<a href="http://www.shokyoin.com/">http://www.shokyoin.com/</a>
20	Нихонсёсакуин 日本書作院	Асака Тэссин 浅香鉄心 Ёсидзава Тэссэки 吉澤鐵石 Окубо Рюсэки 大久保龍石	1963	<a href="https://shosakuin.net/">https://shosakuin.net/</a>
21	Сантэйсёдокай 三鼎書道会, Кюгосёдокай 汲五書道会	Ядзима Тайто 矢島大図	1949	<a href="https://santei.jimdofree.com/">https://santei.jimdofree.com/</a>

№	Название	Каллиграфы-основатели	Год основания или годы существования	Официальный сайт
22	Сэгэнся 書源社 журнал, см. Бокуся	Эгути Тайсё 江口 大象	?	<a href="http://www.jade.dti.ne.jp/~minamoto/index.html">http://www.jade.dti.ne.jp/~minamoto/index.html</a>
23	Сёданъин 書壇院, прежде: 書道研究会	Ёсида Хотуку 吉田 菖竹	1919	<a href="https://shodan-in.jp/">https://shodan-in.jp/</a>
24	Сёсёкай 書象会	Танака Сэцудзан 田中 節山	1962	<a href="http://shoshoukai.com/index.html">http://shoshoukai.com/index.html</a>
25	Согэнсёдокай 創玄書道会	Канэко Отэй 金子 鷗亭	1964	<a href="http://www.sogen.or.jp/">http://www.sogen.or.jp/</a> не работает
26	Сэйхицукай 正筆会	Андо Сэйку 安東 聖空	1925	<a href="https://seihitsu.jp/">https://seihitsu.jp/</a>
27	Сэссинкай 雪心会	Имаи Рёсэцу 今井 凌雪	1957, 1961	<a href="http://www.sessin.net/">http://www.sessin.net/</a>
28	Тайсёкай 泰書会	Янагида Тайдзан 柳田 泰山	1993	<a href="https://www.taishokai.co.jp/">https://www.taishokai.co.jp/</a>
29	Тайгосёдоин 泰東書道院	Бундо Сюнкай 豊道 春海	1930	—
30	Тохосёдокай 東方書道会	Такацука Тикудо 高塚 竹堂	1928	<a href="http://www.tohoshodouin.com/">http://www.tohoshodouin.com/</a>
31	Тэнсинкай 天真会 書道研究	Бата Сисэн 甫田 鷄川	?	<a href="https://tenshinkai.net/">https://tenshinkai.net/</a>
32	Югэнся 由源社	Одзаки Юхо 尾崎 邑鵬	1965	<a href="http://www.yuugensya.com/index.html">http://www.yuugensya.com/index.html</a>



## Литература

Беляев А.П. Нисикава Нэй: титан каллиграфии XX века // История и культура традиционной Японии 3 / отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: Наталис, 2010. С. 414–428.

Беляев А.П. BUNGEIRON. Взгляд на японское письмо. М.: РГГУ, 2018.

Беляев А.П. Иноуэ Юити: включенное исключение (биография аутсайдерства по-японски) // История и культура Японии. Вып. 12 / отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: Изд. дом ВШЭ, 2020. С. 514–532.

Беляев А.П. Айдзу Яити и его взгляды на современное японское письмо // История и культура Японии. Вып. 13 / сост. А.Н. Мещеряков. М.: Изд. дом ВШЭ, 2021. С. 476–487.

Боборыкина Е.Е. Можно ли считать каллиграфию искусством? Дискуссии о каллиграфии в эпоху Мэйдзи // История и культура традиционной Японии 10 / отв. ред. А.Н. Мещеряков. СПб.: Изд. дом «Гиперион», 2017. С. 282–286.

Ватаси-но сукина сё 私の好きな書 [Моя любимая каллиграфия]. Токио: Нигэнся, 2007.

Дрессер К. Традиционное искусство Японии эпохи Мэйдзи. М.: Центрполиграф, 2019.

Исикава Кюё 石川九揚. Сё то нихондзин 書と日本人 [Письмо и японцы]. Токио: Синтёбунко, 2004.

Маевский Е.В. Лексическая «революция Мэйдзи» // Актуальные вопросы японского и общего языкознания. М.: Восточная литература, 2005. С. 245–255.

Нисикава Нэй 西川寧 (сост.). Сёдо 書道 [Каллиграфия/Письмо]. Токио: Майнити-симбунся, 1969.

Нихон-но сё. Исин — Сёва сёки 日本のお書。維新～昭和初期 [Японская каллиграфия. От реставрации Мэйдзи до начала периода Сёва] // Наритасан сёдо бидзюцукан. Токио: Нигэнся, 2009.

Хидаи Вако 比田井和子. Гэндай сёдо-но тити Хидаи Тэнрай 現代書道の父比田井天来 [Хидаи Тэнрай — отец современной каллиграфии]. Токио: Тэнрайсёин, 2009.

Янагида Саяка 柳田さやか. Мэйдзики-но Рютикай — Нихон бидзюцукёкай-ни окэру сё-но ити. Рикусёкёкай — Нихон сёдокай сэцурицу-но хайкэй тоситэ 明治期の竜池会・日本美術協会における書の位置—六書協会・日本書道会設立の背景として— [Положение каллиграфии по отношению к обществу «Рютикай» (позднее — Ассоциация японского искусства) в период Мэйдзи на примере возникновения каллиграфического сообщества «Рикусёкёкай»] // Calligraphic Studies. 2015. С. 109–123.

Lamarre T. Uncovering Heian Japan: An Archeology of Sensation and Inscription. Durham, NC: Duke University Press, 2000.

Nornes M. Brushed in Light. Calligraphy in East Asian Cinema. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2021.

# Вопросы методологии исследования цветовой культуры Японии

*О.А. Хованчук*

В статье изложены ключевые вопросы исследования цвета в японской культуре, ответы на которые позволят составить более объективную картину цветового восприятия японцев, лучше понять параметры выбора и комбинирования оттенков, символику костюма, а также помогут правильно интерпретировать тексты с упоминанием цветовых характеристик. Рассмотрены проблемы появления цветоименований, связанных с названиями растений, особенности описания цвета через технологию его получения. Освещена роль цвета в общественной жизни Японии в разные исторические эпохи, а также влияние религии, экономики и иностранной культуры на его символику.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** цвет, история костюма, японские цвета, японская эстетика, символика цвета, история цвета, цветоименования.

Цветовая культура Японии чрезвычайно глубока и многогранна, в связи с чем при ее изучении встает множество вопросов, связанных с систематизацией, символикой, цветоименованиями и т.д. Пытаться ответить на эти вопросы можно только руководствуясь стандартами японской культуры.

В Японии вопросами цвета занимается немало исследователей. В основном это историки, мастера окрашивания тканей и дизайнеры. Их работы чаще всего представляют собой словари цвета, где в хронологическом, спектральном или алфавитном порядке перечислены цвета и приведена краткая историческая справка о происхождении цветоименования и красителя, а также о применении оттенка в жизни. Среди сочинений историков особняком стоят работы Такэда Сатико, которая рассматривает древние китайские, корейские и японские источники под новым углом зрения и приводит, например, практически неопровержимые доказательства того, что цветовая иерархия сложилась в Японии под влиянием корейских государств, а не Китая. Ёсиока Цунэо и Ёсиока Сатио, являясь представителями старой династии красильщиков из Киото, предлагают более комплексные труды, куда включены подробные описания технологий получения красителей в разные периоды истории Японии и их связь с историей костюма, в котором цвет имел огромное значение. Исследования цвета, проведенные дизайнерами и искусствоведами, такими как Кобаяси Сигэнобу и Нагумо Харуёси, затрагивают психологию и ассоциативное

восприятие японцев в Новейшее время, при этом авторы обязательно обращаются к истории японского государства и общества, раскрывая отличительные особенности эстетического мировоззрения Страны восходящего солнца. Все исследователи подчеркивают, что в Японии цвет воспринимался как относительная величина, то есть для адекватной передачи информативного сообщения, заключенного в нем, всегда требовался окружающий контекст. Поэтому автор данной статьи видит основную задачу при изучении цвета в Японии не в систематизации, а в составлении наиболее полной картины контекста в каждой конкретной ситуации употребления того или иного оттенка. Для этого необходимо не только учитывать историческую эпоху, но также разбираться в технологических тонкостях производства красителей, названиях красильных растений, связанных с ними верованиях, происхождении и бытовании цветоименований и т.д. Описание же символики каждого конкретного цвета чаще всего превращается в калейдоскоп противоречащих друг другу значений.

С 603 г., когда появилось «Уложение в семнадцати статьях» Сётоку Тайси, цвет в японском обществе был призван служить единственной цели — вписывать человека в природное и социальное пространство для поддержания гармонии и процветания общества [Такэда, 1984, с. 158]. Сначала изложенные в документе правила касались только придворных чиновников, затем распространились на родовую аристократию и дворцовую прислугу, а впоследствии дополнялись и расширялись, охватив все слои общества. Способы использования цвета — как части ритуала, как сословноразличительного, демаркационного, художественно-выразительного средства и др. — призваны, каждый по-своему, обеспечивать правильную позицию человека в порядке окружающего мира. И как побочный продукт на основе государственной цветовой системы формировалось эстетическое мировоззрение, главным выражением которого стал постулат «правильные (предписанные) цвета есть красивые цвета» [Нагумо, 2006, с. 6]. Например, когда в литературных произведениях Средневековья автор восхищается красотой каких-либо сочетаний в costume, эти эмоции больше связаны с признанием способности человека подобрать их в точном соответствии случаю, но не с восхищением цветом как таковым.

Японцы редко используют единственный цвет, чаще применяются сочетания. Эта особенность сформировалась в период Хэйан (794–1185), когда аристократы носили многослойный многоцветный костюм, который должен был вписывать человека в окружающее пространство, соответствовать рангу, сезону, возрасту и т.д. К тому же, тонкие оттенки можно было различить лишь в соседстве с другими цветами. Поэтому в эстетическом мировоззрении японцев закрепилось восприятие цвета в ансамбле. Однотонность в одежде для них малоинформативна и скучна. Она присуща лишь траурным ситуациям и монашескому образу. В современной системе традиционного костюма существует понятие ТРО (time, place, occasion), где ансамбль выбирают в соответствии с сезоном, возрастом, ситуацией и местом действия. Черный костюм, например, можно надеть на свадьбу и на похороны, и решающим показателем будет галстук, в первом случае белый, во втором — черный, то есть к черному обязательно нужен дополнительный цвет, в сочетании с которым определится общая сим-

волика. Пояса разных цветов для одного и того же кимоно могут кардинально менять назначение всего ансамбля.

Синто и буддизм придают цветам порой противоположные значения. Белый и сиреневый используют как свадебные и как траурные цвета. Дзэн-буддизм, в свою очередь, повлиял на формирование принципа *ваби-саби*, который проявился в эстетизации сдержанных оттенков. Эта тенденция была усилена ограничительными законами XVII в. Однако японские праздники сопровождались ярким многоцветием, доходящим до аляповатости.

Выбирая цвет, японец всегда будет думать о том, каким его увидят другие. Иными словами, даже сам человек зачастую воспринимает цвет не через собственное непосредственное видение, а представляет его глазами собеседника. В японской культуре существует понятие *мэйваку* — потревожить окружающих поведением или словами, заставить их почувствовать неловкость или иные негативные эмоции. Неправильное использование цвета также может доставить беспокойство, то есть нарушить гармонию, поэтому японцы часто используют приглушенные сложные цвета. Проводя опросы среди японцев касательно цвета их одежды, автор статьи задавала вопрос: «Какого цвета на вас одежда?». Самым неожиданным ответом был: «А какой это цвет для вас? Значит такой и есть». То есть человек предложил зрителю самому решать, какого оттенка на нем костюм, чтобы не потревожить чувства собеседника. Аналогично в «Повести о Гэндзи» мы видим цвета не глазами автора, а глазами какого-либо героя, и через используемые цвета и цветоименования глубже понимаем чувства наблюдателя по отношению к увиденному.

Придворная культура создала эталон цветовосприятия, установила понятия изящества, изысканности, красоты и соответствия. С приходом к власти военного сословия наблюдались две тенденции: с одной стороны, копирование самураями аристократического быта для утверждения своего статуса, а с другой — попытки привнести собственные эстетические идеалы и поднять их на высокий уровень. Появилось стремление установить новые рамки цветового регламента, ведь несмотря на свое положение, военные все равно не могли использовать запретные аристократические цвета. Для воинов тоже была важна визуальная наглядность, но ее цель была иная — морально подавить противника и отличить врага от соратника. Поэтому среди военных цвет приобрел большую яркость и контрастность, превалировали сочетания чистых ярких оттенков. Переливы тонких нюансов не работали в стратегическом контексте.

Рост благосостояния горожан также привел к стремлению использовать в быту простого народа эстетические принципы высоких сословий и всю технологически доступную гамму красок, вопреки установленным ранее регламентам. Аристократический Киото гордился проявленной красотой, в то время как сёгунский Эдо пытался утвердить свои стандарты приглушенной элегантности [Кобаяси, 1974, с. 86]. В результате этого соперничества появился эстетический принцип «яркой изысканности» (*суй 粹*), который был присущ столице, а жители Эдо создали новую категорию «внутренней энергии» (*ики 意気*). Примечательно, что для этих понятий в период их появления всегда использовали разные иероглифы, и лишь в период Мэйдзи, когда японский стиль в одежде

стал активно проникать за границу, понятие *ики* стали записывать иероглифом *суй*, и оно, хотя и тяготело к сдержанности, все же включало семантику обоих понятий. Принцип *ики* — это не стремление использовать сдержанные цвета, а умение привлечь внимание к скрытому яркому элементу, разглядеть в приглушенных оттенках исходную насыщенность [Куки, 1930]. Простые чистые цвета считались детскими, наивными, слишком явными, чтобы вызывать интерес, а сложные сдержанные цвета символизировали мудрость и опыт, ведь для понимания их красоты требовалось более глубокое чувствование. Например, коричневый мог восприниматься как приглушенный красный, то есть первородная страстность, которая была облагорожена сознанием. Приглушенные цвета для японцев — это всегда намек на глубину смысла.

В исторических документах и литературных произведениях упоминания о цвете сопровождаются двумя суффиксами — *сомэ/дзомэ* («окрашивание») и *иро* («цвет»). Первый отсылает к технологии, второй указывает на название оттенка. Например, в «Повести о Гэндзи» есть описание летних одежд принца Хёбукё: «В темном носи, из-под которого выглядывало яркое красновато-желтое платье, принц был необыкновенно хорош собой» [Мурасаки, 1993, с. 195]. Если обратиться к тексту оригинала, то можно увидеть, что нижнее платье принца было окрашено отваром гвоздики — «*тё:дзи-ни фукаку сомэтару*». Хотя фраза *фукаку сомэру* дословно переводится «глубоко окрасить», в реальности это означает, что был получен максимально возможный цвет при данной технологии, но не обязательно фактически темный или яркий оттенок. *Тё:дзи-дзомэ* даже после многочисленных погружений в красящий раствор давал все равно только нежно-желтый цвет, но ткань с каждым разом всё больше пропитывалась ароматом специи. Получается, что Мурасаки Сикибу описала светлые желтовато-бежевые одежды принца, которые благоухали, и в данном пассаже не идет речи о яркости и насыщенности цвета [Симидзу, 1987, с. 20].

В свою очередь, суффикс *иро* не всегда указывает на способ получения цвета. Например, окрашивание отваром семян гардении *кутинаси-дзомэ* в зависимости от протравы могло давать разные оттенки от желтой охры до оливкового зеленого. В то время как цвет гардении *кутинаси-иро* получали с помощью двойного окрашивания — одно погружение в красный краситель и несколько погружений в желтый, при этом и красный, и желтый красители могли быть разного происхождения (красный из сафлора или саппана, а желтый из гардении или бархатного дерева) [Ёсиока, 1987, с. 131].

Названия растений также имеют немалое значение для правильной интерпретации текстов, понимания цвета и образов. В основном растения имели собственные смысловые коннотации, которые переходили и на цвет, получаемый из них или соответствующий их окраске. Например, в поэтическом языке под словом *хана* («цветок») понимали сначала цветы сливы, затем цветы вишни-сакуры. Однако, если слово *хана* употребляли в контексте цвета, то по умолчанию имели в виду однодневные цветы коммелины. Из сока ее лепестков получали яркий, но нестойкий синий краситель, который ассоциировался с изменчивостью чувств и вещей. В 200-м дане «Записок у изголовья» Сэй-Сёнагон пишет о юной служанке 17–18 лет, уже не девочке, но еще и не взрослой, кото-

рая пришла в покои госпожи после тайфуна<sup>1</sup>: «Хана-мо каэри нурэнадо ситару». В. Маркова переводит только цвет: «Ее выцветшее синее платье [...] было влажно от дождя» [Сэй-Сёнагон, 2011, с. 227]. Однако упоминание коммелины не случайно, и оно делает образ глубже, подчеркивая, что это был нестойкий цвет, который изменился именно из-за прошедших осадков, погода поменялась, как цвет платья; ярче проявляется и хрупкость самой девушки, переходный этап ее возраста и непостоянство ее чувств [Цююкуса, web]. Еще один пример коннотации цвета и названия растения связан с оранжевым оттенком лилейников. Хотя он и принадлежит к теплой гамме, некоторое время цвет был траурным, так как японское название этого цветка *васурэ-гуса* — «трава забвения».

Цветоименования зачастую рассматриваются, как фиксированные и однозначные, в то время как в действительности они имеют свои особенности, связанные с эпохой. В период Нара преобладали обозначения на основе китайских лексических заимствований и материалов, из которых получали красители. Хэйанская культура породила образные и поэтические цветоименования, а в эпоху расцвета городской, купеческой культуры на первый план вышли коммерческие названия [Фукуда, 2013, с. 150]. Очень часто оттенок получал название по имени цветка, однако со временем иероглифическое написание этого имени могло поменяться, как могла изначально отличаться от известной сейчас и окраска растения. Например, *аои*, которое принято переводить как «мальва», в нашем европейском воображении создает образ высоких стеблей с крупными цветами оттенков от белого до бордового. Однако название *аои* во время его появления относилось к разным растениям, даже не принадлежащим к одному семейству<sup>2</sup>. В цветовом контексте *аои-уро* был связан с сиреневой лесной мальвой<sup>3</sup>. Так в «Повести о Гэндзи» мать и основные возлюбленные принца имеют имена, связанные с сиреневым цветом, что олицетворяет глубину чувств Гэндзи: Кирицубо (павлония), Фудзицубо (глициния), Аои (лесная мальва), Мурасаки (воробейник). Оттенок *сё:бу-уро* — аир, сначала обозначал цвет стеблей этого растения, но с приходом к власти военных название аира (*сё:бу*) постепенно стало относиться и к ирисам (*хана-сё:бу*), поэтому цвет *сё:бу-уро* изменился с красновато-бурого на фиолетовый [Ёсиока, 2008, с. 104].

Коммерческое цветоименование эпохи Эдо является отдельным интересным историческим феноменом. Соперничество между ярким Киото и сдержанным Эдо привело к тому, что и в создании новых названий оттенков эдосские купцы проявили большую изобретательность. В связи с распространением употребления чая среди простого населения, слово *тя* («чай») стало коммерческим. Любой товар с намеком на чай можно было продать дороже и быстрее.

<sup>1</sup> Ураган с ливнем.

<sup>2</sup> Например, в орнаментах использовали три вида растений с названием *аои*. *Футаба-аои* — копытень, листья которого стали гербом святилища Симо-гамо и клана Токугава. *Тати-аои* — привычная нам декоративная мальва; *фую-аои* — мальва мутовчатая, неприметное полевое растение, которое завезли из Китая как лекарственное. Со временем уточняющие слова перестали писать за ненужностью и осталось только *аои*.

<sup>3</sup> Просвирник лесной, *Malva sylvestris*, *усубэни-аои*.

Продавцы тканей использовали это, присоединяя к названию цвета слово *тя*, поэтому среди оттенков с суффиксом *тя* присутствует вся гамма, есть даже синий. В воображении западного человека чайный цвет часто ассоциируется с красновато-коричневым оттенком заваренного черного чая, однако на Востоке, и в Японии в частности, такого стереотипа не было, поэтому чайный цвет не был равнозначен коричневому. То же самое происходило со словом *нэдзуми* («мышь», «мышинный цвет»), которое не относилось однозначно к серым оттенкам, а являлось коммерческим именованием, имеющим отношение к богу богатства Дайкокутэн. Суффикс *нэдзу* скорее обозначал, что цвет не чистый, а с налетом серого. Синие оттенки, так же с целью продаж, получили благородное название *о-нандо:-иро* — «цвет из закровов», то есть то, что берегут как нечто дорогое [Фукуда, 2013, с. 128].

Знакомство с иностранцами в XVI в. расширило палитру японских цветов. Важную роль в этом сыграли самураи. Если аристократия считала обязательным соблюдение уже установленных правил, то у военных такой установки не было. Они внесли динамику в цветовую культуру. Сёгуны и высшие военачальники получали из-за границы ценные подарки, в том числе ткани, которые затем использовали в одежде. Цвета заморских ковров, парчи, сукна кардинально отличались от японских, поэтому производили сильное, порой ошеломляющее впечатление на окружающих. Несмотря на использование заморских тканей, сами цвета и их символика адаптированы практически не были.

В период Мэйдзи (1868–1912) японцы копировали западную культуру и привычки. Именно тогда в Японию начала проникать европейская символика цвета, хотя в ее смысл вникали не всегда. Например, была заимствована французская мода на белые хризантемы для похорон, и с тех пор сформировался стойкий стереотип, что белые цветы в Японии всегда были траурными. Во Франции белые хризантемы стали использовать в честь дня всех святых, который проходил в ноябре. В этот сезон в Европе уже не было никаких других живых цветов, кроме хризантем; белый цвет был выбран как символ непорочных ангелов и святости душ умерших. В Японию данный контекст не попал, и была воспринята только форма, а белый удачно согласовывался с местной ритуальной традицией и естественным образом вошел в обиход. Так же в конце XIX в. вместе с распространением английского стиля чаепития *тя-иро* стал однозначно коричневым.

Таким образом, символика и использование цвета в Японии зависят от эпохи и ситуации, поэтому при систематизации и анализе цвета нужно учитывать множество параметров одновременно. Набор критериев выбора цвета обычно постоянный, но иерархия внутри него будет разной в зависимости от случая. Во всех цветовых терминах в первую очередь присутствует указание на место человека в картине мира, а декоративность цвета второстепенна. В литературных произведениях за счет описания цвета автор создает многомерную картину смыслов, чувств и образов, которая дополняет повествование событий и фактов.

## Литература

*Ёсиока Сатио*. Нихон-но иро дзитэн [Словарь японских цветообозначений]. Киото: Сикося, 2008.

*Ёсиока Цунэо*. Дэнто:сэнсёку то сэнрё: [Традиционное окрашивание и красители] // Бэссацу Тайё:. Нихон-но кокоро [Альманах «Солнце». Серия «Душа Японии»]. № 60. Токио: Хэйбонса, 1987. С. 115–136.

*Кобаяси Сигэнобу*. Нихондзин-но кокоро то иро [Японская душа и цвет]. Токио: Коданся, 1974.

*Куки Сю:дзо*:. Ики-но ко:дзо: [Формирование категории «ики»]. Токио: Иванами, 1930. URL: [https://www.aozora.gr.jp/cards/000065/files/393\\_1765.html](https://www.aozora.gr.jp/cards/000065/files/393_1765.html)

*Мурасаки Сикибу*. Повесть о Гэндзи. Кн. 4 / пер. с яп. М.: Наука — Восточная литература. 1993.

*Нагумо Харуёси*. Вафу: кара:тя:то [Японская традиционная палитра]. Токио: Гурафиккуся, 2006.

*Симидзу Ёсико*. Гэндзи моногатари-но иро [Цвета Повести о Гэндзи] // Бэссацу Тайё:. Нихон-но кокоро [Альманах «Солнце». Серия «Душа Японии»]. № 60. Токио: Хэйбонса, 1987. С. 3–31.

*Сэй-Сёнагон*. Записки у изголовья / пер. с древнеяп. В. Марковой. М.: АСТ: Астрель, 2011.

*Такэда Сатико*. Кодай кокка-но кэйсэй то ифукусэй [Система одежды и устройство древнеяпонского государства]. Токио: Ёсикавако:бункан, 1984.

*Фукуда Кунио*. Нихон-но деннтосёку [Японские традиционные цвета]. Токио: То:кё: бидзюцу, 2013.

Цуюкуса-ни асацую саку [На цветах коммелины расцветает роса]. URL: <http://www.jtco.or.jp/magazine-list/?act=detail&id=218>



# Цветовой код «Повести о Гэндзи»

*А.С. Шиманская*

«Повесть о Гэндзи» (*«Гэндзи-моногатари»*, начало XI в., автор — придворная дама Мурасаки Сикибу) считается одним из самых значимых произведений мировой литературы. Рассказывая о жизненном пути главного героя повести, принца Гэндзи, автор знакомит читателя с японской культурой эпохи Хэйан. В этот период происходит переосмысление старых традиций, связанных с Китаем, и становление национальных японских. В жизни придворных аристократов, которая очень подробно показана в «Повести о Гэндзи», цвет играл важную роль. Благодаря изучению цветового кода произведения появляется возможность глубже погрузиться в описываемую эпоху, понять знаки и символы, неясные на первый взгляд. А вместе с тем — проследить и проанализировать важные цветовые закономерности, которые до сих пор существуют в японской культуре.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** период Хэйан, цветовой код, цветовая культура, «Повесть о Гэндзи», костюм, цвет, цвет в costume, сочетание цветов, цветовые закономерности.

Дать четкое определение понятию «цветовой код», как и самому феномену цвета, достаточно сложно, потому что «в течение веков определения цвета существенно различались в зависимости от исторического периода и от конкретного социума; однако даже в рамках современной эпохи на разных континентах цвет не понимается одинаково. Каждая культура осмысляет и определяет его в соответствии с окружающей средой, своей историей, своим научным знанием, своими традициями» [Пастуро, 2022, с. 7]. Изучая любую культуру, мы понимаем, что «цвет по сути пронизывает собой весь комплекс жизненных явлений, все виды деятельности... история слов неизменно обогащает наши знания о прошлом обширной и полезной информацией; если речь идет о цвете, она наглядно показывает нам, что в любом обществе изначальная функция цвета — классифицировать, метить, оповещать, вызывать ассоциации с чем-либо или противопоставлять чему-либо, устанавливая иерархию» [Там же, с. 11]. Что касается более подробного исследования цвета внутри отдельно взятой культуры, то здесь играет роль «другой источник сведений — история тканей, красильного дела, а также история одежды и традиций. Ведь именно в этой области одна группа проблем — вопросы химии, технологии, свойства материалов — теснее всего связана с другой — с проблемами социальными, идеологическими, вопросами символики. Костюм — первый цветовой код, который выработала для человека жизнь в обществе» [Там же]. Таким образом,

изучение костюма и его цветового кода становится по-настоящему значимой и увлекательной работой, полезной для более глубокого понимания традиций интересующей исследователя культуры, изменений и нововведений, происходящих в ней.

Эпоха Хэйан (794–1185) начинается с переноса японской столицы из города Нара в Хэйанкё: (современный Киото), а заканчивается морской битвой при Данноура, в которой дом Минамото одержал победу над домом Тайра. Принято считать, что в эту эпоху завершается процесс переосмысления старых традиций, связанных с Китаем, и происходит становление национальных форм во всех областях духовной жизни. Прежде всего это касается искусства: музыки, живописи, каллиграфии. Слово *моногатари* означает разговор-воспоминание или рассказ о разных предметах и событиях: повесть, роман, сказка, легенда. Примерно с конца X в. это слово стало употребляться для обозначения литературных произведений. Считается, что в «Повести о Гэндзи» (ее относят, как правило, к началу XI в.) соединилось все то, что только намечалось в разных прозаических жанрах: достоверность и психологизм дневников, композиционное единство сюжетных и лиричность поэтических *моногатари*. Автором этого блестящего произведения называют придворную даму императрицы Сёси, Мурасаки Сикибу.

Система государственного управления, еще в эпоху Нара (710–784) заимствованная из Китая, основывалась на строгом порядке подчинения младших старшим. Иерархическая структура всех ведомств и управлений была определена кодексом «*Тайхо:рё:*» (702 г.). От ранга чиновников зависели цвет его одежды, пышность выезда, убранство кареты и даже высота ворот в усадьбе [Повесть о Гэндзи, 2018б, с. 8]. Это распространялось и на дам, например, в «Повести о Гэндзи» в главе «Шафран» можно встретить следующее описание дочери принца Хитати Суэцумухана: «Так вот, облачена она в нижнее платье дозволенного оттенка, но совершенно выцветшее и в почерневшее от времени утики<sup>1</sup> с наброшенной поверх него роскошной благоухающей накидкой из куньего меха. Эта накидка — вещь сама по себе старинная и благородная — слишком тяжела для столь молодой особы, и это несоответствие сразу бросается в глаза» [Повесть о Гэндзи, 2018а, с. 130].

В жизни государева двора того времени большое место занимали церемонии и празднества. К таким мероприятиям тщательно готовились заранее, шили и подбирали праздничные одежды, украшали кареты, назначали свиту. Во дворце и в домах вельмож любили устраивать поэтические турниры, проводить различные игры и состязания. Так, в главе «Праздник цветов» описывается, как в последние дни Третьей луны Правый министр решил провести состязания в стрельбе из лука, которые почтили своим присутствием многие вельможи и принцы крови. Сразу после состязаний был устроен Праздник глициний, на который был приглашен и Гэндзи. «Потратив немало времени на свой наряд, Гэндзи уже совсем в сумерках появился в доме Правого министра, где его давно ждали. На нем было верхнее платье из тонкого узорчатого ки-

<sup>1</sup> Вид верхнего платья.

тайского шелка цвета “вишни”<sup>2</sup>, из-под которого выглядывало нижнее — бледно-лиловое с длинным, тянущимся по полу шлейфом. Это роскошное облачение сообщало облику Гэндзи особое очарование, отличая его от остальных гостей, в большинстве своем одетых в парадные черные одеяния. Вызывая всеобщее восхищение, вошел он в дом Правого министра — и мог ли кто-нибудь сравниться с ним? Увы, рядом с ним померкла даже красота цветов, так что его присутствие скорее умалило наслаждение, испытываемое собравшимися...» [Повесть о Гэндзи, 2018а, с. 161].

Помимо общепринятых праздников и церемоний человеку надлежало соблюдать обряды, связанные с определенными этапами его собственной жизни. Во многих важных событиях большое значение придавалось цвету в одежде и интерьере. Например, незадолго до родов роженицу облачали в белое платье, прислуживающие ей дамы тоже надевали белые одежды, меняли и убранство ее покоев: вешали белые занавеси. И только после пиршества по случаю сото-го дня со дня рождения ребенка совершали обряд Восстановления цвета (*иронаоци*), когда возвращали обычное убранство покоев [Повесть о Гэндзи, 2018б, с. 112, 114].

Юноши из аристократических семей должны были знать наизусть основные произведения конфуцианских классиков и сочинения китайских историков, а также обучались каллиграфии, музыке и рисованию. Начиная с малых лет мальчиков старались приводить во дворец, где, выполняя различные небольшие поручения, они учились правилам этикета и постепенно усваивали основы придворной службы. Мужской костюм эпохи Хэйан состоял из парадного платья *сокутай*, повседневной одежды *но:си* и охотничьего одеяния *каригину*, которое поначалу действительно использовалось во время охоты, затем — для выезда инкогнито, а позже — как дорожное платье. Цвет *но:си* не имел сословных различий и чаще всего зависел от времени года и возраста человека. Молодые люди надевали *но:си* темно-фиолетового цвета — как тогда называли, «двойной окраски». Ткань для такого платья сначала красили в синий цвет, а затем по синему слою — в красный. Чем старше и выше по рангу становился человек, тем меньше для его одежды использовали красной краски. В связи с этим платье сначала приобретало синий, а потом все более бледный оттенок, и к старости превращалось в белое [Там же, с. 149–151].

Девочкам, в свою очередь, специально подобранные дамы преподавали все, что должна была знать женщина благородного происхождения. Помимо музыки, каллиграфии, поэзии и живописи девочки учились подбирать одежду по цвету и составлять ароматы, а также красиво писать на бумаге наиболее подходящего оттенка соответствующие тому или иному случаю пятистишия собственного сочинения. Описание цвета бумаги довольно часто встречается в «Повести» и заслуживает отдельного упоминания, например: «Когда-то лиловая бумага пожелтела от старости и казалась удивительно старомодной. Знаки, начертанные весьма уверенной рукой, были выдержаны в старинном стиле, а

---

<sup>2</sup> Одеяние цвета вишни (*сакура-гасанэ*) — белое на алой подкладке (иногда средний слой фиолетовый). Обычно носится весной.

строчки равны по длине — словом, ничего достойного внимания в письме не было, и Гэндзи сразу же отложил его» [Повесть о Гэндзи, 2018a, с. 127].

Женский парадный костюм эпохи Хэйан, как правило, состоял из двенадцати слоев и назывался *дзю:нихитоэ*. В присутствии государя парадное платье должны были носить все дамы, а в домах знати — прислужницы. Повседневный женский костюм отличался от парадного отсутствием *мо*, или шлейфа, а также тем, что вместо китайской накидки *карагину* надевалась вышитая шелковая накидка *оутики* или накидка с прорезьями — *хосонага*. Помимо этого, в гардеробе женщин присутствовал дорожный костюм *цубосо:дзоку*. Девочки носили в парадных случаях накидки *кадзами* из шелковой ткани или парчи с прорезьями на рукавах, а в обычной жизни однослойное платье с широким рукавом — *акомэ*, которое по крою было похоже на простое верхнее платье [Повесть о Гэндзи, 2018б, с. 151–153].

Когда Гэндзи знакомится с юной Мурасаки, дается следующее описание героини: «Рядом с монахиней сидят две милovidные прислужницы, тут же резвятся девочки, то вбегая в дом, то выскакивая наружу. Вот одна из них — лет как будто десяти — вбегает в покои. Одета в мягкое белое нижнее платье и верхнее цвета керрия<sup>3</sup>, она выделяется особенной милovidностью, обещая со временем стать настоящей красавицей. Девочка подбегает к монахине — волосы рассыпались по плечам, словно раскрытый веер, щеки пылают...» [Повесть о Гэндзи, 2018a, с. 92–93]. После того как юная госпожа Мурасаки была взята под опеку Гэндзи, изменился не только ее досуг, но и внешность. «В доме на Второй линии Гэндзи встретила юная госпожа Мурасаки, прелестная в своей полувзрослости. “Оказывается, и алый цвет может быть красивым...” — подумал Гэндзи, на нее глядя. Живая и непосредственная, девочка была очень мила в мягком, без узоров платье хосонага цвета “вишня”<sup>4</sup>. Из-за приверженности старой монахини к обычаям прошлого девочке до сих пор не чернили зубов, но сегодня Гэндзи распорядился, чтобы ее лицу придали соответствующий нынешним требованиям вид, и она была особенно хороша с начерченными зубами и четко очерченными бровями» [Там же, с. 135].

Одной из особенностей религиозной жизни хэйанской аристократии стало слияние буддизма с древнейшими японскими верованиями. Кроме этого, большое значение имело и *Оммё:до*: (Путь Темного и Светлого начал), в основе которого лежала заимствованная из Китая гадательно-заклинательная практика. Согласно этому учению, все предметы и явления сводились к сочетаниям пяти стихий (вода, огонь, дерево, металл, земля) и двух животворящих начал — *инь* и *ян*. Японцы верили, что взаимодействие этих стихий и начал определенным образом влияет на человеческий мир. Такое переплетение буддизма, синтоизма и китайских гадательно-магических практик рождало большое количество традиций и обычаев, в которых важную роль играл цветовой код.

<sup>3</sup> Цвета керрия — то есть цвета опавших листьев (желто-коричневого) с лица и желтое с изнанки. Платье такого цвета носили весной. Керрия (*ямабуки*) — кустарник, цветущий в начале лета ярко-желтыми простыми или махровыми цветами.

<sup>4</sup> *Хосонага* — верхнее домашнее платье с прорезьями, надевали поверх нескольких *утики*. Носили весной. Платье без узоров, так как не закончился траур по старой монахине.

Например, на седьмой день первой луны во дворце устраивали праздник Первых трав и праздник Белых коней. И тот и другой имели магическое значение, так как существовало поверье, что человек, отведавший в начале года каши из семи первых весенних трав и увидевший белого коня, на целый год защищен от всяких болезней и несчастий [Повесть о Гэндзи, 2018а, с. 562]. В праздник Белых коней (*аоума-но сэтэ*) мимо павильона Сисиндэн во дворце торжественно проводили двадцать одного коня, чтобы сам государь полюбился ими. До X в. было принято водить вороных коней: черный цвет с зеленым отливом воспринимался как предельное сгущение зеленого, а зеленый, в свою очередь, олицетворял весну и обновление. Отсюда и само название — «праздник зеленых коней». Однако затем вороных коней заменили белыми. И хотя название сохранилось, слово *ао* в нем стали писать иероглифом «белый» [Повесть о Гэндзи, 2018б, с. 118].

В последний день года придворные надевали золотые маски с четырьмя глазами, а также черные платья, к которым крепили красные шлейфы. Одни обходили дворец, читая заклинания и трижды ударяя копьем по щиту, другие звенели тетивами луков. Такую картину можно было увидеть практически во всех домах. Считалось, что таким образом изгоняются злые духи [Там же, с. 126].

Для того чтобы в полной мере понять цветовой код, который представлен читателю в «Повести о Гэндзи», необходимо упомянуть о некоторых указах, связанных с регламентацией использования цвета, изданных до и во время создания произведения.

Еще в VII в. принц Сётоку Тайси начал перестраивать административную систему Японии в соответствии с китайской практикой. В 603 г. был принят указ об учреждении двенадцати чиновничьих степеней, рангов (только для чиновников, эта система не включала в себя высшую аристократию и семью императора). Ранги были названы в честь шести добродетелей (нравственность, гуманность, уважение, вера, долг и мудрость), которые, в свою очередь, подразделялись на большие и меньшие (потому двенадцать). Каждой из добродетелей соответствовал головной убор определенного цвета. Таким образом, когда человеку присваивался чин высшей добродетели, он обязан был по всем официальным случаям носить головной убор фиолетового цвета, далее шел ранг, отмеченный синим, за ним — красным, ниже стояли обладатели головного убора желтого цвета, предпоследний ранг носил белый и последний — черный цвет. С течением времени эдикты о рангах сменяли друг друга, вводилось то большее, то меньшее число степеней, менялись количество цветов и их порядок. Был даже период (685–686 гг.), когда головные уборы заменили мантиями (придворной одеждой). В 702 г. опять были введены головные уборы, хотя и с новыми названиями [Ёсиока, 2006, с. 282–283].

В своде законов «*Тайхо:рё:*» (702–718 гг.) XIX закон («О придворных одеяниях», «*Ифукурё:*») устанавливал вид и цвет церемониальной, придворной и служебной одежды для чинов всех классов и рангов, а на случай приемов во дворце регламентировалась и одежда жен сановников. Цвет верхнего одеяния соответствовал рангу придворного. Согласно «*Ифукурё:*», вельможи пер-

вого ранга должны были носить темно-фиолетовое платье, второго и третьего ранга — светло-фиолетовое, четвертого ранга — темно-красное, пятого — светло-красное, шестого — темно-зеленое, седьмого — светло-зеленое и т.д. Каждый ранг имел право носить одеяние цвета своего ранга и ниже, но не выше [Свод законов «Тайхорё», 1985, с. 45–50].

Желто-рыжий оттенок *о:ни* или *о:дан* (黄丹) с 718 г. стал цветом верхних одежд наследного принца. Получали данный оттенок при смешении желтого красителя, добываемого из плодов гардении, с красной краской сафлора. Интересно, что спустя века данный цвет сохранил свое исходное значение в японском церемониале и, например, использовался в костюме наследного принца Нарухито во время его церемонии бракосочетания в 1993 г. [Фукуда, 2005, с. 18].

Еще одним важным для японского двора цветом, включающим желтый оттенок, до сих пор считается сумаховый или желто-коричневый, который по-японски называется *ко:родзэн* 黄檗染. Данный цвет начал использоваться для верхних одежд государя Сага еще приблизительно в 820 г. В то время никому, кроме него, нельзя было шить одежду этого оттенка, который получался при помощи предварительной покраски ткани с помощью сока молодых почек воскового дерева семейства сумаховых с наложением красителя, добываемого из цезальпинии [Там же, с. 50]. Следует отметить, что на церемонии интронизации в октябре 2019 г. нынешний император Японии Нарухито был облачен в традиционную верхнюю придворную одежду именно сумахового цвета.

«Записи годов Энги», или «Энгисики», были составлены в 927 г. и введены в действие в 967 г. «Энгисики» регулировали законы и обряды эпохи Хэйан. В 14-м свитке документа была подробно описана одежда, цвета и технологии их получения. Здесь были собраны все оттенки, которыми пользовались при дворе, а также давались указания о запретных и ранговых цветах чиновников того времени.

Примерно к концу X в. черный цвет был принят для лиц первого — четвертого рангов. Остальные соответствия сохранялись. Таким образом, во времена Мурасаки высокие сановники носили черные платья, однако первая часть «Повести о Гэндзи» относится к более раннему периоду, поэтому цвет парадных одеяний описанных там персонажей соответствует установлениям «Ифукурё:» [Повесть о Гэндзи, 2018б, с. 149]. Например, в главе «Пустая скорлупка цикады», когда Когими (младший брат Уцусэми, супруги правителя Йё) привозит Гэндзи в дом у Срединной реки, дается следующее описание одеяний и внешности Уцусэми и Госпожи Западных покоев Нокиба-но оги, играющих в го: «На ней темно-лиловое нижнее платье из узорчатого шелка, а сверху еще что-то, что именно — не видно. Маленькая головка, изящные мелкие черты — ничего яркого, бросающегося в глаза. Даже от гостьи своей, сидящей напротив, она старательно прячет лицо. Тонкие руки прикрыты рукавами. Вторая сидит лицом к востоку и видна вся как на ладони. Одета она довольно небрежно: на нижнее платье из тонкой полупрозрачной белой ткани кое-как наброшено лиловое верхнее, грудь открыта почти до пояса и виднеются алые шнуры хакама. Женщина эта красива сверкающей, влекущей красотой» [Повесть о Гэндзи, 2018а, с. 54–55].

Как видно из приведенного примера, в одеяниях знатных особ используются темно-лиловый и лиловый цвета. Иначе было с не имеющими ранга людьми, которые в основном носили одежду желтого цвета. «Кто-то из приближенных, пройдя сквозь приподнятую створку ворот, сорвал цветок. Тут приоткрылась дверца — как ни странно, довольно изящная — и на пороге появилась прелестная девочка-служанка, за ней тянулись длинные хакама из нелощеного желтого шелка» [Повесть о Гэндзи, 2018a, с. 62].

Интересно, что цвет одежды всегда соответствовал не только определенному рангу и ситуации, при которой одеяние использовалось, не только возрасту описываемого персонажа, но и сезону. Например, в главе «Вечерний лик» дается следующее описание одной из героинь: «Однажды утром, когда окрестности терялись в густом тумане, Гэндзи долго не мог проснуться, и прислужницам госпожи пришлось несколько раз будить его. В конце концов он выходит, печально вздыхая. Вид у него совсем сонный. Молодая дама по прозвищу Тюдзё, словно желая сказать: “Проводите же хоть взглядом!”», приподнимает решетку, отодвигает переносной занавес, и госпожа, оторвав голову от изголовья, выглядывает наружу. Гэндзи медлит, не в силах расстаться с садом, где цветы в живописнейшем беспорядке сплетаются друг с другом, и нет на свете человека прекраснее. Вот он направляется к переходу, и Тюдзё выходит его проводить. В платье цвета астра-сион<sup>5</sup>, приличествующем этому времени года, и тонком мо, подвязанном на талии яркими лентами, она кажется воплощением милovidности и изящества. Взглянув на эту прелестную особу, Гэндзи не может устоять перед искушением и задерживает ее у перил в углу галереи. Ее застывшая в почтительной позе фигурка, свисающие вдоль щек подстриженные пряди волос восхитительны» [Там же, с. 67].

Цвет платья, «астра-сион», который упоминается выше, получался путем наслаения верхних тканей и их подкладок друг на друга. Этот эффект описывается понятием *касанэ-но иромэ* — сочетание цветов в многослойной одежде. Комбинации имели поэтические названия, олицетворяющие природу [Фукуда, 2005, с. 58]. Наиболее распространенными сочетаниями цветов в одежде эпохи Хэйан были, помимо уже упомянутых «вишни», «керрии» и «астра-сион», например, «азалия» (*цуцудзи-гасанэ*, красное на светло-зеленом, которое носится поздней весной) и *унохана* (*унохана-гасанэ*, белое на светло-зеленой подкладке, обычно носится летом).

В «Повести о Гэндзи» не только цветовая гамма костюмов соотносится с сезоном года, описание времени и пространства также разворачивается в постоянстве возвращений-повторений на фоне бесконечной изменчивости. Так, умирают, как правило, осенью, и всё вокруг скорбит и плачет, а весна — пора сбывающихся надежд и радостных встреч. Люди уходят и возвращаются, на смену одним приходят другие [Повесть о Гэндзи, 2018б, с. 47]. В соответствии с этим, если случались печальные события, то использовали неяркие, при-

<sup>5</sup> Платье цвета астры-сион — светло-фиолетовое на зеленой подкладке, которое принято было носить осенью. Сион — многолетняя астра. Мо — атрибут женского парадного платья, нечто вроде широкого шлейфа.

глушенные и темные цвета, по радостным случаям надевали разноцветную одежду со всевозможными узорами. Часто в обществе того времени человека оценивали именно по умению подбирать одежду согласно ситуации и обстоятельствам.

Сегодня в Японии помимо основных цветов, в число которых входят красный, белый, черный, синий и желтый, большое количество оттенков и полутонов, несущих каждый свое символическое и функциональное значение, имеют свое обозначение в языке. Число названий цветов в японском языке насчитывает, по некоторым данным, около пятисот наименований. Таким образом, можно сказать, что восприятие и использование цвета в современной Японии основывается на глубинном понимании и использовании культурных кодов, в частности, цветового. Цветовая культура или цветовой код заложены в национальных обычаях, праздниках и религиозных ритуалах, формах и видах художественного и прикладного искусства, а также невидимых на первый взгляд знаках и символах, создававшихся на всем протяжении исторического, культурного и социального развития японского общества [Шиманская, 2020, с. 182–183].

## Литература

Ёсиока Сатио. Нихон но иро дзитэн [Словарь японских цветов]. Киото: Сикося, 2006.

Пастуро М. Красный. История цвета / пер. с фр. Н. Кулиш. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

Пастуро М. Желтый. История цвета / пер. с фр. Н. Кулиш. М.: Новое литературное обозрение, 2022.

Повесть о Гэндзи: в 3 т. / пер. с яп., вступ. ст., приложение и коммент. Т.Л. Соколовой-Делюсиной. Изд. 3-е, испр. и доп. Т. 1. СПб.: Гиперион, 2018а.

Повесть о Гэндзи: в 3 т. / пер. с яп., вступ. ст., приложение и коммент. Т.Л. Соколовой-Делюсиной. Изд. 3-е, испр. и доп. Т. 3: Приложение. СПб.: Гиперион, 2018б.

Свод законов «Тайхорё» 702–718 гг.: XVI–XXX законы / пер. с древнеяп. К.А. Попова. М.: Наука, 1985.

Фукуда Кунио. Нихон но дэнтто:сёку [Японские традиционные цвета]. Токио: Бидзюцу, 2005.

Шиманская А.С. Цветовой код японской культуры. М.: Изд. дом ВКН, 2020.



# Концепция театра Кисиды Кунио: спор с Осанаи Каору и поиск «чистой» драматической формы (на примере первых четырех пьес)

П.В. Самсонова

Театральная концепция Кисиды Кунио складывалась в 1923–1925 гг. На примере первых четырех созданных им пьес хорошо видно формирование идей драматурга: отказ от развития сюжета в пользу взаимоотношений героев; построение драмы по правилам ритмической композиции; уход от индивидуального в сторону собирательных образов; использование «живой речи» вместо литературного языка. Разногласия Кисиды с режиссером и драматургом Осанаи Каору (1881–1928) в отношении к современному и актуальному искусству заключались в разном понимании целей театра: для Кисиды была важна камерность, отточенность художественного образа и ритмическое развитие действия; для Осанаи — идеология, актуальность пьесы и визуальное воплощение образа.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Кисида Кунио, Осанаи Каору, *сингэки*, Малый театр Цукидзи, теория драмы.

В начале XX в. формируется *сингэки* 新劇, тип японского театра, ориентированного на образцы европейского, главным образом реалистического искусства. В 1924 г. открылся Малый театр Цукидзи (築地小劇場, Цукидзи сё-гэкидзё, существовал до 1940 г.) с новой системой управления и переосмысленным производством спектаклей; в это время на сцене наравне с мужчинами-актерами стали выступать женщины; активно ставили переведенные европейские произведения, в частности «новую драму»; японские авторы писали пьесы, основываясь на европейской теории драмы. Немалую роль в освоении западной театральной традиции сыграли Осанаи Каору<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Осанаи Каору 小山内薫 (1881–1928) — театральный режиссер, актер, драматург, критик, педагог. В 1909 г. вместе с актером кабуки Итикава Садандзи 二代目市川左團次 (1880–1940) основал Свободный театр 自由劇場, *дзю: гэкидзё*: (1909–1919), где ставили европейскую драматургию без адаптации и где женские роли исполняли мужчины; в 1912–1913 гг. посещал ведущие европейские (Лондон, Берлин, Москва) театры, познакомился с К.С. Станиславским (1863–1938), В.И. Немировичем-Данченко (1858–1943), восхищался творчеством Вс.Э. Мейерхольда (1874–1940), М. Рейнхардта (1873–1943), Э.Г. Крэга (1872–1966), теоретические работы которых перевел на японский язык. В 1920–1921 гг. был директором исследовательского центра и актерской школы, открытых при

и Кисида Кунио<sup>2</sup>. Оба были практиками и имели собственные концепции театра.

Кисида Кунио, родившийся в семье военных, по мысли отца, должен был стать офицером, однако, порвав с родственниками, в 1920 г. уехал в Париж изучать искусство. В мире искусств Франции в период между двумя мировыми войнами проходило немало экспериментов. Кисида смотрел представления кабаре, дадаистов, сюрреалистов, был знаком с театральным и литературным авангардом. Однако он предпочитал театр более традиционного типа — «Вьё Коломбье» (*Le théâtre du Vieux-Colombier*, досл. «Театр старой голубятни»), называя своим учителем основателя и руководителя этого театра Жака Копо (1879–1949). В довоенные годы Жак Копо входил в литературный круг Андре Жида (1869–1951), вместе с которым основал литературный журнал «Нувель ревью франсез» (*La Nouvelle Revue française*, «Новое французское обозрение»), где, следуя идеям гуманистов эпохи Ренессанса, восхваляли высокие образцы античного искусства.

Кисида был представлен Жаку Копо в 1921 г. как японский исследователь французского театра и получил разрешение посещать репетиции и спектакли. Он был согласен с основными идеями Копо: театр должен быть регулярным и иметь репертуар, включающий в себя лучшие образцы пьес от классики до современности; в театре не должно быть ничего лишнего, что подразумевает минимальное использование сценических эффектов, машинерии и аттракционов; основной акцент делается на игре актеров, а не на концепции или новизне.

В театре «Вьё Коломбье» Кисида встретился с Жоржом Питоевым (1885–1939), который познакомил французскую публику с творчеством А.П. Чехова. Особенностью исполнения Ж. Питоева был тонкий психологизм с элементами трагикомедии. Ему Кисида показал свою первую драму «Желтая улыбка» («*Ki-ирои бисё:*» 黄色い微笑), написанную на французском языке, и получил доброжелательную оценку (см.: [Ю:ки, 2010, с. 13]).

В 1923 г., узнав о смерти отца и Великом землетрясении Канто, Кисида вернулся на родину и взял на себя обязанности главы семьи. Он перевел свою пьесу на японский, дал ей новое название — «Старая игрушка» («*Фуруи омотя*» 古い玩具) — и смог показать ее Ямамото Юдзо 山本有三 (1887–1974) — писателю и драматургу, популяризатору театра европейского типа, переводчику произведений А. Стриндберга. «Среди недавно прочитанного не встречал ничего интереснее этой пьесы», — такую оценку дал Ямамото [Там же], и в 1924 г. «Старая игрушка» была напечатана в издаваемом им журнале «Новое течение

---

компании Сётику Синэма 松竹キネマ台名会社, куда был организован совместный набор мужчин и женщин; в 1924 г. вместе с Хидзиката Ёси 土方与志 (1898–1959) учредил Малый театр Цукидзи (в японском театроведении он считается первым театром *сингэки*).

<sup>2</sup> Кисида Кунио 岸田國士 (1890–1954) — драматург, театральный режиссер, критик. В 1937 г. основал Литературный театр 文学座, *Бунгаку-дза*. Воспитал несколько поколений драматургов. Его именем названа литературная премия в области драматургии (岸田國士戯曲賞, *Кисида Кунио гикё-ку-сё:*), учрежденная в 1955 г.

в театре» («*Энгэки синтё*:» 演劇新潮). Благодаря работе в журнале и публикациям пьес в нем Кисида стал известен театральному миру Японии.

В 1922 г. Кисида ездил в Москву в Художественный театр смотреть «Вишневый сад» в постановке К.С. Станиславского и В.И. Немировича-Данченко. Для этого он подробно изучил текст А.П. Чехова на французском и писал о нем следующее: «Думаю, нам, японцам, русские намного понятнее, чем многие французы. Их жизнь, их страсти, особенно их мечты... Дух, которым пропитана вся пьеса, атмосфера каждой сцены, сверкание очаровательного остроумия, движения поэтического чувства, передающего психологию персонажей, — все это развивалось естественно, было описано максимально точно, будто я сам это сочинял... Каждый герой обладал целостным, индивидуальным характером и жил в моем сердце» (цит. по: [Нисимура, 2010, с. 42–43]). В своей первой пьесе Кисида стремился повторить подобный эффект и перевести акцент с сюжета на взаимоотношения героев.

В прологе «Старой игрушки» Кисида представляет главных героев и заявляет основные темы пьесы. Молодой художник Сиракава Томэо, на картинах которого все европейки похожи на японок, кормит рыб в пруду дворца Фонтенбло. Над ним смеются знакомые французы, которые в японском лице и теле видят сходство с обезьяной. Из разговора с Тэдзука Фусако, женой дипломата, которая заботливо и с большой симпатией относится к герою, становится ясно, что отец просит Томэо вернуться домой и жениться на японке. Однако тот противится, потому что считает Японию отсталой и ущербной страной. Появляется французская художница Луиза, которая с уважением и восторгом относится к японцам. Она просит Томэо позировать ей. Вслед за Луизой приходит дипломат Тэдзука Масатомо, одержимый фотографированием и не замечающий вокруг ничего, кроме объектов своего интереса. Этой компанией герои уходят пить пиво. Таким образом, в прологе представлен эпизод из жизни праздных людей, где вместо ключевого события прописано общение героев, и начинает вырисовываться противоречивый характер их взаимоотношений.

«Старая игрушка» состоит из шести сцен. В первой Томэо позирует Луизе. В игровой форме он пытается сообщить о своих чувствах и узнать о ее отношении к нему.

ЛУИЗА. В книге, написанной человеком, который хорошо знает японцев, сказано, что молодые люди, приезжающие в Европу, все очень образованные, трудолюбивые, скромные, терпеливые и быстро все схватывают. У них всегда есть какой-нибудь подарок в кармане, который привлекает внимание женщин, они могут удивить, показав забавный трюк или сложив из бумаги причудливых животных. Женщины восхищаются этим. Правда, с ними необходимо помнить о бдительности (*смеется*). Думаю, это понятно и без пояснения.... Но я думаю, что истинную ценность японского мужчины можно понять не в европейском антураже, а только когда начнешь жить с ним в Японии: там, где не европейский костюм, а накидка-хаори и штаны-хакама, не стулья, а подушки-дзабутоны, не трости, а веера, не рукопожатия, а поклоны (*почтительно кланяется*).

ТОМЭО. Не цилиндр, а самурайский пучок...

ЛУИЗА (*серьезно*). Вот именно. Но зачем вы подражаете европейцам? Ведь так вы теряете свою ценность.

ТОМЭО. Мы выглядим в ваших глазах безобразными и глупыми, поэтому нам и нужно подражать европейцам.

ЛУИЗА. Жаль, что так происходит.

ТОМЭО. Да, это досадно, но ничего не поделаешь...

ЛУИЗА. Вы специально приезжаете из дальних краев, вы изначально хорошие кавалеры, но, подражая, теряете свою ценность. Не лучше ли любить своих Юкисан или Хана-сан...

ТОМЭО (*не дает ей договорить*). О серьезном давайте говорить серьезно!

ЛУИЗА (*откладывая палитру, смотрит на Томэо*). Я абсолютно серьезна! (*Улыбается*) Так, а с чего у нас начался этот разговор? (*Вспоминает*) Ах да, вы подняли эту тему!

ТОМЭО. Какую «эту тему»?

ЛУИЗА. Может ли европейка полюбить японца? Вот какую!

ТОМЭО (*пойманный врасплох*). Я просто хотел услышать ваше мнение...

ЛУИЗА (*с иронией*). А может быть, вы спрашиваете не просто так, а сами попали в подобную ситуацию?

ТОМЭО. Да, вы правы, я в похожей ситуации.

ЛУИЗА. И вы сомневаетесь в чувствах вашей избранницы?

ТОМЭО. Не могу так сказать, потому что еще нет никаких оснований...

ЛУИЗА. А та особа, она понимает ваши чувства?

ТОМЭО. Я думаю, что понимает, правда, мы еще не говорили с ней об этом.

ЛУИЗА. И как долго вы будете медлить?

ТОМЭО. Вы правы. Я планирую сказать ей при удобном случае [Кисида, 1952, с. 12–13].

В первой сцене Томэо не может признаться в своих чувствах и не получает конкретного ответа от Луизы. Во второй сцене Фусако в приватной беседе сообщает Томэо о том, что хочет развестись со своим мужем-дипломатом, а Томэо признается ей, что любит Луизу. В третьей сцене, после того как Томэо покидает дом Фусако, к ней приходит Луиза в шляпе с белым пером — условный знак того, что она разделяет чувства Томэо. Фусако рассказывает ей о любви Томэо. В четвертом действии представлена сцена в гостинице, где молодожены Томэо и Луиза проводят медовый месяц. Томэо страдает от того, что европейское сообщество не принимает его как равного, однако отказывается вернуться на родину. В пятой сцене Луиза решает в одиночку отправиться в путешествие по Японии. В последнем действии, после того как Луиза уехала, Томэо заболевает, и за ним ухаживает Фусако. Томэо признается ей, что Луиза ушла из его сердца, а дружеские отношения с Фусако связывают их еще с детства. На это Фусако ничего ему не отвечает и лишь желает спокойной ночи. Она не смогла развестись с мужем. Томэо резюмирует, что и он, и Фусако одиноки в этом мире.

В пятой сцене Томэо произносит следующую реплику: «Я выбросил старую игрушку и потянулся за новой. Однако когда пришло время играть с ней, все оказалось другим» [Кисида Кунио, 1952, с. 37]. В этих словах заложен двойной смысл: с одной стороны, под «старой игрушкой» подразумевается Фусако, а «новой» называется Луиза, а с другой — представлена идея, что Япония в погоне за «новыми игрушками» Запада остается в одиночестве.

В июне 1924 г. благодаря усилиям Хидзиката Ёси и Осанаи Каору был открыт Малый театр Цукидзи. Его лидеры провозгласили новую театральную программу: Малый театр — это стационарный театр с единой труппой, в котором репертуар подобран исходя из интересов массового рабочего зрителя, а не интеллектуалов. Все билеты стоят одинаково, так как это не коммерческий проект. Все важные решения принимаются коллегиально. Помимо спектаклей в театре проводится научная работа. Осанаи сделал важное замечание о современной ему японской драматургии: «У нас, постановщиков, не вызывают интереса драмы, написанные японскими авторами (в том числе собственные). У нас нет желания ставить по ним спектакли» [Осанаи, 1965, с. 43]. Было принято коллективное решение: первые два года использовать только переводную драму.

Малый театр Цукидзи открылся тремя одноактными спектаклями: «Морской бой» («Seeschlacht») Райнхарда Гёринга (1887–1936) в постановке Хидзикаты, «Лебединая песня» Антона Чехова и «Праздник» («La Folle Journee») Эмиля Мазо (1884–1970) в постановке Осанаи. Этому событию был посвящен июльский выпуск журнала «Энгэки синтё:». Ямамото Юдзо в статье «Просьба к руководителям Малого театра Цукидзи задуматься о своих намерениях» указал на грубые ошибки в переводе «Праздника» Э. Мазо, сделанном Осанаи: «Как можно надеяться на хорошую постановку по такому переводу? Думаю, что ни общая атмосфера, ни характер действующих лиц, даже просто диалоги не могут быть переданы в полной мере с таким переводом... Малый театр Цукидзи провозгласил, что ближайшие два года будет ставить только переводную драму, но уверены ли вы, что сможете получать достойные переводы для постановок?... Если эти два года вы хотите переводить — думаю, это хорошо, но если вы хотите ставить переводные пьесы — будут ли у вас качественные переводы? Не является ли это слабым местом в планах Малого театра Цукидзи?» [Ямамото, 1965, с. 232].

Кисида, в отличие от Осанаи, окончил французское отделение в Токийском университете. Также «Праздник» Э. Мазо входил в репертуар театра «Вьё Колломбье», поэтому Кисида обсуждал с Ж. Копо особенности этой пьесы во Франции. В статье «Открытие Малого театра Цукидзи» для журнала «Сингэнгэй» 新演芸 Кисида поделился мнением о постановке «Праздника» в переводе Осанаи: «Неблагоразумно, когда актеры подобного уровня играют в такого типа пьесах. Это даже крайне опасно — играть заграничные пьесы, используя такой “корявый” язык» [Кисида, 1955б, с. 259].

В августовском номере «Энгэки синтё:» Осанаи опубликовал манифест «Для чего нужен Малый театр Цукидзи?», где ответил на замечания Ямамото и Кисиды. «Малый театр Цукидзи, как и все театры, существует для спекта-

клей. Малый театр Цукидзи существует для спектаклей, а не для пьес. Пьесы — это литература. Для пьес существуют газеты, журналы и книги, где они печатаются... Пусть ценность драм, которые ставит Малый театр Цукидзи, оценивают литературные критики. Ценность Малого театра Цукидзи — это те спектакли, которые мы играем, а не те пьесы, которые мы используем» [Осанаи, 1965, с. 48].

Для Осанаи театр был трибуной для общения с массовым зрителем, площадкой, с которой говорят о проблемах общества (особенно об угнетении рабочих), поэтому для него важна была идеология, масштабность, а не камерность, интимность и индивидуализм. Он руководствовался этими установками при выборе драматического материала. В октябрьском номере «Энгэки синтё:» Осанаи дал оценку новой пьесе Кисиды, тем самым намекнув на неактуальность его творчества: «Необходимы пьесы, темы которых интересно не только смотреть на подмостках, а впоследствии обсуждать в обычной жизни... [В пьесе «Осень в Тироле» («*Тирору-но аки*» チロルの秋)] нет ничего, кроме манерности, колкостей и развлечения... Я не думаю, что это подходящая пьеса для показа жизни в театре» [Там же, с. 134].

У Кисиды было собственное представление о «массовом зрителе» и о том, какие пьесы нужно ставить в театре. Он считал естественным, что любому искусству нужны зрители. У некоторых из них есть интерес к художественным произведениям, у других нет. В любом случае, даже если интерес есть у малого количества людей, необходимо продолжать творить для них (см.: [Ю:ки, 2010, с. 15]). Кисида также ответил на замечания Осанаи по поводу «Осени в Тироле»: «Ни у меня в пьесе, ни в моих мечтах нет притязаний на вынесение тем за пределы мира театра. По причине того, что у меня нет честолюбия, я доставляю крайние неудобства» [Там же].

Хотя Осанаи обвинял японских драматургов (и Кисиду в частности) в литературоцентризме, отсутствии идеологии и неактуальности, нельзя сказать, что эти деятели театра принадлежали к противоположным лагерям и открыто конфликтовали. И для Осанаи, и для Кисиды важным был театр, темы, которые поднимаются на сцене, их отклик в сердцах зрителей. Главное разногласие заключалось в понимании целей театра. В 1924 г. Кисида писал: «Не стоит думать, что спектакль — представление для массового зрителя... не стоит делать спектакли “о каком-то событии или ради какой-то идеи 或ること, *ару кото*”, а надо создавать спектакли “о чем-то, о каком-то чувстве, состоянии 何か知ら, *наникасира*” » [Кисида, 1955б, с. 119]. В пьесе «Осень в Тироле» драматург приблизился к реализации провозглашенных идей.

Его первая пьеса «Старая игрушка» наполнена репликами, которые подробно разъясняют мотивы поведения героев, их чувства и сомнения. Однако они замедляют общий ритм повествования, притупляют «игровой потенциал» драмы. Во второй пьесе «Осень в Тироле» Кисида сократил количество действующих лиц до трех человек: Стела, которая второй год путешествует в одиночку, японец Аmano, долгое время живущий вдали от родины, и хозяйка гостевого дома в Альпах Эльза. Действие происходит поздним вечером: Стела наутро выезжает из гостиницы и в последний раз разговаривает с временным

попутчиком Аmano. Стела и Аmano решают вместе пофантазировать: оба видят счастливый сон, в котором они играют роли возлюбленных каждого из них. Таким образом Кисида усиливает «игровой потенциал» пьесы.

АМАНО. Вы смотрите свой любимый сон. А я смотрю свой.

СТЕЛА. И что в нем надо делать?

АМАНО. Я буду тем мужчиной, которого вы любите.

СТЕЛА. А я той, в которую вы влюблены?

АМАНО. Сейчас здесь не настоящие я и вы... Сейчас здесь вы и ваш любимый...

Я и моя любимая...

СТЕЛА (*улыбаясь*). И что дальше?

АМАНО. Больше не нужно объяснений, только действие.

СТЕЛА. Ну это какая-то игра типа «дочки-матери»! Просто спектакль!

АМАНО. Да, «дочки-матери», но по-настоящему. Да, спектакль, но серьезный.

Итак, вы любите меня...

СТЕЛА. Но...

АМАНО. Пусть будет так.

СТЕЛА. То есть вы любите меня?

АМАНО. Да... осмотрительные фантазии лучше неудачного опыта! [Кисида, 1952, с. 50–51].

Герои достигают своих целей, постепенно погружаясь в пространство игры-сна: Стела, вспоминая прошлое, повторно ощущает объятия мужчины, которого когда-то любила, а Аmano получает поцелуй Стелы и понимает, что место в ее сердце занято другим. В финале они просто расходятся по своим комнатам, осознавая, что больше никогда не увидятся.

И «Старая игрушка», и «Осень в Тироле» — примеры камерного, интимного типа театра. Если в первой пьесе Кисида отчасти поднимает глобальные вопросы о разнице культур Востока и Запада, о взаимоотношениях Японии и Европы, то уже во второй пьесе он отказывается от этого. Естественно, эти пьесы не могли понравиться Осанаи, которого интересовали вопросы мирового благополучия, а не переживания конкретного индивида. В первых двух пьесах Кисиды видно влияние эголитературы: и в Томэо, и в Аmano явно присутствуют автобиографические черты.

1925 г. был крайне продуктивным для Кисиды: он издал «Общие лекции о театре», в которых сформулировал идею отличия «литературного слова» от «драматического», и написал две новые пьесы. Кисида видел развитие театра следующим образом: на смену романтическому театру пришел реалистический, привнеся «четвертую стену» и натурализм на сцену. Однако это стало убивать саму суть театра — его игровую природу. Поэтому в современном театре появились две основных тенденции: стремление «вернуть в театр театральность и исключить из театра литературу, проявить суть театра посредством чувственного восприятия» [Кисида, 1955а, с. 24]. Кисида замечает, что театр не может рассматриваться в отрыве от драматургии, а значит, «слово» является одним из ключевых элементов театра. Он делает акцент на том, что

еще одним ключевым элементом является мастерство актера, в зависимости от которого «слово» может изменить свое первоначальное значение (в игре актера слово «да» может означать «нет»). Это так называемое «драматическое слово». Кисида ратует за символический театр, где значение «слова» зависит от сценической речи и сценического движения: «Слово на сцене несет новое символическое содержание, оно делает прыжок от прозы к поэзии, качественно развивается от “объяснения” к “намеку”» [Там же, с. 26]. Кисида призывает выгнать со сцены концептуалистов-экспериментаторов и эстетов и вернуть права актерам — настоящим художникам сцены, уйти от реализма и вернуть мир фантазии.

В двух новых пьесах Кисида на практике проверяет свои идеи о «символическом слове» и «слове-намек». Также, отчасти учитывая критику Осанаи, он отказывается от «индивидуального» в театре в пользу «узнаваемого коллективного». Герои его пьес потеряли имена и национальные особенности, с ними перестали происходить события, остались лишь обстоятельства действия.

В пьесах «Качели» («Буранко» ブランコ) и «Бумажный шар» («Камифу:сэн» 紙風船) Кисида вывел на сцену героев из нового социального слоя. Если в ранних пьесах персонажи были из обеспеченных семей (дипломаты, художники, интеллектуалы), то в новых он обратил внимание на недавно появившийся класс клерков, работников по найму. Долгое время в Японии преобладал традиционный тип семьи: несколько поколений жили вместе и вели семейное дело. В такой семье мужчины либо все время были в доме (обычно торговая лавка и жилые пространства находились в одном здании), либо отлучались на какое-то время на заработки. С Реставрацией Мэйдзи традиционный уклад жизни стал меняться. В 1920-е годы молодые семьи стали жить самостоятельно. Супруги, работающие по найму в городе, оставляли жен одних на весь день и проводили время совместно с ними лишь по вечерам и в выходные. Финансовое положение их было скромным, поэтому такие пары не могли позволить себе «лишних» расходов, например, на путешествия или развлечения.

В пьесе «Качели» представлено утро молодой семьи. Жена хлопочет на кухне и следит за тем, чтобы муж не опоздал на работу. А муж погружен в размышления о сне, который видел ночью. Супруги как будто разговаривают сами с собой, темы их реплик не соприкасаются.

ЖЕНА (добавляя рис в миску мужа). Ешь досыта!

МУЖ. Зачем столько?

ЖЕНА. Ешь, до обеда ведь проголодаешься!

МУЖ (берет миску). Это [о сне] случилось, когда я был еще маленький. То есть в шестнадцать или семнадцать лет... Странный мир одиночества. (Пауза) Как я уже говорил, у меня не было тогда друзей. Из развлечений — сам с собой ловил стрекоз, или зимой, на горе рядом с домом, там, куда попадало солнце, каждый день рисовал дальний лес. Это мне нравилось.

ЖЕНА. Не лей столько соевого соуса!

МУЖ. Когда я был ребенком, я часто ел рис, обильно политый соевым соусом!

ЖЕНА. Да, но это же отравла!



МУЖ. Ты что угодно сразу называешь ядом... Во сне. Я без особой цели пошел в тот лес. Который рисовал каждый день. Пошел туда ночью. И...

ЖЕНА. Съешь эти соленья, они полезны!

МУЖ. Была ночь! Этот лес, который я всегда рисовал, был огромным. Такой, как в России или в Южной Америке. Такой лес, где еще нет следов человека.

*Жена хочет что-то сказать.*

МУЖ. Слушай молча! Итак, ночь. Но я и не думаю бояться. Ни капельки. Мне было просто чрезмерно грустно. Я внезапно подумал о самоубийстве.

ЖЕНА. Хватит этой болтовни. Ты так расслабился, что...

МУЖ. Слушай до конца! Подумал о самоубийстве. И увидел подходящее дерево. Перебросил через ветку пояс и связал оба конца между собой. И вот, я уже готов. Пыгаюсь просунуть голову...

ЖЕНА (*отворачивается*). Ну сколько можно!

МУЖ. Хорошо, хорошо, и в тот самый момент кто-то сзади хлопает меня по плечу.

ЖЕНА. То есть люди все-таки были?

МУЖ. Люди? Это была милая девочка, лет двенадцати... Она с улыбкой смотрит мне в лицо... (*Пауза. Жена повторно дает мужу в руки чашку с рисом, которую тот поставил на стол.*) Да, она смотрит. Кажется, я где-то ее видел, но почему-то не могу вспомнить.

ЖЕНА. Ну потом-то понял?

МУЖ. Подожди, подожди. (*Быстро доедает рис из чашки.*) И тогда она непридуманно спрашивает: «Что ты делаешь?». Я отвечаю: «Я делаю качели». «Давай тогда покачаемся на них вместе», — говорит она, и я отвечаю: «Но пояс слишком короткий».

ЖЕНА (*засмеявшись*). Так и сказал?

МУЖ (*серьезно*). Да, так сказал. (*Пауза*) И тогда она: «Привяжите и мой пояс», — и развязала свой красный муслиновый пояс.

ЖЕНА (*смеется*). Ну хватит!

МУЖ. Да, развязала! (*Пауза*) Ствол дерева закачался. И тогда над головой вдруг послышалось хлопанье крыльев... Раздался пронзительный крик лесных птиц. Они вдвоем невольно сплелись в объятиях на качелях.

ЖЕНА (*немного сердится*). Что, уже чай?

МУЖ. Да, уже чай [Кисида, 1952, с. 79–81].

Сон главного героя — это метафора их супружеской жизни, но в то же время это пространство, где проявляются желания человека, в том числе сексуального характера. Кисида наполнил пьесу «Качели» намеками, подтекстом, который читатель или зритель улавливает на психологическом уровне. Кульминация странного диалога супругов, которые как будто не слышат друг друга, происходит в ремарке: «*Звук закрывающейся двери. Жена появляется на сцене. Опирается на хибати и кладет голову на руки. Улыбается сама по себе*» [Там же, с. 85]. Через эту улыбку Кисида показал, что слова супруга имели отклик в сердце героини, что ее с мужем связывает нечто большее, чем бытовая болтовня поутру.

В пьесе «Бумажный шар» Кисида продолжил рассматривать отношения молодых супругов нового социального слоя, показав их выходной. Он усилил «игровой потенциал» истории, включив в нее сразу две игры воображения. В первой из них герои фантазируют, какой бы вопрос они отправили в редакцию газеты, будь там рубрика «Решаем проблемы».

МУЖ (*продолжая читать недавно отброшенную газету*). Если бы в газете открыли рубрику «Решаем проблемы», это было бы интересно.

ЖЕНА. Я написала бы им.

МУЖ (*глядя в газету, с интересом*). Что бы ты написала?

ЖЕНА. Посоветуй мне какой-нибудь вопрос.

МУЖ. Какой-нибудь вопрос... Вопрос. Как провести супругам воскресенье через год после свадьбы?

ЖЕНА. Это непонятный вопрос.

МУЖ. Здесь нет ничего непонятного. Хорошо, а у тебя какой вопрос?

ЖЕНА. Как избавить жену от скуки в воскресенье?

МУЖ. И как не беспокоить мужа...

ЖЕНА. Отлично! [Там же, с. 87].

Во втором моменте игры воображения представлено путешествие супругов в Камакуру. При этом герои не выходят из дома, а только фантазируют, как сядутся в поезд, гуляют по берегу моря, бронируют место в гостинице.

МУЖ. Было бы неплохо съездить на один день в Камакуру.

ЖЕНА. В Камакуре много интересных мест!

МУЖ. Если так, то есть поезд, который в восемь с чем-то утра отправляется с токийского вокзала.

ЖЕНА. В вагоне второго класса?!

МУЖ. Конечно! Мы специально займем места друг напротив друга у окна. Я закину на верхнюю полку свою трость и твой пляжный зонтик...

ЖЕНА. Лучше я буду держать его при себе.

МУЖ. Хорошо. Вот увидишь, те, кто войдут в поезд вслед за нами, подсядут рядышком. Ведь мы так эффектно посмотримся!

ЖЕНА. Какие глупости.

МУЖ. Поезд трогается.

ЖЕНА. Открой, пожалуйста, окно.

МУЖ. Сажа залетит! Смотри, руины дворца Хама!

ЖЕНА. Ах!

МУЖ. Синагава, Синагава, переход на линию Яманотэ.

ЖЕНА. Так быстро? Купи леденцов.

МУЖ. Хорошо. Будьте добры, леденцы.

ЖЕНА. А ты хочешь?

МУЖ. Да, давай. Проехали Омори. Сейчас будет виден дом нашего начальника.

ЖЕНА. Вот это? Похож на дом скряги!

МУЖ. Да, хозяин дома явно скуп. Проехали Камата и Кавасаки, и сейчас мы в Йокогаме. Но это не наша остановка. Ходогая, Тоцука, вот и Охуна!

ЖЕНА. Купи сэндвич.

МУЖ. Хорошо, будьте добры, сэндвич.

ЖЕНА. Ты будешь?

МУЖ. Да, давай.

ЖЕНА. Не съедай все в одиночку!

МУЖ. Так, готовимся к выходу. Обувайся!

ЖЕНА. Но я не снимала обувь...

МУЖ. Итак, сначала посетим храм Хатимана. Ты знаешь его?

ЖЕНА. Конечно, знаю. Но лучше нам поскорее пойти на побережье.

МУЖ. Да, тоже хорошо, но...

ЖЕНА. Так возьми машину.

МУЖ. Точно! Эй, такси! Садитесь, пожалуйста.

ЖЕНА. Вы очень любезны.

МУЖ. И я закуриваю.

ЖЕНА. Перед этим скажи водителю, куда мы едем.

МУЖ. Может, сказать: «На побережье, пожалуйста!».

ЖЕНА. Это странно. Лучше: «Господин водитель, в гостиницу Кайхин, пожалуйста».

МУЖ. Кажется, гостиница Кайхин закрыта!

ЖЕНА. Не может быть!

МУЖ. Что с тобой поделаешь, поехали! И я закуриваю: пху, пху, пху...

ЖЕНА. Чем ты там занимаешься? Мы уже приехали!

МУЖ. Уже? Что ж, пойдем в номер с хорошим видом.

ЖЕНА. Можно просто зайти в кафе.

МУЖ. Ты права. Закажи что-нибудь.

ЖЕНА. Что ты будешь?

МУЖ. На твой вкус.

ЖЕНА. Тогда, два охлажденных стакана Calpis.

МУЖ. Ой, молодой человек! Мы хотим прогуляться, пока есть время до полудня. Мы вернемся к двенадцати часам, приготовьте нам что-нибудь вкусное. Затем, мы хотели бы остановиться здесь на некоторое время, нет ли для нас подходящего номера с bathroom...

ЖЕНА. С bathroom?.. а, с ванной.

МУЖ. Тц! Угу, хорошо. Нет, мы можем не смотреть номер. И еще, у вас есть самолет?

ЖЕНА. Ты что?

МУЖ. Нет? Ну, ничего не поделаешь, придется идти пешком. Где моя трость?..

ЖЕНА. Ты опять забыл ее в поезде, не так ли?

МУЖ. Нет, я передавал ее служащему гостиницы. Вот она!

ЖЕНА. Куда пойдем?

МУЖ. Оттуда виден остров Эносима.

ЖЕНА. Как красиво!

МУЖ. Это что — звук волн? Да, шум волн! Хорошо!

МУЖ. Осторожно, не споткнись! Возьми мою руку!

ЖЕНА. Люди смотрят.

МУЖ. Пусть смотрят. Ты не устала? Давай немного отдохнем. Когда захочешь, можно пройтись по воде.

ЖЕНА. Я найду в воду.

МУЖ. Да, иди. Без одежды ты выглядишь такой привлекательной. Не заходи слишком далеко!

ЖЕНА. Не переживай!

МУЖ. Стой, подожди! Вот так замри! Хочу тебя сфотографировать. Готова? Ооо, великолепно! (*Все сильнее возбуждаясь.*) До сих пор я не замечал, что ты так прекрасна! О, да, что за формы! Какой цвет! Да, да! О, твои волосы такие длинные!? О, твои груди такие полные!? Ах, ты улыбаешься! Посмотри сюда! О, эти твои глаза! А рот!.. (*Забывшись, невольно вскрикивает.*)

ЖЕНА (*опускает голову, с укоризной*). Ты...

*Длинная пауза.* [Кисида, 1952, с. 90–92].

Важным открытием, к которому пришел Кисида в пьесах «Качели» и «Бумажный шар», стало использование бытового языка. В первых двух пьесах его герои говорили как благородные люди, вежливо и «литературно». Он понимал, что подобная речь будет звучать неестественно из уст молодых супругов. Поэтому Кисида использовал «живой язык», с просторечными выражениями и использованием англицизмов, значение которых герои плохо помнят. Этот лексический прием сближает его пьесы с *ракуго* — театральным жанром, где подчеркивается индивидуальная речь каждого героя, так как реплики всех персонажей произносятся одним актером.

Помимо косвенных связей с *ракуго* в творчестве Кисиды прослеживается родство с традиционным театром *Но*. Интерес к этому театру был и у Кисиды, и у Осанаи, появившись благодаря европейским режиссерам: Кисида перенял это увлечение у Ж. Копо, а Осанаи — у Э.Г. Крэга, которые высоко ценили театр *Но*.

В Японии 1910–1920-х годов *Но* считали символическим театром. В литературных и театральных кругах крайне популярными были идеи М. Метерлинка и Л. Андреева, в произведениях которых японцы видели описания «состояний» (*気分, кибун*) и «мира грез» (*夢幻, мугэн*). Поэт и литературный критик Ёсано Тэкан (1873–1935) писал о театре: «Вершина этого искусства есть простота форм, через которые в спектакле передаются сложные, еле заметные настроения символов» [Ито:, 2010, с. 215]. Другой писатель, Ивано Хомэй (1873–1920), отмечал: «Через осанку актера и музыкальную партитуру выражено объемное содержание, которое заключено в них в сжатом виде. Возможно, подобное есть в *хайку*, а может быть, только во французской символистской поэзии присутствует такая выразительность» [Там же]. Именно благодаря его высказываниям *хайку*, *Но* и французский символизм тесно переплелись в сознании людей тех лет. Кисида высоко ценил творчество поэтов французского символизма и *хайку* за их простоту и четкость форм, за художественные намеки, передающие тонкий психологизм. Он видел в традиционном театре *Но* подобные особенности.

Кисида и Осанаи были очарованы некой «безыдейностью» и «бессюжетностью» театра *но*. Кисида писал: «Наверное, какой-нибудь критик из литературного мира увидит в *ёкёку* лишь “пьесу, сложную для понимания” (*意味の通じない, ими-но цу:дзинаи*). Потому что в последнее время ценятся лишь смыслы, которые заложены в произведение. Однако на сцене *Но* именно такие *ёкёку*

демонстрируют самое чистое очарование. Другими словами, и сюжет, и сама композиция для искусства *Но* на втором и на третьем местах... В конце концов, в *ёкёку* так называемая история, литературное развитие, особенно так называемое драматическое содержание, которые обычно высоко ценятся в современности, наоборот, мешают» [Ито:, 2010, с. 213]. Осанаи также указывал на «бессюжетность», «сложное понимание драмы» (*筋のあまり通らぬ, судзи-Но амари тоорану*), ставя их в заслугу театру *Но* [Там же, с. 214].

С точки зрения оценки драматического материала *Но* взгляды Осанаи и Кисиды были близки, отличалось их чувство восприятия представления. Это основное различие касается не только *Но*, оно касается театрального мировоззрения этих деятелей искусства. Осанаи высоко ценил визуальную составляющую спектакля, поэтому восхищался мастерством актеров *Но*, тем, как они создают внешний образ. В статье «Статуя духа» для журнала «Театральный клуб» («*Энгэй курабу* 演芸倶楽部) от 1912 г. он писал: «*Но* переполнен духом. Можно даже сказать, что дух выходит из персонажа и показывает свою наготу зрителям. Смотреть *Но* — это значит предстать перед лицом духа. *Но* — это вырезанный в дереве портрет духа, это жизнь вырезанной формы духа» [Осанаи, 1972, с. 175]. В театральной концепции Осанаи важным было идейное содержание, выраженное посредством визуальных приемов, будь то актерская игра, мизансцены или декорации. Возможно, поэтому он любил *Кабуки* и кинематограф (в то время еще немой) — искусства, где визуальное составляющее преобладает над музыкальным.

Кисида, напротив, ценил в театре музыкальную составляющую, особенно ритм. В 1933 г. он опубликовал «Вопросы о “чистом” театре», где сформулировал главное качество, которое, по его мнению, позволяет произведению остаться в истории. Перечисляя лучшие образцы мировой драматургии, Кисида отметил, что они стали классикой, потому что авторы смогли передать «ритмичность жизни» (*リズムカルな生命, ридзумикаруна сэймэй*), «ритм образа» (*イメージのリズム, имэ:дзи-но ридзуму*) [Кисида, 1955а, с. 195]. Он вводит понятия «ритмический рисунок духа» (*魂の韻律, тама-но инрицу*) и «психологический лиризм» (*心理学的リリズム, синригакутэки ририсидзуму*) — некое поэтическое чувство каждого персонажа и всей пьесы в целом [Там же, с. 200]. Для Кисиды важно не столько художественное слово, сколько то, как произнесено это слово со сцены («драматическое слово»), какой отклик в воображении зрителя оно вызвало. Возможно, поэтому драматургу нравился формат радиоспектакля, для которого он писал пьесы. Он ценил диалог как первооснову театра, через которую выражаются взаимоотношения и психология героев.

В 1923–1925 гг. сформировалась театральная концепция Кисиды Кунио. Для него ориентиром в драматургии была бессюжетная, но выразительная, наполненная тонким психологизмом драма А.П. Чехова, а на сцене — лаконичное, но объемное сценическое воплощение в театре *Но*. «Если посмотреть в общем на историю мирового театра, то в ней наиболее ценным, грандиозным и великим являются пьесы Чехова и сцена *Но*. У Чехова впервые через устоявшуюся литературную выразительность передана жизнь драмы, а на сцене *Но* образ с наиболее глубоким содержанием передается в наиболее простой форме» [Там же, с. 251]. На примере первых четырех пьес Кисиды хорошо прослеживается

развитие его мысли о бессюжетности, «игровом потенциале» драматургии. В «Старой игрушке» и «Осени в Тироле» еще много автобиографического, герои имеют индивидуальный характер, правда, говорят они высокопарным литературным языком; они совершают поступки, поэтому еще присутствует некоторая история; выражена игра в чистой форме — как в диалогах, так и в действии. В «Качелях» и «Бумажном шаре» Кисида показал новый социальный класс, создал собирательные образы без индивидуальных черт, вывел героев, которые ничего не совершают, отчего пропадает сюжет и остаются только обстоятельства действия. Персонажи стали говорить бытовым языком, пьеса наполнилась намеками и подтекстом, появился ритм внутренней жизни образов — то, что Кисида назвал «ритмическим рисунком духа». Разногласия Кисиды и Осанаи по вопросу о актуальном и современном театре заключались в том, что у двух драматургов были различные представления о целях театра. Для Кисиды важным было отсутствие идеологии, создание объемного выразительного образа (как в *Но* или у французских символистов), ритм повествования и то воздействие, которое оказывают «драматические слова» на воображение зрителей. Осанаи же ратовал за концептуальное искусство, отражающее проблемы современной жизни, переданные визуальными средствами выразительности.

## Литература

*Ито: Маки.* Но:гаку «хаккэн» [«Открытие» театра *Но*] // Кисида Кунио-но сэкай. Нихон киндаи энгэкиси кэнкю:кай [Мир Кисиды Кунио. Сборник трудов исследователей японского театра Новейшего времени]. Токио: Канрин сэбо:, 2010. С. 207–223.

*Кисида Кунио.* Кисида Кунио дзэнсю:. Дай ити маки [Полное собрание сочинений Кисиды Кунио. Т. 1]. Токио: Синтё:-ся, 1952.

*Кисида Кунио.* Кисида Кунио дзэнсю:. Дай хати маки [Полное собрание сочинений Кисиды Кунио. Т. 8]. Токио: Синтё:-ся, 1955а.

*Кисида Кунио.* Кисида Кунио дзэнсю:. Дай кю: маки [Полное собрание сочинений Кисиды Кунио. Т. 9]. Токио: Синтё:-ся, 1955б.

*Нисимура Широко.* «Фуруи омотя» то «Тирору-но аки»-кара «Буранко» «ками-фу:сэн»-э [Переход от пьес «Старая игрушка» и «Осень в Тироле» к «Качелям» и «Бумажному шару»] // Кисида Кунио-но сэкай. Нихон киндаи энгэкиси кэнкю:кай [Мир Кисиды Кунио. Сборник трудов исследователей японского театра новейшего времени]. Токио: Канрин сэбо:, 2010. С. 41–68.

*Осанаи Каору.* Осанаи Каору энгэки-рон дзэнсю:. Дай ни маки [Полное собрание сочинений о театре Осанаи Каору. Т. 2]. Токио: Мираи-ся, 1965.

*Осанаи Каору.* Осанаи Каору дзэнсю:. Дайи року маки [Полное собрание сочинений Осанаи Каору. Т. 6]. Токио: Сьунгё:до:, 1972.

*Ю:ки Со:ити.* Кисида Кунио ню:мон [Введение в творчество Кисиды Кунио] // Кисида Кунио-но сэкай. Нихон киндай энгэкиси кэнкю:кай [Мир Кисиды Кунио. Сборник трудов исследователей японского театра Новейшего времени]. Токио: Канрин сэбо:, 2010. С. 9–37.

*Ямамото Ю:дзо.* Ямамото Ю:дзо: дзэнсю:. Дай дзю: маки [Полное собрание сочинений Ямамото Юдзо. Т. 10]. Токио: Синтё:-ся, 1965.

# Отображение Второй мировой войны в японских видеоиграх

*Д. Николаишин-Шищук*

Видеоигры уже давно стали неотъемлемой частью современной культуры. Интерпретации тех или иных событий прошлого в них являются полноценным объектом исследования в рамках *memory studies*. В частности, видеоигры можно рассматривать как способ репрезентации Второй мировой войны, о чем существует уже большое количество научных работ как отечественных, так и зарубежных исследователей. Однако в отношении Японии тема Второй мировой в видеоиграх по-прежнему освещена крайне мало. Японские видеоигры на военную тематику довольно немногочисленны, если сравнивать с западной игровой индустрией, и имеют собственную специфику, обусловленную проблематикой воспоминаний о войне. Большая часть западных, в особенности американских, игр в сеттинге Второй мировой отображают доминирующий героический нарратив, что во многом и обеспечивает их популярность уже на протяжении нескольких десятков лет. Но в японских реалиях крайне трудно выстроить подобный нарратив, из-за чего немногие разработчики, которые решают затронуть войну в своих проектах, как правило, стараются максимально дистанцировать реальную войну от войны виртуальной. За годы существования индустрии были выработаны различные стратегии для достижения этого эффекта (например, деперсонификация или чрезмерная сексуализация игровых персонажей).

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *game studies*, *memory studies*, Вторая мировая война, видеоигры, новые медиа, дистанцирование.

Видеоигры как культурное явление существуют в вот уже более полувека (первые коммерчески успешные проекты появляются в начале 1970-х годов). Будучи неразрывно связанными с развитием цифровых технологий, они являются частью так называемых новых медиа (англ. *new media*). В отличие от традиционных, новые медиа в первую очередь характеризуются принципиально иным подходом к взаимодействию с потребителем: текст, являющийся ключевым объектом исследования медиа, становится интерактивным [Dovey, Kennedy, 2006, p. 5–7], есть возможность напрямую взаимодействовать с контентом.

Исследовательница медиа Ж. ван Дейк пишет, что с помощью медиатехнологий «мы создаем и воссоздаем чувство прошлого, настоящего и будущего нас самих во взаимоотношении с остальными», будь то фильм или газетная статья; цит. по: [Сафронова, 2019, с. 172]. Однако новые медиа, а именно видеоигры, значительно расширяют эту идею. Так, В. Кантштайнер указывает

на то, что видеоигры зачастую предлагают «альтернативные стороны официальной, исторически приемлемой коллективной памяти» [Kantsteiner, 2007, p. 143]. А. Чапман добавляет, что исторические видеоигры не просто пересказывают фактическую реальность, а вводят в настоящее новые версии истории [Chapman, 2016].

Представление памяти в видеоиграх значительно отличается от такового в других видах медиа. В них не просто в той или иной степени неизбежно искажаются исторические факты, но зачастую это делается намеренно, в угоду игровому процессу. Разработчики скорее пожертвуют исторической достоверностью ради удовольствия игроков, чем будут реалистично воспроизводить то, от чего игрок впоследствии будет скучать.

Не будет преувеличением сказать, что глобально можно выделить две «школы» видеоигр: «японскую» и «западную», представленную США и в меньшей степени Европой. В играх «западной» школы тема Второй мировой войны и войны как таковой представлена крайне обширно. Так, согласно отчету ESA (Entertainment Software Association) в 2021 г. в США 57% владельцев игровых приставок и 42% пользователей персональных компьютеров регулярно играли в шутеры от первого лица<sup>1</sup>, которые стали вторым по популярности жанром в обеих категориях [2021 Essential..., web]. Не менее популярными раньше были и разного рода стратегии про Вторую мировую войну (от старых Panzer General и Pacific General до более современных Company of Heroes или Partisans 1941).

Одной из наиболее успешно продаваемых видеоигровых франшиз за всю историю является американская серия шутеров от первого лица Call of Duty. По данным на апрель 2021 г. она суммарно продалась тиражом более 400 млн копий, уступая лишь разным вариациям Tetris и серии игр про Марио. Действие первых игр серии Call of Duty происходило во Вторую мировую войну, хотя позднее многие игры серии уходили в реалии современной войны. Другая культовая франшиза, Battlefield, уже от шведских разработчиков, имеет около 90–100 млн проданных копий. Помимо этого, есть большое число других менее крупных видеоигр, которые переносят игрока во времена Второй мировой войны. Почему же сюжеты про этот период так популярны?

Историк К. Кемпшел считает, что причина кроется в нарративе, который в странах-союзниках, в особенности в США, выстроился вокруг Второй мировой войны, — нарративе победителя [Kempshall, 2015, p. 18]. Соединенные Штаты выступают в роли героя, спасителя захваченных народов и в конечном счете просто победителя в войне. Эти же роли примеряют на себя и игроки. Ассоциируя себя с главными персонажами видеоигры, они могут сами испытать чувство победы. Разработчики зачастую намеренно делают акцент именно на глобальной победе как на финальной цели, тем самым еще больше закрепляя героический нарратив союзников.

Таким образом, главная причина большой популярности тематики Второй мировой на видеоигровом рынке в США заключается в практически неоспори-

---

<sup>1</sup> Игры, в которых камера показывает то, что видит игровой персонаж своими глазами, «от первого лица», и игровой процесс так или иначе сосредоточен вокруг стрельбы.



мой «героичности» нарратива этой войны. Это была справедливая война безоговорочно «хороших» союзников против безоговорочно «плохих» сил стран Оси.

По этой же причине намного реже в играх встречается, например, Первая мировая война: героических эпизодов, которые могли бы лечь в основу игры, в ней было сравнительно меньше, чем во Второй мировой.

Другими словами, игроку будет намного труднее вовлечься в игровой процесс, если его действия не будут гарантированно вести к победе. Однако с этим можно поспорить, вспомнив, что в западных играх относительно часто можно встретить игры-стратегии, где игрок управляет немецкими войсками и, по сути, переделывает историю. Трудно найти достоверное объяснение этому явлению, тем не менее я бы хотел выдвинуть два предположения, которые могут немного прояснить этот вопрос.

Первое предположение опирается на идею исследовательницы Р. Хатчинсон: человек, играя в подобные видеоигры, ясно отдает себе отчет, что в реальной жизни победителями были «союзники», то есть «добро». Из-за этого никакого диссонанса с тем, что он играет за проигравшую сторону, у игрока не должно возникать, ведь нарратив победителя остается как минимум в сознании самого игрока.

Другое возможное объяснение можно найти в концепции «чистого вермахта», которая имела большую популярность во второй половине XX в. Согласно этой концепции, во всех военных преступлениях виновата лишь нацистская верхушка Третьего рейха, простые же немецкие солдаты и офицеры никак не были причастны ни к Холокосту, ни к прочим преступлениям. Так, например, в рамках этой легенды был практически героизирован образ немецкого генерала Эрвина Роммеля. Независимый исследователь Дж. Махер связывает с этим мифом появление огромного числа настольных игр, посвященных Второй мировой, где на равных выступали как нацисты, так и союзники, а иногда и вовсе предпочтение отдавалось первым [Maher, 2020]. По всей видимости, эта тенденция оказала свое влияние и на репрезентацию гитлеровцев в видеоиграх.

Однако даже в таких случаях игрок по-прежнему знает, что победа в реальности остается за «добром», поэтому он вполне может захотеть оказаться по другую сторону фронта. То есть даже при игре за противоположную сторону конфликта доминирующим остается победный нарратив, какими бы ни были события в игре (в *Panzer General*, например, был сценарий по захвату немецкими войсками Вашингтона).

Все это свойственно западной игровой индустрии, в Японии же ситуация совсем иная. В первую очередь с войной связаны у японцев воспоминания не только о поражении, но и о многих противоречивых действиях с их стороны. Как следствие, отсутствует исконно японский нарратив «победителя», который бы не повлек за собой критику со стороны консервативных или либеральных слоев общества. Поэтому многие разработчики просто стараются избегать этой темы.

Но если авторы все же решаются использовать Вторую мировую войну в своих проектах, то им в первую очередь придется решать, как именно «отре-

дактировать» историческую действительность, чтобы создать у игроков ощущение дистанции между ними и происходящим на мониторе. Именно с помощью этой дистанции разработчики пытаются создать у своих игроков чувство своеобразной безопасности перед лицом жестокой и далеко не всегда приятной реальности настоящих событий.

Может показаться, что при исключении части исторического нарратива из игры она перестает быть «историчной». Однако это не так. Э. Сальвати и Дж. Буллингер, описывая репрезентацию Второй мировой в играх, вводят понятие «выборочная аутентичность» [Kapell, Eliot, 2013, p. 154]. «Историчность» видеоигры создается набором знаков, собранных из исторических текстов, артефактов и популярных представлений о Второй мировой войне. То есть для сохранения у игрока впечатления, что игра действительно исторична, вовсе не обязательно воспроизводить все детали в точности, достаточно лишь воссоздать наиболее характерные. Именно этим часто и пользуются японские разработчики видеоигр, чтобы дистанцировать события Второй мировой от игроков. Далее будут проанализированы применяемые создателями подходы к дистанцированию на примере конкретных игр.

Одной из первых японских видеоигр, посвященных Второй мировой войне, является *Sky Destroyer* (スカイデストロイヤー), выпущенная компанией Taito в 1985 г. В ней игрок управляет японским истребителем A6M Zero, который вооружен двумя пулеметами и способен сбрасывать торпеды. В качестве объектов противника выступают другие истребители и бомбардировщики, а также военные корабли и подводные лодки, пытающиеся сбить самолет игрока. В конце каждого уровня необходимо уничтожить береговую батарею противника.

Интерес здесь представляет тот факт, что вражеская техника, несмотря на ее вымышленные названия, визуально легко считывается как техника ВМС США, например, истребители F6F Hellcat (в игре — Fly-M) и бомбардировщики B-24 Liberator (в игре — Noel Guy). При этом в руководстве к игре<sup>2</sup> принадлежность самолетов обозначена лишь как «некая страна» (某国, *бо:коку*). То есть враг — не конкретное, а абстрактное государство. И хоть визуальные образы реальных самолетов легко опознаются, а события игры, согласно руководству, происходят на Филиппинах, отсутствие четкого обозначения врага позволяет формально обосновать воинственную деятельность игрока. Стоит также отметить, что игра была выпущена только в Японии, не добравшись до западного релиза.

Другая игра о Второй мировой войне носит название 1943: The Battle of Midway (1943 ミッドウェイ海戦, «1943 миддвэй кайсэн»)<sup>3</sup>. Она была выпущена в 1987 г. компанией Sarcom и является продолжением похожей игры «1942», вышедшей тремя годами ранее. Серия в дальнейшем получила и несколько новых

<sup>2</sup> В старых играх из-за технических ограничений большая часть информации о сюжете и о внутриигровых предметах помещалась в бумажные руководства, которые шли в комплекте.

<sup>3</sup> В реальности битва за Мидуэй произошла в 1942 г. Причина, по которой игру озаглавили так, не ясна.

проектов, и обновленные версии старых. Далее я обращусь именно ко второй части как к наиболее демонстративной.

Под управлением игрока оказывается американский истребитель Lockheed P-38 Lightning, один из самых эффективных самолетов союзников. Однако здесь ситуация во всем противоположна Sky Destroyer: управляя американским истребителем, игрок сражается с японскими самолетами Kawasaki Ki-61, Mitsubishi A6M Zero и Kawasaki Ki-48, а в качестве финального босса выступает знаменитый линкор Ямато. Таким образом выходило, что японские игроки должны были уничтожать своих же «соотечественников», хотя и виртуальных. Однако это не помешало игре стать очень популярной в Японии.

Этому явлению можно найти несколько причин. Во-первых, в «1943», как и в Sky Destroyer, мы не видим ни одного живого человека. На экране отсутствовало что-либо одушевленное. По сути, перед игроком летали бездушные металлические машины. И поскольку людей в кадре нет, создавалась своего рода иллюзия, что игрок никого не убивает. Подобная деперсонафикация является распространенным способом дистанцирования в японских играх, что еще будет продемонстрировано далее.

Были и более банальные, но оттого не менее значимые причины. Сарсом изначально планировала последующий выпуск игр серии в США, поэтому подобный выбор игровых персонажей обусловлен не в последнюю очередь и коммерческим интересом. Также не стоит забывать и то, что в конечном счете главная цель любой видеоигры — это увлечь игрока. Есть немало игр, которые, несмотря на то что делают значимые социальные высказывания, продаются крайне плохо и не добиваются любви игроков из-за скучного игрового процесса, технического исполнения или недружелюбной системы монетизации. Ничего из этого не было в «1943», поэтому успех игры, с учетом деперсонафикации, вполне объясним.

Среди игр о Второй мировой японцы особенно часто обращались к жанру пошаговых стратегий. Одной из таких игр была Dessert Commander (戦車戦略砂漠の狐, «Сэнся сэньяку сабаку но кичунэ», «Танковая стратегия: Пустынный лис») 1988 г. от Kemco. Игра предлагает игроку воспроизвести ряд сражений Североафриканского фронта военных действий. В японской версии можно было выбрать сторону конфликта: войска стран Оси или союзников. В американском же релизе ни противники, ни сам конфликт не назывались. Названия уровней, которые на японском указывали на реальные исторические битвы, стали абстрактными.

Выше мы попытались выяснить причины появления нацистов как игровых персонажей в западных играх, однако, как мы видим, подобное имело место и в Японии. Я нахожу этому несколько возможных объяснений. Во-первых, военные действия, в которых участвовали Германия и Италия, были слишком удалены от Японии. Можно сказать, что о «достижениях» своих союзников здесь знали лишь понаслышке. И это позволяет дистанцировать события от японца, играющего за нацистские войска.

Также возможно и то, что свою роль сыграл и уже упомянутый миф о «чистом вермахте». В Японии в определенном смысле была схожая ситуация: во

всех военных преступлениях была обвинена милитаристская верхушка, тогда как простые японские солдаты и граждане, как утверждалось, были обмануты ею. Вероятно, японские разработчики находили в этом параллель с тем, как и сами немцы стали якобы жертвами режима, что, по всей видимости, снимало большинство вопросов к происходящему в игре.

К тому же, конкретно в данном случае для игры был грамотно выбран период: война в Северной Африке, где участвовал немецкий генерал Роммель. Это была «война без ненависти», как он сам ее называл [Maher, 2020], лишь одна армия против другой, с минимальными потерями среди гражданских. Таким образом, наименьшая степень противоречивости этого эпизода войны также могла сыграть свою роль при создании игры.

Миф о «чистом вермахте» начинает разрушаться во второй половине 1990-х годов. С этим можно связать постепенное уменьшение числа игр, где можно было бы попробовать себя в роли немецкого генерала, — как на западе, где на их место пришли героические шутеры от первого лица, так и в Японии.

Игр, похожих на *Dessert Commander*, было довольно много. Например, *Barbarossa* (バルバロッサ) 1992 г. от компании SystemSoft. В ней войска вермахта под управлением игрока должны были захватить Москву. Присутствовала и альтернативная сюжетная кампания, в которой уже советские войска должны были взять Берлин. Другая схожая игра от тех же разработчиков вышла спустя три года в 1995 г. под названием *Iron Storm* (ワールドアドバンスド大戦略 ~鋼鉄の戦風~, «*Варудо адобансэдо дайсэнряку ко:тэцу но сэмпу*», «Глобальная продвинутая стратегия: Стальная битва»). Игроку на выбор предоставлялись три страны (США, Германия и Япония), руководя войсками которых можно было реализовать альтернативные исторические сценарии. Например, при игре за Японию и в случае победы в битве за Мидуэй игрок мог впоследствии предпринять вторжение в Штаты. В другой игре, *ADVANCED WORLD WAR Sennen teikoku no koubou* (ADVANCED WORLD WAR ~千年帝国の興亡~, «*Сэннэн тэй-коку но ко:бо:*», «Судьба тысячелетней империи») 1997 г. от Sega, в качестве командующего армией нацистской Германии игрок участвовал в боях с начала и до конца Второй мировой войны.

Хорошим примером деперсонализации среди подобных проектов являются игры, посвященные японскому военному флоту. В отличие от сухопутных войск, с военно-морскими силами связано крайне мало противоречий в рамках памяти о войне из-за специфики боевых действий на море. А с учетом обезличенных кораблей на экране игрока в распоряжении разработчиков оказывалась весьма плодотворная тема для игр. Одним из первых таких проектов была видеоигра от компании ASCII Entertainment — *Fleet Commander* (フリートコマンダー) 1988 г. Вся игра представляет собой одно крупное морское сражение между империей Протон и Алгонскими союзными войсками, как они названы в руководстве к игре<sup>4</sup>. При этом названия кораблей вполне реальные. Среди сил Протона можно, например, увидеть «Ямато» и «Нагато», а у Алгона —

<sup>4</sup> URL: <http://gamers-high.seesaa.net/article/199797369.html>

«Айдахо» и «Миссури»<sup>5</sup>. Мы снова сталкиваемся с тем, что стороны не называются прямо, а лишь подразумеваются, и так создается та самая дистанция в сознании игрока.

Другая серия игр, сконцентрированная на морских сражениях, создана разработчиками из Коеи (современная Коеи Тесто) и носит название Р.Т.О. (提督の決断, «Тэйтоку но кэцудан», «Решение адмирала»). Для примера рассмотрим последнюю часть в серии, Р.Т.О. IV, вышедшую в 2001 г. Здесь игрок управляет реальными флотами одной из четырех стран: Германии, Японии, Великобритании или США. Интересно, что при игре за Японию можно отказаться от атаки на Перл-Харбор в начале военной кампании. Воевать предстоит в Тихом, Атлантическом и Индийском океанах, а также в Средиземном море. Формула деперсонификации здесь остается та же: игрок контролирует и уничтожает не людей на кораблях, а просто корабли.

В рассмотренных выше произведениях, несмотря на все игровые допущения, создатели все же старались воспроизводить реальные военные действия Второй мировой войны. В таких случаях инструментарий разработчиков для дистанцирования войны от игроков весьма ограничен. Если же авторы решают отойти от настоящей войны, то их способ дистанцирования заключается в том, чтобы сделать войну «ненастоящей», фантастической.

В игре Bugs vs. Tanks (虫けら戦車, «Мусикэра сэня», «Танк-с-букашку») 2013 г. от студии Level-5 действует немецкий танковый отряд, который уменьшается до крошечных размеров и сражается против разнообразных насекомых. Очевидно, что ничего общего с реальной войной подобные события иметь не могли. Поэтому у игрока не возникало никаких ощущений, что играть за нацистов может быть морально неправильно, ведь он воюет с враждебно настроенными жуками, а не реальными людьми.

Другой пример — игра Operation Darkness (オペレーションダークネス) 2007 г. от студии Success, где под контролем игрока оказывается взвод британских солдат Особой воздушной службы. Здесь за основу были взяты реальные исторические события, игроку предлагалось принять участие в боях в Северной Африке и Европе. Но авторы также добавили в сюжет и элементы фантастики. Так, в игре присутствуют зомби павших нацистских солдат, оборотни и даже вампиры. Есть в игре и возможность использовать магические заклинания. Таким образом, несмотря на внешнюю схожесть с реальной войной, фантастические элементы успешно отдаляют игрока от действительности, перетягивая основное внимание на себя.

Помимо комбинирования реальных элементов с вымышленными, можно и вовсе отбросить реальность, используя лишь некие устоявшиеся образы. Например, в игре 2008 г. Valkyria Chronicles (戦場のヴァルキュリア, «Сэндзе: но варукюриа», «Валькирия с поля боя») от Sega действия происходят в полностью вымышленной вселенной на псевдоисторическом континенте Европе и относятся ко Второй Европейской войне между Восточно-Европейским Имперским

<sup>5</sup> В комплекте с игрой шла большая карта местности с пластиковыми моделями кораблей и самолетов для визуализации происходящего в игре.

Альянсом и Атлантической Федерацией. Несмотря на очевидные параллели, за счет полной смены антуража и добавления элементов фантастики (мифические валькирии из названия фигурируют в игре), удается добиться эффекта дистанцирования. Более того, стоит отметить, что в этом случае еще и используется нарратив победителя, позволяющий игроку примерить на себя роль героя, воюющего за справедливое дело, без оглядки на противоречия реальной истории.

Все описанные подходы, безусловно, работают, однако назвать их уникально японскими не получится. И деперсонификацию, и физическое удаление от места описываемых событий, и добавление фантастики в войну можно встретить и в ряде западных проектов, использовались ли они осознанно или нет. Но следующий способ дистанцирования по праву можно считать исконно японским — это сексуализация войны. Чаще всего этот подход применяется в мобильных и браузерных играх, однако встречается и в более крупных проектах. Суть его заключается в добавлении в игру гиперсексуализированных женских персонажей. Причем в вопросе того, кого или что именно сексуализировать, у разработчиков имеются практически безграничные возможности, сдерживаемые лишь их воображением.

Мобильная игра *Barba☆rossa+* (ばるば☆ろっさ+) основана на одноименной настольной карточной игре. Действие разворачивается в «воображаемой мировой войне». В настольной версии игроки, играя за вермахт, соревнуются, кто первым захватит Москву, или — в другой версии игры — кто первым перевернет ход боя под Эль-Аламейном. Мобильная версия на настоящий момент, к сожалению, уже не доступна, но можно предположить, что она воспроизводит игровой процесс настольной версии; из последней в мобильную игру попали все карточки. На этих карточках можно увидеть огромное число девушек в откровенной одежде, которая намеренно выставляет напоказ их нижнее белье. В Японии очень мягкая политика в отношении эротического контента, поэтому подобный контент в играх не является чем-то из ряда вон выходящим, однако здесь эти гиперсексуализированные девушки представляют собой солдат и генералов немецкой армии. Превращение реальных исторических личностей или каких-либо объектов в их женские сексуализированные версии также можно считать частым для Японии явлением, но здесь оно дополнительно способствует дистанцированию от реальной войны. Мало у кого подобный образ может вызвать негативные ассоциации со Второй мировой войной, что делает сексуализацию войны безопасным способом представить ее в игре, дистанцировав от игрока.

Другая подобная игра, но уже браузерная, носит название *Militärische Mädchen* (ミリ姫大戦, «*Мири химэ тайсэн*», «Мировая война военных принцесс») и была выпущена в 2015 г. Согласно сюжету, накануне реальной Второй мировой войны на планету вторгается загадочный Батальон, против которого объединяются все европейские страны. Игрок берет на себя роль командира отряда «военных принцесс» в борьбе за освобождение своего мира. По ходу сюжета он посетит и места крупных битв настоящей Второй мировой войны (например, Сталинград и Нормандию), но, конечно же, при совсем других ус-

ловиях. В качестве тех самых «военных принцесс» выступают сексуализированные версии исторических личностей времен Второй мировой войны. Среди персонажей можно найти не только выдающихся генералов всех воюющих европейских стран, но и некоторых известных солдат, например, в игре есть своя версия Якова Павлова, знаменитого тем, что во время Сталинградской битвы он с отрядом оборонял дом на протяжении 58 дней. Интересно отметить, что ни в этой, ни в предыдущей игре представителей Японии не было.

Схожая идея встречается и в браузерной игре 2016 г. *Formation Girls* (編隊少女 - フォーメーションガールズ, «Хэнтай се:дзе фо:мэ:сён га:рудзу», «Формации девушек»). Персонажи здесь — это сексуализированные антропоморфные самолеты Второй мировой войны, а сюжет повествует о борьбе с неизвестным врагом «фу файтерс» (フーフアイターズ, фу: файта:дзу), против которого объединяются все страны — участницы Второй мировой войны.

Упомянутые проекты трудно назвать абсолютно успешными, так как многие из них уже закрыты, и тем сильнее на их фоне выделяется мобильная игра *Kantai Collection* (艦隊これくしょん, «Кантай корэкусен», «Флотская коллекция»), запущенная в 2013 г. Игрок в роли адмирала берет под свое командование отряд сексуализированных антропоморфных кораблей времен Второй мировой войны. Примечательно, что при создании внешности персонажей авторы ориентировались на реальные характеристики корабля-прототипа. К примеру, чем больше тоннаж судна, тем больше у девушки может быть грудь. В самой игре сюжета как такового нет, но он присутствует в большом количестве связанных с игрой произведений: комиксов манга, аниме, новелл, многочисленных рисунков; проводились также очные мероприятия. На одном из них разработчики рассказали общий сюжетный замысел игры, повествующий о борьбе против Флота Бездны (深海棲艦, синкай сэйкан). Можно заметить, что сюжеты во многих из рассмотренных игр крайне похожи и посвящены сражению против одного общего врага, пришедшего из другого мира.

Тем не менее такого рода фантастический сюжет вместе с чрезмерно сексуализированными женскими персонажами позволяет изолировать игрока от действительной войны, используя ее при этом как своеобразный фон.

Таким образом, при изображении Второй мировой войны в видеоиграх японские разработчики стараются в первую очередь дистанцировать историческую реальность как можно дальше от игрока, при этом сохраняя узнаваемые элементы самой войны. С этой целью авторы прибегают к различным подходам: деперсонифицируют игровых персонажей, физически удаляют игрока дальше от Японии, добавляют в игру фантастические элементы или же полностью делают ее «ненастоящей», сексуализируют исторических личностей и даже военную технику. Эти стратегии могут применяться по отдельности, но чаще всего используются в различных комбинациях друг с другом. Следует отметить, что данное исследование не претендует на полноту. Так, при подборе материала не учитывались представители такого японского автохтонного жанра видеоигр, как визуальные новеллы. Также не было изучено и восприятие в японском обществе подобного отношения разработчиков к войне; не был рас-

смотрен их возможный вклад в создание романтизированного образа Второй мировой войны. Все эти темы требуют дальнейшего изучения.

### Литература

2021 Essential Facts About the Video Game Industry — Entertainment Software Association. URL: <https://www.theesa.com/resource/2021-essential-facts-about-the-video-game-industry/>

*Сафронова Ю.А.* Историческая память: введение. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2019. С. 167–191.

*Chapman A.* Digital Games as History: How Videogames Represent the Past and Offer Access to Historical Practice. London: Routledge, 2016.

*Consalvo M.* Atari to Zelda: Japan's videogames in global contexts. Cambridge: MIT Press, 2016.

*Dovey J., Kennedy H.* Game cultures. Computer games as new media. UK: McGraw-Hill Education, 2006.

*Flew T., Smith R.* New media: An introduction. Don Mills: Oxford University Press Canada, 2018.

*Hjorth L.* Games and gaming: An introduction to new media. Oxford; New York: Berg, 2011.

*Hutchinson R.* Japanese Culture Through Videogames. London: Routledge, 2019.

*Kantsteiner W.* Alternate Worlds and Invented Communities // Manifestos for History / ed. by S. Morgan, A. Munslow. London: Routledge, 2007. P. 131–148.

Playing with the past: Digital games and the simulation of history / ed. by M.W. Kappel, A.B.R. Elliott. New York: Bloomsbury Publishing USA, 2013.

*Kempshall C.* The First World War in Computer Games. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

*Koski J.* Reflections of history: Representations of the Second World War in Valkyria Chronicles, Rethinking History // Rethinking History. 2017. Vol. 16. Iss. 3. P. 396–414.

*Maher J.* Ethics in Strategy Gaming, Part 1: Panzer General The Digital Antiquarian. 2020. URL: <https://www.filfre.net/2020/11/ethics-in-strategy-gaming-part-1-panzer-general/>.

*Moore K.* The Game's The Thing: A Cultural Studies Approach To War Memory, Gender, And Politics In Japanese Videogames. University of Hawai'i at Mānoa, 2017.



# К проблеме эволюции музыкальной фоносферы традиционной Японии и выявления тембровых приоритетов

*М.В. Есипова*

В статье рассматриваются исторические модификации акустического музыкального пространства традиционной Японии в контексте цивилизации Восточной Азии и культур Северной Азии. Внимание уделяется главным физическим параметрам музыкального звука, которые поддаются реконструкции: тембр, интенсивность (громкость), звуковысотность. Кратко излагается история формирования тембровых приоритетов в японской традиционной музыке. Отмечается особенность национального восприятия звуков природы как музыкальных, важная роль шумовой составляющей инструментального звука. Выявляются уникальные собственно японские музыкальные феномены — характер вокализации, которая становится одной из главных характеристик вида музыки; наличие «тайных» композиций *хикёку*, доступных лишь избранным. Акцентируется такая важная составляющая звуковой культурной среды Японии, как колокольный звон, а также традиционная вера в мистические области фоносферы.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** фоносфера, музыкально-акустическое пространство Японии, звук, тембр, звуковысотность, *люй-люй*, *хикёку*, *хитирики*, колокольный звон, частицы *ци/ки*.

Статья написана в соответствии с научным планом 2022 г. на секторе Искусства стран Азии и Африки Государственного института искусствознания.

Понятие и концепция фоносферы (как органической части ноосферы — понятие, разработанное В.И. Вернадским) выдвинуты в 1980-х годах выдающимся российским музыковедом М.Е. Таракановым. Ученый предложил исследовать звуковую среду как одну из составных частей среды обитания, «на которую мощно воздействует разумная (а также часто и неразумная) деятельность человека — преобразователя природы». Он писал: «Фоносфера становится важной, органической частью ноосферы, некоей социально-природной целостностью, находящей выражение в структурно организованных звуковых колебаниях в их акустической, непосредственно воспринимаемой форме и в форме неслышимой, где звуковые колебания преобразованы, модулированы в радиоизлучения. Подчеркну, что... понятие фоносферы имеет в виду не просто

звуковой фон Земли, а фон, создаваемый целенаправленно в речевой и музыкальной деятельности людей» [Тараканов, 2002, с. 76–77].

Сейчас в основном исследуют влияние звуковой среды на здоровье человека (в том числе психическое), то есть влияние звуковых волн (которые распространяются от источника звука по всем направлениям) на организм (на нервную систему и мозг). И это очень перспективное направление, приведшее к созданию музыкальной терапии европейского толка, которая ныне активно развивается. Но воздействие звука, в первую очередь музыкального, на мыслительные и духовные способности человека практически не изучено. А ведь подобное направление научной мысли — в область исторического аналитического исследования акустических музыкальных пространств, их исторических модификаций и выявления соответствующих причин и следствий — возможно, позволит переоценить многие культурные явления и мировые процессы или иначе взглянуть на них.

Формирование музыкальной фоносферы, то есть фоносферы, создаваемой музыкальной деятельностью людей, в японской традиционной культуре представляет значительный интерес, она во многом отличается от ряда других культур Азии, хотя и имеет с ними много общего. И мы попытаемся, не претендуя на всеохватность, наметить основные векторы формирования и эволюции японской музыкальной фоносферы.

Выделяя в акустической среде ее музыкальную составляющую, мы переходим в сферу эстетического и музыкально-философского и начинаем постигать музыкальную картину мира. Но ответственно говорить о музыкальной картине мира мы можем, только будучи ее современниками, а обращаясь к прошлому — можем только частично ее реконструировать. А реконструкции поддаются из основных музыкальных параметров — физические, а именно тембр, интенсивность (или) и звуковысотность. Трудности возникают с реконструкцией темпо-динамической стороны музыкального потока и самого строительного материала музыки — фактуры, элементов формы, поскольку сохранившиеся нотации (знаковые записи) утраченных композиций, а в Японии их сохранилось довольно много, весьма условны, рассчитаны на мнемонический эффект и зачастую фрагментарны<sup>1</sup>.

Аналитический (и соответственно, терминологический) аппарат европейского музыковедения практически не приложим ко многим восточным музыкальным явлениям, особенно стран Восточной Азии, и это касается не только принципов музыкальной организации, но и понимания, что есть музыка и что есть музыкальное содержание. Единственный параметр, позволяющий проводить прямые сравнения, — это тембровые характеристики. Ведь тембр — окраска звука (или совокупности, сочетания звуков) — первый фонический уровень восприятия любой музыки, самый яркий параметр любого музыкального звука. Не случайно японский термин *иро* — «краска, тембр» — точно совпадает с евро-

---

<sup>1</sup> К тому же в научной литературе не раз высказывались сомнения по поводу возможности адекватной «реконструкции» музыки древних культур.

пейским толкованием тембра как окраски звука (это редкий случай возможности абсолютно адекватного перевода японского музыкального термина).

Значение тембра в музыкальных культурах Восточной Азии издревле было основополагающим (это связано с осмыслением отдельного звука как самоценной данности). Так, древнекитайская классификация музыкальных инструментов *баинь* («восемь звуков») по материалу изготовления самого инструмента или его звучащей или резонирующей части, адаптированная Японией (*хатишин*, *хаттин*), — это именно тембровая классификация (ее китайские категории: металл, камень, шелк, бамбук, тыква, земля, кожа, дерево), где самому звучанию, его природной основе приписывается основополагающее значение<sup>2</sup>. Поэтому появление каждого нового тембра, нового музыкального инструмента, всегда расценивалось как очень значимое культурное событие (что нашло отражение во всех китайских династийных хрониках), как некий вклад в общую «копилку» фоносферы. При этом музыкальная фоносфера была подконтрольна государству, она была мензурирована и подчинялась метрологическим стандартам — музыкальный звук должен был иметь точно выверенную высоту, считалось, что от этого зависит благоденствие государства. А основным направлением музыкально-теоретической мысли было не столько определение собственно музыкальных закономерностей, сколько соответствие последних закономерностям структуры мироздания.

Тембр звука позволяет сопоставить данный услышанный звук с хранящимися в памяти или коллективной памяти подобными же звуками, что в значительной степени определяет выбор тембровых характеристик тем или иным этносом. Историю тембровой избирательности можно проследить и тем или иным образом пояснить ее мотивацию. Так, японцы предпочитают резковатые тембры струнных щипковых инструментов и соответственно, игру плектром, свистящие тембры флейтовых в высоком регистре<sup>3</sup>, назальные пронзительные тембры духовых язычковых инструментов — *хитирики* и губного органа *сё*:. И если в Китае в конце эпохи Тан предок *хитирики* — китайский *били* (ныне также *гуань*, *хоугуань*), инструмент центрально-азиатского (из княжества Куча) происхождения, — вышел из состава придворного оркестра, хотя и сохранился в ансамблевой исполнительской практике, то в Японии в придворном оркестре его наследник *хитирики* начиная с XII — начала XIII в. и донныне является (наряду с поперечными флейтами) главным мелодическим инструментом<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Эта классификация сохранялась вплоть до Нового времени и была принята с некоторыми модификациями во всех культурах Восточной Азии и в Монголии.

<sup>3</sup> Отметим, что свистящие звуки во многих культурах связаны с призывом и приходом духов предков, а в музыке театра Но отдельные резкие свистящие звуки флейты *но:кан*, называемые *хисиги*, производимые вне мелодии, мистически осмысливаются как призыв божества.

<sup>4</sup> Негативная характеристика, данная звучанию *хитирики* Сэй Сёнагон в «Записках у изголовья», обусловлена предшествующим слуховым опытом придворной дамы, привычкой к флейтовым тембрам (о чем она сама и пишет, сравнивая *хитирики* и флейты. Хотя нельзя исключать ее индивидуальных тембровых пристрастий. Ведь *хитирики* получил широкое распространение лишь в самом конце периода Хэйан. В *гагаку* в группе духовых инструментов их символика такова: *сё*: символизирует небесный свет, флейта *рю:тэки* — голос дракона, парящего между небом и землей, а *хитирики* — человеческий голос, то есть земной звук. Не случайно в Микагура

Прародина японского губного органа сё: (язычкового духового инструмента) с его многоголосным звучанием — Юго-Восточная Азия и тайские культуры Южного Китая. Китайский губной орган *шэн* (предок японского сё:) — давно уже одnogолосный инструмент, но его потомок в Японии по-прежнему многоголосный, производящий кластерные созвучия инструмент (мелодию он исполняет только в композициях *комагаку* и *боккайгаку* — «музыке Кореи» и «музыке Бохай»).

Отказ от некоторых инструментов и их тембров или их утрата в процессе исторического развития позволяют говорить о формировании национальной эстетики музыкального звука. Так, варган, известный некоторым древним племенам Японии, до XX в. сохранился только у айну (*муккурэ*, яп. *муккуруи*). Из завезенных с континента музыкальных инструментов в эпоху Нара тоже многие были отринуты. Это и угловая арфа *куго* (кит. *кунхоу*) персидского происхождения, два фрагмента которой, датированные VIII в., сохранились в императорской сокровищнице Сё:со:ин<sup>5</sup> — они обладают довольно нежным глуховатым звучанием, поскольку на них играли пальцами, а не плектрами, как на всех прочих струнных щипковых японских инструментах. Древнекитайская глиняная флейта-окарина *сюнь* (яп. *цутибуэ*) — у нее глуховатый мягкий тембр — тоже рано вышла из употребления<sup>6</sup>. То есть «невьявленность» тембра не устроила японский слух. То же произошло и с многостольными флейтами типа флейты Пана (*хайсё:*, *нарабисё:* или *сё:-но фуэ*), а судя по японской буддийской иконографии, их было два разных вида. Каждая из флейт набора производила только один звук, но, видимо, к моменту их появления в эпоху Нара в Японии уже существовало устойчивое исполнительское (техническое, кинетическое) представление о том, что мелодию производят на одной (одиночной), причем поперечной, флейте (*ёкобуэ*) с несколькими пальцевыми отверстиями (согласно археологическим находкам, поперечные флейты в Японии были известны еще в период Кофун). Также не прижились известные в эпоху Нара китайские наборы металлических и каменных инструментов с определенным строем, используемых как мелодические (то есть производящие мелодию), — наборы колоколов *бяньчжун* и наборы литофонов (каменных пластин) *бяньцин* конфуцианского оркестра, металлофоны (наборы металлических пластин) *фансян* (яп. *хо:кё:*; фрагменты инструмента сохранились в Сё:со:ин; звук *хо:кё:* был резким и быстро гаснущим). Причина, скорее всего, не только в трудностях транспортировки и дороговизне металла, но и в том, что мелодия в Японии изначально ассоциировалась либо с человеческим голосом, либо со звучанием флейтового инструмента. Удивительно, но в буддийской амидаистской ико-

---

*хитирики*, а также флейта *кагурабуэ* играют почти в унисон с вокальной партией, украшая ее мелодическую линию.

<sup>5</sup> Что касается дуговой арфы индийского происхождения, известной по буддийской иконографии, то у японских исследователей есть большие сомнения в ее реальном функционировании в Японии [Kashima, 1999, p. 57–58].

<sup>6</sup> Она была завезена в Японию из Китая и поднесена двору в 816 г. монахом Эйтю: [Verschuer, 1985, p. 235]. Не исключено, что она была известна в Японии и ранее, но достоверных сведений об этом нет.

нографии (*райго:дзу*) в числе других инструментов всегда присутствует *хо:кё:* (это был танский инструмент, «альтернативный» китайским конфуцианским наборам колоколов и литофонов, но поскольку появилась его разновидность с нефритовыми пластинами, инструмент был включен в классификацию *баинь* не в категорию «металл», а в категорию «камень»). А в японском варианте классификации *баинь/хатиин*, приведенной в трактате «Гё:дзан тайгайсю:» Тё:кэя (Тё:э), категорию «металл» представляют не колокола, как принято было в Китае, а гонг *сё:ко* и металлофон *хо:кё:*<sup>7</sup>.

Непонятно, почему из практики вышли барабаны курэцудзумы из ансамбля Гигаку. В Сё:со:ин сохранилось множество этих барабанов, хотя только к XV в. (по другим данным, к XVII в.) традиция Гигаку была полностью утрачена. Единственное логическое объяснение — то, что в древности существовала устойчивая взаимосвязь определенного инструментального тембра с конкретным музыкальным действием (но это проблема для дальнейшего осмысления).

Крайне ограниченной в Древней Японии была сфера использования таких ярких «прямых» тембров, как тембры металлических труб, — а трубы, большая *хора* и малая *куда*, в эпоху Нара входили в состав военного оркестра [Fukui, 1994, p. 47], но тогда же и вышли из употребления. А в Корее они, наряду с раковинами-трубами, до Нового времени являлись традиционными военными инструментами, заменившими некогда рога древнекорейских царств, о которых мы знаем благодаря когурёским фрескам. Для японцев предпочтительней оказался трубный звук раковины *хорагай* (рога *цунобуэ* из рогов животных в Японии были известны, но редки, поскольку их «материал» было трудно достать). Вероятно, широкое использование раковин-труб *хорагай* было связано с ориентацией японских буддистов на древнеиндийскую ведийскую культуру, где раковины-трубы *шанкх* были связаны и с ритуальным, и с военным контекстом. Этот инструмент был завезен в Японию в VII в. из Китая (куда попал только в эпоху Тан, то есть после 618 г., от «южных варваров») и, по-видимому, именно как буддийский культовый, а не как военный инструмент. Однако впоследствии и в Корее, и в Японии раковина-труба стала использоваться в воинском церемониале и как сигнальный инструмент, в Японии — в самурайскую эпоху под названием *дзингай*.

Позднее многие китайские инструменты, завоевавшие популярность в XVII и XIX вв. в связи с модой на китайскую музыку *минсингаку* («музыка [династий] Мин и Цин»), не укрепились в широкой практике из-за политических коллизий (хотя манга Хокусая зафиксировали распространение в народной среде ряда китайских инструментов).

И в то же время в истории музыки Японии есть примеры моментальной адаптации некоторых новых инструментальных тембров — это в первую очередь *сямисэн* (более яркий по звучанию, чем лютя *бива*), попавший с островов

<sup>7</sup> Трактат составлен в 1496 или 1498 г., дополнен и переработан в 1514 г.; неоднократно переиздавался, старейшее из сохранившихся изданий датировано 1646 г. В нем к классификация включает следующие категории: металл, камень, шелк, бамбук, кожа, глина, рог, дерево. Категории несколько отличаются от китайских.

Рюкю и с XVII в. ставший одним из самых популярных инструментов в Японии. Он звучал и звучит и в руках гейш как сопровождающий пение, и в театрах Дзёрури (Бунраку) и Кабуки, и соло, и т.д. Официальной датой появления *сямисэна* в Японии считается 1562 г., когда с юга Китая через Рюкю в страну была привезена разновидность китайского щипкового *саньсяня* — инструмента центральноазиатского происхождения, широко распространившегося в Китае начиная с эпохи Юань<sup>8</sup>.

Так же быстро распространился и смычковый *кокую*, созданный в Японии в XVII в., — фактически это был смычковый *сямисэн*<sup>9</sup>. Его тембр близок человеческому голосу, и он дублировал вокальную партию, а в инструментальном трио санкёку (кото, сямисэн, сякухати) он заменил флейту сякухати.

По мнению некоторых японских исследователей, идея использования *сямисэна* как смычкового инструмента могла появиться под влиянием португальского ребека, с которым японцы познакомились в конце XVI в. в результате деятельности в стране иезуитских миссионеров; об этом может свидетельствовать старинное название *кокую*: — *рахэйка* (возможно, связанное с *рабэйка* — японской транслитерацией названия «ребек»). По мнению других ученых, *кокую*: восходит к китайским инструментам семейства *хуциня*<sup>10</sup>. Но как бы то ни было, столь позднее появление в культуре смычкового инструмента (а отсутствие смычковых — это черта древних цивилизаций мира) обозначило некоторое изменение японской музыкальной парадигмы в целом (см. подробнее: [Есипова, 2012]).

Но все эти пояснения-оправдания тембровых предпочтений все же лежат на поверхности. Возможно, причину такой избирательности нужно искать в ином, а именно в генетической тембровой памяти. И это целое поле для транс-культурных исследований.

Серьезный, требующий осмысления аспект японской музыкальной фоносферы — исторически оформившаяся символизированность отдельных инструментальных тембров и самих инструментов, которая понятна и близка носителям культуры или считается ими само собой разумеющейся, но без специальных познаний и соответствующих пояснений этот аспект остается «закрытым» для представителей иных культур и цивилизаций. В настоящей работе мы не ставим целью полного раскрытия этой темы, но будем ее касаться в некоторых случаях.

Что касается интенсивности и громкости музыкального звучания, то надо констатировать историческое движение к камерности звучания. Оркестр эпохи Нара был куда более звучным и с многочисленными регистровыми разновидностями инструментов. В начале IX в. в связи с реформой придворной музыки (что объясняют финансово-экономическими причинами) состав придворного оркестра численно уменьшился, к началу эпохи Камакура большие разно-

<sup>8</sup> В XIV — середине XVI в. на Рюкю подобный, но 2-струнный с овальным корпусом инструмент был известен под названиями *сансин*, *дзабисэн* (на о-вах Амами — *дзябисэн*), *дзамисэн*.

<sup>9</sup> Стандартный 4-струнный *кокую*: создал Фудзиуэ Кэнгё: в 1780 г. в Эдо.

<sup>10</sup> Среди них действительно есть смычковый инструмент — 2-струнный *чжуйху*, или *чжуйцинь*, по конструкции аналогичный щипковому *саньсяню*.

видности оркестровых духовых язычковых инструментов (*дайсё*, *охитирики* и др.) вышли из употребления. То есть произошел отказ от агрессивной звуковой среды (больших оркестров, звучащих на пленэре).

Еще один важный аспект связан с особенностями национального восприятия фоносферы. В собственно японской традиционной культуре музыка всегда воспринималась в органической связи с природной звуковой средой обитания, а шумовая составляющая последней в Японии подвергалась сознательной культуризации. Это — культивация естественных шумовых призывков музыкальных инструментальных звуков (отметим, что это характерно и для центральноазиатской традиции). Так, в исполнительской практике есть такие понятия, как *со:рай* (букв. призывок/эхо *со-но кото*) — чуть шипящий шелестящий призывок, возникающий при зашипывании струны цитры *кото* (а струны традиционно делались из крученого шелка), или *тикурай* («призывок/эхо бамбука») — обязательный шум вдуваемого воздуха при игре на бамбуковых флейтах *но:кан*, *сякухати*. Также обязательны «потусторонние» призывки шагов, в том числе бесшумных скользящих шагов актеров в театре Но — под сценой для достижения этого эффекта устанавливаются глиняные горшки-резонаторы.

Поражает необычайное (по сравнению с другими культурами) множество бамбуковых свистков, флейточек из стеблей травинки (*кусабуэ*), пищиков, манков, имитирующих голоса различных птиц и животных, причем многие из них с очень сложным звукоизвлечением. Эти инструменты сейчас широко используются не только как игрушки, но и в театре Кабуки (в музыке ансамбля *э-дза* — за сценой) для создания нужной атмосферы. Интересно, что многие из них, как считают японские исследователи, были изобретены в эпоху Эдо (хотя среди археологических находок, датируемых эпохой Дзёмон, есть разнообразные каменные манки и т.п.), что говорит об очень растянувшемся во времени периоде музыкальной архаики, продолжившей свое развитие параллельно с развитием собственно традиционной музыки. Среди других примеров культивации естественных шумов — прижившийся в Японии китайский обычай разведения сверчков как «домашних животных»; стрекот кузнечика *судзуму-си* в тыквенном горшочке некогда использовали как релаксирующий звуковой фон (*судзу* — это бубенчик или колокольчик, то есть в звуках кузнечика японцы слышат звон<sup>11</sup>). А в народной среде получил распространение бамбуковый свисток *эмибуэ*, имитирующий звук цикад (причем с разновидностями, одна — для звуков вечерней цикады, другая — взрослой окрепшей особи). Подчеркнем, что *эмибуэ* — это не манок, то есть не функциональный с хозяйственной точки зрения инструмент.

Особенности взаимоотношений собственно музыки с другими компонентами фоносферы выявляют собственно японскую специфику. Для Японии характерно омузыкаливание немusикальных звуков. Один из ярких примеров — квазимusикальный инструмент *суйкинкуцу* (букв. «пещера водяного кин/

<sup>11</sup> Кстати, стрекот цикад в современном японском языке обозначается ономаатопеей *дзиидзши*, а звук японского соснового сверчка — *тинниткорин*, ср. с ономаатопеей *ринрин* — звук колокольчика [Japanese onomatopoeia].

инструмента»), практически утраченный, но возрожденный в 1980-х годах (ныне инструмент устанавливают в парках и т.п.). Некогда в ритуалах чайной церемонии использовались приспособления в виде системы бамбуковых трубок, по которым стекала вода (первоначально от рукомошника) в зарытый в землю горшок. *Суйкинкуцу* производит журчащие или звенящие, близкие музыкальным, звуки; инструмент скрыт и звуки возникают как бы из-под земли. Так в чайной церемонии мытье рук становилось частью самой церемонии, звуковой фон которой, возникая из-под земли, способствовал вхождению в нужное отрешенное состояние. Подобные дзэнские феномены, вероятно, восходят к почитаемой в чань-буддизме «Шурамгама-сутре»<sup>12</sup>, где фактически предлагается метод медитации на звуки внешнего мира, с тем чтобы услышать свою собственную природу.

Известный японский врач и психолог Цунода Таданобу (р. 1926) в известной и сильно раскритикованной работе «Мозг японцев» (изданной на английском языке в 1984 г.) утверждает, что японцы воспринимают звуки природы как музыкальные звуки (и что у них, в отличие от европейцев, восприятие музыки локализовано в левом полушарии, речевом, и в этом японцев можно сравнить лишь с полинезийцами). Верна теория Цуноды или нет, но в ее музыкальном аспекте она была поддержана одним из крупнейших этномузыкологов Японии Коидзуми Фумио (1927–1983). Умение создавать музыку из природных звуков, как косвенное подтверждение теории Цуноды, в XXI в. блестяще демонстрирует всемирно известный японский ансамбль барабанщиков «Кодо»: он исполняет великолепную поразительную развернутую композицию для барабанов *тайко* (*симэдайко*), основанную всего лишь на имитациях стука капель дождя по крыше, с кульминациями — порывами ветра, с постепенным затуханием... (в Москве ее исполнили в концерте в Крокус-Сити Холле 1 февраля 2020 г.).

Есть еще примеры использования немusикальных звуков в музыкальных целях. Это несемантизированные выкрики типа междометий, характерные для фольклорной сферы, как некий выброс энергии слушателей. Выкрики в японской культуре также подвергались систематизации, становясь самостоятельным и очень важным пластом звучания — сначала в ритуальной дзэнской практике (четыре типа выкриков, установленные еще Линь-цзи (Риндзай)) и в практике *сю:гэндо:*, затем в боевых искусствах (использование энергии боевого крика для воздействия на противника, яп. *киай* — «встреча *ки*», кит. *ци*, частиц, составляющих все сущее, о которых еще пойдет речь ниже), а в музыке театра Но выкрики *какэгоэ*, испускаемые барабанщиками ансамбля *хаяси* (чаще — исполнителем на *коцудзуми*), стали собственно музыкальной партией, пластом общего звучания (они строго фиксированы внутри ритмических моделей), затем эта уникальная практика перешла в театры Дзэрури и Кабуки.

С буддизмом связана и такая особенность японского восприятия фоносферы: к ней относят не только реально слышимый звук, но и некие мистические области, где музыкальные звуки слышимы, но не всеми. Это представления о том, что любой истинный буддист в медитативном состоянии способен услы-

<sup>12</sup> Кит. «Лэнъянь-цзин», полностью переведена на китайский в начале VIII в.



шать, в основном на рассвете, пение «сладкоголосых» архатов (яп. *ракан*, *аракан*), точнее, распевание ими мантр (здесь имеется в виду вовсе не слышание внутренним слухом, а яснослышание). А в народных верованиях появляются «музыкальные» *цукумогами* (*ё:кай*) — переродившиеся и ожившие, обретшие антропо- или зооморфный облик старые музыкальные инструменты, своими звучаниями по ночам пугающие людей.

Идея звука, который возникает как бы сам по себе, не кажется японцам странной. Сведения о музыкальных инструментах, которые начинают звучать сами по себе, в первую очередь о колоколах, мы находим в древних буддийских легендах (в буддизме звук — важнейшая субстанция мироздания). Например, по индийской легенде, хорошо известной в Японии, в час кончины кого-либо из больных или престарелых монахов, насельников монастыря Джетавана (яп. Гион), ветряные колокольчики, висевшие под четырьмя углами крыши павильона, начинали звонить сами собой, выговаривая слова буддийской гатхи (яп. *када*): «Все в мире непостоянно, все цветущее неизбежно увянет...» В Японии существует поверье, что не только ветряные колокольчики *фу:рин* (или *фу:таку*), подвешиваемые под крышей пагод, но и большие храмовые колокола *бонсё*: начинают звонить сами собой — либо от осевшего на них инея, либо по какой-то иной причине. Так, *бонсё*, согласно одной из легенд храма Сэннэндзи в Симоносэки на полуострове Идзу, начал звонить сам по себе, да еще и в неурочное время<sup>15</sup>.

Но в светской культуре есть еще и области звучаний, предназначенные только для избранных, — это так называемые тайные композиции (о них еще пойдет речь далее).

Идея фоновой музыки на самом деле имеет очень глубокие корни. Древние китайцы были уверены, что посредством музыки можно воздействовать на вселенную, а неправильное исполнение музыки может нарушить космическое равновесие (в древности за это даже карали коллективной смертной казнью). В Древнем Китае «тайна» музыки — порождения и воплощения Дао — заключалась в том, что ее параметры несли в себе информацию о структуре мироздания, но музыка и сама могла воздействовать на него. Музыка и мироздание в соответствии с даосскими представлениями — взимопроникающие системы, а музыкальное исполнительство — это не только постижение сущности явлений, это вхождение в первичную субстанцию мира. И эти представления распространились на огромной территории Восточной Азии и Вьетнама.

При любом анализе музыкальной фоновой музыки в целом или конкретных видов музыки, ее составляющих, мы невольно исходим из своего представления о музыке. Поэтому начинать надо бы с ответа на вопрос: а что есть музыка в Японии и в китайской цивилизации в целом? Как трактовалось это понятие? В основе китайской концепции музыки лежит инструментальная субстанция,

<sup>15</sup> «Его звон пугал все окрестные деревни. А потом к настоятелю храма явилась незнакомая девушка и посоветовала отпустить колокол в царство Дракона. Но колокол был такой тяжелый, что пришлось сплести толстую сеть, чтобы снять его со звонницы. Однако, когда его начали снимать, колокол вдруг вновь загудел, заохал и начал сам спускаться со звонницы. А потом зашагал по деревне и спустился к морю» (цит. по: [Садокова, 2017, с. 13–16]).

о чем в первую очередь свидетельствует сам иероглиф «музыка» (кит. юэ, яп. *гаку*), в виде пиктограммы известный в Китае со времен эпохи Шан (XVI–XI вв. до н.э.). В своей древней форме он зафиксирован в известном словаре «Шовэнь» (100 г. до н.э.) и состоит из значимых элементов: «дерево» (из которого делался корпус инструмента) и «шелк» (из которого изготавливались крученые струны). В Японии же музыка всегда была связана со словом, что входило в некоторое противоречие с древнекитайской инструментальной оркестровой традицией, в основе своей — конфуцианской, несмотря на ее адаптацию в эпоху Асука или ранее<sup>14</sup>.

В Древнем Китае музыка также ассоциировалась со звоном (колоколов)<sup>15</sup>. Именно звон рассматривался как средство акустической организации мироздания и как посредник, как способ коммуникации с духами предков. И часть территории Японии в эпоху Яёй входила в сферу «звонящих» цивилизаций. Напомним, что почти параллельно с древнекитайской в Юго-Восточной Азии существовала своя звонящая цивилизация — донгшонская с ее бронзовыми барабанами разных размеров (они впервые описаны в китайских хрониках эпохи Хань и включены в классификацию *баинь* в категорию «металл») и колоколами. Своеобразным отзвуком этих «звонящих» континентальных культур вероятно и стала культура японских колоколов *до:таку* (эпохи Яёй). Эти колокола, по-видимому, имеют корейское происхождение, но расцвет их культуры произошел именно в Японии. Звук ударяемых извне *до:таку* (высота их могла достигать 1,5 м) был значительно тише, чем звук китайских колоколов или бронзовых барабанов, но важен сам акустический феномен — звон. Правда уже во II в. эта культура исчезла и надолго была забыта<sup>16</sup>.

А со второй трети VI в. в Японию с континента начали завозить буддийские колокола *бонсё*: (также ударяемые извне)<sup>17</sup>. Они на века определили существенную область японской фоносферы, изменив «добуддийский» ее звуковой континуум. Древнейшие (из сохранившихся в Японии) буддийские колокола, отлитые в конце VII в., можно услышать в храмах Мёсиндзи в Киото и Кандзэондзи (близ Дадзайфу, префектура Фукуока, север острова Кюсю), — корейского происхождения (высота 124 см, диаметр 87 см) [Harich-Schneider, 1973, p. 72–73]. Высокого развития собственное колоколотейное искусство достигло в эпоху Камакура. И звон, но уже иной семантики и иного характера — в виде сильных, равномерных, долго затухающих одиночных звуков, богатых обертонами, — стал обязательной составляющей акустического культурного про-

<sup>14</sup> Отметим, что вокальная субстанция музыки характерна для древнеиндийской (где самым совершенным инструментом считался голос) и для ближневосточной цивилизаций в целом (последняя на многие века определила и европейское отношение к музыке как к тому, что можно спеть).

<sup>15</sup> Такое осмысление музыкальных звучаний демонстрирует китайский термин *сян*, который и ныне имеет значения «звон» и «музыкальный звук».

<sup>16</sup> Что касается звоняще-гремящих слабого звучания погремушек *кагурасудзу*, то они имеют «предформы» и в культурах айнов и других народов Северной Азии, и эскимосов и индейцев Северной Америки.

<sup>17</sup> Из 80 завезенных корейских колоколов, известных по историческим источникам, ныне в Японии находятся 50, в том числе и в синтоистских святилищах [Иванов, 2005].

странства Японии, озвучивая и транслируя в мир буддийскую пессимистическую идею непостоянства и бренности бытия<sup>18</sup>. Некогда каждое утро и каждый вечер в колокол каждого буддийского храма производили 108 ударов. Эта своеобразная церемония очищения от 108 «заблуждений» (это понятие, по буддийским представлениям, включает грехи, болезни, сомнения, ложные представления и т.п.) носит название *хякухати* («сто восемь»)<sup>19</sup>. (Надо отметить, что иногда колокола вешали и у синтоистских святилищ.) В середине XIX в. этому важнейшему пласту фоновой культуры был нанесен урон: в связи с ослаблением влияния буддизма и гонениями на него разрушались буддийские храмы, а храмовые колокола переплавлялись на пушки. Но в начале XX в. вновь начали отливать большие колокола. В годы Второй мировой войны было уничтожено более 70 000 буддийских колоколов (примерно 90% от существовавших), однако быстро налаженное их производство в послевоенные годы привело к тому, что к середине 1990-х годов количество храмовых колоколов в Японии вернулось к довоенному уровню [Bonsho, web], и существенная область традиционной фоновой культуры была восстановлена.

Но вернемся к собственно музыке и музыкальным инструментам. Издревле к любому инструменту относились как к магическому объекту, а к самому его звучанию — как к результату магического действия. Особо ценным инструментам — цитрам *кото*, лютям *бива*, флейтам *ёкобуэ* и гобоям *хитирики* — давались имена собственные, инструментам приписывалась экзорцистская способность и связанная с этим способность излечивать больных; считалось, что их звук способен воздействовать на души заблудших (в «*Кокон тёмондзю*», 1254 г., например, рассказано, как пораженные и растроганные звуками *хитирики* разбойники вернули награбленное, см.: [Сисаури, 2008, с. 191]).

Еще одно представление — о связи музыки с временем года и временем суток — пришло из Китая в эпоху Хэйан. В придворной среде наилучшим временем исполнения музыки считались весенние и осенние лунные ночи, кроме того, считалось, что в разное время года слух по-разному воспринимает звуки струнных и духовых инструментов. С временем года связывали и ладотональности, так, зимой предпочитали играть в *бансикитё*:<sup>20</sup>. Эти позиции зафиксированы, в частности, в «*Гэндзи-моноготари*» [Lieberman, 1971, p. 39–42].

Любые музыкальные звуки интерпретировались в качестве примет или предсказаний (это свойственно не только японцам, но и, например, многим народам Северной Азии). В хэйанской литературе не раз встречается утверждение: в исполнении большого мастера-виртуоза звуки музыки (вопреки физическим законам) обретают свойство однонаправленности — они летят ввысь,

<sup>18</sup> Что касается ветряных колокольчиков, то и ныне повсеместно в Восточной Азии они используются для увеличения потока *ки/ци* (жизненной энергии).

<sup>19</sup> Ныне *хякухати* исполняется лишь в полночь под Новый год по лунному календарю и называется *дзёя-но канэ* (*дзёя* — канун Нового года, *канэ* — «колокол»).

<sup>20</sup> *Бансикитё*; *бандзикитё*: — ладозвукоряд типа *рицу* от звука «си» (минорного наклонения). Теория *гагаку*, а затем и буддийских песнопений следовала древнекитайским образцам: 5 ступеней звукоряда соответствовали временам года (4+1), каждый тон звуковысотной шкалы соответствовал месяцу по лунному календарю.

достигают облаков (то есть Верхнего мира) или поднимаются за облака, вызывают отклик Небесной музыки, и даже могут воздействовать на богов.

В то же время для Японии издревле характерно отношение к музыке как к материальному объекту (не случайно и в XX–XXI вв. в стране устанавливаются памятники песням). С одной стороны, это обусловлено распространением в Японии древнекитайских представлений о субстанции *ци* («воздух, пар, дыхание», «пневма»). Эта синкретическая материально-духовная психоэнергетическая субстанция (яп. *ки*) является и своего рода звуковым субстратом<sup>21</sup>. От китайской ханьской культуры японцам «в наследство» досталось осмысление «музыкальной материи» как результата различных соотношений частиц *ци* («внутренних», порождающих голос, пение, и «внешних» — порождающих звуки инструментов), то есть «овеществление» музыкальных звуков. Но музыку создает человек, и его собственные жизненные *ци* в виде художественной духовной энергии воплощаются в произведении искусства, в том числе музыкального, продолжая жизнь своего создателя (в прямом смысле слова). Отсюда предельная отточенность мастерства во всех видах японской музыки, в том числе и в фольклорной, как и в других искусствах и в ремеслах. Исполнители на *хитирики*, например, свидетельствуют: чтобы сосредоточиться перед выступлением, они вглядываются в свой инструмент, думая о том, что мастер, его изготовивший, вложил свою душу (читай: свои *ци/ки*) в его создание [Hichiriki, web]. Культура музыкального исполнительства и особенно культура вокала древнего и средневекового Китая, оказавшая существенное влияние на Японию, также непосредственно связана с концепцией *ци* и идеей самосовершенствования. Японская традиция пения непосредственно связана с отношением к звуку голоса как к выдыханию *ки/ци*.

Вероятно, это «овеществление» музыки китайского толка напластовалось на древнейший обычай песенных подношений властителю от разных племен, но при этом, скорее всего, оно обусловлено и присущим древней японской или прапонской культуре отношением к музыке как к продукту, как к объекту собственности (родовой, клановой и т.п.), который передается по наследству, как к семейной реликвии. Эти архаичные представления видимо породили такой уникальный феномен японской музыки, как *хикёку* — «тайные мелодии/композиции», присутствующие практически во видах и жанрах традиционной музыки и сохранившиеся до наших дней. Обладание знанием *хикёку*, начиная со времен аристократического хэйанского общества, повышало авторитет. Из-за стремления овладеть этими «тайными композициями» в эпоху Хэйан зачастую случались инциденты вплоть до убийств. *Хикёку* передавали кому-либо из близких на старости лет или в предчувствии смерти. Ценность *хикёку* в материальном выражении была такова, что в качестве благодарности за обучение подобной композиции мог быть подарен конь. Со временем многие *хикёку* стали исполнять наравне с другими пьесами, но предполагалось, что их особенности

<sup>21</sup> В трактате «Хуайнань-цзы» II в. до н.э. (цз. 3) сказано: «Соединяясь, пневмы (*ци*) образуют звук» (цит. по: [Кобзев, web]).

(технические, содержательные, духовные и пр.) способны были оценить лишь избранные, посвященные (подробнее см.: [Есипова, 2014]).

Если присутствие тайных мелодий в буддийской культовой музыке вполне понятно (во многих религиях есть тайные молитвы, тайные обряды), то распространение подобной практики на все виды японской музыки — черта уникальная и заставляет искать особые тому причины. Без сомнения, феномен *хикёку* включает не только эзотерический буддийский, но и даосский компонент. А в генезисе *хикёку*, по-видимому, присутствует и архаический североазиатский субстрат, а именно характерные и ныне для многих народов Северной Азии так называемые личные песни, где главными являются не слова, а собственно напев. «Личные песни» этими народами и в XX в. рассматривались как семейная святыня: они передавались по наследству (как «голос» предка), их можно было подарить детям, родственникам, друзьям. То есть напев-мелодия осмысливается как неотъемлемая часть самого существа исполнителя или его души. Существуют определенные запреты на исполнение чужих «личных» песен, поскольку фактически это рассматривается как попытка вторжения в чужое «личное» пространство или в пространство самой души. У айну в некоторых песенных жанрах (в любовных песнях, колыбельных и др.) зафиксированы своеобразные «личные» звуковые коды, показывающие кто именно (какой член рода или племени) исполняет песню<sup>22</sup>.

Определенная звукомusыкальная среда в Японии стала социальной характеристикой. На разных этапах развития японского общества она непосредственно отражала его страты. Сознательное охранение и ограничение свой фоносферы в придворной культуре восходит к обычаям эпох Нара и Хэйан, когда императорским музыкантам *гакунин* запрещалось обучать кого-либо вне двора игре на музыкальных инструментах придворного оркестра. Со временем многие японские инструменты стали неотъемлемыми атрибутами определенных общественно-религиозных групп, их своеобразной акустической кодировкой: звуки *хорагаи* (раковина-рог) — отшельников *ямабуси*, позвякивание посоха *сякюдзё*: (со звенящими кольцами-подвесками) — странствующих буддийских монахов, звуки флейты *хитогёири* (или *фукэ-сякухати*) — адептов дзэнской школы Фукэ; фоносфера дзэнских монастырей (главным образом направления Обакү) отличается звучаниями не колоколов, а деревянных бил *хан*, *кэйбан* и т.д. Но в целом это свойственно не только японской культуре, а вот подобная же сегрегация тембров в области вокальной музыки (то есть производимой человеческим голосом) — это специфически японская черта. Характер вокализации, тип вокального звукоизвлечения становится одним из главных признаков вида музыки и определением его «прародины» — прямой голос в придворных собственно японских композициях *вагаку*, в том числе в *кагура* (и придворных

<sup>22</sup> Возможно, в генезисе *хикёку* присутствует и океанийский компонент: у океанийских народов — вероятных предков и айнов, и японцев, — существовал обычай покупать у соседей танцы с песнями, причем тексты песен не переводились, и некогда известный смысл их очень быстро утрачивался, что, однако, никого не смущало, видимо, потому, что песенное слово, как отметил Б.Н. Путилов (говоря о папуасах Новой Гвинеи), «несло некий таинственный смысл и заключало в себе “тайную” силу» [Путилов, 1978, с. 9].

Микагура, и сельских Сатокагура); напоминающая тибетское горловое пение вокализация в древних буддийских песнопениях сё:мё: (особенно *Сингон-сё:мё:*) и унаследовавшая эти черты специфическая вокализация в ё:кёку (распевании текстов в театре Но), фальцетное звукоизвлечение, встречающееся как вкрапление в более поздних вокально-инструментальных городских жанрах, и т.д.

Особую проблему представляет осмысление японцами китайской темпе-рации и абсолютной высоты музыкального звука. В Китае эпохи Хань музыкальное ведомство Юэфу со II в. до н.э. продолжало акустические исследования в области звуковысотного 12-тонового эталона *люй-люй* (появление его относят к VIII–VII вв. до н.э. или к еще более ранним временам), на который в обязательном порядке предписывалось ориентироваться всей империи<sup>23</sup>. И со сменой каждой династии этот эталон (абсолютная высота первого тона шкалы, называемого *хуанчжун*) менялся в соответствии с календарными и астрологическими исчислениями, изменялся и строй наборов колоколов и литофонов придворных оркестров, то есть осуществлялось перепрограммирование музыкального слуха. Это осмысливалось как создание и поддержание всеобщей гармонии Поднебесной. А переводя на язык музыковедения — это сознательное создание единой звуковысотной шкалы акустического художественно-звукового пространства государства<sup>24</sup> (ср. с современным международным стандартом: звук «ля первой октавы» = 440 гц, по нему настраиваются все европейские инструменты и все симфонические оркестры мира). Звуковысотный строй *люй-люй*, попав в Японию, где называется *дзю:нирицу* («12 *рицу*», от основного китайского названия шкалы *шиэрлюй* — «12 *люй*»), имел основную высоту «ре первой октавы», что соответствовала высоте, установленной в Китае в начале эпохи Сун), так и остался без изменений, поскольку в Японии не было смен династий, как в Китае. Таким образом, музыкальный звуковысотный строй зафиксировал в веках преэминентность и незабываемость императорской власти в Японии, и перестройки музыкального абсолютного слуха в рамках придворной музыки не происходило<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> В Древнем Китае для настройки инструментов оркестра был создан эталонный набор из 12 колоколов, производивших тоны эталонной шкалы *люй-люй*, затем был создан 13-струнный настроенный цитровидный инструмент-камертон *цзюнь*, или *цзюньчжун* (образец инструмента был найден в гробнице царства Цзэн V в. до н.э.). Колокола отвозились на время в провинциальные города, где по высоте их звучания настраивалась эта цитра-камертон для дальнейшей правильной настройки местных инструментов, что осмысливалось как создание и поддержание всеобщей гармонии Поднебесной. Позднее был создан набор из 12 флейт-камертонов, что гарантировало точную высоту звуков.

<sup>24</sup> Согласно исследованиям крупнейшего китайского музыковеда XX в. Ян Инь-лю, высота тона *хуанчжун* в эпоху Западная Хань — 346,7 гц, в эпоху Восточная Хань — 332,4 гц, в эпоху Вэй — 370,1 гц, в эпоху Цзинь — 387,5 гц, в эпоху Суй — 364,2 гц, в эпоху Тан — 435,9 гц, в эпоху Сун — 298,7 гц, в эпоху Мин — 315 гц, в эпоху Цин — 344,4 гц [Цзо, 1987, с. 269].

<sup>25</sup> В Древней Японии при исполнении ритуальной музыки строго соблюдалось соответствие высотного положения лада тому или иному сезону и т.п., соответственно, каждый месяц происходило перемещение (*ватасигаку*) на соответствующий тон системы, и струнные инструменты оркестра перестраивались. Но не менялась эталонная абсолютная высота.

Однако с созданием в XIV в. новой музыкальной системы *Но:гаку* — музыкальной драмы Но, которую в XVII в. сёгунат Токугава сделал своим официальным церемониальным искусством, произошел недекларируемый, но вполне сознательный отказ от китайской темперации. Об этом ярко свидетельствует уникальная конструкция флейты ансамбля *Но:гаку* — *но:кан*, благодаря которой эта флейта (едва ли не единственная в мире) при передувании<sup>26</sup> производит не чистую октаву, а септиму — то есть диссонирующий, заведомо «фальшивый» звук. Этот акт явно недооценен в музыкознании. Было ли это некой альтернативой теории придворной музыки, которой следовало аристократическое хэйанское общество, или это было возвращение к собственным древним «докитайским» истокам? Отметим, что в других пластах японской музыки, возникших позже, такого «отказа» не произошло, и в XX в. во многих традиционных жанрах основной высотой является звук «ре» — *итикоцу* (основной звук шкалы *дзю:нирицу*), что не раз отмечали многие европейские музыканты<sup>27</sup>. Такова была сила слуховой инерции.

Немаловажно, что строй *хитирики* — основного мелодического инструмента придворной музыки *гагаку* — при его изготовлении выверялся мастером по высоте основного тона звука киотских храмовых колоколов: колокола храма Мёсиндзи, отлитого в конце VII в. (древнейшего из сохранившихся ныне в Японии), затем колокола храма Тионъин, отлитого в 1633 г. (самого большого в Японии)<sup>28</sup>, звон последнего — упомянутый выше *хякухати* (108 ударов) транслируется ныне в прямом эфире в Новогоднюю ночь. Так звуковысотность стала объединяющим и цементирующим фактором коллективного музыкального мышления.

Но с конца XIX в. с распространением европейской музыки (в первую очередь военных оркестров) ситуация во всех странах Азии, и Японии в том числе, начала меняться, музыкальный слух начал перестраиваться, невольно ориентируясь на европейскую равномерную темперацию, что без сомнения приводит или уже привело к утрате традиционной музыкальной идентичности<sup>29</sup>.

## Литература

Есипова М.В. Проблема смычковых инструментов в традиционной музыке Японии // Старинная музыка. 2012. № 1–2 (55–56). С. 42–46.

<sup>26</sup> Передувание — извлечение звуков натурального звукоряда на духовых музыкальных инструментах без использования пальцевых отверстий, достигаемое увеличением силы подачи воздушной струи.

<sup>27</sup> В трактате «*Тайгэнсё*» («Трактат Тоёхара», 1511–1512 гг.) *гакунин* Тоёхара-но Сумиаки содержится сведения о том, что к началу XII в. для музыки Микагура была заимствована ладотональность *итикоцутё*: из ладотональной системы музыки *гагаку*.

<sup>28</sup> Его вес 74 т, диаметр 2,8 м, высота 3,3 м; ударное бревно (яп. *сюмоку*) длиной 4 м и весом 350 кг раскачивают 17–25 монахов.

<sup>29</sup> Крупнейший японский композитор Такэмицу Тору, имея в виду музыкальную европеизацию, однажды высказался так: «Сегодня традиционное чувство звука умирает из-за западной системы точной настройки музыкальных инструментов и записи музыки нотами».

*Есинова М.В.* Особенности трансляции традиции в японской музыке и феномен хикёку // Оригинал и его повторение: подлинник, реплика, имитация в искусстве Востока: сборник статей / Государственный институт искусствознания; ред.-сост. П.А. Куценков, М.А. Чегодаев. М.: Государственный институт искусствознания, 2014. С. 177–192.

*Иванов А.Ю.* Роль Кореи как «культурного моста» в процессе передачи материковой цивилизации на Японские острова // Вестник центра корееведческих исследований ДВГУ: материалы III Международной корееведческой конференции. Владивосток: Российская ассоциация университетского корееведения, 2005. С. 75–83. URL: [www.rauk.ru](http://www.rauk.ru)

*Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. URL: [www.cynologia.ru](http://www.cynologia.ru)

*Путилов Б.Н.* Песни Южных морей. М.: Наука, 1978.

*Садокова А.Р.* Магическая функция колокольчика и колокола в японской народной культуре и фольклоре // Филологические науки в России и за рубежом: материалы V Международной научной конференции (Санкт-Петербург, декабрь 2017 г.). СПб.: Свое издательство, 2017. С. 13–16. URL: <https://moluch.ru/conf/phil/archive/258/13372/>

*Сисаури В.И.* Церемониальная музыка Китая и Японии. Исследования. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

*Тараканов М.Е.* Звуковая среда современности [публикация Е.М. Таракановой] // Из личных архивов профессоров Московской консерватории. Научные труды Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского. Сб. 42. М., 2002. С. 76–77.

*Тараканов М.Е.* Человек и фоносфера. Воспоминания. Статьи. М.; СПб.: Алетейя, 2003.

*Цзо Чжэньгуань.* О музыкально-теоретической системе «люй» в китайской музыке // Музыка народов Азии и Африки. Вып. 5. М.: Советский композитор, 1987. С. 257–272.

*Bonsho.* URL: <https://ru.qaz.wiki>

*Fukui H.* The Hora (Conch Trompet) of Japan // The Galpin Society Journal. 1994. Vol. 47. P. 47–62.

*Harich-Schneider E.* A History of Japanese Music. London: Oxford University Press, 1973.

*Hichiriki.* URL: [www.japanese-wiki-corpus.org](http://www.japanese-wiki-corpus.org)

*Japanese onomatopoeia.* URL: <https://japanese-lessons.net/>

*Kashima S.* Depiction of Kugo Harps in Japanese Buddhist Painting // Music in Art. Vol. XXIV. No. 1–2. 1999. P. 57–67.

*Lieberman Fr.* Music in the tale of Genji // Asian music. Vol. II. No. 1. 1971. P. 39–42.

*Verschuer Ch. von.* Les relations officielles du Japon avec la Chine aux VIIIe et IXe siècles. Geneve; Paris: Librairie Droz, 1985.





# МИФЫ И ВЕРОВАНИЯ



# Социогенез и этнократия в мифических нарративах Нара — Хэйан

*Л.М. Ермакова*

Японская мифологическая история в «Кодзики» и «Нихон сёки» изобилует нарративами о социогенезе — о формировании разных социальных групп и их элит, о происхождении социально значимых культурных изобретений, ремесел, социальных обычаев, о правилах отношений между группами, о социальных структурах, занимающихся обрядовой практикой, и т.п. Характерным примером этой письменной деятельности по объяснению и обоснованию социальных порядков становится дополнение уже существующих мифологических сводов путем конструирования новых нарративов о мифической предыстории определенной социальной или этнической группы или рода. Статья посвящена краткому описанию таких мифических предысторий и установлению их общих закономерностей.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** летописи древних родов, вторичная интертекстуализация мифологической картины мира.

Тема настоящей статьи — характеристика группы текстов из нескольких коротких летописей или летописных фрагментов, имеющих целью изложить или сконструировать мифологическую историю конкретного рода. Это, так сказать, мифологические нарративы второго порядка — по сравнению с двумя главными мифо-историческими летописями VIII в. «Записи древних деяний» («Кодзики») и «Анналы Японии» («Нихон сёки»).

Речь пойдет о следующих памятниках: 1) «Дополнения к древним речениям» («Кого сю:и») — летопись рода священнослужителей Имибэ; 2) «Новый сборник гадания по черепахе» («Синсэн киси:ки») — летопись рода гадателей Урабэ; 3) «Записи рода Такахаши» — стольников императора («Такахаши удзубуми»); 4) «Записи о великом святилище Сумиёси в эпоху богов» («Сумиёси тайся синдайки») — летопись рода Цумори, стражей гавани Осака, служителей великого святилища Сумиёси; 5) сохранившаяся в нескольких отрывках летопись рода Хата «Свод записей подлинной генеалогии рода Хата» («Хата удзи хонкэйтё:»). Из этих пяти текстов два «Кого сю:и» [Когосю, 1996; Когосю, 2002] и «Такахаши удзубуми» [Летопись, 2022] переводились на русский и английский,

остальные же не были переведены ни на русский, ни на другие языки, поэтому прежде всего целью статьи является введение их в научный оборот.

Вторая цель связана с некоторыми важными свойствами этих текстов. Известно, что все тексты внутри культуры как-то соотносятся и разговаривают друг с другом. На примере же этих текстов мы можем наблюдать характерное взаимодействие малых историй конкретных родов с большими, так сказать, государственными летописями «Кодзики» и «Нихон сёки».

Мы знаем, что эти два больших свода содержат разнообразные космогонические сюжеты, в которых повествуется о возникновении Неба и Земли, о порождении многообразных богов, духов и всего остального. Однако в обоих сводах отсутствует компонент, составляющий фокус многих других космологических, например, шумеро-аккадской или библейской, — миф о создании человека. В японской кодификации на каком-то этапе мифологической истории мы просто явочным порядком видим человека уже существующим. То есть антропогенез как таковой отсутствует. Зато можно сказать, что японская мифологическая история изобилует нарративами о социогенезе, если так можно выразиться.

В малых летописях конкретных родов эта письменная деятельность по проработке социогенеза усиливается и конкретизируется — производится трансформация старых и конструирование новых сюжетов об истории и фактах формирования разных социальных или этнических групп, их элит и функций, учреждение статуса и категориального значения родов и семей. Представляя мифологическую предысторию своей группы, составители таких текстов обосновывают уже существующие социальные структуры или стремятся скорректировать их, выстраивая мифы о новых культурных героях или божествах. В рассказы «Кодзики» и «Нихон сёки» добавляются новые сюжеты, но повествуют они о том же — о происхождении социально значимых культурных изобретений, о регуляции отношений между группами населения, об учреждении разных видов обрядовой практики и т.п. А два самых ранних и самых больших свода, как оказывается, на протяжении долгого времени сохраняются в культуре и работают в ней, если выразиться словами Ю.М. Лотмана, как мифопорождающее текстовое устройство [Лотман, 1992, с. 224]. И надо сказать, что течение времени им не помеха — они остаются основным культурным инструментом самых разных эпох.

Например, в «Кодзики» есть эпизод, где два бога меряются силой, борясь за обладание страной Тростниковой равнины; для этого один поднимает на кончиках пальцев скалу, другой превращает свою руку то в лыдину, то в лезвие ножа [Кодзики, 1994, с. 82], и так как это первая в японской письменной истории сцена *тикаракурабэ* — меряния силой, то эти конкретные фольклорно-сказочные мотивы отнюдь не помешали потомкам возводить к этой истории происхождение борьбы сумо. В принципе «Кодзики» и «Нихон сёки» предлагают довольно широкий репертуар концептуальных и повествовательных возможностей, и здесь интересно, что именно отбирают составители малых родовых летописей или что они конструируют заново с определенным идеологическим заданием.

Задание, как правило, состоит в поиске в двух главных летописях подходящего первособытия или, в случае отсутствия подходящего сюжета, его конструирование. Указание на то, кто первым осуществил некое действие или культурное изобретение, или же кто первым дал название этому своему действию, или элементу ландшафта, социальному явлению или артефакту, превращает этого деятеля в агента священной мифологической истории. Желательно при этом отнести его действие как можно дальше вглубь времени, как можно ближе к эпохе богов. Причем поиски первособытия и первого культурного деятеля происходят в самых разных областях — примером тому могут служить ранние трактаты по поэтике *вака*, которые начинаются с заявления о богах-первопоэтах и о *вака*-первопеснях.

Тем более активно работают эти механизмы в рассматриваемых малых, так сказать, вторичных летописях. Например, летопись «*Кого сю:и*» была составлена восьмидесятилетним Имибэ-но Хиронари с прагматической целью — рассказать «правильную» историю рода священников Имибэ, чтобы отстоять утраченные прерогативы и восстановить былой статус рода. Но этой древней публицистике — рассказу о политических интригах и несправедливостях — предпосылается сжатый космологический зачин о сотворении мира: «Пришлось слышать (явная отсылка на предыдущие тексты. — Л. Е.), что в начале образования мира Идзанаги и Идзанами, два божества, совместно стали мужем и женой и родили “страну великих восьми островов”, а также горы, реки, травы и деревья, затем родили Богиню Солнца, Бога Луны и в конце концов родили бога Сусаноо...» [Когосюи, 1996, с. 301]. Всё последующее в тексте оказывается встроено в этот рамочный космический сюжет и уже тем самым текст становится значимым и легитимным. Такой способ писать летописи с отсылкой к событиям древности универсален. Например, самая древняя история Руси — «Повесть временных лет» — тоже начинается с того, как Ноевы сыновья Сим, Хам и Иафет разделили между собой землю.

Следующий пример — довольно крупный памятник «Записи святилища Сумиёси эпохи богов»; согласно колофону, составили его Цумори-но Сукунэ Симамаро и Цумори-но Сукунэ Марэбито в 731 г., но, видимо, в настоящее время мы имеем дело со списком IX–X вв. В памятнике обосновывается положение рода Цумори в качестве священнослужителей святилища Сумиёси-тайся в стране Сэтцу-но куни, то есть в нынешнем городе Осака. Повествование в этом памятнике тоже начинается с начала мира и состоит из компиляции довольно длинных фрагментов из космогонических мифов «*Нихон сёки*», в частности, рассказывающих о рождении морского и военного божества Сумиёси в виде трех богов. Больше всего места занимают цитаты из анналов императора Тю:ай и сюжетов об императрице Дзингу:, чьи мифические военные походы в Корею как раз связаны с тремя богами Сумиёси. Здесь я отмечу интересный момент: мы видим в тексте множество сюжетов о происхождении топонимов — то же самое в изобилии встречается в «*Нихон сёки*», в *фудоки* или в «Житии посвященной принцессы-жрицы Ямато-химэ-но микото». Наречение земель служит обоснованием принадлежности данной земли тому, кто впервые дал ей имя;

в «Сумиёси тайся синдайки» таким образом утверждается священное и прецедентное право на владение территорией святилища.

В «Сумиёси тайся синдайки» включено немало преданий, более нигде не встречающихся. Примечательно, например, краткое сообщение, подобного которому нет ни в «Кодзики», ни в «Нихон сёки»: что императрица-шаманка Дзингу: вступила в тайные супружеские отношения с великим богом Сумиёси [Кодай удзибуми, 2012, с. 21]. Император О:дзин (Хомута-но сумэра микото), согласно «Нихон сёки», родился от императрицы Дзингу: и правителя Тю:ай, однако одна из версий рождения императора О:дзин связана именно с эпизодом этих «тайных сношений» с божеством Сумиёси (напомним, что, по «Нихон сёки», великий бог Сумиёси в виде трех божеств в военном походе императрицы Дзингу: в Корею был ее водителем и спутником, а потом распорядился об учреждении своего святилища). Таким образом, в памятнике подтверждается связь служения рода Цумори при святилище тройного божества Сумиёси с самыми древними космологическими слоями.

Возьмем следующий пример родовой летописи: «Новый изборник гадания по черепахе», летопись рода гадателей Урабэ. Еще две тысячи лет назад, как показывают археологические раскопки, на Японских островах гадали по раскаленным костям; из 158 сохранившихся гадательных предметов — 75 костей оленя, 21 — дикого кабана, 46 — дельфина и только 4 панциря черепахи [Когу, 2015, р. 340–341]. В «Кодзики» и «Нихон сёки» мы видим только гадания по лопатке оленя (*футомани*) — например, боги гадали, как выманить Аматаэрасу из пещеры, или как подготовить землю к отправке туда с неба Ниниги-но микото — первопредка императорского рода; гадания помещаются и на другие подобные реперные точки мифологической истории. Однако к IX в. в государственных ритуалах происходит резкая замена лопатки оленя на панцирь черепахи. И в «Новом изборнике гадания по черепахе» путем встраивания собственного сюжета в государственную мифологию объясняется выбор в пользу гадания на панцире черепахи и отказ от гадания на лопатке оленя, одновременно постулируется ведущая роль рода Урабэ в гадательном ритуале, а также даются конкретные технические указания по его осуществлению.

Сейчас будет вкратце поведано о клятве черепахи. Царственные божественные предки, *камуроги* и *камуроми*<sup>1</sup> изгнали буйные божества и заставили умолкнуть деревья на скалах и листья трав. И тогда было речено перед всеми божествами: «Пусть господин наш царственный внук правит страной богатой камышовой равнины и пышного колоса». И вот, когда стали его отправлять вниз на землю, встал вопрос: «Кто из богов послужит царственному внуку при утренней трапезе, при вечерней трапезе, при долгой трапезе, при вечной трапезе?». Стали спрашивать тех богов, которые должны были служить, и тут появился белый олень-самец, живущий на священной горе Кагуяма, и говорит: «Я сейчас послужу вам. Возьмите у

---

<sup>1</sup> Имеются в виду, видимо, Аматаэрасу и Таками-мусуби, причем Аматаэрасу называется здесь богом-предком, а Таками-мусуби — богиней.

меня лопатку, раскалите и вопрошайте». Стали вопрошать, однако огонь солгал. И тут явилось божество Футонорито-но микото.

Это «божество грузных слов» действует и в обоих главных сводах, но без какой бы то ни было характеристики, включая пол. Однако в летописи рода Урабэ переписчик хэйанского времени вписывает мелкими знаками, что имеется в виду дева-черепаха, живущая в пруду Амэ-но кагу. Божество это произносит речь, которая представляет собой принципиально новый миф, внедряемый в существующую картину мира и полемически направленный против практики гаданий на лопатках оленей. «Белому оленю ведомы дела верхней страны. Но откуда ему знать дела, что под землей? Я же хорошо знаю и про верхние земли, и про нижние, и про небесных богов, и про земных. Само собой разумеется, что все заграды и огорчения человеческие мне тоже известны <...> Поэтому возьмите лучше мою кость с восемью перекрестиями (панцирь. — Л. Е.), на солнце высушите, топором обтешите, небесным тысячекратным расщеплением тысячекратно расщепите, переднюю и заднюю часть панциря сделайте гладкой, как светлое зеркало. Затем небесным клинком нанесите клетки *мати* и высекайте небесный огонь трением, срубив дерево *фумори* на Небесной горе Кагуяма, потом возьмите дерево *хахака* и раскаляйте панцирь в его пламени от небесного огня...» [Кодай удзибуми, 2012, с. 221–221]. Далее следует множество правил и подробностей этой техники, и именно по этому сценарию много веков происходила важная часть ритуала интронизации, а последний раз сценарий был во всех деталях воспроизведен в 2019 г. при восшествии на престол императора Нарухито.

Далее хочу упомянуть летопись рода Такахаси — «*Такахаси удзибуми*»; ее идеологическим фокусом предстает сюжет из «*Нихон сёки*», только переименованный и развитый. Из краткой фразы «государь похвалил Ивака-муцукари за поднесенное угощение и пожаловал ему звание императорского стольника» летопись рода Такахаси выстраивает целую космологическую сагу, с явленными чудесами и чудесными деталями, и первопрецедентом-двигателем истории становится речение императора: «Государь сказал: “Этим угощением я обязан не одному только сердцу Ивака-муцукари-но микото. Это угощение явилось благодаря богам, на небе пребывающим <...> Пусть Ивака-муцукари пройдет очищение и послужит всем моим потомкам в восьмидесяти продолжениях, далеко и долго, чтобы государи вкушали небесную трапезу освященную”».

Наконец, назовем путаную и обрывочную «*Хата-си хонкэйтё*», летопись рода Хата, в V в. пришедшего с Корейского полуострова. От нее уцелело всего два фрагмента в виде цитат в других сравнительно поздних текстах. Между тем Хата, самый многочисленный и загадочный род переселенцев с материка, видимо, сыграл ключевую роль в становлении японской культуры.

Прибыли они, согласно их записям, на север Кюсю, куда спускался с неба и Ниниги-но микото, внук Аматаэрасу, причем называется то же самое место — Химука-но со. Люди рода Хата, живущие в Корее, и сейчас возводят себя непосредственно к китайскому императору Цинь Ши-хуанди. Нельзя не упомянуть, что в Европе было выдвинуто, а в Японии периода Мэйдзи некоторыми



журналистами и учеными поддержано предположение о том, что Хата — это племя евреев-несториан (сейчас это предположение полностью опровергнуто с помощью генетического анализа). Слово *хата* часто толкуется как ткацкий станок, однако в «*Нихон сёки*» эта этимология встречается всего однажды, и многие японские историки пишут, что ни до, ни после реформ Тайка связь рода с ткачеством не просматривается. При этом Хата оставили память о себе практически во всех сферах — таких как политика, военное дело, музыка, буддийские верования и ритуалы, торговля, финансы, театральные и прочие виды искусства, разные области науки и техники. Считается, что это они были основными строителями столиц Фудзивара и Хэйдзё:-кё:, есть также предположения, что они причастны к строительству комплекса святилищ Исэ дайджингу: и других ритуальных построек. Считается, что сам Сё:току-тайси перенял ряд культурных достижений от своего учителя из рода Хата. Вообще об этом роде существуют крайне любопытные и подробные, хотя и противоречивые исследования. Интересно, что даже в современной Японии циркулируют легенды о родах переселенцев — соседи одной японской коллеги автора, поселившейся в Нара, показывали ей на дом поблизости со словами: «А здесь живет семья *тайрикукэй*», то есть «они изначально родом с материка».

Фрагменты летописи «*Хата-си хонкэйтё:*», которые мы приводим ниже, объясняют и сами вводят мифологические сюжеты, выстраивающие связь рода Хата с прибывшими с материка божествами Камо и Мацу-но о, а также их культами в Мацуо-тайся и Камо-дзиндзя. Эти отрывки производят впечатление не вполне логически связанных, противоречивых и расплывчатых. Примечательно здесь, что, по-видимому, составители средневековых текстов дорожили даже этими обрывочными данными и фиксировали их, чтобы, во-первых, прояснить для себя загадку появления влиятельного рода на Японских островах, а во-вторых, вписать его в линейную историю становящегося государства.

Скажу в завершение: к совокупности всех этих малых летописей, как мне кажется, интересно приложить высказывание Ю.М. Лотмана: «Все тексты группы органически между собой связаны, что проявляется в их способности естественно свертываться в некоторую единую фразу» [Лотман, 1992, с. 235]. Если попытаться сформулировать эту «единую фразу» применительно к рассматриваемым текстам, то, вероятно, можно сказать, что их суть и цель — это деятельность элиты рода по приданию космологического значения желаемому или уже существующему ныне социальному факту или же по созданию и космологизации задним числом культурных героев — действительных или фиктивных предков этого рода.

## Литература

Джарылгасинова Р.Ш. Древние когурёсцы. М.: Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1972.

Ермакова Л.М. Когда раскрылись Небо и Земля. Миф, ритуал, поэзия ранней Японии: в 2 т. Т. I. Исследования. М.: Наука — Восточная литература, 2020.

Когосюи. Дополнение к древним сказаниям в одной книге с предисловием / пер. Н.А. Невского с примеч. Н.А. Невского, Л.М. Ермаковой // Петербургское востоковедение. 1996. Вып. 8. С. 301–325.

Когосюи / пер. Е.К. Симоновой-Гудзенко // Синто. Путь японских богов. Т. 2. СПб.: Гиперион, 2002. С.71–100.

Кодзики. Записи о деяниях древности. Свиток 1 / пер. и коммент. Е.М. Пинус. СПб.: Шар, 1994.

Кодай удзибуми сю:. Сумиёси тайся синдайки, Кого сю:и, Синсэн кисо:ки, Такахаши удзибуми, Хата си хонкэйтё: [Собрание записей старинных родов: «Записи о великом святилище Сумиёси в эпоху богов», «Дополнения к древним речениям», «Новый изборник гадания по черепахе», «Записи рода Такахаши», «Свод записей подлинной генеалогии рода Хата»] / под ред. Окимори Такуя, Сато: Макото, Ядзима Идзуми. Токио: Ямакава, 2012.

Летопись рода Такахаши: текст и миф. Записи рода Такахаши / пер. и коммент. Л.М. Ермаковой // Древняя Япония в Восточной Азии: археология, мифология, история. К 100-летию со дня рождения Михаила Васильевича Воробьёва (1922–1995). Екатеринбург: Альфапринт, 2022. С. 548–570.

Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992.

Мэн-цзы / пер. Л.И. Думана // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972.

Анналы Японии (Нихон сёки): в 2 т. / пер. Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1997.

Сасакава Наоки. «Ооикаи хито-но мэсаки» ни кансуру обоэгаки [Заметки о «маске человека, близкого большому вепрю»] // Киото дайгаку ко:най исэки тё:са кэнкю: нэмпо:. 2008. С. 209–223. [https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/226582/1/2003\\_209.pdf](https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/226582/1/2003_209.pdf)

Цугита Дзюн. Норито синко: [Новые лекции по норито]. Токио: Мэйдзи сё:ин, 1933.

Kory S.N. From Deer Bones to Turtle Shells. The State Ritualization of Pyro-Plastro-mancy during the Nara-Heian Transition // Japanese Journal of Religious Studies. 2015. Vol. 42. No. 2. P. 339–380.

## Свод записей подлинной генеалогии рода Хата<sup>1</sup>

### 1. «Хонтё: гэцурэй» [«Ежемесячный придворный распорядок»]. «В тот же день — празднество Мацу-но о»

[В «Хата удзи хонкэйтё:» («Своде записей подлинной генеалогии рода Хата») сказано:]

Что касается святилища великого бога Мацу-но о первой степени ордена первого ранга<sup>2</sup>, то в 3-й день третьей луны, в год Цути-но э Тацу<sup>3</sup>, великий бог Накацу-но ооками, пребывающий в Мунаката, что в Цукуси, соизволил спуститься с неба и прибыл в Хио, в Мацусаки. (Это место еще именуется Пик на Солнечном Мысу, Хисаки-но минэ.) В первый год эры Тайхо:<sup>4</sup>, Великого Сокровища, с мыса Хисаки-но минэ в Мацу-но о спустились также Кавабэ-но Харао и Хата-имики-тори. Кроме того, впервые высочайше явились<sup>5</sup> [женщины] Тагути-но харамэ и Хата-но имики тимарумэ. Сын названной Тимарумэ по имени Хата-но имики цугафу стал там [в святилище Мацу-но о] священнослужителем<sup>6</sup> с года Цути-но э Ума<sup>7</sup>, затем эта должность передавалась его потомкам, одному за другим, и все они возносили моления и проводили обряды перед великим богом. С тех пор и до 3-го года эры Гангё:<sup>8</sup> прошло 234 года.

### 2. «Хонтё: гэцурэй». «Празднества в Западном святилище Камо в 4-м месяце»

[В «Хата удзи хонкэйтё:» («Своде записей подлинной генеалогии рода Хата») сказано:]

Святилище великого бога первой степени ордена второго ранга. Камо — это бог, спустившийся с неба на пик Химука-но-со-но минэ и пребывавший на пике горы Кадзураки в Ямато. Оттуда он вскоре перебрался в Камо, в Окада, в стране Ямасиро, спустился вниз по течению реки Ямасирогава, остановился в том месте, где сливаются река Кадоногава и река Камогава, окинул взглядом реку Камогава и рек: «Вот хоть и узкая река, но камениста, и воды ее чисты». Поэтому он нарек ее Исигава, Каменистая река [с притоком] Сэми-но огава<sup>9</sup>,

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию [Кодай удзибуми, 2012, с. 298–307].

<sup>2</sup> Ранги и ордена жаловались не только людям, но и богам. Первая степень и орден первого ранга — высшая категория божества.

<sup>3</sup> Год Дракона стихии земли, 8-й год 60-летнего цикла.

<sup>4</sup> Первый год Тайхо: — 701 г.

<sup>5</sup> «Встали на/в миарэ». Слово *миарэ* означает «появление», «проявление», «рождение», оно же употребляется для обозначения схода божества в столб или дерево, специально водружаемое для этого на территории святилища.

<sup>6</sup> Хафури — вторая ступень в системе рангов священнослужителей.

<sup>7</sup> 55-й год 60-летнего цикла.

<sup>8</sup> 880 г. То есть Хата-но имики цугафу получил свой чин хафури в 646 г.

<sup>9</sup> Исигава, «река камней», — еще одно название реки Камогава в столице Хэйан-кё: (нынешний Киото). Ее приток Сэми-но огава («Малая река, где видны стремнины») впоследствии, например, в «Синкокин вакасю:» употребляется как эпитетальный оборот (*макура-котоба*) к слову Иси-

«Малой рекой, где видны стремнины». От реки он поднялся вверх и выбрал место у подножия горы Китаяма<sup>10</sup> в стране Куга<sup>11</sup>.

С тех пор и повелось называть ту реку Камо.

Такэцу-но ми-но микото взял в жены деву Икакоя-химэ, божество страны Тамба, и сын, которого она изволила родить, зовется Тамаёри-хико. Затем [родилась] Тамаёри-химэ. Когда она играла в Исигава, Каменистой реке, [куда впадает] Малая река, где видны стремнины, с верховьев реки приплыла стрела, покрытая киноварью. Взяла она ее и воткнула у своего ложа. А потом вдруг почувствовала, что беременна. Родился у нее мальчик.

И вот, когда пришло ему время становиться человеком<sup>12</sup>, его дед с материнской стороны, Такэцу-но ми-но микото, построил обитель в восемь сажень<sup>13</sup>, укрепил в ней восемь дверей, нажевал много сакэ<sup>14</sup>, созвал богов божественным сбором и устроил веселье на семь дней, семь ночей. И вот обратился он к этому ребенку, сказав так: «Поднеси это сакэ тому, кого посчитаешь своим отцом».

И вот [ребенок] поднял чашу с сакэ, выпил ее, обратившись к небу, пробил черепицу крыши и поднялся в небо. Вот так он, действуя от имени деда со стороны матери, нарекся Камо-но вакэ икадзути-но микото, Бог грома в Камо<sup>15</sup>. А стрела, покрытая киноварью, ныне находится у Хи-но икадзути-но микото, Громового бога Огня, который пребывает в кумирне уезда Отокуни<sup>16</sup>.

А три бога столпа — Такэцу-но ми-но микото из Камо, Икакоя-химэ из Тамба и Тамаёри-химэ пребывают в кумирне Мии в селе Тадэкура<sup>17</sup>. Возлюбленный же брат [последней] по имени Тамаёри-хико сейчас — отдаленный предок управителей императорских угодий в Камо. В день, когда его славят обрядами, ездят на лошадях.

В век того государя, что правил из обители Сикисима<sup>18</sup> и Поднебесную обустроивал, случился сильный ветер и ливень. Повелел тогда государь придвор-

гава. Слово *сэми* может быть понято как «цикада» и использоваться как омонимическая метафора *какэкотаба*, но в данном контексте значение «стремнина» (*сэ*) кажется более уместным.

<sup>10</sup> Имеется в виду горный хребт Китаяма, простиравшийся до земли Тамба; он был виден к северу от хэйанской столицы.

<sup>11</sup> Куга/Кога в настоящее время — часть района Фусими-ку в Киото, где расположено святилище Фусими инари-тайся.

<sup>12</sup> По-видимому, это выражение подразумевает, что пришло время перейти в статус взрослого, наделенного правами человека.

<sup>13</sup> Восемь *хиро*. Обитель в восемь *хиро* — *яхиродано* — встречается еще в «Кодзики». *Хиро* — мера длины, заимствованная из Китая, представляет собой расстояние, равное длине раскинутых рук. Поскольку 8 — магическое счастливое число, то имеется в виду огромная длина.

<sup>14</sup> Чтобы изготовить рисовое вино, зерна риса жевали, чтобы ускорить процесс брожения.

<sup>15</sup> В переводе не передано значение слова *вакэ* («отдельный») — это нередко встречающаяся часть титула божества или человека. По-видимому, она обозначала ранг той ветви рода, которая, получив земельные наделы в провинции, отделилась от клана, воплотившего центральную власть.

<sup>16</sup> Уезд находится в южной части нынешней префектуры Киото.

<sup>17</sup> Возможно, это три кумирни. Сейчас они находятся на западе Киото, точное их местоположение в древности неизвестно. Некоторые авторы предполагают, что они существовали еще до появления святилища Камо.

<sup>18</sup> Видимо, имеется в виду император Киммэй (509–571).

ному Ики-но вакахико из рода гадателей Урабэ провести гадание. Оказалось, что эту порчу наводит божество Камо. Был выбран благоприятный день 4-го месяца, на коня привесили колокольчики, и на нем поскакал человек, изображая кабана<sup>19</sup>.

Таким образом проводился праздник, и велено было вознести много молений. И тогда зацвели пять злаков<sup>20</sup>, Поднебесная стала обильной. Это тогда впервые началось установление — стали скакать на конях [во время обряда в святилище Камо].

А еще сказано так: первая дева из рода Хата вышла к реке Кадоногава, стала стирать-полоскать свое одеяние, и тут вдруг некая стрела приплыла с речных верховьев. Взяв стрелу, дева вернулась домой и воткнула ее наверху двери. И вот, хоть и не было у нее мужа, но она оказалась беременной. И вскоре родила мальчика. Родители подивились и начали ее расспрашивать. «Не знаю», — отвечала им дева. И второй, и третий раз приступали они с расспросами, уж дни и месяцы протекли, а она всё «не знаю» — говорит. Отец с матерью думают: «Не может же так быть, чтобы ребенок родился без мужчины. Уж наверно это кто-то из родни, что в дом приходит, или из ближайшего селения».

И вот приготовили они много угощений, позвали всех, кого только можно. И вручили этому мальчику чашу с сакэ. И достопочтенные дедушка и бабушка мальчика сказали ему: «Поднеси чашу тому, кого считаешь отцом». Но никому из тех, кто там был, ребенок чашу не поднес, а посмотрел вверх, потом пошел и показал стрелу, воткнутую над дверью. И тут стал он повелителем грома Икадзути, пробил конек крыши, поднялся на небо и пропал из виду.

Назвали его Вакэ-Икадзути-но ками, Отдельным божеством грома Верхнего святилища Камо, а также богом-предком Нижнего святилища Камо. А стрела над дверью — это и есть Пресветлый бог Мацу-но о. Так что род Хата прославляет Пресветлого бога в трех местах.

И вот, вышло так, что человек из рода Камо стал зятем рода Хата. Очень его полюбили в роду Хата, поэтому уступили ему [вести] празднество в святилище

<sup>19</sup> *Иносиси-но кагэ*, буквально «тень/отражение/силуэт/форма дикого кабана» (в более поздних текстах встречается выражение «голова дикого кабана»). Этот фрагмент подробно исследуется в работе [Сакава, 2008]. Сакава перечисляет разные толкования этих двух иероглифов: например, что имеется в виду маска вепря, или что всадник держал в руках кабанью голову, или что на самом деле имеется в виду голова, которую используют в китайском новогоднем ритуальном танце *сисимаи*, изображая дракона. По мнению Сакава, слово *кагэ* здесь означает «облик», «силуэт», то есть всадник был в одежде, сделанной из кожи вепря, возможно также, что он принадлежал к роду ремесленников, занимавшихся выделкой кож дикого кабана. Изображая вепря, он, как предполагает Сакава, присваивал себе его жизненную силу.

<sup>20</sup> Выражение заимствовано из Китая и встречается еще у Мэн-цзы; в это понятие могут входить рис, просо, ячмень, пшеница и соевые бобы [Мэн-цзы, 1972, с. 238, 352], или просо, ячмень, конопля, пшеница, фасоль [Шугита, 1933, с. 147]), или рис, просо, ячмень, фасоль, конопля [Там же]. В мифах «Кодзика» и «Нихон сёки» пять злаков — рис, просо, пшеница, бобы, фасоль [Ермакова, 2020, с. 268–272]. «Пять злаков», по данным китайских и корейских летописей, выращивали и когурёсцы, в разные времена обозначая этим термином различные сочетания сельскохозяйственных культур. «Иногда это были рис, просо, ячмень, пшеница, бобовые; иногда два вида проса, ячмень, пшеница, бобовые; иногда — рис, просо, гаолян, пшеница, бобовые» [Джарылгасинова, 1972, с. 107].

Камо. Поэтому сейчас в качестве *нэги*<sup>21</sup> там служат люди из рода Камо. Оттуда это пошло.

В день праздника Камо в голову [головной убор] втыкают мальву<sup>22</sup> с горы Каэрудэяма, и с раннего утра священнослужителям кумирни Мацу-но о назначено иметь при себе эти растения; явившись на обряд, жрецы служат при управе внутренней сокровищницы Ути-но кура-но цукаса. Посыльные приходят раньше и складывают мальвы с горы Каэрудэяма на священном дворе святилища. Каждый из участников обряда, провозглашающий молитвословия *норито*, прикрепляет мальву к волосам и выходит [служить обряд]. Священнослужители разных рангов подносят дары. Кроме того, двое из конюшенного приказа подносят священные дары, сев на коней. Служители *нэги* совместно с *хафури* отправляются в храм божества Мацу-но о. В этом суть принципа любви между отцом, матерью и ребенком, поэтому он длится долго, испуская аромат<sup>23</sup>.

### 3. «Нэнтю: гё:дзи хисё:»

#### «Извлечения из тайных записей о ритуалах года»,

#### «Тю:ю:дзицу камо сайдзи»

#### «Обряды праздника Камо в день Петуха<sup>24</sup>»]

[В «Хата удзи хонкэйтё:» («Свод записей подлинной генеалогии рода Хата») сказано:]

И говорится также, что верхнее святилище Камо именуется отдельным святилищем божества Вакэ-но икадзути-но ками, а нижнее святилище — священным предком именуется. Стрела над дверью — это и есть пресветлое божество Мацу-но о-но ками. Люди рода Хата совершают свои обряды в двух местах, славя пресветлого бога. При этом человек рода Камо приходится зятем роду Хата. Понравился людям Хата зять из Камо, они и уступили ему проведение обрядов на празднестве Камо. Люди из Камо на нем служат в качестве *нэги*, это отсюда пошел такой обычай. В день праздника мальвы с горы Каэрудэяма складывают во дворе, и те, кто возглашает *норито*, прежде чем отправиться [для их исполнения], прикрепляют мальву к голове [головному убору] (распорядитель обряда святилища Мацу-но о приносит распорядителю внутренней сокровищницы). Так там говорится. На 6-й год царствования повелителя Тэмму [празднество] Камо было поручено проводить в Ямасиро.

Перевод и комментарий Л.М. Ермаковой

<sup>21</sup> *Нэги* — помощники настоятеля при святилище.

<sup>22</sup> В современном обряде используются не цветки как таковые, а зеленые стебли мальвы с листьями. Возможно, в средневековом обряде также применялись не цветы, а стебли.

<sup>23</sup> Почти идентичный сюжет содержится в летописи «Сяку нихонги», свиток 9, глава «Ворон с головой восемь мер», где цитируется фрагмент «Ямасиро фудоки» (свиток 6, «Хо-но икадзути», «Огненный громовик»).

<sup>24</sup> Процесс сбраживания сакэ начинали в день Зайца 11-го месяца, тогда же совершался обряд испрашивания сакэ из риса нового урожая. День Петуха середины четвертого месяца — время благодарственного обряда по поводу окончания периода ферментации риса. Сейчас эти обряды проводятся в святилище Мацуо.

# Смерть и благочестие в китайских буддийских свитках «Собрания стародавних повестей»

*М.В. Бабкова*

Цель буддиста — обрести просветление и уйти в нирвану, разорвав все связи с миром, полным страданий. Но на пути к этой цели живые существа претерпевают множество перерождений, каждое из которых связано с их благими или дурными поступками, совершенными в предыдущих жизнях. Грешники попадают в ад, праведники — в рай, то есть в Чистую землю, свободную от страданий. В китайском и японском буддизме постепенно представление об аде и рае если не вытеснило, то во всяком случае затмило стремление к нирване, и люди жаждали после смерти оказаться в Чистых землях будд. Особенно популярной была Чистая земля Высшей Радости будды Амиды. В «Собрании стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*:») многие рассказы посвящены тому, как люди при жизни грешили или, напротив, вели праведный образ жизни, а после смерти попадали в ад или в рай. В настоящей публикации рассматриваются рассказы китайской буддийской части «*Кондзяку*», 6-го и 7-го свитков. Разобраны те из них, где речь идет о благочестии, о смерти и о том, как дурной или праведный образ жизни влияют на смерть и последующее перерождение. Праведники могут спастись от смерти и остаться невредимыми, столкнувшись с какой-либо опасностью. Люди, которые при жизни совершили какой-то благочестивый поступок, могут, умерев, вернуться опять на землю. Если же человек в целом был благочестив и прилежен в почитании будд, он может умереть окончательно, но возродиться в раю, в Чистой земле. При этом имеют значение обстоятельства смерти: праведники умирают осознанно, в определенных позах и с памятованием об Амиде на устах, во время и сразу после их кончины происходят чудеса.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: японский буддизм, китайский буддизм, «*Кондзяку моногатари-сю*:», благочестие, смерть, воздаяние.

Согласно классическому буддийскому вероучению, смерть есть не окончательное прекращение существования в мире, а лишь переход от одного жизненного срока к другому в бесконечном круговороте рождений и смертей. Чтобы выйти из этого круга, нужно полностью избавиться от иллюзий относительно окружающего нас мироздания. Нужно увидеть мир таким, каков он есть на самом деле, — в буддийской терминологии, «пробудиться», «прозреть», и достичь такого состояния сознания, при котором все чувства и желания угасают, подобно свече, которую задул порыв ветра. Человек, которому удалось

нечто подобное, переходит из «сансары», полного страданий круга бытия, в «нирвану», которая буквально переводится с санскрита как «угасание».

Для индийской религиозной философии полная утрата связи с воспринимаемой чувствами реальностью мыслилась как конечная цель. Однако на пути к ней человека (и другие живые существа) чаще всего ожидало не одно и не два, а целая цепь перерождений, каждое из которых оказывалось обусловленным деяниями, совершенными в предыдущей жизни. Буддизм различает «шесть путей», на которых может переродиться живое существо. Два считаются благими — это люди и боги; четыре — неблагие: это животные, демоны-асуры, голодные духи и обитатели подземных темниц (адов)<sup>1</sup>. Грешники после смерти попадают в подземный мир на суд к царю Яме. Он определяет для них место в одном из множества ад, различающихся по тому, какое наказание там приводится в исполнение. Праведники возрождаются в одной из Чистых земель, свободных от голода, болезней и прочих горестей. В махаянском буддизме считалось, что такие Чистые земли создают будды, чтобы там пребывали их почитатели. Чистые земли называют буддийскими раями, и среди них одна из самых известных и часто упоминаемых — Западный рай, или Чистая земля Высшей Радости будды Амиды. Амида (санскр. Ами табха, кит. Амитофо) — будда Неизмеримого Света, некогда дал обет спасти все живые существа, кто только обратится к нему за помощью. Чтить Амиду очень просто, нужно всего лишь почаще произносить формулу «Слава Будде Амиде»<sup>2</sup>.

В китайском и японском буддизме рассказы о том, какая участь ожидает после смерти грешников, праведников, почитателей Амиды, были чрезвычайно популярны. В огромном сборнике буддийских поучительных рассказов «Собрание стародавних повестей» («Кондзяку моногатари-сю:», 1120-е годы, далее «Кондзяку») таких историй тоже немало, в том числе, в свитках, посвященных буддизму в Китае<sup>3</sup>. Интересно посмотреть, как в рассказах буддийское благочестие помогает человеку пройти через смерть к следующему перерождению.

Прежде всего, праведник может избежать смерти. Так произошло с несколькими персонажами «Кондзяку». Ли Да-ань из рассказа 6–13 выжил и исцелился от раны благодаря помощи Будды<sup>4</sup>. В свите чиновника Ли Да-аня был человек, тайно мечтавший его убить. И вот в одну из ночевок по пути из столицы злоумышленник прокрался в спальню к Ли Да-аню, вонзил ему меч в голову, но не убил, а оставил меч в ране и сбежал. Ли Да-ань закричал, позвал на помощь. Прибежал слуга, но вытащить меч означало бы прикончить его. Слуга посоветовал Ли Да-аню описать все произошедшее и направить бумагу куда следует. Ли Да-ань так и сделал, и глава местного управления немедленно прибыл в его дом. Он сам вытащил меч, омыл рану и наложил лекарство, но Ли Да-ань

<sup>1</sup> Об обитателях буддийских шести миров, и шире, о классическом буддийском мировоззрении и космологии см.: [Ермакова, Островская, 2004].

<sup>2</sup> О почитании будды Амиды см. [Трубникова, web].

<sup>3</sup> О памятнике, его структуре и месте в системе японской словесности см.: [Трубникова, Коляда, 2018].

<sup>4</sup> Здесь и далее используется издание [Кондзяку, 1999].



все равно умер. Пока он лежал бездыханный, он встретил существо, по ошибке принявшее его за грешника, а потом — Будду Сякамуни (санскр. Шакьямуни) с красным пятном на одежде. Будда сказал, что исцелит его рану, и велел Ли Да-аню по возвращении домой молиться и творить добрые дела. Позже Ли Да-ань встал, как будто и не был ранен, а когда добрался до своего дома, одна из служанок рассказала, что ее отправили заказать образ Сякамуни для хозяина, а художник оставил красное пятно на задней стороне. Рассказчик заключает, что именно Сякамуни помог Ли Да-аню.

Генерал Чжун Лян из рассказа 6–14 спасся от молнии благодаря помощи Будды. Генерал был очень благочестив. Как-то раз он воздавал почести статуе Будды, которая была ровно с него ростом, а в это время в небе раздался ужасный раскат грома. Удар молнии расколол пополам один из опорных столбов храма. Подчиненный Чжун Ляна погиб на месте, а он сам даже не почувствовал боли, хотя обломок столба попал ему в лоб, нанеся огромную рану. Позже люди увидели на лбу у статуи точно такой же шрам, как у генерала. Тогда все поняли, что это Будда подставил свой лоб под удар.

В рассказе 6–30 семнадцатилетний послушник, который с семи лет прислуживал одному китайскому проповеднику, отправился в путь на корабле. Случился шторм, и его вместе с полусотней других путешественников выбросило за борт вдали от берега. Послушник истово молился буддам и бодхисаттвам мандалы «Мира-чрева», и все люди благополучно выбрались на сушу. Кто-то из них видел будд и бодхисаттв, светившихся в небе, подобно звездам, а кто-то — нет. Но среди тех, кто слышал эту историю, многие становились почитателями «Мира-чрева».

С этой историей перекликаются рассказы 7–28 и 7–29. Первый повествует о том, как главный секретарь государственной канцелярии Цэнь Вэнь-бэнь с юности читал «Лотосовую сутру» и все время повторял ее XXV главу. Однажды лодка, на которой он плыл, перевернулась, все пассажиры и команда погибли, он один выжил. Он плавал, не зная, что делать дальше, когда услышал странный голос на воде. Голос трижды произнес, что если Цэнь Вэнь-бэнь будет уповать на помощь будд, он выживет. Цэнь Вэнь-бэнь смог выбраться на берег и понял, что спасся благодаря сутре и бодхисаттве Каннон (санскр. Авалокитешвара). Во втором рассказе жена Су Чана, главы водного ведомства, читала «Лотосовую сутру» и спаслась от беды. Су Чана назначили наместником Бачжоу. Он отправился к месту службы со всеми домочадцами, но по дороге сильная волна перевернула одну из его лодок. Больше шестидесяти человек сразу же утонули, а жена Су Чана выжила. Она все время читала «Лотосовую сутру», и когда лодка перевернулась, поставила корзину со свитками себе на голову и молилась. Су Чан тоже утонул, а его жена все держалась за корзину с сутрой. Когда она выбралась на берег, оказалось, что вода не замочила свитки. Потом женщина снова вышла замуж и до конца жизни продолжала чтить «Лотосовую сутру».

То же самое произошло с учителем Закона Дао-инем (рассказ 7–44) — он выжил, когда его лодка перевернулась зимой в ледяных водах реки Хуанхэ и все его спутники погибли. Дао-инь с юных лет неустанно подвижничал, в вопросах учения ему не было равных, и он не только не утонул, но сам выбрался

на берег, несмотря на острые края льдин вокруг, и отказался от теплой одежды, которую ему предложили люди. Дао-инь сказал, что его греет внутреннее тепло и беспокоиться нет нужды.

В двух рассказах, завершающих 6-й свиток «Кондзяку», героям удается продлить себе жизнь, благодаря почитанию сутр. Людям грозит скорая смерть, но они совершают благие поступки и обретают долголетие. В 29 лет Чжан Ли-туну (рассказ 6–47) напрозорчили, что он не проживет дольше, чем до 31 года. Он опечалился, но ему посоветовали переписать «Сутру о Наставнике-Врачевателе». Чжан Ли-тун отложил все дела и переписал сутру. И хотя ему хватило времени сделать только одну копию, а потом пришлось заняться повседневными обязанностями, при следующей встрече гадатель сказал, что срок его жизни продлен на 30 лет. Предсказатель спросил, за какие заслуги Чжан Ли-туну выпало такое счастье, а тот ответил, что лишь один раз переписал сутру. Гадатель действует и в следующем рассказе (6–48)<sup>5</sup>. Как-то раз он услышал голос тринадцатилетнего мальчика и определил, что тому осталось жить всего лишь сутки. Однако случилось так, что на следующую ночь мальчик остался в храме и слышал, как монахи читали «Алмазную дхарани-сутру о долголетии». Наутро гадатель увидел, что мальчик умрет в возрасте больше семидесяти лет.

Дама из рассказа 7–43, сама того не зная, продлила жизнь своему брату. Она мечтала о счастье и выучила наизусть всю «Алмазную сутру». Она читала сутру по памяти много лет, а после одного чудесного происшествия проделывала это пять раз в день. Когда умирал ее брат и она приехала к нему, он сказал сестре, что благодаря ее чтению сутры прожил сто лет и теперь возродится в лучшем мире.

Если же рассказ построен так, что в его начале главный герой умирает, он часто возвращается к жизни благодаря своим благочестивым делам. Так, Ли Шань-лун из ведомства по охране правых ворот государева дворца (рассказ 7–30) умер, а через неделю ожил и рассказал вот что. После смерти он попал на большой двор, и его отвели в одну из палат, где царь Яма, окруженный множеством чиновником, судил его. Поскольку Ли Шань-лун знал два свитка из «Лотосовой сутры», Яма захотел проверить его умение декламировать сутру. Ли Шань-луну велели подняться на особый помост, там он начал читать наизусть сутру. Через некоторое время ему велели остановиться, он спустился на свое место и обнаружил, что грешники, бывшие вместе с ним, исчезли. Они поднялись на небеса благодаря его чтению сутры. После этого царь Яма велел Ли Шань-луну возвращаться на землю.

Спасти человека от смерти могут не только его собственные заслуги, но и благочестивые поступки его родных. Так, воевода из Вэньчжоу (рассказ 6–21) ожил благодаря статуям будды Якуси. Воевода долго болел и в конце концов умер, к великому огорчению всех его родных. Безутешные родственники заказали семь статуй Якуси и молились, чтобы воевода вернулся к жизни. На следующие сутки тот действительно ожил и рассказал, что царь Яма отправил его обратно на землю, поскольку его родные поставили семь статуй Якуси.

<sup>5</sup> Перевод этого рассказа на русский язык см.: [Бабкова, 2020].

В рассказе 6–18 грешил и сам Чжан Юань-шоу, и его родители, но ему удалось стать праведником и спасти близких от посмертного воздаяния. Юань-шоу долгое время убивал живые существа, потому что таково было занятие всех членов его семьи. Когда его родители умерли, он прекратил грешить и молился будде Амиде. Он поместил у себя дома образ Амиды и чтит его, заботясь о покойных родителях. Через некоторое время родители явились ему во сне и рассказали, что за свои грехи попали в ад, но благодаря заступничеству Амиды оказались в Чистой земле вместе с другими спасенными грешниками.

Эффективнее всего оказывается сочетание благочестивых поступков самого умершего и его семьи, как в рассказе 7–42, где разворачивается детективная история. Некий человек по имени Ли Сы-и вдруг потерял дар речи и умер. Через несколько дней он ожил и рассказал вот что. После смерти его повели вместе с другими умершими на разбирательство и сказали, что в 19 лет он убил человека. Ли Сы-и сказал, что не помнит такого, а сама жертва, бывшая там же, рассказала об обстоятельствах дела. Ли Сы-и вспомнил, что в тот день слушал проповедь именитого наставника по «Сутре о великой нирване». Чиновники царя Ямы отправили гонца с запросом к этому наставнику, который пребывал теперь в отдаленном раю. На время выяснения Ли Сы-и вернули на землю. Поэтому он пока ожил, но вскоре ему предстояло вернуться и предстать перед судом. А между тем в доме Ли Сы-и гостил монах, друг Ли Сы-и. Родные Ли Сы-и уже попросили этого монаха провести заупокойную службу. Увидав ожившего Ли Сы-и и услышав его рассказ, монах прочел сутру, провел обряд вручения заповедей и научил Ли Сы-и, как быть. Вскоре Ли Сы-и снова скончался, а через сутки опять ожил и рассказал вот что. На этот раз его спросили, что хорошего он сделал, пока был жив, Ли Сы-и всё рассказал, и тот, кто его спрашивал, остался очень доволен. А потом оказалось, что вся неразбериха случилась из-за того, что прислужник Ямы сам хотел родиться на земле вместо Ли Сы-и. Но поскольку родные Ли Сы-и читали сутры и молились, а гонцы подтвердили, что в день убийства он слушал проповедь по «Сутре о великой нирване», оговорить Ли Сы-и не удалось — прислужнику пришлось остаться ни с чем.

Похожее разбирательство описано в рассказе 7–48, где бедняку Чжан Фа-и помог горный отшельник. Когда Чжан Фа-и умер, его родные успели сжечь его тело и закопать пепел в поле, но через некоторое время покойник вернул себе свой облик и живым вернулся домой. Оказалось, что во дворце царя Ямы ему пытались вменить в вину сыновнюю непочтительность, но благодаря заступничеству монаха-отшельника и тщательному изучению дела Чжан Фа-и отпустили обратно на землю с наказом творить только добрые дела.

В рассказе 6–24 некий Ся Хоу-цзюнь тяжело заболел, больше сорока дней мучился и в конце концов умер. Ему присудили перерождение в облике коровы, но он напомнил судьям, что чтит «Сутру о Наставнике-Врачевателе» и однажды изготовил образ будды Якуси, а больших грехов не совершал. Двадцать четыре дня Ся Хоу-цзинь повторял свое обращение к загробным чиновникам, и в конце концов его дело пересмотрели, признали справедливость его доводов, и он ожил.

Иногда даже совсем грешный человек может вернуться из подземного мира на землю, если за ним числится хотя бы какое-то благое деяние. Некая

женщина из Бяньчжоу (рассказ 6–29) совершила денежное подношение мандале «Алмазного мира» и ожила. Она не соблюдала заповеди и не чтит Закон, в 57 лет заболела и умерла. Никто не позаботился о ее участи. Через шесть дней она ожила и принялась громко причитать и каяться во всех своих грехах. Когда ее спросили, что случилось, она рассказала, что попала в ад, но в ее деле нашлась запись о том, что некогда она почтила мандалу «Алмазного мира»; она и еще многие грешники оказались сидящими на лотосах, а потом царь Яма отправил ее обратно на землю.

Человек по фамилии Ван (рассказ 6–33) не соблюдал заповеди и не чтит Закон. И вот он заболел и умер, а его тело осталось нетленным. Через три дня он ожил и рассказал, что в загробном мире его встретил бодхисаттва Дзидзо (санскр. Кшитигарбха), статую которого он однажды сделал. Ван не освятил статую, поэтому бодхисаттва не мог сразу спасти его от ада, но он посоветовал Вану прочесть царю Яме строфу из «Сутры цветочного убранства». Ван так и сделал, и Яма его отпустил.

Даже благого помысла порой бывает достаточно. Можно солгать о том, что благой помысел был, можно забыть о нем, но и то и другое порой спасает человека от смерти. Монах Хуэй-дао из рассказа 7–22 за всю жизнь совсем не накопил заслуг. И вот он заболел и умер. Через три дня он ожил и рассказал, как после смерти какой-то монах повел его на суд к царю Яме, а по дороге посоветовал на вопрос, каковы его заслуги, ответить, что когда-то он дал обет восемь раз переписать «Лotosовую сутру». Хуэй-дао последовал совету, и Яма не стал отправлять его в ад, а улыбнулся и вернул обратно на землю. Потом Хуэй-дао продал все свое имущество, восемь раз переписал «Лotosовую сутру» и провел все надлежащие обряды.

Сунь Сюань-дэ из рассказа 6–35 был неблагочестив. Однажды ему пришлось в голову заказать копию «Сутры цветочного убранства», да потом он позабыл. Как-то во время охоты он упал с лошади и умер, а через сутки ожил и рассказал, что его судили, и все убитые им животные и птицы требовали у царя Ямы справедливого наказания для него. Однако отрок Дзэндзай (действующее лицо из «Сутры цветочного убранства») за него вступился. По словам отрока, Сунь Сюань-дэ приносил обет с чистым сердцем, хоть потом и забыл об этом. Яма склонился перед отроком и отпустил Сюань-дэ. Впоследствии Сюань-дэ стал праведником и переписал сутру. Он дожил до 86 лет, мечтая возродиться в Чистой земле и служить будущему будде Мироку (санскр. Майтрейя).

Примечателен и рассказ 6–34 о нерадивом послушнике<sup>6</sup>. Тот так хотел попасть после смерти попасть в Мир — вместилище Цветов лотоса, что, умерев и попав в заслуженный им ад красных лотосов, принял его за искомый рай, и силой его веры ад действительно превратился в рай. При жизни послушник нарушал устав и не читал сутры, но однажды он услышал, как один проповедник рассказывает о Мире — вместилище Цветов лотоса, и с тех пор мечтал после смерти попасть туда. Когда послушник умер и попал в ад красных лотосов, он решил, что его мечта сбылась, и от радости пропел фразу из «Сутры о величии

<sup>6</sup> Перевод этого рассказа на русский язык см.: [Бабкова, 2020].

цветка»: «Слава Чудесному Краю, Миру — Вместилищу Цветов». Тут окружавший послушника ад преобразился и оказался тем самым миром, а послушник и другие грешники, кто слышал, как он поет, обнаружили, что сидят на цветах лотоса. Все это послушник рассказал сам, потому что спустя сутки после смерти он ожил. С тех пор он стал большим праведником, а куда он делся потом, никто не знает. Помимо чудесного превращения ада в рай силой веры в этом рассказе примечательна позиция составителей. Как и в предыдущем примере, смерть временная, повлекшая за собой чудо и нравственное преображение героя, оказалась важнее, чем настоящая смерть уже ставшего праведником человека. Ни о смерти послушника, ни о смерти Сюань-дэ мы ничего не знаем.

Еще одна история о временной смерти, после которой человек стал праведником, — рассказ 6–41. Чжан Цзюй-дао убил на охоте нескольких животных, чтобы накормить семью. Вскоре после этого он заболел и умер, а через три дня воскрес и рассказал, как за ним явились убитые животные: они подали иск в загробный суд, поскольку Цзюй-дао помешал им отбывать их собственное наказание за грехи — жизнь в облике животных. Цзюй-дао повели на разборательство, а по дороге один из конвоиров посоветовал ему переписать сутры. Когда царь Яма допрашивал Цзюй-дао, тот сказал, что считает себя достойным смерти, но планировал переписать сутры и заказать обряд, чтобы помянуть убитых животных. Яма был доволен и отпустил Цзюй-дао. Обет свой Цзюй-дао впоследствии исполнил, а многие люди, кто слышал эту историю, прекращали убивать животных.

В другой раз праведную жизнь стала вести целая семья. В рассказе 7–31 богач, умирая, потребовал, чтобы вместе с ним отправились на тот свет его самый давний и преданный слуга и конь. Родные дождались кончины богача и придушили слугу, а коня умертвить сразу не успели. Через три дня слуга ожил и рассказал вот что. После смерти он увидел своего хозяина, закованного в цепи. Хозяин сказал, что поскольку его осудили на муки, слуга ему не понадобится, и он сейчас попросит чиновников царя Ямы отправить слугу обратно на землю. Слуга стоял и слушал, что происходит в зале, куда повели его хозяина. Там чиновник спросил, сколько масла удалось выжать из тела его хозяина и, получив ответ, велел отправить его обратно и выжимать еще, чтобы получилось больше. Хозяина увели, а о слуге он ничего не сказал. На следующее утро хозяина привели опять, и он крикнул слуге, что сегодня замолвит за него слово. Теперь слуга услышал, что масла из хозяина выжать не удалось: на земле родные заказали заупокойную службу и с каждым словом сутры, которую читали монахи, железные инструменты для выжимки масла из хозяина портились все больше. Хозяина опять увели, но он успел крикнуть чиновнику, чтобы слугу вернули на землю. Самому слуге хозяин велел рассказать обо всем дома, чтобы родные богача изо всех сил молились об отпущении его грехов, переписывали «Лотосовую сутру» и никогда не чтили никаких других божеств, иначе его грехи утяжелются. С тех пор вся семья стала очень благочестивой.

Только один рассказ среди всех историй о смерти и последующем возвращении к жизни посвящен человеку, который, раз побывав во дворце судьи Ямы, не сохранил приобретенное благочестие на всю оставшуюся жизнь. Это

рассказ 7–47. У знатных родителей умер молодой сын по имени Ши-бянь. Родители очень горевали, но поделаться ничего не могли. А на третий день сын ожил и рассказал, что его после смерти повели на суд вместе с другими. Ши-бяню было так страшно, что он не переставая молился Будде. Вдруг он увидел монаха, которого знал при жизни. Монах прошел сквозь ряды стражников и заговорил с Ши-бянем, сказал, что поможет ему, если Ши-бянь впредь обещает соблюдать заповеди. Ши-бянь горячо поклялся так и поступать, если выберется из подземного царства. Тогда монах заступился за него перед Ямой, и Ши-бянь ожил. Несколько лет после этого он действительно соблюдал заповеди, но однажды забылся и съел кусок свинины на дружеской пирушке. В ту ночь ему приснилось, что он стал голодным демоном и пожирает живого кабана. С утра оказалось, что его рот полон крови, и Ши-бянь еще долго не ел мяса. А потом опять случилось так, что его жена накормила мясом, и у него на носу вскочил огромный незаживающий прыщ. В противоположность другим историям, здесь близкий человек, жена, не помогает герою вести праведный образ жизни, а мешает.

Зато в других двух рассказах герою помогают даже не члены семьи, а братья-монахи. В рассказе 7–23 два монаха поселились на одной горе, чтобы подвижничать. И вот первый заболел и умер. Второй опечалился и молил бодхисаттву Каннон поведать ему, что случилось с его товарищем после смерти. Через три года ему приснился один из адов. Монах узнал, что его товарищ там, но увидеть его нельзя: слишком велики его грехи. Но монах настоял на своем, и его товарищ предстал перед ним, но в таком ужасном виде, что монах содрогнулся от ужаса и жалости. Мертвец сказал, что для избавления его от страданий монах должен за один день переписать всю «Лотосовую сутру». Проснувшись, монах собрал все, что у него было и что смог достать, чтобы оплатить расходы на переписывание сутры за один день. Кроме того, он провел обряд ради спасения собрата. На следующую ночь кому-то приснилось, что первый монах избавился от своих страданий и переродился в раю.

Парадоксально, но в «Кондзяку» праведники, в отличие от грешников, чаще всего умирают насовсем, но возрождаются в Чистой земле будды Амиды. При этом в описании кончины героев и того, что за ней следует, важны несколько моментов. Во-первых, это сама смерть: осознана ли она (праведники чаще всего предвидят свой смертный час и готовятся к нему), при каких обстоятельствах она происходит, в какой позе пребывает человек (самое благочестивое — умереть, сидя в позе лотоса с прямой спиной), куда он смотрит (лучше всего — на запад, в сторону Чистой земли Амиды), что он говорит (правильнее всего произносить слова памятования об Амиде). Во-вторых, кончина праведника часто сопровождается чудесными явлениями. Наконец, в-третьих, о праведниках, как правило, говорится, что они попадают в Чистую землю Амиды. И конечно, часто бывает так, что в рассказе есть несколько перечисленных обстоятельств.

Сэн Юй (рассказ 6–34) был монахом и ревностным почитателем Амиды, а последователей Малой колесницы презирал. Однажды ему приснился рай, куда ему не позволили войти. Сэн Юю объяснили, что тот, кто пренебрегает

Малой колесницей, тем самым отказывается и от Великой, ведь Путь Будды един. Проснувшись, он раскаялся, всю оставшуюся жизнь чтит сутры Агамы, а после смерти возродился в Чистой земле.

Хуэй-цзин Учжэньсы (рассказ 6–15) славился как усердный подвижник и талантливый скульптор. Он изваял статуи будд Сякамуни и Амиды и чтит их, мечтая возродиться в Чистой земле. Однажды во сне монах в золотом одеянии дал ему заглянуть в чудесную чашу, внутри которой он увидел мир будд, будто на ладони. Через некоторое время монах в золотом одеянии снова явился Хуэй-цзину во сне и предсказал, что через двенадцать лет тот возродится в Чистой земле. Во время кончины Хуэй-цзина в назначенный срок одному монаху по соседству приснилось, что Хуэй-цзина окружили будды и бодхисаттвы и проводили на Запад.

Монах Хуай-хай (рассказ 6–16) мечтал возродиться в Чистой земле. Однажды ему подарили изображение Амиды, написанное со слов индийского праведника, который побывал в Чистой земле и лично видел там будду. Хуай-хай очень обрадовался, воздал почести образу будды. Он умер, сидя в позе лотоса и созерцая образ. Тело его осталось нетленным, и люди решили, что он уж точно возродился в земле Высшей Радости.

Кончина Тань-луаня из рассказа 6–43, ставшего знатоком Закона Будды, была и осознанной, и чудесной. Когда он понял, что его жизнь подходит к концу, он взял в руки курительницу для благовоний, повернулся лицом к западу и скончался с молитвой к будде на устах. В это время с западной стороны в небе зазвучала чудесная музыка.

В следующем рассказе (6–44) Дао Юй, с одной стороны, много лет произносил имя Амиды, но с другой — вырезал из дерева слишком маленькую фигурку будды, всего в три *цунь* величиной (около 10 см). Будда Амиды явился Дао Юю и велел ему покаяться, совершить омовение, и обещал после этого прийти за ним. Происшествие подтвердили люди Дао Юя, которые видели Амиду в превращенном теле. Потом Дао-юй умер. Люди с уважением говорили: без сомнения, он возродился в стране Высшей Радости. Так же, как и во многих других историях о праведниках, здесь человек не возвращается сам и ничего не рассказывает, но другие не сомневаются в том, что он возродился в Чистой земле.

Слова, хоть и сказанные заранее, подтверждают перерождение Цзюаня-хуэя из рассказа 6–25. Он изготовил 1012 образов будды Асюку (санскр. Акшобхья), желая уже в этой жизни обрести великое просветление. Цзюаню-хуэю приснились два бодхисаттвы, которые сказали, что его желание исполнится, а потом он возродится в Чистой земле Асюку. Когда пришел срок, Цзюань-хуэй, умирая, так всем и сказал. Люди узнали, что тот, кто чтит Асюку, возродится в его Чистой земле.

Редкий случай, когда праведник умирает и возвращается к жизни, описан в рассказе 6–32. Здесь предварительная смерть служит для того, чтобы подтвердить грядущее перерождение в Чистой земле. Лин-гань, толкователь «Сутры цветочного убранства», заболел и умер. Потом он ожил и рассказал, что был в раю, где ему предсказали, что после настоящей смерти он там переродится. Потом он еще раз заболел, уже надолго, и только и думал о предстоящем пере-

рождении в раю. Умирая, он видел себя в раю и успел рассказать об этом, после чего мирно скончался.

Иначе произошло с Су Цзином, попечителем училищ из рассказа 6–26. Он умер, обратившись лицом к западу. Су Цзин знал, что за ним пришел бодхисаттва Фугэн, и сам выбрал для своей кончины место, свободное от скверны. Су Цзин был дальним потомком одного из лянских императоров и чтит «Лотосовую сутру». Его благое деяние заключается в том, что он выстроил пагоду и замыслил поставить внутри статую Будды. Через несколько лет образ Будды, не похожий на те, что изготовляли в Китае, чудесным образом возник внутри пагоды. Кроме того, в статуе нашли около сотни *шарипа* — останков земного тела Будды. Дочь Су Цзина усомнилась в том, что они настоящие, вынула три десятка и рубанула по ним топором. *Шарипа* немедленно исчезли. Потом оказалось, что они лежат в статуе, как и лежали. Завязка рассказа — благочестивый поступок Су Цзина, в центре повествования — чудеса, а итог, к которому подводит все предыдущее повествование, — смерть Су Цзина.

Два рассказа повествуют одновременно и о грешниках, и о чудесной смерти праведников и их последующем перерождении. Дао-жу (рассказ 6–37) был большим грешником. Когда ему был 61 год, он простудился и умер, а через три дня ожил и рассказал, как бодхисаттвы Каннон и Мондзю (санскр. Манджушри) пришли издалека помочь ему, ведь когда-то он случайно слышал название «Двенадцать махаянских писаний»; они предсказали, что через 12 лет он умрет окончательно и возродится в Чистой земле. Теперь Дао-жу стал большим праведником, переписал канон, а когда он умер в назначенный час, с неба падали цветы, а в воздухе звучала музыка.

В рассказе 6–38 один переписчик из Шаньинь однажды заболел и дал обет переписать «Сутру о Вималакирти». Он успел записать только ее название, и на следующую же ночь ему явилась небесная дева, он выздоровел и больше никогда не болел. Обет свой он выполнил и дал следующий: переписать сутру еще раз ради покойных родителей. После копирования одной из глав ему явился отец, отбывавший наказание в аду, и сказал, что переродился в раю, а после копирования другой — спаслась мать, бывшая голодным духом. Потом ему приснился посланник царя Ямы, который сказал, что должен был бы забрать переписчика, но тому добавили 20 лет жизни за заслуги от переписывания сутр и присудили возрождение в раю. В итоге переписчик умер в 79 лет, а его тело покрылось позолотой.

Мотив недостаточного благочестия прослеживается в рассказе 6–40. Некий Дао-чжэн только и делал, что вызывал в своем сознании образы будды Амиды и чистой воды. Однажды ему приснился поток чистой воды и лодка, полная праведников. Его же в лодку не пустили, сказав, что он недостаточно усерден: он не чтит «Сутру об Амиде» и не проходит обряда погружения в воду, а лишь созерцает ее. Позже Дао-чжэн сделал и то, и другое, но о своем сне никому не рассказывал. А когда он умер, с ближней горы распространилось чудесное сияние. Рассказчик уточняет, что, по мнению людей, Дао-чжэн возродился в Чистой земле. В рассказе 6–44 никаких подробностей о кончине праведника Сэн Ганя нет. Просто будды и бодхисаттвы предсказали ему, что если он продолжит



неустанно чтить сутры, то через 1000 дней сможет возродиться в Чистой земле. По словам рассказчика, так и произошло.

Особняком стоит смерть Бодхидхармы, двадцать восьмого индийского и первого китайского патриарха школы чань. О Бодхидхарме ходит столько легенд, а исторических свидетельств о нем так мало, что ученые до сих пор не могут отделить правду от вымысла в его биографии. Известно, что в середине VI в. н.э. Бодхидхарма прибыл из Индии в Китай и проповедовал учение о том, что наилучшим способом буддийского подвижничества является сосредоточение сидя. Будто бы сам Бодхидхарма провел в сидячем созерцании девять лет, а его ближайшему ученику и преемнику, будущему второму китайскому патриарху чань, Хуэй-кэ пришлось отрубить себе мечом правую руку, чтобы привлечь внимание учителя и доказать свою готовность перенять у Бодхидхармы Закон Будды. В «*Кондзяку*» Бодхидхарме посвящен рассказ 6–3<sup>7</sup>, и там помимо основных вех жизни Бодхидхармы в Китае говорится и о том, как Бодхидхарма скончался и что с ним произошло после смерти. Согласно «*Кондзяку*», Бодхидхарма встречался с императором У-ди династии Лян, но тот не смог воспринять его учение. Тогда Бодхидхарма ушел жить в горы, а спустя какое-то время передал Закон Будды Хуэй-кэ и умер. «Монахи из его общины положили его в гроб, гроб поставили в усыпальницу». Через две недели чиновник Сун Юнь повстречал в Индии, в горах Кунлинь, некоего иноземца, который возвестил ему кончину государя. Сун Юнь записал дату этой встречи, а вернувшись в Китай, обнаружил, что государь действительно скончался, и месяц и день смерти совпадают с теми, что были у него записаны. Тогда Сун Юнь подумал, что повстречал Бодхидхарму, и предпринял вот что. «Он взял с собой столичных чиновников, позвал монахов из общины Бодхидхармы и отправился с ними со всеми туда, где Бодхидхарма был захоронен, узнать, верна ли догадка. Они открыли гроб и увидели, что тела Бодхидхармы нет: внутри лежала только одна соломенная сандалия. Тут все поняли: монах-иноземец с гор Кунлинь точно был Бодхидхармой, он ведь был в одной соломенной сандалие. Бодхидхарма вернулся в Индию, а одну свою сандалию оставил, чтобы китайцы узнали, кто он». Рассказчик заключает: «С тех пор все в Китае узнали, что Бодхидхарму не зря зовут святым глубокомудрым старцем». Традиция созерцания и легенды о Бодхидхарме не связаны непосредственно с культом Амиды. Бодхидхарма не попал в Чистую землю и не стал заступником умерших на суде государя Ямы. Но его фигура важна для японского буддизма, и составители «*Кондзяку*» не обошли его жизнь вниманием. При этом чудо, которое произошло после смерти Бодхидхармы, составители «*Кондзяку*» описали подробно, в отличие от самого учения Бодхидхармы или его встречи с Хуэй-кэ, о которых сказано лишь вкратце. Более того, с точки зрения рассказчика, именно после того как Бодхидхарма посмертно явился государеву посланнику, все узнали, что его не зря стали чтить и уважать. Таким образом, в этой истории смерть праведника и связанные с ней чудеса также оказываются ключевым моментом в жизнеописании.

---

<sup>7</sup> Перевод этого рассказа на русский язык см.: [Бабкова, 2020].

Симметрично рассказу о Бодхидхарме из шестого свитка в седьмом свитке помещена история великой грешницы Шэнь-му (7–3), которой удалось возродиться в Чистой земле. В Юйчжоу жила женщина, которая с молодости держалась ложных взглядов, не читала Три Сокровища и даже близко не подходила к храмам, а заметив монаха, скорей закрывала глаза. Ее прозвали Шэнь-му — Мать демонов. Как-то раз к ее дому подошел желтый бык и несколько дней не уходил. В конце концов Шэнь-му решила, что бык — подарок духов, и попыталась загнать его к себе на двор. Но бык не поддавался и убежал за ограду ближнего храма вместе с шарфом, который Шэнь-му привязала к кольцу в его носу. Шэнь-му бросилась было за ним, но очутившись на храмовой земле, скорей закрыла глаза и так и осталась стоять. Монахи очень удивились. Они пожалели глупую женщину и пропели для нее священную формулу, среди слов которой было и название «Махапраджняпарамиты-сутры». А Шэнь-му, услышав их, бросилась вон из храма, добежала до реки и скорей промыла себе уши. «Ах, какие нехорошие слова “...” я сегодня слышала», — так она трижды повторила сама себе, заодно повторив и всю формулу. Бык не вернулся, а Шэнь-му через некоторое время заболела и умерла. Ее дочь оплакивала смерть матери. Через некоторое время Шэнь-му приснилась дочери и сказала, что после смерти царь Яма сначала не нашел среди ее деяний ни одного благого дела, а потом обнаружил запись о том, как она трижды произнесла название «Махапраджняпарамиты-сутры». Он хотел отправить Шэнь-му обратно на землю, но срок ее земной жизни был исчерпан, поэтому она переродилась на небесах. «Так что не горюй обо мне», — заключила Шэнь-му, а дочь потом переписала больше трехсот свитков «Махапраджняпарамиты-сутры».

Еще несколько рассказов седьмого свитка также затрагивают тему благочестия и смерти. В рассказе 7–6 Лин-юнь отправился в Индию в паломничество по святым местам. Ему довелось попасть в храм, где стояла железная ступа с двумястами тысяч стихов из «Махапраджняпарамита-сутры». Говорили, если усердно молиться, можно узреть бодхисаттву Каннон и попросить у него исполнения желаний. Лин-юнь так и сделал, и Каннон действительно предстал перед его взором и велел ему для исполнения его желаний войти внутрь ступы со свитками. Лин-юнь провел там двадцать один день, читал по памяти текст «Махапраджняпарамиты-сутры» и усердно молился. Он хотел избавиться от иллюзий, благополучно вернуться в Китай, чтобы распространять Закон Будды, и возродиться в раю. По словам рассказчика, все произошло именно так. Структура этого рассказа линейна: герой совершает благие дела и перерождается в раю.

Рассказ 7–8 напоминает историю Шэнь-му, но в нем есть место и для помощи друга, и для временной смерти. Даос по имени Чжи-да знать не знал о Законе Будды. Однажды он пришел к другу в гости, когда тот переписывал «Махапраджняпарамиту-сутру», и решил, что это «Дао-дэ цзин». Чжи-да спросил друга, так ли это, а тот возьми да и скажи, что да. Чжи-да решил тоже переписать этот текст, но через три строки понял, что над ним подшутили, рассердился и ушел. Через три года Чжи-да заболел и умер, а на следующий день ожил и стал истово каяться в своих грехах. Потом он опять пришел к тому другу и

назвал его своим великим благодетелем и учителем. Друг стал расспрашивать, и Чжи-да рассказал: царь Яма уже было осудил меня на адские муки, но прочел на последней странице моего дела запись о том, как я переписал три строки из «Махапраджняпарамиты-сутры». Тогда Яма сказал, что и обитатели ада меньше страдают, поскольку когда-то были людьми и тоже переписывали сутру, и что он отправит меня обратно на землю с условием, чтобы я подтвердил свое благочестие. Друг очень обрадовался, услышав рассказ Чжи-да. А сам Чжи-да дожил до 83 лет и возродился в Чистой земле.

Рассказ 7–9 — история человека, который и заболел, и временно умер, и умерев окончательно, возродился в раю. Монах Фа-цан тяжело заболел. И вот, когда прошло уже больше двадцати дней, к нему явился бодхисаттва и сказал, что недуг Фа-цана — расплата за его грехи, и если Фа-цан будет чтить «Алмазную сутру», он сможет продлить себе жизнь. От одного этого видения болезнь Фа-цана отступила, он выздоровел. Позже он поступил так, как советовал бодхисаттва, переписал «Алмазную сутру» и до конца своих дней ее чтит. После смерти царь Яма спросил Фа-цана, каковы его заслуги. Фа-цан перечислил всё, что делал, чиновники царя Ямы сверились со своими записями и выяснили, что он рассказал всё в точности. Тогда царь Яма возрадовался и отправил Фа-цана обратно на землю. Тот ожил и впоследствии продолжал творить благочестивые дела, чтит «Махапраджняпарамиту-сутру» и другие. Фа-цан уж точно возродился в раю.

Иногда благочестие при жизни после смерти приводит к совершенно неожиданным последствиям. Один из таких случаев описан в рассказе 7–14. В стародавние времена в Китае кто-то копал землю и вдруг наткнулся на что-то странное. Оказалось, что ему попались нетленные губы с языком. Никто не мог понять, как такое возможно, и о происшествии доложили императору. Император расспросил своих приближенных, и один монах объяснил, что так происходит с чтецами «Лотосовой сутры». Тогда вокруг губ и языка собрались почитатели сутры и начали вслух декламировать ее. Губы и язык зашевелились, в точности повторяя движения чтецов. Зрелище было таким страшным, что у всех, кто там был, волосы встали дыбом. Об этом тоже доложили императору, и тогда губы и язык поместили в специальную каменную урну и поставили ее в мавзолей.

Про Пу-мина из рассказа 7–16 не сказано, возродился ли он в Чистой земле. Но Пу-мин полностью посвятил себя подвижничеству, его жизнь сопровождалась чудесными событиями, однажды он изгнал демона, а под старость, хоть и болел, не чувствовал ничего неприятного. Пу-мин умер, сидя в позе лотоса и обратившись лицом к западу.

Другой праведник, Сэн-чэ (рассказ 7–25), обрел просветление еще в детстве. Он неустанно подвижничал и, повзрослев, выстроил себе маленький храм в горах. Однажды, гуляя по окрестностям, Сэн-чэ повстречал прокаженного, и тот попросил у него немного еды. Сэн-чэ пожалел больного и забрал его с собой в храм. Сэн-чэ поселил больного в землянке возле храма, кормил его и учил «Лотосовой сутре». Прокаженный был неграмотен, но вскоре выучил половину текста сутры. Через некоторое время больному приснился сон, в кото-

ром его учили читать сутру. Он прочел, сколько мог, во сне, а потом проснулся и обнаружил, что его язвы полностью исцелились. С тех пор бывший больной выучил «Лотосовую сутру» целиком, всюду сопровождал Сэн-чэ и стал целителем. Он мог излечить любую болезнь молитвой. Вблизи храма Сэн-чэ не было источника воды, но вдруг он чудесным образом появился. Наместник того края переименовал храм Сэн-чэ в Храм Святого Источника. Когда Сэн-чэ пришло время умирать, он сел в позу лотоса и сказал, что умирает. Тогда произошло множество чудес, а тело Сэн-чэ три года оставалось таким же, каким было при его жизни.

Редкий для «Кондзяку» случай описан в рассказе 7–26. Здесь герой не особенный грешник и, по всей видимости, не великий праведник, поэтому мы ничего не узнаем о его загробных похождениях или о перерождении в Чистой земле. Но в награду за почитание «Лотосовой сутры» Цуй Янь-у, наместнику Вэйчжоу удалось в следующей же жизни опять переродиться в мире людей и вспомнить о своей прошлой жизни.

Для того чтобы закончить обзор рассказов шестого и седьмого свитков «Кондзяку», повествующих о грехах, благочестии и смерти, хорошо подходит история Дао-суня (рассказ 7–41). Он провел больше восьми тысяч чтений «Сутре о великой нирване». Люди его любили и очень уважали. Однажды его позвали устроить чтения, он взмолился о помощи и начал говорить, обливаясь слезами. Дао-сунь сказал, что, к сожалению, Будда ушел из земной жизни много лет назад, самому Дао-суню сложно передать в точности слова Будды, и слушателям придется понять их самостоятельно, но чтения он все же проведет. Никто не понял, что имел в виду наставник, а он продолжил толковать сутру и умер прямо на помосте. Тогда все очень смутились. Мы не знаем, переродился ли Дао-сунь в Чистой земле, но с телом Дао-суня после его кончины происходили чудеса.

## Литература

Бабкова М.В. Рассказы из «Собрания стародавних повестей» о буддизме в Китае // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 4 (54). С. 15–24.

Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2004.

Кондзяку моногатари-сю: 今昔物語集 [Собрание стародавних повестей] / Син Нихон котэн бунгаку тайкэй 新日本古典文学大系 [Новое большое собрание памятников японской классической литературы]. Т. 33–37 / под ред. Конно Тоору 今野達, Икэгами Дзюньити 池上海一, Коминэ Кадзуаки 小峯和明, Мори Масато 森正人. Токио: Иванами 岩波, 1993–1999.

Трубникова Н.Н., Коляда М.С. «Собрание стародавних повестей» в традиции японских поучительных рассказов // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2018. № 3 (45). С. 35–45; № 4 (46). С. 34–44.

Трубникова Н.Н. Источники учения о Чистой земле. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/nenbuts1.htm>

# Ку:кай в сэцува: «Беседы о делах старины»

М.С. Коляда

Основатель школы Сингон, Ко:бо:-дайси Ку:кай (774–835), не только оставил значительное наследие теоретических работ, но и стал героем множества легенд – как святой чудотворец и талантливый в различных искусствах человек. Предания о нем появляются и в сборниках коротких поучительных рассказов *сэцува*, в том числе крупнейшем из них – «*Кондзяку моногатари сю:*». В данной статье рассмотрены посвященные Ку:каю рассказы в небольшом сборнике «Беседы о делах старины» («*Кодзидан*»), созданном в 1212–1215 гг. Минамото-но Акиканэ, принявшим постриг аристократом. Собрание делится на шесть тематических частей; истории с участием Ко:бо:-дайси появляются в третьем разделе, отведенном сюжетам о монашеском пути, и пятом, в котором собраны *сэцува* о храмах и святилищах. Ку:кай в «*Кодзидан*» выступает заклинателем дождя, художником, изображающим бодхисаттву Хатимана, затем – святым, который и после смерти (а согласно легенде – ухода в сосредоточение) продолжает творить чудеса: является людям во снах и наяву, предсказывает будущее, предупреждает об опасностях, не переставая заботиться о своих учениках и последователях, а может быть – и стране в целом.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: «*Кодзидан*», «Беседы о делах старины», Ку:кай, Ко:бо:-дайси, Акиканэ, *сэцува*, буддизм.

В поучительных рассказах *сэцува* даже в сборниках, которые дальше прочих отстоят от проповеднической традиции или менее других посвящены религиозной тематике, всегда большое место занимают истории о монахах. Так и в «Беседах о делах старины» («*Кодзидан*» 古事談), собрании, составленном Минамото-но Акиканэ 源頼兼 (1160–1215) в начале XIII столетия. Здесь монашескому пути посвящен целый раздел, самый объемный из шести, но герои-монахи часто появляются и в остальных частях сборника. Не все из них представлены как образцы добродетели или примеры для подражания; одни показаны в их жизненных деяниях, другие же описываются как чудотворцы. Есть персонажи, о которых мы не знаем ничего, но упоминаются и многие известные монахи. Среди последних – основатель школы Сингон, Ку:кай 空海 (774–835), он же Великий учитель Ко:бо: (Ко:бо:-дайси 弘法大師), монах, принявший посвящение в Китае у Хуэй-го<sup>1</sup>, строитель храма на горе

---

<sup>1</sup> 惠果 (746–805), седьмой патриарх школы Чжэньянь.



Илл. 1. Ку:кай. Портрет из серии «Сингон Хассо: дзо». Эпоха Камакура.  
 URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Eight\\_Patriarchs\\_of\\_the\\_Shingon\\_Sect\\_of\\_Buddhism,\\_K%C5%ABkai\\_\(Nara\\_National\\_Museum\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Eight_Patriarchs_of_the_Shingon_Sect_of_Buddhism,_K%C5%ABkai_(Nara_National_Museum).jpg)

Ко:я<sup>2</sup>, выдающийся каллиграф, поэт и художник<sup>3</sup>, герой множества преданий и автор немалого количества текстов<sup>4</sup> (илл. 1).

В «Беседах о делах старины» имя Ку:кая упоминается девять раз (и еще один раз как имя основателя школы, к которой принадлежал герой рассказа).

<sup>2</sup> В «Беседах о делах старины» множество героев совершают паломничества на гору, сам Акиканэ тоже там бывал: когда умерла его дочь, автор сборника совершил стодневное паломничество на Ко:я (см., например: [Намаи, 2001, с. 9]).

<sup>3</sup> И даже изобретение хираганы приписывается ему [Casa, 1959, p. 135].

<sup>4</sup> Среди сочинений Ку:кая: «Три учения указывают и направляют» («Санго: сики»), «Трактат о двух учениях, явном и сокровенном, и о различиях между ними» («Бэнкэммицу никё:рон»), «Значение слов “Стать буддой в этом теле”» («Сокусин дзё:буцу-ги»), «Трактат о десяти ступенях сердца» («Дзю:дзю:син-рон») и др. Многие писания Великого учителя переведены на русский язык, см., например: [Ку:кай, 2005; Кукай, 2018; Трубникова, 2000].

Шесть из этих упоминаний приходится на третий раздел, посвященный монахам, а три — на пятый, где собраны истории о храмах и святилищах. Не так уж и мало для небольшого по объему собрания. Для сравнения, основатель школы Тэндэй Сайдэ: упоминается только в двух рассказах, действует — в одном<sup>5</sup>. Биография основоположника школы «истинных слов» и человека, талантливого в области всяческих искусств, от каллиграфии до поэзии, обросла множеством преданий, которые излагаются в различных текстах, хотя героем рассказов-*сэцува* Ко:бо:-дайси становился не так часто, как можно было бы ожидать.

Среди более ранних, чем «Беседы о делах старины», *сэцува-сю:*, где появляются истории о Ку:кае, можно назвать, например, крупнейший японский сборник поучительных рассказов — «Собрание стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари сю:*», XII в.). Сначала Великий учитель Ко:бо: упоминается здесь в 11-м свитке, посвященном началу буддизма в Японии, наряду с основателями других местных школ и прочими важными для истории Закона Будды на островах героями. В рассказе 11–9 охвачена вся его жизнь, изложенная с привычными для «житийной» литературы мотивами. Подобным образом описывается праведник, которому изначально уготовано стать «святым». Так, Ку:кай в «*Кондзяку*» обладает выдающимися способностями с самого детства [Трубникова, Бабкова, 2020, с. 143]<sup>6</sup>. Составитель сообщает, что Великий учитель родился в таком-то месте и в такой-то семье. Чудеса случались еще до рождения будущего патриарха школы Сингон: «Началось все с того, что его матери, женщине из рода Ато, во сне явился мудрец, вошел в ее чрево, и она забеременела и родила. Когда мальчику было пять или шесть лет, он изваял из глины образ будды, из травы и веток построил подобие храмового зала. А еще мальчик видел во сне, как на цветке лотоса с восемью лепестками восседают будды и разговаривают с ним» [Трубникова, 2018, с. 28]. Далее упоминаются и другие необыкновенные качества ребенка, а также подробно описывается его обучение: как он осваивал поначалу мирские книги<sup>7</sup>, но сердцем тянулся к Пути Будды, изучал молитвы бодхисаттве Кокудзо, а после восемнадцати лет сосредоточился на подвижничестве, странствуя. И еще до принятия заповедей с ним случилось множество чудес.

Здесь, как и во многих других случаях в *сэцува*, идея предрасположенности человека к некому пути (когда герой повествования изначально обладает определенными качествами, будь то святость или великий талант в любом «искусстве», и любой подобный дар с точки зрения составителей, как мы знаем, не случаен, а определен заслугами человека в его прежних рождениях) сочетается с утверждением необходимости труда на этом пути. Человеку могут быть дарованы возможности — сообразно его прежним деяниям, но как он их раскроет,

---

<sup>5</sup> В то время как, допустим, в сборнике «*Дзоку кодзидан*» («Продолжение “Бесед о делах старины”») имя Ку:кая упоминается дважды, рассказов посвященных именно ему, нет вовсе, а Сайдэ: упоминается трижды.

<sup>6</sup> Есть изображения Ку:кая ребенком, см. илл. 2.

<sup>7</sup> Под руководством дяди. Недаром и первое сочинение Ку:кая, «Три учения указывают и направляют», сплошь состоит из цитат и отсылок ко множеству источников. См.: [Ку:кай, 2005].



Илл. 2. Тиго-дайси – Ку:кай, изображенный как ребенок. XV в.  
 URL: <https://artsandculture.google.com/asset/wd/QAG86-aq9DuCaw>

насколько ими воспользуется, зависит от его собственного усердия в нынешней жизни.

Изучив множество писаний, Ку:кай «Стародавних повестей» понимает, что хочет узнать, «какое учение позволяет стать буддой сразу, прямо сейчас». И во сне ему был дан совет изучать «Сутру о Великом Вайрочане»<sup>8</sup>. Сутра обнаружилась в Японии, но ради понимания этого текста в тридцать один год монах и отправился в Китай, где в конце концов познакомился с учителем Хуэй-го, который сказал молодому японцу, что давно ждал своего ученика, чтобы вручить ему наставления Закона. И дальше излагаются многочисленные легенды о Великом учителе, его деяниях в Китае и на родной земле<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> 大毘盧遮那經, «Махавайрочана-сутра».

<sup>9</sup> К знаменитому анекдоту про то, как Ку:кай, один из «Трех лучших кистей», украшал ширму для государя, воспользовавшись сразу пятью кистями, есть иллюстрация Кацусики Хокусая (1760–1849), см. илл. 3.





Илл. 3. Ку:кай (справа, с пятью кистями) среди других каллиграфов в «манге» Хокусая (фрагмент страницы). URL: <https://bibliotheque-numerique.inha.fr/viewer/21380/?offset=2#page=30&viewer=picture&o=bookmark&n=0&q=>

То есть в целом в основных моментах излагаемое в «Кондзяку» предание соответствует данным из других жизнеописаний Ку:кая (см. [Ку:кай, 2005; Трубникова, 2000]).

В «Беседах о делах старины» Акиканэ поступает иначе, не пытаясь рассказать о житии Ку:кая «с самого начала». Первый сюжет, к которому составитель обращается, — соревнование по вызыванию дождя<sup>10</sup>.

### 3–11<sup>11</sup>

Во втором месяце первого года Тэнтё:<sup>12</sup> в Поднебесной случилась сильная засуха. Поэтому государь повелел досточтимому<sup>13</sup> Ку:каю (Великому учителю Ко:бо:)

<sup>10</sup> Переводы из «Бесед о делах старины» сделаны по изданиям: [Кодзидан..., 2005; Синтю: Кодзидан, 2010]; цифры в нумерации рассказа обозначают раздел и порядковый номер рассказа внутри раздела. В круглых скобках внутри текста — примечания-варигаки.

<sup>11</sup> Сюжет есть в следующих текстах: «Дайси гогё:дзё: сю:ки», «Ко:я дайси гого:дэн», «Нихон ко:со:дэнё: монсё:», «Киу никки», «Рансё:сё:», «Утигикисю:» 19, «Кондзяку моногатари сю:» 14–41, «Гь:дансё:» 1–17, «Сингон дэн», «Сангоку дэнки» 3–3, «Тайхэйки» 12.

<sup>12</sup> 824 г.

<sup>13</sup> 和尚 вадзё:.

провести в саду Синсэн обряд по «Сутре моления о дожде»<sup>14</sup>. Тут добродетельный Сюбин<sup>15</sup> в прошении к государю написал: «Я, Сюбин, — уже умудренный опытом монах. Я тоже изучил эту сутру. Я первым должен провести обряд». На прошение был дан ответ: скорее проводи. И вот Сюбин провел этот обряд. Прошло семь дней, и утром в последний день молений в обеих половинах столицы стало темно, будто ночью. Послышались мощные раскаты грома. Всё затопил ливень, и люди восхищались. Но когда отправили государевых посланцев, те выяснили, что за горами дождь не шел, только в обеих половинах столицы, — так говорят. Тогда досточтимому Ку:каю было велено провести такую же службу, миновало семь дней, а никакого дождя не случилось. Досточтимый погрузился в сосредоточение и понял: «Добродетельный Сюбин захватил всех драконов, чарами заточив их в кувшин». Выйдя из сосредоточения, [Ку:кай] продолжил обряд, и ночью второго дня [дракон] молвил досточтимому:

— В пруду живет дракон. Имя ему — Дзэннэ. Это изначально было место, где являлись цари-драконы из озера Несогреваемого<sup>16</sup>. Этот дракон людей жалеет, злобы к ним не питает. Он высоко ценит суть учения Сингон, из глубины пруда свой облик не являет. Потому он уже почти достиг просветления.

Образ, привидевшийся [досточтимому], был золотистым, в восемь сун длиной. Лилово-золотой дракон восседал на макушке змеи длиною в девять сяку. Это видели ученики: Дзицуэ, Синсэй, Синга, Синъи, Кэннэ, Сингё; Синнэн<sup>17</sup>. Прочие ученики хорошо не разглядели. Об этом в подробностях доложили государю. Вскоре был назначен государев посланник, Вакэ-но Мацуна<sup>18</sup> (Дзингодзи хонган), и поднес он Царю драконов бумажные полоски-гохэй и еще всяческие вещи. В последний день молений небо заволочило тучами, с четырех сторон загремел гром, и вдруг пошел долгожданный дождь. Вода в пруду поднялась, все заливая, так что покрыла подставки для возжигания благовоний. И потом еще три дня по всей Поднебесной шел дождь. После вода сама собой стекла в пруд и волноваться перестала. В награду за это деяние [Ку:кай] был назначен в 25-й день третьего месяца младшим общинным главой (звание учителя устава<sup>19</sup> не прошел).

Предание о могуществе Ку:кай в области вызывания дождя появлялось во многих его жизнеописаниях — монахи школы «истинных слов» закрепляли за собой статус специалистов в подобных описанному ритуалах, а также подчеркивали силу таинств учения Сингон, обеспечивающих особенную связь с царем драконов Дзэннэ (или Дзэнтацу), чей образ, в свою очередь, позволял специфически позиционировать японскую столицу в буддийской космографии: ведь Царь драконов живет в пруду в городе Хэйан, но в то же время он — правитель нагов, обитающий в озере Анаватапта [Ruppert, 2002, p. 145–146]. Во всей долгой и разнообразной истории ритуалов призыва дождя в Японии первое за-

<sup>14</sup> 請雨經法 сэ:укё:-но хо: 2-й свиток из «Махамегха-сутры» 大雲輪請雨經 (ТСД 19, № 989).

<sup>15</sup> 守敏.

<sup>16</sup> Мунэтти 無熱池, Анаватапта.

<sup>17</sup> Дзицуэ 実恵 (746(786)–847). Синсэй 真濟 (800–860). Синга 真雅 (801–879). Синъи 真維 (в другом варианте — 真雉), он же — Синсё: 真紹 (797(795)–873). Кэннэ или Кэнъэ 堅惠. Сингё: 真暁. Синнэн 真然, также Синдзэн (804(812)–891).

<sup>18</sup> 和氣真綱 (783–846).

<sup>19</sup> Рисси 律師, предшествует званию общинного главы 僧都, со:дзу.

фиксированное в стране моление такого рода, обращенное к отдельному боже-ству, было обрядом для дракона из Муро: [Ruppert, 2002, p. 154], соотносимого именно с Дзэннэ. О скитаниях этого дракона и ритуалах, которые проводили монах Сю:эн и его учитель Кэнкё:, Акиканэ в «Беседах о делах старины» упоминает тоже: в пятом разделе, рассказывая, как один досточтимый хочет увидеть «истинный облик» дракона Дзэнтацу.

Нельзя сказать, действительно ли в 824 г. Ку:кай проводил свой ритуал именно в Синсэн-эн. Самое раннее упоминание ритуала в этом саду касается *сюхо:*, который в 854 г. проводил монах Сингон Эун, о нем говорится в «*Киуникки*»<sup>20</sup>, а в государственной хронике («*Нихон сандай дзицуруку*») зафиксирован случай молений в 875 г. [Ibid., p. 156]. Но традиция связывает историю церемоний в этом месте с именем Ко:бо:-дайси. Для школы Сингон ритуалы борьбы с засухой являлись возможностью укреплять взаимоотношения с мирской властью, оттого важны были и легенды о Ку:кае как великом призвателе дождя и основоположнике обычая во дворцовом саду<sup>21</sup>. В середине X столетия в обряде даже использовался портрет Великого учителя [Ibid., p. 157].

В сборниках *сэцува* сюжет обсуждаемого рассказа появляется до «*Кодзидана*» по меньшей мере три раза: в «*Кондзяку моногатари сю:*» и в «*Утигикисю:*» 打開集 — собрании начала XII в., переписанном монахом Эйгэн 榮源, — а также в очень важном для «*Кодзидана*» источнике, «*Го:дансё:*», — сборнике бесед Ооэ-но Масафусы, записанных Фудзивара-но Санэканэ в 1104–1108 гг. Эти версии истории предоставляют прекрасную возможность увидеть, как один и тот же сюжет в каждом произведении получает иную, чем в прочих, интерпретацию.

Так, в «*Утигикисю:*» изложено очень кратко:

### Собрание однажды слышанного

#### Рассказ 19. О Великом учителе Ко:бо: и Сутре моления о дожде<sup>22</sup>

Ко:бо:-дайси отправился в [сад] Синсэн творить обряд по «Сутре моления о дожде». На помосте явилась змея цвета золотого, размером в пять сун, обвившая шею другой змеи, в пять *сяку*. Чуть погода они с помоста нырнули в пруд. Хотя там присутствовало двадцать помощников-*бансо:*<sup>23</sup>, увидели это только пять человек: четверо безупречных помощников и [сам] монах [Ку:кай].

Один безупречный монах, общинный глава, спросил: что это мы видели? Великий учитель ответил:

— В Индии, в озере, что зовется Несогреваемым, Анаватапта<sup>24</sup>, живет Царица драконов Дзэннэ, она бывает и в этом пруду. А то, что вы ее увидели, — чудесное действие обряда.

<sup>20</sup> 1117 г. Автор — монах Сё:кэн (1083–1149).

<sup>21</sup> И ассоциация Ку:кая с драконами вылилась в огромное количество преданий о чудесах Ко:бо:-дайси, связанных с водой: с реками, источниками и пр. См.: [Casal, 1959, p. 116–117].

<sup>22</sup> Перевод по [Утигикисю..., web]. Из 27 сохранившихся рассказов собрания два посвящены Ку:каю.

<sup>23</sup> 伴僧.

<sup>24</sup> Здесь — 阿耨多池; чаще Анокудацу 阿耨達池.

Так он ответил, а небо между тем покрылось облаками, и по всему миру пролился дождь.

С тех пор в такое время стали проводить на пруду Синсэн обряд-мидзухо:<sup>25</sup> — так говорят.

В «Кондзяку» самому ритуалу вызывания дождя посвящен рассказ 14–41, здесь изложено то же самое, но по обыкновению подробнее. Подчеркивается и тот факт, что таким было начало обычая, не прервавшегося «и поныне», и то, что появление Царицы драконов<sup>26</sup> — демонстрация эффективности методов «тайного учения». Но в «Стародавних повестях» перед этим рассказом помещен другой — о соперничестве Ку:кая и Сю:эна (он же Сю:бин)<sup>27</sup>. Однако здесь два досточтимых не состязаются в силе призывателя дождя, а враждуют не на жизнь, а на смерть, насылая друг на друга проклятия. В итоге Ку:кай применяет хитрость и убивает соперника с помощью чар, еще и радуется своей победе [Собрание..., web]. Так печально заканчивается вражда между двумя чудотворцами, начавшаяся, казалось бы, с совершенного пустяка.

Версия Акиканэ текстуально ближе к биографиям Ку:кая. Рассказ в «Кодзидане» во многом соответствует описанию ритуала в «завещании» Ку:кая, «Нидзю:гокадзё: гоуйго:»<sup>28</sup>, мотив соревнования Ко:бо:-дайси и Сю:бина появляется в сочинении 1118 г. авторства монаха Сёкэн, «Ко:я дайси гоко:дэн» [Ruppert, 2002, p. 163–164]. Вариант «Стародавних повестей» Акиканэ должен был быть тоже знаком, но вопрос о том, как возможны «злые чудеса», такие, что способны причинить вред другому человеку, даже вне зависимости от того, в чем этот другой может быть виноват, в связи с именем Ку:кая составитель «Бесед о делах старины» затрагивать, по видимому, не хотел. При том что монахи, творящие злые чары, в собрании имеются: даже в самом первом рассказе «монашеского» раздела.

После этого эпизода Акиканэ к прижизненным деяниям Ко:бо:-дайси больше не возвращается. В отличие от составителей «Утигикисю:» и «Кондзяку»: в оба сборника вошел сюжет о том, как Ку:кай обустроивал храм на горе Ко:я — там, куда упал его брошенный жезл-ваджра<sup>29</sup>. На самом деле монах начал строительство в 816 г. [Трубникова, 2000, с. 19]. Последней части этих рассказов относительное соответствие в «Беседах о делах старины» есть:

<sup>25</sup> Или мисюхо:. 8–14-й день первого месяца.

<sup>26</sup> Дзэннэ рюо: иногда описывается как божество в женском облике.

<sup>27</sup> Есть разные мнения исследователей по поводу того, действительно ли это один и тот же человек. Любопытный факт: исторический Сю:эн получил посвящение Тэндай. Может быть, здесь отразилось историческое соперничество Тэндай и Сингон, хотя если так, на основании этого рассказа сделать вывод, что Акиканэ больше симпатизирует школе «истинных слов», нельзя: в «Беседах», к примеру, есть и история, где в роли злодея оказывается последователь Ку:кая.

<sup>28</sup> Дата создания текста спорна. Возможно, «Завещание в двадцати пяти статьях» создано примерно в 919 г.; есть версии, допускающие более поздние даты (см., например: [Цудзимото, 2008, с. 18]).

<sup>29</sup> В «Утигикисю:» это рассказ 6, в «Кондзяку» — 11–25.

3–12<sup>30</sup>

Когда миновало восемьдесят лет с тех пор, как Великий учитель Ко:бо: ушел в сосредоточение<sup>31</sup>, общинный старейшина Кангэн<sup>32</sup> из храма Ханнядзи<sup>33</sup> посетил Оку-но ин. Он сменил [учителю] одежды, обрил его волосы. В тот раз ученик общинного старейшины, дворцовый монах<sup>34</sup> из Исияма, Дзюнню:<sup>35</sup>, [Ку:кая] увидеть не смог, — так говорят. Потому общинный старейшина взял руку Дзюнню: и ею дотронулся до Великого учителя. Эта рука у [монаха] благоухала на протяжении всей жизни. После того людей в спальню больше не допускали, — так говорят. (Приписка: святые книги<sup>36</sup> Исиямы по сей день сильно благоухают, так говорят. Это потому, что [их] касалась рука Дзюнню:, так говорят)<sup>37</sup>.

Согласно преданиям, Ку:кай не умер; в предсказанный им самим день он вошел в сосредоточение, что сопровождалось знаменами: необыкновенными облаками в небе, разливающимися в воздухе благоуханием. Тело монаха поместили в Оку-но ин, где оно так и оставалось нетленным (и остается, по поверьям, по сей день, в ожидании пришествия будды Майтрейи) [Casal, 1959, p. 139]. При этом Ку:кай не прекращает своих странствий по Японии: с одной стороны, в качестве духа (как в рассказе ниже), а с другой — и «телом»: когда в 21-й день четвертого месяца на горе Ко:я проводят церемонию, обновляя одеяния на изваянии Великого учителя, то старые бывают поношенными и испачканными [Ibid., p. 141]<sup>38</sup>.

В рассказе 3–12, как и в предыдущем, появляется мотив: кто-то может увидеть, воспринять чудо, а кто-то — нет. При этом прихожанин-учитель словно становится проводником для ученика, который смог благодаря его посредничеству прикоснуться к благодати Ку:кая и тоже стать частью чуда, а затем в свою очередь до некоторой степени сделать и другие объекты причастными к этому чуду.

В рассказе же 3–11 средством, помогающим увидеть нечто, является сутра, в то время как воспринять «иную» картину мира все равно способны не все, а только те, кто, как «безупречные» по версии «Утигикисю:», к этому действи-

<sup>30</sup> «Дайси гоге:дзэ: сю:ки», «Ко:бо: дайси годэн», «Ко:я дайси гоко:дэн» и др. «Утигикисю:» 6, «Кондзюку моногатари сю:» 11–25, «Хэйкэ моногатари» 10, «Кодзидан нукигаки» 34.

<sup>31</sup> Когда Ку:кай ушел в сосредоточение, шесть учеников охраняли его останки. Это пять из семи человек, видевших золотого дракона в рассказе 3–11 (за исключением Кангэ и Сингё:), а также Синнэ 眞如 [Кодзидан..., 2005, с. 261].

<sup>32</sup> 觀賢 (854–925), ученик Синга, упоминаемого в рассказе 3–11.

<sup>33</sup> 般若寺, находится в Нара.

<sup>34</sup> 内供奉, *найгубу*, монах, совершавший обряды в дворцовой молельне.

<sup>35</sup> 淳祐 (890–953), внук Сугавара-но Митидзанэ.

<sup>36</sup> Тексты буддийского канона.

<sup>37</sup> Другие предания о том, как не каждому прихожанину Учитель позволяет увидеть свое тело, см.: [Casal, 1959, p. 140].

<sup>38</sup> У исследователей существуют разные мнения относительно того, когда именно и каким образом возникли предания о такой судьбе Ку:кая. Бытовали два основных типа преданий о ней, существовавшие более или менее параллельно, первая — как в «Сёку нихон ко:ки», без сюжета о нетленном теле, со «смертью», вторая — как в «Гёюйго:», в ней этот сюжет присутствует, и начинается формироваться такое предание, вероятно, приблизительно в середине X столетия [Цудзимото, 2008].

тельно готов. Но если подумать о том же с другой стороны, не потому ли Царь драконов так «ценит суть учения Сингон», что «истинные слова» предназначены для всех, имеют силу для любого существа, будь то человек или божество-дракон, невыразимая обыкновенными словами проповедь Будды обращена к каждому сердцу во всех мирах?

В «Кондзяку» еще дважды Ку:кай упоминается в связи с его иными, не чудесными талантами: сказано, что он строил водохранилище. В «Кодзидане» же все последующие рассказы будут, как и 3–12, о «посмертных» чудесах Учителя, вернее, тех, что подвижник совершил уже после того, как ушел в сосредоточение. Его «прижизненные» деяния будут упоминаться еще лишь раз: в пятом разделе Акиканэ говорит о рисунке, портрете божества Хатиман, который Ку:кай создал на пути в Китай (перевод рассказа см.: [Коляда, 2022, с. 192]). У этого рисунка потом была долгая история; фактически он породил целое направление в способах изображения Хатимана в монашеском образе.

Вообще в этом сюжете можно увидеть нечто большее, чем просто эпизод из истории храмов и святилищ. На своем месте в пятом свитке этот рассказ — звено в цепочке ассоциативного обоснования почитания божества Хатиман как бодхисаттвы, но с точки зрения учения Сингон можно говорить еще о том, что в мире, в котором всякое слово, по сути, может быть словом священным, и каждая картина или статуя — быть вместилищем будды, изготовление образа почитаемого может иметь особенное значение: «Создание изображений, как художественно-ремесленное, так и перформативно-обрядовое — способ осуществления единства “этого тела” ныне живущего существа и “тела закона” будды» [Трубникова, 2000, с. 315]. История, приведенная ниже, тоже отражает такое восприятие мира. К нему же относится способность того, кто понимает, как устроена единая по сути своей Вселенная, влиять на положение вещей в ней, в том числе с помощью определенных ритуалов и т.п. Даже храмовый комплекс на горе Ко:я Ку:кай обустроивал с учетом того, что и храм, и гора, на которой он находится, сами по себе являются мандалой. Развивая и до него существовавшую идею, что построив храм, можно усмирить местных богов-ками, Ку:кай идет дальше, включая богов в систему своего комплекса, призывая их стать защитниками для храма [Bushelle, 2020, р. 76–77]. Взаимодействие Ку:кая с богами, прежде властвовавшими над горой, нашло отражение в сэцува: см. упомянутый эпизод в «Кондзяку» в переводе Н.Н. Трубниковой [Трубникова, 2018, с. 38].

Все остальные рассказы о Ку:кае, отобранные Акиканэ, относятся ко времени после ухода Великого учителя в сосредоточение.

### 3–45<sup>39</sup>

Наместник Сануки Акицуна<sup>40</sup> получал лучшую часть подаваний, тем и питался каждый день. Однажды еду на завтра он отложил, завернув в бумагу. А во сне [увидел],

<sup>39</sup> «Госю:и о:дзэ:дэн» 後拾遺往生伝 1–3. «Омуро со:дзэ:ки» 2-й св.

<sup>40</sup> Фудзивара-но Акицуна 藤原顯綱, ум. 1103 или 1107 г. Поэт, его стихи включены в «Госю:и вакасю:».

как подаяние в бумаге вдруг стало светиться. А подле него было дитя, которое рекло так:

— В бумаге пребывает Великий учитель Ко:бо:.

Развернул [наместник] бумагу, смотрит — а там ваджра с пятью лепестками, что носит принц<sup>41</sup>.

И дитя молвило:

— Нестерпимо зловоние рыбы да птицы. Съешь завтрашнюю порцию сегодня ночью.

Здесь смысл чуда, видимо, не в том, чтобы указать на недопустимость употребления животной пищи (тогда не было бы последнего указания), а в том, чтобы уберечь верующего: мяса не должно было быть в подношениях, наместник не думал, что оно там может оказаться, а оно туда попало и испортилось бы до следующего дня, поэтому наместника и предупредили. Само же чудо в рамках рассказа обусловлено не какими-то добродетелями наместника, не его подвижничеством, оно происходит благодаря связи с Великим учителем, по сути, как и в рассказе 3–12. Вообще у Акиканэ чудо — событие несомненно удивительное, заслуживающее описания (и не просто описания, но повторения ранее уже рассказанных другими людьми историй, то есть особенно внимательного отношения к тому, что конкретный сюжет стоит сохранить), но при этом и явление «естественное», нормальная часть устройства мира и работы закона воздаяния в нем. Потому о таких вещах можно говорить точно так же, как и о любых других достойных упоминания фактах<sup>42</sup>.

Два других рассказа — о чудотворце, обликом напоминавшем Ку:кая (что опять-таки в картине мира Сингон не может быть случайным или ничего не значащим сходством):

### 3–69<sup>43</sup>

Когда общинный старейшина Дзэ:тэн<sup>44</sup>, облаченный в одеяние Закона<sup>45</sup>, посетил Нингая<sup>46</sup>, монахи из кельи Нингая удивились: вот уж никак не ожидали! Когда они доложили о том Нингаю, тот сказал:

— Этот общинный глава видел сон.

Тоже облачившись в одеяние Закона, он вышел к гостю, а Дзэ:тэн стал кланяться ему [будто будде], распростираясь на земле. Потом, поднявшись на место для сидения, он рассказал:

<sup>41</sup> Этот рассказ — часть серии историй, связанных с чудесами вокруг Сё:сина 性信 (1005–1085), монаха школы Сингон, сына государя Сандзё.

<sup>42</sup> Что характерно для жанра *сэцува*: чудеса здесь могут считаться литературной условностью, верить в них полагается по «закону жанра» [Трубникова, 2019а, с. 99].

<sup>43</sup> Источник — «Тю:гайсё:» 2–21. Есть в «Кодзидан нукигаки» 17.

<sup>44</sup> Или Сэйтэн 成典 (959–1044), ученик Нингая.

<sup>45</sup> 法服, хо:фуку, монашеское одеяние.

<sup>46</sup> Нингай, 仁海 (951(954, с вариантами)–1046). Был распорядителем в То:дайdzi. В числе прочего служил *тё:дзя* 長者 в храме То:дзи.

— Вот уже многие годы я жаждал поклониться святому образу Великого учителя. И минувшей ночью во сне мне было сказано, что если я хочу поклониться Великому учителю, то должен увидеть Нингая. Потому я сюда и пришел.

### 3–70<sup>47</sup>

Общинный старейшина Нингай ел птицу. Монах из его кельи ловил для него воробьев в неописуемом количестве. Этих воробьев он поджаривал с хрустящей корочкой и подавал в дополнение к каше. Но даже так Нингай был чудотворцем. Обликом он не отличался от Великого учителя, так говорят.

Отдельно стоит обратить внимание на то, что Нингай в рассказе 3–69 не удивляется появлению гостя, он знает или догадывается о произошедшем чуде. Так же и подвижник подвижника в рассказах, бывает, узнает. Собственная связь этого монаха с Ку:каем должна быть весьма глубока. Заметим, что Нингай сам был очень знаменит как чудотворец, способный призвать дождь, и проводил ритуалы в Синсэн-эн. Так в преемниках живет знание, переданное когда-то их Учителем, да еще и преемник лицом похож на основателя школы. При этом в рассказе способность творить чудеса выступает как бы мериллом и показателем успеха на монашеском пути: Нингай делает нечто, чего, согласно обыденной логике, монаху делать бы не следовало (употребляет в пищу плоть живых существ), но при этом способен на чудо, то есть может «принять дар» почитаемого.

Отбирая рассказы о чудесах для «монашеского» раздела, расписывать сами добродетели, благодаря которым подвижники получают удивительные возможности, Акиканэ часто не видит нужды. В первом же рассказе 3-го свитка герой (правда, в конце обратившийся ко злу) говорит так: «Когда люди ищут себе прибежища у монахов, их путь ведет к тем, кто являет чудеса и имеет заслуги». То есть прихожане полагаются на тех, чья молитва точно действенна. В этом рассказе обозначается, что польза от чудес в том числе состоит в том, чтобы продемонстрировать мощь Закона Будды людям, тем самым укрепляя его. В то же время логично, что меру добродетели монаха можно испытать именно таким образом: чужого сердца не знает никто, зато способность сотворить чудо прямо указывает, что монах может создать связь с почитаемым, который силу для этого чуда «одолжит»<sup>48</sup>. Но Ку:кай, в историях «Бесед о делах старины» сначала появляющийся в качестве такого просветленного монаха, а затем — подвижника, чья слава подтверждается и после его кончины (или ухода в сосредоточение), потом словно переходит на другую сторону взаимоотношений, приводящих к чуду: сам становится тем, с кем можно завязать нужную связь.

В следующем рассказе уже Ко:бо:-дайси появляется во сне монаха, чтобы предсказать ему будущее:

<sup>47</sup> Источник — «Тю:гайсё:» 2–21. Рассказ есть в «Кодзидан нукигаки» 16.

<sup>48</sup> О «механизме» чудес в буддийской философии см.: [Трубникова, 2019а; 2019б].



3–105<sup>49</sup>

Когда отшельник из То:дайдзи, Сюндзэ:бо:<sup>50</sup> путешествовал в Китай<sup>51</sup>, он отвез туда «Песни»<sup>52</sup>, переписанные рукой Норинаги<sup>55</sup>. Китайцы, начиная со старейшин горы Юйваншань<sup>54</sup>, увидев их, были в беспредельном восторге, а меж тех стихов были такие строки, творение Тэндзина:

春之暮月 Третье утро последней весенней луны.

月之三朝 Небо опьянено цветами...<sup>55</sup>

Их особенно хвалили и, не в силах позабыть впечатления от них, в конце концов выпросили для себя и поместили в сокровищницу горы Царя Ашоки, так говорят.

Давно, когда тот досточтимый<sup>56</sup> затворничал на горе Ко:я, во сне он видел Великого учителя, который молвил:

— Ты — человек, которому суждено отстроить То:дайдзи.

Когда храм сожгли, в самом деле случилось, как [было предсказано] во сне. Раз так, не был [досточтимый] обыкновенным человеком, не так ли?

Откровение во снах в «Беседах о делах старины» — вообще чудо настолько частое, что почти обыденное. В чудесных снах персонажам даются предсказания, предостережения, различные указания и часто — ответы на просьбы или вопросы (а минимум в одном случае — даже на упреки) обратившихся к богу или будде молящихся: нередко это происходит в то время, когда верующий засыпает во время бдения в храме. Сны будто являются по какой-то причине наиболее удобным способом для сверхчеловеческих сил дать «обратную связь» живому человеку. Естественно, Акиканэ в этом подходе совсем не оригинален, в сборниках поучительных рассказов обыкновенно немало историй о подобных чудесах<sup>57</sup>.

И последние два рассказа, уже из пятого раздела, повествуют о том, как взаимодействует Ку:кай со властью имущими, заботясь о храмах. В первом из

<sup>49</sup> Вторая половина рассказа есть в «*Кокон тёмондзю*:» 1–26.

<sup>50</sup> 舜乘坊 или 俊乘房, он же Тё:гэн 重源 (1121–1206), монах, работавший над восстановлением То:дайдзи после того, как войска Тайра сожгли храм в 1180 г. во время войны Гэмпей. Здесь еще его определяют как «святого отшельника», *сё:нин* 聖人.

<sup>51</sup> В разных источниках упоминается, что Тё:гэн путешествовал в Китай трижды. Есть записи о том, что из одной своей поездки он вернулся вместе с Эйсаем в 1168 г.

<sup>52</sup> 朗詠, имеется в виду «Собрание японских и китайских песен», «*Вакан ро:эй-сю*:» и 漢朗詠集, составил его Фудзивара-но Кинто в 1018 г.

<sup>53</sup> Фудзивара-но Норинага 藤原教長 (1109–?). Поэт, автор различных сочинений.

<sup>54</sup> «Гора царя Ашоки». Там расположен храм Царя Ашоки 阿育王寺 течения *чань*. Ашока, по преданию, построил множество пагод в разных странах. Например, в «*Кондзюку*» рассказывается, что царь возвел 84 тысячи пагод — по количеству его жен, во искупление преступления, совершенного одной из них, и несправедливости самого Ашоки (см. рассказ 2–14; также об Ашоке говорится в 6–1 и историях 4-го свитка).

<sup>55</sup> Начальные строки этого произведения: «春之暮月. 月之三朝. 天醉于花. 桃李盛也...» Полностью стихотворение можно посмотреть в «Песнях», например: [Вакан ро:эй-сю:, web].

<sup>56</sup> Тё:гэн.

<sup>57</sup> Например, о снах в «*Кондзюку*» см.: [Бабкова, 2019; 2022]; рассказы с чудесными снами в этом сборнике также рассматриваются в [Трубникова, 2019a; 2019b].

них (5–32) Фудзивара-но Митинага в 1023 г. посетил Оку-но ин, и «Великий учитель открыл дверь и оставил снаружи [край] своего рукава», почему храму были пожалованы новые земельные владения. Во втором чуде ниспосылается Тайра-но Киёмори:

### 5–33<sup>58</sup>

Когда монашествующий Великий министр из Рокухара<sup>59</sup> был правителем края Аки, чтобы обрести заслуги для повторного назначения на эту должность, он возводил большую пагоду [на горе] Ко:я и собственными руками носил на стройке лес. Тогда явился перед ним монах в одеждах коричневого цвета и говорит:

— Дайнити Нё:рай<sup>60</sup> в Японии пребывает в Великом святилище Исэ и в Ицукусима в Аки. Великое святилище — место очень тайное. Сложится так, что будешь ты правителем [той] земли. Скорей же отстрой храм в Ицукусима!

Наместник этому подивился, спросил:

— Но, досточтимый, с кем же я говорю?

— Я — адзари из Оку-но ин, — молвил тот, и ушел — будто исчез бесследно.

Кроме правителя ни единая душа не видела этого монаха. А после того, когда, поклоняясь богам, наместник совершил паломничество в Ицукусима, храмовой жрице было откровение:

— Господин должен стать Великим министром младшего первого ранга.

Ёсимори по прозвищу Го:то:тай<sup>61</sup>, который тоже там был, также получил откровение, которое гласило:

— И ты снова станешь наместником того края, где служишь сейчас<sup>62</sup>.

Точно так и вышло, — так говорят.

Так и получается, что Ку:кай, вроде бы уже ушедший из этого мира, не оставляет свои храмы и обращающихся к нему людей, как и страну в целом, ведь от благополучия храмов в том числе зависит и благоденствие всей страны, поскольку монахи тоже по-своему трудятся ради ее процветания. Ку:кай в преданиях живет не только как основатель школы, но как связующий элемент традиции, и, больше того, даже самой истории — в разные эпохи являя свои чудеса разным людям, а среди них — таким ключевым для судьбы Японии фигурам, как Митинага и Киёмори. Дело Ко:бо:-дайси живет в его последователях, но в рассказах «Бесед о делах старины» сам Ку:кай тоже по-прежнему принимает участие в происходящем, будто являясь не просто наставником, а одним из хранителей страны.

## Литература

Бабкова М.В. Монашеский и мирской пути в «Собрании стародавних повестей» // Религиоведческие исследования. 2019. № 1 (19). С. 29–49.

<sup>58</sup> Рассказ есть в «Хэйкэ моногатари» (3–6 (5)), в «Гэмтэй сэйсуйки».

<sup>59</sup> Тайра-но Киёмори 平清盛 (1118–1181).

<sup>60</sup> 大日如来, Махавайрочана.

<sup>61</sup> 能盛後藤太. Имеется в виду Фудзивара-но Ёсимори 藤原能盛 (годы жизни неизвестны).

<sup>62</sup> Ёсимори служил в Идзумо и Суо.

Бабкова М.В. Явь, сны и иллюзии в 19-м свитке «Собрания стародавних повестей». Собрание стародавних повестей. Наша страна. Свиток 19. О Законе Будды / пер. и коммент. М.В. Бабковой // История и культура Японии. Вып. 14 / отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: Изд. дом ВШЭ, 2022. С. 173–186.

Вакан ро:эй-сю: 和漢朗詠集. URL: <https://ja.wikisource.org/wiki/%E5%92%8C%E6%BC%A2%E6%9C%97%E8%A9%A0%E9%9B%86>

Кодзидан 古事談 [Беседы о делах старины]. Дзоку кодзидан 続古事談 [Продолжение бесед о делах старины] / под ред. Кавабата Ёсиаки, Араки Хироси. Токио: Иванами, 2005.

Коляда М.С. Боги, будды, люди и храмы в «Беседах о делах старины» // История и культура Японии. Вып. 14 / отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: Изд. дом ВШЭ, 2022. С. 187–204.

Ку:кай (Ко:бо:-дайси). Три учения указывают и направляют (Санго: сиики) / пер. со старояп., коммент. и исслед. Н.Н. Трубниковой. М.: Савин С.А., 2005.

Кукай (Кобо Дайси). Избранные труды / пер. с древнеяп. А.Г. Фесюна. М.: Серебряные нити, 2018.

Намаи Марио 生井 真理子. «Кодзидан» дай го «Дзиндзя буцудзи» дай дзю:ити ханаси-ницуйтэ. Дзё:сэй-но Ивасимидзу сикан нинкан дзидзё:-о тю:син ни 『古事談』第五「神社仏寺」第十一話について : 成清の石清水祀官任官事情を中心に [Одиннадцатый рассказ пятого раздела («Святынища и храмы») «Бесед о делах старины»: об обстоятельствах назначения Дзё:сэй на должность священнослужителя в Ивасимидзу] // Нихон бунгаку 日本文学. 2001. Т. 50. № 9. С. 1–10.

Синтю: Кодзидан 新注古事談 [Беседы о делах старины с новыми комментариями] / под ред. Асами Кадзухико, Ито: Тамами, Утида Миоко и др. Токио: Касама сёин, 2010.

Собрание стародавних повестей. Свиток 14 [Чудеса Лotosовой сутры и других книг]. URL: [https://88f4395e-9a7b-4477-bd7a-ccf73f736fa0.filesusr.com/ugd/47b776\\_bb1d9467ef454eeda0fdb2574bd58132.pdf](https://88f4395e-9a7b-4477-bd7a-ccf73f736fa0.filesusr.com/ugd/47b776_bb1d9467ef454eeda0fdb2574bd58132.pdf)

Трубникова Н.Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. Кукай о различиях между тайным и явными учениями. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000.

Трубникова Н.Н. Первые философы Японии в «Собрании стародавних повестей» // Философские науки. 2018. № 8. С. 23–45.

Трубникова Н.Н. Закономерные чудеса: буддийский взгляд на чудесное в «Собрании стародавних повестей» // Вопросы философии. 2019а. № 2. С. 82–93; 2019б. № 3. С. 98–109.

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. История японского буддизма в «Собрании стародавних повестей». Ч. I: основатели школ и строители храмов // Вопросы философии. 2020. № 1. С. 137–155.

Утигикисю: 打聞集 [Собрание однажды слышанного]. URL: <http://yatanavi.org/text/uchigiki/index.html>

Цудзимото Хироси 辻本 弘. Ку:кай ню:дзё:росин сэцува-но кэйсэй-ни кансую ити ко:сацу 空海入定留身説話の形成に関する一考察 [Исследование формирования сэцува о том, что Ку:кай вошел в сосредоточение, пребывая в теле] // Нихонго то нихон бангаку 日本語と日本文学. 2008. № 46. С. 11–23.

*Bushelle E.* The Mountain as Mandala // Japanese Journal of Religious Studies. 2020. Vol. 47. No. 1. P. 43–83.

*Casal U.A.* The Saintly Kōbō Daishi in Popular Lore (A.D. 774–835) // Asian Folklore Studies. 1959. Vol. 18. P. 95–144.

*Ruppert B.O.* Buddhist Rainmaking in Early Japan: The Dragon King and the Ritual Careers of Esoteric Monks // History of Religions. 2002. Vol. 42. No. 2. P. 143–174.

# «Сборник рассказов о пробуждении сердца» («Хоссинсю:») в традиции сэцува

Н.Н. Трубникова

Поэт-отшельник Камо-но Тёмэй составил «Сборник рассказов о пробуждении сердца» («Хоссинсю:», ок. 1216 г.), продолжая традицию собраний поучительных рассказов сэцува и обновляя ее. Особенности сборника можно объяснить исходя из тех перемен в жизни японской буддийской общины, которые произошли на рубеже XII–XIII вв. Главными героями рассказов становятся отшельники, «беглецы от мира», разные стороны их жизни обсуждаются в тематических разделах сборника. Кроме рассказов в книге содержатся рассуждения по непростым вопросам буддийской проповеди: как относиться к смерти и к любви, к собственному телу, к поэтическому слову, на что может опереться человек, если хочет в наставшем «злом веке» все-таки попытаться идти по пути Будды. Помимо «Лotosовой сутры», давшей книге заглавие и одну из форм повествования, источниками «Хоссинсю:» служат сутры о Чистой земле и трактат Гэнсина «О:дзэ:ё:сю:», еще несколько сутр и трактатов, составлявших в Японии общее достояние разных школ. Тёмэй включает в книгу как благие, так и дурные примеры из жизни японской общины, лишь изредка обращаясь к Индии и Китаю, и ограничивается в основном событиями недавними и современными. Статья предваряет перевод избранных рассказов «Хоссинсю:».

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** японский буддизм, амидаизм, «Лotosовая сутра», Камо-но Тёмэй, «Хоссинсю:», отшельничество.

*Благодарю Любовь Борисовну Карелову за редкий подарок — издание «Хоссинсю:», ставшее основой этого исследования.*

Камо-но Тёмэй 鴨長明 (1153/1155–1216) знаменит прежде всего как поэт и знаток стихов. Много веков по его «Запискам без названия»<sup>1</sup> любители японской поэзии учились понимать «родные песни» вака. Его же «Записки из кельи»<sup>2</sup> рисуют хрестоматийную картину бедствий «последнего века» и радостей одинокой жизни отшельника. Еще одна его книга, «Хоссинсю:» 発心集, известна не так хорошо, и с нею мне бы хотелось познакомить читателей.

---

<sup>1</sup> 無名抄, «Мумё:сё:», см. перевод М.В. Торопыгиной: [Камо-но Тёмэй, 2015].

<sup>2</sup> 方丈記, «Хо:дзэ:ки», см. перевод Н.И. Конрада: [Камо-но Тёмэй, 1988].

Как считается, Тёмэй работал над ней в последние годы жизни, в середине 1210-х годов. Рассказы он, видимо, собирал и раньше; в нескольких местах он признается, что «слышал, но забыл» имена и другие подробности, а заново расспросить рассказчиков уже не мог (рассказы 5–2, 8–6<sup>3</sup> и др.). Впрочем, можно считать, что здесь перед нами условность жанра: книгу требуется связать с традицией поучительных историй 説話, сэцува, передаваемых из уст в уста. При этом повествование в «Хоссинсю:» ближе к книжному: по сравнению, например, с «Собранием стародавних повестей»<sup>4</sup> оно гораздо лаконичнее, без повторов и прочих примет устного рассказа.

Сборник содержит 102 небольшие истории, предисловие и послесловие. Если условно делить традицию сэцува на «буддийскую» и «светскую» ветви, то «Хоссинсю:» — несомненно буддийский сборник. Его главная тема задана цитатой из «Сутры о нирване» в первых строках предисловия: «Стань учителем своему сердцу, но не давай сердцу стать твоим учителем»<sup>5</sup>. Далее Тёмэй пишет, что будет опираться в основном на собственный опыт, житейский и читательский: «Всякий раз, глядя на мудрых, я старался завязать с ними связь, хоть сравниться с ними и трудно; глядя на глупых, хотел на их примерах сам исправиться». Из этих благих и дурных примеров он и составляет книгу: на новый лад пересказывает случаи из жизни знаменитых монахов и мирян прошлых веков и добавляет к ним рассказы о своих современниках.

Исходная точка рассуждений Тёмэя такова: почитание Будды, его Учения и Общины, следование принятым обрядам и даже пострижение в монахи и прохождение по ступеням монашеской карьеры — все это еще не означает вступления на Путь Будды. Нужно «пробудиться сердцем» 発心, хоссин, пережить опыт выхода за пределы обыденного образа мыслей. Такой опыт может не содержать в себе ничего чудесного (встреч с буддами и т.п.): просто человек чувствует отвращение к привычной жизни в миру, решается бежать от нее, но при этом сочувствует и помогает товарищам по несчастью — другим обитателям мира, полного страданий.

Сборник сохранился в нескольких близких по составу рукописях и старопечатных изданиях, таких как [Камо-но Тёмэй, 1651]. Отсылки к «Хоссинсю:» можно встретить уже в памятниках конца XIII в., в частности, в «Собрании песка и камней»<sup>6</sup>. Сборник был известен и за пределами традиции сэцува, прежде всего — как сочинение знаменитого поэта. С тех пор как в Японии начали выходить научные в современном понимании издания отечественной классики, «Хоссинсю:» издавали несколько раз — вместе с другими сборниками сэцува [СХХ, 1913] или с иными трудами Тёмэя [Сё:тю:..., 1952; Камо-но Тёмэй, 1956]. Янасэ Кадзуо перевел «Хоссинсю:» на современный японский язык [Камо-но Тёмэй, 1975], выходили и другие переводы, полные или выборочные. Новое со-

<sup>3</sup> Здесь и далее в отсылках к сборникам сэцува первая цифра — номер раздела или свитка, вторая — номер рассказа в нем.

<sup>4</sup> 今昔物語集, «Кондзяку моногатари-сю:», начало XII в.

<sup>5</sup> 涅槃経, «Нэхангё:», ТСД 12, № 374, 534а.

<sup>6</sup> 沙石集, «Сяэкисю:», рассказ VII–2.

брание сочинений Тёмэя подготовили Оосонэ Сёсукэ и Кубота Дзюн [Камо-но Тёмэй, 2000]. Затем Мики Сумито опубликовал «*Хо:дзё:ки*» и «*Хоссинсю:*» отдельным изданием с комментарием в два уровня: подробные постраничные примечания и краткие пояснения между строк с вариантами прочтения трудных мест [Камо-но Тёмэй, 2016]; я пользуюсь этим изданием. Подробный обзор «мира» сборника и комментарий к нему дан в работе [Ямамото, 2018].

Западного читателя познакомила с «*Хоссинсю:*» Мэриан Блум Юри, она перевела на английский язык первый раздел сборника [Ury, 1972]. Полного перевода на английский я не знаю, отдельные рассказы публиковались в составе исследовательских работ; также есть французский перевод Жаклин Пижо [Pigeot, 2014]. На русском языке краткие справки о «*Хоссинсю:*» включены в обзорные исследования [Свиридов, 1981; Горегляд, 1997] и в публикации по другим сочинениям Тёмэя — но и только.

Историки японского буддизма отмечают важный сдвиг, пришедшийся на рубеж XII–XIII вв.: главную роль в общине начинают играть не служилые монахи 官僧, *кансо:*, как раньше, а отшельники 聖, *хидзири*, затворники и странники, «беглецы от мира» 遁世, *тонсэй* [Matsuo, 1997; Matsuo, 2010]<sup>7</sup>. В «*Хоссинсю:*» подробно говорится о том, что такое путь отшельничества, и в целом книга интересна как отражение событий начала эпохи Камакура. Если искать в тогдашней японской мысли признаки буддийской «реформации» (в чем-то похожей на более позднюю христианскую), то в «*Хоссинсю:*» их найдется немало. Тёмэй не принадлежит к новаторам и бунтарям, но для него вера важнее исполнения обрядов, а еще важнее решимость осуществить веру на деле; священный текст нужно не просто чтить, а понимать и следовать его словам, и т.д. Впрочем, в «*Хоссинсю:*», как и в других сборниках *сэцува*, можно подобрать доводы в пользу любой из точек зрения по так называемому «камакурскому вопросу»: пришли ли в XII–XIII вв. к полному упадку все прежние традиции японского буддизма и был ли он радикально обновлен силами новых движений — «исключительного» амидаизма, *дзэн*, *хоккэ*, — или же старые традиции оставались жизнеспособными, а новые движения занимали место маргиналов, или же упадок имел место, но сами старые школы, как и бунтари, разными способами старались его преодолеть; см.: [Трубникова, Бабкова, 2014].

Задачу выстроить целостную картину мировоззрения автора «*Хоссинсю:*» ставит Томас Хэр — и приходит к выводу, что «положительной программы» в книге нет, а есть лишь «большое разнообразие религиозных и квази-религиозных переживаний, причем одни из них противоречат другим» [Hare, 1989, p. 211]. И все-таки общая тема в сборнике прослеживается: на чем бывает сосредоточено сознание человека, его мыслящее «сердце», и какие это имеет последствия с точки зрения избавления от иллюзий или еще более глубокого погружения в них. Единого Пути Будды здесь будто бы не существует — в каждом случае путь зависит от настроения «сердца» человека. С Хэром не согласились бы те японские исследователи, кто соотносит мировоззрение рассказчика «*Хос-*

<sup>7</sup> Слово *хидзири* в тексте «*Хоссинсю:*» встречается 159 раз (общее число знаков — чуть менее 131 тыс.), *тонсэй* — в заглавиях шести рассказов, и ещё пять раз в виде *ё-о ногару*, «бежать от мира».

синсю:» с влиятельными традициями XII–XIII вв.: учением об «исконной просветленности» школы Тэндай [Цудзимото, 2019] или о единстве «Закона Будды и государева закона» [Танака, 2006].

В книге Раджьяшри Пандей [Pandey, 1998] рассказы из «Хоссинсю:» ставятся в тот же ряд, что и истории о поэтах из «Мумё:сё:», и исследуются в контексте средневековой книжной традиции. Для Пандей особенно важен образ *сукимоно* — человека, далекого от обычных людских забот, презревшего общественные условности, но умеющего тонко чувствовать красоту в повседневной жизни и откликаться на нее стихами или музыкой, не ища при этом славы и мирского успеха. «Незаинтересованная отзывчивость» всему, что *сукимоно* наблюдает вокруг себя, мыслится не только как условие для творчества, но и как основа подвижничества, нацеленного на освобождение — самого человека и его ближних.

В последние годы выходят всё новые японские работы, где «Хоссинсю:» берется как источник для изучения одного из понятий японской мысли или одного из явлений в жизни буддийской общины; таково, например, исследование [Мунэтика, 2020] о «мудрых друзьях» 善知識, *дзэнтисики*, — людях, помогающих друг другу идти по Пути Будды и встретить смертный час с правильными помыслами. Публикуются и разборы отдельных рассказов в контексте той традиции, к которой они отсылают; например, статья [Табата, 2021] по рассказу 7–12 в связи с буддийской постановкой вопроса о добровольном уходе из жизни.

**Заглавие книги** я перевожу как «Сборник рассказов о пробуждении сердца»<sup>8</sup>. Понятие 発心, *хоссин*, служит сокращением для 発菩提心, *хоцу бодайсин*, санскр. *бодхиचितта-утпада*, «пробуждение помыслов о просветлении»: это еще не само просветление *бодхи*, но первый решительный шаг к нему. Краткое *хоссин* — «пробуждение помыслов» (каких прежде не было) или «пробуждение сердца», переход мыслящего сердца от дремоты неведения к бодрствованию, готовность начать мыслить по-настоящему. Понятие *хоссин* в буддийском каноне встречается часто<sup>9</sup>, но особенно важным становится в «Лотосовой сутре»<sup>10</sup> [Digital Dictionary..., web]. В ней можно выделить три основных контекста для *хоссин*.

1. Бодхисаттва, милосердный подвижник, не только спасает живые существа от бед, но и разными способами «пробуждает у них мысли о просветлении»<sup>11</sup> (глава «Спокойные и радостные деяния», ТСД 9, № 262, 38а). Здесь мы видим *хоссин* в связке с понятием *хо:бэн*, «уловки», «искусные способы»; можно

<sup>8</sup> Другие переводы заглавия — «Собрание о духовном прозрении» [Свиридов, 1981, с. 34], «Собрание рассказов о духовном пробуждении» [Горегляд, 1997, с. 269]. На английском — «*Tales of Awakening*» (в Wiki), «*A Collection to Rouse the Mind*» [Hare, 1989, p. 206] и др.; самым удачным мне кажется «*Tales of Pious Resolution*» в книге Роберта Моррелла, которая заново поставила «камакурский вопрос» в западном японоведении и положила начало изучению старых традиций той поры [Morrell, 1987, p. 137].

<sup>9</sup> По электронному изданию ТСД — 18 836 раз.

<sup>10</sup> Она же «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», кит. «*Мяофа лянхуа-цзин*», яп. «*Мё:хо: рэнгэ-кё:*», санскр. «*Саддхарма-пундарика-сутра*», 妙法蓮華經, ТСД 9, № 262.

<sup>11</sup> Здесь и далее сутра цитируется в переводе А.Н. Игнатовича по изданию [Сутра..., 1998].



понять это место так, что разбудить сердце человека может или должна «сила Другого». Тёмэй, однако, в предисловии к «Хоссинсю:» пишет: «Будда понимает, как многообразны сердца живых существ, преданиями и притчами направляет и наставляет нас... Если не можем принять мудрость из сердца другого, мы понимаем только те основы, что достались на нашу долю, и никакие уловки не способны вразумить глупцов». Такая точка зрения — что человека невозможно разбудить и освободить помимо его воли, что какие бы блага ни обещала сутра, помощь ее нужно принять собственным волевым усилием, — очень характерна для «Хоссинсю:».

2. Чтобы сказать, кто такие бодхисаттвы, нужно выяснить: «Кто проповедовал им Дхарму, || Учил, обращал и вел к совершенству? || За кем следуя, впервые пробудили они в себе || Мысли о просветлении? || Какое учение Будды они восхваляют? || Какие сутры они хранят? || Каким Путем Будды следуют?» (глава «Появившиеся из-под земли», 40с). В сутре эти вопросы — не риторические: речь идет о древних подвижниках, которых слушатели Будды видят впервые. Будда дважды, в прозе и в стихах, отвечает по порядку: я им проповедовал, я учил и обращал их, за мною они следовали — и т.д. (41b, 42a). Этот список вопросов можно считать примерным планом, которому следует Тёмэй в своих рассказах: ученичество, пробуждение сердца, обращение к «Лотосовой сутре» или другим книгам, выбор Пути и его итог. Тем самым сутра задает форму для жизнеописания новых героев — отшельников, чьи судьбы не укладываются в рамки монашеской биографии, летописной или школьной<sup>12</sup>, чей путь описать непросто, коль скоро сами эти люди делали все, чтобы скрыться от мира [Hare, 1989, p. 211].

3. В сутре пробуждение сердца означает начало деятельной жизни, трудно-го подвижничества, самопожертвования (глава «Прежние деяния бодхисаттвы по имени Царь Врачевания», 54a), это место Тёмэй цитирует в рассказе 3–7, когда говорит о людях, выбравших самый радикальный путь ухода от мира — самоубийство.

Буддийский канон содержит несколько текстов со знаками 発心 в заглавии, в том числе «Собрание примеров для пробуждения просветленного сердца»<sup>13</sup>. В него вошли выдержки из сутр и трактатов, полезные для тех, кто готовится сделать первый шаг на Пути Будды. В Японии XII–XIII вв. на это сочинение опирались монахи старых школ, верившие, что даже в «последнем веке» возможно подвижничество по заветам Будды [Трубникова, Бабкова, 2014, с. 55]. Заглавие «Хоссинсю:» тоже можно понимать в том смысле, что это сборник историй не о хоссин, а для хоссин, собрание примеров, способных пробудить сердце читателя [Hare, 1989, p. 207].

Понятие бодайсин на рубеже эпох Хэйан и Камакура встречается в спорах вокруг «исключительного» амидаизма. Хонэн 法然 (1133–1212) будто бы

<sup>12</sup> О жизнеописаниях монахов в японских летописях см.: [Родин, 2014]; о школьных биографиях — [Кочетова, 2010; Трубникова, Гунский, 2019].

<sup>13</sup> 勸発菩提心集, кит. «Цюань фа путисинь-цзи», ТСД 45, № 1862, составитель — Хуэй Чжао 慧沼 (648–714).

считал, что у людей «последнего века» уже нет и не может быть «помыслов о просветлении», а потому никакие наставления и никакие способы подвижничества больше не действуют, остается лишь молиться<sup>14</sup> и надеяться на «силу Другого» — будды Амиды. Между тем, если бы пробудить сердца людей было невозможно, то и молитва к Амиде, и надежда на возрождение в Чистой земле были бы бессмысленны. Так рассуждал Мёэ 明恵 (1173–1232)<sup>15</sup>, доказывая, что неправильно отвергать наследие старых школ, все их обряды и теоретические труды. Позже Синран 親鸞 (1173–1263)<sup>16</sup> возражал: амидаисты вовсе не отрицают «помыслов о просветлении», просто не считают их «своими», ибо сердце человека — это и есть сердце будды Амиды, через *бодайсин* спасительная «сила Другого» действует изнутри несовершенного человеческого сердца [Трубникова, Бабкова, 2014, с. 84, 137–138]. Похожие споры Тёмэй застал, и отголоски их можно найти в «Хоссинсю»: [Morrell, 1987, р. 137]; см. ниже перевод рассказа 7–4.

Сам Тёмэй, если судить по «Запискам из кельи», — приверженец старых школ, причем, как многие его современники-отшельники, не выбирает какой-то одной традиции, а берет из каждой то, что считает для себя подходящим. Как и Мёэ, он — амидаист, но никоим образом не «исключительный». Молитву и веру в Чистую землю он сочетает с другими обрядами и учениями, с убежденностью в том, что к возрождению дело не сводится («до Чистой земли еще надо дожить»), как удачно сказала Маргарита Бушуева в одной из дискуссий на конференции «История и культура Японии» 2022 г.): человек и в здешнем мире, в «злом веке», может многое сделать для себя и для ближних.

При этом для составителя «Записок без названия» важна принадлежность к еще одной традиции — если Тёмэй и склонялся к какому-то пути как к «исключительному» для него самого, то это «путь родных песен», мыслимый как разновидность буддийского подвижничества. В японской словесности уже было сочинение под заглавием, очень похожим на «Хоссинсю»: — «Собрание песен о пробуждении сердца» (発心和歌集, «Хоссин вакасю»:), 1012 г.), цикл песен *вака* по «Лotosовой сутре» и другим особенно чтимым в Японии сутрам. Песни сложила принцесса Сэнси 選子内親王 (964–1035), она же Великая жрица святилища Камо; в начале эпохи Камакура они были заново открыты — и некоторые из них включены в «Новое собрание старых и новых песен»<sup>17</sup>; см.: [Трубникова, 2021]. Тёмэй происходил из рода жрецов Камо, хотя сам и не получил жреческой должности; он был близок к кругу составителей «Нового собрания...», и в сборнике рассказов он обсуждает темы, которые уже звучали в песнях Великой жрицы. Например, вопрос о том, есть ли у человека товарищи на Пути Будды или по сути этот путь проходится только в одиночку.

<sup>14</sup> «Памятовать о будде Амиде» 念仏, *нэмбуцу*, то есть произносить слова 南無阿弥陀仏, *Наму Амидэ-буцу*, «Слава будде Амиде». Эти слова далее в статье и в переводе рассказов называются «молитвой».

<sup>15</sup> В сочинении «Колесо опровержения ложных взглядов» 摧邪輪, «Дзайдзэрин», 1212 г.

<sup>16</sup> В трактате «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» 教行信証, «Кё:гё:синсё»:), ТСД 83, № 2646, раздел «Вера», часть 1.

<sup>17</sup> 新古今集, «Синкокинсю»:), 1200-е годы.

В послесловии Тёмэй говорит о своей «остаточной привязанности из прошлого» 昔の余執, *мукаси-но ёсю*:<sup>18</sup>, объясняя, почему в книге набралось немало историй о богах *ками*, хотя поначалу он собирался рассказывать только о делах людей. Эти слова, как мне кажется, подводят итог «Хоссинсю:» как текста по-буддийски действенного: не просто занимательного и поучительного, но производящего в человеке некую перемену. Собрав рассказы, изложив их и расположив, Тёмэй заново осмыслил свой опыт, выделил из всего многообразия путей свой, именно ему подходящий путь. То же самое книга обещает и читателям, чьи пути, видимо, будут другими, но столь же *таномоси*, дающими надежду.

**Состав** книги, в отличие от многих других сборников *эцува*, сравнительно мало различается в разных рукописях. 102 рассказа распределены по восьми разделам. Тематических заголовков разделы не имеют, часто первый рассказ следующего раздела продолжает мысль из заключительного рассказа предыдущего. И все-таки темы разделов можно сформулировать.

1. Что значит быть отшельником: «бежать от мира», разорвать связи со всем, к чему был привязан раньше, скрыться под нищенским рубищем. Однако порой отшельники ради ближних раскрывают свою ученость и глубокое понимание Закона.

2. Как живут отшельники: не только размышляя в уединении, но и беседа с собратьями, заботясь о нуждах общины, сочиняя стихи. Некоторым людям для возрождения в Чистой земле не нужно ничего кроме молитвы, но жизнь в постоянных молитвах — по-своему тоже деятельная.

3. В чем цель отшельников: они радуют «о будущем веке», о лучшей посмертной доле. Для возрождения в Чистой земле не нужно ни большого ума, ни знаний, путь этот доступен воину, женщине, ребенку — важен лишь настрой сердца. Порой люди пытались добровольно уйти из жизни, пока настрой правилен, но не всегда их попытки вели к успеху.

4. Отшельникам помогают божества — хранители Закона Будды, однако и демоны преследуют их, разными кознями сбивая с пути. Ближние люди тоже могут создать помехи для подвижничества, но могут, наоборот, и помочь.

5. Мирские связи (с родными, возлюбленными, с господином) причиняют страдания и тем самым ведут к осознанию ничтожности земного счастья и пробуждению сердца. Разорвать же эти связи бывает трудно, ибо они берут начало в прежних жизнях.

6. Когда человек понимает все ничтожество своей доли, он способен ею пожертвовать — умереть ради близких или же отказаться от обычных житейских благ ради музыки или поэзии (таковы «люди изящного вкуса», *сукимоно*) или еще ради чего-то.

<sup>18</sup> В «Записках без названия» Тёмэй говорит: то, что в «Новое собрание старых и новых песен» вошло мое стихотворение, «радует меня так, что, кажется, хватит и на следующую жизнь» (эта радость создаст «остаточную привязанность» на будущее) [Камо-но Тёмэй, 2015, 66], пер. М.В. Торопыгиной.

7. Разбудить сердце человека и стать ему опорой в подвижничестве могут встречи с мудрыми наставниками, откровения богов, книги Закона. Одной из главных опор для каждого может и должен стать не кто иной как он сам, его собственное «тело» 身, *син/ми*.

8. Каждый человек сам делает выбор, каким своим склонностям и как именно он будет следовать; успех зависит от решимости, но на избранном пути возможны и неудачи.

Обычно Тёмэй включает в рассказ одну историю с одним главным героем. Единообразия здесь нет: есть подробные жизнеописания, близкие к жанру «преданий о достойных монахах» 高僧伝, *ко:со:дэн* (рассказы 1–5, 1–6, 2–2, 2–3, 7–12 и др.), а есть краткие эпизоды — встречи, изменившие судьбы людей, каждая из них вполне могла бы быть разыграна как пьеса на сцене театра Но (3–12, 7–2 и др.). Есть и исключения: рассказы, составленные из нескольких историй с разными героями (1–10, 6–9, 7–4 и др.).

Около трети рассказов (33) завершаются кончиной героя. Подвижники умирают сидя прямо, лицом к западу, соединив ладони; в вещих снах или по каким-то приметам (багряным облакам, благоуханию, звукам музыки) люди узнают, что умерший возродился в Чистой земле. Это сближает «Хоссинсю» со сборниками «преданий о возрождении» 往生伝, *о:дзё:дэн*. Книга и построена отчасти похоже на такие сборники — сначала рассказы о знаменитых монахах, потом о безвестных, о монахинях, затем о мирянах, и наконец, о мирянках; или же истории монахинь и мирянок помещаются в конце; см.: [Петрова, 2022; Трубникова, Горенко, 2021]. Правда, первая ступень в этом ряду — истории о бодхисаттвах и/или правителях — в «Хоссинсю» соответствий не имеет. Тёмэй следует схеме *о:дзё:дэн* нестрого и не на протяжении всей книги, а начинает заново в каждом разделе.

В нескольких рассказах помимо собственно историй мы находим рассуждения, похожие на проповеди в жанре 假名法語, *кана-хо:го*. Таковы рассказы 3–7 и 3–8 (о самоубийстве); 4–6 (о нечистоте человеческого тела); 4–8 (о подготовке к смертному часу); 4–9 (о бедствиях, к которым невозможно подготовиться); 5–2 (о любви как помехе и как опоре); 5–4 (о «решимости» 志, *кокородзаси*, готовности на деле осуществить свои помыслы); 5–6 (о непонимании причин, созданных в прошлых жизнях и определяющих нынешнюю жизнь); 5–13 (о тщете всех житейских желаний и забот); 6–2 (о благодарности за милость); 6–9 (о пользе поэзии для очищения сердца и об «изыщном вкусе»); 6–13 (о различных путях подвижничества и в особенности о пути Чистой земли); 7–3 (о Будде и «Лотосовой сутре»); 7–4 (снова о наследии прежних жизней и о том, что путь, подходящий одному человеку, не всегда годится для другого); 7–12 (о решимости следовать Закону и о привязанности человека к собственному телу); 8–1 (о демонах и богах в «последнем веке»); 8–7 (снова о «решимости» — тщетной или плодотворной). Эти отрывки позволяют считать «Хоссинсю» промежуточным звеном между собраниями сэцува эпохи Хэйан, где выводов рассказчика нет или они очень кратки (таковы «Стародавние повести»), и сборниками второй половины XIII в. где встречаются рассуждения в объеме небольшого трактата (как в «Собрании песка и камней»).

Примечательная особенность «Хоссинсю:» в том, что наряду с рассуждениями рассказчика здесь есть несколько больших монологов действующих лиц, причем в них герои не столько пересказывают какие-то события, сколько излагают свое понимание жизни. Тёмэй дает слово не только отшельникам (как в рассказе 3–1, публикуемом ниже), но и женщинам, знатным и простым (1–11, 6–2, 6–13, 8–9), чиновнику, несведущему в Законе Будды (2–10), дровосеку (3–9) и другим. Одна из отличительных черт камакурского буддизма — резкое расширение круга людей, чьи взгляды попадают в поле зрения буддийской словесности, — выражена здесь особенно наглядно.

От книги такого ценителя поэзии, как Тёмэй, естественно ожидать, что в ней будут стихи. И они есть, хотя и в небольшом числе. Пятнадцать японских пятистиший *вака* почти все относятся к традиции «песен об учении Будды Сякамуни» 釈教歌, *сяккё:ка*, как и песни Великой жрицы из «Хоссин вакасю:». Кроме того, есть два стихотворения *канси*, оба принадлежат Ооэ-но Садамото 大江定基 (ум. 1034) — поэту, принявшему монашество и умершему во время странствий по Китаю. В тексте «Хоссинсю:» встречаются отсылки и к другим знаменитым *вака* и *канси*. Возможно, именно эти места яснее всего показывают, к кому обращена книга: к человеку начитанному и наслышанному, не обязательно тонкому знатоку, но готовому еще раз задуматься, что означают хорошо известные строки, в чем их «суть» 心, *кокоро*.

**Источники.** Как обычно бывает с памятниками традиции *эцува*, указать источник каждого из рассказов можно лишь приблизительно: неясно, обращался составитель к более раннему сборнику, известному в наши дни, или к другому, который содержал тот же или похожий рассказ, но не сохранился. Зато можно указать источники достаточно многочисленных цитат из текстов буддийского канона и некоторых других памятников.

В предисловии Тёмэй пишет: «В эту книгу я не включаю рассказы, дошедшие из Индии и Китая, ибо они от нас далеки. Предания о буддах и бодхисаттвах неисчерпаемы, и их я тоже оставляю в стороне. Записываю только рассказы о людях нашей страны, прежде всего недавние». Таким образом, он намеревается избегать рассказов в жанре 靈驗記, *рэйгэнки*, «записок о чудесах», хотя на самом деле в книге такие истории будут — о чудесах «Лotosовой сутры» (4–1 и др.), будды Амиды (2–13) Светлого государя Фудо:-мё:о (6–1, 8–6) и др. Обойтись без иноземных преданий Тёмэй также не смог: в книге два индийских рассказа (2–12, 7–12) и шесть китайских (2–13, 6–4, 7–3, 7–4, 8–3, 8–5). При этом в послесловии Тёмэй с горечью признает, что в Индии буддизма больше нет<sup>19</sup>: «Где в древности была Гридхдакута, Святая Орлиная гора, там ныне пристанище тигров и волков, где в старину была Джетавана, обитель Сада Земных Богов, остались теперь одни развалины». Китай и три государства Кореи — Силла, Когурё, Пэкчэ — дали в свое время образцы для японской общины. Но теперь, в «злом веке», лишь в Японии — в «окраинных пределах» буддийского мира 辺卑,

<sup>19</sup> Здесь Тёмэй не согласен с Мёэ, который надеялся побывать на родине Будды и приобщиться там к неискаженному Закону, хотя и не исполнил этого замысла.

хэмби<sup>20</sup>, — будды и бодхисаттвы еще хранят Закон, «ради правителя являются как высшие великие боги, ради народа становятся скромными придорожными божествами», и под их защитой учение Будды живо. Поэтому можно и нужно обсуждать примеры именно японских праведников и грешников.

Ещё одна особенность «Хоссинсю» в том, что здесь задано не одно время действия («теперь уж это старина» 今昔, *има ва мукаси*, как в «Стародавних повестях»), а три: «в старину» 昔, *мукаси* (16 раз), «в недавнюю пору» 中ごろ, *накагоро* (25 раз) и «в наши дни» 近ごろ, *тикагоро* (13 раз); остальные истории начинаются не с указания времени, а с имени героя или названия места действия. Под «недавней порой» понимается промежуток от конца XI в. до середины XII в., времена государя Сиракавы и его преемников; все, что до этого, — старина, все, что позже, — современность. Если все рассказы распределить по временам исходя из указаний времени, дат жизни героев или упоминаемых событий, картина получается такая: «старина» — 28, «недавняя пора» — 39, «наши дни» — 27, время неизвестно — 8.

По временам распределяются и источники. Для «старины» их больше всего — это и сутры, и трактаты, и летописи, и сборники рассказов.

Из книг буддийского канона первенство принадлежит «Лotosовой сутре». Она цитируется восемь раз, а упоминается еще чаще: ее читают герои рассказов 1–12, 3–12, 5–2, 6–12, 7–4, 8–1; ее персонажи действуют в рассказах 4–1 и 7–2. В рассказе 5–14 говорится о происхождении обряда «товарищеских восьмеричных чтений» 同法八講, *До:бо: хакко:*, — одного из способов чтения «Лotosовой сутры», а в рассказе 7–3 описано заучивание сутры «с голоса», *кутиманэ* (герой рассказа так обучает своих детей, еще не умеющих читать). По меньшей мере в трех рассказах (7–2, 3–11, 5–2) в жизни героев сбывается то, что в сутре предсказано ее «хранителям» 持経者, *дзикё:ся*. Здесь, однако, нет целенаправленного усилия доказать, что человек всей жизнью исполняет слова сутры; позже такой установке будут следовать Нитирэн 日蓮 (1222–1282).

Другие сутры в «Хоссинсю» — это «Сутра о нирване», обычно изучаемая в паре с «Лotosовой» (ее цитирует Тёмэй в предисловии и читает героиня рассказа 7–4); три сутры о Чистой земле<sup>21</sup> (их учение кратко обобщено в рассказе 6–13); «Сутра о Вималакирти»<sup>22</sup> (ее заглавный персонаж является в Японии в рассказе 1–6), «Сутра о человеколюбивых государях»<sup>23</sup> (цитируется в рассказе 7–12), «Сутра-сердце праджня-парамиты»<sup>24</sup> (обсуждается в рассказе 8–14). Все они составляли в Японии общее достояние разных традиций. Есть отсылки и

<sup>20</sup> Обозначение Японии как «маленькой страны в окраинных пределах» 小国辺鄙, *сё:коку хэмби*, встречается также в рассказе 5–12, где монах сравнивает доступный ему высокий чин в общине такой страны с величием богов на небесах. О *хэмби* и связанных с ним понятиях см.: [Мещеряков, 2012].

<sup>21</sup> «Сутра об Амитабхе» 阿弥陀経, «Амида-кё:», ТСД 12, № 366; «Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие» 無量寿経, «Мурё:дзю-кё:», ТСД 12, № 360; «Сутра о созерцании будды по имени Неизмеримое долголетие» 觀無量寿経, яп. «Кан Мурё:дзю-кё:», ТСД 12, № 365.

<sup>22</sup> 維摩経, «Юима-гё:», ТСД 14, № 474–475.

<sup>23</sup> 仁王経, «Нинно:-кё:», ТСД 8, № 245–246.

<sup>24</sup> 般若波羅蜜多心経, «Ханья-харамитта-сингё:», ТСД 8, № 251.

к другим сутрам, но в их случае трудно сказать, взяты ли обсуждаемые места напрямую из сутр или же из каких-то подборок цитат. Также упомянуты «Трактат-вибхаша о десяти уровнях»<sup>25</sup> (6–13) и «Махаянский трактат о прекращении неведения и постижении сути»<sup>26</sup> (в рассказе 2–3 герой пытается его изучать, но мешают слезы — настолько трогает сердце чтение этой книги, обращенной, казалось бы, вовсе не к чувствам, а к разуму читателя). «Заключения» 真言, сингон, изучаемые в «тайнствах» — одной из самых влиятельных старых традиций, — упомянуты в рассказах 1–7, 2–1, 6–9, 8–6, но опять-таки не как доступные лишь посвященным знатокам, а как широко применяемые в общине<sup>27</sup>.

Источник, к которому Тёмэй обращается так же часто, как к «Лotosовой сутре» (восемь цитат и еще несколько отсылок), — это «Собрание главных сведений о возрождении»<sup>28</sup>, составленное в Японии в 985 г. Его Тёмэй в «Хо:дзё:ки» упоминает как одну из немногих книг, которые он хранит у себя в келье. В «Хоссинсю:» в рассказе 7–1 о «Собрании главных сведений...» говорится как о самой важной книге для всех, кто надеется на возрождение, ведь в ней «на первое место поставлены отвращение к грязным землям и стремление к Чистой земле». В том же рассказе действует составитель книги, монах Гэнсин 源信 (942–1017) — один из основателей японской традиции Чистой земли, чтимый также и в новых амидаистских движениях XIII в. Примечательно, что его учителем, чьи наставления отразились и в «Собрании главных сведений...», Тёмэй называет отшельника по имени Куя 空也 (903–972), который нес весть о спасительном обете будды Амиды всем людям от знатных до самых простых. «Начиная с годов Тэнгё: [938–947] в Японии, где мало кто молился, памятуя о будде, люди, следуя побуждению этого отшельника, все до единого стали произносить молитву. Сам Куя постоянно странствовал, возглашая имя Амиды, а потому люди в тот век прозвали его “отшельником Амиды”. Порой он жил на рынке, побуждал людей ко всяческим делам будд, и за это прослыл “базарным отшельником”. А еще он наводил мосты там, где не было мостов, рыл колодцы в маловодных уездах, где не было колодцев». Такой взгляд на происхождение амидаизма отличает «Хоссинсю:» от многих собраний сэцува, включая «Стародавние повести», где первым японским почитателем Амиды считается древний царевич Сётоку-тайси. Пример «отшельника Амиды» показывает, что всецелое стремление к Чистой земле совсем не требует ограничиваться лишь молитвой.

Об источниках «Хоссинсю:» в традиции сэцува приходится говорить с большой осторожностью. Известно, что собрания поучительных рассказов дошли до нас далеко не все, и ни одно — в полностью неизменном виде, так что наличие общих рассказов в разных сборниках не означает, что более поздний заимствовал эту историю у более раннего. Если какая-то история в нашем сборнике встречается впервые (или только в нем и встречается), это не значит, что она

<sup>25</sup> 十住毗婆娑論, «Дзю:дзю: бибася-рон», приписывается Нагарджуне, ТСД 26, № 1521.

<sup>26</sup> 摩訶止觀, «Мака сикан», кит. «Мохэ чжигуань», сочинение Чжи-и-цзюнь (538–597), ТСД 46, № 1911.

<sup>27</sup> Также из текстов, условно считаемых «тайными», упомянут «Раздел об основной сути» 理趣分, «Рисюбу», из «Большой сутры праджня-парамиты» (ТСД 7, № 220, 986а сл.) — в рассказе 7–10.

<sup>28</sup> 往生要集, «О:дзё:ё:сю:», ТСД 84, № 2682.

впервые записана именно для него; вполне вероятно, что письменный источник у нее был, но не сохранился. И все же до какой-то степени число таких прежде не известных рассказов говорит о степени самобытности сборника. В «Хоссинсю» их, согласно комментарию Мики Сумито, 38 (число не окончательное, по мере изучения буддийской словесности Японии оно может уменьшиться). Почти все эти истории Тёмэй относит к «нашим дням», хотя некоторые из них вполне представимы в любой стране в любые времена (например, рассказ 3–9, где дровосек рассуждает о подобии людей древесным листьям).

Одиннадцать общих рассказов сборник имеет с «Собранием стародавних повестей». Сюда же можно добавить еще около десятка кратких отсылок к историям, которые входят в «Стародавние повести»; Тёмэй их упоминает как широко известные. Правда, само это огромное собрание (больше 1000 рассказов) включает, целиком или почти целиком, несколько более ранних сводов. Из них известны «Японские легенды о чудесах»<sup>29</sup>, «Японские записки о возрождении в краю Высшей Радости»<sup>30</sup> и «Записки о могуществе Лотосовой сутры в великой стране Японии»<sup>31</sup>. Опираясь Тёмэй на сами эти своды или на «Стародавние повести» — спорный вопрос [Янасэ, 1958; Танака, 1998].

Из сборников «недавней поры» для «Хоссинсю» особенно важны «Продолжение преданий нашей страны о возрождении»<sup>32</sup> (пять общих рассказов), «Избранные предания о возрождении»<sup>33</sup> (семь общих рассказов) и «Продолжение избранных преданий...»<sup>34</sup> (два общих рассказа). На эти или похожие тексты Тёмэй ссылается, когда завершает свой рассказ словами: остальные подробности можно «посмотреть в предании» (всего таких ссылок пять). Сокращает Тёмэй как раз то, на что *о:дзэ:дэн* обращают особое внимание: признаки возрождения в Чистой земле. Для «Хоссинсю» важнее жизнь подвижника, а не чуда при его кончине.

Из других сборников следует назвать «Собрание драгоценностей»<sup>35</sup> и «Беседы о делах старины»<sup>36</sup> (соответственно, 14 и 13 общих рассказов), но они появились почти одновременно с «Хоссинсю», и здесь, скорее, можно говорить об общих источниках, чем о влиянии одного сборника на другой.

И для «Хоссинсю», и для собраний сэцува в целом основой считается устная традиция: так или иначе все рассказы восходят к ней, независимо от того, берутся они из ранее составленных книг или непосредственно от рассказчиков. В нашем случае «устная передача» 口伝, *кудэн*, особенно значима, коль скоро

<sup>29</sup> 日本靈異記, «Нихон рё:ики», VIII–IX вв.

<sup>30</sup> 日本往生極樂記, «Нихон о:дзэ: Гокураку-ки», X в.; составителю этой книги, ученику Гэнсина Ёсисигэ-но Ясутанэ, посвящен в «Хоссинсю» рассказ 2–3.

<sup>31</sup> 大日本国法華験記, «Дай Нихон-коку Хоккэ-гэнки», XI в., составитель — монах Тингэн 鎮源.

<sup>32</sup> 続本朝往生伝, «Дзоку Хонтё: о:дзэ:дэн», 1100-х годов, составитель — Ооэ-но Масафуса 大江 匡房 (1041–1111).

<sup>33</sup> 拾遺往生傳, «Сю:и о:дзэ:дэн», 1110-е годы, составитель — Миёси-но Тамэясу 三善為康 (1049–1139).

<sup>34</sup> 後拾遺往生傳, «Госю:и о:дзэ:дэн», ок. 1139 г., составитель — Миёси-но Тамэясу.

<sup>35</sup> 宝物集, «Хо:буцу-сю:», конец XII в., составитель — Тайра-но Ясуёри 平康頼 (1146–1220), сохранилось в нескольких версиях, разных по объему.

<sup>36</sup> 古事談, «Кодзидан», составитель — Минамото-но Акиканэ 源顯兼 (1160–1215).



Тёмэй пересказывает истории из недавних времен. Как и для других памятников, для «Хоссинсю:» трудно сказать, что эта традиция собой представляла. Собеседников, от кого он услышал ту или иную историю, Тёмэй почти никогда не называет, зато иногда указывает: в таком-то храме (или в такой-то местности) до сих пор легко найти очевидцев обсуждаемого события или людей, лично знавших героя (7–13 и др.).

«Сборник рассказов о пробуждении сердца» Камо-но Тёмэя может служить источником для самых разных исследований: по истории буддийской мысли, буддийской проповеди, нравов и быта буддийской общины и др. В традиции собраний *сэцува* книга Тёмэя представляет собой нечто среднее между всеобъемлющими сборниками рассказов обо всем на свете («Стародавние повести») и тематическими сборниками преданий о возрождении в Чистой земле, о чудесах «Лотосовой сутры» и им подобными. При этом «Хоссинсю:» дает и нечто новое по сравнению с ними. От большого и пестрого мира здесь остается лишь то, что оставляют себе беглецы-отшельники, и выбор их описать не так просто, как в случае подвижников, выбравших один путь однажды и навсегда. Жизнь отшельника оказывается по-своему весьма разнообразной, успех на этом пути не гарантирован, а наибольшее внимание сосредоточено как раз на том, какие человек ставит себе задачи, как при этом имеет дело с другими людьми, с буддами и богами, и как обходится с плодами своих решений.

В публикуемую ниже подборку вошли по одному или по два рассказа из каждого раздела «Хоссинсю:»; на мой взгляд, они позволяют показать, как устроено повествование в этой книге, как истории соотносятся с монологами и рассуждениями и какая картина жизни «беглецов от мира» в них выстраивается. Перевод сделан по изданию [Камо-но Тёмэй, 2016].

## Литература

Горегляд В.Н. Японская литература VIII–XVI вв. Начало и развитие традиций. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.

Камо-но Тёмэй 鴨長明. Дзэнсю: 全集 [Собрание сочинений] / под ред. Янасэ Кадзуо 築瀬一雄. Токио: Кадзама сёбо: 風間書房, 1956.

Камо-но Тёмэй 鴨長明. Дзэнсю: 全集 [Собрание сочинений] / под ред. Оосонэ Сёсукэ 大曾根章介, Кубота Дзюн 久保田淳. Токио: Китё:хон канко:кай貴重本刊行会, 2000.

Камо-но Тёмэй 鴨長明. Хо:дзё:ки; Хоссинсю: 方丈記; 発心集 [Записки из кельи; Собрание пробуждённого сердца] / под ред. Мики Сумито 三木紀人. Токио: Синтёся新潮社, 2016.

Камо-но Тёмэй 鴨長明. Хоссинсю: 発心集. Вып. 1–8. Киото: Накано Кодзаэмон 中野小左衛門, 1651. URL: [https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko20/bunko20\\_00411/index.html](https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko20/bunko20_00411/index.html)

Камо-но Тёмэй 鴨長明. Хоссинсю: 発心集 / пер. на соврем. яп. Янасэ Кадзуо 築瀬一雄. Токио: Кадокава角川書店, 1975.

Камо-но Тёмэй. Записки без названия. Беседы с Сётэцу / пер. М.В. Торопыгиной. СПб.: Гиперион, 2015.

Камо-но Тёмэй. Записки из кельи / пер. Н.И. Конрада // Классическая японская проза XI–XIV вв. М.: Художественная литература, 1988. С. 297–312.

Кочетова К.В. Японская житийная живопись на свитках XII–XIII веков (становление и развитие): дис. ... канд. искусствовед. М.: МГУ, 2010.

Мещеряков А.Н. Размер имеет значение: эволюция понятия «островная страна» в японской культуре // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 72–84.

Мунэтика Сатоми 宗近恵子. Камо-но Тёмэй «Хоссинсю» ни окэру Дзэнтисикан 鴨長明『発心集』における善知識観 [Взгляд на «благодетелей друзей» в «Собрании рассказов о пробуждении сердца» Камо-но Тёмэй] // Ронсо: кокуго кё:икугаку 論叢国語教育学. 2020. Вып. 16. С. 36–53.

Петрова А.А. Буддийские и мирские сюжеты в произведении О:э-но Масафуса «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» // История и культура Японии. Вып. 14. М.: Изд. дом ВШЭ, 2022. С. 166–172.

Родин С.А. Отношения между личностью и государством в древней Японии (по материалам жизнеописаний исторической хроники «Сёку нихонги») // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 63–73.

Свиридов Г.Г. Японская средневековая проза сэцува (структура и образ). М.: Наука, 1981.

Сё:тё: Хо:дзё:ки Хоссинсю: 詳註方丈記・発心集 / под ред. Цугита Уруу 次田潤. Токио: Мэйдзи сёин, 1952.

Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / изд. подг. А.Н. Игнатович. М.: Ладомир, 1998.

СХХ — Сэндзю:сё: 撰集抄, Хоссинсю: 発心集, Хо:буцсую: 宝物集. Токио: Буссё канко:кай佛書刊行會, 1913.

Табата Мами 田畑真美. «Симмё-о осимадзу» то иу то — «Хоссинсю» дайсити-но дзю:ни-о мото-ни 「身命を惜しまず」ということ: 『発心集』第七の十二をもとに [«Не щадить тела и жизни» — по рассказу 7–12 из «Сборника рассказов о пробуждении сердца»] // Тояма дайгаку дзимбунгакубу киё 富山大学人文学部紀要. 2021. Вып. 74. С. 1–19.

Танака Мунэхиро 田中宗博. «Хоссинсю» но Буппо: то о:бо 『発心集』の仏法と王法 [Закон Будды и закон государя в «Собрании пробужденного сердца»] // Ч. 1. Модзу кокубун 百舌鳥国文. 2006. Вып. 17. С. 67–78, info:doi/10.24729/00005092; Ч. 2. Модзу кокубун. 2007. Вып. 18. С. 45–56, info:doi/10.24729/00005085; Ч. 3. Гэн-го бункагаку кэнкю: (Journal of language and culture). 2011. Вып. 6. С. 51–66, info:doi/10.24729/00002594.

Трубникова Н.Н. Буддизм и японская поэзия в «Собрании песен о пробуждении сердца». Собрание песен о пробуждении сердца / пер. и примеч. Н.Н. Трубниковой // История и культура Японии. Вып. 13. М.: Изд. дом ВШЭ, 2021. С. 32–77.

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014.

Трубникова Н.Н., Горенко И.В. Предания о чудесах в смертный час в «Диалогах» Св. Григория Двоеслова и «Японских записках о возрождении в краю Высшей Радости» // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие, философия, религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 79–94.

Трубникова Н.Н., Гунский А.Ю. «Выборка преданий о Святом» и традиция монашеских жизнеописаний в Японии // Историко-философский ежегодник. 2019. Т. 34. С. 63–101.

ТСД — Тайсё: синсю: дайдо:кё: 大正新脩大藏經 [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё] / под ред. Такакусу Дзюндзиро 高楠順次郎. Т. 1–100. Токио, 1924–1934. URL: <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>

Цудзимото Синъя 辻本臣哉. «Хоссинсю:», «Сясэкисю:», «Цурэдзурэгуса» то Тэндай хонгаку сисо: 『発心集』、『沙石集』、『徒然草』と天台本覚思想 [«Собрание пробужденного сердца», «Собрание песка и камней», «Записки на досуге» и философия исконной просветленности школы Тэндай] // Индогаку буккё:гаку кэнкю:. 2019. Т. 68 (1). С. 92–95.

Ямамото Хадзимэ 山本一. Хоссинсю: то тю:сэй бунгаку — сютай то котоба 『発心集』と中世文学: 主体とことば [«Сборник рассказов о пробуждении сердца» и средневековая литература: субъект и слово]. Осака: Идзуми сёин 和泉書院, 2018.

Янасэ Кадзуо 築瀬一雄. «Кондзяку моногатари» то «Хоссинсю:» — тёкуэцутэки канкэй-но хитэй 「今昔物語」と「発心集」直接的關係の否定 [«Стародавние повести» и «Собрание пробужденного сердца»: прямой связи нет] // Кокубунгаку. 1958. Вып. 17. С. 60–66.

Chin G. The Gender of Buddhist Truth: The Female Corpse in a Group of Japanese Paintings // Japanese Journal of Religion Studies. 1998. Vol. 25 (3–4). P. 277–317.

Digital Dictionary of Buddhism / ed. by Ch.A. Muller. URL: <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>

Hare T.B. Reading Kamo no Chōmei // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1989. Vol. 49. No. 1. P. 173–228.

Matsuo K. Death and Buddhism in the Japanese Middle Ages: From the Standpoint of the Official Monks / “Secluded” Monks Paradigm of Japanese Buddhism // The Eastern Buddhist. 2010. Vol. 41. No. 2. P. 71–96.

Matsuo K. What is Kamakura New Buddhism? Official Monks and Reclusive Monks // Japanese Journal of Religious Studies. 1997. Vol. 24. No. 1–2. P. 179–189.

Morrell R.E. Early Kamakura Buddhism: A Minority Report / with a Foreword by Minoru Kiyota. Fremont: Asian Humanities Press, 1987.

Pandey R. Desire and Disgust: Meditations on the Impure Body in Medieval Japanese Narratives // Monumenta Nipponica. 2005. Vol. 60. No. 2. P. 195–234.

Pandey R. Suki and Religious Awakening: Kamo no Chomei’s Hosshinshu // Monumenta Nipponica. 1992. Vol. 47. No. 3. P. 299–321.

Pandey R. Writing and Renunciation in Medieval Japan: The Works of the Poet-Priest Kamo No Chomei. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

Pigeot J. Récits de l’éveil du Coeur. Traduit du japonais et commenté par Jacqueline Pigeot. Paris: le Bruit du temps, 2014.

Ury M. Recluses and Eccentric Monks: Tales from the Hosshinshū by Kamo no Chōmei // Monumenta Nipponica. 1972. Vol. 27. No. 2. P. 149–173.

## Сборник рассказов о пробуждении сердца. Избранные рассказы

Камо-но Тёмэй

### 1–1. О том, как общинный глава Гэмпин отринул мир и исчез из храма<sup>1</sup>

В старину жил человек по имени Гэмпин, общинный глава<sup>2</sup>. Это был выдающийся знаток учения<sup>3</sup> из храма Ямасина, однако в сердце своем питал он глубокое отвращение к миру и вовсе не желал руководить храмом. У реки Мива он построил себе отдельную тростниковую хижину и жил там, предаваясь размышлениям<sup>4</sup>.

Во времена государя Камму об этом доложили ко двору, и государь призвал Гэмпина к себе, монах не смог уклониться и против воли отправился в столицу. А сам все думал: не таков был мой замысел изначально! И когда при государе Нара его произвели в великие главы общины, решил: откажусь!

Мивагава-но	В реке Мива,
Киёки нагарэ-ни	В чистом потоке
Сусугитэси	Я омыл
Коромо-но содэ-о	Рукава одежд —
Мата хакэгасадзи	Не хочу их марать опять! <sup>5</sup>

Так он сложил и отослал ко двору.

А сам, не известив ни учеников, ни служек, исчез неведомо куда. Где только ни искали — его не нашли. Что поделать? Шли дни, и конечно, все жители той округи печалились о нем.

<sup>1</sup> Рассказ есть в «Беседах о делах старины» (3–8) и в «Преданиях трех стран» (三国伝記, «Сангоку дэнки», 1407 г., рассказ 4–6).

<sup>2</sup> Монах Гэмпин 玄敏 (или 玄賓, 734–818) происходил из рода Югэ 弓削, был наставником школы Хоссо: 法相宗 в ее главном храме Ко:фукудзи 興福寺 (он же Ямасина-дэра 山階寺) в городе Нара; причисляется к шести патриархам своей школы 法相六祖, Хоссо: рокусю. В 805 г. был призван ко двору, чтобы молиться об исцелении недужного государя Камму (прав. 781–806); в следующем году отказался от должности великого общинного главы 大僧都, дайсо:дзу, и переехал в горный храм в краю Биттё; позже бывал при дворе при государях Хэйдзэй (он же Нара, прав. 806–809) и Сага (прав. 809–823). Гэмпин знаменит как поэт и как приверженец учения о Чистой земле.

<sup>3</sup> 智者, тися (тж. «мудрец»); жизнь такого монаха проходила в изучении книг, преподавании, в ученых диспутах и обрядах, что едва ли позволяет «отвратиться от мира» (世を厭ふ, ё-о итоу).

<sup>4</sup> К отшельничеству Гэмпин обращается еще до того, как навсегда покидает город Нара; река Мивагава 三輪川 протекает в окрестностях Нара.

<sup>5</sup> Песня входит в «Собрание японских песен и китайских стихов для пения» (和漢朗詠集, «Вакан ро:эйсю», 1010-е годы), цитируется в «Сборнике бесед Ооэ-но Масафусы» (江談抄, «Годансё:» 1100-е годы), в «Карманных записках» Фудзивара-но Киёсукэ (袋草紙, «Фукуро-дзо:си», 1150-е годы).

Минули годы, и как-то раз один из бывших учеников Гэмпина по делам отправился к Перевалам<sup>6</sup>. Путь его пересекала большая река. Он дождался переправы, сел в лодку, поглядел на лодочника — а это бывший монах: голова когда-то была обрита и снова обросла, одет в грязную дерюгу.

Ужасный вид! Ученик присмотрелся и понял: на кого-то он похож... Стал вспоминать и вспомнил: на моего учителя, общинного главу, пропавшего много лет назад! Показалось? — вглядывался ученик, но никаких сомнений: это был именно Гэмпин. О, как жаль! — но ученик сдерживал слезы, будто всё в порядке.

А лодочник, похоже, тоже узнал его и избегал встречаться с ним взглядом. Ученик подбежал к нему, начал было:

— Как же так? Вы...

Но рядом было много людей, и лодочник ответил:

— Не надо при них, испугаешь. Когда пойдешь обратно, я найду, где ты заночуешь, поговорим спокойно.

И ученик пошел дальше.

На обратном пути, когда добрался до этой переправы, он увидел: лодочник теперь другой. Сперва у ученика в глазах потемнело, нутро содрогнулось, он стал расспрашивать — и ему рассказали:

— Есть такой монах. Он тут много лет работал на переправе, не похож на простолюдина. Только и делал, что очищал сердце, повторял молитву, за провоз дорогого не запрашивал — не брал больше, чем на день себе на прокорм. Люди в селении удивлялись, любили его. А недавно он почему-то ушел отсюда, исчез, будто растаял. Куда направился, мы не знаем.

Ученик опечалился, задумался, сосчитал дни и месяцы — и получилось, что монах исчез как раз после их встречи. Должно быть, скрылся, пока его не узнали.

Этот случай записан в повести<sup>7</sup>, здесь привожу только основное из того, что рассказывали люди.

А еще среди «Старых и новых песен» есть такая:

<i>Ямада мору</i>	Горные поля
<i>Со:дзу-но ми косо</i>	Охраняю я, пугало,
<i>Аварэнарэ</i>	Мной дорожат,
<i>Аки хатэнурэба</i>	Но соберут урожай —
<i>Тоу хито мо наси</i>	И никто не зайдет проведать <sup>8</sup> .

<sup>6</sup> Видимо, в край Эттидзэн или дальше, в края Эттю: и Эттиго к северо-востоку от столицы (край Биттю:, где, насколько известно по другим источникам, подвигничал Гэмпин, находится примерно на таком же расстоянии, но к северо-западу от нее).

<sup>7</sup> 物語, моногатари, вероятно, имеется в виду книга, не дошедшая до наших дней и послужившая источником и для «Бесед», и для нашего сборника.

<sup>8</sup> Если под «Старыми и новыми песнями» имеется в виду (как обычно) антология «Собрание старых и новых песен» (古今和歌集, «Кокин вакасю:», 905 г.), то отсылка к ней ошибочна. Песня входит в более позднее «Продолжение собрания старых и новых японских песен» (続古今和歌集, «Сёку кокин вакасю:», 1265 г., № 1608), но оно составлено через полвека после нашего сборника. Однако в «Кокин вакасю:» есть похожая песня (№ 1072): *Асибики-но ямада-но со:дзу онорэ саз варэ-о хоситэфу*

Говорят, это песня Гэмпина, сложена в пору, когда он странствовал, как облако и ветер, и бывало, нанимался сторожить поля.

В наши дни жил монах, известный как общинный глава Докэн из храма Миидэра<sup>9</sup>. Прочитав этот рассказ, он залился слезами и сказал:

— Перевозчик — воистину без греха вершит свой путь в этом мире!

Кажется, сам он ходил на лодке по озеру Бива. Но даже если и нет, если лодка его понапрасну сгнила на берегу возле Исиямы, решимость его избрать такую участь сама по себе редкостна.

## 2–2. Об учителе Устава Ёкане из храма Дзэнриндзи<sup>10</sup>

Жил человек по имени Ёкан, учитель Устава<sup>11</sup>. Многие годы он был глубоко предан памятованию о будде, о славе и выгоде не помышлял, словно бы отринул мир — но не забыл тех людей, кого знал и кому служил, хотя и жалел о том. Особенного желания уйти в дальние горы у него не было. Он решил затвориться в храме Дзэнриндзи на Восточных холмах, а жить тем, что давать людям ссуды.

И когда давал в долг, и когда возвращал, решал дело только смотря по тому, каковы помыслы человека, всегда говорил: «Это — имущество Будды» и никогда не поддерживал ссудами дела, несообразные Закону. Если бедняки не возвращали долг, он их призывал к себе и смотря по тому, кто сколько должен, велел им столько-то раз повторить молитву — так они и расплачивались.

Когда освободилось место распорядителя храма Тодайдзи, государь-монах Сиракава-ин назначил Ёкана. Кто слышал, не верили своим ушам, говорили: нет, он не примет должность! Но Ёкан, против ожиданий, не стал отказываться.

---

*урэвасики кото*, в пер. А.А. Долина: «Право, что за напасть! || Ты, пугало с горного поля, || что молчать бы должно, || как и прочие ухажеры, || пристаешь со своей любовью!». В обеих песнях одна и та же игра слов: *со:дзу*, «общинный глава» (высокая монашеская должность), и *со:дзу*, «огородное пугало». В рассказе получается, что Гэмпин песней сам признался (неизвестно кому): да, я и есть общинный глава. Будда в сутрах часто сравнивает свое учение с плотом или паромом: оно нужно лишь затем, чтобы переправиться через текучий мир рождений и смертей к берегу освобождения, а там больше не понадобится; свою общину Будда сравнивает с «урожайным полем»: в ней легче, чем вне ее, творить добрые дела, быстрее растут заслуги, человек скорее может избыть последствия прежних грехов; в этом смысле община, как и учение, — тоже средство, а не самоцель. В рассказе к одному из этих сравнений монах отсылает своим образом жизни, а к другому, близкому по смыслу, — песней.

<sup>9</sup> Монах До:кэн 道顯 (1135–1189) из храма Миидэра был одним из знаменитых в свой век знатоков учения школы Тэндай, в отличие от Гэмпина, принял должность великого общинного главы, стал одним из наставников государя-монаха Го-Сиракава-ин. Храм Миидэра стоит недалеко от озера Бива, а рядом, еще ближе к берегу — храм Исияма-дэра 石山寺, одно из самых известных мест почитания бодхисаттвы Каннон. О том, как Докэн пытался подражать Гэмпину, в «Беседах о делах старины» говорится в рассказе 3–9.

<sup>10</sup> Рассказ входит в «Личную выборку рассказов о ста причинах» (私聚百因縁集, «Сидзю хякуиннэн-сю»), составитель — Гукан Дзю:син 愚勧住信, 1257 г., 8–5).

<sup>11</sup> Монах Ё:кан 永観 (или Эйкан, 1033–1111) происходил из рода Минамото, считается одним из главных амидаистских наставников эпохи Хэйан. Он составил несколько сочинений о Чистой земле, в том числе «Руководство к обряду ради возрождения» 往生講式, «О:дзэ:-ко:сики». Дзэнриндзи 禪林寺 и Якуо:дзи 薬王寺 — небольшие храмы на восточной окраине столицы, Тодайдзи 東大寺 — храм в городе Нара, основанный в VIII в. как главный храм Японии.

В ту пору давние его ученики и служившие ему люди собрались в саду храма Тодайдзи, наперебой выкрикивали: я тоже тут! И я! И я!! Но Ёкан, нисколько не обращая на них внимания, занялся теми зданиями храма, которые нуждались в починке. А когда сам посещал главный зал, то ездил на невзрачной лошадке, а надобные припасы велел нести младшим монашкам.

За три года он завершил работы и тотчас попросился в отставку. Государь его полномочия не продлил, назначил другого распорядителя. Кажется, Ёкан умел хорошо подстроиться к помыслам человека<sup>12</sup>, и люди той поры говорили:

— Государь решил, что разрушенный храм никому другому со спокойным сердцем поручить не сможет, вот и назначил его, а учитель Устава, должно быть, так и понял.

Ёкан глубоко страшился греха, много лет занимался делами храма, но на свои нужды из храмового имущества так ничего и не истратил.

А возле Дзэнриндзи росло сливовое дерево. Когда созревали плоды, им не давали опадать понапрасну: каждый год собирали и день за днем раздавали их множеству больных, что приходят в храм Якуодзи, так что местные жители прозвали то дерево «сливой на поле милосердия». И поныне то дерево еще цветет, хотя и необычайно старое, и весь сад вокруг сохраняет старинный вид.

Однажды к тамошнему главному залу пришел торговец, разложил товар: множество счетных досок<sup>13</sup>. Люди их разглядывали — прежде не видели такого; а торговец думал: учитель Устава, как слышно, тут заведует делами по приказу государя, и, должно быть, ведет надобные расчеты. Торговец сидел, предлагая свой товар, и тут появился Ёкан и купил себе счетную доску. Его спросили: для чего вам она? А он ответил:

— Подсчитаю, сколько раз я за много лет повторил молитву.

Не такой уж удивительный случай, но он — из жизни того же монаха, и его сочли достойным. Люди потом о нем говорили.

## 2–11. О том, как один отшельник не стал принимать гостя<sup>14</sup>

В недавнюю пору жил один отшельник: глубоки были его помыслы о Пути, он неустанно молился, памятуя о будде.

Его знакомый хотел с ним повидаться, нарочно пришел проведать, а отшельник ответил: я очень занят, встретиться не смогу.

Ученики сочли это странным, и когда гость ушел, сказали:

— Он ни с чем отправился восвояси, а вы с ним даже не увиделись!

— Мне досталось человеческое тело, которое трудно обрести. В этот раз я хочу вырваться из круговорота рождений и смертей, родиться в краю Высшей Радости. Это для меня главная забота. Какие дела могут быть важнее этого?

Так он сказал. Кажется, слишком жестко, мне такое не по сердцу.

<sup>12</sup> よくよく人の心を合はせたる.

<sup>13</sup> Речь идет об абаках, приспособлениях для арифметических расчетов.

<sup>14</sup> Похожие рассказы есть в «Личной выборке...» (8–5), «Собрании драгоценностей», «Записках на досуге» (徒然草, «Цурэдзурэгуса», 49).

В «Сутре о сосредоточении сидя» сказано: «Сегодня заняты этим, завтра делают то, предаются радостям, не вглядываются в страдания, не постигают, что смертный срок близок»<sup>15</sup>. Среди людей в этом мире не найдется таких, кто совсем не помышлял бы о будущем веке. Но они думают: нынче сделаю это, завтра займусь тем, — а враг, непостоянство, тем временем подступает все ближе, отнимает их жизнь, а они этого не понимают.

### 3–1. О старике по прозвищу Гораздо из края Ооми<sup>16</sup>

В недавнюю пору в краю Ооми жил старый нищий. Вставал он или садился, видел что-то или слышал — обо всем он говорил только: «Гораздо!». Местные жители так и прозвали его: старик Гораздо<sup>17</sup>. Особых заслуг он не имел, но много лет странствовал по тамошней округе, все его знали, и где он ни появлялся, люди жалели его.

Однажды некий странник из края Ямато увидел во сне, что этот старик непременно возродится в Чистой земле. Он отправился на поиски, чтобы завязать связь со старцем, нашел его и на время поселился у него в хижине. И каждую ночь прислушивался: не творит ли старец какого-то обряда? А тот вроде бы ничего не делал.

Странник спрашивал: какому обряду ты следуешь? Старик отвечал, что никакому. Странник снова спросил:

— Я видел во сне, что ты воистину возродишься в Чистой земле, нарочно затем и пошел искать тебя, так что не таись от меня!

Тогда старик ответил:

— На самом деле у меня есть один обряд. Это когда я приговариваю: «Гораздо!». Когда голоден, я думаю о мучениях голодных духов и говорю: им гораздо хуже! В мороз и в жару думаю о холодных и горячих подземных темницах — и то же самое<sup>18</sup>. Каждый раз, как встречаюсь с каким-то страданием, все больше страшусь, как бы не сойти на дурные пути<sup>19</sup>. А когда перепадает что-то вкусное, воображаю себе небесную сладкую росу — и не задерживаюсь на том<sup>20</sup>. Если вижу чудные краски, слышу превосходные голоса, ощущаю приятные запахи, говорю себе: ну, и много ли их тут? А там, в Чистой земле Высшей Радости, что ни возьми — все гораздо лучше! И не привязываюсь к радостям здешнего мира<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Цитируемая сутра (坐禪三昧經, «Дзадзэн саммай-кё») ТСД 15, № 614, 270а) содержит наставления по сосредоточению, общие для всех махаянских традиций (а не только для традиции дзэн, где сосредоточению сидя придается особое значение).

<sup>16</sup> Рассказ входит в «Предания трех стран» (1–24).

<sup>17</sup> 堵, *маситэ*, тж. «тем более», «а уж... и подавно».

<sup>18</sup> «Подземные темницы», буддийский ад, делятся на множество уровней (они подробно рассмотрены у Гэнсина в «Собрании главных сведений...»), грешники, сообразно своим деяниям, терпят муки от жара, холода и т.д.

<sup>19</sup> 惡道, *акудо*., — пути «подземных темниц», «голодных духов» и животных.

<sup>20</sup> 甘露, *канро*., — пища богов на небесах.

<sup>21</sup> Как отмечает Т. Хэр, здесь для возрождения в Чистой земле важно состояние мыслящего сердца, а не произносимые слова, сколь бы священны они ни были. В этом смысле молитва-*нэмбуцу*, «тайные» мантры, песни *вака* или словечки вроде *маситэ* равно хороши, как и игра на лютне



Странник это выслушал, залился слезами, поклонился, соединив ладони, и ушел.

Пусть даже старик и не созерцал величия Чистой земли, он размышлял об основе каждой вещи, это и было его подвижничеством ради возрождения.

#### **4–6. О том, как Гэмпин бежал от супруги сановника. О созерцании нечистоты<sup>22</sup>**

В старину жил общинный глава Гэмпин, весьма достойный человек<sup>23</sup>. И знатные, и простые считали его подобным будде. Среди них был один старший советник<sup>24</sup>, много лет они с Гэмпином полагались друг на друга.

Однажды общинный глава неведомо отчего занемог, много дней болел. Старший советник в великой тревоге сам пришел его проведать, подробно расспрашивал: ну, как себя чувствуешь? Монах отвечал: подойди поближе, я расскажу. Советник удивился, но приблизился, и Гэмпин тайно поведал ему:

— На самом деле не так уж я и болен. На днях я побывал у тебя в усадьбе и увидел лицо твоей супруги: она столь прекрасна, я издали поглядел на нее и с тех пор ни о чем не способен думать, сердце сбилось с пути, нутро перевернулось, я ни слова не мог вымолвить. Стыдно рассказывать о таком, но мы с тобой давно уже друг другу доверяем. Вот я и решил: как я могу скрыть такое?

Старший советник удивился:

— Но если так, отчего же ты сразу не сказал? Дело нехитрое: мы твой недуг скоро вылечим. Переезжай ко мне: то, о чем ты сказал, уж как-нибудь устроится.

И уехал восвояси.

Жене он рассказал: так и так, все это он затеял, чтобы признаться. Весьма странно и неприятно, но раз уж он так влюбился и притворился больным — не обижай его!<sup>25</sup>

Так он задумал, а общинный глава в ответ на его предложение тщательно, как подобает, оделся в одеяние Закона и пришел к ним. Думал: странно, такого на самом деле не может быть! Встал в просвете между занавесами, его пригласили войти. За занавесом сидела прекрасная женщина, и целый час монах глядел на нее, не отводя глаз. Несколько раз даже щелкнул пальцами. А потом, так и не приблизившись к ней, вышел в главные ворота, обулся и ушел к себе. Са-

(в рассказе 6–9) или что угодно другое. К тому же старик не просто повторяет свое слово, но и сосредоточивается на образах ада и Чистой земли [Hare, 1989, p. 213].

<sup>22</sup> Рассказ не встречается в других источниках.

<sup>23</sup> Главный герой, монах, здесь тот же, что в рассказе 1–1.

<sup>24</sup> В заглавии мирянин обозначен как 巫相, асэ; по китайскому названию той же должности, что обычно обозначается как 大納言, дайнагон, старший советник.

<sup>25</sup> По меркам эпохи Хэйан, которым следует повествователь (хотя в пору составления сборника она уже завершилась, а герои рассказа застали лишь самое ее начало) если муж устраивает жене свидание с влюбленным в нее мужчиной — это необычный, но не невероятный поступок; мнение самой женщины при этом в расчет не берется.

новник проникся к нему еще большим, безмерным почтением. Должно быть, монах предался созерцанию нечистого, и его привязанность рассеялась<sup>26</sup>.

Это созерцание — размышление над тем, что человеческое тело скверно. Во многих книгах Закона есть наставления Будды об этом, но глупые сердца вслушаться в них не способны. Достигнув такого созерцания, человек все видит своими глазами, постигает сердцем. Просто постичь, просто понять. Если влюбился в кого-то и хочешь совладать со своим сердцем, непременно нужно созерцать нечистый облик этого человека, — так говорят.

Вообще человеческое тело, кукла из костей и мяса, подобно прогнившему дому. Шесть внутренностей и пять органов на вид — в точности как клубок ядовитых змей. Кровь пропитывает все тело, жилы его пронизывают. Все это скрыто тонким слоем кожи, поэтому нечистота не видна. Накрашено белилами, надушено благовониями — но неужели кто-то не понимает, что все это лживые прикрасы? Если отправишься к морю, уйдешь в горы, то за одну ночь все это для тебя станет нечистым. Скажешь тогда: словно бы в расписной сосуд сложили испражнения, смрадный труп обернули парчой! И если все воды великого моря вылить на это тело, оно не станет чище. И если его пропитать сандалом, вонь останется навсегда.

И уж конечно, после того как дух изойдет прочь, жизнь истратится, тело будет впустую брошено на кладбище. Вздуется, сгниет, распадется, в итоге останутся лишь белые кости. Кто знает истинный облик тела, тот поэтому каждый миг чувствует к нему отвращение; «глупцы тянутся ко временным краскам, их сердце сбивается с пути, их можно сравнить с червями, что живут в отхожем месте и любят нечистоты» — так сказано<sup>27</sup>.

### 5–13. О бедняке, любившем чертежи<sup>28</sup>

В наши дни жил один бедный, незнатный человек преклонных лет. Хотя и была у него служба, он туда не ходил. И даже, имея старозаветные помыслы, не считал такое поведение дурным, и не то чтобы не питал мирских привязанностей: о постриге он тоже не помышлял. Не имея постоянного пристанища, жил в старом развалившемся храме.

Так проводил он год за годом, с утра до вечера занимаясь вот чем: выпрашивал у людей обрывки бумаги и на них набрасывал чертежи, выдумывал,

<sup>26</sup> Монах предаётся «созерцанию нечистоты» 不淨觀, *фудзё:кан*, то есть, глядя на красавицу, представляет себе её внутренности и стадии распада её тела после смерти. Такая картина, по преданию, открылась Будде в ту пору, когда он только ещё искал свой путь, в ночь отъезда из царского дворца (он глядел на своих спящих жен). См.: [Chin, 1998; Pandey, 2005]. Щелчок пальцами 彈指, *тандзи*, в буддийских текстах выражает радость или же резкую смену настроения, например, при покаянии.

<sup>27</sup> Говоря о том, что включает в себя «созерцание нечистоты», Тёмэй следует «Собранию главных сведений...» Гэнсина. «Шесть внутренностей» 六腑, *рокуфу*, — желчный пузырь, желудок, толстый кишечник, тонкий кишечник, мочевого пузырь и «три точки» (входы в желудок, двенадцатиперстную кишку и мочевого пузырь); «пять органов» 五臟, *годзо:*, — сердце, легкие, печень, почки и желудок. «Глупцы тянутся...» — цитата из «Собрания главных сведений...» (ТСД 84, № 2682, 38b).

<sup>28</sup> Рассказ не встречается в других источниках.

какой можно было бы построить дом. Вот такое будет жилое здание, а какие ворота? — размышлял он, без конца воображал, и сердце его этим утешалось. Так проводил он время, а кто видел и слышал, говорили: вот пример странности!

На самом деле он мечтал о несбыточном, все это было напрасно, но если хорошенько подумать — не таковы ли все радости здешнего мира, какими тешился наше сердце? Усадьба, что занимает участок в один-два *тё*, в людских глазах выглядит роскошной, но на самом деле, чтобы встать да лечь, самому человеку не нужно больше одного-двух *кэн*<sup>29</sup>. Остальное — покои для ближней и дальней родни, а еще постройки для волов и коней, которым лучше бы жить в полях и горах... Разве не так?

Таковыми ненужными заботами мы утруждаем тело, мучаем сердце: выбираем древесину, что сохранится сто и тысячу лет, доводим черепицу до блеска, чтобы сверкала, как драгоценный камень или зеркало, — а зачем? Жизнь хозяина непрочна, вечно он тут жить не будет. Или в доме поселятся чужие люди, или он разрушится от ветра, сгниет от дождей. Что уж и говорить о пожарах: труды долгих лет и месяцев за полчаса обращаются в облако дыма. Выдуманные дома того человека хотя бы не требовали беготни и суеты, трудов при постройке и отделке. Дождь и ветер их не разрушили, огонь им был не страшен. Для них достаточно было листка бумаги, и этого вполне хватало, чтобы занять сердце.

У бодхисаттвы Нагарджуны сказано: «Кто богат, но не перестал помышлять о большем, тот беден. Кто беден, но ничего не ищет, тот богат»<sup>30</sup>. Отшельник с горы Сёся<sup>31</sup> писал: «Согну локоть — вот мне и изголовье. В этом и есть радость. Зачем же мне искать процветания и блеска, что подобны плывущим облакам?».

А другой человек рассказывал:

— В Китае жил один наставник, он обучал игре на цитре. Клад перед собою цитру без струн, никогда не отставлял ее в сторону. Люди удивлялись, спрашивали: почему? Он отвечал: «Когда я смотрю на цитру, ее напев плывет в моем сердце. Вот почему мне все равно — сердце утешается точно так же, как если бы я играл»<sup>32</sup>.

Итак, по большей части те люди, кто хлопочет у нас перед глазами, на сто-ронний взгляд выглядят серьезными, но сердцам их часто как раз серьезности и не хватает. А воображаемые жилища так или иначе имеют много достоинств!

На самом деле, в сравнении с мирскими заботами, небесные радости кажутся основательнее, но если хорошо подумать — они ведь тоже имеют конец!

<sup>29</sup> 1 *тё*: здесь — около 1 га, 1 *кэн* — 1,8 м. Т. Хэр пишет, что под «бедняком» в этом рассказе Тёмэй, возможно, имеет в виду самого себя [Nage, 1989, p. 194–196]. Как сказано в «Записках из кельи», Тёмэй жил в хижине размером в один квадратный *дзё*: — 9 кв. м; учитывая, как подробно он пишет о планировке и обустройстве своего жилища, можно сказать, что с героем рассказа у них общая страсть.

<sup>30</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>31</sup> Монах Сё:ку: 性空 (910–1007), о нём Тёмэй пишет в рассказе 6–1, а здесь цитирует его «Песнь об уединении» 性空上人閑居解偈, «Сё:ку:-сё:нин канкёгэ». Слова о локте вместо изголовья отсылают к «Беседам и суждениям» Конфуция («Лунь юй», VII–16).

<sup>32</sup> Рассказ о китайском музыканте, вероятно, восходит к сочинению принца Чжаомина 昭明太子 (501–531) «Жизнеописание Тао Цяня» 陶潛伝 (о поэте Тао Юань-мине). «Цитра» здесь — 琴, кит. *цин*.

Жить в горшке нам совсем не пришлось бы по сердцу<sup>33</sup>. Конечно, чем проводить весь свой век в бесплодных, несбыточных мечтах, лучше стремиться к тем дворцам и башням, откуда возврата нет, к радостям мира Спокойного Возращения<sup>34</sup>, их если пожелаешь, то непременно обретешь.

А мечтания бедняка, надо думать, так ни к чему и не привели.

### **6–6. О том, как старший советник Дзидзю в детстве не позволил выгнать чудотворца<sup>35</sup>**

Господин Наримити, старший советник Дзидзю, когда ему шел девятый год, заболел детской болезнью<sup>36</sup>.

Позвали общинного главу Такого-то<sup>37</sup> — он много лет молился за их семью — попросили вознести молитвы, но толку не было, мальчик страдал от жара, и отец, господин из Министерства народных дел, очень горевал. Он сидел рядом с сыном, присматривал за ним и говорил с его матушкой:

— Если так, в следующий раз придется позвать другого монаха. Кого бы лучше?

Мальчик лежал, слушал — и сказал господину из Министерства народных дел:

— В следующий раз, я думаю, лучше позвать опять общинного главу. Вот почему: я слышал, кормилица говорила — с тех пор, когда матушка еще только носила меня, на него полагались как на наставника по обрядам. И что я родился и до девятого года дожил без бед — всецело его заслуга. Сегодня из-за этой моей болезни думать о нем дурно — это совсем неправильно! Если позовете другого монаха, даже если мне полегчает — я так не хочу! Да не обязательно мне и полегчает... Все равно я, кажется, еще не при смерти. Если любите меня — сколько надо раз, столько и зовите его. В итоге, я думаю, с ним я поправлюсь!

Так он говорил тихим голосом, пряча свою боль, и господин, и матушка пролили слезы, оба были тронуты: мы в наших чувствах слабее, чем этот ребенок! И на следующий день позвали общинного главу, все ему рассказали, как было.

— Не стану скрывать: я не то чтобы думал о тебе дурно. Но при виде того, как сын страдает и мучается, у меня сердце разрывалось, я не понимал, что

---

<sup>33</sup> Целый мир внутри горшка, населенный бессмертными, описан в «Летописи Поздней Хань» (後漢書, кит. «Хоу Хань-шу», глава 80).

<sup>34</sup> «Мир Спокойного Возращения» 安養世界, Анъя:-сэкай, — иное название Чистой земли будды Амиды.

<sup>35</sup> Рассказ входит в «Личную выборку...» (9–8).

<sup>36</sup> Фудзивара-но Наримити 藤原成通 (1097–1162), он же старший советник Дзидзю: 侍從大納言, прославился как игрок в мяч *кэмари* и как певец, рассказы о его доброте и чуткости есть в «Сборнике наставлений в десяти разделах» (十訓抄, «Дзиккинсё»:», 1252 г., 1–19, 1–51, 7–14, 10–17, 10–69). Также о Наримити много говорится в «Нынешнем зеркале» (今鏡, «Има-кагами», 1170-е годы) — в том числе о его любовных похождениях, что расходится с оценкой, которую дает Тёмэй [Pandeу, 1998, p. 124]. Отцом Наримити был Фудзивара-но Мунэмити 藤原宗通, служивший в Министерстве народных дел 民部省, Мимбусё; а матерью — дочь Фудзивара-но Акисуэ 藤原顯季 (1055–1123).

<sup>37</sup> なにがし僧都.

ты почувствуешь, если... Себе под нос я вымолвил такие-то и такие-то слова, а мальчик их расслышал и ответил вот что...

Так рассказывал отец, едва сдерживая слезы. Общинный глава, может быть, и обиделся, но в тот день молился со всею верой. В слезах он читал молитву, и мальчику в самом деле полегчало.

Этот господин с детских лет имел вот такие помыслы, а потом и на государственной службе, и в свете всегда поступал весьма милосердно, оставил по себе добрую славу. Во всем он был человек замечательно тонкого вкуса, сердце его не пропиталось мирскою грязью; в любовных делах пристрастия его были неглубоки, и в будущий век, должно быть, грехи он унес тоже только мелкие.

### **6–8. О том, как изящный вкус Токимицу и Сигэмицу удостоился высочайшего внимания<sup>38</sup>**

В недавнюю пору жил смотритель рынков по имени Токимицу. Он играл на многоствольной флейте. Однажды он за доскою для шашек встретился с Сигэмицу, мастером игры на гобое<sup>39</sup>; эти двое вместе заиграли напев для «Танца с покрытыми головами»<sup>40</sup>, увлеклись — и тут Токимицу вызвали ко двору по важному делу.

Посланец вошел и объявил приказ, но ни один из двоих не услышал: они заняты были лишь друг другом, ничего не ответили. Посланец вернулся во дворец и доложил все как есть.

«Что же мне с ними делать? — думал государь<sup>41</sup>. — Удивительные люди! Видимо, настолько любят музыку, что забывают обо всем, а ведь это замечательно! Досадно нести царский сан: они играют, а я их не слышу!»

Так размышлял государь со слезами на глазах, никто такого не ожидал.

Надо думать, эти люди отбросили всякие мысли о делах здешнего мира, и изящный вкус сослужил им хорошую службу.

### **7–4. О том, как дама из Камо хранила четыре знака: «Природа будды всегда пребывает [в нас] — и возродилась в Чистой земле<sup>42</sup>**

В недавнюю пору жила женщина: она слагала песни и прозывалась «дамой из Камо». Так случилось, что она стала знаменита. Она доводилась внучкой Ка-

<sup>38</sup> Рассказ есть в «Нынешнем зеркале», в некоторых версиях «Повести о доме Тайра» («Хэй-кэ-моногатари») и др.

<sup>39</sup> Оомива-но Токимицу 大神時光 исполняет должность главного смотрителя одного из столбчатых рынков 市正, *ити-но ками*. Он играет на инструменте 笙, *сё*; кит. *шэн*, а его друг Ванибэ-но Сигэмицу 和邇部茂光 (XII в.) — на 箏 篳 篥 *хитирики*.

<sup>40</sup> 裏頭楽, «Камо-раку», один из придворных танцев китайского происхождения и соответствующая пьеса для оркестра *гагаку*.

<sup>41</sup> Вероятно, Хорикава 堀河天皇 (на престоле в 1087–1107); о нем Тёмэй в рассказе 6–3 пишет как о мудром правителе, при ком страна жила мирно и процветала.

<sup>42</sup> История «дамы из Камо» 賀茂の女, Камо-но онна, восходит к «Продолжению преданий нашей страны о возрождении» (41), где монашеское имя женщины — Эммё: 縁妙 (в нашем сборни-

мо-но Хокэну, служила в свите канцлера Нидзё. Потом она стала монахиней, имя её было Мё<sup>43</sup>.

Она глубоко помышляла о Пути, но ни в чем особенно не усердствовала. Только весь век повторяла четыре слова: «Природа будды пребывает всегда»<sup>44</sup> — когда стояла или сидела, вставала или ложилась, — и в конце жизни, как и хотела, достигла возрождения в Чистой земле. Так можно прочитать в предании о ней.

Слова эти — самая сердцевина «Сутры о нирване», они воистину верны, однако, кажется, далеки от того, чтобы побуждать к возрождению в краю Высшей Радости. И все же, следуя привычке, усвоенной в прошлых жизнях<sup>45</sup>, и обращая заслуги, та женщина достигла цели, а низким глупцам незачем спорить об этом.

Вот еще одно предание<sup>46</sup>. В старину в краю Янчжоу<sup>47</sup> говорили: кто услышит слова «пребывает вечно», тот никогда не сойдет на дурные пути. Некий мирянин усомнился в этих словах и возразил:

— «Сутру о нирване» слышали все и каждый, но кто совершил тяжкие грехи, тому трудно избежать последствий. Нечего и говорить о людях, чьего слуха достигли всего два слова! Нельзя этого принять!

Потом жизнь этого мирянина подошла к концу, и когда его призвали на суд царя Эмма, царские слуги ему этого не забыли:

— Ты клеветал на Великую колесницу и должен быть сейчас же брошен в подземное узилище! — так они постановили.

Мирянин услышал это и сказал:

— Если я повинен во грехе клеветы, то причина — в сутре. Но раз так, то, получается, благая сила тех ее двух слов ничего не стоит?

Тут в пустоте засиял свет, и из сияния раздался голос. Он прочел:

— Есть вера или нет — всякий, кто услышит слова «пребывает вечно», не низойдет в дурные миры, а немедля возродится в стране, откуда нет возврата!

---

ке — Мё: 妙). На это «предание» и ссылается Тёмэй. См. статью А.А. Петровой в настоящей книге.

<sup>43</sup> Камо-но Хо:кэн, он же Ясунори 賀茂保憲 (917–977), известен как знаток Тёмного и Светлого начал, о нем есть рассказ в «Стародавних повестях» (24–15). Канцлер Нидзё: — Фудзивара-но Нори-мити 藤原教通 (996–1075), сын Митинаги, канцлер при государе Госандзё в 1068–1076 гг.

<sup>44</sup> Слова «Природа будды всегда пребывает [в нас]» 常住仏性, *дзэ:дзю: буссэ:*, — краткий вывод из двух строк «Сутры о нирване»: «Во всех живых существах есть природа будды. Татхагата [= будда] пребывает вечно и не меняется» 一切衆生悉有佛性。如來常住無有變易 (ТСД 12, № 374, 522с).

<sup>45</sup> 宿習, *сюкюдзю*, выражение можно понять двояко: 1) женщина в прошлых жизнях накопила достаточно заслуг, и теперь, ничего особенного не делая, обратила те заслуги к возрождению; 2) завязав в прошлых жизнях связь с «Сутрой о нирване», женщина поддерживала эту связь и в нынешней жизни, то есть накапливала заслуги и обращала их к той же цели возрождения; я считаю более подходящим второе толкование.

<sup>46</sup> Источник истории китайского мирянина 居士, *кодзи*, неясен, похожие рассказы есть в нескольких китайских сборниках, в том числе в «Выборке важнейших сообщений об откликах Трех Сокровищ [= Будды, Учения и Общины] на наши молитвы» (三寶感應要略錄, «Саньбао ганьин яолюэ-лу», ТСД 51, № 2084, 847с).

<sup>47</sup> 揚州, современная провинция Цзянсу.

Слуги царя Эмма выслушали это с верой и почтением и отпустили грешника — так рассказывают<sup>48</sup>.

Итак, и «Сутра о Цветке Закона», и «Сутра о Нирване», верят в них или нет, чудесны, как чудесен Закон, и когда их слова улавливает слух, когда их произносят уста — не важно, имеет человек мудрость или не имеет, — всех нас эти деяния ведут к Чистой земле. Так, даже если не различаешь именно сандала, все равно благоуханием пропитаешься глубоко, даже если не знаешь свойств клинка, не может быть, чтобы ты не смог что-то им разрезать.

И еще во многих преданиях, наших и китайских, если люди — даже те, чье подвижничество скудно, — истово и всецело обращают заслуги, то все их желания исполняются. Кто-то наводит мост, строит дорогу, правит лодкой, раздаёт милостыню — со всяким, кто с радостью следует за Буддой, бывает так.

Ведь любые дела живых существ — начиная с уловления слухом, побуждения сердца, накопления заслуг и вплоть до обретения свидетельства — все основаны на привычках, унаследованных из прежних жизней, ибо не всем мило одно и то же. Так Васумитра сходилась с мужчинами, царевич Джета любил выпить, Субхути-Небожитель любил наряжаться, а бхикшу Амогхараджа имел редкостно неприглядный вид<sup>49</sup>. Казалось, все они отвернулись от заповедей и уставов, но почитаемого Шакиямуни это не печалило — нужно это понять!

Таковы же правила обращения и у будды Амиды. Известно: он дал великие и широкие клятвы-обеты и призвал всех живых постепенно двигаться к нему — с тем наследием прежних жизней, с теми привязанностями и с той решимостью, у кого какие есть. Это ведь он устроил в краю Высшей Радости девять уровней, и начиная с мудрых подвижников, накопивших заслуги, и вплоть до грешников, свершивших десять злодеяний и пять тягчайших грехов, Амида никого не отвергает. Поставив во главу всему молитву и чтение сутр, он принимает любые дела, даже пустые игры и шутки, если только люди обращают заслуги от них на возрождение.

А сейчас, когда подвижники нашего века спорятся между собой из-за того, кто как подвижничает, чья мудрость глубока или мелка, часто они собственные пристрастия распространяют на всех, отворачиваются от сути учения Будды, отдаляются от сердцевины деяний, ведущих к западной стороне, пытаются

<sup>48</sup> На посмертном суде мирянин указывает на «парадокс клеветника» (вариант широко известного «парадокса лжеца»): я ведь слышал те самые слова, силу которых отрицал (а иначе мне нечего было бы отрицать), значит, если меня накажут за непочтение к сутре, то ее сила в моем случае не подействует, то есть я не «клеветал», а говорил правду? Слова, звучащие из пустоты, отсылают к другим строкам «Сутры о нирване»: «...или услышат голос, произносящий два слова: “пребывает вечно”; если единожды он достигнет их слуха, то они тотчас возродятся наверху небес» 或聞常住二字音聲。若一經耳即生天上 (ТСД 12, № 374, 406b).

<sup>49</sup> Перечислены современники Будды — грешники, чьи деяния обернулись не злом, а благом для них самих и их близких. Красота куртизанки Васумитры 和須蜜多 (Васюмитта) привела многих влюбленных мужчин на Путь Будды. Царевич Джета 祇陀太子 (Гида-тайси) отдал свой сад Будде и его общине, в честь этого сада называется в Японии знаменитый храм Гион 祇園. Субхути по прозвищу Небожитель 天須菩提 (Тэн-Сюбодай), сын богатых родителей, носил роскошные одеяния даже после принятия монашества, что не мешало ему быть одним из лучших учеников Будды, — как и Амогхарадже 面王 (Мэнно-), который, наоборот, одевался в лохмотья и не стеснялся этого.

среди этих деяний навести единообразие, проводят границы среди того, на что всем следовало бы равно надеяться и чем дорожить сообща. Думаю, нет в том пользы для глупых сердец!

Вообще обычай глупцов таков, что им даже собственное сердце не по сердцу<sup>50</sup>. Что уж и говорить о сердцах других! Вот они и судят только по себе, о себе радеют — а должны бы, пока не явился за ними смертоносный демон непостоянства, усердствовать в делах, ведущих прочь из этого мира! А они проводят время с теми, кто погряз в бесполезных сомнениях, любят досужие споры, и думается, это нехорошо.

### 8–14. О том, как монах по пути с горы Хиэй обмер у святилища Кааи<sup>51</sup>

В недавнюю пору один монах шел с горы Хиэй. Проходил по берегу реки [Камо] близ Тадасу<sup>52</sup>, а там трое юных служек шумно спорили меж собою. Монах остановился и спросил, о чем речь. Служки отвечали:

— Тут дело непростое. Заглавие сутры, которую читают пред богами, все понимают по-разному. Вот мы и поспорили, как правильно, каждый стоит на своем!

Любопытно! — подумал монах и спросил каждого из служек.

— Истинная сутра! — сказал один.

— Глубокая сутра! — возразил другой.

— Божья сутра! — молвил третий.

Монах рассмеялся и объяснил:

— Вы все трое неправы, сутра называется «Сутрой сердца»!<sup>53</sup>

Служки замолчали и исчезли.

Монах прошел еще примерно один *тё*: (109 м) и прямо на берегу его вдруг сморило. Пока он лежал и словно бы спал, некто благообразный подошел, встал у него в головах и молвил:

— Не понимаю, зачем ты так! Все отроки говорили верно. «Истинная сутра» — не ошибка. Ибо в ней — истинный Закон. И «Глубокая сутра» — тоже не ошибка. Ибо основы ее глубоки. И «Божьей сутрой» ее по праву можно назвать. Ибо светлые боги особенно почитают ее. У нас об этом вечно ведутся споры, и всякий раз я слушаю их с почтением, а ты прервал отроков, они умолкли и исчезли. Мне обидно, вот я и решил указать тебе на это.

Монах это увидел и проснулся весь в поту.

Решимость богов чтить Закон глубока и воистину трогает сердце.

*Перевод и комментарий Н.Н. Трубниковой*

<sup>50</sup> わが心なほ心になはず.

<sup>51</sup> Рассказ не встречается в других источниках.

<sup>52</sup> Святилище Тадасу 紀, оно же Кааи 川合, находится у слияния рек Такано и Камо и принадлежит к святыням Камо.

<sup>53</sup> Речь идет о «Сутре сердца праджня-парамиты» (ТСД 8, № 251); ее сокращенное название — «Сутра сердца» 心経, «Сингё». Все три названия («Истинная» 真経, «Глубокая» 深経, «Божья» 神経) тоже читаются как Сингё. Монаху является божество святилища Камо.



# **«Записи о драгоценных для страны добрососедских отношениях».**

## **Документы за период правления сёгунов Асикага Ёсимицу и Асикага Ёсимоти**

*Е.Б. Сахарова*

В публикации представлен перевод 17 документов из первого японского сборника дипломатической документации «Записи о драгоценных для страны добрососедских отношениях» («Дзэнрин кокухоки», 1470 г., далее – ДРКХ), относящихся к официальной японо-корейской переписке за период с 1392 по 1428 г., то есть написанных в пору правления сёгунов Ёсимицу и Ёсимоти. Многие документы переводились на английский язык, некоторые на европейские языки до сих пор не переводились. В большинстве документов японо-корейской переписки речь идет о просьбах японской стороны предоставить полные печатные издания китайского буддийского канона. Эта тема и в дальнейшем оставалась одной из важнейших в японо-корейских отношениях. В последней четверти XIV в. и в XV в. большая часть японских посольств, прибывавших в Корею (в государство Корё, а затем в Чосон) просили о пожаловании полного печатного китайского буддийского канона (иногда просили не один, а несколько комплектов), зафиксированы даже просьбы о пожаловании корейских печатных досок. Лишь с началом XVI в. число таких запросов резко падает.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** «Дзэнрин кокухоки», японо-корейские отношения, китайский буддийский канон, Асикага Ёсимицу, Асикага Ёсимоти.

Третий сёгун династии Асикага, Ёсимицу (1358–1408), занимал должность сёгуна с 1368 по 1394 г., но сохранял власть до своей смерти в 1408 г. На правление Ёсимицу приходится восстановление после длительного перерыва официальных контактов с Китаем (были прерваны в IX в.) и с Кореей (прерваны в VIII в.) и включение Японии в систему международных связей на Дальнем Востоке.

Четвертый сёгун Асикага, Ёсимоти (1386–1428), сын Ёсимицу, официально занимал пост в 1394–1423 гг., но фактически возглавил бакуфу лишь после смерти отца, а в 1425 г. в связи со смертью своего сына Ёсикадзу (сёгун в 1423–1425 гг.), был вынужден снова вернуться к делам управления и фактически возглавлял страну до 1428 г. При Ёсимоти происходит инициированный сёгуном разрыв отношений с Минским Китаем (документы 13–15, отношения были восстановлены при следующем сёгуне Ёсинори, правил в 1429–1441 гг.), а также осложнение японо-корейских отношений из-за проблемы пиратства —

в 1419 г. корейский флот совершил карательную экспедицию на остров Цусима, считавшийся логовом японских пиратов.

В целом и для Минского Китая, и для корейских государств Корё и Чосон важнейшей проблемой, которую власти этих стран пытались решить в первую очередь дипломатическим путем, была проблема пиратских набегов на прибрежные районы Китая и Кореи. В документах за правление Ёсимицу эта проблема нашла отражение и в японо-китайской, и в японо-корейской переписке, документы же японо-корейской переписки при Ёсимоги, преданном приверженце школы Риндзай, отражают почти исключительно стремление японской стороны заполучить корейские печатные издания буддийского канона в его китайском изводе. С одной стороны, это действительно отражает огромный спрос среди японских властных инстанций разного уровня на печатный буддийский канон. С другой — это связано и с изначальной установкой составителя ДРКХ, дзэнского монаха Дзукэя Сюхо 瑞溪周鳳 (1391–1473), на освещение в первую очередь истории распространения буддийского учения. Очевидно, что на выбор Дзукэя влияла и текущая политическая и идеологическая конъюнктура внутри Японии, то есть имела место редаKTура в виде отбора одних документов и исключения из сборника других, и для восстановления более полной картины требуется привлечение и китайских, и корейских источников, чему в японской историографии уделяется серьезное внимание.

Ниже представлены 17 документов официальной переписки Японии с Минским Китаем и корейскими государствами Корё (935–1392) и Чосон (1392–1897) за правления сёгунов Асикага Ёсимицу и Ёсимоги из сборника ДРКХ. Еще четыре документа (свиток 2, документы 4, 13–15) были опубликованы ранее и поэтому не вошли в публикацию; см.: [Сахарова, 2020].

Часть представленных ниже документов из ДРКХ переводились на английский язык. Так, американский исследователь Ван И-тун перевел почти все документы японо-китайской переписки (в некоторых случаях с незначительными лакунами) за период Муромати<sup>1</sup> [Wang, 1953]. Французская исследовательница Шарлотт Вэршэ выполнила перевод первого свитка ДРКХ (начальная часть первого свитка в переводе опущена), а также части второго свитка до 1407 г. включительно [Verschuer, 1999; 2002; 2007]. Из всей японо-корейской переписки, представленной в ДРКХ, на данный момент переведены лишь два документа: от 1392 и 1398 гг. [Verschuer, 2002; 2007].

Перевод выполнен по изданию: [Дзэнрин, 2008].

## *Литература*

Дзэнрин, 2008 — Дзэнрин кокухоки. Синтэй Дзокудзэнрин кокухоки [«Записи о драгоценных для страны добрососедских отношениях». Исправленное «Продолжение записей о драгоценных для страны добрососедских отношениях»] / под ред. Танака Такэо. Токио: Сюэйся, 2008.

---

<sup>1</sup> Среди коллег, прочитавших книгу в рукописи, которым Ван Итун выражает признательность, назван и Сергей Елисеев.

*Каваками Сигэки.* Фукусёку кара мита Асикага Ёсимоти-но сакухо-ни кансү-ру сёрон [Исследование вассально-даннических отношений с Китаем на примере одеяний Асикага Ёсимицу] // Дзимбун ронкю. 2013. Т. 62. № 4. С. 1–27.

*Сахарова Е.Б.* Японо-китайские отношения в 1368–1419 гг. // История. Электронный научно-образовательный журнал. 2020. Т. 11. № 11 (97).

*Суда Макико.* Тюсэй Нити-тё канкэй то Оути-си [Японо-корейские отношения в средние века и род Оути]. Токио: Токё дайгаку сүппан кай, 2011.

*Тамamura Такэдзи.* Асикага Ёсимоти-но дзэн-сю синко [Приверженность Асикага Ёсимоти школе Дзэн] // Дзэнгаку кэнкю. 1951. Вып. 42.

Ши цзин. Книга песен и гимнов / пер. А.А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987.

*Verschuer Ch. von.* Japan's Foreign Relations 600 to 1200 A.D.: A Translation from Zenrin Kokuhōki // Monumenta Nipponica. 1999. Vol. 54. No. 1. P. 1–39.

*Verschuer Ch. von.* Japan's Foreign Relations 1200 to 1392 A.D.: A Translation from Zenrin Kokuhōki // Monumenta Nipponica. 2002. Vol. 57. No. 4. P. 413–445.

*Verschuer Ch. von.* Ashikaga Yoshimitsu's Foreign Policy 1398 to 1408 A.D.: A Translation from Zenrin Kokuhōki // Monumenta Nipponica. 2007. Vol. 62. No. 3. P. 261–297.

*Wang Yi-T'ung.* Official Relations between China and Japan 1368–1549. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.

## Записи о драгоценных для страны добрососедских отношениях (свиток 1, завершающий документ свитка; свиток 2, документы 1–3, 5–12, 16–20)

### Свиток 1

**[Завершающий документ 1-го свитка. Ответное письмо вану Корё Конъяну (прав. 1388–1392 гг.), написанное по поручению сёгуна Ёсимицу монахом Дзэккай Тюсином]**

[Правление императора] Го-Комацу-ин<sup>1</sup>, 3-й год Мэйтоку, год *мидзу-но э сару*<sup>2</sup> [1392 г.<sup>3</sup>]. В ответ на послание Чосон.

Два послания, это и следующее, составлены Дзэккай [Тюсином]<sup>4</sup>.

Я, монах-шрамана, настоятель Сёкоку-Сётэндзэндзи, что в стране Японии, почтительно сообщаю в ответ его превосходительству главному министру и советникам Государственного Совета страны Корё. В первой декаде 11-й луны из Вашей страны прибыл монах Какчху [覺鏈] и по приказанию главного министра [Корё] передал письмо в адрес нашего великого главнокомандующего, покорителя варваров. В письме говорилось, что морские пираты еще не усмирены и это ведет к разладу между нашими странами.

В этом отношении все действительно так, как вы пишете. Нашему правителю и его подчиненным поистине стыдно потерпеть крах в деле наставления подданных прибрежных районов. Ныне вновь повелеваем нашему вассалу, [главе управления] по Усмирению Запада<sup>5</sup>, подавить пиратские корабли и освободить плененных [пиратами]. Непременно следует установить по-настоящему добрососедские отношения между нашими странами и навечно заслужить благосклонность великого благодетеля.

Однако в нашей стране издревле не случалось, чтобы сёгун, подданный [императора], ведал перепиской с зарубежьем. Поэтому [сёгун] не может лично ответить на полученное послание и поручил мне, монаху, от его имени за-

<sup>1</sup> Император с 1382 по 1392 г., возведен на престол в возрасте шести лет, фактически управлял страной Ёсимицу.

<sup>2</sup> Здесь и далее в документах, помимо японских девизов правления, указывается и дата по календарю 60-летнего цикла.

<sup>3</sup> В этом году произошло объединение Северного и Южного дворов, и в этом же году в 7-й луне на Корейском полуострове произошла смена династии и возникло новое государство Чосон. Но данное письмо, видимо, служит ответом на послание последнего вана государства Корё Конъяна в адрес Ёсимицу, так как в нем отсутствуют стандартные поздравления по случаю восшествия на престол, а по корейским источникам, послы из Чосон с объявлением о воцарении новой династии были отправлены в Японию позже [Дзэнрин, 2008, с. 551].

<sup>4</sup> Дзэккай Тюсин 絶海中津 (1336–1405) — монах дзэнской школы Риндзай, 3-й настоятель Сёкокудзи, именно у него 4-й сёгун Ёсимоти проходил обряд принятия прибежища в Трех Сокровищах (*киэ*; мирянин, прошедший данный обряд становится последователем Будды), а ученик и преемник Дзэккай, Гэмбоку Экё (1373–1429), проводил обряд пострижения Ёсимоти в монахи в 1423 г. [Тамамура, 1951, с. 26].

<sup>5</sup> Вероятно, тогдашний глава Кюсю (*Кюсю-тандай*) Имагава Рёсюн (1326–1414).

свидетельствовать почтение. Это не означает, что сёгун не ценит церемониал. Ныне он шлет своего слугу, монаха Сюина<sup>6</sup>, дабы тот подробно изложил ситуацию. И просит Вас принять во внимание все [эти обстоятельства]. Простите за краткость.

3-й год Мэйтоку, год *мидзу-но э сару*, 12-я луна, 7-й день

Конец первого свитка «Записей о драгоценных для страны добрососедских отношениях»

## СВИТОК 2

### [Документ 1<sup>7</sup>. Инструкция сёгуна Ёсимицу Оути Ёсихиро]

5-й год Оэй [1398 г.], послание в Чосон с разъяснениями

Официальные инструкции управляющему левой части столицы Оути<sup>8</sup>.

Послы Чосон, получив государево повеление, пересекли море и прибыли к нам с визитом издалека<sup>9</sup>. Их дары превосходны, а следование ритуалу безупречно. Это весьма похвально. Ныне они возвращаются на родину, чтобы доложить об исполнении приказа. Следует поднести [им] скромные дары, дабы хотя бы отчасти откликнуться на их добрые намерения. Это поспособствует укреплению дружественных отношений.

Недавно ничтожные людишки, не подчиняющиеся [управлению] Кюсю, были наказаны за свои злодеяния. Теперь следует отправить войска и полностью уничтожить оставшихся на островах пиратов, это позволит восстановить морское судоходство и установить взаимовыгодные для наших стран отношения. Вы должны приложить для этого все свои силы.

Что до печатного издания буддийского канона, то ныне в нашей стране крайне затруднительно осуществить его издание, у нас до сих пор нет полного собрания канона. Между тем недавно вышедшее в стране [Чосон] ксилографическое издание — превосходного качества. Поэтому непременно следует запросить издание канона. Если ныне щедро откликнутся на нашу просьбу, это будет способствовать распространению буддийского учения на Востоке. [Мы были бы] чрезвычайно признательны!

Нельзя ли погрузить на корабли и привезти [в Японию] большие бронзовые колокола<sup>10</sup> и превосходные лекарства? Ритуальная утварь положит конец

<sup>6</sup> О нем ничего не известно.

<sup>7</sup> Здесь и далее сохранена нумерация документов, добавленная для удобства японскими переводчиками и комментаторами памятника.

<sup>8</sup> Хотя по форме данное письмо — инструкция Оути Ёсихиро, Танака Такэо предполагает, что это послание в адрес вана Чосон [Дзэнрин, 2008, с. 553].

<sup>9</sup> В 1397 г. в 12-й луне из Чосон прибыл посол Пак Донджи (朴惊之). Изначально это было посольство Чосон в ответ на посольство от Оути Ёсихиро, но стараниями Ёсихиро посол был допущен в Киото, а согласно сохранившейся эпитафии Пака Донджи, в 3-й луне 1398 г. он встречался и с Ёсихиро, и с самими Ёсимицу [Суда, 2011, с. 56].

<sup>10</sup> Сведения о многочисленных просьбах японской стороны о пожаловании буддийских бронзовых колоколов сохранились и в корейских источниках.

мучениям в загробном мире и поможет людям переправиться в земли человеколюбия и долголетия, все это [можно обрести] благодаря дарам из их страны.

Пусть управляющий [левой частью столицы] почтительно и без изъянов подробно передаст все наши изложенные выше устремления.

5-й год О:эй, 8-я луна, [?] день

## [Документ 2. Письмо Ёсимицу императору Хуэй-ди (1398–1402), 1401 г.]<sup>11</sup>

Я, официально назначенный тремя императрицами Японии<sup>12</sup>, преподношу письмо Его величеству императору Великой Мин.

Со дня основания страна Япония всегда присылала посольства в Вашу страну.

К счастью, бразды правления страной в моих руках, и в пределах [четырёх] морей<sup>15</sup> нет причин для беспокойства.

В соответствии с установлениями древних времен посылаю Соа[ми]<sup>14</sup> вместе с Коицуми<sup>15</sup> для установления дружеских отношений и преподнесения местных даров — тысячи *лян* золота, десяти лошадей, тысячи листов складной тонкой бумаги, ста вееров, трех пар складных ширм, одного комплекта доспеха-*ёрои*, одного комплекта доспеха-*домару*, десяти мечей-*цуруги*, одного меча-*катана*, одной тушечницы в коробке, одного письменного столика. Мы разыскали нескольких людей, прибитых к нашим островам и нашедших там приют, и возвращаем их.

В страхе и трепете я вновь и вновь склоняюсь ниц и почтительно сообщаю.  
8-й год О:эй <каното-ми>, 5-я луна, 13-й день

Письмо из Великой Мин

## [Документ 3, 1402 г. Письмо императора Хуэй-ди]

Мы, волею Неба удостоившиеся получения Небесного мандата, речем императорский указ.

Необъятны земли нашей страны, расположенные между Небом и Землей. Мудрецы древности определили ее границы, упорядочили [поля] и установили соответствующие размеры дани и податей, трудовой повинности; они знали ритуал-благопристойность и долг и передали основные принципы взаимоотношений между государем и подданными, отцом и сыном. И назвали эти

<sup>11</sup> Согласно «*Ясутоми-ки*» (дневник придворного Накахара Ясутоми, 1399–1457), черновик письма был составлен придворным сановником Хигасибодзэ Хидэнага 東坊城秀長 (1338–1411), а признанный каллиграф Сэсондзи Укитодзи 世尊氏行俊 переписал его набело [Джэрин, 2008, с. 554; Wang, 1953, p. 22, 32].

<sup>12</sup> *Дзюсангу*, 准三后, то есть императрицей, вдовствующей императрицей и вдовствующей императрицей-матерью.

<sup>13</sup> Внутри страны.

<sup>14</sup> Соами — дзэнский монах, входивший в ближнее окружение Ёсимицу.

<sup>15</sup> Торговец из Хаката, бывавший в Мин.

земли Срединной Страной. Когда же из-за пределов Срединной Страны приходили правители<sup>16</sup>, стремившиеся следовать долгу, не было никого, кого бы не жаловали и не продвигали. Иного не дано. Только с помощью [установлений мудрецов древности] вести за собой Поднебесную и всем вместе вернуться на путь добродетели. С того времени, как Мы унаследовали трон, правители варваров четырех сторон, подносящие нам дары, исчисляются десятками и сотнями. Всех, кто не идет наперекор великой праведности<sup>17</sup>, думаем мы ласкать и умиротворять при помощи ритуала-благопристойности.

Вы, ван страны Японии, Минамото До:ги<sup>18</sup>, радеющий о [нашем] императорском доме и исполненный искренней любви к своему государю, прислали к нашему двору послов, пересекших буйное море. Вернули бродяг и странников<sup>19</sup>, преподнесли в качестве дани драгоценные мечи, превосходных скакунов, доспехи, бумагу, тушечницу, а также золото высшего качества. Мы очень обрадованы. Япония всегда считалась страной «Ши[цзин]» и «Шу[цзин]»<sup>20</sup> и всегда была в нашем сердце. Но Мы были так заняты военными и государственными заботами, что до сих пор не было времени справиться о Вашем здоровье. Ныне вы, ван, стремитесь следовать ритуалу-благопристойности и долгу, а кроме того, намерены выступить против врагов нашей страны. Разве можно достичь этого, не будучи преданным пути государя и подданного?!

Ныне посылаем послов [Тянь-лунь] Дао-ли и [Ли-ан] Ли-жу<sup>21</sup> вручить [Вам] календарь Да-гун<sup>22</sup> — чтобы Вы могли принять наш календарь, и пожаловать [Вам] 20 отрезков узорчатой парчи. Вы сможете принять [дары], когда они придут.

Ах! Небо непостоянно — лишь почтительностью можно достичь его расположения. Милости государя переменчивы — лишь преданностью можно сохранить их. Наша столица находится к востоку от реки [Янцзы]<sup>23</sup>, и лишь Ваша страна, ван, является ближайшей из заморских стран. Надеюсь, Вы поймете наши помыслы и сделаете все, что в Ваших силах. Помните о почтительности и послушании, и с их помощью неумоимо следуйте основным принципам. Не потворствуйте беглым преступникам, не попустительствуйте смутьянам! И тогда всё Поднебесье будет считать Японию страной преданности и долга, и слава об этом пребудет во веки веков. Пусть ван почитает эти принципы, и тем самым дарует благословение своим потомкам. Таков наш императорский указ. Вам всегда следует помнить о нем.

4-й год Цзяньвэнь, 2-я луна, первая декада, 6-й день

<sup>16</sup> 王

<sup>17</sup> 大義

<sup>18</sup> Монашеское имя Ёсимицу, принявшего постриг в 1395 г.

<sup>19</sup> Речь идет о захваченных в плен пиратами китайцах.

<sup>20</sup> «Ши цзин» («Книга документов»), «Ши цзин» («Канон стихов») — два из пяти самых почитаемых канонических конфуцианских памятников, составление которых приписывается Конфуцию.

<sup>21</sup> Тянь-лунь Дао-ли (天倫道 彝, яп. Тэнрин Дои) и Ли-ан Ли-жу (一庵一如, яп. Итиан Итинё) — китайские монахи, посланные в Японию императором Хуэй-ди для вручения императорского указа о назначении Ёсимицу ваном и даров, соответствовавших пожалованному титулу.

<sup>22</sup> 大統曆 — календарь, принятый Мин в 1384 г.

<sup>23</sup> Нанкин, пробыв столицей Мин до 1421 г., когда столица была перенесена в Пекин.

В 9-м году под тем же девизом [9-й год Оэй, 1402 г.]<sup>24</sup>

### [Документ 5. Послание императора Чэн-цзу (прав. 1402–1424), 1403 г.]

Письмо из Великой Мин

Мы, волею Неба удостоившиеся получения Небесного мандата, речем императорский эдикт.

[Расположенные] между Небом и Землей Китай и варвары составляют единое целое, путь императора и вана — распространять человеколюбие в равной мере на далеких и близких. В древности добродетель императора Юя<sup>25</sup> простиралась далеко, охватив всё в пределах четырех морей; он повсюду назначил пятерых старших начальников<sup>26</sup>. Когда династия Чжоу процветала, все — и далекие, и близкие — подносили местные дары. [Ведь] за пределами области [Срединной страны] никто не может удостоиться благоденствий и милостей.

Вы, ван страны Японии, Минамото До:ги, знаете Путь Неба и постигли высшие принципы. Как только Мы взошли на престол, вы сразу же явились ко двору с данью. Стремительность проявления Вашей преданности достойна похвалы. Посему жалуем Вам печать<sup>27</sup>, чтобы Вы могли из поколения в поколение сохранять свои вассальные владения. Постоянно думаем о ваших приморских землях, расположенных вблизи наших восточных окраин. Издавна они славны своей культурой и почитанием «Ши[цзин]» и «Шу[цзин]». Ныне мы повелеваем Вам: только с помощью скромности и прилежания можно совершенствоваться в учении; только с помощью осмотрительности и трепета можно обуздать сердце; только с помощью искренности и почтительности можно найти свое место в жизни; только с помощью человеколюбия можно успокоить народ; только с помощью искренности можно установить добрососедские отношения; только с помощью преданности и послушания можно служить вышестоящим; только с помощью добродетели-дэ можно добиться отклика Неба и Земли, добиться отклика духов и богов.

Ах! Следуя пути императора и вана, мы смиренно удостоиваемся благоволения Неба и Земли. Если Вы от всего сердца послужите старшему, тоже обретете беспредельное благословение. Всегда помните об этом! Не пренебрегайте нашими повелениями.

1-й год Юнлэ, 11-я луна, 17-й день

11-й год под тем же девизом правления [1404 г.]

### [Документ 6. Послание императора Чэн-цзу]

Письмо из Великой Мин

Император сообщает высочайший указ вану страны Японии, Минамото До:ги.

<sup>24</sup> В тексте ошибка, в действительности письмо было написано в 10-м году Оэй, то есть в 1403 г.

<sup>25</sup> Юй — династийное имя императора Шуна, а также название основанного им государства.

<sup>26</sup> 五長, в переводе этого термина я следую за [Ши цзи, 2001, с. 161].

<sup>27</sup> Известно, что это была золотая печать в форме черепахи.



Посланные нами послы<sup>28</sup> вернулись и рассказали, что Вы, ван, пестуете добродетель-дэ и любите делать добро, преданны и почтительны. Вы глубоко обрадовали нас. Более того, Вы исполнили полученное высочайшее повеление: запретили людям с островов Ики и Цусима чинить вред нашим прибрежным районам. И достойны особой похвалы за то, что сделали все, что в Ваших силах! Отныне вану еще строже следует увещевать свой народ сложить оружие, дабы все занялись земледелием и с радостью предались этому труду. Тогда и ван обретет вечную добрую славу. Таково наше высочайшее повеление.

2-й год Юнлэ, 12-я луна, 1-я декада, 2-й день

13-й год под тем же девизом правления [1406 г.]

Письмо из Великой Мин

### [Документ 7. Послание императора Чэн-цзу]

Высочайшее повеление императора вану страны Японии, Минамото До:ги

Думаем мы, Небо породило десять тысяч вещей, и нет ничего, чего бы оно не покрывало и не вскармливало. Правитель управляет десятью тысячами вещей, и нет никого, кого бы не достигли его человеколюбие и милости. Императоры древности правили, радея о Небесной добродетели-дэ, следуя за природой вещей. И потому каждый житель Поднебесной обретал своё место и следовал этому пути.

Мы, удостоившиеся получения Небесного Мандата и благословения святого духа нашего покойного отца [императора Тай-цзу], к счастью, стали правителем Поднебесной. Повсюду, и в нашей стране, и за ее пределами, все люди — наши чада. И все хотят жить в мире. Едва взойдя на престол, Мы довели до сведения вана наш императорский эдикт<sup>29</sup>, ясно выразив наши помыслы. Ван почтительно принял [эдикт] и отдал все силы его выполнению, Мы тронуты до глубины души! Прибытие ответного посольства от Вас свидетельствует о Вашей глубочайшей искренности.

Мы думаем, Вы обладаете врожденной искренностью и от природы наделены мудростью. Своей добродетелью Вы возносите над людьми Вашей страны, Ваша преданность долгу явлена и далеким, и близким. Не только мы обрадованы этим, воистину и Небо по достоинству ценит это. Поэтому мы пожаловали Вам печать и неустанно издаем указы и повеления, а также вновь удостоиваем Вас награды<sup>30</sup>. В последние несколько лет Вы часто присылали дань к нашему двору. Ваши искренние намерения всё безупречнее, Ваша почтительность множится и множится. Вы действительно умеете быть почтитель-

<sup>28</sup> Имеется в виду посольство во главе с Чжао Цзю-жэнь (趙居任), прибывшее в Японию в 1403 г. и привезшее послание нового минского императора (документ 5, приведенный выше).

<sup>29</sup> См. документ 5 выше.

<sup>30</sup> Среди даров минских послов была полагававшаяся правителю-вану церемониальная одежда, а также одежда из вышитой парчи, ткани, серебро, чайная утварь, два мореходных судна [Wang, 1953, p. 41–42; Каваками, 2013; Дзэнрин, 2008, с. 557].

ным, поэтому Небо даровало Вашей стране благополучие. Поистине, Вас можно назвать мудрым и проницательным.

Наши послы, недавно вернувшиеся из Вашей страны, рассказали, что ван видел во сне нашего покойного отца. Должно быть, пребывающий на Небе божественный дух нашего покойного отца взирает в четырех направлениях, и нет недоступных [его] взору дальних земель. В душе своей ван даже во сне не забывает о почтительности, [покойный император] был тронут [Вашими] моральными качествами и потому явил себя в Вашем счастливом сне. Наш покойный отец явил себя вану во сне, а это значит — он взирает на Вас. Наш покойный отец взирает на Вас, а это значит — само Небо взирает на Вас. Возможно ли, чтобы только Вам одному было даровано благословение Небес?! Неисчерпаемое благословение Небес обретут Ваши потомки и все люди Вашей страны!

Кроме того, следует сказать о том, чем ван тронул сердца нашего покойного отца и Вышнего Неба. Что касается пиратов с таких отдаленных островов, как Ики и Цусима, которые то появляясь, то исчезая, грабят наши прибрежные районы, Мы повелели вану искоренить их. И ван отправил войска, уничтожил их банды, разрушил их корабли, схватил их главарей и всех их прислал в [нашу] столицу. Почтение вана к нашим повелениям таково, что хотя сам он находится за морями, сердцем он поистине при нашем дворе. В странах к востоку от моря с древности еще не бывало столь мудрого и проницательного правителя, как ван. Наше сердце обрадовано и успокоено, и Мы горячо хвалим и превозносим Вас. Отныне люди, живущие на побережье, могут не опасаться грабежей, и это заслуга вана. Так может ли это не радовать сердца Неба и нашего покойного отца?! Добрая слава о ване будет явлена отныне и навеки, прославлена в исторических анналах и будет передаваться вечно. Не только сам ван обретет безграничную добрую славу, но и его потомки из поколения в поколение будут приумножать его достоинства и вечно будут пользоваться бесконечной славой.

Ныне посылаем послов, дабы передать наши помыслы, а также пожаловать щедрые дары. Пусть ван еще больше пестует свою добродетель-дэ, чтобы соответствовать нашим заветным стремлениям. Настоящим доводим до Вашего сведения [нашу волю].

4-й год Юнлэ, 1-я луна, 16-й день

14-й год под тем же девизом правления [1407 г.]

Письмо из Великой Мин

### **[Документ 8. Послание императора Чэн-цзу]**

Высочайшее повеление императора вану страны Японии, Минамото До:ги.

Мы желаем умиротворять все [земли] в десяти тысячах направлений, бережно пестовать простой люд, в равной мере распространять человеколюбие на всех, не делая различий между нашими странами, чтобы никто не опасался набегов, грабежей, и стихийных бедствий, не страдал от голода, холода и болезни, чтобы старики получали уход, а дети возможности для роста. Также же-

лаем, чтобы птицы и звери, рыбы и черепахи, летающие и бегающие, все разновидности животных, насекомых и птиц могли благополучно прожить свою жизнь. Таковы путь Вышнего Неба и величие человеколюбивого управления. Поэтому тем, кто прибывает к нашему двору из десяти тысяч стран четырех сторон света, мы неустанно даем наставления, надеясь, что их правители будут следовать воле Небес, защищать и миловать [свой] народ.

Думаем, Вы, ван, обладаете мягким и искренним нравом, Ваша добросердечность и искренность объемлют все вокруг, Вы благожелательны и наделены прекрасными качествами, почтительны и милосердны, мудры и незаурядны. И потому Вы изначально явили славу мудреца, вы требовательны к себе и дорожите народом. Путь добродетели явлен еще отчетливее благодаря тому, что Вы преданны долгу вассального служения, почтительно принимаете [императорские повеления] и не нарушаете их.

Прежде пираты грабили и чинили насилие на наших окраинах, они стали камнем преткновения между нашими странами; люди страдали из-за этого бедствия. Мы повелели вану уничтожить их, чтобы избавиться от этих вредителей. Ван незамедлительно поднял войска, нанес внезапный удар и схватил [их], разрушил их корабли, убил их сообщников, пленил большую часть пиратов и, связав их, препроводил в [нашу] столицу. Однако их главари бежали на отдаленные острова и укрылись за гребнями морских валов. Они появляются и исчезают [как] рыбы и креветки, невозможно найти их селения. Корабли не могут внезапно настичь их, и неожиданно напасть на них с мечами и стрелами. Даже оказывая им благодеяния, невозможно умиротворить их. Даже устрашая их величием, невозможно внушить им трепет.

Но ван дни и ночи строит планы и обдумывает [их], забыв о сне и еде. Выступив [в поход], повсюду преследует и наносит удары по отступающим, использует все возможные средства, чтобы схватить их.

Ныне ван прислал к нам послов, они привезли письмо на высочайшее имя и доставили пленных<sup>31</sup> к нашему двору. Ваши слова и помыслы искренни, ваше чистосердечие совершенно очевидно. Мы перечитываем [Ваше послание] снова и снова, безмерно обрадованы и не перестаем восхвалять Вас. Преданность и искренность вана способны пройти сквозь металл и камень, достичь богов. Вы поистине соответствуете Воле Неба и утолили Наши чаяния. Лишь благодаря заслугам вана отныне и впредь прибрежные районы будут успокоены, а их жители не будут ведать страха и смогут спокойно жить в радости; куры и свиньи, собаки и четвероногие звери — все смогут жить в мире.

Постоянно думаем о Ваших великих заслугах, не забывая о них ни во сне, ни наяву. Вспоминаем [о Ваших заслугах] как о наивысших из всех. Для того, кто управляет Поднебесной или страной, нет большей заслуги, чем способность проникнуться волей порождающих вещи Неба и Земли; устранить бедствия и защитить от болезней; обеспечить Поднебесной или стране великий мир, а всему народу счастье и мир.

---

<sup>31</sup> Пленные пиратами китайцы.

Сердце Неба взирает [на Вас] с радостью, поэтому [Вам] будет ниспослано безграничное счастье, а процветание Ваших потомков не будет знать перерывов и будет все изобильнее. Это воздаяние за совершенное добро, высший принцип-ли<sup>32</sup> извечно таков. Ван должен неустанно работать над собой, воплощать путь, любить добро. [Ваши] высокие добродетели будут явлены в восточных окраинах, слава [о Вас] распространится повсюду в Срединной стране, хвала [Вам] будет запечатлена в исторических анналах и, подобно Небу и Земле, пребудет вечно. Поистине, Вас следует назвать мудрецом и благородным мужем, великим мужем, преисполненным решимости! С тех пор как существует страна Япония, должно быть, еще не бывало столь мудрого и пронизательного правителя, как ван. С древности не бывало мудрецов, которые не любили бы делать добро, и не бывало так, чтобы любившим делать добро не было ниспослано счастье. Тот же, кто любит добро, как ван, непременно обретет счастье и процветание, которые будут длиться вечно. Мы отправляем людей<sup>33</sup>, чтобы передать вану высочайшее повеление и преподнести ценные дары в знак нашей благодарности. Вану следует стремиться размышлять о процветании и упадке и постоянно думать о воплощении наших самых заветных стремлений.

Настоящим доводим до Вашего сведения [нашу волю].

5-й год Юнлэ, 5-я луна, 26-й день

15-й год под тем же девизом правления [1408 г.]

#### [Документ 9. Послание императора Чэн-цзу в адрес Асикага Ёсимоги]<sup>34</sup>

Мы, волею Неба удостоившиеся получения Небесного Мандата, речем императорский эдикт.

Мы почтительно приняли великое предначертание<sup>35</sup>, управляем всем миром, прониклись человеколюбием Неба и Земли, желаем счастья простому люду.

Если [правитель] привлекает мудрых и талантливых, высоко ценит почитание Неба и служение великой добродетели-дэ, дорожит народом, ниспосланные [Небом] любовь и благоволение будут сиять бесконечно. Такой правитель — великий государь, достойный похвалы.

Покойный ван страны Японии, Минамото До:ги, был милосердным и благожелательным, почтительным и мягким, мудрым и выдающимся, вел себя достойно и учтиво, вершил дела управления, руководствуясь долгом, любил добро и ненавидел зло, всегда стремился лишь к одному — почитать Небо и служить вышестоящим, быть одинаково искренним и за пределами [своей страны], и внутри нее. Нес ношу великих замыслов, был выдающимся страте-

<sup>32</sup> 理

<sup>33</sup> Имена минских послов неизвестны.

<sup>34</sup> Письмо с соболезнованиями в связи со смертью Ёсимицу.

<sup>35</sup> 大命, имеется в виду получение Небесного Мандата.

гом, его человеколюбие и великодушие проливались на весь народ, мудрость и добродетельность сияли и дальним, и ближним.

С тех пор как мы вступили на трон, преданные и почтительные стремления [вана] расцвели еще пышнее, церемониал поднесения дани к императорскому двору исполнялся чаще и не знал перерывов, наши высочайшие повеления выполнялись неукоснительно без малейшего промедления, [ван] делал все возможное и отдавал все свои душевные силы, страхась лишь не достичь цели.

Уничтожены разбойники на островах в море, народу на окраинах дарован мир, в прибрежных районах куры и собаки обрели мир, а сигнальные огни не зажигаются — все это заслуга вана. Вероятно, искренность преданности и почтительности вана сияла ярко как солнце и звезды, была тверда как металл и камень, наверху — близка к Небу-Земле, во тьме — достигала богов и духов. С тех пор, как существует Ваша страна, еще не бывало такого великого вана.

О, почему же [ван] скончался столь внезапно?! Воистину скорбя о запечатлевшихся в памяти добродетелях вана и размышляя о его деяниях, жалуем ему имя. Следует почитать [его] посмертными почестями. Ныне высочайшим повелением жалуем посмертное имя — Почтительный и Мудрый.

Ах, людей ценят за их добродетели, поэтому добродетель восхваляют в посмертных именах. Высочайшие милости государства — величайшая честь в жизни человека. Пока ван был жив, его мудрость окружала его самого и озаряла и высших, и низших. После смерти же слава о нем распространится в этом мире и будет шириться бесконечно. Разве не был [ван] великим мужем, светлым, талантливым и выдающимся?! Если душа покойного вана обладает пониманием, да примет наш указ в его честь.

6-й год Юнлэ, 12-я луна, 21-й день

15-й год по тем же девизом [Оэй]

#### [Документ 10. Послание императора Чэн-цзу в адрес Асикага Ёсимоти]<sup>36</sup>

Вот в 6-й год Юнлэ [1408 г.], год *у-цзы*<sup>37</sup>, в 12-ю луну, 21-й день император отправил евнуха Чжоу Цянь-Ю почитать душу покойного вана страны Японии, Минамото До:ги.

Было речено: «Думаем, ван был милосердным и добрым, мягким и добродетельным, мудрым и выдающимся, вел себя достойно и учтиво, вершил дела управления, руководствуясь долгом, любил добро и ненавидел зло, всегда стремился лишь к одному — почитать Небо и служить вышестоящим, быть одинаково искренним и за пределами [своей страны], и внутри нее. Нес ношу великих замыслов, был выдающимся стратегом, его человеколюбие и великодушие

<sup>36</sup> Данное послание относится к китайскому жанру «поминальных речей» (祭文, кит. *цзи вэнь*), зачитывавшихся и сжигавшихся на могиле усопшего. Во многом дословно или почти дословно повторяет предыдущий указ (документ 9).

<sup>37</sup> 25-й год по 60-летнему циклическому календарю.

проливались на весь народ, мудрость и добродетельность сияли и дальним, и ближним.

С тех пор как мы вступили на трон, Ваше стремление к беззаветной преданности стало еще тверже, церемониал поднесения дани к императорскому двору процветал и соблюдался без небрежения. Вы почтительно принимали наши высочайшие повеления и исполняли их неукоснительно без малейшего промедления, делали все возможное и отдавали все свои душевные силы, страшась лишь не достичь цели. Благодаря этому разбойники на островах в море были уничтожены, народу на окраинах был дарован мир, в прибрежных районах куры и собаки обрели мир, а сигнальные огни не зажигаются — все это заслуга вана. С тех пор, как существует Ваша страна, еще не бывало столь мудрого и просвещенного вана.

Поистине Вы должны вечно наслаждаться спокойствием и славой, так почему же Вы скончались столь внезапно?! Получив известие о Вашей кончине, мы глубоко скорбим. Сердце переполняет печаль о Вашей незабвенной светлой мудрости и добродетельности. Разве может иссякнуть эта скорбь?!

Но все живое неизбежно гибнет. Инь и Ян, день и ночь — это неизменные свойства природы. Ныне закончился срок жизни вана. Но слава о Вашей мудрости и добродетельности будет возвышаться среди восточных окраин, распространится при нашем дворе, будет увековечена в исторических анналах и передана грядущим поколениям. Слава о Вас будет вечной, как Небо и Земля. Так о чем же Вам сожалеть?!

Мы специально отправили людей, чтобы удостоить Вас высочайшей траурной речью. Надеемся, что и в загробном мире Ваша душа сможет принять ее.  
В том же году

### [Документ 11. Послание императора Чэн-цзу в адрес Асикага Ёсимоти]

Высочайший указ императора наследнику страны Японии, Минамото-но Ёсимоти <Сёдзёин-доно<sup>38</sup>>

Недавно скончался ван страны Минамото До:ги. Получив известие о его смерти, Мы были глубоко опечалены и отправили специальных послов передать подношения на похороны. Полагаем, что наследнику, связанному [с покойным] самыми близкими кровными узами отца и сына, еще труднее справиться с утратой. Удостаиваем Вас высочайшим указом, дабы выразить Наши соболезнования.

Наследник, утешьте свою скорбь и смиритеcь с утратой, постарайтесь провести похороны в соответствии с чаяниями народа. Таково Наше повеление.

500 отрезков шелка

500 отрезков холста из пеньки

6-й год Юнлэ [1408 г.], 12-я луна, 21-й день

---

<sup>38</sup> Указанное составителем «Дзэнрин кокухоки» посмертное имя Ёсимоти, данное по названию мемориальной моельни Сёдзёин (на территории монастыря Сёкокудзи), посвященной наставнику Ёсимоти в юности — Дзэккай Тюсину.

В 16-м году [Оэй, 1409 г.] под тем же девизом правления Отправлено послание в Чосон, составитель Гэнтю<sup>39</sup>.

**[Документ 12. Послание канрэй Минамото Досё<sup>40</sup> в адрес Чосон]<sup>41</sup>**

Страна Япония, канрэй Минамото Досё имеет честь ответить

**Его превосходительству главе Высшего государственного совета, левому и правому министрам.**

В 3-й луне нынешнего года прибыли специальные послы от Вашего двора<sup>42</sup>. Преподнесенные дары получены согласно [указанному] количеству и уже переданы [в вышестоящую инстанцию]. Невозможно выразить словами щедрость Ваших знаков внимания! Ныне наша страна лишена помощи Неба, в 6-й день первой декады 5-й луны прошлого года скончался прежний правитель.

Новый правитель скорбит всей душой и на время оставил все дела. Поэтому так долго медлили с известием [о смерти]. Ныне я задержался с исполнением приказа. К тому же из-за долгой засухи не взошли посевы. Правительственные хранилища опустели, в гостевых домах истощились запасы фуража и риса. В такое время Ваш покорный слуга не по заслугам был назначен ведать государственными делами. Как же мне стыдно!

Однако новый правитель человеколюбив и скромн, в стране без происшествий.

Наши страны, как и прежде, должны поддерживать дружеские отношения. Прежде островные варвары с западных окраин и беглые бродяги выходили в море ради грабежа и беспокоили окраины Вашей страны. Ныне уже отдано строжайшее повеление местным властям решительно обуздать их, а если найдутся совершавшие набеги, за содеянное преступление приказано казнить всю семью [преступника]. Недопустимо, чтобы Вам причиняли беспокойство. Однако местные жители тех краев снова скитаются в наших землях и их невозможно вернуть назад. Захваченных в плен и обращенных в рабов отныне и впредь непременно будем разыскивать и конвоировать [на родину]. Наше слово нерушимо!

И еще одно. Недавно Ваш покорный слуга основал маленький буддийский храм<sup>43</sup>. И хотя храм и монастырь почти достроены, [им] не достает сокровища

<sup>39</sup> Гэнтю Сюоку 嚴中周噩 (1359–1428) — сын Кудзё Цунэнори, монах школы Риндзай. Был премником Сюньоку Мёха, обучался китайской поэзии у Гидо Сюсин. Официальные письма в Чосон составлял неоднократно, ниже приводится еще пять составленных им документов (документы 16–20).

<sup>40</sup> Сиба Ёсиюки/Ёсимаса (1350–1410), Досё — его буддийское имя. Род Сиба — ответвление рода Минамото (Гэндзи). Ёсиюки трижды становился канрэй (канцлером). Один из наиболее влиятельных вассалов Асикага.

<sup>41</sup> Послание считается первым официальным сообщением японской стороны о смерти Ёсимицу, хотя неофициально Чосон уже известили об этом ранее. В том же 1409 г. в Японию было отправлено корейское посольство с соболезнованиями [Джэнрин, 2008, с. 558].

<sup>42</sup> Имена послов неизвестны.

<sup>43</sup> Известно, что Сиба Ёсиюки основал два храма — Ямасиро-Гёкусэндзи и Микава-Эйгэндзи, но не ясно, о каком из них идет речь в письме.

Дхармы [法宝]<sup>44</sup>. Мне стало известно, что в Вашей стране имеется в обращении один набор печатных досок полного буддийского канона. О, если Вы проявите сочувствие к скудости [канона] в нашей стране и пожалуете семь тысяч свитков полного буддийского канона, разве мы когда-нибудь забудем о таком благодеянии?! Специально посылаю секретаря Сюго [周護] и хранителя сутр Токурин [徳林], чтобы всецело довести до Вашего сведения наши помыслы. Надеюсь, Вы простите грех столь ненасытных просьб. Если вверитесь стремлению облагодетельствовать и принести пользу людям, то в этом отношении вновь умиротворите окраинные земли. Если есть что-то производимое в наших землях, или что-то, чего Вы желаете, ни в чем не будет отказа. Далеко простирается [Ваше] величие. Просим — отнесите великодушно [к нашей просьбе].

Не смею докучать излишними подробностями.

7-й год Юнлэ, 6-я луна, 18-й день

Страна Япония, канрэй Минамото Досё почтительно преподносит  
Его превосходительству главе Высшего государственного совета,  
Левому и Правому министрам

29-й год Оэй [1422 г.]. Было отправлено послание в Чосон. Это послание, как и еще пять посланий, приводимых ниже, составил Гэнтю [Сюгаку].

#### [Документ 16. Послание Ёсимоти вану Чосон Седжону]

Страна Япония, Минамото Ёсимоти <Сёдзэин-доно> почтительно отвечает его высочеству вану Чосон.

Морской путь долог, и [мы] давно не подавали о себе вестей. В это время сливовых дождей<sup>45</sup> наслаждаемся ясным небом, среди деревьев софоры веет прохладный ветерок. Почтительно думаем о том, что священная стража вызывает трепет<sup>46</sup>. Ваш отец<sup>47</sup> добился несравненного благополучия.

Прежде мы уже испрашивали буддийский канон, и всякий раз получали чаемое. Не можем сдержать чувства глубокой признательности!

Ныне вновь обращаемся с сокровенной просьбой. Снова просим [о предоставлении] части [буддийского] канона. Надеемся приумножить благополучие людей нашей страны в нынешней и будущей жизни. Если Вы подействуете в таком благом деле, даровав семь тысяч свитков полного канона, даже сокровищ [всех] буддийских храмов не достанет, чтобы отплатить за эту [милость]. [Список] скромных местных даров прилагаем отдельно. Уповаю лишь на то, чтобы сундуки для книг и повозки были вместительны и превосходны по качеству, дабы сбылись искренние мольбы.

Не смею докучать излишними подробностями.

29-й год Оэй, 5-я луна, [?] день

<sup>44</sup> То есть не хватает буддийских сутр.

<sup>45</sup> То есть в сезон дождей.

<sup>46</sup> Священная стража (神衛) — название армии, использовавшееся в Китае в эпоху Сун (960–1279).

<sup>47</sup> Ван Тхэджон (1400–1418).



В 30-м году под тем же девизом [1423 г.] было отправлено письмо в Чосон.

### [Документ 17. Послание Ёсимоти вану Чосон Седжону]

Досэн<sup>48</sup> из страны Японии вновь преподносит послание его высочеству вану Чосон.

Специальные послы<sup>49</sup> возвращаются [на родину]. Вместе с ответным посольством был доставлен испрашивавшийся нами буддийский канон. О, можно ли выразить нашу радость словами?! Тем более что мы удостоились еще и драгоценных даров. Безмерно благодарны и тронуты!

Ныне, идя навстречу просьбе послов, везде и всюду разыскали захваченных в плен людей, чтобы вернуть их домой. Ныне вновь посылаем специального посла, монастырского распорядителя<sup>50</sup> [Кэй]тю и заместителя посла, хранителя сутр [Бон]рэй<sup>51</sup>, дабы передать еще одну просьбу. В этом деле [мы] словно овладев областью Лун, заримся на Шу<sup>52</sup>, однако допустимы ли недосказанности, когда необходимо улучшить добрососедские отношения?! Мы слышали, в Вашей стране есть несколько наборов печатных досок буддийского канона. И как раз хотели бы попросить один комплект, наша страна довольствовалась бы этим. Посылаю твердых в вере, дабы они по своему разумению испросили [все необходимое] для печати.

Если, забыв о различиях между своими и чужими, сможете распространить сокровище Дхармы и тем самым расширить ее мощь, разве не углубятся истоки счастья, и не вознесется еще выше гора долголетия<sup>53</sup>?! Получи мы то, чего так бесцеремонно просим, нас навечно свяжет дружба.

Скромные местные дары подробно перечислены в отдельном свитке. Если они обрадуют Вас, почтем за честь. Осмеливаемся питать надежду [на удовлетворение нашей просьбы]<sup>54</sup>. Да снизойдет на Вас изобильное, как река в разливе, счастье<sup>55</sup>! И тогда удостоитесь благословения небесных даров!

30-й год Оэй [1423 г.], 7-я луна, [?] день

<sup>48</sup> Монашеское имя Ёсимоти, в 1423 г. покинувшего пост сёгуна и принявшего постриг.

<sup>49</sup> Имеются в виду посол Пак Хиджун (1364–?), и заместитель посла Ли Е (1373–1445).

<sup>50</sup> Один из помощников настоятеля в дзэнских монастырях, ответственный за прием гостей.

<sup>51</sup> Бонрэй 梵齡 в 1422–1425 гг. трижды входил в состав посольств к чосонскому двору. Также входил в состав посольства в 1443 г., однако на обратном пути скончался в Пусане.

<sup>52</sup> Метафора ненасытности и неумения остановиться на достигнутом, отсылающая к позднеханьскому императору Гуан У-ди (25–57 н.э.), захватившему область Лун и возжелавшему присоединить еще и область Шу.

<sup>53</sup> Одна из пяти священных гор Китая, гора Наньюэ (Южная гора).

<sup>54</sup> При дворе Чосон поначалу склонялись к тому, чтобы пожаловать японцам печатные доски полного буддийского канона, но среди сановников раздавались и голоса против, так что в результате было решено в просьбе отказать. Тогда монах Кэйтю стал угрожать голодовкой, требование его не было удовлетворено, но в качестве компромисса японцам были пожалованы печатные доски канона эзотерического буддизма и «Сутра Цветочного убранства» («Аватамсака-сутра»), напечатанная золотыми иероглифами.

<sup>55</sup> Японские комментаторы предполагают здесь возможную аллюзию на строки из «Ши цзин», (Малые оды, «Славословие царю», II, I, 6): «Небо навеки храни тебя, царь! || Пусть и все царство твое процветет, || Точно гора иль вершина холма, || Точно утес или горный хребет, || Точно река, что в разливе своем || Все полноводнее мчится вперед» (перевод А.А. Штукина). [Ши Цзин, 1987, с. 132].

31-й год под тем же девизом [1424 г.]. Ответное послание в Чосон

**[Документ 18. Послание Ёсимоти вану Чосон Седжону]**

Досэн из страны Японии

Преподносит послание его высочеству вану страны Чосон. Монастырский распорядитель Кэйтю прибыл вместе с ответным посольством<sup>56</sup> и преподнес ответное послание и список даров. Радуемся каждому из Ваших даров и безгранично Вам благодарны!

Однако самое заветное наше желание — обрести печатные доски буддийского канона. Так что толку от целых гор прочих сокровищ?! Посему сначала мы хотели принять только [сутры] буддийского учения, а все остальные дары — не принимать. Но посол неоднократно заявлял, что это будет нарушением церемониала и разрушит доверие, и не хотел возвращаться с дарами. Поэтому мы не смогли вернуть дары и приняли их.

Ныне и впредь прибывающим и уезжающим послам не нужно следовать церемониалу поднесения подарков, а должно лишь улучшать добрососедские отношения. Разве не позволит это обоюдно сократить государственные расходы?!

Во второй раз отправляем специального посла Тюэй Сэйдо [中兌西堂], чтобы он еще раз подробно все объяснил. Если Вы сможете посодействовать передаче нашей стране печатных досок буддийского канона, какие дары сравнятся с этим?!

Осенняя жара еще не отступила. Почтительно надеемся, что Вы бережете себя ради страны.

31-й год Оэй [1424 г.], первая четверть 8-й луны

32-й год под тем же девизом [1425 г.].

**[Документ 19. Послание вана Седжона в адрес Ёсимоти]**

Ван страны Чосон, Ли До<sup>57</sup>, почтительно отвечает.

Прибыли послы с Вашим письмом. Мы узнали, что у Вас все спокойно и благополучно. И вновь удостоились превосходных даров. Глубоко Вам признательны.

Что до печатных досок буддийского канона, о которых Вы просите, то у нас имеется только один комплект. К тому же он достался нам от наших предков. В предыдущем письме мы уже писали о том, что исполнить [Ваше] повеление невозможно. Примите это во внимание.

<sup>56</sup> Ответное посольство из Чосон во главе с послом Пак Ансин (朴安臣) 1424 г.

<sup>57</sup> Ли До — имя 4-го вана Чосон Седжона (прав. 1418–1450), вошедшего в историю как Седжон Великий; на его правление приходится время политического и культурного расцвета, в частности, создание национального корейского алфавита *хангыль*, служащего основой корейской письменности и в наши дни.

Скромные местные дары подробно перечислены в отдельном свитке. Ближится жаркая пора. Надеемся, она завершится благополучно, и желаем Вам всяческого процветания.

Не смею докучать излишними подробностями.

1-й год Хунси<sup>58</sup> [1425 г.], 5-я луна, день  
Ван страны Чосон Ли До

35-й год под тем же девизом [1428 г.].

### [Документ 20. Послание в адрес вана Чосон Седжона]

Досэн [Ёсимоти]<sup>59</sup> из страны Японии почтительно преподносит послание его высочеству вану страны Чосон.

Морской путь неблизок, и мы долго не подавали вестей. Надеемся, божественные силы охраняют Вас на всех направлениях, а счастье полнится подобно рекам и источникам.

Ныне ясно видим, что незаслуженно удостоились былых Ваших милостей, постоянно докучали Вам просьбами.

Расположенный в нашей стране храм Тайрокуяма-Тофукукёдзи<sup>60</sup> в провинции Идзу — это священная земля на востоке. Прежде в 16-й день 2-й луны в нем устраивалась великая служба. Она называлась — Собрание Трипитаки. Народ из соседних провинций во множестве спешил на эту службу. Хотя так повелось исстари, мы всё еще не можем разместить [в храме] в качестве святыни канонические книги. Просто устраиваем эту церемонию, и только. Нынешний распорядитель храма, возглашая чистую и истинную печать Закона<sup>61</sup>, горевал о том, что канон неполный, и в нем зародилось великое заветное желание добиваться сокровища Дхармы для нашей страны. Поэтому он поведал об этом деле главнокомандующему Востока<sup>62</sup>. Главнокомандующий запросил меня [Ёсимоти]. Я был тронут его искренностью. И потому отправил специальных послов и просил прислать семь тысяч [свитков] полного канона.

<sup>58</sup> Девиз правления минского императора Жэнь-цзуна (прав. 1424–1425). Чосон, признавая Мин сюзереном, использовала китайскую систему летосчисления.

<sup>59</sup> Хотя письмо написано от имени Ёсимоти и датировано 3-й луной 1428 г., в действительности Ёсимоти скончался в 1-й луне этого года. Когда не оставивший наследников Ёсимоти был уже при смерти, было принято беспрецедентное решение — определить сёгуна по жребию из числа четырех младших братьев Ёсимоти (на тот момент все они уже приняли буддийский постриг). Претенденты тянули жребий еще при жизни Ёсимоти, но распечатали итог уже после смерти сёгуна. Сёгуном был выбран Гизэн (сёгун Ёсинори), лишь в 3-й луне с него были сняты монашеские обеты. В корейской летописи «*Чосон ванджо силлок*» данное письмо не приводится, а в ответных письмах из Чосон нет никаких откликов на изложенную в этом послании просьбу. Японские комментаторы предполагают, что отправке данного документа способствовал кто-то из сановников бакуфу, доброжелательно настроенных к упомянутому в письме Асикага Мотиудзи (занимал должность Камакурского наместника, *Камакура кубо*, в 1409–1439 гг.) [Дзэнри, 2008, с. 563].

<sup>60</sup> Возможно, имеется в виду храм Хаконэяма-Тофукудзи.

<sup>61</sup> То есть основные постулаты буддийского учения.

<sup>62</sup> Камакурский наместник Асикага Мотиудзи.

Если успокоите эту священную землю, и через тысячи лет это будет благодеянием для людей Вашей страны. Разве ван не тот, кто управляет Поднебесной с помощью человеколюбия?! Если Вы сможете дать свое согласие, никаким дарам не сравниться с этим.

Скромные местные дары подробно перечислены в отдельном свитке.

Осмеливаюсь молить о том, чтобы Вам сопутствовали пять счастли<sup>63</sup>, да помогут Вам наши настойчивые мольбы!

Не смею докучать излишними подробностями.

Оэй, год *цуй-но э сару*, 3-я луна, [?] день

*Перевод и комментарий Е.Б. Сахаровой*

---

<sup>63</sup> Пять счастлих — долголетие, богатство, здоровье, добродетельные дела и кончина в преклонные годы.



# ИДЕИ



# Природа мастерства в боевых искусствах и метод его обретения в трактате Иссай Тёдзан «Тэнгу гэйдзюцу рон»

А.М. Горбылёв

В статье рассматриваются вопросы природы мастерства в боевых искусствах (*бугэй*) и метода его обретения в трактате Иссай Тёдзан (1659–1741) «Тэнгу гэйдзюцу рон» («Рассуждения *тэнгу* об искусстве [меча]», 1729 г.). Этот текст представляет собой уникальное явление в литературе по боевым искусствам эпохи Эдо: являясь сочинением, рассчитанным на массового читателя, он был воспринят мастерами боевых искусств как откровение и до настоящего времени числится в ряду канонических трудов по японским *бугэй*. Центральное место в трактате занимает тема сознания и управления его состоянием. Посвященные ей параграфы содержат всесторонний анализ эмпирического, «неправильного» состояния сознания (*син*), которому противопоставляется состояние «истинного сознания» (*синтай*). По одной из версий, эти параграфы были написаны в действительности не Иссай Тёдзан, а одним из крупнейших японских конфуцианских ученых XVII в., представителем японской школы Ван Янмина, Кумадзава Бандзан (1619–1691), что, возможно, и объясняет глубину раскрытия темы сознания. В «Тэнгу гэйдзюцу рон» убедительно показано, что мастерство в боевых искусствах является результатом достижения состояния «истинного сознания» (*синтай*), приведения в правильное состояние пневмы-*ки*, овладения техникой боя, тренировки тела, постижения «природы» (*сэй*) применяемого оружия и обретения способности «следовать» этой природе. Иссай Тёдзан указывает, что в системе «сознание – пневма – тело» сознание занимает высшее, командное место, оно повелевает *ки*, которая, в свою очередь, повелевает телом, но процесс достижения мастерства основывается на использовании обратных связей в этой системе.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: японские боевые искусства, *будо*, *бугэй*, конфуцианство, Иссай Тёдзан, Нива Тадааки, Кумадзава Бандзан, «Тэнгу гэйдзюцу рон», «Гэйдзюцу тайи».

Во второй половине XVII в. среди мастеров боевых искусств всерьез вернулась дискуссия о сущности и содержании *бугэй* — боевого искусства, об эффективных методах и методиках воспитания воина, о самой природе и сущ-



ности мастерства. Мастера предлагали свои ответы на эти вопросы, которые, как правило, оставались достоянием лишь узкого круга их последователей. На этом фоне в первой трети XVIII в. писатель, творивший под псевдонимом Иссай Тёдзан-си 伏斎樗山子, одно за другим опубликовал сразу два интереснейших сочинения на указанную тему. Первое называлось «Чудесное искусство кота» («*Нэко-но мёдзюцу*» 猫之妙術), оно увидело свет в 1727 г. Второе — «Рассуждения *тэнгу* об искусстве [меча]» («*Тэнгу гэйдзюцу рон*» 天狗藝術論) — было напечатано в 1729 г. О первом шла речь в моей статье [Горбылёв, 2021, с. 78–92]. Здесь же речь пойдет о второй из работ Иссай Тёдзан-си.

### Иссай Тёдзан и его труд «Рассуждения *тэнгу* об искусстве меча»

Отсылая читателя за подробностями к статье о трактате «Чудесное искусство кота», здесь ограничусь только самыми краткими сведениями об авторе «Рассуждений *тэнгу* об искусстве [меча]».

Его настоящее имя было Нива Дзюродзаэмон Тадааки 丹羽十郎左衛門忠明 (1659–1741). Он был самураем в княжестве Сэкиядо (провинция Симоса, ныне — территория преф. Тиба), недалеко от сёгунской столицы Эдо. Состоял на службе у князя Кудзэ Ямато-но ками Сигэюки, занимал офицерский пост «знаменного командира» *хата-бугё* с солидным жалованьем — 300 *коку*<sup>1</sup>.

Иссай Тёдзан получил хорошее образование. Он изучал военные науки, конфуцианство, синто и буддизм, но особый интерес проявил к даосским памятникам «*Лао-цзы*» и «*Чжуан-цзы*» и к дзэн-буддизму. Выйдя в отставку, проводил время в общении с деятелями культуры из Эдо и в занятиях писательским трудом. Он стал автором целого ряда произведений просветительского толка, посвященных боевым искусствам и правилам жизни для самураев. Для его писательской манеры характерны широкое использование диалогов и притч для раскрытия темы, легкость письма, юмор. Специалисты называют его основоположником особого литературного жанра *дангибон* 談義本, что можно перевести как «шутливые назидания в форме беседы» [Накано, 1967, с. 92–107].

Трактат «Рассуждения *тэнгу* об искусстве [меча]» (текст см. в: [Иссай, 1995, с. 283–318]) занимает особое место в творчестве Иссай Тёдзан.

«Рассуждения» были отпечатаны ксилографическим способом в 14-й год Кёхо (1729 г.). Несмотря на то что это сочинение адресовалось самой широкой читательской аудитории, Иссай Тёдзан-си затронул в нем столь важные для последователей боевых искусств вопросы и предложил столь продуманные и детальные ответы на них, что его труд получил исключительно высокую оценку в кругах мастеров *бугэй*. Как сообщает японский исследователь Обоки Тэруо, тираж «*Тэнгу гэйдзюцу рон*» допечатывался бесконечное число раз

<sup>1</sup> *Коку* — ок. 150 кг риса, в средневековой Японии — стандартная мера дохода.

вплоть до полного износа досок первого издания [Ообоки, 1981, с. 55]. Затем «Рассуждения», чтобы удовлетворить неиссякающий спрос, были переизданы в 6-й год Кансэй (1794 г.) под названием «*Буё гэйдзюцу рон*» (武用藝術論, «Теория искусств, используемых воинами»). Вспомнили о нем и в начале XX в., когда на фоне бума боевых искусств в Японии началось переиздание посвященных им старинных сочинений. В 1915 г. трактат «*Тэнгу гэйдзюцу рон*» был включен в собрание классических памятников «*Будзюцу сосё*» («Библиотека боевых искусств»), которое в дальнейшем неоднократно перепечатывалось и до сих остается одним из важнейших собраний посвященных *будзюцу* текстов.

Со времени выхода первого издания трактат широко изучался и комментировался, под его влиянием выходили новые работы по теории *бугэй*. Так, под впечатлением от «*Тэнгу гэйдзюцу рон*» мастер *кэндзюцу* — искусства фехтования мечом — школы Мугэн-рю Оцука Мамбэй Ёсиоки уже в 1743 г. написал книгу «Теория искусства меча» («*Кэндзюцу рон*»), а всего через четыре года уже вышла следующая работа, вдохновленная «Рассуждениями» Иссай Тёдзан-си, — трактат «Основы искусства [меча]» («*Гэйдзюцу футаба-но хадзимэ*», 1747 г.) авторства Кокэнкэн Энсуй. Широко изучается и комментируется трактат Иссай Тёдзан-си и в наши дни, и не только в Японии, но и далеко за ее пределами (см. списки источников и литературы к этой статье).

«Рассуждения» включают предисловие, написанное Канда Хакурюси, четыре свитка основного текста и авторское послесловие.

В начале первого свитка Иссай Тёдзан использует характерный для него литературный прием. Он описывает фехтовальщика, который в подражание знаменитому Минамото-но Ёсицунэ (1159–1189), якобы узнавшему секреты искусства меча от живущих в горах *леших-тэнгу*, уходит в горы. Там он изнуряет себя тренировкой, а после погружается то ли в медитацию, то ли в сон, и то ли наяву, то ли во сне становится свидетелем сначала битвы *тэнгу*, а затем их дискуссии о природе мастерства в *кэндзюцу*.

Первые три свитка «Рассуждений» посвящены анализу феномена мастерства, а в четвертом автор рекомендует включить в практику боевых искусств *сюки-но дзюцу* 収気の術 — «технику собирания пневмы-ки» с помощью дыхательных упражнений, — что, по мнению такого крупного специалиста в области теории боевых искусств токугавского периода, как Юаса Акира, в начале XVIII в. было новым словом в теории и методике *бугэй* [Юаса, 2003, с. 146–149].

### **«Тэнгу гэйдзюцу рон» и «Гэйдзюцу тайи»: кто же истинный автор «Рассуждений тэнгу об искусстве [меча]»?**

Важнейшим фактором привлекательности «Рассуждений» для последователей боевых искусств явилась всесторонняя разработка темы мастерства и метода его достижения с позиций конфуцианского учения о двух первоос-

новах вселенной: принципе-*ри*<sup>2</sup> и пневме-*ки*<sup>3</sup> 理氣論. Для раскрытия ее автор организовал на страницах своего произведения настоящую дискуссию, спор, в котором мастерство в *кэндзюцу* рассматривается с разных сторон и в разных аспектах. В этом и состоит особый интерес «Рассуждений», поскольку они позволяют получить основательное представление о том, как на рубеже XVII–XVIII вв. японцы мыслили психические процессы, взаимодействие сознания и тела.

Первый свиток открывает введение, озаглавленное «*Тайи*» (大意), что можно перевести как «Истинный смысл [книги]». В нем недвусмысленно указывается, что главной темой сочинения Иссай Тёдзан-си является достижение правильного состояния сознания (*син* 心), ибо именно оно есть необходимый фундамент мастерства в *кэндзюцу* и вообще в любом деле. Это состояние Иссай Тёдзан-си называет *синтай* (心体) — «истинное (сущностное) сознание». Обретя его, человек, как утверждает автор, «станет способен верно следовать Небесным принципам, заключенным в его собственной врожденной природе<sup>4</sup> (*дзисэй-но тэнсоку* 自性の天則)» и даже стать «помощником Великого Пути» [Иссай, 1995, с. 286].

Тема «сознания» и управления его состоянием занимает центральное место в первых трех свитках «*Тэнгу гэйдзюцу рон*». Посвященные ее раскрытию страницы обнаруживают близкое текстуальное сходство с другой книгой с похожим названием — «*Гэйдзюцу тайи*» (藝術大意 «Истинный смысл искусства [меча]»), которую приписывают одному из крупнейших японских конфуцианцев XVII в., видному представителю японской школы Ван Янмина, Кумадзава Бандзан 熊沢蕃山 (1619–1691).

Идентичность целых пассажей в «*Тэнгу гэйдзюцу рон*» и созданном, теоретически, несколькими десятилетиями ранее «*Гэйдзюцу тайи*» наводит на мысль, что Иссай Тёдзан-си попросту воспроизвел труд Кумадзава Бандзан, чьим фундаментальным знаниям и писательскому мастерству трактат «Рассуждения *тэнгу* об искусстве [меча]» и обязан в огромной мере своей славой. Однако здесь все не так просто, как может показаться на первый взгляд. Дело в том, что принадлежность «*Гэйдзюцу тайи*» кисти Кумадзава Бандзан подвер-

<sup>2</sup> *Ри* (кит. *ли*) — «принцип / закон» — одна из основополагающих категорий классической китайской философии, упорядочивающее, структурирующее начало, атрибут, неотъемлемое свойство, присущее отдельной вещи и всему сущему. В учении Чжу Си — исходное субстанциональное начало, составляющее природу вещей и определяющее их структуру. Совокупность бесконечного множества «принципов» отдельных вещей образует «Великий предел» — *тайцзи* (яп. *тайкёку*), который оформляет бесформенную «пневму»-*ци* (яп. *ки*), вызывая процесс космогенеза и формирования мира.

<sup>3</sup> *Ки* (кит. *ци*) — «пневма», «жизненная сила», «энергия» и т.д. — одна из важнейших и наиболее специфичных категорий дальневосточной философии и культуры. В космологическом смысле — универсальная субстанция Вселенной; в организмическом — «жизненная энергия», связанный с кровообращением наполнитель человеческого тела, способный утончаться до состояния «семени», «семенной души» (кит. *цзин*); в психологическом смысле *ки* — проявление психического центра *синь* («сознание», «сердце»), управляемое волей (кит. *чжи*) и управляющее чувствами (кит. *цин*).

<sup>4</sup> *Сэй* (кит. *син*), «индивидуальная природа» — природные качества каждой отдельной «вещи». «Небесный» (яп. *тэн*, кит. *тянь*) в дальневосточной философской традиции синонимично «природному», «естественному».

гается сомнению. А если этот текст писал не Кумадзава, то он может быть простой подделкой, наоборот созданной на базе книги Иссай Тёдзан-си. Ученые, не считающие знаменитого конфуцианца автором «Истинного смысла искусства [меча]», указывают, что автограф этого произведения не найден, упоминаний такого сочинения в документах Кумадзава нет, текст впервые опубликован в 1936 г., а следы его обнаруживаются не ранее 1910 г.<sup>5</sup> По этим причинам текст «*Гэйдзюцу тайи*» не включен в «Семитомное полное собрание сочинений Бандзан» [Ообоки, 1981, с. 55].

Другие исследователи, среди которых преобладают специалисты в области истории японских *бугэй*<sup>6</sup>, убеждены, что «*Гэйдзюцу тайи*» — это исключительно ценный труд Кумадзава, сыгравший, в том числе благодаря пересказу Иссай Тёдзан-си, важную роль в развитии теории боевых искусств.

Аргументы сторонников этой точки зрения суммировал Ообоки Тэруо. Он отмечает, что в послесловии к изданию «*Гэйдзюцу тайи*» 1936 г. его автор Какута Кандзиро однозначно заявляет о принадлежности этого текста кисти Кумадзава и подробно рассказывает о происхождении списка, который был использован при подготовке публикации. Какута пишет, что некто Оохаси Санъэмон из Нисикиномия, что в провинции Симоцукэ, владел автографом «*Гэйдзюцу тайи*». Като Сёдзабуро из Сёнай снял копию с этого экземпляра. Затем Исикава Сидзука в 10-й год Тэмпо (1839 г.) снял копию со списка Като. Далее в «10-й год Ансэй» (хотя последним годом под девизом Ансэй был 7-й год, соответствующий 1860 г.) Накаяма Сьюмэй переписал текст «*Гэйдзюцу тайи*» со списка Исикава. Наконец, в 1-й год Бункю (1861 г.) Сакаи Рё переписал его со списка Накаяма [Там же]. Столь подробная генеалогия передачи текста, по мнению Ообоки, внушает доверие к утверждению Какута, что «Истинный смысл искусства [меча]» — это действительно сочинение Кумадзава Бандзан. Но самому Ообоки удалось найти упоминание лишь одного из всех названных держателей списков — Оохаси Санъэмон, якобы обладателя автографа Кумадзава Бандзан. Его имя упоминается в «*Какугэки сюгё року*» 摺撃修行録, сочинении мастера школы *кэндзюцу* Рюго-рю Накаяма Икуносин, датированном 4–6 годами Каэй (1851–1853). Однако никаких сведений об означенном Оохаси в этом сочинении нет [Там же].

Чтобы обосновать саму возможность получения автором «Рассуждений *тэнгу* об искусстве [меча]» доступа к предполагаемому сочинению Кумадзава, Ообоки указывает, где могли пересечься пути Кумадзава и Иссай. Он отмечает, что в 1676 г. Бандзан прожил семь дней в «младшей» усадьбе (*симоясики*) Кудзэ Хироюки (1609–1679), отца Кудзэ Сигэюки (1659–1720), на службе у которого состоял Иссай Тёдзан-си. Бандзан в то время было около 57 лет, а Тёдзан — око-

<sup>5</sup> По некоторым данным, в 1910 г. рукопись «*Гэйдзюцу тайи*» из собрания видного деятеля образования, знатока юриспруденции Хосокава Дзюндзиро демонстрировалась на выставке, приуроченной к 220-летию со дня ухода Бандзан из жизни, в городе Кога. Однако демонстрировался ли там автограф или же какой-то список, на сегодняшний день установить невозможно.

<sup>6</sup> В частности, на этой позиции стоял Ямада Дзирокити, один из крупнейших авторитетов в истории *кэндзюцу*, автор-составитель «Собрания сочинений по *кэндо*» [Кэндо, 1936].

ло 18. То есть они вполне могли встретиться, и молодой самурай дома Кудзэ мог слушать лекции именитого знатока конфуцианства [Ообоки, 1981, с. 55].

Далее Ообоки напоминает, что последние четыре года жизни Кумадзава провел под домашним арестом в замке Кога-дзё в провинции Симоса. Несмотря на содержание под стражей, Бандзан, по-видимому, все-таки занимался преподаванием и в этот тяжкий период его жизни. И по мнению Ообоки, в числе его слушателей вполне мог быть и Тёдзан, который состоял на службе в расположенном совсем недалеко от замка Кога княжестве Сэкиядо, находившемся в той же провинции Симоса. Как полагает Ообоки, едва ли можно представить, что Иссай Тёдзан-си, с его интересом к конфуцианству, мог не воспользоваться таким случаем поучиться у Кумадзава. Подводя итог своим рассуждениям, Ообоки солидаризируется с другим исследователем истории японских *бугэй*, Окада Кадзуо, который в одной из работ еще в 1980 г. высказал мнение, что «*Гэйдзюцу тайи*» — это «сочинение Бандзан, написанное им в период пребывания под арестом в Кога» [Там же].

Важный вопрос: а мог ли Кумадзава Бандзан в принципе написать работу, посвященную искусству меча? Практиковал ли он сам *кэндзюцу*?

Да, Бандзан занимался фехтованием. Более того, родившись в семье самурая, он в детстве мечтал о карьере великого воина и много сил отдал изучению искусства меча [Окада, 1976, с. 78]. Так что он действительно мог выступить автором «*Гэйдзюцу тайи*», в котором изящно соединились воззрения конфуцианцев на совершенствование личности с теорией и практикой фехтования.

Насколько можно судить, со времени публикации Ообоки Тэруо 1981 г. дискуссия об авторстве «*Гэйдзюцу тайи*» и, в конечном итоге, об авторстве значительной части текста «*Тэнгу гэйдзюцу рон*» несколько не продвинулась. Автограф «*Гэйдзюцу тайи*» так и не найден, и об авторстве Кумадзава Бандзан упоминают обычно со знаком вопроса [Юаса, 2003, с. 145].

## **Сознание эмпирическое, неправильное (*син*) и истинное (*синтай*)**

Иссай Тёдзан противопоставляет неправильному, присущему обычному человеку состоянию сознания, которое он обозначает иероглифом 心 (*син* / *ко-коро*), правильное, «истинное состояние», которое обозначено иероглифической комбинацией 心体, *синтай*.

Именно состояние «истинного сознания» и является основой мастерства в искусстве меча: «Хотя искусство меча — это техника боя, его высший принцип (極則) есть не что иное, как естественное “чудесное применение истинного сознания” (*синтай сидзэн-но мёю* 心体自然の妙用)» [Иссай, 1995, с. 287]. И в другом месте: «Искусство меча состоит в спонтанном, естественном использовании “истинного сознания” 心体自然の応用» [Там же, с. 288].

Важнейшие характеристики «истинного сознания» — пребывание в покое, неподвижности, «пустота», то есть свобода от «вещей», мыслей, идей, эгоистических желаний. В этом состоянии сознания человек способен естественно

следовать своей «природе» и совершенно спонтанно и верно реагировать на все изменения обстановки, правильно включая в работу весь организм. «Когда сознание остается неподвижным, — пишет Иссай Тёдзан, — то и пневма-ки не движется; когда сознание пребывает в покое и пусто от любых вещей, то и ки остается мягкой и следует за ним, а приемы применяются естественно и сообразно необходимости» [Там же, с. 287]. И в другом месте: «В сознании человека изначально нет зла. Когда человек следует своей человеческой “природе” (сэй性) и не позволяет чувствам (дзё情) и желаниям (ёку欲) увлечь себя, его “дух” не испытывает затруднений, и человек, приходя в соприкосновение с вещами, сохраняет способность совершенно свободно откликаться на происходящее и действовать сообразно ситуации» [Там же, с. 290].

Однако сознание обычного человека не находится в состоянии «истинного сознания», оно характеризуется постоянными изменениями. Об этом пишет Иссай Тёдзан в самых первых строках своего труда: «Человек — существо, которое постоянно находится в движении (動物). Когда человек не движется к добру, он непременно движется к злу. Если какая-то мысль не рождается у него в одном месте, то иная мысль неизбежно рождается у него в другом. А причиной всему — состояние сознания (син) человека, которое безостановочно меняется» [Там же, с. 286].

Главными факторами изменчивости эмпирического состояния сознания, как следует из текста, являются присущие человеку чувства и желания, которые способны «увлечь» сознание и вывести его из равновесия, в результате чего оно прекращает следовать человеческой «природе». Чувства и желания заставляют сознание обращаться на «вещи», отчего оно перестает «свободно откликаться на происходящее и действовать сообразно ситуации», и это может иметь катастрофические последствия, особенно в бою:

Когда же сознание занято какими-либо «вещами», то движение ки оказывается затрудненным, и руки и ноги не способны исполнять свою работу. Когда сознание концентрируется на приемах, то и движение ки останавливается и она утрачивает цельность и мягкость. Когда так используют сознание и понукают его, то результаты его работы<sup>7</sup> оказываются ничтожными<sup>8</sup>. Когда сознание рождает идею<sup>9</sup> (и意) и оживляет ее, оно действует как ветер, который раздувает огонь, миглом пожирающий дрова без остатка. Когда ки движется с опережением, она испаряется, а когда ее запирают, ки замораживается. Когда ты защищаешься и выжидаешь, стремясь среагировать на действия противника, ты смотришь, уставившись на противника (миавасэ 見合世), сам себя сдерживаешь и не можешь сделать ни шага вперед. В такой ситуации вопреки своим намерениям становишься игрушкой в руках противника» [Там же, с. 287].

<sup>7</sup> Досл. «следы».

<sup>8</sup> Досл. «пустыми» — яп. кё; кит. сюй.

<sup>9</sup> «Идея» (яп. и; кит. и) — с точки зрения дальневосточной организмической теории одно из проявлений, наряду с волей (кит. чжи, яп. си), духовной субстанции шэнь (яп. син), регулирующей психическую деятельность человека. Сознание-син порождает «идею»-и, которая приводит в движение пневму-ки.

Отсюда вытекает требование восстановить правильное состояние сознания или, как формулирует задачу автор произведения, — «постичь “истинное сознание”». Решению этой задачи служит *синдзюцу* (心術), «искусство сознания», что можно трактовать как «искусство управления состоянием сознания». «Только тот, — утверждает Иссай Тёдзан, — кто действительно серьезно стремится постичь *синдзюцу* и изучит его основательно, сможет постичь “истинное сознание” и станет способен верно следовать Небесным принципам, заключенным в его собственной врожденной природе (*дзисэй-но тэнсоку* 自性の天則)» [Иссай, 1995, с. 286].

В чем же заключается искусство *синдзюцу*? Прямо Иссай Тёдзан об этом не пишет. Однако из логики его повествования вытекает, что в качестве *синдзюцу* может выступать и искусство фехтования мечом *кэндзюцу*.

### Значение овладения техникой фехтования

В фехтовании выправление сознания начинается с освоения техники. Хотя «высший принцип» искусства меча — «это не что иное, как естественное “чудесное применение истинного сознания”, — пишет Иссай Тёдзан, — начинающему понять это чрезвычайно сложно. Поэтому древние учили лишь следовать за “естеством форм” и овладевать всевозможными движениями... добиваясь, чтобы их исполнение было легким и не требовало усилий. Они наставляли укреплять мышцы и кости, учить руки и ноги работать правильно, а в “применении” действовать сообразно изменениям ситуации» [Там же, с. 287].

Как видно из этой цитаты, техника — это рациональные способы использования собственного тела и оружия, обладающего определенными характеристиками. «Меч — это вещь, которая служит, чтобы ею резать. Копье — это вещь, которая служит, чтобы ею колоть. Для совершения каких-либо иных действий их невозможно использовать» [Там же], — пишет Иссай Тёдзан, напоминая, что конкретная вещь есть реализация принципа — *ри* — в материале — *ки* — через придание материалу определенной «формы» (*катами* 形):

Для нанесения рассекающего удара существует техника рассекающего удара, а для нанесения укола — техника укола. А тот, кто не знает правильного «применения» техники, не может правильно использовать «вещи» сообразно их [природе]. И даже если такой человек будет тверд духом, если [применяемая им] «форма» будет противна [принципу], то он будет наносить удар туда, где не будет цели, а, идя против «принципа» техники, не сможет достичь того, что нужно достичь [Там же, с. 288].

Исключительное значение Иссай Тёдзан придает пневме-*ки*, которую он определяет как «то, что усаживает на себя сознание и использует “формы”» [Там же, с. 287]. *Ки* в его описании похожа на воду. В ее нормальном, правильном состоянии *ки* — это мощный водный поток, при этом ее важнейшие характеристики — подвижность, единость, мягкость, энергичность, крепость. «От *ки* требуется, — пишет Иссай Тёдзан, — чтобы она была энергична и постоянно

находилась в движении, никогда не останавливаясь, чтобы она была сильна и негибаема (剛健にして屈せざる)» [Там же].

Состояние *ки* напрямую зависит от состояния сознания:

Стоит только в сознании родиться какой-то мысли (*нэн* 念), и у *ки* тут же появляется «форма», и противник наносит удар туда, где находится эта «форма». Когда в сознании нет никаких «вещей», *ки* мягкая и спокойная. Когда *ки* мягкая и спокойная, она подвижна, она течет, не имея определенной «формы», и тогда она, не прибегая к твердости, естественным образом оказывается твердой. Сознание подобно ясному зеркалу или стоячей воде, [в которых все отражается без искажения]. Но стоит идее (*и* 意) или мысли (*нэн* 念) прочертить сознание, как духовная ясность (*рэймё*) сковывается, и человек утрачивает свободу действий [Там же, с. 288].

Утрата свободы действий — это в том числе и утрата послушания тела. Если сознание неправильно командует *ки*, то она может «испаряться», «замораживаться» или «застывать», то есть утрачивать подвижность. Она также, по Иссай Тёдзан, нуждается в «закалке», «тренировке».

Из сказанного выстраивается следующая схема: сознание повелевает *ки*, а *ки* повелевает телом. Отсюда можно сделать ошибочный вывод о том, что и методика обучения *кэндзюцу* должна «плясать» от овладения умением управлять состоянием сознания. Однако Иссай Тёдзан предостерегает от этой ошибки:

Когда говорят, что, если ничто не приводит сознание в движение, то и *ки* тоже не движется, а приемы спонтанно следуют [за действиями противника], то всего лишь трактуют этот вопрос с точки зрения сущности «принципа» (*ритай-но хондзэн*) и указывают на цель, [к достижению которой следует стремиться]. И это не означает, что совершенствование техники — бесполезная трата [сил и времени]. Просто, когда объясняют «принципы», то движутся сверху вниз, а когда овладевают искусством на практике (*сюгё*), — наоборот, снизу вверх, таков нормальный порядок вещей (*моно-но дзё*)... Если, сойдясь с противником, забудешь о жизни и смерти, о противнике и о самом себе, если ничто не заставит твою мысль (*нэн*) двигаться, если не будешь ничего замышлять (*и*), сохранишь состояние «безмыслия» (*мусин*) и доверишься своей природной интуиции (*сидзэн-но кан*), то сохранишь свободу «изменений и превращений» и сможешь воспринимать [действия противника] и свободно применять [свои приемы сообразно ситуации]... В этом заключается высший принцип искусства меча. Однако это не тот Путь, которым нужно сразу же взбираться [на вершину], не сделав предварительно нужных приготовлений<sup>10</sup>. Ибо на эту вершину не взойти тому, кто не испытал своей техники, не закалил свою *ки* (яп. *рэнки*; кит. *ляньци*), не овладел своим сознанием (*сюсин*; кит. *сюсинь*), не проявил прилежания и не приложил огромного труда [Там же, с. 289–290].

В чем же заключаются «нужные приготовления» к тому, чтобы вернуть себе столь необходимое состояние «истинного сознания»? По Иссай Тёдзан,

<sup>10</sup> Букв. «не возведя подмостки».



они заключаются в овладении техникой, для чего, естественно, требуется сосредоточение сознания на технике.

Когда фиксируют сознание на технике, *ки* тут же останавливается и утрачивает свою цельность и мягкость. Такое состояние можно охарактеризовать так: погнался за второстепенным и позабыл о главном. Это неправильно. Но неправильно и сказать, что нельзя целиком посвящать себя совершенствованию в технике. Техника — это «применение» (用) искусства меча. Если отбросить это «применение», то как же сможет проявиться «принцип» [искусства меча], составляющий его «сущность» (体)?

Именно через овладение «применением» постигают «сущность». А познав «сущность», обретают абсолютную свободу в «применении». У «сущности» и «применения» один исток, и между ними нет ни малейшего разрыва. Хотя «принцип» и можно постичь вдруг, в одно мгновение, техника требует длительной тренировки и вызревания; если техника не вызрела, то *ки* будет застывать, а в [изменениях] «формы» не будет свободы. Техника рождается из «принципа». То есть то, что не имеет формы, есть господин «оформленного». Поэтому с помощью *ки* овладевают техникой, с помощью сознания овладевают *ки*, таков естественный порядок вещей. Однако [на практике все происходит в обратном порядке]: когда вызревает техника, тогда достигается контроль над *ки*, а «дух» приходит в состояние покоя...

Когда фехтовальщик овладеет искусством меча, когда оно глубоко войдет в его сознание, когда он натренирует свою технику, когда он освободится от сомнений и страха, тогда его *ки* будет энергична и подвижна, «дух» его будет пребывать в покое, и он обретет абсолютную, ничем не ограниченную свободу в своей способности реагировать на «изменения и превращения» (*хэнка оё мугэ дзидзай*) [Иссай, 1995, с. 291–292].

Почему же так важна техника? Она «заключает в себе высший “принцип” (至理) и согласуется с “естеством сосуда-вместилища”», — отвечает Иссай Тёдзан и продолжает:

По мере овладения техникой *ки* становится более однородной и пластичной (氣融和し), и тот «принцип», который заключен в технике, сам собою проявляется. Когда «принцип» проникает в сознание, а сомнения исчезают, техника приходит в согласие с «принципом» (*дзири итти*), *ки* концентрируется (氣収り), «дух» (яп. *син*; кит. *шэнь*) успокаивается (神定りて), и тогда уже ничто не мешает реагировать [на изменения ситуации] и применять технику (*оё мугай* 応用無碍)...

Посему овладение искусством требует тренировки. Пока техника незрела, нет гармонии в *ки*. Пока нет гармонии в *ки*, «формы» не следуют за ней. А пока сознание и «формы» разделены, свободы достичь невозможно [Там же, с. 287].

Владение техникой необходимо для практической деятельности. Здесь Иссай Тёдзан нападает на расхожее в его время представление, будто бы одного правильного состояния сознания достаточно для эффективной деятельности:

Даже если какой-нибудь дзэнский монах достиг просветления сознания, разве вручим мы ему удила власти, разве поставим его командующим в наступлении на вра-

га? Разве сможет он добиться успеха? Хотя сознание такого монаха и свободно от мирской пыли, мирских треволнений и суетных мыслей, монах не владеет техникой, и потому его нельзя использовать [для решения таких задач] [Там же, с. 288–289].

На примере стрельбы из лука Иссай показывает, что мастерство является интегральным продуктом достижения состояния «истинного сознания», приведения *ки* в правильное состояние и овладения техникой, для чего стрелок должен натренировать свое тело, постичь «принцип», «природу» своего оружия и научиться «следовать» ему:

Все знают, как натягивать тетиву и пускать стрелу, но если стрелок не будет соблюдать принципы [этих действий] и не освоит их технику, то он будет натягивать лук неправильно, ему будет сложно попасть в мишень, а попав в нее, ее пронзить. Чтобы поразить цель, у лучника непременно должны быть правильное намерение (志 *си*; кит. *чи*), правильная форма, его *ки* должна наполнять все тело и быть активной, его действия не должны идти в разрез с «природой» (*сэй*) лука, он должен стать одним целым со своим луком, а его «дух» (*сэйсин*) должен словно бы заполнить все пространство меж небом и землей (*тэнти*). Если в таком состоянии лучник натянет свой лук до отказа, то его «дух» (*син* 神) будет покоен, «мысль» (*нэн*) неподвижна, он будет в состоянии «безмыслия» (*мусин*), и выстрел произойдет естественно. А после выстрела лучник вновь станет самим собой, каким был до выстрела. Поразив стрелой мишень, он должен медленно и спокойно опустить лук. Таково учение (*нараи*) Пути лука (*кюдо*, *юми-но мити*). Если будешь следовать этому учению, то сможешь посылать стрелу далеко и пронзять ею прочную мишень.

Хотя лук и стрелы изготавливают из дерева и бамбука, когда мой «дух» (*сэйсин*) сливается воедино с луком и стрелой, мой «дух» входит в лук, и тогда становится возможным то «чудесное проявление»<sup>11</sup>, какое я описал выше...

Если внутри «намерение» неправильно, а снаружи тело не выпрямлено, то мышцы и кости не обладают необходимой крепостью, *ки* не наполняет всего тела, и поэтому стрелок, натянув тугой лук, не способен удержать тетиву в натяжении. Если «дух» лучника не находится в состоянии покоя, если его *ки* не активна, если он пользуется своими личными расчетами и не следует «Пути» стрельбы из лука, если он будет давить на лук и натягивать тетиву грубой силой, то он будет идти против «природы» лука, он и его лук будут в разладе и действовать обособленно друг от друга, его «дух» не войдет в его лук, и он, напротив, будет мешать луку проявить его силу, будет отнимать у него мощь, и потому его лук не сможет послать стрелу далеко и пронзить прочную мишень [Там же, с. 289].

## Заключение

Таким образом, Иссай Тёдзан показал, что, во-первых, мастерство в боевых искусствах является результатом достижения состояния «истинного сознания» (*синтай*), приведения пневмы-*ки* в правильное состояние, овладения

<sup>11</sup> Мё (кит. *мяо*), «чудесное» — внешнее проявление духа-*син*.

техникой, тренировки тела, постижения «природы» (*сэй*) применяемого оружия и умения «следовать» этой природе.

Во-вторых, сознание занимает командное место в системе «сознание — *ки* — тело»; сознание повелевает *ки*, которая, в свою очередь, повелевает телом.

В-третьих, по Иссай Тёдзан, процесс достижения мастерства основывается на использовании обратных связей в системе «сознание — *ки* — тело» и требует прежде всего овладеть техникой, то есть телом, благодаря чему *ки* приобретает правильные свойства, после чего и сознание приходит в состояние «истинного сознания».

## Литература

Горбылёв А.М. Этапы совершенствования мастерства в боевом искусстве в трактате «Чудесное искусство кота» (1727 г.). О влиянии даосского учения Чжуан-цзы на теорию японских *бугэй* // История и культура Японии. Вып. 13. М.: Изд. дом ВШЭ, 2021. С. 78–92.

Иссай Тёдзан. Тэнгу гэйдзюцу рон. Нэко-но мёдзюцу [Рассуждения *тэнгу* об искусстве. Чудесное искусство кота] / пер. и коммент. Исии Кунио. Токио: Коданся, 2014.

Иссай Тёдзан. Тэнгу гэйдзюцу рон. Нэко-но мёдзюцу. Будо тэцугаку га осиеру «дзинсэй-но тацудзин» э-но мити [Рассуждения *тэнгу* об искусстве. Чудесное искусство кота. Как стать «мастером жизни». Путь, которому учит философия *будо*] / пер. и коммент. Такахаси Ю. Токио: Коданся, 2018.

Иссай Тёдзан-си. Тэнгу гэйдзюцу рон [Рассуждения *тэнгу* об искусстве] // Симпэн будзюцу сосё [Собрание памятников воинских искусств в новой редакции]. Токио: Синдзимбуцу орайся, 1995. С. 283–318.

Кумадзава Бандзан. Кумадзава сэнсэй «Гэйдзюцу тайи» ихэн [«Гэйдзюцу тайи»: забытый труд наставника Кумадзава]. Нагано: Огивара Кинго, 1936.

Кэндо сосё [Собрания сочинений по *кэндо*] / сост. Ямада Дзирокити. Токио: Суйсинся, 1936.

Накамура Масами. Будзюцука Иссай Тёдзан-но Тэнгу гэйдзюцу рон то Инака Со-си Нэко-но мёдзюцу-ни цуитэ [О сочинениях мастера боевых искусств Иссай Тёдзан «*Тэнгу гэйдзюцу рон*» и «*Нэко-но мёдзюцу*» из сборника «Деревенский Чжуан-цзы»] // Кэнкю хококу [Отчеты по исследовательской работе]. Тибя кэнрицу Сэкиядо-дзё хакубуцукан, 2015. С. 34–41.

Накано Мицутоси. Дангибон-но кэнкю (2). Иссай Тёдзан-но хито то сакухин [Исследования *дангибон*. Ч. 2. Иссай Тёдзан: личность и произведения] // Кокубунгаку кэнкю. 1967. № 36. С. 92–107.

Окада Кадзуо. Эдо дзидай сёки-ни окэру дзюгакуся-но кэндзюцукан [Взгляды ученых-конфуцианцев начала эпохи Эдо на *кэндзюцу*] // Будогаку кэнкю. 1976. № 9 (2). С. 78–79.

Окада Кадзуо. Эдо дзидай сёки дзюгаку-но будзюцу рон [Теория боевых искусств в трудах конфуцианских ученых начала эпохи Эдо] // Кэндо дзидай. 1980. № 11.

Обоки Тэруо. Бугэй синпорон-ни цуитэ-но итикосацу 2. «Гэйдзюцу тайи»-о мэгуттэ (Ямамото Кунио кёдзю тайкан кинэн) [Исследование теории управления

состоянием сознания в *бугэй*. Ч. 2. На материале «Гэйдзюцу тайи» (к годовщине выхода на пенсию профессора Ямамото Кунио) // Сайтама дайгаку киё. Тайикугаку хэн. 1991. № 24. С. 51–56.

*Обоки Тэруо*. Будо кёйку-ни окэру «кокоро»-но мондай. «Тэнгу гэйдзюцу рон»-о тюсин-ни [Проблема «сознания-кокоро» в обучении будо на материале «Тэнгу гэйдзюцу рон»] // Сайтама дайгаку киё. Кёйку гакубу. Кёйку гакка (Сайтама). 1999. № 48. С. 81–86.

*Обоки Тэруо*. Нихонтэки синтайрон-ни кан-суру итикосацу. Кумадзава Бандзан «Гэйдзюцу тайи»-о тюсин-ни [Исследование свойственной японцам концепции телесности. На материале «Гэйдзюцу тайи» Кумадзава Бандзан] // Будобаку кэнкю. 1982. № 14 (2). С. 55–56.

*Ота Кэй*. Бандзан синпо то кэндзюцу. «Гэйдзюцу тайи»-то кисотэки косацу [Управление состоянием сознания и искусство меча по взглядам Кумадзава Бандзан. Предварительное исследование «Гэйдзюцу тайи»] // Мусаси дайгаку дзимбун гаккай дзасси. 2004. № 36 (2). С. 43–78.

*Танака Хироси*. Миямото Мусаси «Горин-но сё»-ни цуитэ (хои 3). «Тэнгу гэйдзюцу рон»-то-но хикаку та [О сочинении Миямото Мусаси «Горин-но сё» (Дополнение 3). Сопоставление с «Тэнгу гэйдзюцу рон» и др.] // Кинсэй сёки бунгэй. 2008. Т. 25. С. 56–73.

*Юаса Акура*. Будо дэнсё-о ёму [Читаем наставления по боевым искусствам]. Токио: Ниппон будокан, 2003.

Die Kunst das Schwert zu Führen: Zen in der alt-japanischen Fechtkunst / Deutsche von R. Kammer. München: Otto Wilhelm Barth, 1976.

Die Kunst der Bergdämonen: das Tengu-geijutsu-ron des Shissai Chozan: Zen-Lehre und Konfuzianismus in der japanischen Schwertkunst / Deutsche von R. Kammer. München: Otto Wilhelm Barth, 1969.

*Issai Chozan*. Zen und Schwert in der Kunst des Kampfes: Tengu geijutsuron (Die Kampfkunst der Bergkobelde) + Neko no myōjutsu (Die wundersame Technik der Katze) / Deutsche von G. Keller, T. Zamada. Angkor, 2006.

*Issai Chozanshi*. The Demon's Sermon on the Martial Arts and the Other Tales / transl. by W.S. Wilson. Tokyo; New York; London: Kodansha International, 2006.

*Kammer R.* O zen na arte de conduzir a espada: a antiga arte Japonesa da esgrima / tradução Alayde Mutzenbecher. São Paulo: Editora Pensamento, 1976.

Zen and Confucius in the art of swordsmanship: The Tengu-geijutsu-ron of Chozan Shissai / ed. and annotated by R. Kammer; transl. into English by B.J. Fitzgerald (transl. of: Die Kunst der Bergdämonen). London: Routledge & K. Paul, 1978.

# Учение Нисиды Китаро о «чистом опыте» как метатекст: роль неокантианской традиции Баденской школы

*А.С. Романенко*

Проблема выстраивания отношения между собственным философским учением и западными философскими системами имплицитно актуализована во многих ранних текстах Нисиды Китаро (1870–1945). Работа «О позиции Школы чистой логики в эпистемологии» (1911 г.) содержит рассуждения японского философа о возможности принципиального противопоставления философских оснований его собственного учения о «чистом опыте» и теоретических положений, составляющих фундамент кантовской и неокантианской теории познания, получившей выражение в трудах представителей Баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.). Теоретизирование вокруг ключевых проблем неокантианской эпистемологии в рассматриваемом тексте Нисиды предстает как поиск эквивалентов учения о чистом опыте в западной философской традиции. Указанная интенция видится двояко. С одной стороны, текст работы интерпретируется как попытка «перевода» собственных идей на язык западного философского мышления, то есть как попытка «встроить» собственную мысль в систему современного западного философствования. С другой стороны, Нисида выстраивает отношение между неокантианской философией и собственным учением о чистом опыте как отношение между двумя изоморфными системами низшего и высшего порядка соответственно. Учение о чистом опыте предстает в качестве некоторого «метатекста», включающего неокантианскую философию как «текст» низшего порядка: центральные понятия неокантианской эпистемологии рассматриваются как разновидности определенной единой структуры, фиксируемой Нисидой в понятии «единство чистого опыта».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Нисида, чистый опыт, эпистемология, Риккерт, Виндельбанд, Кант, метатекст.

Статья нацелена на выявление специфики обращения Нисиды Китаро к неокантианской философии на раннем этапе творчества, ее интерпретацию. Материалом исследования послужила работа «О позиции Школы чистой логики в эпистемологии» (認識論に於ける純論理派の主張に就いて, «Нинсикирон-ни окэру дзюнронриха-но сютё:-ни цуйтё»), датированная 1911 г. Данная работа — эссе, включенное в сборник «Размышление и опыт», изданный в 1915 г. По замечанию Джеймса Хайзига, американского исследователя философии

Киотоской школы, сборник представляет собой результат изучения Нисидой неокантианских философских трудов, заинтересовавших его еще во время работы над первой книгой «Исследование блага», увидевшей свет четырем годами ранее [Heisig, 2001, p. 47]. Неокантианские штудии Нисиды продолжились вплоть до 1917 г., в это время была опубликована третья его книга «Интуиция и рефлексия в самоосознании».

Рассматриваемое эссе имеет двухчастную структуру. Скажем несколько слов о содержании первой части. В первом разделе Нисида дает общую характеристику эпистемологических воззрений мыслителей, позиции которых объединяет под общим названием «Школа чистой логики» (純論理派, *Дзюнронриха*). Сюда он относит, главным образом, представителей Баденской школы неокантианства Вильгельма Виндельбанда и Генриха Риккерта, а также Эдмунда Гуссерля. Центральная проблема, вокруг которой строится изложение, — смысл и свойства объективного знания. Школу чистой логики, по мнению Нисиды, отличает стремление определить условия и формальные свойства такого знания в чисто логическом аспекте [Нисида, 1987, с. 212], в отрыве от проблемы объективной реальности [Там же, с. 209].

Под объективным знанием, согласно Нисиде, следует понимать не знание некоторого «реального мира», находящегося за рамками опытного мира, а знание, имеющее характер универсальности, необходимости и надындивидуальности [Там же, с. 210]. Гипотеза о существовании такого объективного знания составляет исходный пункт рассуждений представителей Школы чистой логики, а также необходимое условие существования эпистемологии вообще [Там же]. Основание объективного знания, утверждает Нисида, составляет так называемый «трансцендентный предмет» познания. Данное понятие фигурирует, в частности, в работе Риккерта «Два пути теории познания», на которую ссылается японский философ. Трансцендентный предмет, как указывает Нисида, есть то, что дает объективность умозаключению (推論, *суйрон*), то есть последнее истинно постольку, поскольку соответствует этому предмету [Там же, с. 214].

Центральный тезис Школы чистой логики, на котором акцентирует внимание Нисида в первом разделе: предмет познания, трансцендентный познавательному акту, принадлежит сфере ценностей [Там же, с. 217]. Обоснование данного тезиса у Нисиды со ссылками на Риккерта строится следующим образом. Истинным или ложным мы можем называть только суждение. То, что истинно или ложно в суждении, — его смысл (意味, *ими*). То, что мы называем смыслом, не принадлежит области бытия (сущего). То, что не принадлежит области сущего, — «ценности» (価値, *кати*).

В обосновании ценностной природы трансцендентного предмета познания Нисида, излагая позицию Риккерта, обращается к категории «должного» (当為, *то:й*) как того, в чем являют себя ценности. Философ подчеркивает сходство данной категории с понятиями «требование», «норма», «правило», а также неизбежность некоторого субъективного оттенка, присущего ей. Как пишет Нисида, «то, в чем проявила себя в нашем уме трансцендентная ценность в качестве имманентного смысла, есть чистое интеллектуальное должное»

[Нисида, 1987, с. 218]. И далее: «Признание этого должного есть [объективное] познание, иными словами, мы приходим к тому, что познавательный акт есть признание ценности» [Там же, с. 218–219]. Таким образом, утверждение или отрицание чего-либо в суждении возможно только в согласии с некоторым требованием, необходимостью. Как пишет Риккерт в упомянутой выше работе, «утверждаемое требование должно иметь законное основание, оно должно быть “необходимым” требованием, коль скоро его признание должно сообщать истинность акту мышления», и долженствование, таким образом, «должно само носить характер необходимости... обладать безусловной “значимостью” (gelten), чтобы годиться в качестве предмета познания» [Риккерт, 1913, с. 23].

Еще один важный тезис Риккерта, которому уделяет внимание Нисида, касается сущности того, что философ называет «должным»: искомое трансцендентное должное есть форма суждения. Содержание сознания только тогда становится знанием, когда подгоняется под форму суждения, то есть приходит в согласие с кантовскими категориями [Нисида, 1987, с. 220]. Познание реальности есть, таким образом, *формирование* или *оформление* знания о реальности. Категории как форма и средство познания истины с позиции Школы чистой логики полностью принадлежат трансцендентному миру объективных ценностей [Там же, с. 223–224].

В контексте разрешения рассматриваемых философских проблем, согласно Нисиде, существует еще одно направление, противоположное, на первый взгляд, Школе чистой логики. Представителей данного направления объединяет стремление прояснить вопросы объективного знания и ценностей исходя из идеи «чистого опыта». Этих мыслителей, Нисида называет «Школой чистого опыта» [Там же, с. 210].

Результатом развития идеи о чистом опыте в той форме, в которой Нисида обнаруживает ее в трудах западных авторов, стали принцип экономии мышления Эрнста Маха, прагматизм Уильяма Джеймса и т.д. Собственно, к представителям Школы чистого опыта следует отнести и самого Нисиду. Вопрос, насколько трактовка понятия «чистый опыт» у Нисиды отличается от его понимания у Джеймса и Маха, — предмет отдельного исследования. Здесь же кратко раскроем содержание данного понятия в том виде, в котором оно представлено в трудах Нисиды.

Понятие чистого или непосредственного опыта объединяет в себе как минимум два смысла: гносеологический и онтологический [Скворцова, Луцкий, 2014, с. 56]. Гносеологически под чистым опытом понимается такое состояние сознания познающего субъекта, в котором снимаются все оппозиции, свойственные обыденному мышлению: субъект и объект, внешнее и внутреннее, материя и дух, Я и вещь. Одновременно с этим онтологически чистый опыт есть, прежде всего, переживание истинной реальности. Первичное свойство такой реальности — единство, а фундаментальная форма ее проявления — «объединяющая активность», которая на уровне субъекта являет себя как объединяющая (синтезирующая) сила сознания. Сознание при этом представляется как некоторый локус, в котором активная, саморазвертывающаяся реальность познает сама себя в акте интеллектуальной интуиции.

Итак, центральная проблема второй части рассматриваемого эссе — возможность/невозможность принципиального противопоставления философских оснований, на которых строится учение о «чистом опыте» Нисиды, и теоретических положений кантовской и неокантианской эпистемологии.

В теоретических рассуждениях Нисиды прослеживается интенция выстраивания отношения эквивалентности между собственным учением о чистом опыте и неокантианскими вариантами теории познания. Отметим, что при рассмотрении учения о чистом опыте и неокантианской философии как семиотических образований поиск эквивалентных элементов между ними предстанет как процесс перевода. Именно переводом и занимается Нисида. В данном случае имеет место перевод с языка неокантианской философии на язык учения о чистом опыте.

Обращает на себя внимание введение Нисидой в теоретическое повествование об основных положениях неокантианской эпистемологии нового лексического материала: понятий и терминов, принадлежащих языку учения о чистом опыте. Это, прежде всего, специальные термины, в большом количестве встречающиеся в его первой книге «Исследование блага»: «факт чистого опыта» (純粹経験の事実, *дзюнсуи кэйкэн-но дзидзицу*), «единство сознания» (意識統一, *исики то:ицу*), «объединяющая активность» (統一作用, *то:ицу сё:*), «требование» (要求, *ё:кю:*) и др. Нисида пишет: «Если рассматривать так называемую объективность знания как факт чистого опыта, она есть своего рода требование, а конкретнее — требование единства сознания» [Нисида, 1987, с. 224].

Следующий характерный для Нисиды вектор выстраивания отношений эквивалентности между двумя философскими системами — отождествление центральных понятий и терминов. В ходе повествования Нисида задается вопросом: принципиально ли отличается кантовская чистая апперцепция от единства чистого опыта? [Там же, с. 227]. Философ отождествляет единство Я, обнаруженное Кантом в феномене чистой апперцепции, с единством чистого опыта. «Чистая апперцепция, которую Кант рассматривает в качестве объединяющей активности формирования объективного знания, не есть нечто совершенно отличное от того, что я называю единством чистого опыта» [Там же, с. 228]. Кантовскую чистую апперцепцию Нисида рассматривает как *вид* единства чистого опыта, который, как подчеркивает мыслитель, не исчерпывается только апперцепцией [Там же].

Тот же самый подход Нисида реализует и в отношении центральных понятий эпистемологии представителей Школы чистой логики — Виндельбанда и Риккерта. Как указывает Нисида, в утверждении, что единство чистой апперцепции есть наиболее универсальная, фундаментальная форма, удаленная от всякого содержания опыта, предполагается, что можно провести различие между апперцепцией и другими видами объединения опыта [Там же, с. 229]. Тем не менее, поскольку изначально конкретный чистый опыт проявляет себя как единство, исходящее из самых разнообразных оснований, ни одно из них нельзя определить как наиболее фундаментальное. Японский философ допускает следующую аналогию: конус в зависимости от угла зрения может пред-



стать и как треугольник, и как окружность, и как эллипс, но ни первое, ни второе, ни третье нельзя назвать изначальным, первичным [Нисида, 1987, с. 229].

Согласно Нисиде, поскольку представители Школы чистой логики рассматривают суждения как единственную объединяющую опыт активность, наиболее фундаментальной формой объединения опыта для них становятся логические категории [Там же]. И если категории, образующие форму суждения, есть только проявления некоторого наиболее изначального единства, той самой фундаментальной объединяющей активности, лежащей в основе всех форм синтезирующей активности сознания, тогда то, что Риккерт называет «должным» или «ценностью», представляет собой не что иное как еще одну разновидность единства чистого опыта. Как пишет Нисида, «мир чистого опыта есть мир ценностей», а понятия «смысл» или «ценность» так или иначе указывают на некоторые непосредственные состояния опыта [Там же, с. 230].

Аналогично Нисида рассматривает и понятие «нормативного сознания» у Виндельбанда. В работе «Что такое философия? (О понятии и истории философии)» немецкий философ, говоря о нормативном сознании, пишет: «Это “сознание вообще” представляет собой, следовательно, систему норм, которые, будучи значимы объективно, должны быть значимы и субъективно, хотя в эмпирической действительности духовной жизни людей они применяются лишь частично. В соответствии с этими нормами определяется ценность реального. Только они делают вообще возможными общезначимые оценки совокупности тех объектов, которые познаются, описываются и объясняются в суждениях остальных наук» [Виндельбанд, 1995, с. 52]. Нисида же рассуждает следующим образом: любой конкретный факт опыта имеет смысл на основании отношения к некоторому должному, то есть некоторому требованию, исходя из которого данный опыт объединяется. И если опыт объединяется исходя из некоторого требования, то, каково бы оно ни было, такое требование в качестве объединяющего начала становится «объективным» по отношению к объединяемому опыту, то есть универсально правильным или, по выражению Виндельбанда, общезначимым. Следовательно, заключает Нисида, такое требование в качестве объединяющего начала может стать тем, что Виндельбанд называет «нормативным сознанием» [Нисида, 1987, с. 232].

В конечном итоге Нисида утверждает: «Единство чистого опыта — это и должное и норма» [Там же, с. 229]. Таким образом, в эссе устанавливается особая семантическая связь (отношение эквивалентности) между терминами неокантианской эпистемологии и терминами учения о чистом опыте. Ключевые понятия неокантианской теории познания рассматриваются как разновидности некоторой единой структуры, выраженной в понятии «чистый опыт» (или «единство чистого опыта»). Последнее, в свою очередь, указывает на некоторое наиболее фундаментальное единство, которое имеет место еще до всякого понимания и до всякого суждения [Там же, с. 230].

Неокантианские теории познания и учение о чистом опыте, рассмотренные в качестве текстов, обнаруживают в эссе Нисиды интересную структурную связь, которую можно описать как отношение между текстом и метатекстом. Отметим, что понятие «текст» в данной связи предлагается трактовать с точ-

ки зрения отечественной семиотики культуры, то есть как «синтагматически построенное целое» или «организованную структуру знаков» [Лотман, 1981, с. 6]. Учение о чистом опыте реализуется у Нисиды как особого рода метатекст, то есть текст, который включает в себя в качестве структурных элементов другие тексты, а последние, в свою очередь, выступают в роли эквивалентных по отношению к нему. Поскольку центральные понятия неокантианских теорий познания Нисида рассматривает как вариации некоторой первичной, фундаментальной структуры, «чистого опыта», учения Канта и неокантианцев точно так же предстают как некоторые вариации текста высшего порядка, то есть учения о чистом опыте. Если сместить ракурс рассмотрения на содержательное отношение данных учений, то, с точки зрения Нисиды, теоретизирование Канта и неокантианцев — не что иное, как *варианты* обнаружения и концептуализации того единства реальности, которое Нисида фиксирует в понятии «чистый опыт».

Приведем примеры из текста эссе. Как пишет Нисида, утверждение Риккерта, что «необходимо отправляться только от ценностей, совершенно устраняя акт субъективного познания», может быть рассмотрено как «еще большее приближение к позиции чистого опыта» [Нисида, 1987, с. 230]. И далее: «Прояснение Кантом чистой апперцепции в противоположность опытной апперцепции и поворот Риккерта от трансцендентальной психологии к трансцендентальной логике можно рассматривать как достижение подлинного облика самопроизвольности чистого опыта» [Там же].

В завершение отметим, что преобладающим философским материалом, к которому обращается Нисида в своих ранних текстах, является именно наследие западноевропейской мысли: отсылки к произведениям философской мысли Востока крайне редки, либо отсутствуют вовсе (исключением является, например, небольшая заметка «Гутоку Синран», 愚禿親鸞, датированная 1911 г.). С учетом этого факта охарактеризованный выше модус обращения Нисиды с наследием неокантианской мысли может быть интерпретирован, помимо прочего, как попытка «встроить» собственную мысль в систему современного западного философствования.

Таким образом, модус обращения Нисиды к наследию неокантианской теории познания на раннем этапе философского творчества японского мыслителя характеризуется тенденцией интерпретации эпистемологических моделей Баденской школы в качестве эквивалентов учения о чистом опыте, составляющего фундамент всей ранней философии Нисиды. В работе «О позиции Школы чистой логики в эпистемологии» философ выстраивает отношения семантической эквивалентности между ключевыми понятиями и терминами неокантианской эпистемологии и основополагающими понятиями собственного учения о чистом опыте. Подобная интенция позволяет интерпретировать рассматриваемый текст Нисиды как попытку перевода его собственных идей на язык западного философствования. Учение о чистом опыте Нисиды предстает как особого рода «метатекст» по отношению к неокантианской философии, включающий последнюю в качестве изоморфного текста низшего порядка.

## Литература

Виндельбанд В. Избранное: Дух и история / пер. с нем. М.: Юрист, 1995.

Лотман Ю.М. Текст в тексте // Ученые записки Тартуского университета. 1981. Вып. 160. Труды по знаковым системам. Т. 1. 1981. С. 3–17.

Нисида Китаро. Нинсикирон-ни окэру дзюнронриха-но сютё:-ни цуйтэ [О позиции Школы чистой логики в эпистемологии] // Нисида Китаро: дзэнсю: [Полное собрание сочинений]: в 19 т. Т. 1. Токио: Иванами, 1987. С. 209–234.

Риккерт Г. Два пути теории познания // Новые идеи в философии. 1913. № 7. С. 1–79.

Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л. Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014.

Heisig J.W. Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

# Паназиатские идеи и их критика историком Цуда Сокиги

*К.В. Шуплецова*

В данной статье представлена попытка проанализировать причины появления и пути развития паназиатских идей, а также рассмотреть, как относился к ним историк Цуда Сокиги (1873–1961), известный своими взглядами, идущими вразрез с официальной государственной позицией. В первой половине XX в. Япония пыталась распространить свое влияние на соседние государства, приобрести устойчивое положение в мире. Сформировалось представление о восточноазиатской культуре, объединяющей народы Японии, Кореи, Китая, Индии. Историк Цуда Сокиги считал его ошибочным и даже разрушительным. По его мнению, Японии было необходимо выйти за пределы парадигмы «Запад – Восток». На взгляд Цуда, для страны было важно сконцентрироваться на уникальности и самобытности японской культуры и способствовать ее процветанию, чтобы добиться не только восхищения в Китае, но и признания западных стран.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Цуда Сокиги, японская историческая наука, паназиатизм, восточная культура, японская идеология.

В конце XIX — начале XX в. перед обновленной Японией стоял вопрос определения своей позиции в мире. Будучи островным государством, небольшим по размерам и значительно отстающим в развитии от «великих держав», Япония смогла избежать участи других азиатских стран: она не стала европейской колонией. Правительство Мэйдзи предприняло шаги для наращивания экономической и военной силы страны. По мере их реализации внешнеполитические амбиции империи росли. Если сначала Токио стремился к пересмотру неравноправных договоров, которые ставили Японию в невыгодное слабое положение в отношениях с европейскими государствами, то затем стал задумываться над расширением своего влияния в регионе и даже над колониальным господством. Япония желала стать не только независимой и сильной, но и равной крупнейшим европейским державам страной.

Но как этого добиться? Как преодолеть надменное отношение европейцев к себе? Для решения этих вопросов Япония обратилась к своим ближайшим соседям — странам Азии, в первую очередь Корею и Китаю. Так стали развиваться паназиатские идеи, продвигающие либо союз со странами Азии, либо их включение в состав Японской империи. В попытках разрешить вопрос, что

такое Азия или Восток (как противопоставление Европе и цивилизационному Западу, которые к тому времени уже приобрели устойчивые характеристики), некоторые приверженцы паназиатизма решили обратиться не только к близлежащему Китаю или Индии, с которой Японию объединял буддизм, но даже к Турции, где уже развивались идеи пантуранизма [Hotta, 2007, p. 190].

Многие японские сторонники паназиатизма понимали уникальную позицию Японии как единственной азиатской страны, избежавшей участи европейской колонии, и использовали это понимание в своих трудах. По окончании Первой мировой войны Япония оказалась в числе стран-победительниц и ожидала приглашения в клуб мировых держав. Однако Великобритания и США не считались со своим восточноазиатским партнером. Например, когда во время обсуждения Устава Лиги Наций Япония предложила введение статьи о равенстве всех рас, к ее мнению не прислушались; ее морской флот сократили, и по итогам Версальской конференции японские завоевания в Китае не признавались. Токио считал подобное притеснение несправедливым, понимая, что ни США, ни европейские государства не рассматривают Японию как равную себе державу. Экономический кризис 1929–1932 гг. также пагубно сказался на Японии, страна нуждалась в ресурсах, которые были в Китае и на Дальнем Востоке.

Идеологи паназиатизма понимали, что Азия слаба, и чтобы добиться признания Запада, необходимо ее усилить. Это стало одним из основных принципов, которым руководствовалась японская пропаганда в 1930-е годы. Вышеупомянутая уникальность Японии приходилась очень кстати, так как она обуславливала особую миссию страны в Азии. Во-первых, Япония все еще слаба, поэтому нужно сотрудничать с другими азиатскими странами, чтобы противостоять Западу. Во-вторых, дух, культура и история Японии совершенны, это божественная страна (*синкоку*), поэтому необходимо объединиться с другими азиатскими государствами, чтобы распространять эти духовные и технические знания в Азии. С этой точки зрения Япония находится в положении превосходства, а не равенства. Паназиатизм включал в себя элементы паннационализма, так как подразумевал создание новой азиатской цивилизации [Ibid., p. 19–21].

Прежде всего идеи паназиатизма являлись критикой сформировавшегося в Европе «ориентализма» — понятия о едином географическом и культурном пространстве Востока. Они представляли собой взгляд на Азию «изнутри», осознание своего места в мире. Взор паназиатистов непременно обращался на близлежащий Китай. Ему, как и Японии, предстояло пройти процесс модернизации и даже европеизации. Для этого обе страны могли обратиться к японской модели, которая была применена в период Мэйдзи. Япония была готова оказать в этом помощь. Также представлялось, что японцы смогут способствовать развитию широких масс (через образование и т.д.) [Кубота, 2002, с. 88–89].

Выделяют три типа паназиатизма. Первый — культурный, базировался на идее единства мысли и философии в азиатских странах, включая Китай и Индию. Второй обосновывался исходя из понимания единства народов, принадлежащих одной расе. Последний тип, предполагающий верховенство Японии, был основан на идеологии «спасения Азии Японией», а сама Япония называла себя *Адзиа-но мэйсю* (лидер Азии). В каждом из направлений можно наблюдать

попытку японских мыслителей определить положение Японии в мире, указать на близость и сходство с другими народами и культурами [Hotta, 2007, p. 30–45]. В итоге в государственной японской пропаганде границы между разновидностями паназиатизма размывались, в ней были представлены компоненты всех трех типов.

К 1930-м годам сформировался в полной мере миф о превосходстве Японии. В политике Японии можно было наблюдать некое противоречие: сконцентрированность на самости и уникальности Японии — и в то же время продвижение идей о восточной культуре, объединяющей Японию и Китай. Паназиатские идеи приобрели две главных характеристики: приверженность Японской империи и ее интересам и обида на слабую Азию, неспособную противостоять Западу [Ibid., p. 49].

Нельзя отвергать факт, что многие представители паназиатизма в других странах с воодушевлением следили за Японией. Победы и достижения азиатского государства вселяли в Китай, Корею и даже Индию надежду, что они смогут избавиться от контроля европейских стран. Однако экспансионистская политика Японии на материке, которая во многом копировала черты европейской колониальной политики (стоит вспомнить, прежде всего, 21 требование Китаю во время заключения договора по итогам войны 1894–1895 гг.), попытки Японии заполучить часть китайских территорий после Первой мировой войны и т.д. привели к всплеску националистических антияпонских настроений. Они проявились, например, в Первомартовском выступлении в Корее (1919 г.). Тем не менее Сунь Ятсен, возглавлявший национально-освободительное движение Китая, в 1924 г. произнес в Кобэ речь, посвященную великоазиатизму (*дайадзиасюги*), в которой говорил, что Япония в противовес Западу идет не Путем жестокости (*хадо*.; кит. *бадао*), а Путем королей (*о:до*.; кит. *вандао*). Этот Путь включал в себя разумную дипломатию, современное вооружение, а также конфуцианскую человечность, которой руководствовались древнекитайские императоры во время своего просвещенного правления [Ibid., p. 43–44, 59].

В начале XX в. издавался журнал «Успех», который продвигал идеи паназиатизма. И более того, приглашал японскую молодежь в Китай на учебу и работу. Читателями журнала являлись в основном именно молодые люди, перед которыми был открыт путь в мир, полные идей и стремлений. Среди них проводилась пропаганда паназиатских идей.

Журнал представлял Японию просвещенной страной, которая в период Мэйдзи смогла добиться высоких результатов в области науки и техники. Теперь она была способна многому научить Китай, Корею и даже народы, проживающие в Сибири. Токио мог бы показать населению этих стран путь к цивилизации, прогрессу и модернизации. Например, обучить их современной медицине. При этом стоит учитывать, что «цивилизация» подразумевала европеизацию.

Корея и Китай были показаны как территории, где можно хорошо заработать посредством торговли. Заявлялось, что у японцев есть множество сходств с корейцами и китайцами, но упоминались и различия. Журнал рассказывал о разнице в обычаях, чтобы японской молодежи было проще адаптироваться к

новым условиям жизни. В каждом выпуске существовал раздел, посвященный обучению и работе за рубежом (Китай и Корея). Часто японцы сталкивались там со множеством трудностей, даже несмотря на поддержку со стороны Токио, и это превращалось в «тысячу трудностей, мириады страданий» (*тинан банку*). Вся деятельность людей, уехавших в Китай (чаще всего они там занимались торговлей, либо обучались на Тайване) была представлена как путь к цивилизации китайского или корейского народа. Поэтому японцы, отправившиеся туда, прославлялись как герои [Кубота, 2002, с. 93–35].

Мысль о сходстве японской культуры с другими «восточными» культурами становилась все более популярной. В 1931 г. произошел Маньчжурский инцидент, который вновь поднял тему единства культурного пространства Японии и Китая. Но не все японские исследователи поддерживали паназиатские идеи, были и те, кто в своих трудах отстаивал иную позицию. В их числе — историк Цуда Сокити (1873–1961), известный своими новаторскими подходами к изучению древней истории Японии. В некоторых сочинениях он излагал свои взгляды на так называемую восточноазиатскую культуру.

Цуда решил обратиться к этимологии слова «восточный» — *тоё*. Бином *тоё*: появился в китайском языке либо в начале эпохи Мин, либо в конце эпохи Юань для обозначения направлений в Южном Китайском море для навигации судов. Восточное направление называли «восточным морем», *тоё*;, западное направление — «западным морем», *сэйё*:. Так, Филиппинский архипелаг называли *тоё*;, а Индию и прочие острова и побережья на западе называли *сэйё*:. Таким образом, *тоё*: являлось не более чем географическим термином. Но что самое важное, сам Китай не относил себя ни к «восточному морю», ни к «западному».

По мнению Цуда Сокити, биномы *тоё*: и *сэйё*:. получили свое значение как «восточный» (то есть относящийся к странам Азии; в центре региона с культурной точки зрения при этом находился Китай) и «западный» (относящийся к странам Европы и Америки) уже в эпоху Токугава (1603–1868 гг.). Примером такого употребления служит знаменитый лозунг Сакума Сёдзан, японского ученого и мыслителя эпохи Эдо: «Мораль восточная, методы западные» («*Тоё:-но до:току, сэйё:-но эйдзюцу*»). Под Западом (*сэйё*) подразумевались страны христианского мира. Под Востоком (*тоё*;) — конфуцианские страны, то есть Япония, Китай, Корея. Потом в число последних включили государства, исповедующие буддизм, и к ним добавилась Индия. Однако Цуда утверждал, что подобное разделение является неверным, так как Индия и Китай представляют собой разные географические и культурные пространства, и единственное, что их объединяет, — это буддизм, который пришел в Китай [Оои, 2016, с. 193–194].

В 1931 г. Цуда опубликовал статью «Восточная культура, восточная мысль, восточная история» («*Тоё: бунка, тоё: сисо:, тоё:си*»). Она была написана в связи с активными обсуждениями темы азиатизма в международной политике, рассуждениями об уникальности восточной культуры и принадлежности японской культуры к ней. В этой статье автор провел сравнительный анализ трех стран: Японии, Китая и Индии, скрупулезно пытался найти сходства и различия между ними. Цуда пишет: «Разделение мировой культуры на восточную

(*то:ё:*) и западную (*сэйё:*) стало обычным делом для большинства японцев, так же, как и разделение мировой истории на историю Востока (*то:ё:*) и историю Запада (*сэйё:*) в наши дни является обычной практикой, но для Запада (*сэйё:*) и даже для Востока (*то:ё:*) значение этих терминов остается крайне расплывчатым» [Цуда, 2020, с. 181].

Сходства с Индией, по мнению Цуда, у Японии практически отсутствуют. Единственной точкой соприкосновения здесь, как и у Индии с Китаем, являлся буддизм. С географической стороны, и даже со стороны народности Индия является крайне далекой от Японии и от Китая страной. Взаимодействие культур трех стран также было на протяжении веков незначительным. Контакты Индии с Персией и Европой были намного более частыми, чем с соседним Китаем. По мнению историка, Индию можно отнести скорее к Западу, чем к Востоку. Соответственно, индийскую культуру нельзя отнести к восточной [Там же, с. 182–183].

Отношения Японии и Китая, напротив, были тесными, однако каждое государство обладает собственной историей. В этих странах проживают разные народы, отличаются общественная структура и политическая система. Цуда пишет: «В этом нет большой разницы с отношениями между Китаем и Индией». Он не может не согласиться с тем, что культура Китая значительно повлияла на становление японской, но историк подчеркивает — это влияние не привело к слепому заимствованию. Япония приносила свои особенные и уникальные черты в заимствованные с материка достижения культуры. Ни история аристократии в эпоху Хэйан, ни история самураев эпох Камакура и Токугава не имела параллелей в Китае, поэтому нельзя говорить о едином культурно-историческом пространстве. Даже буддизм, прибывший в Японию с материка, где он приобрел свои китайские особенности, развивался на островах очень самобытно и смог занять более важное положение в японском обществе, чем в Китае. Цуда Сокити подытоживает: Япония обладает уникальными историей, культурой и образом жизни [Там же, с. 185–187].

Таким образом, существует индийская культура, китайская культура, японская культура, но существует ли восточная культура? По мнению Цуда Сокити, «восточная культура» — это не более чем термин, используемый европейцами, которые по типу своей европейской культуры описывают культуру «восточную». Более того, Япония, которая имеет настолько богатый опыт принятия чужих культур (китайской и индийской), с легкостью воспринимает европейские культурные достижения и создает новую современную японскую культуру. Япония — не Восток в смысле *то:ё:*, Япония — это Япония, часть целого мира, а не его отдельной части [Там же, с. 193–195].

После инцидента на мосту Марко Поло в Китае в 1937 г. началось столкновение идеологической позиции японского правительства и научных взглядов Цуда Сокити. Он полагал, что понятие «азиаты» как противопоставление «европейцам» является грубым обобщением и его нельзя считать верным. Более того, историк сомневался, можно ли японцев в принципе соотносить с понятием Азии [Оои, 2016, с. 190].



Цуда Сокити был чуть ли не единственным, кто задумывался о различиях между Японией и Китаем. В предисловии к книге «Китайская мысль и Япония» («Сина сисо: оёби Нихон»), выпущенной в 1937 г., историк писал следующее: «Сейчас Япония вынуждена проводить политическую, экономическую, а также культурную деятельность в отношении Китая, другими словами, она пытается объединить два народа, и я задумываюсь, не приведут ли к хаосу попытки превратить японскую культуру и китайскую культуру в единую восточную, так как эти две культуры являются абсолютно разными» [Цуда, 2020, с. 100–101]. Более того, Цуда считал, что современная ему японская культура является общемировой, так как включает в себя элементы китайской, индийской, а также европейской. Японии, по его мысли, не нужно стремиться убедить китайцев в единстве, порой униженно соглашаясь с прежним величием Китая. Цуда полагал, что японцам необходимо сделать шаг вперед, представляя свою уникальную культуру всему миру, и развивать ее самобытность дальше. Поэтому нужно дождаться момента, когда китайцы и все западные страны будут смотреть на эту культуру с восхищением, как на передовую и более развитую. По мнению историка, Япония уже не могла ничему научиться у Китая. Намного важнее было, как считал Цуда, научиться новым методам исследований, чтобы открыть миру японскую науку [Там же, с. 107–108].

Предложения представить Японию самобытной частью культуры мировой, а не европейской и восточной, шли некоторым образом вразрез с политическими взглядами правительства. Высказывания Цуда о различии Японии и Китая стали катализатором для начала судебного процесса над историком, который состоялся в 1940 г.

## Литература

Кубота Ёситака. «Адзиа-сюгися»-то дзасси «Сэйко:» (1905–1916). «Идзанаи»-но нака-но тю:гоку-но имэдзи [Паназиатисты и журнал «Успех». Образ Китая в контексте «приглашение»] // То:ё: Гакухо:. 2002. № 84 (1). С. 87–89.

Оои Кэнсукэ. Цуда Сокити, даинихонтэйкоку то но таикэцу. Тэнно-но гунпуку-но нугасэта отоко: [Цуда Сокити: очная ставка с Великой Японской империей. Человек, который снял военную форму с императора]. Токио: Бэнсэй сёппан, 2016.

Цуда Сокити. Цуда Сокити дзэнсю [Полное собрание работ Цуда Сокити]. Токио: Фүё: сёбо: сёппан, 2020.

Brownlee J.S. Japanese Historians and the National Myths, 1600–1945: The Age of the Gods and Emperor Jinmu. Vancouver: UBC Press, 1997.

Hotta Eri. Pan-Asianism and Japan's War 1931–1945. New York: Palgrave MacMillan, 2007.

# Образование в колониальной Корее

*Л.В. Овчинникова*

Исследуя систему японского колониального управления в Корее, необходимо обратить внимание не только на методы управления и контроля, но и на социальные, экономические, технологические инновации в Корее. Генерал-губернаторство вкладывало деньги в образование, здравоохранение, индустриализацию Кореи. Модернизация включала разные сферы общественной жизни – строительство железных дорог, прокладку трамвайных линий в городах, возведение современных зданий, больниц, наконец, обучение значительных слоев населения. В статье рассматривается политика генерал-губернаторства в сфере образования. До 1910 г. начальное обучение ограничивалось в основном Сеулом. В 1911 г. было принято постановление о школьном образовании в Корее; определено три типа государственных школ. Генерал-губернаторство провело ряд реформ в системе образования, в результате которых число учеников в государственных начальных школах возросло. В 1930-х годах были приняты новые законы. Потребности военно-промышленного строительства второй половины 1930-х – начала 1940-х годов еще больше стимулировали рост числа школ. Закон 1938 г. провозгласил равное право корейцев и японцев на образование.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** японское генерал-губернаторство, колониальное управление, система образования, Корея, модернизация, школьное обучение.

Тема японского колониального управления в Корее достаточно актуальна, оценка этой деятельности вызывает споры у представителей академической общественности. В зарубежной и отечественной историографии долгое время превалировал обвинительный уклон в оценке деятельности японской колониальной администрации. Исследователи часто отказываются признать факт модернизации корейского общества, утверждают, что генерал-губернаторство либо ничего не делало для развития колонии, либо делало слишком мало. В то же время некоторые утверждают, что колониальная администрация привнесла слишком много изменений в жизнь корейского общества, подавляя его самобытность и национальную культуру. В последнее время появились и монографии, в которых приводятся данные о модернизации корейского общества, которая началась с преобразования, проведенных японским генерал-губернаторством в колониальный период.

Думается, чтобы оценить японское колониальное управление в Корее, нужно рассмотреть его в более широком контексте и сравнить с действиями западных держав в Африке и Юго-Восточной Азии. Тогда японские колониаль-

ные практики проявляются в более мягком свете. Безусловно, никоим образом не следует подвергать сомнению страдания корейского народа в этот период. Следует расширить область научного исследования, чтобы включить туда разнообразные сферы общественной жизни и показать, как корейское общество изменилось, где были достигнуты положительные изменения, проанализировать трансформацию корейского общества в современное. Необходимо исследовать и социальные, экономические, технологические инновации в Корее, проведенные японской администрацией. Преобразования коснулись и сферы образования. Этой теме посвящена данная статья.

Несколько слов о том, какова была ситуация в этой области до 1910 г. Напомним, что в Корее был достаточно большой для того времени слой грамотных людей. Традиционно политическая власть находилась в руках представителей наследственной элиты *янбан*; при получении той или иной должности на государственной службе кандидаты должны были сдавать экзамены. Для этого мальчики и мужчины посещали сельские конфуцианские школы, где обучались конфуцианским классическим текстам, морали и этике. Как пишут исследователи Филип Джайсон и Сон-пъё Хон, правительство не только не обеспечивало более широкому кругу лиц возможность получения образования, но и фактически препятствовало этому [Jaison, Hong, 1999, p. 67]. Консервативное правительство противодействовало попыткам прогрессивных сил — внутри и вне правительственных органов — изменить ситуацию. В результате модернизация общественной жизни не стала приоритетом его деятельности. В 1904 г. в Сеуле работали всего семь или восемь государственных школ. Их посещали 500 учеников, что крайне мало для страны с населением в 12 млн человек [Seth, 2002, p. 16–17]. Помимо них работали сотни частных школ, открытых христианами миссионерами. Можно сказать, что колониальная администрация строила современную систему образования практически с нуля.

Генерал-губернаторство провело ряд реформ в системе образования, в результате которых число учеников в государственных начальных школах возросло с 20 100 человек в 1910 г. до 901 200 человек в 1937 г. Общее число учащихся всех школ, включая конфуцианские школы, увеличилось со 110 800 человек в 1910 г. до 1 211 400 человек в 1937 г.; 1/4 всех учащихся составляли девочки и девушки [Akita, Palmer, 1999, p. 105]. Эти цифры говорят об определенном успехе образовательной политики генерал-губернаторства, правда, надо учесть, что только один из трех детей школьного возраста в Корее посещал школу. Генерал-губернаторство планировало ввести обязательное начальное образование в 1946 г.

В августе 1911 г. кабинет министров Японии принял постановление о школьном образовании в Корее. В том же году рескрипт генерал-губернаторства определил три типа государственных школ, получивших право на существование: начальная, профессиональная школы и профессиональный техникум. Были и немногочисленные конфуцианские школы иероглифического письма. В первые годы японского управления большая часть корейских детей не имела возможности получить даже начальное образование. В деревнях в школу ходили 15% детей. С началом «эры культурного управления» генерал-губернаторство среди

прочих провело реформу школьного образования. В 1920 г. был удлинён срок обучения в начальных школах до шести лет, пересмотрены учебные программы, в частности, увеличено количество часов, отведённых на преподавание японского языка и истории Японии, японской этики и морали.

В период подготовки Японии к войне вновь произошли изменения в системе образования; в 1931 и 1939 гг. были приняты новые законы. Развитие военной промышленности в Корее требовало больше квалифицированной рабочей силы, поэтому было решено делать упор на профессиональную подготовку школьников, на обучение детей навыкам труда. Помимо этого встала задача использования и квалифицированного женского труда, что стимулировало колониальные власти подумать о расширении начального женского образования. К 1945 г. число учащихся в начальных школах девочек составило более 0,5 млн. Расширилась сеть начальных государственных школ с 535 в 1919 г. до 1750 в 1930 г. [История Кореи, 1974, с. 149]. В то же время число частных и миссионерских школ продолжало сокращаться.

Декларировалась важность для общественного образования и воспитания библиотек, которые стали открывать на государственные деньги начиная с 1923 г. К 1937 г. насчитывалось уже 28 библиотек — одна государственная, девятнадцать публичных и восемь частных [Сисэй..., 1940, с. 827].

Закон 1938 г. провозгласил равное право корейцев и японцев на образование во всех областях просвещения, однако, безусловно, корейцы подвергались дискриминации, поскольку японцы в Корее имели значительно больший доступ к образованию. Так в 1934 г. дети японцев, проживавших в Корее, были полностью охвачены всеобщим начальным обучением. Начальное и среднее образование детей корейцев и японцев проходило в разных школах. (Лишь дети корейских высокопоставленных чиновников, крупных помещиков с особого разрешения могли быть приняты в школы для японцев.) Женщины-корейки в университет не допускались. В это время в Корее функционировало 479 школ для японцев на 80 тыс. учащихся и 2017 школ для корейцев на 3,5 млн учащихся школьного возраста. В 1932–1934 гг. только 20–25% корейцев после окончания начальной школы смогли продолжить образование [Jaisou, Hong, 1999, p. 150]. В средних школах, техникумах и колледжах число учащихся корейцев почти равнялось числу японцев. В единственном корейском Сеульском императорском университете, который открылся в 1925 г., обучалось больше японцев, чем корейцев, хотя японское население в то время составляло лишь 2,9% общего населения Кореи.

Техническое образование поначалу сводилось лишь к ремесленному обучению, но нехватка квалифицированной рабочей силы и технических специалистов стимулировали развитие этого направления образования. Так, в 1939 г. генерал-губернаторство открыло сеть краткосрочных курсов — машиностроительных, электротехнических, горных. С конца 1930-х годов значительно возросло число технических школ; в период Второй мировой войны власти начали готовить кадры и за пределами Кореи. Корейцев стали направлять на промышленные предприятия Японии и Северо-Восточного Китая, чтобы обучить их дефицитным техническим специальностям.

Японская администрация ставила своей задачей открыть начальные школы повсеместно во всех районах, а потом приступить к расширению среднего образования. В 1939 г. в колледжах и семинариях для преподавателей было зарегистрировано 6313 студентов-корейцев; еще 206 человек обучалось в Сеульском университете. Тысячи корейских студентов стремились продолжить свое обучение в Японии. Так, в 1942 г. около 14 000 человек учились в средних школах в Японии, а еще 6771 — в японских колледжах и университетах [Akita, Palmer, 1999, p. 107].

Вместе с тем высшее образование корейцев ограничивалось. В это время в Корее почти не было высших технических учебных заведений. Высшее техническое образование могли получить немногие, в основном выходцы из богатых семей, которые отправляли своих детей учиться в Японию, США, Германию и пр. Правда, при Сеульском университете был открыт промышленный факультет, однако заметного влияния на подготовку технических специалистов он оказать не мог, так как студентов-корейцев там обучалось немного. Были открыты и реальные училища и технические школы, которые также в незначительной степени способствовали подготовке корейских специалистов средней квалификации. В различных отраслях промышленного производства все руководящие посты были заняты японским инженерно-техническим персоналом. Корейцев не было на командных позициях на военных предприятиях. Однако в последние годы Второй мировой войны с ростом потребности в инженерно-технических кадрах в отраслях тяжелой и добывающей промышленности появились инженеры-корейцы.

По мнению некоторых исследователей политика властей в области просвещения тормозила процесс формирования национальной интеллигенции, но в то же время японская администрация целенаправленно готовили корейские кадры. Например, власти поощряли подготовку национальных кадров учителей начальных школ. Для этого были открыты специальные школы; в 1941 г. их стало 11. Среди педагогов начальных школ преобладали корейцы. [Нам, 1970, с. 11]. Большое внимание в подготовке кадров уделялось патриотическому воспитанию.

И отечественные, и зарубежные исследователи касались темы патриотического воспитания, идеологической обработки корейского населения. Вместе с тем, проблематика эта недостаточно хорошо изучена. В данной статье автор не считает возможным подробно осветить все элементы патриотического воспитания, мероприятия по воспитанию «японского духа», например, создание и работу молодежных организаций Сэйнэндан, военных площадок Кунрэнсё и другие. Думается, эта сторона деятельности японского генерал-губернаторства, которой придавалось очень большое значение, должна стать темой отдельной статьи. В качестве примера приведем лишь указ о «Новой системе обучения в Корее» (№ 103, март 1938 г.), который приводит издание «30 лет управления Кореей». Специальная инструкция генерал-губернатора Минами гласила: «Цель управления Кореей заключается в том, чтобы воспитывать в наших соотечественниках качества верных подданных императора, слить Японию и Корею воедино, и в обстановке полной гармонии разрешить проблемы

Восточной Азии. Со времени присоединения Кореи большое внимание обращалось на рост благосостояния народа и в особенности с введением надлежащей системы обучения — на воспитание японского духа. Однако в обстановке строительства Новой Азии ответственность, возложенная на эту страну, требует еще большего повышения моральных качеств. Это может быть достигнуто выполнением следующих трех основных мероприятий в системе просвещения: 1) претворением в жизнь принципа *кокутай мэйтё* — слиянием Японии и Кореи; 2) физической подготовкой; 3) тренировкой перенесения трудностей и лишений. В связи с этим отменяется раздельное обучение лиц, говорящих на японском языке (японцев и корейцев)» [Сисэй..., 1940, с. 827]. Декларировалось, что японцы и корейцы получают «одинаковые» права на образование. Издание также упоминает, что «в обстановке китайских событий в Корее отмечается рост патриотизма, а поэтому для выполнения заданий национальной обороны вводится система добровольчества» [Там же].

Хотелось бы отметить, что патриотическое воспитание как важный элемент колониальной политики отмечают все исследователи: как сторонники обвинительного уклона, так и те, которые говорят о большой роли японской администрации в модернизации Кореи. Некоторые востоковеды полагают, что это было общим моментом в политике управления колониями. М. Сэт пишет, что образование было политическим инструментом для воспитания преданных императору подданных. «Идеи национализма и милитаризма пронизывали всю систему образования. Целью образования было укрепление позиции Японии в Корее, точно так же, как гегемонистское обучение во французском Вьетнаме, на американских Филиппинах, и даже в Соединенных штатах, где насильственно вынуждали местное население ассимилироваться. Важная часть обучения во всех колониях выражается в воспитании преданности подданных, усилении их единства, укреплении государства» [Seth, 2002, p. 27].

По мнению ряда исследователей, например, Акита и Палмера, японская администрация имела наилучшие результаты в образовательной политике при сравнении с ситуацией в колониях в Африке и Юго-Восточной Азии [Akita, Palmer, 1999, p. 107]. Даже учитывая тот факт, что только один из трех корейских детей посещал начальную школу, ситуация в Корее была более благоприятная, чем, скажем, в Камбодже, где в 1944 г. менее 29% детей посещали школы, а количество учащихся девочек и девушек было ничтожно малым. Средние школы стали там строиться в 1933 г., и к 1944 г. существовали номинально. Университета в Камбодже не было вообще; университетские дипломы к 1953 г. имели только 144 человека. Эти цифры звучат внушительно, тем более учитывая тот факт, что колонизация Камбоджи французами началась в 1863 г., в то время как японский протекторат на Корейском полуострове был провозглашен в 1905 г. Во Вьетнаме ситуация была похожей; в Восточной Африке — еще хуже. В британских колониях ситуация была неоднозначной. В большинстве колоний практиковалась система непрямого управления; проблемы повседневной жизни отдавались в руки традиционных элит. Образование в этих странах стало привилегией местной элиты и совсем не охватывало крестьян. В Индии можно было получить высшее образование; в 1914 г. там обучалось 50 000 студентов

на 300 000 000 жителей. Грамотность местного населения составляла не более 12%. В Африке неграмотность составляла 80–85% [Akita, Palmer, 1999, p. 109].

По мнению автора, исследуя систему и методы колониального управления в Корее, необходимо обратить внимание и на социальные, экономические, технологические инновации в Корее, проводимые японской администрацией. Не следует ни абсолютизировать, ни преуменьшать эксплуатацию колонии и факты ее модернизации.

### Литература

История Кореи. Т. 2. М.: Наука, 1974.

Нам С.Г. Формирование народной интеллигенции в КНДР. М.: Наука, 1970.

Сисэй сандзю:нэнси 施政三十年史 [30 лет управления Кореей]. Сеул, 1940.

Akita G., Palmer B. The Japanese Colonial Legacy in Korea. 1910–1945. Portland: MerwinAsia, 1999.

Jaison Ph., Hong Son-p'yo. My Days in Korea and other Essays. Seoul: Yonsei University, 1999.

Seth M.J. Education Fever: Society, Politics, and the Pursuit of Schooling in South Korea. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

# Творчество Имамита Томонобу как пример взаимодействия восточной и западной культурных парадигм

*Е.Л. Скворцова*

Статья посвящена творчеству японского философа, создателя оригинальной эстетической теории Имамита Томонобу (1922–2012). Налаживая культурный диалог между Востоком и Западом и владея в равной степени обоими эстетическими подходами, ученый играл роль «переводчика», создавая своеобразный «восточно-западный метаязык». В значительной степени универсальный характер философии Имамита проявился в его трактовке метакатегории *Ничто*. Ученый, как и его учитель Нисида Китаро, сумел показать двухвекторность участия японской эстетики в межкультурном дискурсе, не только черпая вдохновение в национальных мировоззренческих установках, но и постоянно обращаясь к трудам западных мыслителей, подвергая их идеи творческому переосмыслению и создавая собственную философскую концепцию.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Имамита Томонобу, эстетика, онтология *Ничто*, Бытие, культуры Запада и Востока, межкультурный дискурс, калонология, экзистенциализм.

Имамита Томонобу, создатель оригинальной эстетической концепции, полиглот, переводчик Аристотеля на японский язык, изначально поставил перед собой задачу создания международного движения эстетиков, когда, занимая пост заведующего кафедрой эстетики Токийского государственного университета, в 1970-х гг. начал публикацию ежегодника «*Journal of the Faculty of Letters, the University of Tokyo. Aesthetics*». Покинув свой пост в 1983 г., он создал в токийском районе Акасака Центр компаративистских исследований по философии и эстетике — *Centre International pour Etude Comparée de philosophies et d'esthétique*.

Будучи всемирно известным эстетиком, профессор Имамита собрал коллектив крупнейших ученых со всего света, которые встречались в 1980–1990-х годах на ежегодных симпозиумах. Наряду с представителями японской эстетической науки, такими как Цудзимуря Коити, Сасаки Кэнъити, Сакабэ Мэгуми, Амагасаки Акира и др. в симпозиумах принимали участие авторитетные ученые и деятели искусства, такие как М. Дюфренн и Э. Цум Брюнн (Франция), Л. Парейсон и М. Оливетти (Италия), Н. Тертулиан (Румыния) и М.Р. Берлингер



(Германия), М. Ксенакис (Греция) и П. Маккормик (Канада), а также Пак Ки-со (Южная Корея).

Имамита выступил продолжателем дела Нисиды Китаро (1870–1945), приложившего максимум усилий для научного оформления философского знания в своей стране. Нисида постоянно обращался к трудам философов Запада, таких как Аристотель, Р. Декарт, И. Кант, Г.-В.-Ф. Гегель, В. Вундт, И.-Г. Фихте, Ф.-В. Шеллинг, А. Бергсон, Г.-Т. Фехнер, Э. Гартман, П.-Г. Дирихле, И. Фолькельт, К. Гроос, В. Дильтей, А.-Ф. Амьель, К. Ланге, Г.-Э. Лессинг, причем делал это не для доказательства истинности или ложности концепций перечисленных авторов (эти концепции главным образом связаны с каким-то одним, основополагающим, по их мнению, аспектом бытия), а для подтверждения своей идеи правоты традиционного даосско-буддийского взгляда на мир как на текучую лаву «дел и вещей», истинное познание которого есть эмоционально-телесное знание-переживание, лежащее в основании рационально-логического научного мировоззрения. Главными оппонентами японского философа являются Аристотель и Декарт. Первый — из-за недостатков формальной логики с ее жестким различением субъекта и объекта. Второй — из-за выведения существования из мышления (*cogito ergo sum*). Жизнь человека изначально — это действие, и оно интуитивно просто. Но вербализованное объяснение и описание этого действия длинно и сложно, оно представляет собой, по выражению Нисиды, «тождество абсолютных противоречий» (*дзэттайтэки мудзюн-но доцу*). Посредством апелляции к идеям западных авторов он демонстрирует сложность и противоречивость философского описания действия абсолютной реальности в мире форм.

Что же касается Имамита Томонобу, то он поставил перед эстетиками Японии задачу серьезного изучения художественной мысли Дальнего Востока, крайне мало исследованной даже в родном регионе. Такое пренебрежение было вызвано длительной «очарованностью» японцев эстетикой и философией Запада, доминировавших в преподавании после революции Мэйдзи во всех университетах страны. На исходе XX в. Имамита писал: «Почему сегодня для нас возникла необходимость изучения эстетики Дальнего Востока? Думаю, что изначально Китай, Корея и Япония — страны с богатой традицией эстетической мысли, но к сожалению, до сегодняшнего дня (1980 г.) настоящих исследований по данной теме чрезвычайно мало. Причину я вижу в том, что в сфере эстетики (так же, как и в области естественных наук) особая увлеченность японцев строгой западной методологией, их желание усвоить блестящую западную науку способствовали запозданию обращения к собственной традиции эстетической мысли, ее осмысления и обоснования. Именно этим объясняется малочисленность исследований по восточной эстетике, но этот факт вовсе не означает бедности и слабости эстетической мысли Дальнего Востока как таковой» [Имамита, 1980, с. 2–3].

По мнению Имамита, количество и качество трудов по дальневосточной эстетике необходимо было довести до общемирового (читай — западного) уровня. Только по мере восполнения пробелов в эстетическом знании, после проведения соответствующих компаративистских исследований может быть создана, полагал ученый, по-настоящему общая теория эстетики. Нужно

«через сопоставление с эстетической мыслью Запада и посредством сравнительного культуроведения открыть общие для всего человечества, а не только локальные (традиционно западные или традиционно восточные) методы исследования... И чтобы встать на общечеловеческую точку зрения, необходимо учитывать не только эстетическую мысль Запада, но и разъяснять до сих пор малоизученную эстетическую мысль Востока. Вот почему для нас, японцев, исследование эстетики Востока — благоприятный случай самопознания, а также разъяснения людям Запада позиции *Другого* и в то же время наиболее благоприятное поприще для установления общечеловеческого компромисса» [Там же, с. 3].

В процитированной выше монографии «Эстетика Дальнего Востока» ученый провел скрупулезное историческое исследование китайской и японской имплицитной эстетики<sup>1</sup>, уделяя особое внимание понятиям и категориям, возникшим и в ходе художественной практики, и в ходе повседневной жизни. В частности, Имамита отметил, что в древности категории добра и красоты имели синкретический характер, явственно проявившийся в странах иероглифической культуры, где значения сразу нескольких разных иероглифов имели пересекающиеся области смысла и, дополняя друг друга, составляли идеал «благородной красоты», *ёси*. Этот идеал, по Имамита, аналогичен идее калокагатии в Древней Греции. В то же время специфика японского сознания в его отличии от западного во многом обусловлена особенностями иероглифической письменности. Как правило, иероглиф, обладая определенным смысловым значением, в зависимости от ситуации как бы поворачивается той или иной гранью своего значения, обретая в зависимости от контекста ту или иную смысловую окраску [Имамита, 1980, с. 211; Imamichi, 1982] и обеспечивая полифонию оттенков чувств и эмоций.

Ученый затронул и тему японской идентичности, нашедшую отражение в популярных концепциях *нихондзин-рон* (теория японца) и *нихон бунка-рон* (теория японской культуры). В них коллективизм японского индивида, в первую очередь ориентированного на группу, противопоставлялся индивидуализму и эгоизму западного человека с его ярко выраженным личностным началом. Имамита Томонобу указывает, что в японском языке до середины XIX в. понятия «личность» (*кодзин*) просто не существовало, что, впрочем, несколько не говорит о превосходстве западных культур [Имамита, 1980, с. 228–234]. Отсутствие личностного начала компенсировалось обостренным чувством долга-ответственности (*ги-сэкинин*) по отношению к *Другому* и к общине (*кёдотай*). При этом ученый призывает учитывать тот факт, что «ответственность» в Японии имеет и значение «эмоционального отклика», что составляет характерную особенность традиционных искусств, таких как поэзия *рэнга* и чайный ритуал *тяноу*, практикующих коллективное творчество.

---

<sup>1</sup> Термин «имплицитная эстетика» принадлежит В.В. Бычкову: «Имплицитная эстетика уходит корнями в глубокую древность и представляет собой полутеоретическое свободное осмысление эстетического опыта внутри других дисциплин (философии, риторики, филологии, богословия и др.)» [Бычков, 2010, с. 456].

Не вдаваясь в подробности дискуссии об особенностях японской идентичности, отмечу, что ответственность нельзя считать сугубо дальневосточным атрибутом. Еще в античной Греции Аристотель, проводя различие между рабами и свободными гражданами, считал первых «одушевленными орудиями», а вторых — полноценными людьми именно потому, что свободные граждане были наделены правами и обязанностями, то есть несли ответственность за принятые решения и их практические последствия. А для европейского Средневековья также характерно наличие многочисленных писаных и неписаных «кодексов чести» у рыцарей, ремесленников и т.д., что вполне сопоставимо с аналогичными кодексами, существовавшими в Японии [Карелова, 2007; Книга самурая, 2000].

Однако противопоставление жителя Европы, прошедшего школу четырехсотлетней «капиталистической индивидуализации», жителю Японии, где капиталистические отношения утвердились относительно недавно, имеет смысл только в том случае, если исследователь задался целью сделать упор на социально-психологических различиях формирования личности на Западе и на Востоке. На мой взгляд, эти различия сами по себе ни в коем случае не могут служить доказательством отсутствия в японской духовной культуре личностного начала как такового. Просто в Японии сложилась личность несколько иного типа, более соответствующего общественному устройству этой страны и ее традициям.

В значительной степени межкультурный характер философии Имамита Томонобу проявился в его трактовке онтологии *Ничто* и метакатегории *Ничто*. Развивая тему *Ничто* Нисиды Китаро, а также принимая во внимание и высоко оценивая позицию экзистенциалистов (М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра) и близких ему по духу Р. Берлингера и Л. Парейсона, Имамита создал свою логически корректную интерпретацию понятия *Ничто*.

Широко распространено следующее высказывание: «Раз *Ничто* — это не нечто, значит, его нет». Но ведь мы постоянно сталкиваемся с деструктивным действием *Ничто* — болезнями, разрушениями, смертью... В нашей повседневности, считает Имамита, *Ничто* представлено преимущественно ограничением (*гэнтэй*) и отрицанием (*хитэй*). Ученый указывает, что еще Гегель в «Науке логики» подчеркивал важность понятия *Ничто* для постижения развития Абсолютной Идеи [Имамита, 1984, с. 394–395].

Японский философ подробно рассматривает все основные случаи, обнаруживающие действие *Ничто*, — оно имеет онтологический статус. Имамита определяет основные действия *Ничто*, явленного в трех видах ограничений. Ему ясно, что *Ничто* — это не просто абстрактное понятие, гегелевская «абстрактная отрицательность» (*Negativität*): «Ясно, что ограничение обладает силой, отличающей одно сущее от другого. Это значит, что *Ничто* (*му*) как явленное ограничение внутри большого тождества Бытия, вторгшись в него, порождает принцип различения и таким образом делает возможным существование отдельных сущих» [Там же].

Будучи католиком, Имамита принимает постулат о божественном творении мира из *Ничто*, но при этом он, продолжая традицию дальневосточной

мысли и идеи Нисиды Китаро, отводит именно *Ничто* активную роль в творении всего сущего: «Творение из *Ничто* (*creatio ex nihilo*) осуществилось благодаря созидательной роли *Ничто*, а благодаря ограничению, или явленности, *Ничто*, которое породило это ограничение, сделалось возможным индивидуальное бытие. В настоящее время становится ясно, что *Ничто* является индивидуализирующим принципом, отделяющим каждое индивидуальное сущее от других сущих... Ограничение как явленная форма *Ничто* рождается посредством действия *Ничто*. Благодаря *Ничто* образуется не бытие, но сущее, и становится понятно, что на самом деле *Ничто* разделяет сущее и бытие. *Ничто* существует как разрыв между бытием и сущим — вот почему, когда мы хотим размышлять о бытии, следует размышлять о *Ничто*» [Там же, с. 395–396].

Согласно Имамита, существует еще одна функция *Ничто* и его явленной формы — ограничения. *Ничто* структурирует сущее изнутри, обеспечивая его качественную определенность с одной стороны, и разрушая это сущее — с другой. То есть ограничение, наряду с отрицанием как уничтожающим действием, имеет и положительный смысл: оно обеспечивает качественную определенность сущих: «Тот факт, что сущее не существует как таковое без действия *Ничто*, а также тот факт, что сущее отделено от других сущих индивидуационным действием ограничения (*гэнтэй*), которое является формой *Ничто*, означает, что сущность сущего коренится в *Ничто*... Итак, мы признали, что всего у *Ничто* в общем три вида. И какой бы из этих видов оно ни принимало в качестве действующего ограничения, любой вид воистину могуществен. Прежде всего, как сила, делающая сущее сущим, как сила, отделяющая сущее от Бытия и одновременно от других сущих, а также как сущность, разлагающая (уничтожающая) сущее изнутри. Следовательно, оно является главным принципом (причиной) возникновения индивидуальности, личной идентичности (*дзико доцу*) и темпоральности» [Там же, с. 397].

В чем же, помимо положения о трех видах ограничения, Имамита расходится в трактовке *Ничто*, например, с экзистенциалистами? Во-первых, они демонстрируют колебания в вопросе признания онтологического статуса *Ничто*, снова и снова утверждая его невозможность. Об этом, в частности, вопрошают Хайдеггер («Почему сущее есть, а *Ничто* — нет?») и Сартр («Откуда возникает *Ничто*?»). Друг и коллега Имамита Р. Берлингер замечает: «*Ничто* — это оселок пронизательности» [Там же]. Впрочем, главное расхождение японского философа с экзистенциалистами заключается в непризнании ими Абсолютной реальности-субстанциальности как Бытия, так и *Ничто*, того Общего, что определяет жизнь единичностей и частных. По Имамита, понимание этого, сопровождаемое движением мысли от общего к частному, достигается благодаря работе разума.

Экзистенциализм, философия существования, стал модным течением мысли в XX в. как в Европе, так и в Японии. По признанию Имамита, «множество людей, записывающих свои взбалмошные мысли — неважно, на Востоке или на Западе, — поместив экзистенциализм в центр своего мировоззрения, оказались во власти этого модного течения. Экзистенциалистские настроения присущи тем, кто хочет проявить себя в качестве философа и для кого неважно,

что его могут счесть за дилетанта (думаю, они в большей или меньшей степени присущи Ясперсу). Но такие особенные мыслители, как Хайдеггер и Сартр (с их онтологией, феноменологией и герменевтикой), хоть и относятся к экзистенциалистам, не могут быть усвоены так просто и легко. Определенно, люди сегодняшней эпохи не могут не нести на своих плечах ее проблем; и философы, живущие в ней, также могут иметь характерные черты этой эпохи. Однако и проблемы Бытия, и проблемы Ничто, и проблемы реальности, и проблемы личности не так уж существенно связаны с эпохой. Если считать, что экзистенциализм выступает под ложными лозунгами “желания”, “чувства”, “поступка”, “существования”, “отчаяния” (*Je veux, j’agis, donc j’existe*, “Я желаю, я действую, следовательно, я существую”), то, думаю, стоит привести в качестве примера первого экзистенциалиста человека, который двигался в сторону отрицания субстанции, — Мен де Бирана» [Имамита, 1984, с. 402–403].

Итак, отличие «несчастливого сознания» европейских «философов существования» от мировоззрения Имамита Томонобу носит принципиальный характер. В первом случае вывод о безысходности человеческой жизни исходит от конкретных эмоций, отчаяния, страхов, фрустрации и в конечном итоге страха неминуемой смерти. Речь идет о тотальном уничтожении, когда разум каждого индивида подпадает под влияние его эмоций и всепоглощающее *Ничто* становится его трагической судьбой. Отсюда и возникает проблема субстанциальности Ничто как такового. У Имамита такой проблемы нет, для него *Ничто* есть некий Абсолют, источник всего сущего: «Еще раз мы должны констатировать, что если у *Ничто* есть сила, то это уже не *Ничто*, а Нечто... Раздумывая об этом, может быть, мы сможем более осмотрительно подойти к исследованию оснований жизни субъекта. Тем не менее, если все так, то это будет исследование, близкое к метафизическому и отличное от экзистенциалистской позиции, осуждающей разломанный мир» [Там же, с. 404].

Относя себя к метафизикам, японский философ строит здание новой метафизики, как наследующей большим мировоззренческим системам Запада — от Платона и Аристотеля до Гегеля и Шеллинга, — так и учитывающей главные сдвиги в общественном сознании, произошедшие в XX в. Имамита Томонобу — один из немногих мыслителей Японии, сумевших разработать оригинальную философскую концепцию. Она по сути является наднациональной метасистемой, созданной философом-космополитом. Кроме свободного владения китайским, Имамита — знаток древних (древнегреческий, латынь), а также современных языков Запада. С одной стороны, он классик-эрудит, опирающийся на философскую традицию, с другой — мыслитель, использующий актуальные реалии жизни рубежа последних столетий. Анализ условий существования людей в современном мире привел его к выводу о необходимости создания философии, отвечающей задачам формирования сознания человека XXI в. Имамита констатирует сущностные изменения, которые претерпела личность современного человека в ходе радикальных изменений его внутреннего мира и переоценки моральных констант, определявших порядок жизни и мировоззренческие устои в традиционных обществах.

В качестве новой философии Имамита Томонобу предлагает так называемую «метатехнику». Нынешний человек, помещенный в технологический кокон, почти утрачивает связь с природой (*фюсис*), именно поэтому метафизика (над-природная теория) сегодня уже неактуальна и должна уступить место метатехнике. Последняя включает эко-этику (являющуюся новой этикой не только по отношению к человеку, но по отношению ко всему окружающему, ко всем вещам), урбанику (городскую философию) и калонологию (новую эстетику). Необходимость последней Имамита обосновывает возникшим лишь на исходе XX в. разрывом между формой предмета и его функциями, а также проблемой сверхвысоких скоростей.

Мир наполнился предметами одинаковой формы, но с совершенно различными функциями [Имамита, 1985б, с. 14], вследствие чего внешний вид предмета перестал говорить что-либо о его функциях. Чтобы узнать предназначение «коробочки», следует изучить инструкцию, то есть применить разум<sup>2</sup>. Но даже если мы знаем, что перед нами, по внешнему виду мы никак не определим, функционирует данный предмет или нет. Если у него села батарейка, то он временно перестал работать, а если испортилось что-то по-настоящему серьезное — то это просто мусор. Причем испорченный предмет имеет ту же самую форму и выглядит точно так же. В подобном мире обманок, уверен Имамита, понимание предмета эстетики должно быть пересмотрено.

Еще в начале XX в. искусство ярко выразило свое недоверие к традиционной форме. Художники буквально взорвали традиционные природные формы. Среди первых выразителей этой тенденции Имамита называет композитора, автора атональной музыки А. Шёнберга и художника-абстракциониста В. Кандинского [Там же]. Феноменология бесформенной энергетики породила тенденцию полного отрицания формы в искусстве. В связи с этими кардинальными переворотами в сознании современного человека, полагает японский эстетик, следует изменить и всю структуру философской науки, приняв в качестве фундамента не онтологию и гносеологию, а ту философскую дисциплину, которая прокламирует ценностный подход к миру и человеку. Такой дисциплиной, по его мнению, должна стать калонология — новая эстетика. Этот термин японский ученый создает, «оживляя классическое слово», конструирует его из четырех понятий древнегреческой философии — *kalon* («красота»), *on* («бытие»), *nous* («ум»), *logos* («слово/наука»).

Японского эстетика привлекает синкретический характер античного понимания «прекрасного», поскольку, по его мнению, настал такой момент в истории человечества, когда «необходимо понимание красоты, которая не есть чувственное удовольствие» [Imamichi, 1976, p. 1]. Необходимость поиска интерсубъективных оснований красоты приводит философа к отказу от термина «эстетика», происходящего от древнегреческого *aisthetikos* — «постигаемый чувствами». Чувственное познание ассоциируется, особенно в XX в., с удовольствиями, гедонизмом, то есть субъективируется. «Я не считаю, что красота реа-

---

<sup>2</sup> Имамита не назвал здесь имени К. Малевича, чей «Черный квадрат» и явился прообразом «черной коробочки» [Imamichi, 1976, p. 12].

лизуется только в искусстве. И я не думаю, что цель искусства — только красота» [Imamichi, 1976, p. 1]. Искусство Имамита понимает как средство спасения человека от власти машинного мира.

В отличие от эстетики Нового времени, ядро которой составляет теория чувственного познания, калонология, подобно эстетике Античности, призвана объективировать красоту, придать ей онтологический статус [Имамита, 1985а, с. 1–13]. В калонологии Имамита Томонобу сопрягаются этическое и эстетическое измерения жизни индивида, прошлое и будущее, Запад и Восток. Новая, «калонологическая», эстетика — это наука о разумно постигаемой трансцендентной бесформенной красоте, пронизывающей все слои бытия. Красота проявляется, по Имамита, в четырех ипостасях или «фазах»: 1) как непосредственная данность — в природе; 2) как воплощение утилитарной потребности — в технике; 3) как свободное самовыражение художника — в искусстве; 4) как самоограничение, жертвенность — в этике, что является высшей фазой красоты. Калонология, в отличие от традиционной эстетики, должна опираться на рациональное, а не чувственное познание. Большая часть современного искусства, воспеваящего распущенность, жестокость, извращенный вкус, примитивизм (или, напротив, преднамеренную усложненность), должна быть вынесена за скобки калонологии [Имамита, 1995].

И в заключение еще несколько слов об эстетике Страны восходящего солнца. История эстетических учений свидетельствует о «необычайной сложности и многоликости предмета эстетики, постоянно балансирующего на грани материального — духовного, рационального — иррационального, вербализуемого — невербализуемого» [Бычков, 2010, с. 465]. История эстетических учений свидетельствует, что именно такой неустойчивой эквилибризм как нельзя лучше соответствует позиции японских мыслителей в отношении неуловимой истинной реальности и способу ее постижения.

Японская философско-эстетическая мысль — это полноводная река, в которой отразилось творчество многих ученых. Я выбрала из их многочисленной когорты Имамита Томонобу, которого считаю наиболее приверженным идее компаративистского изучения мировой философской мысли. Думаю, именно он, с его идеей калонологии, в полной мере соответствует тематике межкультурной философской эстетики.

Разумеется, можно привести еще целый ряд значимых для нашей темы имен: например, Идзуцу Тосихико, занимавшегося сравнением мировоззренческих принципов суфийской поэзии и поэзии *вака*; Кобаты Дзюндзо, сопоставлявшего «чистое искусство» Запада и «праведное искусство» или «квази-искусство» Японии на примере чайного ритуала; Кавано Хироси, апологета компьютерного творчества и певца алгоритма, и его оппонента Нитты Хироэ, утверждавшего приоритет телесности в искусстве.

Крупнейшие эстетики рубежа нынешних столетий Сасаки Кэнъити, Сакабэ Мэгуми, Амагасаки Акира, признавая значимость западных эстетических теорий, тем не менее намеревались порвать с ними и сформировать отдельную, независимую от европейских установок, эстетику на сугубо национальных принципах. Посмотрим, что из этого получится...

## Литература

Бычков В.В. Эстетика // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010.

Имамичи Томонобу. Тоё-но бигаку [Эстетика Дальнего Востока]. Токио: TBS Brittanica, 1980.

Имамичи Томонобу. Би-но iso то гэйдзюцу [Фазы красоты и искусство]. Токио: То:кё: Дайгаку сёппанкай, 1984.

Имамичи Томонобу. Бигаку то ва нани ка [Что такое эстетика?] // Бигаку [Эстетика]: в 5 т. Т. 1. Токио: То:кё: дайгаку сёппанкай, 1985а.

Имамичи Томонобу. Бигаку-но сёрай [Будущее эстетики] // Бигаку [Эстетика]: в 5 т. Т. 5. Токио: То:кё: дайгаку сёппанкай. 1985б.

Имамичи Томонобу. Кризис морали и проблемы метатехники // Вопросы философии. 1995. № 3.

Карелова Л.Б. У истоков японской трудовой этики. История в портретах. М.: Восточная литература, 2007.

Книга самурая. М.: Евразия, 2000.

Козловский Ю.Б. Философия экзистенциализма в современной Японии. М.: Наука, 1975.

Imamichi Tomonobu. Hight Speed Society and Art // Studia Comparata de Aesthetica. Vol. 7. Tokyo: Faculty of Letters, the University of Tokyo, 1982.

Imamichi Tomonobu. La technique et les problems d'estetique // Studia Comparata de Aesthetica. Vol. 1. Tokyo: Faculty of Letters, the University of Tokyo, 1976.





# ЖЕНЩИНЫ В КУЛЬТУРЕ ЯПОНИИ



# Мирянки и монахини в «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн»

А.А. Петрова

В статье рассказывается о женщинах, биографии которых представлены в собрании преданий о возрождении в Чистой земле «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» («Продолжение преданий нашей страны о возрождении»), составленном О:э-но Масафуса в 1101–1111 гг. Сборник создавался как продолжение «Нихон о:дзё: Гокуракки» («Японские записи о перерождении в краю Высшей Радости», автор – Ёсисигэ-но Ясутанэ), поэтому в данной работе первый текст рассматривается в сравнении со вторым (между ними обнаруживается немало сходств). Предпринимается попытка выяснить, что известно про героинь «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» из других источников: в абсолютном большинстве случаев оказывается, что известно крайне мало; но некоторую информацию можно почерпнуть о родственниках этих женщин (мужьях, отцах, сыновьях), которые также упоминаются в тексте исследуемого собрания. Проводится сопоставление композиции женских и мужских биографий. Сходств между ними больше, чем различий: практически одинаковой оказывается структура рассказов, очень схожи описания прижизненного благочестия, смертного часа, предпринимаемых в этот момент действий, а также знамений состоявшегося перерождения. Отличия касаются описания талантов героев и их достижений, не имеющих отношения к перерождению.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: буддизм в Японии, амидаизм, о:дзё:дэн, О:э-но Масафуса.

Произведение под названием «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» 続本朝往生伝, «Продолжение преданий нашей страны о возрождении», было составлено в 1101–1111 гг. аристократом и ученым О:э-но Масафуса 大江匡房 (1041–1111) и задумано автором как продолжение «Нихон о:дзё: Гокуракки» 日本往生極楽記, «Японских записей о возрождении в краю Высшей Радости») Ёсисигэ-но Ясутанэ (933–1002). Эти тексты являются первыми в Японии книгами жанра о:дзё:дэн, «преданий о возрождении в Чистой земле». Они представляют собой собрания биографий людей, которые, как предполагается, обрели перерождение в Чистой земле будды Амиды (санскр. Амитабха) за свои благие деяния. Оба упомянутых сборника оказали огромное влияние на последующие тексты о:дзё:дэн и на иную буддийскую литературу<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Подробнее о «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн», его структуре и содержании см.: [Петрова, 2022]. О раннем амидаизме см.: [Трубникова, Бачурин, 2009, с. 282–293]. Перевод «Нихон о:дзё: гокуракки» см.: [Мещеряков, 2001].

И «*Нихон о:дзэ: Гокуракки*», и «*Дзоку хонтё: о:дзэ:дэн*» включают по 42 биографии, среди которых есть рассказы, посвященные женщинам: девять в первом сборнике, пять — во втором. Сразу можно отметить некоторые различия в порядке размещения этих жизнеописаний: в собрании Ясутанэ биографии монахинь (три рассказа, 30–32) идут сразу после биографий монахов, перед историями мирян-мужчин, шесть биографий мирянок-женщин представлены в самом конце, а в «*Дзоку хонтё: о:дзэ:дэн*» биографии мирянок и монахинь, во-первых, замыкают сборник (помещены уже после рассказов о мирянах-мужчинах), а во-вторых, идут вперемешку: две биографии мирянок, две биографии монахинь, затем еще одна биография мирянки.

Ни одна из женщин в «*Нихон о:дзэ: Гокуракки*» не названа по имени, они именуется либо по фамилии рода, либо по месту обитания. Все три монахини обозначены как «некая монахиня» 尼某甲: «Некая монахиня была внучкой государя Ко:ко:» (рассказ 30); «Некая монахиня была единоутробной младшей сестрой общинного главы Кантю:» (31); «Некая монахиня жила в краю Исэ в уезде Иидака в селении Камитайра» (32)<sup>2</sup>. Мирянки из биографий 37–39 именуется 女弟子 [фамилия рода] 氏, то есть «женщина из такого-то рода»; для первых двух указаны также фамилии их мужей. Героини рассказов 40–42 определяются по месту их жительства: «женщина из края [название местности]»; при этом используются разные слова: 40 — 女人 («женщина»), 41 — 老婦 («старуха»), 42 — 婦女 («женщина / замужняя женщина»). В 40-м пассаже указан также род героини, в биографиях 41–42 никаких имен и фамилий нет — по всей видимости, они не были известны автору.

В «*Дзоку хонтё: о:дзэ:дэн*» мирянки также не называются по имени: супруга (妻) Фудзивара-но Канэцунэ (38), дочь (少女) Минамото-но Ёритоси (39), супруга (妻) Минамото-но Тадато: (42); зато имена есть у монахинь: Бикуни (比丘尼) Гансё: (40), Бикуни Эммё: (41). Структура женских биографий в «*Дзоку хонтё: о:дзэ:дэн*» в целом не отличается от мужских: сперва говорится о родственных связях (указывается, чьей дочерью, супругой или иной родственницей является героиня; биография супруги Фудзивара-но Канэцунэ (38) — единственная, в которой упоминаются еще и имена детей героини), затем описываются таланты женщины и ее прижизненное стремление к Чистой земле, приводится описание смертного часа, а также доказательства перерождения.

Рассмотрим отдельно каждую из женских биографий «Продолжения преданий нашей страны о возрождении».

### 38. Супруга санги Фудзивара-но Канэцунэ

Супруга санги Фудзивара-но Канэцунэ была дочерью *гон-тюнагона* [Фудзивара-но] Такаиэ, матерью правителя Муцу Мотоиэ и правителя Иё асона Ацуиэ. Слово благоуханная орхидея, словно белый снег<sup>3</sup> — столь кроткой была ее натура, и ни

<sup>2</sup> Здесь и далее все цитаты из «*Нихон о:дзэ: Гокуракки*» приводятся в переводе Н.Н. Трубниковой; все цитаты из «*Дзоку хонтё: о:дзэ:дэн*» — в переводе автора данной статьи (перевод сделан по изданию [Иное, 1980]).

<sup>3</sup> Сравнения, передающие высокую степень добродетели и чистоты героини.

разу не видали ее домашние, чтобы она [чрезмерно] гневалась или радовалась. Всю жизнь она ревностно практиковала памятование<sup>4</sup>, душою созрела для Пути, этот мир презрела. В смертный час ее покои наполнил дивный аромат. Она обратилась к людям и сказала: «Я вижу, как вышла и воссияла полная луна». Преисполнившись великой радости, она испустила дух. Одежды асона Ацуиэ и всех прислужниц глубоко пропитались ароматом, который несколько месяцев не иссякал.

Эта история приводится также в «Собрании обыкновенных проповедей» («Фуцу: сё:до:сю:»). Про саму героиню больше ничего не известно, зато из других источников мы можем почерпнуть немало информации о ее родственниках, упомянутых в тексте. Ее супруг, Фудзивара-но Канэцунэ (1000–1043), был сыном дайнагона Фудзивара-но Митицуна и племянником Фудзивара-но Митинага, который усыновил его, — и этот факт, без сомнения, повлиял на быстроту продвижения Канэцунэ по карьерной лестнице, вершиной которой стало получение должности *санги* в 1023 г. и 3-го старшего ранга в 1037 г. В 1043 г. он ушел в отставку, постригся в монахи и в том же году скончался. Героиня биографии из «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» была одной из трех его жен, от которых у него было четверо сыновей.

Ее отец, Фудзивара-но Такаиэ (979–1044), был четвертым сыном Фудзивара-но Мититака, регента-*сэссё*: при императоре Итидзё. Он достиг 2-го старшего ранга (в 1007 г.) и должности *тюнагон* (в 1009 г.)<sup>5</sup>. Рассказы про него есть в таких известных произведениях, как «Записки у изголовья» и «Великое зеркало» («О:кагами»), так что до нас дошло немало занимательных историй с его участием, например, довольно яркий эпизод, живописующий, как Такаиэ поспорил с государем-иноком Кадзан-ин, что сможет проехать в ворота государева дворца, но проиграл (см.: [О:кагами, 2000, с. 132–133]). Интересно, что в «О:кагами» упоминается, пусть и вскользь, его дочь:

Его госпожа Северных покоев — дочь господина Канэмото, управителя *ками* провинции Иё. От нее родились две дочери, сейчас одна — госпожа Северных покоев у принца [Ацуюсу], главы ведомства церемоний *сикибукё*., сына монаха-императора Сандзё.; другая — у среднего военачальника *тю:дзё*., малого государственного советника *сайсё*: господина Канэцунэ, сына господина наставника [Митицуна]. Выбрав с их двух зятьев, [Такаиэ] слышал я, о них весьма заботился<sup>6</sup> [Там же, с. 131].

Примечательной персоной был упомянутый в тексте «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» сын героини — наместник края Иё асон Ацуиэ (1033–1090). Ацуиэ слыл превосходным музыкантом: он играл музыку *гагаку*, прославился как танцор *кагура*, был искушен в декламации *ро:эй*, пении *имаё*, но особенно отмечается его высокое мастерство игры на инструменте *хитирики* (эти сведения приводятся в генеалогическом сочинении «Сомпи буммяку»).

<sup>4</sup> *Нэмбуцу*.

<sup>5</sup> Интересно, что в тексте «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» он именуется *гон-тюнагоном*.

<sup>6</sup> Перевод Е.М. Дьяконовой.

### 39. Дочь Минамото-но Ёритоси

Дочь Минамото-но Ёритоси, правителя Муцу, всю жизнь помышляла только о земле Высшей Радости. По натуре она была кроткой и уже с младых лет не проявляла гнева. Непрестанно заботясь о будущем перерождении, она так и не вышла замуж, и кроме постижения Закона других дел у нее не было. В свой последний час она читала «памятования», и пятицветные облака заполнили ее покои.

Эта история приводится также в «Фуцу: сё:до:сю:», про героиню биографии больше ничего не известно. Ее отец, Минамото-но Ёритоси (годы жизни неизвестны), происходил из военного сословия, был старшим сыном губернатора провинции Кага Минамото-но Ёрифуса, который принадлежал к ветви Ямато-Гэндзи рода Минамото. Он был губернатором провинции Муцу (назначен в 1067 г.), военачальником и поэтом. С его именем связано первое в источниках упоминание *касагакэ* (разновидность конной стрельбы из лука): в дневнике Минамото-но Садаиэ говорится, что это соревнование устроили люди Ёритоси (в 1057 г.).

### 40. Бикуня Гансё:

Бикуня Гансё: была младшей сестрой общинного главы Гэнсина<sup>7</sup>. С ранних лет она истово стремилась к Пути и не вышла замуж. Хотя и было ее тело отягощено пятью препятствиями<sup>8</sup>, она сумела преуспеть в Двух Истинах<sup>9</sup>. Она превосходила брата и в ученых способностях, и в приверженности к Пути<sup>10</sup>. Ее также называли Аннё:-ни. Целыми днями она повторяла «памятование», с годами углубляя свою приверженность Пути. Чудесных знамений в ее смертный час было не счесть. Это воистину человек, который возродился в голубом цветке лотоса!

В данном случае возникает некоторая путаница с именами: дело в том, что в оригинальном тексте стоит имя «Гансай» — это имя старшей сестры Гэнсина. Однако далее она называется «младшей сестрой», кроме того, сообщается, что ее звали также бикуня Аннё:, — в общем, речь явно идет все-таки о Гансё:, младшей сестре.

Из всех героинь «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» Гансё:, пожалуй, самая известная, о ней сохранились и другие истории в разных источниках (например, в сборниках поучительных рассказов *сэцува* «Кодзидан»<sup>11</sup> и «Дзиккинсё:»). Мы знаем не только ее монашеское имя, но и годы жизни: 953–1034 гг. В «Сакэйки», дневнике Минамото-но Цунэёри (985–1039), в записи от 1034 г. говорится о ее смерти:

В 25 день последнего месяца Аннё:-ни Гансё:, которая проживала в округе Ёсино в провинции Ямато, скончалась. Она была младшей сестрой общинного главы Гэнси-

<sup>7</sup> Биография самого Гэнсина также есть в «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» (№ 9).

<sup>8</sup> Из-за того, что героиня была женщиной, перед ней стояли пять непреодолимых препятствий, а именно: она не могла стать буддой, чакравартином (идеальным правителем), царем Марой, богами Брахмой и Индрой.

<sup>9</sup> То есть в истине «мирской», доступной человеку, и истине «высокой», настоящей.

<sup>10</sup> *сайгаку до:син* 才学道心.

<sup>11</sup> См.: [Трубникова, Горенко, 2021, с. 74–75].

на. Многие годы она практиковала «памятование». Когда она состарилась, ее поразила тяжелая болезнь, и она страдала многие годы. За семь дней до смерти болезнь отпустила ее. Обернувшись на запад, она спокойно читала «памятования» и, продолжая сидеть, воспарила в небеса, — или так говорят [Rhodes, Payne, 2017, p. 110].

О:э-но Масафуса комментирует выдающиеся ученые способности Гансё:, и это, очевидно, выделяется как необычный для женщины факт. Использование термина *сайгаку* 才学, как нам представляется, подразумевает именно эрудицию, начитанность монахини: она, очевидно, активно совершенствовала свои знания, хотя и не вполне ясно, кто именно и каким образом ее обучал и какие именно тексты она читала.

#### 41. Бикуня Эммё:

Бикуня Эммё: была внучкой Камо-но Ясунори, а мать ее звалась дочерью Камо и была выдающейся поэтессой. До того, как Эммё: ушла из дома, ее называли Гэн-но кими. Она была придворной дамой *кампаку* Нидзё:<sup>12</sup> и первоначально отличалась чувственностью. Но позже она обрела стремление к Пути и постриглась в монахини. Она странствовала по столице и провинциям и, постоянно повторяя четыре знака «Природа Будды неизменна»<sup>13</sup>, побуждала других людей к Учению. Она составила книгу буддийских наставлений. В возрасте более 80 лет она скончалась, и в смертный час ее было много знамений. Нет сомнений, что она переродилась.

Годы жизни Эммё: неизвестны, но интересно, что в тексте приводится не только ее монашеское имя, но и прижизненное прозвище (которое, вероятно, указывает на должность ее отца или мужа — про наличие или отсутствие последнего, впрочем, нам ничего не известно). Она была придворной дамой при дворе Фудзивара-но Норимити (996–1075), а после принятия пострига стала заниматься проповеднической деятельностью. Эммё: являет собой яркий пример того, как верующие женщины из аристократической среды вели просветительскую деятельность в провинции. История приводится в «*Хоссинсю:*» («Сборник рассказов о пробуждении сердца», 7-й свиток)<sup>14</sup> — этот текст не добавляет принципиально новых подробностей о жизни Эммё:, но особо подчеркивает, что она постоянно повторяла слова «Природа Будды неизменна» и в итоге достигла перерождения.

Как говорится в тексте, Эммё: была внучкой Камо-но Ясунори (917–977), который считался лучшим *оммё:дзи* своего времени, был автором одного из первых японских трактатов по календарному делу («*Рэкирин*», «О календаре») и, как говорят, передал свои знания по астрологии знаменитому Абэ-но Сэймёю (а по календарному делу — старшему сыну Камо-но Мицуёси). Камо-но Ясунори упоминается, в частности, в собрании *сэцува* «*Кондзяку моногатари сю:*», где говорится о его необыкновенном таланте.

<sup>12</sup> Фудзива-но Норимити.

<sup>13</sup> 常住仏性, *дзё:дзю: буссё:*.

<sup>14</sup> См. перевод Н.Н. Трубниковой в настоящей книге на с. 268–269.



Ее мать, вторая дочь Камо-но Ясунори, была известной поэтессой (этот факт подчеркивается и в «Хоссинсю:»), составительницей «Камо-но Ясунори но мусумэ сю:» («Собрание (стихов) дочери Камо-но Ясунори»), созданного в 993 или 998 г. В антологию было отобрано 240 стихотворений, которые сопровождалась объемным предисловием.

#### 42. Супруга Минамото-но Тадато:

Супруга *оси* Минамото-но Тадато: была внучкой правителя Мусаси Минамото-но Осиу. С младых лет ее душа была склонна к состраданию, и никогда не была она несдержанной в гневе или радости. Когда она вышла замуж за Тадато:, то отправилась в Дадзайфу. В первую луну 3-го года Кова [1102], когда минуло более сорока дней после того, как [женщина] родила, сгустился туман последней ночи<sup>15</sup>, и в конце концов [супруга Тадато:] скончалась. Пребывая в спокойствии и правильном состоянии ума, она, не переставая, читала «памятования». Она сказала: «В комнате чувствуется нездешний аромат, он очень похож на цветы сливы и необычайно ярок. Хотя с ароматом [райских] орхидей и мускуса ему не сравниться». После ее кончины в течение сорока девяти дней этот аромат держался, временами лишь усиливаясь. Позже ее мать во сне спросила [дочь] про перерождение, и та ответила: «Я среди разных бодхисаттв, и все [здесь] ликуют». После этого учитель монах Какугэн молился перед изображением будды и сказал: «При жизни молитва о легких родах не сбылась. Так пусть же после смерти будет знамение о перерождении. Мы пребываем здесь не навеки, поэтому следует уповать на *нэрай*». Целый день он читал «Сутру о созерцании будды по имени Неизмеримое долголетие»<sup>16</sup>, и той же ночью увидел сон. В прежних покоях [супруги Тадато:] из-за занавеси показались ее прижизненные одежды, и она произнесла: «Сегодня благодаря чтению сутр [молитва] исполнилась. Прошу, ради меня прочтите еще сорок восемь раз. И тогда я непременно смогу переместиться на высший уровень». Когда спросили о месте ее [нынешнего] пребывания, она ответила: «Нижняя ступень среднего уровня»<sup>17</sup>. Некий человек увидел во сне: эта женщина, облаченная в наряд бодхисаттвы, стояла среди танцовщиц на собрании в Анраку-дзи. Ее голова, лицо, руки, ноги не отличались от прижизненных, только одежда на ней стала нарядом танцовщицы.

Это завершающая биография в «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн», и из всех женских биографий она самая длинная. История приводится в «Фуцу: сё:до:сю:», но больше ни про жизнь героини, ни про жизнь ее супруга Минамото-но Тадато: ничего не известно. Ее отец, Минамото-но Осиу, был внуком знаменитого поэта Минамото-но Ситаго: (911–983), одного из «Тридцати шести бессмертных», составителя китайско-японского словаря «Вамё: руйдзюсё:» («Толковый сборник японских слов по видам»). Согласно «Сомпи буммяку», Минамото-но Осиу носил 5-й младший ранг и занимал должность наместника края Мусаси — больше про него никаких сведений найти не удалось.

Подводя итоги, следует отметить главное: тексты, подобные этим биографиям из произведения О:э-но Масафуса, ясно демонстрируют, что женщины, как и мужчины, способны обрести перерождение в Чистой земле, для этого нет

<sup>15</sup> То есть здоровье героини ухудшилось.

<sup>16</sup> «Амитаюрдхьяна-сутра».

<sup>17</sup> Уровень, доступный для обычных добродетельных людей.

никаких препятствий, требуются совершенно такие же действия, а на достижение желаемого указывают все те же знамения. Очень показательна фраза из жизнеописания Гансё: «Хотя и было ее телоотягощено пятью препятствиями, она сумела преуспеть в Двух Истинах». Из этой цитаты ясно, что хотя «пять препятствий» в определенном смысле и ограничивают женщину на буддийском Пути, но не перекрывают полностью ее возможности по части «интеллектуального развития», и уж точно не могут помешать ей обрести перерождение в Чистой земле<sup>18</sup>.

Впрочем, ученые таланты Гансё: явно воспринимаются как явление исключительное — в биографиях других женщин из «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» о подобных достижениях (то есть о начитанности) не упоминается (в отличие от мужских жизнеописаний, где об этом говорится гораздо чаще). Стоит также обратить внимание на ситуацию, описанную в «Нихон о:дзё: Гокуракки» (38, женщина из рода Оно): «Она с юных лет сердцем приняла Закон Будды. Старшему брату своему, монаху Энкё, она говорила: хочу изучить и понять путь к просветлению. Прошу, обучи меня! Энкё выбрал из “Сутры о созерцании будды по имени Неизмеримое Долголетие” и из других сутр и трактатов главные строки и преподал их сестре. Она дни и ночи неустанно изучала их и никогда не забывала». В данном случае учителем героини является ее брат, и он дает ей «главные строки» (то есть существенно упрощает для нее процесс познания). Из приведенной цитаты четко видно, что изучение священных текстов ни в коей мере не являлось для женщины обязательным: в данном случае героиня проявляет инициативу и только тогда начинает знакомиться с сутрами и трактатами.

И в «Нихон о:дзё: Гокуракки», и «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» в рассказах о монахинях ничего не говорится о какой-либо принадлежности героинь к определенной школе или хотя бы храму, также, как правило, нет упоминаний об их учителях (в отличие, опять же, от мужских биографий). П. Гронер предполагает, что эти женщины, приняв постриг, не присоединялись к какому-либо религиозному институту, а могли продолжать жить дома [Groner, 2002, p. 286]. В «Нихон о:дзё: Гокуракки» в биографии 31 (некая монахиня, единоутробная младшая сестра общинного главы Кантю) говорится следующее: «Общинный глава поселил ее неподалеку от своего храма, утром и вечером заботился о ней». Из этого текста следует, что женщина не ушла в женский монастырь, но также не присоединилась и к общине монахов-мужчин — ее жизнь всецело зависела от ее родственника, неподалеку от которого (судя по всему, в отдельном помещении, никак не связанном с его монастырем) она поселилась.

Особенностью женских биографий (в той части, где у мужчин рассказывается о талантах и способностях) выступает нередкое упоминание «мягкости нрава» 柔和 (видимо, как черты, соответствующей женской природе). Этот термин встречается и в «Нихон о:дзё: Гокуракки» в биографии 30 (некая монахиня, внучка государя Ко:ко:): «Монахиня нравом была мягка, сердцем сострадательна (慈悲)». В биографии 39 (женщина из рода Фудзивара) находим близкие

<sup>18</sup> Строго говоря, это следует уже из самого определения «пяти препятствий».

формулировки: «У одной ученицы Будды из рода Фудзивара помыслы в сердце были мяки, легки (意柔軟), а милосердие весьма глубоко (慈悲甚深)». Помимо «мягкости нрава» в «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» также есть указания на отсутствие чрезмерного проявления эмоций («радости и гнева» 不喜怒 или просто гнева).

Приведенные выше цитаты демонстрируют еще одну важную характеристику — наличие сострадания (慈悲), похвальной черты, которая не является исключительно женской (этот же термин, например, употребляется в истории о Ёсисигэ-но Ясутанэ, рассказ 31).

В каждой биографии говорится о приверженности героинь к Пути, уповании на будущее перерождение и о практике *нэмбуцу*, «памятований»: одни героини активно читают их при жизни, а иные — на смертном одре. Единственная женская биография, в которой не упоминаются «памятования», — история Эммё: (41), где акцент делается на постоянном повторении четырех знаков «Природа Будды неизменна». Стоит заметить, что, в отличие от «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн», в «Нихон о:дзё: Гокуракки» в подавляющем большинстве женских биографий нет сообщений об особых действиях в момент смерти, которые совершала бы сама героиня; исключения составляют только биография 31 (некая монахиня, младшая сестра Кантю:): «Села за занавесом, возгласила молитву и ушла в нирвану» (念佛入滅, то есть буквально «[произнесла] памятования и ушла в нирвану»). Также в качестве примера-исключения можно привести биографию 37 (женщина из рода Томо), в которой говорится о повороте умирающей к западу: «Не страдая телом, обратившись лицом к западу, она скончалась». В вышеупомянутой биографии 31 предчувствующая свою смерть героиня также просит своего брата о совершении для нее определенных действий: «Завтра или послезавтра я отправлюсь в край Высшей Радости. Хочу, чтобы в эти дни шли непрерывные моления... И попросила, чтобы общинный глава сам по памяти прочитал сутру. Тот дважды прочел».

Описания знамений состоявшегося перерождения в женских биографиях из «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» ничем не отличаются от мужских (как и в «Нихон о:дзё: Гокуракки»). Но можно заметить, что обе истории про монахинь не демонстрируют никакой «конкретики», сообщая только, что «было много знамений». Возможно, это связано с тем, что обе монахини были достаточно известными подвижницами, и в их благочестивости не приходилось сомневаться — потому и не было нужды в том, чтобы приводить в тексте подробно прописанные доказательства. В биографиях мирянок дважды говорится про чудесный аромат (38 и 42), один раз — про пятицветные облака (39). Особенно много места отводится для рассказа о знамениях перерождения в жизнеописании супруги Миnamото-но Тадато: (собственно, они занимают большую часть повествования, и это сразу выделяет эту историю среди остальных женских биографий): там присутствует и чудесный аромат, и сразу три сна, явившиеся разным людям. В «Нихон о:дзё: Гокуракки» в большинстве своем знамения описаны значительно подробнее и ярче, также можно отметить их разнообразие: в биографиях 30, 38 и 39 присутствует чудесная музыка, в 31 — видения святых, явившихся встретить героиню, в 32 — чудесная музыка, в 37 — благоухание лотосов и об-

лака, в 40 — багряные облака, в 41 — появление чудесного цветка лотоса, а в биографии 42 рассказывается, как цветы лотоса в пруду повернулись к западу.

Из всего вышесказанного, как нам представляется, хорошо видно, что между женскими и мужскими биографиями, как в «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн», так и в «Нихон о:дзё: Гокуракки» значительно больше сходств, чем различий, — и это совершенно не удивительно, учитывая, что основной целью составления указанных сборников было продемонстрировать, что любой человек при выполнении определенных условий может достичь перерождения в Чистой земле будды Амиды.

## Литература

Одзё Гокуракки / пер. А.Н. Мещерякова // Волшебная Япония. СПб.: Северо-Запад Пресс, 2001. С. 240–256.

О:кагами — Великое зеркало / пер. с древнеяп., исследование и коммент. Е.М. Дьяконовой. СПб.: Гиперион, 2000.

Нихон сисо: тайкэй [Библиотека японской философской мысли] / под ред. Иноуэ Мицусадэ, О:сонэ Сё:сукэ. Т. 7. Токио: Иванами, 1980.

Петрова А.А. Буддийские и мирские сюжеты в произведении О:э-но Масафуса «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» // История и культура Японии. Вып. 14. М.: Изд. дом ВШЭ, 2022. С. 166–172.

Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. М.: Наталис, 2009.

Трубникова Н.Н., Горенко И.В. Выбирай свой рай. Жизнь и смерть монаха Гэнсина в рассказах сэцува // Религиоведение. 2021. № 1. С. 64–81.

Groner P. Ryōgen and Mount Hiei. Japanese Tendai in the Tenth Century. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Rhodes R.F., Payne R.K. Genshin's Ōjōyōshū and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2017.

# Участие придворных дам в общественной жизни средневековой Японии на примере Ано Рэнси

*И.А. Тюленев*

Активное участие женщин в общественной жизни традиционной Японии ассоциируется с эпохой Хэйан (794–1192), однако и в первой половине XIV в. было множество женщин-управительниц. Цель настоящего исследования — определить ход и итоги административной, экономической и культурной деятельности государевой наложницы Ано Рэнси (1301–1359). В работе определяются причины политического возвышения Рэнси при дворе государя Го-Дайго, устанавливается ее роль в выборе наследника трона; реконструируется положение Рэнси при Южном дворе и ее реальный экономический статус; рассматривается административная деятельность Рэнси, определяются особенности ее творчества и мировоззрения. Выступая опорой семьи, Рэнси не приобрела особенного достатка и при этом проявляла незаурядные политические способности, поэтические таланты, преданность родственникам. Пример Рэнси показывает, что участие придворных дам в общественной жизни средневековой Японии могло быть активным и плодотворным. Несмотря на наступление эры самурайской маскулинности, динамизм эпохи Южного и Северного дворов вынуждал мужчин из самых разных социальных групп чаще привлекать женщин к решению военно-политических задач. При этом вовлечение женщин в дела правления лишало их каких-либо социальных гарантий и оставляло глубокие психологические травмы. К тому же, любая публичная управленческая деятельность женщин осуждалась мужчинами, из-за чего репрезентация женщин в японской литературе XIV в. радикально сократилась.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** социальная история, история женщин, историческая память, средневековая Япония, режим Кэмму, Южный двор, Ано Рэнси.

Ключевую роль в настоящем исследовании сыграла мой товарищ Бинари Николь Джаямаха, чьи идеи выступили неиссякаемым источником вдохновения при написании этой работы. Также я хотел бы поблагодарить моего коллегу Алексея Сонькина за неоценимую помощь в работе с поэтическим материалом.

## Введение

Средневековая Япония ассоциируется с возрастанием социальной мобильности и в то же время с угнетением отдельных социальных групп. Например, популярно представление, согласно которому активное участие женщин в японской общественной жизни завершается с окончанием эпохи Хэйан (794–1192), поскольку в Средние века женщины лишились многих привилегий и возможностей [Сталкер, 2020, с. 124–125]. Однако исследовательница Ваки-та Харуко доказывает, что изменения в японском общественном устройстве XII–XIV вв. привели к становлению социальной системы «семей» *из*, в которых женщины 1) проживали в доме партнеров, что гарантировало их безопасность; 2) считались главами дома наравне с мужчинами, что укрепляло их политическую роль; 3) распоряжались внутренними делами дома, что предоставляло им экономические и социокультурные привилегии [Wakita, 1993, p. 83–85]. При этом докторка Тономура Хитоми подчеркивает, что в произведениях исторической прозы XIV в. радикально снижается репрезентация женщин, что говорит об утрате ими социального престижа и построении патриархальной дихотомии, в которой любая публичная деятельность принадлежала мужчинам, а непубличная, семейная, — женщинам [Tonomura, 1997, p. 167–169]. Следуя примеру К. Герхарт, изучившей жизнь и наследие Уэсуги Киёко 上杉清子 (1270?–1343), активно участвовавшей в политической жизни матери будущих основателей сёгуната Муромати — братьев Асикага Такаудзи 足利尊氏 (1305–1358) и Тадаёси 足利直義 (1307–1352) [Gerhart, 2017, p. 3–24], — я хотел бы рассмотреть биографию конкретной представительницы элитарных слоев японского общества XIV в., чтобы на ее материале уточнить сложившиеся представления о положении женщин в средневековой Японии.

Личность придворной дамы Ано Рэнси<sup>1</sup> 阿野廉子 (1301–1359), наложницы государя Го-Дайго 後醍醐天皇 (1288–1339), современные исследователи, не признающие негативных характеристик, приписываемых Рэнси в исторической прозе<sup>2</sup>, оценивают по-разному. Так, если Вакиита рассматривает придвор-

<sup>1</sup> В некоторых книгах дается прочтение 廉 как ясу. Наследственным «передающимся знаком» *тооридзи* семьи Ано был иероглиф 廉 в прочтении *кадо*, поэтому чтение «Кадоко» также возможно, хоть и не закрепилось в историографии из-за традиции прочтения имен государынь и принцесс по онным чтениям китайского происхождения. Высказываются предположения, что современникам Рэнси была известна по фамилии То:ин (洞院), которую она приняла после удочерения, однако в рукописях XIV в. сочетание То:ин Рэнси не встречается. Ее родная фамилия также записывалась как 安野. Иногда в документах Рэнси упоминается по официальной фамилии Фудзивара (藤原).

<sup>2</sup> Наибольший вклад в этом направлении сделал литературовед Хё:до: Хироми. На основе его подхода мне удалось рассмотреть истоки негативного образа Рэнси в «Записках о великом мире» [Тюленев, 2021].

ную даму в первую очередь как защитницу интересов ее семьи и бенефициарку системы *из* [Ваquita, 1995], историк Мори Сигэаки характеризует Рэнси как блестящую амбициозную женщину и сравнивает ее с «монахиней-сёгнуном» *амасё:гун* Хо:дзё: Масакко 北条政子 (1156–1225) [Мори, 2013, с. 92].

## Обольстительница Ян-гуйфэй

В «*Тайхэй ки*»<sup>3</sup> (ТХК 1:3) утверждается, что, появившись при дворе Го-Дайго, Рэнси затмила своей красотой остальных придворных дам и даже саму государыню. Составители сказаний припоминают поэму «Седые обитательницы Шанъяна» (кит. 上陽白發人, «*Шанъян байфа жэнь*»), сравнивая Рэнси с Ян-гуйфэй 楊玉環 (719–756) — легендарной китайской красавицей, оставившей без внимания правителя многих его наложниц, которые, запертые во дворце, посидели от горя и слез, а сам император в результате был изгнан и лишился власти. В этом эпизоде авторы «*Тайхэй ки*» пророчат схожее будущее Го-Дайго, а Рэнси обвиняют в узурпации внимания государя и нарушении равновесия при дворе [Тюленев, 2021]. Проверим эти суждения на основе реконструкции ранней биографии Рэнси.

Согласно «Родословной дома Ано» (阿野家譜, «*Ано кафу*»), Рэнси родилась в 1301 г. в семье неизвестной женщины и четвертого главы дома Ано по имени Кинкадо 阿野公廉 (даты жизни неизвестны). В «*Тайхэй ки*» упоминается, что он занимал пост Среднего командира Правой управы Личной государевой охраны *Уконоэ тью:сё:*. Клан Ано являлся боковой ветвью рода Сигэнои дома Северных Фудзивара и принадлежал к категории «домов командиров стражи» *урин кэ*<sup>4</sup>, что позволяло его представителям продвигаться до старшего II ранга и занимать должность Внутреннего министра найдайдзин. На практике же к началу XIV в. выходцы из этой категории кланов могли претендовать лишь на посты в государевой охране и иные среднеранговые должности, что было связано с монополизацией системы управления высшей аристократией. Среди предков Рэнси можно отметить ее прапрапрадеда Ано Сэндзё: / Дзэнсэй 阿野全成 (1153–1203) — младшего брата основателя сёгуната Камакура, Минамото Ёритомо 源頼朝 (1147–1199). Воинские корни рода Ано также не способствовали укреплению его перспектив при дворе, где камакурские самураи продолжали считаться «восточными варварами» *то:и*.

Будучи по меркам столичной аристократии особой незнатной, Рэнси не могла рассчитывать на значительное карьерное продвижение, пока ее не удочерил аристократ То:ин Кинката 洞院公賢 (1291–1360). Согласно своду «Краткие биографии бывших государынь» (女院小伝, «*Нёин сё:дэн*») XIV в., удочерение произошло сразу после рождения Рэнси [Мори, 2013, с. 30]. Однако представ-

<sup>3</sup> 太平記, «Записки о великом мире», 1370-е годы. Мои варианты перевода на русский язык названий источников могут показаться спорными, но они имеют некоторые основания [Тюленев, 2022].

<sup>4</sup> *Урин* — официальный синоним для японского термина «командир государевой охраны» *коноз но сё:*. Варианты дословного перевода: «крылья и лес», «перья и лес», «множество перьев» (возможно, имела место отсылка к охоте на птиц или обмундированию стражников).

ляется более вероятным, что оно имело место около 1318 г. Во-первых, в этот год уже повзрослевший Кинката получил назначение на должность Старшего советника двора *дайнагон* и пост Управителя Весенней пагоды *То:гу: бо:*, то есть ответственного за дела наследного принца, что повысило его политический статус и расширило экономические возможности для приема в семью внешнего человека. Во-вторых, в этот момент Кинката не обладал ни одной родной дочерью, что не позволяло ему получить представительство в женском окружении нового государя. В-третьих, на основании расчета примерной продолжительности жизни родного отца Рэнси можно сделать вывод, что скончался он в конце 1310-х годов, что и могло предоставить основания для удочерения. Так или иначе, как записано в «*Тайхэй ки*» (ТХК 1:3), в 1319 г. придворная дама Сайондзи Киси 西園寺禧子 (1295/1305–1333) была назначена государыней *тю:гу:*, а Рэнси вошла в штат ее прислуги в качестве «заправляющей делами» *найси* — третьей по значимости служанки, ответственной за ведение канцелярии, исполнение церемоний и осуществление прочих наказов правительницы.

В скором времени государь Го-Дайго обратил внимание на Рэнси, которая предстает в исторической повести «Ясное зеркало»<sup>5</sup> как прилежная девушка, хорошо владеющая искусством стихосложения и игры на музыкальных инструментах. Продолжая исполнять служебные обязанности, в первой половине 1320-х годов Рэнси родила государю будущую принцессу Сё:си 祥子内親王 (ум. 1352), затем — принцев Цунёси 恒良親王 (1325–1346?), Нариеси 成良親王 (1326–1344?) и Нориёси 義良親王 (1328–1368) и принцессу Иси 惟子内親王 (даты жизни неизвестны). Каждый ребенок Рэнси, похоже, дожил до сознательного возраста, что довольно нетипично для детей придворных аристократов. Однако способность к деторождению и соблюдение основных требований придворного этикета не могли выделить девушку среди многочисленных наложниц Го-Дайго — всего у государя было более двух десятков партнерок, если считать только тех, что родили ему детей. Более того, не сохранилось ни одного стихотворения, в котором Го-Дайго выражал бы теплые чувства к Ано Рэнси, в то время как государыне Киси он посвятил немало любовных строк, помещенных впоследствии в государевы антологии *тёкусэн вакасю:* и другие сборники.

О незначительности личного карьерного роста Рэнси говорит и тот факт, что она получила младший III ранг только в 1331 г.<sup>6</sup>, и ни одного ее ребенка Го-Дайго не выдвинул на пост наследного принца *ко:тайси*, хотя этот титул в 1326–1330 гг. не был присвоен никому [Goble, 1996, p. 73–79]. В то же время приближенное к государю положение Рэнси способствовало продвижению ее старших братьев. К примеру, унаследовавший от отца пост Среднего командира государевой охраны Ано Санэкадо 阿野実廉 (1288–?), отбывая службу в Ка-

<sup>5</sup> 増鏡, «*Масу кагами*», 1368–1376 гг.

<sup>6</sup> Год события известен по должностным реестрам. В «*Тайхэй ки*» Рэнси упоминается как «Придворная дама III ранга» *Самми но цубонэ*. Из «*Масу кагами*» следует, что Рэнси надлежит именовать «Заправляющей делами III ранга» *Самми но найси*, что указывает одновременно на ранг и должность. Получение ранга стало возможно в первую очередь из-за того, что ее удочерил Кинката и благодаря покровительству Го-Дайго, однако младший III ранг являлся наименьшим из возможных для высшей придворной дамы.



макура, в 1328 г. получил младший III ранг, переехал в столицу и вошел в число высшей аристократии *кугё*\*, а в 1330 г. ему предоставили почетную должность Министра двора *Кунай кё*: [Сато, 1965].

### Клеветница Ли Цзи

Из-за всего вышесказанного сложно согласиться с «*Тайхэй ки*» в том, что Рэнси уже в 1319 г. стала единственной фавориткой Го-Дайго. Далее составители сказаний утверждают, что Рэнси, используя интимную связь с государем, оклеветала принца Мориеси 護良親王 (1308–1335) — популярного среди воинов и аристократов западной Японии сына Го-Дайго. В результате Мориеси арестовали и выслали в Камакура, где он впоследствии был убит, а сына Рэнси назначили наследником трона (ТХК 12:7). В этом эпизоде Рэнси сопоставляется с Ли Цзи 驪姬 — наложницей древнекитайского князя Цзинь Сяня 晋献公, обвинившей пасынка в попытке убить князя и доведшей того до самоубийства, что в результате привело к падению Цзинь. Так «*Тайхэй ки*» вновь предрекают крушение правления Го-Дайго, обвиняют Рэнси в узурпации власти и коррупции [Тюленев, 2021]. Подобные оценки следует проверить на основе фактов из политической истории.

Событием, кардинально изменившим карьеру самой Рэнси, можно считать ее поездку в ссылку на остров Оки в Японском море, куда плененный сторонниками сёгуната Камакура государь Го-Дайго отправился в 1332 г. (ТХК 4:6). Сопровождение опального правителя было абсолютно добровольным и осознанным решением — Рэнси единственная из всех придворных дам согласилась на это, поставив на карту текущий социальный статус и будущую карьеру. Возможно, решением Рэнси руководили чувства и эмоции, но также могли иметь место и политические мотивы: продвижение самой дамы и ее семьи при дворе во многом зависело от Го-Дайго и при новом государе Ко:гон 光厳天皇 (1313–1364), сменившем Го-Дайго на престоле, было весьма маловероятным<sup>7</sup>. Поведение Рэнси можно связать с укоренением в придворной среде брачных отношений типа «изъятия жены» *ёмэтори*, предполагавших физическое нахождение женщины в доме ее партнера. Если в эпоху Хэйан большей популярностью пользовался обычай «посещения супруги» *цумадои*, когда женщина проживала в доме отца и изредка виделась с партнером в специальной резиденции, то в XII в. из-за военно-политической нестабильности распространился иной тип брака, гарантировавший женщинам большую безопасность и четко разделявший партнерок на главных *сэйсицу* и наложниц *сокусицу* [Tonomura, 1997, p. 145–153].

Так или иначе, похоже, что Го-Дайго и Рэнси заметно сблизились во время ссылки, когда государь мог высоко оценить верность дамы. В 1333 г. государь сбежал с острова Оки, используя ожидаемые роды Рэнси как повод для от-

<sup>7</sup> Санэкадо, глава клана Ано и старший брат Рэнси, принял участие в церемонии передачи трона *сансо* от Го-Дайго к Ко:гон, после чего покинул придворные посты и удалился в восточную часть страны [Сато, 1965].

влечения внимания. При этом о побеге самой Рэнси или о наказании ее за обман в источнике ничего не сообщается (ТХК 7:6). Следующее ее упоминание в «*Тайхэй ки*» касается времени, когда сторонники Го-Дайго, разгромив сёгунат Камакура, заняли Киото, а сам государь прибыл в город и установил единоличную власть — военно-бюрократический режим Кэмму (ТХК 12:7). 19 ноября того же года скончалась государыня Киси, и особенную остроту приобрел вопрос о выборе следующей правительницы, а также наследника престола. А. Гобл полагает, что Го-Дайго стремился к построению новой системы наследования, в которой правами обладали его дети от Рэнси [Goble, 1996, p. 269]. В пользу этого утверждения говорит то, что в конце 1333 г. принц Нориёси получил титул Главного управителя северо-восточных земель *Муцу тайсю* и отправился администрировать регион Тохоку, а Нариёси стал камакурским командующим *Камакура сё:гун* и отбыл заправлять делами Канто вместе со своим дядей Санэкадо и другими советниками. Ставка Нориёси получила широкую автономию в налоговых, воинских и финансовых делах, а администрация Нариёси пользовалась меньшими правами, что было необходимо Го-Дайго для контроля рода Асикага, игравшего ключевую роль в этом региональном правительстве. В том же 1333 г. принцесса Сё:си стала главной жрицей *сайгу*: Великого святилища в Исэ. С конца VII столетия такие жрицы отвечали за проведение ритуалов государственной значимости, но к Средним векам почетный титул стал иметь скорее символическое значение, поскольку делами святилища распоряжались местные потомственные жрецы. Как и другие принцессы XIV в., Сё:си не совершила поездки в Исэ, оставшись в столичной резиденции. Наконец, 27 февраля 1334 г. принц Цунёси был назначен преемником Го-Дайго [Ibid., p. 175].

Однако из всего этого не следует, что семья Рэнси на самом деле обрела значительный политический вес, поскольку 1) перечисленные принцы в силу малого возраста сопровождались советниками, осуществлявшими реальное управление; 2) схожие назначения получали дети Го-Дайго, рожденные от других матерей; 3) нет доказательств того, что Го-Дайго действительно собирался передать престол Цунёси, — будучи незнатного происхождения, принц мог выступать временной компромиссной фигурой, необходимой для демонстрации единства государевой династии и пресечения противоборства различных придворных группировок; 4) сама Рэнси только 19 мая 1335 г. получила продвижение, так и не став государыней, — ей, в силу происхождения, был предоставлен титул приближенной к государевой семье наложницы *ко:кю: дзю-го:*, предполагавший схожий социальный престиж, меньшую обремененность официальными церемониями и в то же время — меньшую вероятность наследования трона ее потомками.

Го-Дайго мог стремиться освободить Рэнси от нагрузки придворного церемониала для большего ее вовлечения в политическую жизнь. В «*Тайхэй ки*» можно обнаружить косвенные указания на связи Рэнси с некоторыми влиятельными фигурами вроде способствовавших бегству Го-Дайго с острова Оки военачальника Нава Нагатоси 名和長年 (ум. 1336) и аристократа Тигуса Тадааки 千種忠顯 (ум. 1336) (ТХК 12:7), а запрет вовлечения придворных дам в дела

управления, объявленный в декларации «Уложение годов Кэмму»<sup>8</sup> и докладе государю «Увещания Акии»<sup>9</sup>, также интерпретируется историками как шаг, направленный против повторения прецедента Рэнси, обладавшей определенным влиянием на кадровую политику [Камэда, 2014, с. 171]. Несмотря на это, описанная в «Тайхэй ки» роль Рэнси в конфликте с принцем Мориёси представляется преувеличенной. В иных источниках не существует указаний на вовлечение Рэнси в этот конфликт, а его итоги не подразумевали однозначной победы государевой наложницы и упрочения положения ее семьи. В частности, сама идея создания особой управы в северо-восточной части Японии, куда направили принца Нориёси, принадлежала Мориёси, и у Рэнси не было явных мотивов к его устранению, поскольку принц не мог претендовать на пост наследника трона в силу того, что стал бы угрозой военно-бюрократическому и региональному равновесию, которое стремился создать Го-Дайго. Противостояние Го-Дайго, Мориёси и Асикага Такаудзи имело комплексный характер и касалось не только отдельных кадровых вопросов, но и политического устройства страны в целом. Их столкновение не следует сводить к личной конкуренции или семейной распри, каким оно описано в «Тайхэй ки» [Goble, 1996, p. 143–145].

## Мать государства

В 1336 г. из-за восстания братьев Асикага государь Го-Дайго был вынужден отречься от трона в пользу своего оппонента из старшей ветви династии, Ко:мё: 光明天皇 (1322–1380). В качестве временного компромисса наследным принцем при новом правителе стал другой сын Рэнси — принц Нарие́си, в ходе недавних сражений против мятежников носивший официальный титул «главнокомандующего, покорителя варваров» *сэйи тайсё:гун*. Тем временем Цунэ́си удалился в провинцию Этидзэн, где был основан оппозиционный двор Хокуруку. Не удовлетворившись условиями Асикага, сам Го-Дайго также поднял восстание и отправился в край Ёсино провинции Ямато, где основал собственную администрацию, известную как Южный двор. Рэнси снова была поставлена перед непростым выбором и снова сделала его в пользу партнера. Оставив в столице плененного Нарие́си, вскоре лишенного статуса наследника, она выехала в Ёсино. Спустя два года сюда же с северо-востока прибыл принц Нориёси, а Цунэ́си, напротив, потерпел поражение и попал в плен Северному двору [Мори, 2013, с. 207–208]. Таким образом, единственным ребенком Рэнси, сохранившим непосредственную близость к Го-Дайго, стал Нориёси. Именно он был назначен наследником и после смерти отца в 1339 г. возглавил Южный двор<sup>10</sup>.

Согласно более поздним свидетельствам, Рэнси получила титул матери государя Южного двора *ко:тайго:*, предоставлявший престижный статус «матери

<sup>8</sup> 建武式目, «Кэмму сикимоку», 1336 г.

<sup>9</sup> 顯家諫奏, «Акии кансо:», 1338 г.

<sup>10</sup> Тронным именем Нориёси станет Го-Мураками (後村上天皇).

государства» *кокубо*, реальные политические возможности и прямой доступ к управлению делами малолетнего сына. Мне не удалось обнаружить иных причин присвоения Рэнси этого титула кроме необходимости защитить положение Го-Мураками и укрепить администрацию Южного двора опытной политической советницей.

Помогая Го-Мураками в делах правления, Рэнси могла заботиться и о других своих детях. Вероятнее всего, при Южном дворе выросла малолетняя принцесса Иси, покуда Сё:си, лишившись титула *сайгу*: в 1336 г., оставалась в столице и не выходила на контакт с матерью. Только 25 февраля 1352 г. она навестит Ёсино для посещения могилы государя Го-Дайго. Что касается Цунзёси и Нариеси, об их судьбе сохранились лишь слухи и догадки. Согласно «*Тайхэйки*», принцев отравили по приказу Асикага Тадаёси сразу после пленения, в 1338 г. В более достоверной хронике «Записки Моромори»<sup>11</sup> упоминается, что 21 января 1344 г. скончался «преемник государя Го-Дайго» (Нариеси), а Цунзёси и вовсе мог быть освобожден и проживать в регионе Хокурику как минимум до 1346 г. [Там же, с. 208–209]. Сложно отрицать, что слухи об отравлении Цунзёси и Нариеси, а также отказ Сё:си приехать в Ёсино могли нанести ущерб ментальному здоровью Рэнси.

Следующее ее карьерное продвижение произошло в 1352 г. 15 января она получила почетный женский титул *инго*:<sup>12</sup>, передававшийся представительницам государевой династии для усиления их административного влияния и закрепления за ними земельных владений. Повышение Рэнси можно объяснить тем, что Го-Мураками потребовалось еще больше укрепить престиж и статус элиты Южного двора для проведения операции по захвату столицы. Так или иначе, успехи Рэнси обеспечивали карьерный рост ее родственников. Второй ее старший брат Суэцугу 阿野季継 (ум. 1355), сменивший Санэкадо в качестве главы рода Ано в 1336 г., при Южном дворе получил пост Исполняющего обязанности Старшего советника двора *гон дайнагон*, а его внук Санэтама 阿野実為 (ум. 1399) в 1358 г. вошел в круги местной высшей аристократии. Авторитетное положение Рэнси как Синтайкэммонъин, таким образом, способствовало не только значительному росту в рангах семьи Ано, но и сохранению единства клана в нестабильный период войны и хаоса, что позволило роду Ано сохранить положение после объединения дворов в 1392 г. и просуществовать вплоть до наших дней.

Наконец, спустя несколько десятилетий активного участия в делах семьи, в 1357 г. Синтайкэммонъин отреклась от публичных обязанностей и ушла в монахини. 26 мая 1359 г. она скончалась в сингонском монастыре Кансин провинции Кавати.

<sup>11</sup> 師守記, «Моромори ки», 1374 г.

<sup>12</sup> Титулованным именем Рэнси стало Синтайкэммонъин (新待賢門院), отсылавшее к Тайкэммонъин (待賢門院, 1101–1145) — наложнице государя Тоба (鳥羽天皇, 1103–1156), известной тем, что активно защищала право на трон ее сына Сутоку 崇徳天皇 (1119–1164). В 1850 г. титул Синтайкэммонъин повторно использовала Оогимати Наоко 正親町雅子 (1803–1856), наложница государя Нинко: 仁孝天皇 (1800–1846), однако в этой работе при описании событий 1352–1357 гг. для соблюдения принципа историзма именоваться Синтайкэммонъин будет Рэнси.

## Земли наместника Муцу

В «*Тайхэй ки*» не освещается наиболее активный период жизни Ано Рэнси и при этом формируется представление, что она благодаря связям при дворе обрела значительное материальное благосостояние. Проверим это утверждение, определив реальный экономический статус Рэнси. Согласно переводу фрагмента «*Тайхэй ки*» (ТХК 12:1) В.Н. Горегляда, при режиме Кэмму «императрица» получила земли гражданского наместника *кокуси* провинции Муцу из ветви Дайбуцу<sup>15</sup> дома Хо:дзё: [Горегляд, 2002, с. 435–436]. В оригинале речь идет не о государыне, а о приближенной к государевой семье *дзюго:*, каковой, как верно замечает Х.К. Маккаллоу, в тот момент была назначена Рэнси [McCullough, 1959, p. 345].

В «Документах дома Хисидзима» (比志島家文書, «*Хисидзима кэ мондзё*») приводится список ключевых владений Осараги Хо:дзё:, принадлежавших главам клана Корэсада 大仏維貞 (1285?–1327) и его кузену Саданао 大仏貞直 (?–1333), занимавшим пост наместника Муцу (см. таблицу).

В этих же документах утверждается, что в 1335 г. все владения Корэсада и часть земель Саданао (№ 1–10) получил Асикага Такаудзи, а оставшиеся поместья Саданао (№ 11–19) отошли к Асикага Тадаёси. Следовательно, либо Рэнси получила земли, не входившие в состав основного земельного фонда Осараги Хо:дзё: (что не подтверждается другими источниками), либо ее новообретенные земли были очень быстро переданы дому Асикага.

Более достоверные описания благосостояния Рэнси сохранила официальная документация режима Кэмму. Согласно «Эдиктам государя Го-Дайго» (後醍醐天皇繪旨, «*Го-Дайго тэнно: риндзи*»), в 1333–1335 гг. Рэнси получила права на доход с крупного владения Томита 富田荘 в провинции Овари, ранее принадлежавшего дзэнскому монастырю Энгаку в Камакура [Goble, 1996, p. 193]. Однако уже в 1336 г. эти земли присвоил самурайский клан Токи, сражавшийся на стороне сёгуната Муромати. С обретением почетного титула в 1352 г. Синтайкэммонъин расширила земельные владения, но сложно восстановить полный их перечень. На основе нескольких сохранившихся документов можно предположить, что располагалась большая часть земель в подконтрольных Южному двору районах центральной Японии вроде провинций Кавати и Идзуми, а на административном уровне эти земли, вероятно, были связаны с сингонским монастырем Сайдай провинции Ямато. Так или иначе, данные владения впоследствии регулярно подвергались нападениям, внутренним мятежам и разорениям, что не позволяло Синтайкэммонъин получать с них крупные доходы.

Об экономическом статусе Рэнси можно сделать некоторые выводы на основании описаний походного быта Южного двора в «*Тайхэй ки*». Упоминается, что дворец местного правителя построен был из необтесанных бревен, имел крышу из бамбука и окружен был оградой из грубого валежника, а остальные строения были сооружены на скорую руку, и крыши их протекали (ТХК 30:8).

<sup>15</sup> В современных японских справочных пособиях чаще встречается прочтение фамилии как Осараги.

Таблица 1

№	Земельный надел / уезд / ставка	Провинция	Собственник
1	Нака Хигаси 那珂東郷	Хитати	Корэсада
2	Какува 谷和郷	Тоотоми	
3	Укари / Морикари 宇狩 / 守狩郷	Тоотоми	
4	Симониси 下西郷	Тоотоми	
5	Кумэрэ: 久米良郷	Иё	
6	Цурума 絃間郷	Сагами	Саданао
7	Футокородзима 懷島郷	Сагами	
8	Хиросэ 広瀬郷	О:ми	
9	Хамоти 羽持郷	Садо	
10	Ёсиока 吉岡	Садо	
11	Тамаэ 玉江庄	Овари	
12	Сано 佐野庄	Суруга	
13	Нисина 仁科	Идзу	
14	Угуса 宇久須郷	Идзу	
15	Касуя 糟谷庄	Сагами	
16	Тамура 田村郷	Сагами	
17	Нумасу 沼須郷	Сагами	
18	Кура 久良郡	Мусаси	
19	Сигэхара 重原庄	Микава	

Также косвенные свидетельства о положении элиты Южного двора содержатся в «Собранном в Ёсино» (吉野拾遺, «Ёсино сю:и»). 11-й рассказ повествует о том, как 23 февраля 1348 г. Рэнси, вынужденная бежать из захваченной сёгунатом Муромати ставки Южного двора, передвигалась в сопровождении единственной служанки — придворной дамы Ига 伊賀局 (ум. 1384). Путь беглянкам преградил быстротечный горный поток. Моста не было, поэтому Ига вырвала из земли засохшее дерево, перекинула ствол через реку, взвалила на плечи Рэнси и перенесла ее на другой берег. Данные описания вряд ли можно считать достоверными историческими свидетельствами, однако они демонстрируют распространенные в народе представления о положении управленческой элиты Южного двора, которые в какой-то степени опирались на реальную ситуацию.

## Указы Синтайкэммонъин

Сложно говорить о том, что Рэнси путем обольщения и интриг обрела личное материальное благополучие, особенно если сопоставлять ее доход с доходами других придворных аристократок, которые в начале XIV в. могли владеть комплексами земель, состоявшими из нескольких десятков поместий<sup>14</sup>. Несмотря на отсутствие существенных личных выгод, Рэнси активно участвовала в управленческой деятельности Го-Дайго и Го-Мураками, за что подверглась критике в «*Тайхэй ки*» (ТХК 12:7). Составители приводят афоризм из конфуцианского «Канона записей» (кит. 書經, «*Шу цзин*»): «Если курица возвещает утро, это знак того, что дом приходит в упадок» (кит. 牝雞司晨家之窮也, *пинь-цзи сычэнь цзяжи цюньэ*). Имеется в виду, что любое вмешательство женщин в дела правления приводит страну к краху [Тюленев, 2021]. Требования отстранить придворных дам от участия в управлении содержатся и в «*Акииэ кансо:*» и «*Кэмму сикимоку*», что формирует представление о пагубности вовлечения женщин в политическую жизнь и требует подробного ознакомления с политической деятельностью самой Рэнси.

Рэнси поддерживала дело Южного двора, издавая постановления *рё:дзи* в качестве матери государя. Кроме того, в 1340-х годах, имея доступ к канцелярии малолетнего сына, Рэнси могла помогать издавать ему государевы указы *риндзи*, необходимые для мотивации, награждения и привлечения сторонников. В 1338–1343 гг. Китабатакэ Тикафуса 北畠親房 (1293–1354), главный стратег Южного двора и наставник Го-Мураками, сражался в провинции Хитати, оставив в Ёсино ученика, от которого стали постепенно отворачиваться высшие аристократы [Sansom, 1974, p. 66–71]. В этих обстоятельствах управленческая роль Рэнси заметно возросла, а особенно укрепился ее статус после получения титула Синтайкэммонъин в 1352 г.

В том же году войска Южного двора захватили столицу, и перед Го-Мураками встала необходимость разрешать многочисленные наследственные споры для укрепления позиций кандидатов, лояльных Южному двору. Синтайкэммонъин, переехавшая в Большое святилище Сумиёси провинции Сэтцу, также участвовала в судопроизводстве [Ibid., p. 87]. Согласно дневнику удочерившего Рэнси аристократа Кинката<sup>15</sup>, а также «Дневнику исполнителя служб святилища Гион»<sup>16</sup>, 28 февраля Кэнсэн 顯詮 из семьи потомственных жрецов столичного святилища Гион направил в ставку Южного двора аргументированное прошение *сасаэдзё*: о передаче ему поста организатора ритуальных служб *сэкко:*, на который претендовали еще два члена клана. Рассмотрев прошение, 28 апреля Синтайкэммонъин встала на сторону Кэнсэн и приказала ему провести в Гион моления о благополучии страны. Подобные распоряжения матери государей

<sup>14</sup> Практика оформления владений на имя принцесс из государевой семьи сложилась в XII в. и пользовалась популярностью до начала XIV в. К примеру, Эйкаммонъин 永嘉門院 (1272–1329) в 1300–1301 гг. владела комплексом землевладений Муромати 室町院領, насчитывавшим более 100 поместий.

<sup>15</sup> «Календарные [записи] Великого [министра Нака]дзоно» (圓大曆, «*Энтай ряку*»), 1360 г.

<sup>16</sup> 祇園執行日記, «*Гион сэкко: никки*», 1372 г.

издавать могли, однако женщины не так часто руководили судопроизводством и принимали заключительные решения, а доверие дела Гион Синтайкэммонъин говорит о ее высоком статусе при Южном дворе.

В 1341 г. сёгун Асикага Такаудзи пожаловал комплекс деревень Кусакабэ 日下部 провинции Бинго монастырю Сайдай, надеясь на его военную поддержку. 28 февраля 1352 г. Го-Мураками издал собственный эдикт *риндзи* о пожаловании монастырю этого же владения. Похоже, вследствие этого в Кусакабэ начались столкновения между местными жителями, стремившимися сохранить лояльность сёгунату, и управляющими владения, перешедшими на сторону Южного двора. Чтобы пресечь усобицу, 23 апреля уже Синтайкэммонъин выписала приказ об умиротворении земель *андо*, обычно издававшийся военачальниками-мужчинами. 18 июля 1353 г. она вновь постановила усмирить мятежников. Судя по всему, волнения в деревнях не утихали, поэтому Синтайкэммонъин, оценив ситуацию, пошла на компромисс. 5 ноября того же года она выпустила постановление *рё:дзи* о передаче монастырю лишь части прав на доходы и ресурсы владения Кусакабэ, предоставив местному населению ограниченную автономию, что удовлетворило мятежников. В том же году Синтайкэммонъин, вновь выступив на стороне обитатели Сайдай, издала приказ об умиротворении, направленный против провинциального чиновного клана Кусано, захватившего владение Такэно 竹野荘 в провинции Тикуго. Однако в итоге Кусано нашли заступника в лице сёгуна Такаудзи, что позволило им продолжить сопротивление и заполучить контроль над поместьем. Примеры данных указов, записанных на бумаге или деревянных табличках *моккан* и сохранившихся в «Документах монастыря Сайдай» (西大寺文書, «Сайдай дзи мондзё»), показывают, насколько осведомленной была Синтайкэммонъин о положении дел в стране и насколько сведущей она была в административных вопросах. Ее активное участие в делах управления, таким образом, позволяло отстаивать позиции Южного двора в западной Японии.

Что касается центральной части страны, то и здесь Синтайкэммонъин проявляла политическую активность. Согласно «Документам монастыря Конго:» (金剛寺文書, «Конго: дзи мондзё»), около 1354 г. во владении Оотори (大鳥荘) провинции Идзуми, принадлежавшем самой Синтайкэммонъин, начались столкновения между кланами Ообан и Тасиро. Находившаяся в монастыре Конго: провинции Кавати, Синтайкэммонъин немедленно отреагировала на ситуацию и обеим сторонам конфликта выдала должностные участки *канрё:*, что должно было примирить противников. Несмотря на это, поддерживавший сёгунат Муромати клан Тасиро захватил власть во всем поместье. Так или иначе, деятельность Синтайкэммонъин позволила отсрочить утрату контроля над этим владением и легитимировать позиции Южного двора в центральной Японии.

## Скорбные песни

«Тайхэй ки» описывают Рэнси как карьеристку, которую не интересовало ничего кроме статуса и богатств. Несмотря на это, Рэнси можно охарактеризовать как глубоко чувствующую личность, для чего достаточно обратиться к ее



поэтическому наследию. Стихи Рэнси содержатся в частном сборнике «Собрание сливовых цветов» (李花集, «Рика сю:», 1371 г.) и государевой антологии Южного двора «Собрание японских песен о новых листьях» (新葉和歌集, «Сингё: вакасю:», 1381 г.), составленных принцем Мунзёси 宗良親王 (1311–1385) — сыном Го-Дайго от другой наложницы. Причем если в «Сингё: сю:» присутствие стихов Рэнси можно объяснить официальным характером этого собрания, то включение произведений в «Рика сю:» может говорить о признании ее талантов современниками.

Судя по кратким пояснениям *дай*, написаны стихи были преимущественно в 1336–1348 гг., когда Рэнси располагала свободным временем для упражнений в словесности. 20 ее стихотворений помещены в следующие разделы «Сингё: сю:»: Песни весны (1), Песни лета (1), Песни осени (3), Сакральные песни (2), Песни любви (3), Разные песни (1), Песни скорби (9) — само это распределение свидетельствует о преобладании депрессивных тем в ее творчестве или, по крайней мере, о том, что стихи о скорби, по мнению Мунзёси, удавались ей лучше остальных. С одной стороны, Рэнси радостно преподносит Го-Дайго цветущую ветвь вишни (№ 107) и любит цветы ириса летом (№ 206), с другой — печалится первым ветрам, росе на листьях леспедецы *хаги* и одинокой луне осенью (№ 252, 280, 313). Наиболее тяжелые произведения Рэнси составлены после кончины Го-Дайго в 1339 г. Она пишет, что если плакать продолжит, об этом пойдут слухи (№ 726); гадает, стала ли полночная луна напоминанием возлюбленному об их встрече (№ 853); печалится, что встретились они, когда еще не знала, что государю уготована смерть (№ 892). Рэнси начинает связывать все происходящее со смертью партнера. Увидев цитру *бива*, на которой любил играть покойный государь, она заливалась слезами (№ 1377, пояснение); заметив, что из его тушечницы *судзури* все еще торчала засохшая веточка-украшение, горько печалилась (№ 1336). Также Рэнси размышляла о понятии «неизменного» *каварану* (№ 1326) и постоянно думала о собственной смерти (№ 1158), желая ее приближения (№ 1337). В творчестве Рэнси наблюдались и признаки дереализации — симптома пережитой психологической травмы. Так, она пишет, что даже прекрасные палаты дворца кажутся ей сном, стоит лишь подумать о том, кто теперь оказался подо мхами (№ 1367). Единственной ее радостью становится возможность посетить могилу Го-Дайго и оставить записанные стихи о бессмысленности дальнейшего цветения вишни в краю Ёсино (№ 1327).

Хотя дереализация и иные перечисленные черты поэзии Рэнси были свойственны и другим стихам государевых антологий, показательно, какую часть традиции она берёт за образец. Похоже, Рэнси действительно скорбела по Го-Дайго. Хотя первое письменное свидетельство ее контакта с религиозными центрами (№ 606–607, пояснение) описывает ее путь в святилище Ёсино Микумари для молитв о благополучном рождении ребенка<sup>17</sup> в годы Энгэн (1336–1340), все последующие духовные практики Рэнси были так или иначе связаны

<sup>17</sup> Исследовательница Токоро Кё:ко предполагает, что ребенком этим могла быть будущая принцесса Иси.

с поминовением Го-Дайго. Например, из «Энтай ряку» известно, что в 1348 г. Рэнси отправилась в паломничество в святилище Ханадзоно провинции Кии, затем посетила могилу правителя и, вспомнив о былом, сочинила скорбную песню и отправила принцу Мунэёси.

О степени вовлечения Рэнси в духовные практики школы Сингон после принятия пострига в 1357 г. свидетельств не сохранилось, но можно предположить, что выбор школы был обусловлен тем, что Го-Дайго оказывал Сингон особое расположение. Похоронена Рэнси была на территории монастыря Кансин. Согласно «Запискам о ритуалах обхода вокруг храма и паломничества в монастырь Кансин» (觀心寺參詣諸堂巡礼記, «Кансин дзи санкэй сёдо:мэгури рэй ки») 1378 г., пятиярусная пагода *горинто*; ныне носящая название «надгробие Кусуноки», на самом деле является могилой Рэнси.

В «Тайхэй ки» сообщается, что множество чиновников Южного и Северного двора, монахи горы Хиэй и новый сёгун Асикага Ёсиакира (足利義詮, 1330–1367), узнав о смерти Рэнси, глубоко скорбели и проливали слезы (ТХК 33:7). Неизвестно, насколько достоверно этот художественный отрывок описывает реальность. Так, в песнях скорби «Сингё: сю:» есть только два стихотворения, посвященных тоске по Рэнси. Одно из них составил Го-Мураками (№ 1341), но эти строки носили формальный характер и были адресованы внуку Рэнси — Ано Санэтамэ. В то же время, принцессе Иси приписывается авторство «Посмертной молитвы сорок девятого дня» (七七忌御願文, «Ситисити ки гогаммон») 1359 г., в которой выражается глубокая скорбь по Рэнси, что говорит о более близких отношениях дочери с матерью.

## Выводы

Рэнси активно участвовала в политической жизни страны, обладала способностью к прогнозированию, аналитическим мышлением, пониманием региональной специфики и феномена власти. Подобная компетентность относительно редко встречалась даже среди управленцев-мужчин. Несмотря на реальные заслуги и соответствие ключевым социальным требованиям эпохи, Рэнси была демонизирована и современниками — в силу зависти или стремления очернить окружение государя Го-Дайго, и потомками — в силу популяризации патриархальных установок неоконфуцианства и наступления эпохи преобладания самурайской маскулинности. Судя по всему, на самом деле Рэнси была не столько роковой женщиной-интриганкой или блестящей карьеристкой, как ее характеризует Мори, сколько любящей и заботливой партнеркой и матерью, ставившей интересы семьи превыше собственных. Более того, это положение не приносило Рэнси привилегий системы *из*, о которых пишет Вакига, поскольку о безопасности и стабильности в эпоху постоянных войн говорить не приходится. В результате Рэнси оказалась обременена множеством обязательств с минимальными личными выгодами.

Пример ее не уникален для столичных аристократок XIV в. Придворная дама Нидзё: 後深草院二条 (1258–?), написавшая «Непрошенную повесть» (とは

ずがたり, «Товадзу гатари»), страдала от пережитых при дворе сексуального насилия и абьюза; Хино Мэйси (日野名子, 1310–1358?), остро пережившая гибель партнера и составившая «Записки госпожи Такэмуки» (竹むきが記, «Такэмуки га ки»), подверглась критике литературоведами Нового времени; политические достижения Сайондзи Нэйси 西園寺寧子 (1292–1357?), в 1352 г. принявшей решение об избрании нового государя Северного двора, потомки которого правят страной до сих пор, были фактически стерты из истории. Эти примеры показывают, что в XIV в. женщины утратили и голос, и репрезентацию. На фоне смут и усобиц мужчины начинали все чаще привлекать женщин к решению военно-политических задач, однако последние должны были оставаться в тени партнеров, детей, братьев, занимавших публичные должности. Любое, даже вынужденное нарушение этой системы приводило к критике и демонизации женщин мужским большинством. При этом именно в XIV в. женщины потеряли социальные гарантии, ранее предоставленные системой *из*, поскольку их зависимость от мужчин уже не обеспечивала ни стабильности, ни безопасности. Подобное положение женщин в элитарных слоях японского общества продержится вплоть до начала XVII в., когда наступившая эпоха относительного мира вновь предоставила бенефиции системы *из*. В XIV столетии реальное участие женщин в общественной жизни не снижается, однако результаты этого вовлечения оставляют в жизни женщин глубокие психологические травмы, а в исторической прозе окончательно начинает преобладать фокус на деятельность мужчин.

Продолжение исследований биографий конкретных женщин Японии XIV в. позволит не только углубить знания истории, но и обнаружить ответы на вызовы современности. Так, пример Ано Рэнси показывает целесообразность предоставления женщинам публичных управленческих постов, требующих аналитического мышления, и поощрения вовлечения женщин в политическую, культурную и религиозную жизнь, а также дает дополнительные аргументы в дискуссии о возможности женщин занимать значимые посты в императорском доме Японии.

## Литература

Вакита Харуко. Тю:сэй ни икиру оннатати [Женщины, жившие в Средние века]. Токио: Иванами, 1995.

Горегляд В.Н. Повесть о великом мире // Японские самурайские сказания. СПб.: Северо-Запад Пресс, 2002. С. 14–484.

Камэда Тоситака. Нантё: но синдзицу. Тю:дзин тою гэнсо:. [Правда о Южном Дворе: иллюзия, прозванная верноподданничеством]. Токио: Ёсикава кобункан, 2014.

Мори Сигэаки. «Тайхэйки» но гундзо:. Намбокутё:-о какэнукэта хитобито. [Групповой портрет персонажей «Записок о великом мире». Люди, прошедшие через Южный и Северный дворы]. Токио: Кадокава, 2013.

Сато: Синъити. Намбокутё: но до:ран [Усобица Южного и Северного дворов]. Токио: Тюо корон синся, 1965.

*Сталкер Н.* Япония. История и культура: от самураев до манги. М.: Альпина нон-фикшн, 2020.

*Тюленев И.А.* Ян-гуйфэй или Чжоу Тайсы? Образ Ано Рэнси в «Записках о великом мире» // VIII Заседание Научно-дискуссионного клуба по Японии. 2021. URL: [https://vk.com/video-191169490\\_456239033?t=49m22s](https://vk.com/video-191169490_456239033?t=49m22s)

*Тюленев И.А.* Правление государя Го-Дайго в исторических источниках и их переводах на европейские языки // Сборник материалов XII Конференции молодых японоведов / под ред. И.А. Тюленева. М.: Адвансед солюшнз, 2022. С. 652–688.

*Gernhart К.М.* Reconstructing the Life of Uesugi Kiyoko // Japan Review. 2017. No. 31. P. 3–24.

*Goble А.Е.* Kenmu: Go-Daigo's Revolution. Cambridge: Harvard University Asia Center, 1996.

*McCullough H.C.* The Taiheiki. A Chronicle of Medieval Japan. New York: Columbia University Press, 1959.

*Sansom G.B.* A History of Japan 1334–1615. Rutland & Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1974.

*Tomomura H.* Re-envisioning Women in the Post-Kamakura Age // The Origins of Japan's Medieval World: Courtiers, Clerics, Warriors, and Peasants in the Fourteenth Century / ed. by J.P. Mass. Stanford: Stanford University Press, 1997. P. 139–169, 409–421.

*Wakita H.* Women and the Creation of the “Ie” in Japan: An Overview from the Medieval Period to the Present / transl. by D.P. Phillips // U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement. 1993. No. 4. P. 83–105.

# Женское образование и его влияние на образ женщины в общественном пространстве в эпоху Мэйдзи

*Н.Д. Крнета*

Система образования была важным инструментом в процессе создания современного капиталистического общества по западному образцу в эпохи Мэйдзи (1868–1912) и Тайсё (1912–1926). Согласно «Закону о системе образования» (学制) 1872 г. девочки были допущены к официальному институционализированному образованию. До этого момента только немногие из них могли получать образование в *тэракоя* и у частных учителей. Изменение в отношении к женскому образованию было обусловлено как заимствованной у Запада идеей о равенстве полов, так и новой национальной идеей создания среднего класса, в котором получившая образование девушка будет опорой мужу и матерью, воспитывающей сознательных верноподданных. Идея женского образования была отражена в двух лозунгах новой эпохи: *буммэй кайка* «цивилизация и просвещение» и *рё:сай кэмбо* «хорошая жена и мудрая мать». Но если начальное образование со временем стали получать все девочки вне зависимости от социального положения, дорогое среднее и высшее образование было доступно только более зажиточным классам. Учениц было мало, но их влияние на образ женщины в современном обществе было несоизмеримо с их числом. Они стали «иконой стиля» и образцом модернизации общества. Впервые женщин стали замечать и обращать пристальное внимание на их одежду, поведение, речь. Оценки часто не были лестными. В данной статье рассматривается вопрос появления образа современной девушки как неотъемлемой части публичного пространства. Работа опирается на законодательные акты и заметки в газетах и журналах рубежа XIX–XX вв.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Мэйдзи, Тайсё, школа, женское образование, «современная девушка», «хорошая жена и мудрая мать».

После 250 лет периода феодальной самоизоляции Япония в середине XIX в. была вынуждена открыться ко внешнему миру. За этим последовал период радикальных перемен, который современники оценивали подобным образом: «Возрождение, Реформация, Промышленная и Французская революции, обрушившиеся на Островную Империю одним махом» [Nitobe, 1931, p. 122]. Перед новым правительством встала первостепенная задача воспитания единой нации, которая должна была создать «богатую страну и сильную армию» (*фуоку кё:хэй* 富国強兵). Такое государство могло бы противостоять на равных западным державам, стать частью тогдашнего «цивилизированного» мира, и не

превратиться в полукOLONиальную страну наподобие Китая. Оно должно было провести быструю модернизацию всех областей жизни и построить капиталистическое общество, основой которого мыслился образованный средний класс. Центром сплочения стала фигура императора, а основными инструментами — общий стандартный японский язык и система образования.

Одним из важных лозунгов, под которыми проходила модернизация Японии, был «Цивилизация и просвещение» («буммэй кайка» 文明開化). Он был настолько распространен, что встречался в популярных в раннюю эпоху Мэйдзи песнях: «Если постучать по голове с короткой стрижкой (в западном стиле. — Н. К.), она издаст звук цивилизации и просвещения» (ざんぎり頭を叩いてみれば、文明開化の音がする *дзангири атама о татайтэ мирэба буммэй кайка но ото га суру*). В повседневной жизни «цивилизация и просвещение» приняли форму железных дорог, железных мостов, одежды и стрижки в западном стиле, лошадиных повозок и учениц в школьной форме на улицах, появления блюд из говядины (например, *сукияки*), молока и хлеба в рационе. Можно сказать, что происходила «вестернизация» общества. Достижения западной цивилизации заимствовались на всех уровнях. На государственном уровне это выражалось в перестройке системы управления, юридических институтов, системы налогообложения, армии, народного хозяйства и, не в последнюю очередь, системы образования.

Идея всеобщего образования пришла из США и стран Западной Европы вместе с идеями равенства полов и моногамии, уважения свобод и прав человека. В 1870–1980-х годах на японский язык был переведен ряд произведений западных просветителей, таких как Жан-Жак Руссо, Джон Стюарт Милль, Генри Спенсер. Они и легли в основу Движения за свободу и права человека (*Дзю:минкэнудо: 自由民権運動*) и понимания женщины как гражданки современного государства. В рамках процессов рождения нации и централизации положение женщины в обществе переосмысливается. Возникает «современная японская женщина» как особая социальная категория. Конкретной областью, в которой женщины консолидировались в единую социальную группу, видимую и слышимую в общественном пространстве, была система образования.

Правительство Мэйдзи учредило систему общего начального образования для девочек и мальчиков с целью ускорения модернизации. В 1872 г. вступил в силу Закон о школьной системе *Гакусэй 学制*. «Поскольку [в эпоху Эдо. — Н. К.] образование рассматривалось в качестве прерогативы самураев и высших сословий, крестьяне, ремесленники, купцы и женщины его не получали и даже не осознавали его значения. С настоящего времени каждый человек добровольно подчинит все свои силы и дела цели предоставления образования своим детям» [Гакусэй хакко:, web]. Согласно Закону девочки были допущены к официальному институционализированному образованию.

Женское образование существовало и до эпохи Мэйдзи. Это были *тэра-коя* для дочерей богатых крестьян и горожан, частное обучение для представительниц самурайского и аристократического сословий. *Тэра-коя* было 16 560, согласно их переписи в начале эпохи Мэйдзи, хотя есть авторы, которые утвер-

ждают, что их было свыше 20 000 [Inoue, 2006, p. 34]. По некоторым оценкам, около 15% женщин было грамотными. Тем не менее официальное отношение к женскому образованию отражено в мнении советника сёгуна начала XIX в. Мацудаира Саданобу (1758–1829). Он издал следующие рекомендации: женщины должны быть безграмотными, использовать специальные слова, голос их должен быть тихим и невнятным, говорящая должна временами лепетать, избегать использования *канго*, а использовать *ямато котоба* [Endo, 2006, p. 25]. Речь, конечно, идет о женщинах из высших сословий, самурайского и аристократического. На улицах городов можно было увидеть торговок, крестьянок, парикмахерш, девушек из увеселительных кварталов, то есть представительниц низших сословий. Они были привычным повседневным фоном городской жизни, но не являлись важной частью общественного пространства. В координатах мира, устроенного по конфуцианским правилам, на них не обращали внимания, они были «безголосыми» и «невидимыми». Правда, они привлекали взгляд на гравюрах *укиё-э* и в спектаклях театра Кабуки, но там они были лишь воплощением телесной красоты.

С началом модернизации страны отношение к женщинам в Японии меняется. Согласно Закону о школьной системе планировалось открыть 53 760 начальных школ, 356 средних и 8 университетов. В дополнение к ним учреждались педагогические училища, техникумы, школы иностранных языков. В начальных школах обучение было смешанным, открывались и специализированные женские школы. Еще до вступления в силу Закона о школьной системе Министерство образования открыло в столице Токийскую женскую школу (То:кё: дзёгакко: 東京女学校). Сначала туда принимали девочек в возрасте 7–15 лет, но уже через два года возраст поступающих повысили до 14–17 лет. Там преподавался и английский язык. Уже через пять лет, в 1877 г., школа была закрыта из-за нехватки финансирования. Именно в ней впервые в качестве части школьной формы для девочек были введены широкие мужские штаны *хакама*, которые впоследствии стали частью официальной школьной формы по всей Японии [Shibukawa, 1970, p. 10–13]. Хотя замыслы, изложенные в Законе, не удалось осуществить в полной мере, достигнутые результаты впечатляют. Уже в 1873 г. по всей стране было открыто 12 558 начальных школ, а к 1877 г. их число удвоилось. В них училось 35% детей соответствующего возраста. Хотя девочек в начальные школы и поступало менее 23% от общего числа учащихся, это был значительный прогресс по сравнению с эпохой Эдо. В 1881 г. существовало 187 средних школ. В них разница между числом учеников и учениц была еще более выражена — 11 657 к 389. Это объяснялось тем, что начальное образование было обязательным и бесплатным, в то время как среднее было доступно только зажиточным людям. К тому же идея женского образования еще не прижилась в обществе, и среднее образование для девочек многими рассматривалось как излишняя роскошь. В 1886 г. было 108 школ, из них 8 были женскими муниципальными, и в них числилось 504 ученицы [Тю:гакко:..., web]. Долгое время девушки не могли поступать в университеты. Ближе всего к школе высшей ступени для них было Педагогическое училище для девочек (Дзёси

сихан гакко 女子師範学校), открытое в Токио в 1874 г. Со временем оно, вместе с другими педагогическими училищами, стало рассматриваться как старшая школа, а в 1913 г. выпускницам таких заведений было разрешено поступать в Императорские университеты (帝国大学 *тэйкоку дайгаку*). Помимо государственных школ, открывались и частные, в том числе миссионерские, но число учениц там было еще меньше. Результаты, полученные на первых этапах, были неоднозначными, так как не было четкой цели и общественного запроса на образованных девушек. На работу они не могли устроиться, так как большинство профессий для них были закрыты. Как видно из профиля учебных заведений, полученное образование было общим или педагогическим. Педагогика, наряду с акушерством, считались «подходящим для женщин» полем деятельности. Подавляющее большинство работающих женщин были ткачихами (*ви:ба:-сан*), занятыми в бурно развивающейся текстильной промышленности. Им достаточно было получить основное образование. Позже, в эпоху Тайсё, будут открыты средние школы по сестринскому делу, курсы для телефонисток и т.п. Женщины начнут работать в бухгалтерии и торговле, стенографистками, даже муниципальными служащими [Сэйса но нихонси, 2020, с. 230]. А в начале эпохи Мэйдзи девушки из крестьянских семей возвращались в деревни, где не могли применить полученные знания и учиться дальше. Для городских жительниц полученное среднее образование было частью приданного, свидетельствующего о зажиточности и прогрессивности их семей.

После первой волны модернизации в общественной мысли произошел определенный откат к старым ценностям. Поздняя эпоха Мэйдзи, а именно 1888–1919 гг., имели определяющее значение в процессе становления современного государства-нации Японии. В этот период развиваются тяжелая и текстильная промышленность, масс-медиа и транспортная сеть, современная юридическая система (принимаются Конституция Мэйдзи и Гражданский кодекс), происходит разделение ветвей власти и создается Парламент. Возникает так называемый печатный капитализм. Каждый гражданин напрямую (через образование, переписи, налогообложение, новообретенные права) связан с государством. В то же время подданные Империи были неравны по социальному положению, доступу к власти и культуре. Параллельно с модернизацией и строительством современного промышленного капиталистического общества с самого начала крепчали националистические и милитаристские тенденции, особо усилившиеся после победоносных войн: японо-китайской 1894–1895 гг. и Русско-японской 1904–1905 гг. Реакционисты, настроенные к вестернизации скептически, требовали возврата к традиционным ценностям. Подобная дихотомия наблюдается вплоть до поражения Японии во Второй мировой войне. На рубеже веков женщины были полностью отстранены от политической жизни, им было запрещено принимать участие в политических движениях. Впервые в истории Японии было законодательно прописано, что женщина не может занять императорский трон (статья 2 Конституции Мэйдзи). В моральное воспитание возвращаются конфуцианские ценности послушания и верноподданничества. В подобной системе координат подходящее место для женщины — это



дом и семья. Выдвигается новый лозунг «Хорошая жена, мудрая мать» (*рё:сай кэмбо* 良妻賢母). Женщина должна стать опорой мужу, обеспечить уютный и экономный быт и воспитывать достойных верноподданных — строителей современной Японии.

Новые тенденции не могли не сказаться на системе образования. Императорский рескрипт об образовании («*Кё:ику ни кан суру тёкуго*» 教育に関する勅語) 1890 г. подчеркивает, что конфуцианская добродетель верноподданности является основой национальной политики (*кокутай*). Западная либеральная идея женского образования была раскритикована. Произошел упадок миссионерских школ, во многих школах убрали из женской образовательной программы английских и китайских классиков. Раздавались даже голоса, требующие отмены женского образования. Тем не менее они не были услышаны, а число учениц, продолжило увеличиваться. В 1890 г. существовала 31 школа для девочек. Там обучались 3120 человек (0,09% от женского населения школьного возраста). Снова устанавливается раздельное образование. В женских школах упор делается на предметы, полезные для повседневной домашней и семейной жизни (вышивание, готовка, семейный бюджет и т.п.). Акцент смещается с образовательно-просветительской миссии в сторону выращивания достойных граждан Японии. В 1899 г. был опубликован Указ о женских высших учебных заведениях («*Ко:то:дзёгакко:рёй*» 高等女学校令). В 1900 г. после вступления этого указа в силу было 52 школы и 11 984 ученицы (0,38% от всех девочек соответствующего возраста), а в 1915 г. школ было уже 143, и обучались в них 20 117 учениц (15% всех девочек), что свидетельствует о большом запросе на женское среднее и высшее образование [Киндай..., web]. В эти школы поступали с 12 лет, средняя продолжительность обучения была 4 года. Школы были как государственными, так и частными, но программа в них была почти одинаковой. В каждой префектуре должна быть как минимум одна женская средняя школа.

Доктрина «Хорошая жена, мудрая мать» была официально включена в систему образования. В новой школьной программе большое внимание уделялось эффективному управлению домохозяйством (гигиене, экономии, учету доходов-расходов), были введены такие предметы, как шитье, готовка, аранжировка цветов. Девочки также заучивали наизусть Императорский рескрипт об образовании. В обучении продвигались традиционные конфуцианские ценности и добродетели, такие как скромность и послушание отцу, мужу, старшему сыну. В школах опять поощряется использование лексики, характерной для «женской» речи (например, личного местоимения первого лица *ватакуси* вместо *ватаси* или *атаси*). В 1899 г. Министр просвещения Кабаяма в обращении к директорам женских школ сказал: «Полноценное общество среднего класса не может быть создано только мужчинами. Они могут улучшать благосостояние общества, только работая рука об руку с мудрыми матерями и добрыми супругами, поддерживающими семью. Чтобы стать мудрой матерью и доброй супругой, надо получить академические знания и умения, необходимые для жизни среднего класса, а также возвращать в себе утончен-

ный и изысканный нрав и нежную и добродетельную природу» [Кё:ику дзи-рон, 1899, с. 22–23].

В краткий период между окончанием школы и замужеством девушки могли продолжать заниматься «интеллектуальными и художественными занятиями». Под таковыми подразумевались «музыка, рисование, шитье, чайная церемония, икэбана, домашние занятия» [Nitobe, 1931, p. 245]. Нитобэ Инадзо: отмечает, что «женская эмансипация была непредвиденным побочным продуктом нашей системы образования. Она была сюрпризом, для многих неприятным» [Ibid.].

Реакция общества на «эмансипированных», то есть получивших образование девушек была неоднозначна. Разноплановое развитие системы женского образования, отсутствие четкой концепции на начальном этапе и дихотомия между запросами современного капиталистического общества и средневековой конфуцианской морали порождали и отрицательную оценку современных девушек в общественном пространстве (под которым мы будем понимать как городское пространство, так и печатные издания, фотографию и рекламу).

Школьницы начала эпохи Мэйдзи были очевидным свидетельством модернизации страны, проникновения западных идей и вступления страны на путь прогресса. *Дзёгакусэй* были новым явлением. Их значимость заключается в их публичности. С самого начала ученицы были объектом пристального внимания общества. Они были «видимы», особенно в современном ландшафте, они стали «иконами стиля», олицетворяющими современную Японию. Изображения девочек и девушек в школьной форме тиражировались в виде *нихонга*, открыток, фотографий, в рекламе. Образом современной девушки стали идеализированные школьницы эпохи Мэйдзи. Они привлекали внимание новым стилем причесок (*табанэгами/сокухацу* 束ね髪), которые представляли собой смешение западного и восточного стиля, были намного проще, дешевле и практичнее, чем сложные прически предыдущих эпох. Эти девушки были одеты в *эбитя хакама* особого темно-бордового оттенка или широкие юбки, которые не стесняли движение и позволяли бегать и заниматься спортом, а на ногах у них были ботинки на шнуровке *амиагэгуцу*. Ученицы стали героинями литературы. Пристальное внимание они привлекали и по причине своего происхождения. Появление в публичных местах девушек из высших классов, не торговок, служанок и куртизанок, которые были заметны здесь раньше, стало одним из признаков крушения прежних социальных устоев. Ученицы средних школ в массе своей принадлежали к привилегированным и богатым классам общества. Они были дочерьми крупных землевладельцев, богатых фермеров, государственных чиновников, капиталистов, профессоров, профессиональных военных. Согласно данным «Опроса о роде деятельности отца» (1901 г.) родителями учениц одной из токийских школ были: чиновники (60 человек), торговцы (39), банкиры (19), землевладельцы (16), врачи (13), преподаватели (11), промышленники (10) и т.д. [Фудзэ симбун, 1901, с. 2]. Предполагаемое место этих девушек в обществе Японии промышленного капитализма после школы было в городском среднем классе в роли потребителей-домохозяек.

Девочки, на начальных этапах обучающиеся вместе с мальчиками, а потом на протяжении нескольких лет в женском коллективе, создавали и свою собственную субкультуру. Возникает речь *тэ-ё-да-ва* (てよだわ言葉), которой девушки эпатируют свое окружение. Первая отрицательная реакция в обществе была как раз на эту манеру говорить. На страницах газет и журналов со второй половины 1880-х годов начинают появляться заметки о «странных» и «неприятных для уха» звуках, издаваемых школьницами, которые использовали заключительные формы *тэ ё, но ё, да ва*. Такой язык называли «речью школьниц» (*дзёгакусэй котоба* 女学生言葉). Одними современниками она воспринималась как неприятная, вульгарная, грубая, ее просодика характеризовали быстрой, сокращающей, переполненной восходящей интонацией. Другим она казалась «приторной и плоской». Отмечался и недостаточно высокий уровень вежливости речи. Отрицательно оценивались и школьницы, употребляющие *канго* и заимствования из английского или английские слова. Речь, насыщенная *канго*, для мужчин того времени звучала мужеподобно и дерзко. Особенно современников поражало смешение «вульгарной» *тэ-ё-да-ва котоба* и «высокого стиля» *канго*. Представительным является мнение барона Исигуро: «В прежние времена было возможно определить, является ли [женщина] ремесленницей, или женой самурая низкого ранга, или супругой князя, просто взглянув на обувь у входа в дом. Но в наши дни ситуация такова, что даже по одежде женщины, не говоря уже об обуви, нелегко определить, каков общественный статус мужа. Сегодня, когда сквозь *фусума* слушаешь гостью в гостиной, понимаешь, что все не так, как в прошлом. Ты думаешь, что она учительница игры на *сямисэн* или танцев, когда к твоему удивлению оказывается, что она супруга [представителя] высшего класса. Или, например, человек считает, что это танцовщица или девочка-подмастерье, а оказывается, что говорит школьница в лиловых *хакама*. Все это вызвано исчезновением порядка в языке» [Фудзин сэкай, 1911, с. 28–30]. Причину подобной «порчи» языка и поведения школьниц многие видели в их повседневных контактах с девушками из более низких социальных слоев или в неравных браках их родителей. Например, писатель Одзаки Коё (1867–1903), выступавший за сохранение традиционных ценностей и против современного капиталистического общества, в эссе «Ходячие выражения» («*Хаяри котоба*»), напечатанном в журнале «Подруга дамы» («*Кидзё но томо*») в 1888 г., отмечал: «За последние пять-шесть лет подобную речь стали использовать даже ученицы старшей школы, и такая речь проникла даже в круги аристократок. Странную речь, которую сегодня используют школьницы, раньше, до Реставрации Мэйдзи, использовали дочери из самурайских семей низкого ранга в районе Аояма. Думающие дамы не должны допускать повреждений прекрасной драгоценности или затуманивания сверкающего зеркала, используя подобную речь» [Одзаки, 1994, с. 4–5]. В числе других предположительных источников речи школьниц называли зланный район Усигомэ, кварталы, где проживают низшие классы в Токио, увеселительные кварталы Токио. Некоторые утверждали, что многие мужчины, ставшие влиятельными в эпоху Мэйдзи, были женаты на бывших гейшах,

и их дочери усвоили речь своих матерей. Когда эти девочки пошли в школу, произошло дальнейшее распространение подобной манеры говорить. Указ 1899 г. открыл двери школ для дочерей из более низких классов (богатые торговцы и провинциальные землевладельцы), которые, как считали интеллигалы и аристократы того времени, плохо влияют на девочек из высшего класса.

Еще одну причину «неподобающего» поведения школьниц видели в доступности газет и романов — так называемых «домашних романов» (*катэй сё:сэцу* 家庭小説). Эти произведения изначально выходили по частям в газетах, их целью было увеличить читательскую базу и продажи рекламы. Они довольно быстро превратились в высокоморальное чтение для женщин. Героинями романов были идеализированные женщины из зарождающегося среднего и высшего классов. Часто ими были школьницы. Сами романы были сентиментальными и поучительными, хотя на самом деле там было множество сомнительных сюжетов: убийства, измены, кражи и т.д.

Но женщины становятся не только читательницами прессы, но и объектами, изображенными на страницах журналов, в которых печатались фотографии известных людей — аристократов, профессоров, докторов, политиков, военных, богатых предпринимателей — вместе с их семьями, включая жен и дочерей. Постепенно на первый план выходят актрисы, модели. С 20-х годов XX в. на страницах журналов возникает образ «современной девушки» (*мога* или *мода:н га:пу* モガ/モダン・ガール). Это молодая, незамужняя, экономически независимая, современная городская жительница. Особенно часто этот образ тиражировался в рекламе. *Мога* заявляет о своих желаниях и потребностях, что идет вразрез с официально насаждаемым культом скромности и экономности. Капиталистическому обществу нужен потребитель. И современные девушки вполне подходили для этой роли.

## Литература

Гакусэй хакко:-но гиукагаи [Закон о школьной системе]. URL: [http://www.archives.go.jp/ayumi/kobetsu/m05\\_1872\\_02.html](http://www.archives.go.jp/ayumi/kobetsu/m05_1872_02.html)

*Идзумо Асако*. Дзёсэй но бунсё: то киндай [Женские тексты и современность]. Токио: Катёся, 2019.

Киндай кё:икусэйдо какуруцу то сэйби [Установление и налаживание системы образования новейшего времени]. URL: [https://www.mext.go.jp/b\\_menu/hakusho/html/others/detail/1317568.htm](https://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/others/detail/1317568.htm)

Кё:ику дзирон [Вестник образования]. 1899. 11 июля. С. 22–23.

*Одзакэ Коё*. Хаяри котоба [Ходячие выражения] // Коё дзэнсю:. Токио: Иванами сётэн, 1994.

Сэйса но нихонси. Кикаку тэндзи [История гендерных различий в Японии. Специальная выставка]. Япония: Кокуруцу рэкиси миндзоку хакубуцукан, 2020.

Тикагоро но онна но котобадзукай [Речь женщин в наше время] // Фудзин сэкай [Мир женщин]. № 6 (13). 1911. С. 28–30.

Тю:гакко:то:-но фукю: [Распространение средних и прочих школ]. URL: [https://www.mext.go.jp/b\\_menu/hakusho/html/others/detail/1317596.htm](https://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/others/detail/1317596.htm)

Фудзё симбун [Женская газета]. 1901. 26 августа. С. 2.

*Endo O.* A Cultural History of Japanese Women's Language. Ann Arbor: The University of Michigan, Center for Japanese Studies, 2006.

*Inoue M.* Vicarious Language. Gender and Linguistic Modernity in Japan. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006.

Japanese woman problem material collection. Education / ed. by T. Mitsui. Domes Press, 1976.

*Nitobe I.* Japan. Some Phases of her Problems and Development. London: Ernest Benn Ltd, 1931.

*Shibukawa H.* Modern Japan Woman History 1. Education. Tokyo: Kashima Press, 1970.

# Репрезентация женских образов в японских политических открытках конца XIX — начала XX в.

*М.Ю. Бочарова*

В статье исследуется визуальная репрезентация женского образа на иллюстрациях почтовых открыток Японии конца XIX — начала XX в. Это время становится «золотым веком» открыток, когда изображенные на них сюжеты приобретают политическое и культурное значение. За короткий промежуток времени произошел переход от постановочных фотографий с красотками-гейшами к портретам медсестер-добровольцев с военными наградами. Эти изменения отражали социокультурные трансформации в обществе. Женские портреты стали для новой идеологии ключевым образом, вместе с мужчинами в форме служащих. Важными при оформлении открыток становятся государственные символы, прямо указывающие на ценность события или персоны для страны. Императрица становится образцом для подражания; фотографии членов правящей семьи публикуются на открытках в соответствующем стиле. В статье также рассматриваются иллюстрации, показывающие постепенное изменение внешнего вида «обычных» женщин периода Мэйдзи. Основными приемами оформления открыток становятся коллаж и рисунок. Для коллажей использовались фотографии политической элиты и императорской семьи. Рисунки предоставляли немного больше свободы, например, давали возможность изобразить проявление эмоций. Иллюстрации на открытках показывали два женских образа — реальный и идеальный. Основной упор делался на второй, показывающий, какой власть хочет видеть женщину и как надо гражданам страны реагировать на те или иные события. Образ женщины в повседневной жизни почти не попадал на политические открытки, и данная тенденция будет прослеживаться до конца Второй мировой войны.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** визуальный образ, период Мэйдзи, почтовые открытки.

Почтовая открытка мало исследована историками и культурологами. Серьезный интерес ученых к ней наблюдается только в последние два десятилетия. При всей своей простоте открытка, служившая средством коммуникации, могла эмоционально воздействовать на человека при помощи надписей и иллюстраций и была способна быстро реагировать на значимые события эпохи. Иллюстрации на ней менялись почти мгновенно, отражая изменения в культуре и социальной жизни.

Как отмечает А.С. Медяков, золотым веком открытки можно считать два-три десятилетия перед Первой мировой войной [Медяков, 2018, с. 80]. В конце

XIX — начале XX в. почтовая карточка из красивой сувенирной картонки становится значимым явлением. В странах Западной Европы, в России и США на открытках в это время печатают портреты политической верхушки страны, фотографии и рисунки с важными событиями истории, портреты известных людей. В Японии бум открыток немного сдвигается, и их расцвет как культурного явления приходится на годы перед Русско-японской войной (1904–1905 гг.).

Почтовая открытка стала одним из многочисленных новшеств периода Мэйдзи (1868–1912). Первый выпуск почтовых карточек произошел в 1876 г. Они без трудностей вошли в повседневную жизнь общества. Причиной этому были давние традиции личной переписки и преподнесения сезонных подарков, сложившиеся еще в период Хэйан (794–1185). Послать открытку означало, в первую очередь, проявить внимание.

Для иллюстрации почтовых открыток использовались фотографии, коллажи и рисунки художников, как созданные специально для открыток, так и репродукции известных произведений, особенно в стиле *укиё-э*. В первое десятилетие существования японских открыток на них обычно печатали фотографии. Поначалу большую часть такой продукции покупали иностранцы. И при создании иллюстраций японские типографии ориентировались именно на них. Среди многочисленных постановочных снимков можно увидеть значительное число женских образов. Так, в книге А. Пушаковой приведена салонная фотография «Гейши играют в го» из музея изящных искусств в Бостоне. И на этой же странице указано, что «к концу XIX века общий объем тиражей только двух японских фотокомпаний составил более двухсот тысяч отпечатков» [Пушакова, 2019, с. 116]. На открытках не помещались данные о тираже, но можно предположить, что масштабы изданий были схожи. Подобные карточки с постановочными фотографиями красочной самобытной Японии будут издаваться и в следующие десятилетия. Примером может служить серия открыток «The Smiling/Laughing Geisha» 1910 г. [The Smiling..., web, с. 1910].

Серьезным толчком к развитию иллюстрации на почтовых открытках стала отмена запрета на изображение императора и членов его семьи в конце XIX в. Начинают массово тиражироваться портреты Мэйдзи и его супруги Харуко в европейских костюмах. Они публикуются в прессе, их рисуют на гравюрах художники, ими иллюстрируют почтовые открытки. Так портреты политической элиты становятся значимым явлением культурной жизни страны. В переходные эпохи, такие как эра Мэйдзи, особенно важны символы, которые репрезентируют культурные и социальные изменения. И поэтому портреты правителя и его окружения, людей, наделенных властью определять, как именно будет развиваться страна, не могут быть просто рядовым изображением человека. Они превращаются в существенное высказывание, как публичная речь.

Императрица стала образцом для женщин, как Мэйдзи являлся образцом для всех мужчин Японии. Императора изображали всегда только в военном мундире с полным набором атрибутов власти: ордена, оружие, личная печать в виде хризантемы, вышитая на мундире и погонах. Императрица тоже соответствовала новым требованиям моды и новому курсу страны. На официальном портрете она предстает в европейском модном платье и со строгой прической,



Илл. 1. Открытка с императрицей Харуко и Императором Мэйдзи. 1910. OldTokio.com  
URL: <https://www.oldtokyo.com/emperor-of-japan-c-1905/>  
(<http://www.oldtokyo.com/wp-content/uploads/2020/12/scan0014.jpg>)

без каких-либо деталей прошлой эпохи Токугава. Лицо императрицы спокойное, без эмоций, как и у супруга. На открытках ее портрет и портрет императора порой помещались парно (илл. 1). Их фотографии обычно накладывали на военный или государственный флаг, добавляя в композицию эмблему в виде хризантемы с шестнадцатью лепестками.

Важной деталью внешнего вида императрицы становится орден Священной короны. Ордена и медали, принятые в Японии, копировали форму европейских наград, но японцы связывали их с собственными культурными символами. Среди наград за военные и политические достижения, открыто или косвенно пропагандирующих силу и другие мужские качества, необходимые для армии, особняком стоит Орден Священной короны, явившийся действительным новшеством для страны. Этот орден учрежден в 1888 г. и вручается до сих пор. Главная его особенность в том, что он предназначен *исключительно для женщин*. В указе прямо говорится, что он создан для «благородных дам, которые оказали исключительные услуги государству». Его символическая составляющая состоит из подчеркнуто женских символов японской культуры. Само его название отсылает к головному убору императрицы «древности». В Японии существовало два основных варианта «короны» для супруги императора. Один вариант пришел из Китая и представлял собой массивный и богато украшенный головной убор. Второй связан с синтоизмом, это украшение небольшого размера с основой в виде заколки для волос. Для ордена был выбран первый вариант.



Образ женщины в привычной для японского общества традиционной одежде продолжает постоянно появляться на открытках: в желаемом виде, когда нужно показать национальный колорит и культуру, и реальном, при изображении жизни в период Мэйдзи.

На большом количестве иллюстраций мужчины и женщины изображены вместе, причем первые обычно в форме служащих. Мужская одежда — европейский гражданский или военный мундир — воспринимались как воплощение динамики и прогресса. Сохранившаяся у женщин традиционная одежда олицетворяла Отечество, семью, род, которые ждут от солдата достойной службы [Рыбалко, 2012, с. 59]. Женский костюм выполнял важную задачу, напоминая о национальной идентичности, позволял не раствориться полностью в сильной волне модернизации. Постепенно исчезали четкие внешние различия костюма разных сословий. Магазины одежды издавали журналы мод для широких масс, и любая женщина могла свободно носить те вещи, которые предлагал рынок [Хованчук, 2009, с. 61]. Отличия в костюме теперь зависели только от его назначения. Многие женщины из средних и низших слоев общества еще длительное время носили традиционную одежду, медленно привыкая к европейской моде. Впрочем, и у мужчин одежда могла представлять смешение японского и европейского стилей. На открытке «Предновогодний шопинг» 1907 г. муж и жена идут с покупками (илл. 2). На мужчине шляпа, шарф и традиционные японские сандалии. Женщина же полностью одета в привычную японскую одежду без намека на модернизацию костюма.



Илл. 2. 年の市 新世帯 絵葉書世界・第八集  
[Предновогодний шопинг]. URL:  
<http://www.mfa.org/collections/object/market-of-the-year-toshi-no-ichi-from-ehagaki-sekai-403595>

Но в ряде случаев традиционная одежда в иллюстрациях открыток используется для подчеркивания национальной идентичности, в частности, для рекламы англо-японского альянса. Выразительный пример представляет открытка, где девочки из Японии и Англии стоят на фоне национальных флагов. Каждая из них одета в узнаваемую одежду, принятую в их странах. И главное, японка держит в руках розу, а англичанка — хризантему, символы стран: девочки обменялись подарками в знак дружбы и призывают к сотрудничеству зрителей (илл. 3).

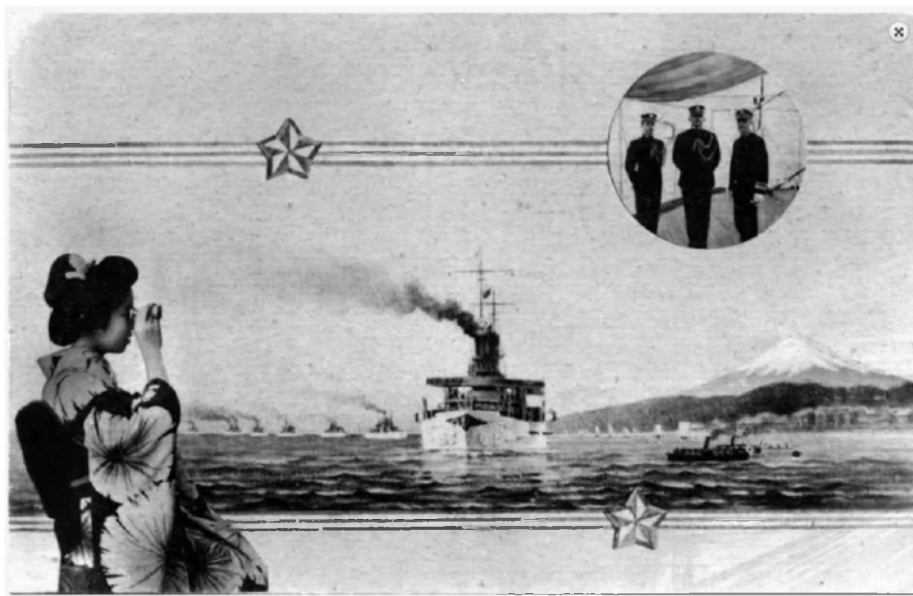
Образы женщин в традиционной одежде использовали и для иллюстрации крупных событий. В 1908 г. состоялось прибытие «Великой белой эскадры» из США. Она получила свое название из-за цвета кораблей, выкрашенных в белый «мирный» цвет. По этому случаю была выпущена серия открыток. На одной из них гейша смотрит в бинокль на военные суда (илл. 4).

Традиционная одежда используется и для репрезентации женского образа в начале Русско-японской войны. Немало открыток, на которых женщины провожают солдат на войну или встречают их, уже победителей. Именно на иллюстрациях почтовых карточек периода войны открыто демонстрируются эмоции радости. Так на открытке 1904 г. бабушка с внуками провожают поезд с военными. Их эмоции выражены прямо: рты открыты, руки вскинуты вверх. Один ребенок держит в руках флаг ВМФ в знак поддержки. Так изображается явное пожелание удачи и победы (илл. 5). На прочих рассмотренных открытках эмоции значительно более сдержанные или отсутствуют.



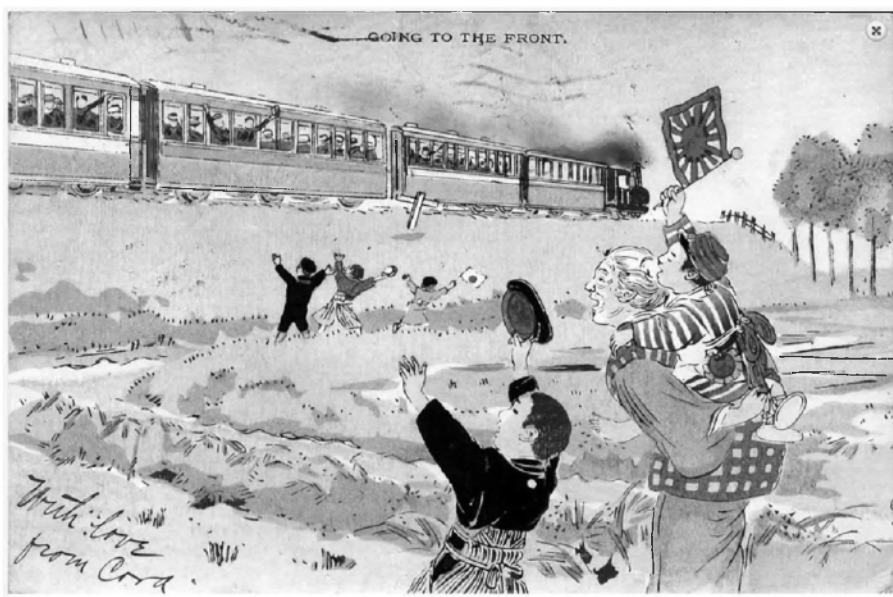
Илл. 3. Souvenir of Anglo-Japanese Alliance. 1905.

URL: <https://www.oldtokyo.com/anglo-japanese-alliance-c-1905/>



Илл. 4. The "Great White Fleet", at Yokohama, 1908.

URL: <https://www.oldtokyo.com/the-great-white-fleet-at-yokohama-1908/>



Илл. 5. "Going to the front," 1904.

URL: <https://www.oldtokyo.com/russo-japanese-war-1904-1905/>



Илл. 6. "Imperial Princesses Making Bandages", Russo-Japanese War, c. 1904. URL: <http://www.oldtokyo.com/imperial-princesses-making-bandages-russo-japanese-war-c-1904/>

Во время Русско-японской войны 1904–1905 гг. выпускается множество открыток, где женщины предстают как медсестры, верные и необходимые помощницы мужчин на войне. Японское общество Красного креста вело активную деятельность с 1887 г. Женщины-добровольцы записывались на курсы медсестер, в том числе и дамы-аристократки. Даже принцессы императорской семьи изображались в белой форме работницы госпиталя. Их фотографии печатали в прессе, и они попадали на открытки (илл. 6). Императрица лично скатывала бинты, что послужило примером для многих девушек как знатного, так и простого происхождения. Фотографии и открытки с принцессами-волонтерами во время войны распространялись и в Европе, с этой позиции открытки в Японии не отличались от зарубежных аналогов. Но для японских почтовых карточек использовались узнаваемые символы, связанные с культурой страны. Так, на приведенной открытке это складной женский веер и эмблема Красного креста с фениксом — одним из символов императорской власти — посередине.

Уже после войны массово печатаются открытки с портретами победителей, солдат и генералов, с орденами и медалями за участие в войне. В том числе были и карточки с медсестрами. На большинстве фотографий медаль можно атрибутировать, и как правило, это награды Красного креста.

Женские образы в политических открытках будут использоваться до конца Второй мировой войны. Изменится стиль подачи, на иллюстрациях появятся новые национальные символы, которые уже к 1930-м годам становятся широко известны. Так на открытке Женской ассоциации национальной обороны в Йокогаме (см.: [Japanese Postcard..., web]). На заднем плане можно видеть гору Фудзи и военное судно. В руках девушки — флаг страны. Его красно-белая расцветка удваивается через одежду девушки — белую блузку с красным верхом. Образ репрезентирует активное участие в жизни страны и поддержку действий правительства, что типично для политических и культурных тенденций усиления милитаризма в 1930-е годы.

Изменения образа женщины на политических открытках будут следовать за социокультурными изменениями в Японии. Ключевым станет официальный портрет императрицы, с оглядкой на который будут изображаться все прочие женские образы.

Большая часть из них носила идеализированный характер. На открытках с рекламой межгосударственных альянсов или организаций подавались обобщенные образы с подчеркиванием национальных символов или с демонстрацией «правильного» поведения, как во время войны: оказание поддержки солдатам или служение в качестве медсестер. Но при этом образы отражали и реальные изменения в жизни общества, такие как изменения костюма и социального положения женщины. Государственные символы становятся обязательным атрибутом всех рисунков и коллажей на почтовых открытках. Основным посылом изображений было верное служение своей стране и принятие всех новшеств в своей жизни в свете милитаризированной культуры. Такие тенденции сохраняются, с небольшими изменениями, до конца Второй мировой войны.

### *Литература*

Медяков А.С. «Совершенно новое средство агитации»: немецкая «национальная открытка» в Австро-Венгрии рубежа XIX–XX веков // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2018. № 2. С. 80–97.

Пушакова А. Япония: введение в искусство и культуру. М.: Эксмо, 2019.

Рыбалко С.В. Японский костюм второй половины XIX — первой трети XX столетия: иконография войны // «Белые пятна» российской и мировой истории. 2012. № 2–3. С. 59.

Хованчук О.А. Особенности формирования японского традиционного костюма и эстетического мировоззрения // *Ойкумена*. 2009. № 4. С. 58–64.

Japanese Postcard: Poster Art of “The Imperial Japan’s National Defense Women’s Association, Yokohama Union Branch”. URL: <https://japanwarart.ocnk.net/product/6520>

The Smiling/Laughing Geisha // *OldTokio.com*. URL: <http://www.oldtokyo.com/the-smiling-geisha/>

# Феномен *караюки-сан* как отражение внутривнутриполитических и социальных изменений в Японии

А.А. Матвеева

Статья посвящена исследованию истории социальной группы *караюки-сан*. Отношение к проституции в Японии менялось с течением времени. Вовлеченные в эту деятельность женщины не всегда воспринимались как маргинальная часть общества; существовала традиция разделения их на различные категории в зависимости от определенных факторов. В начале XX в. частью данной социальной группы стали *караюки-сан* — девушки из Японии и Китая, занимавшиеся проституцией на территории стран Юго-Восточной Азии, Маньчжурии, Сибири, Китая, Южной части Тихого океана и Австралии. Деятельность этих девушек, истоки которой лежали в старых традициях японского общества, играла важную роль в поддержании как материального благосостояния местного населения, так и экономики Японии. Изначально термин «*караюки-сан*» имел отношение к представителям обоих полов, проживающим в районе острова Кюсю и покидавшим остров для работы за границей. Период Мэйдзи называют «золотым веком» в истории существования *караюки-сан* как проституированных женщин; изменение отношения к этой группе девушек и к проституции в Японии в целом происходит в начале XX в.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *караюки-сан*, проституция, публичные дома, бордели, женщины, мигранты.

## Введение

В 1956 г. в Японии был принят закон о запрете проституции, который гласит: «Ни один человек не может заниматься проституцией или становиться ее покупателем» [Сёва 31, web]. Нельзя сказать, что этот закон был принят поздно или же опередил свое время, так как в США и СССР официально проституция была запрещена только в 1987 г., а в Китае этот запрет действовал еще с первой половины XVIII в., однако вплоть до принятия данного закона проституция в Японии имела долгую и разнообразную историю, а девушки, занимающиеся оказанием психологических и сексуальных услуг, делились на различные категории. Так, довольно часто можно встретить высказывания о том, что в жизни мужчины должно быть три женщины: жена — для дома, проститутка — для тела и гейша — для души. Одной из категорий девушек «для тела» были *караюки-сан*. Дословно выражение переводится как «уехавшая за рубеж», оно использовалось

для обозначения группы девушек из бедных семей с острова Кюсю, выехавших за границу для работы проститутками. Девушки эти, как правило, продавались собственными семьями или же были обмануты сводниками и впоследствии проданы в бордели за пределами Японии. Зачастую сводники сами являлись владельцами публичных домов. Большинство девушек были подростками и не имели возможности самостоятельно вырваться из ловушки, в которой оказывались. *Караюки-сан* часто ассоциируется с образом женщины, страдающей и отправляющей заработанные деньги на родину. Вплоть до начала XX в., до усиления роли Японии на международной арене, быть *караюки-сан* не считалось постыдным, и проституцию рассматривали как обычную профессию, которая облагалась налогами.

### **Караюки-сан и история проституции в Японии**

Проституция в Японии, видимо, существовала задолго до появления каких-либо письменных источников, повествующих о ее истории, а потому достаточно сложно отследить процесс ее зарождения и формирования как социального явления. Однако известно, что еще в XII в. бордели создаются сёгунуо Минамото-но Ёримото [Johnson, 1997, p. 26]. Делается это, как считается, для удержания солдат в армиях и предотвращения дезертирства. С наступлением эпохи Эдо (1600–1868) в структуре японского общества происходят значительные изменения. Одним из них становится запрет на продажу людей. Однако это вовсе не означало, что с проституцией было покончено. Напротив, именно в это время торговля телом становится разветвленной и отчасти структурированной, а для обозначения женщин, занимающихся продажей своего тела, в японскую речь приходит слово *юдзё* 遊女, которое дословно переводится как «женщина для удовольствий» [Wakabayashi, 2003, p. 57]. Для объяснения таких изменений выделяют несколько причин, одна из которых — тяжелое экономическое положение многих японских семей того времени. Экономический упадок, приведший к голоду, зачастую вынуждал крестьян продавать своих дочерей в бордели в раннем возрасте. В борделях девочки выполняли работу служанок для проституток, а достигнув полового созревания, сами становились *юдзё*. Возраст работающих в борделях проституток составлял, как правило, от 14 до 27 лет. В качестве еще одной причины распространенности публичных домов в эпоху Эдо можно выделить процесс налаживания экономических связей, из-за которого значительно увеличилось количество прибывающих кораблей с китайскими и другими мужчинами-моряками [Mihalopoulos, 2001, p. 173]. На почтовых станциях и в портовых городах располагалось большое количество публичных домов. Официально проституция была ограничена сёгунатом Токугава, дозволена лишь в определенных районах, называемых «кварталами удовольствий», *юкаку* 遊廓. Однако на деле чиновники разрешали бизнесу расширяться и контролировали этот процесс. В некоторых районах они настолько зависели от налогов, получаемых из публичных домов, что во-

все не желали вводить ограничения на этот бизнес. *Юдзё* в эпоху Эдо делились на две категории: частные и государственные. Частными были уличные проститутки, официантки и банщицы в частных банях. К государственным относились *юдзё* из «кварталов удовольствий».

С началом периода Мэйдзи произошли изменения и в регулировании деятельности публичных домов. Япония, заявившая о себе как о государстве, готовом встать в один ряд с развитыми державами, больше не могла игнорировать существовавшие по всей стране бордели. В 1872 г. был обнародован «Указ об освобождении гейш и проституток», аннулирующий их контракты и избавляющий от всех существующих долгов. Однако такое решение повлекло за собой экономические последствия — огромное количество хозяев борделей лишились своего бизнеса, а тысячи женщин, обретая свободу, потеряли средства к существованию. Тогда в 1873 г. правительством был принят новый закон, согласно которому борделям разрешалось регистрироваться под видом «услуги аренды помещений», а проститутка становилась «независимым подрядчиком», что позволило публичным домам существовать еще долгое время [Stanley, 2013, p. 541].

Совсем иначе обстояла ситуация с группой *юдзё*, известной как *караюки-сан*. Изначально этот термин применялся для обозначения эмигрантов с северо-западного Кюсю, покинувших остров для поиска работы. Однако в силу того, что большинство мигрирующих составляли женщины, которые устраивались работать добровольно либо были проданы в бордели, постепенно термин приобрел специализированное значение. Условия, в которых стал возможным столь большой поток эмиграции и развития проституции на территории Сингапура, Гонконга и других стран, имели две основных предпосылки. Первая заключалась в колониальной политике европейских стран, которая повлекла за собой появление новых геополитических образований. Однако большую роль в распространении публичных домов сыграло развитие нового социального слоя — пролетариата. Иностранцы-мужчины, в большом количестве прибывающие в портовые города, являлись основной клиентурой борделей. Зачастую эти же мужчины занимались незаконным ввозом японок в страны, где их выкупали хозяева публичных домов. Такая практика была довольно распространена, девушек для работы выбирали по принципу условной привлекательности и относились к ним как к товару. Почти всегда деньги, которые женщины зарабатывали, они отправляли своим семьям, часть из этих средств шла на оплату долга, накопившегося за время проживания в борделе в качестве служанки. Несмотря на преимущественно вынужденный приход в этот бизнес, некоторые из девушек шли на это осознанно и добровольно. На это у них имелись различные причины. Кто-то надеялся накопить определенный капитал или удачно выйти замуж за одного из «клиентов», кто-то — помочь своей семье финансово и при этом иметь более красивую одежду и более вкусную пищу, чем в бедной родной деревне. Однако жизнь этих женщин не была простой. Для того чтобы показать весь трагизм существования *караюки-сан*, как и проституции в целом, стоит снова сказать о том, что вовлечение в проституцию в большинстве случаев не было добровольным. Почти всегда девушки были либо проданы, либо



втянуты в этот бизнес обманым путем. В интервью с женщинами, вернувшимися из-за границы в Японию, 80% опрошенных признавались, что были привлечены обещаниями получить высокооплачиваемую работу в качестве няни или служанки, но их обманули. Только 20% интервьюируемых говорили о том, что осознавали, чем будут заниматься, и шли на это по своей воле. При работе в борделях женщинам приходилось сталкиваться со множеством проблем. Кроме постоянных моральных и физических травм, многие из девушек становились жертвами наркотической зависимости, алкоголизма и болезней, передаваемых половым путем. Для многих девушек единственным возможным выходом становилось самоубийство [Warren, 1992, p. 87].

Большое значение имело существование *караюки-сан* для государственной экономики. Правительство во многом поддерживало и одобряло работу японских проституток за рубежом. Один из лидеров общественного мнения того времени, Фукудзава Юкити, высказывался: «Их [*караюки-сан*] выезд за границу не должен подвергаться критике; скорее, поскольку эмиграция поощряется, им следует предоставить свободу делать это». Доходы, поступающие государству от этого бизнеса, были значительными: в 1903 г. около 270 японских проституток пожертвовали 5046 долларов на подготовку правительства к Русско-японской войне. Экономический рост деревень, в которых жили «уехавшие за границу», отчасти тоже зависел от того, как много заработанных денег отправляли девушки своим семьям [Наньё:..., 1938, с. 17].

*Караяюки-сан* работали на достаточно обширной территории, вплоть до Сибири и районов США. Однако во многом их положение оставалось более тяжелым, чем условия, в которых существовали девушки из регулируемых государством борделей периода Мэйдзи.

### **Перелом в отношении к *караюки-сан* и современная оценка**

В начале XX в. отношение к *караюки-сан* и проституции меняется. Это в первую очередь было связано с новым курсом правительства Мэйдзи, направленным на глобализацию и построение единой нации. В процессе становления Японии на путь модернизации для правительства оказывается очень важным создание привлекательного образа страны и возможность встать в один ряд с более развитыми государствами Запада. Очень многие отрасли жизни подверглись значительным изменениям. Затронули эти изменения и сферу проституции. Для японского правительства существование вовлеченных в эту деятельность женщин подчеркивало состояние «отсталости» Японии. Для достижения поставленных целей государство приняло ряд мер для превращения японских крестьян в хороших рабочих. Меры эти были направлены не только на приобретение новых производственных навыков и взглядов, но также на изменения в семейных отношениях, чтобы заменить существующие обычаи поведением, поддерживающим национальное строительство. Трансформация норм отношений внутри семьи повлияла и на общепринятые нравственные нормы.

Другая причина переменившегося восприятия проституции была тесно связана с первой, однако корни ее были экономическими. После окончания Первой мировой войны Япония смогла утвердиться как экономическая держава и повысить уровень доходов за счет экспорта, а потому доход, получаемый от *караюки-сан*, потерял свою значимость [Shimizu, 1997, p. 10]. Желание создать положительный образ страны совпало с утратой экономической значимости «заморских проститутток», а потому у правительства не должно было возникнуть трудностей с принятием решения о запрете их деятельности. Тем не менее такого запрета в то время не последовало.

Не стоит оставлять без внимания и тот факт, что в конце XIX — начале XX в. различные реформистские религиозные группы прикладывают немалые усилия к освобождению работающих в борделях девушек, активно лоббируют полный запрет «торговли весной» (термин, используемый в Японии для обозначения проституции). Полной отмены проституции добиться не удается, однако правительством издается закон, согласно которому в проституцию могут привлекаться только девушки, достигшие 18 лет, обязательно проходящие регулярный медицинский осмотр (на практике порой невозможный просто из-за недостатка медицинских работников в деревнях и небольших городках), выбирающие такую работу на добровольной основе и зарегистрированные как официальные работники [Mihalopoulos, 2001, p. 174].

Но почему государство, открыто осуждающее проституцию, вплоть до 1956 г. не принимало закона, полностью запрещающего ее? В первую очередь такая политика объяснялась вопросами безопасности: основными «покупателями» являлись солдаты, а потому государству очень важно было защитить их от возможных венерических заболеваний путем регулирования деятельности борделей. Еще одна немаловажная причина существования военных публичных домов — сокращение количества преступлений, связанных с изнасилованиями, путем предоставления возможности удовлетворять «потребность» в сексе легальным путем. С предположением о том, что это именно физическая потребность, обусловленная природными факторами, и доктриной «необходимого зла» связана еще одна причина столь долгого существования публичных домов. Проституция рассматривалась как единственный легальный способ удовлетворения этой потребности, так как официальный брак, как считалось, предназначен не для этого, будучи средством облегчения бытовой жизни мужчины и имея основной целью продолжение рода.

Тем не менее общество с подачи государства очень быстро впитало в себя настроения осуждения проституции, а потому уже в начале XX в. продажа своего тела трактовалась как одно из самых позорных занятий. Вот что писал в 1905 г. женский журнал «Фудзин симпо:» 婦人進歩王: «Новая территория империи [в Маньчжурии], где проливали кровь наши солдаты, теперь запятнана этими японскими проститутками... Все женщины (в Японии) должны встать и отменить лицензированную систему проституции, систему, при которой социальное положение наших братьев никогда не улучшится» [Наньё:..., 1938].

Правительство неоднократно призывало *караюки-сан* к возвращению на Родину и оставлению такой «позорной» работы, однако те из женщин, которые

решались вернуться в Японию, встречались с уже изменившимся обществом: очень часто их осуждали даже собственные семьи, которые в течение долгого времени жили на деньги, заработанные именно этим «позорным» путем. Для обозначения женщин, занимающихся или в прошлом занимавшихся проституцией за границей, появляется специальный термин — *кайгай сюгёфу* 海外しゅぎよふ, «женщина с сомнительной репутацией за границей». Со стороны СМИ и чиновников активно транслируются образцы поведения «порядочной женщины», заключающиеся в сохранении целомудрия до свадьбы, моногамии и готовности работать на благо нации. Все эти принципы идут вразрез с поведением работающих в публичных домах девушек, а потому деятельность последних становится общественно порицаемой. Такие принципы стали основой для петиции, отправленной с острова Четверг в Австралии в 1892 г. Она была составлена бывшим самураем из низшего сословия Сасаки Сигэтоси и тридцатью шестью другими рабочими-эмигрантами. Название ее дословно переводится как «Петиция по поводу изгнания проституток», а содержание подробно описывает, почему и каким образом *кайгай сюгёфу* ставят под угрозу развитие Японии из-за их присутствия за границей. В глазах Сасаки Сигэтоси их якобы унижительное поведение имело политические и коммерческие последствия для международного положения Японии среди «цивилизованных стран». Оно, по мнению авторов петиции, препятствовало установлению политического и международного статуса Японии как самой цивилизованной азиатской страны: «...также и в отношении заморских торговых, сельскохозяйственных и других предприятий, в политическом сравнении с китайцами мы, японцы, теперь чрезвычайно уступаем из-за проявления подобных этим грязных проституток... Если мы [японцы] хотим [превосходить китайцев] за счет того, что наша японская нация является Англией Востока, первое, что следует предпринять, — искоренение проституток такого рода» [Наньё:..., 1938].

Повторное привлечение внимания к *караюки-сан* происходит в конце 50-х — начале 60-х годов XX в. Образ этих девушек, как и отношение к ним, снова меняется. Если в начале столетия всеобщее осуждение преследовало бывших проституток на территории Японии, то в середине века существование *караюки-сан* рассматривают как трагический исторический опыт, символ страданий, связанных с проблемами, с которыми столкнулась довоенная Япония на пути к модернизации и развитию. Появляются первые работы, рассматривающие проблему *караюки-сан*: исследование Мори Кацуми «Торговля людьми: женщины, уехавшие на заработки за границу» («Дзинсин байбай: кайгай дэкасэги онна» 人身売買: 海外出稼ぎ女, 1959 г.<sup>1</sup>), глава «Женщины Амакуса» в первом томе «Нихон дзанкоку моногатари» 日本残酷物語 и т.д.

Еще большую огласку феномен *караюки-сан* получает с выходом документальной повести Ямадзаки Акико «Сандакан, дом № 8» [Mihalopoulos, 1993, p. 47]. Повесть привлекает внимание к трудностям, с которыми сталкивались японки, вынужденные работать в публичных домах, а сами женщины пере-

<sup>1</sup> Английский перевод заглавия, который использовал автор, — «White slave trade» [Mihalopoulos, 1993, p. 46].

стают считаться морально извращенными и «падшими», их род деятельности воспринимается как результат мужской сексуальной эксплуатации. Фактически сочинение Ямадаки способствовало признанию *караюки-сан* символом «коллективного выражения агонии японских женщин, подавленных двойным гнетом пола и класса». По результатам некоторых исследований выяснилось, что многие *караюки-сан* принадлежали к *буракумин* (部落民), потомкам особой средневековой касты *эта*. Исторически сложилось, что люди, принадлежавшие к этой касте, занимались «грязной» работой — забоем скота, уборкой мусора, а потому и восприниматься в обществе они стали как «грязное» сословие. Несмотря на то что сословное деление было отменено в Японии еще в 1871 г., дискриминация *буракумин* продолжалась еще длительное время, а потому тот факт, что большое количество *караюки-сан* принадлежали к этой социальной группе, сыграл свою роль в виктимизации «уехавших за рубеж» женщин в СМИ и общественном мнении вплоть до наших дней.

## Заключение

В разное время к проституции в Японии относились по-разному. Государство предпринимало попытки регулирования деятельности публичных домов в своих целях, а общество зачастую закрывало глаза на существование проституции и оправдывало его, как необходимое для удовлетворения «природных потребностей» мужчины. Работа в борделях очень редко приносила женщинам настоящий доход, в ста процентах случаев нанося им физический и моральный вред.

Проституция в Японии имела структурное разделение. Одной из разновидностей проституированных женщин являлись *караюки-сан*. Если в период Мэйдзи деятельность «уехавших за границу» не воспринималась как постыдная и даже поощрялась, поскольку была востребована в соседних странах и приносила доход в государственную казну, то с утратой экономической значимости в то время, когда был поставлен вопрос соблюдения моральных принципов западного образца, отношение к этим женщинам меняется. Государство и общество признают *караюки-сан* маргинальной группой, позорящей нацию. Такое отношение к «заморским проституткам» сохраняется вплоть до середины XX в., пока под влиянием феминистских движений история *караюки-сан* не начинает рассматриваться как образец угнетения женщин, испытавших на себе сначала физическое насилие со стороны мужчин, а затем общественное осуждение, основанное на патриархальных общественных установках.

Виктимизация и отчасти идеализация образов *караюки-сан* продолжается вплоть до наших дней, однако недостаточная изученность данной темы не позволяет до конца объективно взглянуть на трагические судьбы этих женщин. История проституток *караюки-сан* наглядно демонстрирует, каким образом происходили изменения в Японии и как общество способно изменить свое отношение ко многим явлениям в зависимости от мировых тенденций.

## Литература

Наньё:-но годзю:нэн: Сингапо:ру-о тю:син-ни до:хо: кацуюку [Пятьдесят лет в южной части Тихого океана: деятельность соотечественников в центре Сингапура] / Издатель Наньё: оёби нихондзинся. Токио: Сё:кася, 1938.

Сёва 31. Закон № 118. Закон о предотвращении проституции. URL: [https://elaws.egov.go.jp/document?lawid=331AC0000000118\\_20170401\\_428AC0000000063](https://elaws.egov.go.jp/document?lawid=331AC0000000118_20170401_428AC0000000063)

*Johnson E.H.* Criminalization and Prisoners in Japan: Six Contrary Cohorts. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1997.

*Mihalopoulos B.* The making of prostitutes: The Karayuki-san // *Asian Studies Review*. 1993. Vol. 25. P. 41–56.

*Mihalopoulos B.* Ousting the “prostitute”: Retelling the story of the Karayuki-san // *Postcolonial Studies*. 2001. Vol. 4. P. 169–187.

*Shimizu H.* Karayuki-san and the Japanese economic advance into British Malaya, 1870–1920 // *Asian Studies Review*. 1997. Vol. 20. P. 107–132.

*Stanley A.* Enlightenment Geisha: The Sex Trade, Education, and Feminine Ideals in Early Meiji Japan // *The Journal of Asian Studies*. 2013. Vol. 3. P. 539–562.

*Wakabayashi T.* Enjokosai in Japan: Rethinking the Dual Image of Prostitutes in Japanese and American Law // *UCLA Journal of Gender and Law*. 2003. Vol. 13. P. 143–184.

*Warren J.F.* The Ah Ku and Karayuki-san in Singapore — Their Lives: Sources, Method and a Historian’s Representation // *Southeast Asian Journal of Social Science*. 1992. Vol. 1. P. 80–92.

# РОССИЯ И ЯПОНИЯ



# Краткий перечень сочинений на японском языке о землях айнов и России до 1799 г.

*В.Ю. Климов*

В 1799 г. в Санкт-Петербурге была основана Российско-Американская компания (РАК) для освоения русскими купцами и промышленниками территорий, находящихся в северо-восточной части Тихого океана. В Японии в тот же год было принято стратегическое решение о включении «Восточных земель айнов» (*Хигаси эдзоти*), а в последующем «Западных и Северных земель айнов» (*Ниси эдзоти, Кита эдзоти*) в состав Японского государства и хозяйственном их освоении. К этому году в Японии было собрано достаточно информации об айнах и их землях, о продвижении русских по Курильским островам в южном направлении, об истории России, правящем доме, русском языке. Настоящая статья посвящена японским авторам и их сочинениям по рассматриваемой теме, которые не могли не повлиять на принятия политического решения военным правительством бакуфу.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Российско-Американская компания (РАК), земли айнов, княжество Мацумаэ, Нисикава Дзёкэн, Хабуто Масаясу, Такадая Кахэзэ, Кудо: Хэйсукэ, Могами Токунай, Хаяси Сихэй, Дайкокуя Ко:даю.

1799 г. можно считать рубежным во взаимоотношениях между Россией и Японией в конце XVIII — начале XIX в. В нашей стране на это время приходится создание Российско-Американской компании (РАК), инициаторами выступали иркутские купцы. 8 июля 1799 г. Император Павел I (1754–1801, на престоле 1796–1801) подписал два указа: первый — об основании компании и даруемых ей привилегиях, второй — Сенату о создании РАК. Главное правление компании располагалось в Санкт-Петербурге (указ от 19 октября 1800 г.), две конторы — в Иркутске и Якутске, фактории в Охотске, Петропавловске и других местах. В 1806 г. был высочайше утвержден бело-сине-красный флаг РАК с двуглавым черным орлом с надписью в верхнем левом углу «Рос. Ам. Ком» [Алексеев, 1982, с. 112–116]. В это же время в Японии пришли к решению, что необходимо перейти к ускоренному хозяйственному освоению «земель, заселенных варварами», иными словами, айнами. Военное правительство бакуфу, обеспокоенное продвижением русских на юг по Курильским островам, пришло к выводу, что местные власти в лице клана Мацумаэ (*Мацумаэ-хан* 松前藩) не



в состоянии противостоять русским купцам, первопроходцам, активно осваивавшим эти земли и вовлекавшим в сферу своего влияния местное население.

Наиболее полно изложил проблему один из руководителей колониальной администрации военного правительства в землях айнов на Хоккайдо, южных островах Курильской гряды и южной части Сахалина Хабуто Масаясу 羽大正康 (1752–1814) в сочинении «Записи о Светоносном правлении [землями варваров] добродетельного Государя» («Кю:мэй ко:ки» 休明光記, далее «Записи...»). Он довольно точно описал положение дел на территории, отданной под управление клана Мацумаэ, четко поставил задачи:

Безжалостная политика дома Мацумаэ продолжалась уже на протяжении долгого времени. В то время как русские в последнее время, не прибегая к военной силе, демонстративно оказывают благодеяния и человеколюбие, привлекая туземцев на свою сторону. И хотя недавно отдан приказ принять все меры, чтобы укрепить охрану и не допустить проникновения русских, но поскольку многочисленные острова со всех сторон окружены морем, то невозможно возвести повсюду неприступные крепости. Просто нужно проявить заботу к туземцам, и явить им добродетельность правления японского государства. Завоевав расположение айнов, можно добиться большего и перерезать пути проникновения русских, а также их торговые маршруты и, прежде всего, следует не допустить поставок продуктов питания [Хабуто, 1978, с. 37–38; Климов, 2021, с. 219–220].

Естественно, чтобы прийти к таким выводам, нужно располагать информацией, которую автор «Записей...» мог почерпнуть из имевшихся к тому времени письменных источников. В его сочинении в скрытом виде цитируются без указания авторов и названий немалое их количество. Надо думать, Хабуто был хорошо знаком с ними. Они были посвящены проблемам освоения северных территорий, отношениям с русскими, пытающимися наладить торговлю в этом регионе. А после назначения на высокий пост губернатора в «Восточные земли варваров» (*Хигаси эдзоти* 東蝦夷地) в его служебные обязанности стал входить сбор любой информации об айнах и русских. Итак, попытаемся вкратце в хронологическом порядке перечислить основные сочинения, написанные японскими исследователями до назначения Хабуто Масаясу на ответственный пост в 1799 г., не претендуя на полноту списка.

Первые упоминание о России в конце XVII в. можно встретить в сочинении «Изучение торговых сношений Китая и варваров» («*Каи цу:сё: ко:*» 華夷通商考, 1695 г.) астронома **Нисикава Дзёкэн** 西川女見 (1648–1724) [Щепкин, 2015, с. 298]. Сведения, сообщаемые астрономом, были далеки от действительности. Во второй половине XVIII в. с активным продвижением японцев в северном направлении стали появляться сочинения, содержащие интересную информацию.

В 1781 г. **Кудо: Хэйсукэ** 工藤平助 (1734–1801) написал состоящий из двух тетрадей трактат «*Акаэдзо фу:сэцуко:*» 赤蝦夷風説考; заглавие А.В. Климов переводит как «Размышления по поводу слухов о красных эдзо» (ближе, как нам представляется, к японскому) [Климов, 2010, с. 110], в более отстраненно-ака-

демическом переводе оно звучит как «Изучение сведений о красных<sup>1</sup> варварах» [Щепкин, 2015, с. 298]. Первоначально трактат назывался «Изучение сведений о стране Камчатка» («*Камасасука-коку фуэцуко*: 加模西葛杜加国風説考) [Там же], встречается и другая дата его написания — 1783 г. [Нихон, т. 1, 1979, с. 38], потому что общее предисловие для двух тетрадей было завершено в 1783 г. Тогда же Кудо: закончил и первый том, в то время как второй был написан в 1781 г. В 1784 г. автор сочинения доложил основную его суть главе финансового ведомства (*кандзё*: *бугё*: 勘定奉行) Мацумото Хидэмоти 松本秀持 (1730–1797) и таким образом обратил внимание военного правительства на положение дел в землях айнов, формально находившихся под управлением клана Мацумаэ. Айны стали называть русских *фурэсисаму* フレシサム (японская транскрипция айнского слова), то есть «красными соседями» (*акай-риндзин* 赤い隣人). В.В. Щепкин, ссылаясь на «Айнско-русский словарь» М.М. Добротворского, приводит словосочетание *фурэсисаму* в русской транскрипции *фуре шишам* [Щепкин, 2015, с. 301]. Отсюда и возник термин «красные варвары». Кудо: же в своем сочинении так называет жителей Камчатки, которая находилась под управлением России. В первой тетради он высказывает мнение, что благодаря торговле с Россией можно будет быстрее и эффективнее осваивать острова на севере, заселенные айнами. Кудо: сообщал, что между русскими и японцами ведется интенсивная нелегальная торговля и военному правительству следует ее взять под свой контроль и извлекать из нее выгоду. Во второй тетради Кудо: дает обзор по истории, географии России и продвижению ее на восток, а также пишет о ее интересе к айнам, предупреждая власти о потенциальной опасности от ее продвижения на юг по Курильским островам. По-видимому, он черпал информацию у переводчиков с голландского языка во время своего пребывания в Нагасаки и от вассалов клана Мацумаэ. В.В. Щепкин считает, что его сочинение «стало первым в Японии подробным описанием России, составленным на основе европейских книг и устных свидетельств японцев из княжества Мацумаэ» [Там же, с. 300]. После завершения трактата Кудо: представил его всеильному старейшине (*ро:дзю*: 老中) Танума Окицугу 田沼意次 (1719–1788). После ознакомления с трактатом тот распорядился о направлении экспедиций в «земли варваров» в конце 1784 г.: в «Восточные земли варваров» — десяти человек; в «Западные земли варваров» — шести человек. Экспедиции состоялись в 1785–1786 гг. Но в результате реформ годов Кансэй (1787–1793) старейшина был отстранен от власти, а его распоряжения отменены. Мацудаира Саданобу

<sup>1</sup> Айны, проживавшие на островах Курильской гряды, называли русских *фурэ само* из-за ярких цветов суконных кафтанов. На рубеже XVIII–XIX вв., как раз в то время, когда Хабуто писал «*Кю:мэй ко:ки*», японцы изображали русских, одетых в одежды красного цвета. Логично предположить, что айнское название было заимствовано японцами и перешло в японский язык как *ака хито* 赤人 или же *ака эдзо* 赤蝦夷 — «красные варвары». В.В. Щепкин дает перевод «красные айны» [Щепкин, 2020, с. 377]. Кудо: Хэйсукэ в сочинении «*Камусасука-коку фу:эцуко*:» пишет, что в земли Эдзо «стали прибывать корабли под видом занесенных морским течением. Их внешний вид значительно отличается от прежнего и напоминает голландские суда. Одежда людей своим видом также похожа на голландскую: они носят шерсть, бархат и алое сукно... На вопрос о названии своей страны они отвечают “Россия”» [Щепкин, 2017, с. 138]. В.В. Щепкин отмечает, что, по-видимому, «Кудо Хэйсукэ имеет в виду не русских, а население Камчатки» [Там же].

(1759–1829), сменивший Танума на посту старейшины, не имел планов в ближайшем будущем осваивать «земли варваров», поэтому 18 ноября 1786 г. экспедиции были отменены [Щепкин, 2014, с. 383].

В 1786 г. **Могами Токунай** 最上徳内 (1755–1836) вместе с другими участниками экспедиции, оказавшимися не у дел после отставки Танума Окицугу, написали труд под названием «Собранное в Эдзо» («*Эзо сю:и*» 蝦夷拾遺) (пер. В.В. Щепкина [Щепкин, 2017, с. 372]), а в 1790 г. «Тетради об Эдзо» («*Эдзо со:си*» 蝦夷草紙) (в пер. В.В. Щепкина «Записки об Эдзо» [Там же], позже В.В. Щепкин стал их именовать «Айнскими тетрадами» [Щепкин, 2021, с. 318]). Могами по приказу военного правительства посещал земли айнов в 1785, 1786 и 1789 гг. Все, что видел и слышал, он зафиксировал в двух вышеназванных сочинениях, где содержится ценная информация о клане Мацумаэ, русских (*акахито* 赤人), айнах и народе ульчи (*сантан* 山旦)<sup>2</sup>. У «*Эдзо со:си*» есть другое название — «Описание земли и нравов княжества Мацумаэ» («*Мацумаэ фудоки*» 松前風土記)<sup>3</sup>. Л.Н. Кутаков (1919–2000) выделяет Могами Токунай [Кутаков, 1988, с. 20–21] и отмечает, что во время посещения Итурупа Могами встретился с тремя русскими. Один из них по имени «Семен Дорофеевич Ищүё (Итуёсов) произвел большое впечатление на Могами своими познаниями в географии Курил и Камчатки» [Там же, с. 46]. К.Е. Черевко (1933–2020) высказал предположение, что у Семёна Дорофеевича была фамилия Извозов (33 года), а остальных двоих звали Иван Сосновский (29 лет) и Никита (28 лет) [Черевко, 1999, с. 108]. В.В. Щепкин же, ссылаясь на надписи, сделанные в 1786 г. на деревянных крестах с острова Итуруп, предполагает, что фамилия старшего из русских была не Извозов, а Зуев [Щепкин, 2017, с. 158]. Л.Н. Кутаков название сочинения «*Эдзо со:си*» переводит как «Черновое сочинение об Эдзо» [Кутаков, 1988, с. 47], ссылаясь на работу Д.М. Позднеева «Материалы по истории Северной Японии» без указания тома: «Позднеев, 1909, с. 178». Дело в том, что этот объемный труд, выполненный за рекордно короткий срок пребывания Позднеева в Японии (и демонстрирующий нереально высокий уровень владения старояпонским языком и *камбун*), состоит из двух томов и разбит на три части. И действительно, в первом томе (только на странице не 178, а 176), Д.М. Позднеев именуется «*Эдзо со:си*» «Черновыми сочинениями об Эдзо», но во втором томе в части третьей дает другое, более точное название «Разные известия об Эдзо» [Позднеев, 1909, т. 2, ч. III, с. 59], куда более близкое к оригиналу. По всей видимости, отдавая свой труд в печать, Д.М. Позднеев не внес окончательную правку.

<sup>2</sup> По мнению В.В. Щепкина, «Сантанцы, или люди из Сантан (*сантандзин* 山丹人) — японское название народностей, проживавших в северной части Сахалина и в районе устья Амура (ороки, орочи), через которых айны южной части Сахалина имели торговые контакты с маньчжурами китайской империи Цин. Название восходит к айнскому *дзэнта* или *санта*, а от них к нивхскому *янта* — так нивхи называли эти народы» [Щепкин, 2014, с. 382]. По нашему мнению, *сантан*, *сантандзин* соотносятся, по всей видимости, с народностью ульчи (в современном японском *уриши* ウリチ, самоназвание — нани, ульча, устаревшее — гиляки, мангуни). Такакура Синъитиро: 高倉新一郎 в статье, посвященной торговле айнов с сантанами, относит их к гилякам (*зира:ку* ギリヤーク) [Нихон рэкиси, 1979, т. 5, с. 209]; Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/search?q=%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%87%D0%B8?>

<sup>3</sup> Подробнее о Могами Токунай и «Айнских тетрадах» см.: [Щепкин, 2021].

**Хаяси Сихэй** 林子平 (1738–1793), мыслитель, которого некоторые японские исследователи относят к государственным деятелям (*кэйсэйка* 経世家), родился в Эдо в 1738 г., был вторым сыном Окамура Гэнгобэя 岡村源五兵衛, вассала бакуфу. Отец потерял место службы из-за кровавого инцидента и стал ронином, Сихэй со старшим братом был взят на воспитание в семью Хаяси. Его фамилия Окамура была сменена на Хаяси. Старший брат поступил на службу в княжество Сэндай, после чего и Сихэй переехал туда же в 1757 г. Какое-то время он жил в доме Кудо: Хэйсукэ, штатного врача клана Сэндай. В 1764 г., узнав о прибытии корейского посольства в Эдо, Сихэй спешно отправился в сёгунскую столицу. После этого он написал трактат под названием «Пустопорожные разговоры из Сэндай» («Сэндай канва» 仙台閑話).

Сочинение «Дискуссия по военным проблемам морского государства» («Кайкокухэйдан» 海国兵談) в 16 тетрадах было напечатано с деревянных досок в Эдо в 1791 г. В 1792 г. доски были конфискованы, а Хаяси удален в Сэндай. Вскоре на Хоккайдо прибыла миссия Адама Лаксмана. По мнению В.В. Щепкина, Хаяси стремился довести до общества и прежде всего до властей основную мысль: необходимо укреплять обороноспособность страны от потенциальной внешней угрозы. В частности, Хаяси пишет:

Европейские страны и Россия видят в качестве своей национальной политики расширение собственных территорий путем захвата новых земель, и активность их год от года только нарастает. Несомненно, что рано или поздно мишенью их станет и наша Япония. Они обладают настолько превосходной техникой мореплавания, что способны преодолеть любые штормовые волны, как если бы это была обычная ровная дорога. А наша страна со всех четырех сторон окружена морем. Ведь Нихомбаси в Эдо и реки России и Голландии — это единый водный поток, без каких бы то ни было преград. Поэтому если они захотят приплыть сюда, то приплывут, когда им будет угодно. А если мы не приложим руки и не наладим оборонительные приготовления, это может обернуться огромной опасностью. Необходимо сокращать обычные расходы государства, упорядочить расходы военные и установить артиллерийские орудия в ключевых местах морского побережья. Таким образом, за несколько лет наше побережье станет неприступным и превратится в нашу собственную Великую стену. После воздвижения такой Великой стены, даже если враги приплывут напасть на нас, у наших войск будет время для подготовки к отражению удара, и уничтожить уставшие от длительных плаваний вражеские войска станет легко. Таким образом, волнения по поводу обороны страны большей частью спадут. Кроме того, крайне важными с военной точки зрения являются северные и южные острова нашей страны. Если мы осознаем и оставим все как есть, они будут захвачены зарубежными государствами и станут плацдармами для их агрессий. И это уже будет непоправимо [Щепкин, 2010, с. 368].

«Иллюстрированный обзор трех государств» («Сангоку цу:ран дзусэцу» 三国通覽), где Хаяси снова выражает свою обеспокоенность обороноспособностью северных и южных островов, написан в 1786 г. «Под тремя государствами он понимал Корею, Рю:кю: и Эдзо» [Климов, 2010, с. 109]. Хаяси указывал, что Рос-

сия, продвигаясь с Камчатки на юг, может представлять реальную угрозу. Японии важно в этой связи осваивать острова, заселенные айнами, и укреплять их обороноспособность. Хаяси критиковал политику клана Мацумаэ за пренебрежительное отношение к айнам.

После посещения Хоккайдо в 1792–1793 гг. миссией, возглавляемой Адамом Кирилловичем/Эриковичем Лаксманом *ラクスマン* (1766–1806?), японцы еще больше внимания стали уделять России. В 1792 г. возвращение на родину из России Дайкокуя Ко:даю: *大黒屋光大夫* (1751–1828), прибывшего на корабле вместе с миссией Лаксмана, вызвало в обществе живой интерес к России. Вышло немало книг, посвященных кораблекрушениям. Приведем наиболее значимые. В 1792 г. вышло два сочинения: 1) «Записи услышанного о России» («*Россия кибун*» *魯西亜記聞*), автор **Като: Кэнго** *加藤肩吾* (1762–1822), врач клана Мацумаэ; 2) «Удивительные рассказы о востоке» («*То:хо: тинва*» *東方珍話*), автор **Гото: Дзю:дзиро:** *後藤十次郎* (даты жизни неизвестны). В 1793 г. вышли в свет следующие сочинения: 1) «*Хокуса ибун*» *北槎異聞*, автор **Сасамото Рэн/ Тикудо:** *笹本廉/竹堂* (1743–1822); 2) «Записи Высочайшей аудиенции [у сёгуна] кораблекрушенцев» («*Хё:мин горанки*» *漂民御覽記*), автор **Кацурагава Хосю:** *桂川甫周* (1751–1809); 3) «Краткие вести о скитаниях в северных водах» («*Хокуса рякубун*» *北槎略聞*), автор **Ёсида Ко:тон** *吉田篁墩* (1745–1798). В 1794 г. было опубликовано сочинение «Краткие вести о скитаниях в северных водах» («*Хокуса бунряку*»/«*Хокуса монряку*» *北槎聞略*), автор Кацурагава Хосю:, переведено на русский язык В.М. Константиновым [Кацурагава, 1978]. Последняя глава этого сочинения, озаглавленная «Язык», разбита на следующие разделы: «Небесные явления», «География», «Время», «Дьяволы и боги», «Люди, отношения людей», «Части человеческого тела и людские дела», «Жилище, строения», «Приборы, утварь, книги, картины», «Одежда», «Пища, напитки», «Травы, деревья», «Птицы, звери», «Рыбы, моллюски, насекомые», «Металлы, камни», «Счет, меры», «Слова, выражения», и представляет собой первый японско-русский словарь, состоящий из 1261 статьи [Там же, с. 263–324]. Автор «*Хокуса бунряку*» объективно оценивал его практическую значимость:

В этой главе собрано несколько сотен слов, которые запомнили потерпевшие кораблекрушение. Запись сделана нашими знаками, и каждому слову дан в общем соответствующий смыслу перевод. Однако в русском языке мне слышны лишь звуки, как щебет ласточки или журчание воды, смысл же непонятен, как мычание коров или говор птиц, и поэтому приходилось полагаться только на память и разумение потерпевших кораблекрушение, а посему возможны и неточности. Нельзя рассчитывать и на полноту сего словаря. Невозможно было избежать и ошибок в ударениях, в различии глухих и звонких звуков, но если памятовать о том, что здесь дается лишь приближенная передача слов, то словарь сей может быть пригоден для того, чтобы дать общее представление об этом необычном чужом языке. А посему я и составил раздел о языке, сделав его последней главой в книге [Там же, с. 263].

**О:хара Сакинго** *大原左金吾* (1761?–1810), мыслитель и литератор, родился в 1760 г. в деревне О:хара уезда Ивай провинции Муцу, ныне это город

Дайто: уезда Хигаси Иваи префектуры Иватэ. Он был приглашен на службу в клан Мацумаэ. С 1795 г. О:хара проповедовал необходимость освоения равно гражданских и военных знаний (*бумбу* 文武), то есть тех знаний, носителями которых первоначально были придворные аристократы (*бун* 文) и представители военных домов (*бу* 武). Однако О:хара, подозревая восьмого по счету главу клана Мацумаэ Митихиро 松前道広 (1754–1832) в тайных сношениях с русскими, в 1796 г. покидает княжество Мацумаэ и пишет два трактата: «Незатейливые беседы о северных землях» («*Тихоку гу:дан*» 地北寓談), в котором излагает свое мнение о внутреннем положении клана Мацумаэ, и «Предостережения об опасности, исходящей с северных земель» («*Хокути кигэн*» 北地危言)<sup>4</sup>, в котором обращается к теме укрепления обороны северных территорий. Оба сочинения были им представлены военному правительству. Его подозрения насчет сношений властей Мацумаэ с русскими вступают в противоречие с фактами, но бакуфу с большим вниманием стало относиться к морской обороне островов, населенных айнами. Наряду с другими факторами, безусловно, эти два сочинения могли подвигнуть военное правительство принять решение в 1799 г. взять под прямой контроль вначале «Восточные» земли варваров, а затем и остальные. Последние годы жизни О:хара провел в Киото, занимаясь писательским трудом; умер он в 1810 г. В сочинении «*Хокути кигэн*» О:хара говорит о том, что для безопасности Японии может возникнуть реальная угроза в случае, если объединят свои усилия «дикие звери — красные варвары» (*коро:-но акаэ-дзо* 虎狼の赤夷, то есть русские) и «изменчивые эдзо». У «красных варваров» (красных айну) есть три преимущества по сравнению с японцами: они 1) легко переносят холод; 2) питаются мясом, поэтому не будут испытывать трудности в добыче пищи на островах; 3) легко могут переманить на свою сторону айнов, которые, увидев большие корабли, легко переметнутся на их сторону.

Следует отметить, что в это же время в Японии вышли работы по русскому языку и азбуке. В 1793 г. **Танабэ Ясудзо** 田辺安蔵 (даты жизни неизвестны) опубликовал исследование под названием «Русский язык» («*Росиагоруй*» 魯西亜語類); в 1794 г. **Морисима Тю:рё:** 森島中良 (1756–1810) издал труд «Диковинный русский язык» («*Росиа киго*» 魯西亜奇語); в 1796 г. **Минамото Тамоцу** 源有 (даты жизни неизвестны) выпустил работу «Русская система письменности» («*Росиа модзисю:*» 魯西亜文字集), в том же году вышла в свет книга неизвестного автора «Русское наречие» («*Росиа бэнго*» 魯西亜弁語) [Икута, 2012, с. 99].

Кроме того, с помощью голландцев переводились на японский язык выдержки из голландских трудов, собиралась информация, имевшая отношение к России. Можно сказать, что в лоне голландоведения зарождалась дисциплина изучения России. Не претендуя на полноту раскрытия этой достаточно важной темы, упомянем лишь такие работы, как «Анналы России» («*Росиа хонги*» 魯西亜本紀), «Краткое изложение генеалогии правящего дома России» («*Росиа тайто: рякки*» 魯西亜大統略記), «Анналы России в кратком изложении» («*Росиа хонгиряку*» 魯西亜本紀略), вышедшие в 1793 г., их автор — **Маэно Рё:таку**

<sup>4</sup> Оба сочинения опубликованы в третьем томе «Собрания сочинений “Врата Севера”» («*Хокумон со:сё*» 北門叢書), изданного в 1944 г.

前野良沢 (1723–1803). Маэно пользовался трудом «Описание России» голландского исследователя Яна Райца (1688–1772) (название на голландском языке достаточно пространное, приведем его полностью: Reitz Jan Frederik. Oude en nieuwe staat van 't russische of moskovische keizerryk, behelzende eene uitvoerige historie van Rusland en deszelfs groot-vorsten; benevens de beschryvinge van dat uitgestrekte ryk, de zeden en Godsdienst der inwoneren: zyne opkomst en voortgang in koophandel, kunsten, landen zeemacht, oproeren, oorlogen en verdere wisselvalligheden, tot dezen tegenwoordigen tydt toe. Utrecht: J. Broedelet, 1744) [Щепкин, 2020, с. 379]. В 1795 г. Сидзуки Тадао 志筑忠雄 (1760–1806) публикует работу «Дополнение к записям о России» («*Росиаси фуруку*» 魯西垂志付録) [Икута, 2012, с. 99]. А еще в 1793 г. Кацурагава Хосю: составил «Описание России» («*Росиаси*» 魯西垂志) на основе голландского перевода «Всеобщей географии» немецкого ученого Иоганна Гюбнера (Johann Hübner, 1668–1731) [Щепкин, 2020, с. 379]. Полное название учебника — «Kurtze Fragen aus der neuen und alten Geographie biss auf gegenwartige Zeit» («Краткие вопросы по старой и новой географии», 1693).

Приведенный перечень работ дает нам четкое представление, что Хабуто Масаясу, учитывая его высокое положение в чиновничьей иерархии бакуфу, было доступно немалое количество работ, имеющих отношение к землям, заселенными айнами. Их авторы были либо врачами, голландоведами, либо чиновниками, занимавшими невысокие должности в низшем звене управления, Хабуто же был сановником высокого ранга, представлял военное правительство в землях айнов, отчасти он сам и был властью на местах. Поэтому его сочинение не может не представлять огромного интереса для исследователей.

Таким образом, даже при неполном перечислении авторов и названий их сочинений можно сделать вывод, что военное правительство, обладая информацией, полученной из них, вполне логично приняло стратегическое решение закрепить на землях айнов и приступить к активному освоению новых территорий, дабы не допустить на эти острова русских.

## Литература

Алексеев А.И. Освоение русскими людьми Дальнего Востока и Русской Америки. М.: Наука, 1982.

Икута Митико. Такада Кахээ — Тада Тэнка-тамэ-о дзон-ори со:ро: [Такада Кахээ — живу просто Поднебесной ради]. Киото: Минэрува, 2012.

Кацурагава Хосю. Краткие вести о скитаниях в северных водах [Хокуса Монряку]. М.: Наука, 1978.

Климов А.В. Изучение острова Сахалин японскими исследователями // Материалы международной научной конференции, посвященной 140-летию начала преподавания японского языка в Санкт-Петербургском университете. Ноябрь 2010. СПб., 2010. С. 95–124.

Климов В.Ю. Записи о Светоносном правлении [землями варваров] добродетельного Государя («*Кю:мэй ко:ки*»). Первая и вторая тетради // Новые источники по истории и культуре айнов / под ред. В.В. Щепкина. СПб.: ЛЕМА, 2021. С. 168–276.

Кутаков Л.Н. Россия и Япония. М.: Наука — Восточная литература, 1988.

Нихон рэкиси дайджитэн [Большая историческая энциклопедия]: в 12 т. Токио: Кавадэ сёбо: синся, 1979.

Позднеев Д. Материалы по истории Северной Японии и ее отношений к материку Азии и России. Т. 1. Данные географические и этнографические; Т. 2. Ч. II. Первые отношения России с Японией. Ч. III. Отражение первых сношений с Россией в жизни Северной Японии. Иокохама: Типография Ж. Глюк. Ямасита. № 84. 1909.

Хабуто Сё:саэмон Масаясу. Кю:мэй ко:ки [Записи о Светоносном правлении [землями варваров] добродетельного Государя] // Хоппо: мико:кай комондзэй сю:сэй [Собрание ранее неопубликованных архивных документов по Северным землям]: в 10 т. Т. 4. Токио: Со:бунся, 1978.

Черевко К.Е. Зарождение русско-японских отношений XVII–XIX вв. М.: Наука, 1999.

Щепкин В.В. Хаяси Сихэй — жизнь и творчество // Кюнеровский сборник. Материалы Восточноазиатских и Юго-Восточноазиатских исследований. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение. 2008–2010. Вып. 6. СПб.: ЛЕМА, 2010. С. 366–370.

Щепкин В.В. Первая японская правительственная экспедиция в земли айнов (1785–1786) // Страны и народа Востока. М.: Наука — Восточная литература, 2014. С. 371–390.

Щепкин В.В. «Изучение сведений о Камчатке» (1783 г.) — первое в Японии сочинение в России // История и культура традиционной Японии 8 / отв. ред. А.Н. Мещеряков. СПб.: Изд. дом «Гиперион», 2015. С. 297–309.

Щепкин В.В. Северный ветер: Россия и айны в Японии XVIII в. М.: Кругъ, 2017.

Щепкин В.В. От «красных людей» к «соседнему государству»: Мацудайра Саданобу и Россия // История и культура Японии. Вып. 12 / отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: Изд. дом ВШЭ, 2020. С. 371–384.

Щепкин В.В. Могами Токунаи и его «Айнские тетради» // История и культура Японии. Вып. 13 / отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: Изд. дом ВШЭ, 2021. С. 317–333.



# Окно на Запад: японское коммерческое агентство во Владивостоке (1876–1907)

*Е.И. Нестерова*

В статье делается попытка анализа деятельности коммерческого агентства во Владивостоке. Агентство, созданное в 1876 г., рассматривается как компромиссная форма, учитывавшая желание Японии иметь официального представителя на Дальнем Востоке России и нежелание России допустить иностранных дипломатов в удаленный, малозаселенный приграничный край. Дополнительную сложность в создании подобного учреждения автор видит в том, что Япония в это время переходила от «конфуцианской дипломатии» к дипломатии западного типа. Особое внимание автор уделяет биографиям пяти японских коммерческих агентов, в разные годы руководивших этим учреждением.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** русско-японские отношения, коммерческое агентство, Владивосток, конфуцианская дипломатия, Сэваки Хисато, Мацудайра Таро, Тэрамы Киити, Футацубаси Кэн, Каваками Тосицунэ.

Фундаментальная трансформация политической жизни, социальных отношений, новое качество и интенсивность международных контактов во второй половине XIX в. потребовали от Японии радикальных изменений и в способе ведения иностранных дел. Эти новации накладывались на непростую дипломатическую культуру периода Бакумацу, и привели в конечном итоге к формированию новой дипломатической культуры.

К периоду Бакумацу Япония уже несколько веков находилась в самоизоляции. Контакты с иностранцами были ограничены определенным набором мест и ситуаций. Роберт Эскильдсен вслед за Арано Ясунори называет их «порталами» [Eskildsen, 2019, p. 25, 39]. Наиболее важным — с точки зрения политики и экономики — был Нагасаки. Строго регламентированное посещение его разрешалось голландцам и китайцам, благодаря деятельности которых Япония была опосредованно включена в региональные торговые сети в Восточной и Юго-Восточной Азии. Доступ иностранцев был ограничен и организован таким образом, что правительство бакуфу осуществляло полный контроль над внешней торговлей и ограничивало влияние христианства в Японии. Вторым «порталом» было небольшое княжество Мацумаэ на южной оконечности острова

Хоккайдо. Бакуфу предоставило княжеству монопольные права на торговлю с айнами, населявшими большую часть острова, и доверило поддержание порядка на севере. На юго-западе располагалось княжество Цусима, «третий портал», осуществлявший связи с королевством Чосон. Княжество Сацума регулировало четвертый «портал» — в королевство Рюкю. В начале XVII в. Рюкю было завоевано, Сацума поглотило северные острова, но оставило часть королевства номинально независимой. Через Рюкю поддерживались связи и с Китаем [Eskildsen, 2019, p. 25–28].

Кроме этого существовала практика приезда корейских посольств в Эдо и японских посольств в Вегван. Однако события эти были крайне редки: за 250 лет корейцы послали в Японию 12 посольств, причем четыре из них в XVIII в., а одно — в XIX в. [Ланьков, 2006].

Целью подобной практики было не заключение договора, как в европейской дипломатии, базирующейся на международном праве. Американский исследователь М. Ослин отмечал, что неотъемлемая и естественная часть европейских международных отношений — договора — сами по себе были радикальной инновацией для Восточной Азии. Первый договор, заключенный в регионе, — Нерчинский [Auslin, 2004, p. 26].

В Восточной Азии дипломатия была частью ритуальной практики. В Китае до создания модернизированного ведомства, отвечающего за внешнеполитическую деятельность, в 1861 г. (Цзунлиямыня) отношения с иностранцами ведали Министерство церемоний (Либу) и Палата внешних сношений (Палата по делам вассальных территорий, Лифаньюань); подробнее см.: [Лапин, 2011]. В правительстве Токугава подобного министерства не было, но отчасти функции «конфуцианской дипломатии» помогала выполнять академия Сёхэййдзакэ, так как конфуцианские ученые были единственными специалистами по китайскому ритуалу и канону. Академия наряду с образовательной функцией и организацией государственных экзаменов составляла исторические и официальные документы, готовила информацию о международных делах. Аккумулировав имеющиеся сведения о международном положении и имея возможность изучать классические китайские тексты, ученые академии становятся консультантами высших чиновников в вопросах дипломатии и внешней политики [Makabe, 2007, p. 181].

При таких условиях становится очевидно, что ни фигура дипломата, ни такая институция, как министерство иностранных дел, долгое время оказываются не востребованными. Ситуация, сложившаяся в середине XIX в., потребовала и от правительства бакуфу, а затем и от правительства Мэйдзи готовности к значительным трансформациям.

Незадолго до реставрации Мэйдзи появляется институция, участвовавшая в обеспечении международных контактов, Ёгакусё (Центр западных исследований), содержавшийся за счет средств бакуфу и открытый правительством в Эдо в 1855 г., спустя два года после прибытия коммодора Перри. Первоначально основной задачей сотрудников центра был перевод иностранных книг и документов, затем функции заведения расширили, а название изменили — учреждение стало называться Бансё сирабэсё. Как отметил Д. Хоммс, перед

учреждением стояла тройная цель: перевод, внедрение европейских достижений, контроль [Hommes, 2004, p. 41]. Периодически сотрудники Бансё сирабэсё получали задания по переводу дипломатических документов. Так, Ниси Аманэ переводил документы, оставленные командованием русского корабля, появившегося на Хоккайдо, а также договор между Китаем и Британией. Такие разовые поручения давались часто.

Потребность в чиновниках, специализирующихся на международных контактах, выходящих за пределы «конфуцианской дипломатии», привела к складыванию в 1858 г. системы Гайкоку бугё — консультантов правительства правительства по иностранным делам и ведению переговоров. Система просуществовала до 1869 г. и, по сути, явилась предшественницей министерства иностранных дел.

Первое японское министерство иностранных дел (гаймусё) было создано в 1869 г., его возглавил Сава Нобуёси (1835–1873). Многие молодые люди, поступавшие на службу в МИД в период Мэйдзи, принадлежали к высшему классу и имели опыт обучения за границей. Согласно анкетным данным, в 1884 г. 19% сотрудников МИДа принадлежало к простолюдинам (*хэймин*), 77% были выходцами из бывшего самурайского сословия (*сидзоку*), 4% — из аристократии (*кадзоку*).

Кроме создания ведомства, способного поддерживать международные отношения по западному образцу, необходимо было выработать профессиональный дипломатический язык. Для описания некоторых явлений нужно было либо придумать неологизмы, либо приспособить имеющиеся слова. Так как в японской традиционной дипломатической культуре отсутствовали некоторые реалии, характерные для западной, то и не существовало таких слов, как «консул», «тариф», «экстерриториальность». В ранних договорах вместо термина «консул» употребляются либо «чиновник» (*канри*, *ридзин*), либо транслитерация англоязычных терминов (консул — *консюару*, генеральный консул — *консюару дзэтэару*, агент — *адзэнто*) [Auslin, 2004, p. 25].

В октябре 1870 г. была учреждена система аккредитования посланников. В министерстве иностранных дел была введена система чрезвычайных и полномочных посланников, министров-резидентов и поверенных в делах, но специалистов, которые соответствовали этим должностям, не хватало [Накамура, 1983, с. 221]. В этом же году были открыты первые дипломатические представительства Японии в зарубежных странах — США, Англии, Пруссии, Франции. В 1873 г. была учреждена дипломатическая миссия в России, а в 1874 г. приступил к обязанностям первый японский посланник Эномото Такэаки (1836–1908), ставший впоследствии министром иностранных дел Японии.

После подписания Петербургского договора в 1875 г. в двух российских городах были открыты японские представительства — вице-консульство в Корсакове и коммерческое агентство во Владивостоке, причем Владивосток стал первым городом в мире, где Япония была представлена коммерческим агентством. До Русско-японской войны Япония смогла открыть в России еще одно консульство в Одессе и почетное консульство в Батуми [Lensen, 1968, p. 2].

Корсаковское консульство закрылось во время Русско-японской войны, и потом его работа не возобновилась, а японскому коммерческому агентству во Владивостоке была суждена долгая жизнь. Оно действовало непрерывно вплоть до начала Русско-японской войны, а потом было преобразовано в генеральное консульство.

Открытию агентства предшествовала секретная миссия, направленная в 1875 г. японским МИДом во Владивосток, для изучения обстановки «в недавно открывшемся порту рядом с северными пределами империи». Владивосток, несмотря на статус главной российской военно-морской базы на Тихом океане, в то время был небольшим городом (в 1879 г. население составляло всего 8837 человек [Кириллов, 1894, с. 103], в котором проживало 50 японцев. Возглавил миссию ставший вскоре первым японским коммерческим агентом во Владивостоке Сэваки Хисато (1822–1878), известный также как Тэдзука Ричудзо; он находился на этой должности в 1876–1878 гг. Затем деятельностью японского коммерческого агентства во Владивостоке руководили еще четыре коммерческих агента: Мацудайра Таро (в 1879–1881 гг.), Тэрами Киити (в 1881–1889 гг.), Футацубаси Кэн (в 1889–1900 гг.) и Каваками Тосицунэ (в 1900–1904 и 1906–1907 гг.).

Русское правительство, давая разрешение на создание этого учреждения, подчеркивало его неофициальный характер. Статус коммерческого агента описывался так: «Чтобы агент не имел никакого официального характера, а служил только посредником между японскими подданными и нашими местными властями» [Васкевич, 1906, с. 12].

Формат «коммерческого агентства» был не очень распространен в практике международных отношений. К моменту открытия агентства во Владивостоке, как и спустя несколько десятилетий, Япония не имела коммерческих агентств, японское правительство добивалось разрешения и рассчитывало на открытие консульства. Российское же правительство не хотело открывать японское официальное представительство в портовом, приграничном городе, к тому же военной крепости. В результате было открыто неофициальное представительство, но японское правительство не стало разрабатывать для коммерческого агента специальных инструкций, а снабдило его пакетом документов, предназначенных для консула [Там же].

Как отмечает С.С. Павленко, «разработка японского консульского права началась значительно позднее создания первых учреждений за рубежом (середина 1870-х гг.)... В течение 1870-х — 1880-х гг. юридическая основа деятельности японских консульств не была определена. В течение 1870-х — 1880-х гг. определяющее значение для деятельности японских консулов имели традиции и правительственные инструкции. Правительственные инструкции имели индивидуальный характер, предписывая порядок действия для отдельных учреждений в конкретных ситуациях. Отсутствие собственно японских законодательных норм выражалось в неопределенности основного круга вопросов компетенции консулов» [Павленко, 2016, с. 6]. 19 мая 1890 г. министр иностранных дел Японии Аоки утвердил «Правила для японских имперских консулов», которые фактически стали первым японским консульским уставом. «Прави-

ла...» стали основным документом, определявшим круг полномочий и обязанностей коммерческого агента во Владивостоке. В этот круг входили: создание благоприятных условий торговли для японцев, проживающих во Владивостоке; регистрация японцев, приезжающих во Владивосток, с указанием профессии и цели поездки при въезде во Владивосток, а также при выезде; предоставление один раз в два месяца отчета об экспортно-импортных операциях с участием японцев [Моргун, 2014, с. 27].

Через какое-то время стало ясно, что японское коммерческое агентство не только присвоило себе исполнение функций консульских учреждений<sup>1</sup>, но одновременно стало играть роль опорного пункта для японских разведывательных служб<sup>2</sup>. Военное министерство создавало инструкции, в которых агентству отводилась ключевая роль: «Наблюдение за обстановкой во Владивостоке возлагается на коммерческое агентство, которое, используя специальный телеграфный код, должно незамедлительно доносить обо всех событиях на этом направлении. Капитаны наших пароходов, курсирующих между Владивостоком и японскими портами, обязаны представлять доклад об обстановке каждый раз по возвращении в Японию» [Полутов, 2008, с. 33].

Однако все это будет позже, а 16 апреля 1875 г. будущий первый коммерческий агент во Владивостоке отправился из порта Нагасаки на русском военно-морском транспортном судне в Россию. По всей видимости, выбор фигуры Сэваки Хисато был не случаен. Отправляя в начале 1870-х годов делегации в европейские страны, японское правительство стремилось включать в их состав людей, владевших иностранными языками и разбиравшихся в особенностях жизненного уклада на Западе. Сэваки Хисато владел не только голландским языком, но и редким тогда в Японии английским. Командировка продолжалась чуть меньше месяца. В поездке Сэваки сопровождал Мороока Митиёси, которого в 1877 г. назначали первым секретарем агентства [Моргун, 2014, с. 29].

Во Владивостоке Сэваки познакомился с несколькими японцами, среди которых были Кюдзо из Ното (префектура Исикава) и Тёкити из Акита, проживавшие в городе с 1868 г. [Тамура, 2007, с. 35–36]. Помощь «старожилов» позволила Сэваки собрать обширный материал, позже обобщенный в докладной записке «Журнал наблюдений о Владивостоке» («*Урадзивасутоку кэмбундзасси*»), впервые представившей на японском языке информацию об условиях жизни во Владивостоке.

Оценив владивостокский рынок сбыта, Сэваки нашел его очень выгодным, так как цены на товары в 4–5 раз превышали японские. Определился он и с ассортиментом, назвав в качестве товаров первой необходимости рис, кирпич, соль, каменный уголь, известь, ячменную муку, лесоматериалы для хозяйственных нужд. Сэваки высказался за развитие японской розничной торговли, хотя и видел сложность ее развития из-за отсутствия регулярного морского сообщения с Японией. «Если через каждые 1–2 месяца не будет приходить японский

<sup>1</sup> Подробнее см.: [Васкевич, 1906, с. 12–15].

<sup>2</sup> Подробнее об этой сфере деятельности коммерческого агентства см.: [Полутов, 2011, с. 215–228].

пароход, сообщение с Японией станет недостаточным, — писал он. — Поэтому, если решиться на отправку, например, торгового судна компании “Мицубиси” и быть готовыми в течение первого года к убыткам, то вполне очевидно, что через несколько лет доходы компании начнут расти» [Алепко, 2009, с. 85].

Оказавшись в России, Сэваки не только сосредоточился на торговых проблемах, но и занялся анализом региональной ситуации в целом. Учитывая усиление России на Тихом океане, особое внимание он уделил роли Кореи в обеспечении безопасности Японии. В апреле 1876 г., вскоре после заключения договора в Кангхва, увидела свет книга, материал для которой собирался во Владивостоке: «Краткое описание Кореи» («*Кэйрин дзиряку*»). По сути, эта работа стала первым научным японским исследованием современного типа о Корее. В книге дано систематическое описание Кореи: география, население, правительство, язык, обычаи, валюта, единицы мер и весов, вооруженные силы, налоговая система и т.д. [Babicz, 2002, p. 1423]. Как отмечает Л. Бабич, до выхода в свет «Краткого описания Кореи» и «Описания Кореи» Энмото Такэаки, если бы потребовалось подобрать одно слово, характеризующее знания японцев о современной им Корее, то этим словом было бы «неосведомленность» [Ibid.]. Осознание важности стратегического положения Корейского полуострова в новых геополитических условиях породило потребность в современных, объективных и подробных описаниях Кореи.

Летом 1876 г. Сэваки в сопровождении все того же переводчика Мороока Митиёси вновь приехал во Владивосток, но уже в должности коммерческого агента.

Сэваки Хисато руководил коммерческим агентством около двух лет. При нем было построено первое каменно-деревянное двухэтажное здание агентства, расположенное в самом центре города, на пересечении Китайской и Пекинской улиц. Важным событием стало открытие в 1878 г. в здании коммерческого агентства первой выставки японских товаров, вызвавшей огромный интерес у жителей города [Моргун, 2014, с. 30–31]. Однако здоровье Сэваки стремительно ухудшалось, вскоре после проведения выставки, проведив высокопоставленных японских гостей (а выставку посетил начальник Колонизационного управления о. Хоккайдо генерал Курода Киётака), он решил поехать на лечение домой, но судьба распорядилась иначе. Сэваки Хисато умер 29 ноября 1878 г. на судне, возвращавшемся в Японию.

Вторым коммерческим агентом в 1879 г. стал Мацудайра Таро (1839–1909). Он происходил из самурайской семьи, был близок с Энмото Такэаки. В 1867 г. Мацудайра был назначен правительством бакуфу на должность *гайкоку бугё*, а в 1868 г. (во время войны годов Босин, 1868–1869) стал вице-президентом республики Эдзо, которую возглавил Энмото Такэаки [Файнберг, 1954, с. 93]. После капитуляции, ареста и двухлетнего заточения и он, и Энмото Такэаки были выпущены на свободу и направлены на Хоккайдо заниматься решением колониционных вопросов. К сожалению, пока не собрано достаточно сведений о его деятельности во Владивостоке.

В 1881 г. главой агентства стал Тэрами Киити (1848–1903). К моменту назначения он уже неплохо представлял особенности жизни в России. Приехав в

Россию не позднее 1877 г., он в июле 1878 г., будучи студентом, вошел в число лиц, сопровождавших Энмото Такэаки в двухмесячном путешествии по России [Алепко, 2009, с. 86]. В 1879 г. Тэрами получил должность второго секретаря во владивостокском коммерческом агентстве, но фактически выполнял обязанности коммерческого агента с марта по октябрь 1879 г. и с июня 1881 г. по апрель 1882 г. [Lensen, 1968, p. 58]. В бытность коммерческим агентом Тэрами японцы первыми среди остальных иностранных коммерческих представительства в октябре 1885 г. обзавелись каменным зданием (АВПРИ, ф. 327, д. 43, л. 20). В 1886 г. Тэрами Киити сопровождал вновь посетившего Владивосток начальника управления освоения Хоккайдо Курода Киётака и вместе с ним по приглашению управляющего Морским министерством вице-адмирала И.А. Шестакова и генерал-губернатора Приамурского края генерала А.Н. Корфа совершил плавание на клипере «Абрек» с заходами в Александровку, Дуэ и Де-Кастри, а затем на канонерской лодке «Горностай» до Николаевска [Полутов, 2011, с. 221].

Коммерческим агентом Тэрами Киити прослужил в течение семи лет, но, по данным Б.С. Белоус, в связи с плохим состоянием здоровья был вынужден в 1889 г. оставить пост и вернуться на родину, в префектуру Окаяма [Белоус, 2006, с. 315–316]. Спустя несколько лет он вновь приехал в Россию в качестве исполнительного директора филиала японской курьерской почты Нихон-юсэн. В 1896 г. во Владивостоке им был куплен участок земли для Нихон-юсэн.

В конце 1889 г. японское коммерческое агентство возглавил Футацубаси Кэн (1857–1903). Футацубаси был выходцем из самурайской семьи, уроженцем княжества Итиноэки на севере острова Хонсю (современная префектура Иватэ). После реставрации Мэйдзи он поступил в Токийскую школу иностранных языков, где его наставником стал профессор Итикава Бункити, в прошлом — один из первых японских студентов, отправившихся учиться в Россию по предложению российского консула И. Гошкевича и прошедший курс обучения в Санкт-Петербурге. По окончании учебного заведения Футацубаси поступил на службу в МИД. Начинал он в 1877 г. в японской дипломатической миссии в Санкт-Петербурге в качестве второго помощника делопроизводителя. В 1882 г. он получил назначение на должность секретаря во владивостокском коммерческом агентстве и занимал ее до 1885 г. [Lensen, 1968, p. 18, 198–199]. За время службы в России Футацубаси был награжден российскими орденами Св. Станислава и Св. Анны, а также прусским орденом Красного Орла.

Современники отмечали его прекрасное владение русским языком, что и позволило ему составить объемный (18 тысяч слов) «Единственный японско-русский словарь», изданный в Токио в 1904 г. Словарь переиздавался в 1908 и 1919 гг. В предисловии 1908 г. сообщается: «Уже давно, как я занимаюсь изучением русского языка. В настоящее время, когда сношение между Японией и Россией учащается день за днем, недостаток в пособии для изучения языков этих двух соседних государств ощущается еще более и я, при всем своем скудном знании, благодаря любезному содействию моего доброго учителя Константина Евфимовича Ицикава, взялся составить настоящий японско-русский словарь, в надежде сколько-нибудь способствовать учащейся молодежи

этим посильным своим трудом. При том считаю не лишним заметить, что в настоящий мой словарь вошло немало простонародных речений, а это именно потому, что в порядочном обществе в разговорах таковые допускаются очень часто, к тому же взаимное значение слов нередко исчерпывается именно из просторечия» [Футацубаси, 1908, с. II].

Нельзя не отметить что и этот назначенец был тесно связан с Энмото Такэаки, — Футацубаси был женат на его дочери. Во время руководства агентством Футацубаси в конце 1880-х — начале 1890-х годов предпринял успешные попытки поставить под контроль соотечественников, проживающих во Владивостоке. В январе 1892 г. создается объединение Домэйкай (Общество единомышленников), через год реорганизованное и расширившее сферы деятельности. В феврале 1893 г. в нем было «создано 7 отделов (в каждом был назначен заведующий) — по делам торговых домов, плотников, кузнецов, ресторанов, стажеров и врачей, штукатуров и каменщиков, работников прочих профессий... “Домэйкай” функционировало как коммерческий клуб, здесь в основном обсуждали различные проблемы экономической деятельности японцев, а постановления представлялись в коммерческое агентство (впоследствии консульство) Японии» [Тамура, 2006, с. 165].

Тамура отмечает, что «в 1895 г. “Домэйкай” было преобразовано в “Дохокай” (Общество соотечественников). Был принят курс на вступление в него всех японцев Владивостока, кроме того, сюда были переданы канцелярские дела коммерческого агентства. С этого момента общество стало функционировать как местная администрация для японских переселенцев» [Там же].

Последним до Русско-японской войны пост коммерческого агента занял 24 декабря 1900 г. третий секретарь миссии, уроженец префектуры Ниигата Каваками Тосицунэ (1861/62–1935) [Белоус, 2006, с. 315–316]. Каваками, выходец из самурайской семьи, как и его предшественники, имел профессиональную подготовку для работы в России, так как в 1884 г. окончил отделение русского языка Токийской школы иностранных языков. По окончании школы он поступил в МИД. По данным Тамуры Айка, «Каваками впервые соприкоснулся с Владивостоком в августе 1890 г. До сентября 1891 г. он работал коммерческим агентом во Владивостоке» [Тамура, 2005, с. 78]. В мае 1892 г. он приступил к работе секретарем в японской миссии в Санкт-Петербурге. С 1895 по 1900 г. он занимал должности второго и третьего переводчика в миссии [Lensen, 1968, p. 27, 202–203], после чего в сентябре 1900 г. был назначен во Владивосток [Тамура, 2005, с. 78]. «Это был энергичный, инициативный человек, развивший бурную деятельность среди своих соотечественников, проживавших на территории Приамурского края. В частности, агент Каваками... предпочитал знакомиться лично с каждым прибывшим в Приморье японцем» [Белоус, 2006, с. 316].

Назначение Каваками приходится на тот период, когда Япония вновь поднимает вопрос об изменении статуса японского представительства во Владивостоке (АВПРИ, ф. 327, д. 4, л. 2). Правда, как сообщал в июне 1902 г. российский посланник в Токио А.П. Извольский, это желание не было категорическим, для Японии было важно, чтобы «фактические права, предоставляемые ныне японскому коммерческому агенту нашими Владивостокскими властями и могущие



в каждую минуту быть отняты у него теми же властями, были обоснованы более официальным образом, а именно письменным согласием императорского Министерства иностранных Дел» (АВПРИ, ф. 327, д. 4, л. 2).

При этом Извольский замечал, что барон Комура стремится к увеличению объема прав коммерческого агента. С точки зрения японского министра иностранных дел было бы желательным не только закрепить официальный статус коммерческого агента, но и дать ему право выдавать японским подданным паспорта и визировать их; совершать нотариальные акты и действия с имуществом, остающимся после смерти японских подданных, в рамках местного законодательства выступать как официальное лицо при общении с властями по всей Сибири не только по коммерческим делам, но и «по всему, что касается прав и интересов в Сибири японцев» (Там же, л. 3–3 об.). Особое значение барон Комура придавал последнему пункту. Для детального ознакомления с ситуацией летом 1902 г. года коммерческому агенту Каваками было поручено проехать по железной дороге до Москвы, делая остановки в главнейших городах (Там же, л. 3 об.).

Ознакомившись с предложениями Комуры, приамурский генерал-губернатор в секретном отношении к Министру иностранных дел отметил, что если удовлетворить все предложения барона Комура, то их коммерческий агент будет иметь прав больше, чем консул (Там же, л. 8).

По всей видимости, японцы не стали дожидаться официального признания новых полномочий коммерческого агента российскими властями и начали постепенно проводить свой план в жизнь. В 1902 г. Каваками разработал «Правила прибывающих в пределы Приамурского края японцев», получившие одобрение министерства иностранных дел Японии. «Правила были опубликованы в “Ежемесячном вестнике иностранной торговли” на японском языке и распространялись в японских обществах всей Восточной Сибири. В правилах указывалось на необходимость соблюдения норм паспортно-визового режима в пределах России, были приведены основные законодательные нормы, соблюдение которых являлось обязательным для всех иностранцев на территории края. Практически в каждом пункте правил отмечалась роль коммерческого агентства» [Белоус, 2006, с. 317–318].

В это время в штате коммерческого агентства числилось пять сотрудников, владеющих русским языком, в обязанности которых входили командировки в целях изучения экономической ситуации в крае, перевод наиболее важных статей из русских газет, оказание помощи в оформлении документов японским гражданам, проживавшим в Приморье. Круг полномочий коммерческого агентства был столь широк, что японский коммерческий агент был вынужден прибегать к помощи Урадзю киорюминкай (Общества японцев, проживающих во Владивостоке). Фактически японский коммерческий агент являлся неофициальным руководителем Урадзю киорюминкай. В тексте устава общества прослеживается значимость данного должностного лица в деятельности общества. Так, в ст. 21 указано: «Председатель правления общества и его помощник избираются членами комитета и утверждаются в своих должностях японским императорским коммерческим агентом». Согласно уставу, коммерческий

агент имел право внести предложение о собрании чрезвычайного заседания комитета общества (ст. 12); в обязанности председателя общества входили регулярные доклады о состоянии дел в обществе (ст. 24); сам текст устава, как и все другие постановления общества, вступали в силу только после утверждения их японским коммерческим агентом (ст. 14, 34)» [Там же]. Таким образом, в начале XX в. японский коммерческий агент смог не только декларировать свои консульские полномочия, но и реально их осуществлять.

Однако именно в это время русско-японские отношения терпят крах. С началом войны Каваками получил предписание покинуть страну. Российские власти разрешали остаться только представителям японского дипломатического корпуса, а коммерческий агент таковым не являлся. «Каваками писал: “Я заявил военному губернатору и коменданту Владивостокской крепости, что до начала боевых действий я должен оставаться в городе. Оба не смогли ничего пообещать. Русское правительство категорично требовало, чтобы я покинул Владивосток”» [Зайцев, 2007, с. 127]. Каваками, организовав эвакуацию основной массы японцев из Владивостока<sup>3</sup>, покинул город 13 февраля на борту немецкого судна «Батавия» вместе с последней партией японцев, в основном прибывших в город из других регионов.

Обязанности японского коммерческого агента во время войны выполнял американский коммерческий агент (АВПРИ, ф. 327, д. 4, л. 30). Каваками в это время служил переводчиком при штабе японской армии. После восстановления русско-японских отношений в январе 1906 г. Каваками в марте того же года вновь назначается на работу во Владивосток [Тамура, 2005, с. 78]. Вместе с сотрудниками он прибыл во Владивосток 5 мая 1906 г. Через три дня агентство возобновило свою работу (АВПРИ, ф. 327, д. 4, л. 43). После войны агентство просуществовало чуть больше года, 15 июля 1907 г. был подписан особый протокол, в первой статье которого разрешалось открытие консульств во Владивостоке и Николаевске. Границы консульских округов в протоколе оговорены не были (Там же, ф. 195, д. 220, л. 3 об.). Больше надобности в существовании коммерческого агентства не было.

Б.С. Белоус отмечает частую сменяемость японских коммерческих агентов. По его мнению, это было связано прежде всего с совмещением коммерческими торговыми агентами нескольких должностей. Как правило, они занимали руководящие должности в своих компаниях, при этом исполняли обязанности представителя Японии на Дальнем Востоке России. Кроме того, сказывается традиционная японская практика регулярной сменяемости людей на руководящих должностях [Белоус, 2006, с. 315–316].

Анализ конкретных фактов биографий японских коммерческих агентов показывает несостоятельность этой гипотезы. Заметим, что недолгое пребывание во Владивостоке характерно только для двух первых коммерческих агентов; Сэваки Хисато умер на посту, остальные трое пробыли более пяти лет во Владивостоке, и более десяти лет в России. А. Ленсен, анализируя численный состав японских дипломатических представителей в России в период с

<sup>3</sup> Подробнее об эвакуации японцев см.: [Моргун, 2014, с. 97–112].

1874 по 1968 г., указывает, что около трети (из 350) оставались в стране на пять лет и больше, а 48 человек (около 13%) прослужили в России десять лет и более [Lensen, 1968, p. 5]. Три последних владивостокских коммерческих агента, будучи профессиональными дипломатами, попадают в число этих 13%. Двое — Футацубаси Кэн и Каваками Тосицунэ — начинали свою деятельность с низовых позиций в японской Санкт-Петербургской миссии, как и 90% «российских старожилов». Обращает внимание тот факт, что все японцы, назначенные во Владивосток, были профессиональными дипломатами или прошли специальную подготовку. Таким образом, можно констатировать, что двойственность «коммерческого агентства» возникшая в момент его основания, сохранилась в течение всего периода его существования: для российских властей это было учреждение, не имевшее официального дипломатического статуса, для японских — непризнанное консульство.

### Сокращение

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи.

### Литература

Аленко Н.А. Экономическая политика Японии в конце XIX в. и Дальневосточный регион России // Власть и управление на Востоке России. 2009. № 1. С. 83–87.

Белоус Б.С. Деятельность японских императорских коммерческих агентов и консулов в Приамурском крае (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Вестник Морского государственного университета. (Общественно-научные исследования). 2006. Вып. 11. С. 310–323.

Васкевич П. Очерк быта японцев в Приамурском крае // Известия Восточного института. Владивосток, 1906. Т. 15.

Зайцев Д. М. Японцы во Владивостоке накануне русско-японской войны // Россия и АТР. 2007. № 2. С. 125–129.

Кириллов А. Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей. Благовещенск: Тип. т-ва Д.О. Мокин и К°, 1894.

Ланьков А. Ритуальные посольства (Корея и Япония XVII–XIX вв.) // Сеульский вестник. 2006. URL: <https://koryo-saram.site/ritualnye-posolstva-koreya-i-yaponiya-v-xvii-xix-vv/>

Лалин П.А. Палата по делам вассальных территорий (Лифаньюань) в системе российско-китайских отношений (середина XVII — середина XIX вв.): дис. ... канд. ист. наук. М., 2011.

Моргун З.Ф. Японская мозаика Владивостока. Владивосток: Приморский государственный музей им. К.К. Арсеньева, 2014.

Накамура С. Японцы и русские. Из истории контактов. М.: Прогресс, 1983.

Павленко С.С. Становление системы японского консульского права как элемента международного права конца XIX — начала XX века // Японские исследования. 2016. № 3. С. 4–12.

Полутов А.В. Разведывательная деятельность коммерческого агентства Японии во Владивостоке накануне Русско-японской войны // Вестник ДВО РАН. 2008. № 5. С. 100–106.

Полутов А.В. Деятельность японской разведки во Владивостоке. 1875–1902 гг. // Россия и АТР. 2011. № 2. С. 215–228.

Тамура А. Японская историография отношений Японии и Дальнего Востока России. Последняя треть XIX в. — конец 1920-х годов XX в. // Россия и АТР. 2005. № 1. С. 75–84.

Тамура А. Общество японцев на Дальнем Востоке России // Вестник ДВО РАН. 2006. № 5. С. 165–169.

Тамура А. Японская иммиграция на российский Дальний Восток во второй половине XIX — первой трети XX в. (по источникам и литературе на японском языке): дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2007.

Файнберг Э.Я. Внутреннее и международное положение Японии в середине XIX века. М.: Изд-во Московского института востоковедения, 1954.

Фтацубаси К. Единственный японско-русский словарь. Токио: Марузен-Кабушики-Кайша, 1908.

Auslin M.R. *Negotiating with Imperialism: The Unequal Treaties and the Culture of Japanese Diplomacy*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Babicz L. Korea in the Realm of Reality: The 1876 Japanese Journalistic Reports and the Meiji Origins of Modern Korean Studies // *Embracing the Other: The Interaction of Korean and Foreign Cultures: Proceedings of the 1st World Congress of Korean Studies*. Seoul, July 2002. Seongnam, 2002. P. 1423.

Eskildsen R. *Transforming Empire in Japan and East Asia: The Taiwan Expedition and the Birth of Japanese Imperialism*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2019.

Hommes J.M. *The Bansho Shirabesho: A transitional institution in bakumatsu Japan*. Degree of Interdisciplinary Master of Arts in East Asian Studies. Pittsburgh, 2004.

Lensen G.A. *Japanese diplomatic and consular officials in Russia: A handbook of Japanese representatives in Russia from 1874 to 1968, compiled on the basis of Japanese and Russian sources with a historical introduction*. Tokyo: Sophia University, 1968.

Makabe Jin. Yoshikazu Nakada. Tokugawa-koki no Gakumon to Seiji: Shoheizaka Gakumonjojusha to Bakumatsu Gaiko Hen'yo (Politics and Academia in Late Tokugawa Japan: Shoheizaka Confucians and Diplomatic Transformation) // *Social Science Japan Journal*. 2010. Vol. 13. Iss. 1. P. 179–182.

# Общеполитическое соглашение 1907 г. и его место в мировой и региональной политике

*С.А. Толстогузов*

После Русско-японской войны между Россией и Японией было подписано два наиболее важных документа. Это Портсмутский договор 1905 г. и Общеполитическое соглашение 1907 г. Первому из них в литературе уделяется значительно большее внимание, в то время как изучение Общеполитического соглашения всегда находилось в тени. Русское его название подчеркивает важность соглашения для общих вопросов не только двусторонних, но и многосторонних отношений. Кроме того, соглашение 1907 г. именуется политическим: появление этого термина должно было свидетельствовать о желании изменить характер отношений с Японией, обозначив необходимость принять документ, в котором стороны давали политические обязательства и договаривались поддерживать и защищать статус-кво всеми мирными средствами, имеющимися в их распоряжении. Это было начало поворота в двусторонних отношениях, отхода от длительной конфронтации, закончившейся войной. В соглашении 1907 г. сочетались цели региональной и мировой политики. Анализ документа не должен ограничиваться узким кругом русско-японских отношений в области политики в Маньчжурии и Кореи. Месту этого документа в системе мировых отношений должно уделяться значительно больше внимания, как и его связи с теми значительными переменами, которые происходили в мировой политике в преддверии Первой мировой войны.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** русско-японские отношения, Общеполитическое соглашение 1907 г., Антанта, Извольский.

## **Введение**

По сравнению с Портсмутским договором Общеполитическое соглашение 1907 г., состоящее всего из нескольких абзацев, кажется просто коротким заявлением или конвенцией по второстепенным вопросам. Тем не менее заключенное вскоре после франко-японского соглашения и незадолго до англо-русского соглашения о разделе сфер влияния, русско-японское соглашение имело чрезвычайно важное значение, так как завершило оформление антигерманского «сердечного согласия» [Внешняя политика..., 2008, с. 49]. В России основным названием документа является «Общеполитическое соглашение» («конвенция»),

в других странах чаще встречается название «Конвенция 1907 г.», а в Японии документ именуется «*Нитиро кёсё*» или «*Нитиро кёяку*» («Японо-русский договор» или «Японо-русское соглашение») [Толстогузов, 2020; Tolstoguzov, 2016].

Двусторонние договоренности Японии и России были весьма значимы для резкого перехода от военной конфронтации к тесному сотрудничеству, но они не имели бы такого эффекта, если бы не наличие целой группы серьезных факторов, влияющих на решения политиков и дипломатов. Поэтому целью данного исследования является изучение не только двусторонних отношений России и Японии, но и связанных с ними тенденций в мировой политике. Нас более интересуют международные аспекты вопроса, анализ которых должен включать позиции не только России или Японии, но также третьих стран, причем позиции Англии и Америки видятся наиболее существенными. В целом изучение процесса сближения России и Японии должно включать целый комплекс исследований как двусторонних, так и многосторонних отношений между Англией, Францией, Германией, Америкой, Китаем и Кореей. Как писал Б.А. Романов, «ни происхождение, ни ход, ни развязку русско-японской войны нельзя конкретно и до конца понять вне связи ее с генеральной линией развития мировых международных отношений» [Романов, 1947, с. 7].

## Положение России

Политическое соглашение, в противоположность Портсмутскому договору, было обращено в будущее и сыграло роль в формировании антигерманской Антанты, существенно изменив внешнюю политику России. Поэтому оно было для России политическим и общим в первую очередь.

Обычно основными событиями в процессе образования блока Антанта представляются следующие:

1891 г. — соглашение между Российской империей и Французской республикой о создании Франко-русского союза;

1893 г. — заключение оборонительного союза России с Францией;

1904 г. — подписание англо-французского соглашения.

При этом отмечается, что блок сложился в основном в 1904–1907 гг., и часто Общеполитическое соглашение между Россией и Японией не упоминают вовсе.

Обратим внимание на англо-русское соглашение о разделе сфер влияния 1907 г. Оно касалось в первую очередь региональных интересов, не включая договоренностей о союзе. Какова была роль Общеполитического соглашения в этой системе договоренностей?

Напомним расстановку сил во время и после Русско-японской войны. Перед войной между Россией и Англией длительное время существовали очень сложные и напряженные отношения, повлекшие заключение в 1902 г. Англо-японского союза, ставшего важнейшим звеном в подготовке Русско-японской войны. Стороны подписали в 1905 г. второе соглашение, в котором Япония согласилась включить в сферу действия договора также Индию и оказать поддержку Англии в случае попыток третьих стран угрожать Индии.

8 апреля 1904 г. было заключено соглашение между Великобританией и Францией (*entente cordiale*, «сердечное согласие») в форме конвенции и двух деклараций. Оно продолжило процесс, начавшийся с 1890-х годов, когда стороны уже разграничили сферы влияния в Африке и Индокитае; теперь были окончательно урегулированы споры о колониальных владениях в Западной Африке, Египте, Марокко и Сиаме. Эти англо-французские договоренности вывели Францию из числа активных союзников России. Франция ограничилась ролью стороннего наблюдателя, не готового поддержать Россию во время Русско-японской войны.

Америка, которая рассчитывала на японскую поддержку политики «открытых дверей» в Китае, также во время Русско-японской войны в целом находилась на стороне Японии. Активным сторонником России была только Германия, которая стремилась укрепить отношения с Россией и хотела ее присоединения к Тройственному союзу. Это была сложная обстановка, очень неблагоприятная для складывания Антанты. Каким образом так быстро было достигнуто соглашение между Россией и Японией?

## Англия

С точки зрения Британии ситуация после Русско-японской войны не была однозначно позитивной. Англия в результате войны, в отличие от Японии, не имела явных приобретений. Портсмутской договор даже косвенно ничего не давал японскому союзнику. Установление японского господства в Корее не сулило Англии никаких выгод, наоборот, вызывало значительное беспокойство за судьбу экономических интересов британских подданных. Место России, которая покинула Южную Маньчжурию, заняла Япония, что сулило только новые проблемы в связи с растущим влиянием этой страны.

Угроза Индии со стороны России во время подписания первого англо-японского соглашения была более гипотетической, чем реальной. А после поражения России в Русско-японской войне она стала еще менее вероятной. В то время обозначилась новая угроза со стороны Германии, которая активно занималась строительством Багдадской дороги. Японскими победами поспешил воспользоваться кайзер Вильгельм II, который потребовал созыва международной конференции по проблеме Марокко. Сразу после разгромного поражения русской армии под Мукденом Вильгельм II появился в Танжере и предъявил свои требования. Англии срочно пришлось спасти французского союзника, который оказался перед лицом войны с Германией.

11/24 июля 1905 г. встреча кайзера с русским императором в Бьёрке фактически сделала реальным образование русско-германского союза против Англии. Эти договоренности не могли оказывать благоприятного влияния на русско-японские отношения в силу хотя бы того, что именно они в наибольшей степени приблизили Россию к союзу с Германией. Однако именно в это время, несмотря на многолетние противоречия между Англией и Россией, осенью 1905 г. начался поиск английской стороной почвы для возможных соглашений.

Готовность договориться с Россией по некоторым вопросам была выражена уже в сопроводительном письме к англо-японскому договору, переданном русскому правительству 4 сентября 1905 г. Предложения английского правительства стратегически были направлены на то, чтобы не допустить дальнейшего сближения России и Германии. Союз двух императоров, обладавших крупнейшими армиями в Европе, воспринимался как крайне опасный для Англии, противостоять которому было невозможно путем военной конфронтации. Разрушить наметившийся союз было возможно только путем сближения с одним из потенциальных противников, что предопределило дальнейший курс английской дипломатии, которая увидела невозможность усилить позиции Англии в Европе за счет подключения Турции к англо-японскому союзу. Более того, Англию крайне беспокоил германский проект строительства Багдадской железной дороги. Османская империя могла легко пойти навстречу своему партнеру, создав препятствия германскому проекту, реализуемому на землях Османской империи. Однако султан не нашел возможным пойти навстречу английским интересам, что заставило английских дипломатов предпринять попытки затруднить осуществление проекта на иранской территории, что в свою очередь не было возможно без сотрудничества с Россией.

Обострение франко-германских противоречий и отставка французского министра иностранных дел Делькассе во время марокканского кризиса продемонстрировали слабость Франции как союзника в Европе, что заставляло Англию искать союза также с давним партнером Франции Россией, так как она убедилась, что никакая группировка держав без России в полной мере не обеспечивает равновесия сил в Европе.

Русское правительство остро нуждалось в деньгах, чтобы покрыть издержки войны и справиться с растущими волнениями внутри страны. Для этой цели оно с осени 1905 г. начинает переговоры о широком международном займе. В ходе консультаций оно убедилось, что только согласие Франции и Англии позволит собрать требуемую сумму. В условиях острого противостояния по вопросу о Марокко Германии (с одной стороны) и Франции с Англией (с другой стороны) успех займа зависел от исхода разрешения марокканского кризиса. Россия встала на сторону Франции, в результате чего германские банкиры полностью отказались от участия в займе, повинувшись указаниям своего правительства, что заставило Россию пойти на сближение с Англией.

Постепенно происходит отдаление России от Германии и сближение с Англией. Эта тенденция наметилась еще в бытность премьером С.Ю. Витте во время кратковременного посещения Санкт-Петербурга послом в Англии Бенкендорфом в начале 1906 г. На аудиенции у Николая II обсуждалась возможность «соглашения между Россией и Англией по различным политическим вопросам», которая появилась в результате того, что «без всякаго предварительнаго уговора, между ним и Лондонским Кабинетом постепенно установилась почти полная тождественность взглядов по возникшим за последний период весьма сложным делам» (АВПРИ, оп. 470, д. 97, ч. II (1906), л. 18–19).

Назначение А.П. Извольского 28 апреля 1906 г. и.о. министра иностранных дел предполагало попытку начать нормализацию отношений с Англией.



Извольский пишет в мемуарах, что выбор стратегии внешней политики «внимательно обсуждался с Нелидовым, графом Бенкендорфом и Муравьевым во время моего посещения Парижа и Лондона, и мы пришли к единодушному решению, что иностранная политика России должна неизменно строиться на основе ее союза с Францией, но что этот союз должен быть укреплен и расширен соглашениями с Англией и Японией» [Извольский, 1989, с. 49].

Переговоры между Англией и Россией начались 29 мая 1906 г. и закончились подписанием нескольких конвенций в 1907 г. решивших спорные вопросы относительно Ирана, Афганистана и Тибета. Британский МИД поручил послу Никольсону договориться о двух вопросах: сохранении статус кво на Среднем Востоке и совместной политике в отношении Багдадской дороги. По второму вопросу сразу выявилось определенное расхождение мнений, поэтому он еще летом был изъят из повестки дня переговоров. Внимание сторон было сконцентрировано на вопросах Ирана, Афганистана и Тибета. Хотя конвенция урегулировала вопросы на Среднем Востоке, многие из них напрямую были связаны с русско-японскими отношениями. Россия и Англия договорились о разделе сфер влияния в тех областях, которые стали объектами сотрудничества Англии и Японии в соответствии со вторым англо-японским договором. Поэтому подписание конвенции в значительной мере обесценило и нейтрализовало не только англо-японские, но и англо-японско-турецкие договоренности.

Одновременно между Японией и Англией начинаются трения по различным вопросам. Например, в англо-японском договоре Япония давала согласие на проведение политики «открытых дверей» в Маньчжурии, однако практика показала, что ее трактовка данного принципа существенно отличалась от английской и американской. Новое понимание Японией своей роли в Маньчжурии породило множество противоречий и трений. Весной 1906 г. Англия на официальном уровне подняла вопрос о политике «открытых дверей» в Маньчжурии. Вопрос для Японии был настолько серьезным, что его пришлось выносить на совместное заседание правительства и *гэнро* [Тэрамото, 1999, с. 241]. Решение можно назвать уступкой требованиям англичан, потому что оно предусматривало открытие Порт-Артура и Дальнего, но одновременно создало несколько новых препятствий в отношении иностранных граждан, что в итоге не уменьшило недовольство Англии, рассчитывавшей на большее со стороны союзника. Англия попыталась воздействовать с помощью финансовых механизмов, отказав в очередном правительственном займе, предоставив только муниципальные займы мэриям Токио и Йокогамы [Nish, 1966, p. 349], что вызвало негативную реакцию в Японии. Стороны все более втягивались в обмен ударами.

По наблюдениям русского посланника в Японии, видимое охлаждение в отношениях между Японией и Англией начинается с лета 1906 г. Ю.П. Бахметев отметил в докладе по поводу визита английской эскадры, что «на обедах были произнесены обычные при таких случаях речи, и Английских моряков чувствовали с обычной японцам любезностью... но общее впечатление, произведенное как на меня, так и на старожилов в Токио, скорее выказывает некоторую равнодушность и не вполне соответствует красноречивым тостам, которые

Английский посол и Адмирал провозглашали за процветание союзного флота» (АВПРИ, оп. 493, д. 909, л. 143). Это наблюдение было очень точным, потому что охлаждение в отношениях двух стран вскоре приобретает характер долговременной тенденции. Празднование пятой годовщины англо-японского союза 12 февраля 1907 г. в Токио, по сообщению русского посла, «произвело впечатление напускной искренности и вовсе не походит на восторженные излияния прежних годов» (Там же, д. 911, л. 68).

Отметим, что реализация Портсмутского договора шла очень быстрыми темпами, более того, стороны вскоре начали переходить к сотрудничеству, что сильно удивило некоторые страны, такие как Америка или Германия.

## Россия и Япония

Возможности сотрудничества России и Японии достаточно очевидно вытекали из послевоенной геополитической ситуации. Еще при предварительном анализе возможных условий мира, поступавших через третьи страны, С.Ю. Витте увидел, что основные японские требования, касающиеся Кореи и Маньчжурии, создадут определенные условия для сотрудничества двух стран. В материалах Портсмутской конференции можно найти подтверждение тому, что Витте зондировал почву относительно возможности русско-японского сотрудничества. Записи об этом сохранились как в воспоминаниях участников, так и в официальных протоколах японской стороны.

Например, И.Я. Коростовец, сопровождавший Витте в качестве официального секретаря делегации, писал: «Я узнал, что в частном разговоре с бароном Комура, Витте старался убедить его в необходимости общего соглашения с Россией, указывая на важность для России помощи, не только в Корейском вопросе, но вообще в отношении сохранения статута. Барон Комура ответил уклончиво, но в принципе выразил сочувствие. В этом смысле Витте послал телеграмму графу Ламсдорфу. Последний ответил, что в виду продолжающегося недоверия Японии, он не видит почвы для общего соглашения» [Коростовец, 1918, с. 133]<sup>1</sup>. Хотя Коростовец пишет о частном разговоре между Витте и Комурой, происшедшем уже в ходе конференции, в протоколах японской стороны, выполненных в форме стенограммы, записано, что в ходе первого заседания, когда Такахира<sup>2</sup> собирался приступить к обсуждению условий мира, Витте высказал мысль, что для достижения длительного и прочного мира между двумя странами необходимо провести разграничение сфер влияния, заключить соответствующее соглашение и оказывать взаимное содействие не только политическими, но и военными средствами [Нихон гайко бунсё, 1957, ч. 1, с. 399]. Это означает, что Витте действительно предлагал включить в повестку перегово-

<sup>1</sup> В ответе из МИДа говорилось: «В данных Вам инструкциях проведена мысль о желательности установления в будущем прочного и тесного сближения с Японией, которое могло бы обеспечить интересы России на Дальнем Востоке от покушения других соперничающих с нами держав. Подобное сближение, возможно, однако лишь при взаимном доверии, которое, судя по Вашей телеграмме, отсутствует...» (цит. по: [Глушков, Черевко, 2006, с. 322]).

<sup>2</sup> Член японской делегации.

воров вопрос принципиально иного соглашения. Обращает на себя внимание также наличие формулировки о разграничении сфер влияния, ставшего основой соглашения 1907 г.

В дневниках Коростовца не содержится деталей предложений Витте. Они могли несколько отличаться от разграничения сфер влияния, которое было одним из основных предложений японской стороны до начала Русско-японской войны. Для японской стороны, судя по стенограмме, был важен сам факт того, что Витте согласился с довоенными японскими предложениями, поэтому детали не обсуждались. Соответственно, нет возможности уточнить пределы предполагаемых сфер влияния, а также то, насколько они соответствовали трактовкам Общеполитического соглашения 1907 г.

Показательна реакция министра иностранных дел В.Н. Ламсдорфа на предложение Витте поднять вопрос об обсуждении в Портсмуте соглашения иного типа. Ламсдорф прислал «ответ уклончивый, но скорее отрицательный» [Коростовец, 1918, с. 133]. Однако ответная реакция партнера Витте по переговорам Комура Дзютаро тоже показательна во многих отношениях. В японских материалах она ясно не обозначена, но как в дневниках Коростовца, так и в воспоминаниях самого Витте говорится о прохладной реакции Комура. Можно говорить о том, что обе стороны были не готовы обсуждать этот предмет в Портсмуте.

Причину неудачи своей попытки Витте видит лишь в том, «что не только между военными, но и между гражданскими лицами все продолжала появляться мысль и обсуждение о необходимости реванша» [Там же]. Однако это был только один аспект проблемы, касавшийся внутренней ситуации в России. В Японии в 1905 г. общественное мнение и правительство были явно настроены не в пользу дружественного договора с Россией. Японцы ожидали от России максимальных уступок, в том числе территориальных. Портсмутский договор, несмотря на все приобретения Японии, называли в Японии унижительным лишь потому, что он не предусматривал контрибуции. Игнорировать этого Комура не мог. Уступки японской стороны, даже под предлогом подписания договора о дружбе, не были бы встречены с одобрением в Японии. По этой причине переговоры между Витте и Комурой пошли в русле обсуждения реальных уступок, которые делала Россия Японии.

Россия также некоторое время колебалась относительно послевоенного курса и выбора между конфронтацией и сотрудничеством с Японией. Многие в России указывали на опасность со стороны Японии и призывали к укреплению армии и обороны восточных рубежей. Выдвигались также предложения освободиться от КВЖД, так как дорога представлялась легкой добычей в случае нового вооруженного конфликта. Тем не менее Россией был сделан выбор в направлении сотрудничества с Японией и сохранения КВЖД в своих руках.

В дальнейшем развитии событий многое зависело от того, как решится вопрос о назначении Генерального консула в Корее. Ламсдорф, оставаясь министром, еще оттягивал окончательное решение этого вопроса, потому что в принципе Портсмутский договор признавал только преимущественные интересы Японии в Корее, оставив в стороне вопрос о суверенитете и о дипломати-

ческих отношениях. Российским дипломатам пришлось делать уступки перед лицом крайне жесткой позиции японской стороны. Назначение Извольского фактически открыло путь уступок японской стороне и в первую очередь по поводу назначения Генерального консула.

Прологом к появлению Общеполитического соглашения стали переговоры по вопросу о допущении плавания японских судов по реке Сунгари. Этот достаточно частный вопрос возник в ходе переговоров о торговом соглашении. Хотя плавание по Сунгари не имело отношения к русско-японской торговле и больше затрагивало отношения России и Китая, японское правительство приложило к договору проект отдельной ноты, касавшийся вопроса о судоходстве на этой реке. Тогда же Париж посетил министр финансов Японии Такахаси Корэкиё, который занимался вопросом о дополнительных кредитах для своей страны. Министр получил обнадеживающие заявления, но они были обставлены некоторыми условиями, такими как заключение договора с Францией относительно южного Китая и скорейшего улаживания проблем с Россией. Министр иностранных дел Франции Пишон в беседе с японским послом Курино одним из условий поставил «скорейшее заключение к взаимному удовлетворению русско-японских соглашений, питаемых духом Портсмутского договора» [Нихон гайко бунсё, 1957, ч. 2, с. 47]. Этот вопрос французский посол в Петербурге Бомпар затем прокомментировал следующим образом: «Если не прекратить выдвигать проблемы типа реки Сунгари, а ее отложив на время, пока не представится благоприятный случай, занявшись вопросами торговли, и в максимально короткие сроки разрешить все проблемы, стоящие на пути заключения договора о торговле и мореплавании и рыболовной конвенции, то все это будет иметь важнейшее значение для решения вопроса о предоставлении займа» [Там же]. Французские дипломаты предложили Японии пойти на компромисс в вопросе о заключении торгового договора и рыболовной конвенции.

Хаяси Тадасу предельно серьезно прореагировал на французские предложения, запросив конкретных разъяснений, после чего начались консультации сразу в Париже и Петербурге.

Через несколько дней после этих выступлений руководителей японского правительства последовало объявление о начале досрочного вывода русских войск из Маньчжурии, которое оказало существенное влияние на процесс улучшения отношений между двумя странами. 12 января (по старому стилю) было сделано соответствующее заявление русского правительства<sup>3</sup>. Бахметеву было также поручено сделать дополнительное заявление на словах; выслушав его, «министр по-видимому глубоко оценил не только значение высочайшего повеления, но и предупредительные и дружеские выражения желаний Императорского Правительства сойтись с Японией на почве восстановления и под-

---

<sup>3</sup> «Императорским правительством принято решение эвакуировать из Манчжурии ныне же, не ожидая установленного срока 2 (15. — С. Т.) апреля 1907 года, русские войска, оставшиеся в этой части Китая после окончания военных действий. Необходимыя к осуществлению означеннаго решения меры уже приводятся в исполнение и эвакуация будет закончена в скором времени. О вышеизложенном поставлены в известность как китайское, так и японское правительства через посредство местных российских представителей» («Новое время», 13 (26) января 1907 г.).

держания порядка на Дальнем Востоке для блага обеих стран и в виду искренности последних подозрений в искренности нашей политики»; по мнению Бахметева, вывод войск из Маньчжурии стал «новым шагом по пути примирения и сближения», который «не мало послужит к решению текущих вопросов», и «будет хорошим козырем в наших руках в мирно разыгрываемой, но несколько затянувшейся партии» (АВПРИ, оп. 470, д. 127, л. 9).

6 февраля 1907 г. проект соглашения был представлен Николаю II. Проект был написан на французском языке и включал только две статьи:

Ст. 1. Каждая из высоких договаривающихся сторон взаимно гарантирует в зависящей от каждой из сторон мере существующую (или в существующих границах. — С. Т.) территориальную целостность другой, а также использование в мирных целях всех прав, вытекающих для той и другой стороны из соглашений, конвенций и договоров между ними и Китаем (разумеется, в том случае, если эти соглашения, конвенции и договоры не отменены или не пересмотрены более поздними соглашениями).

Ст. 2. Обе высокие договаривающиеся стороны не только взаимно обязуются уважать статус кво, сформулированный в предыдущей статье, но и быть взаимно готовыми всеми имеющимися в их распоряжении мирными средствами поддерживать и защитить друг друга в плане сохранения и законного использования вышеупомянутых прав.

Резолюция императора состояла из одного слова «одобряю» (Там же, оп. 493, д. 202, л. 25).

Принципиально важным было обязательство использовать все имеющиеся мирные средства в целях оказания помощи и поддержки друг другу в сохранении и законном использовании интересов сторон; это обязательство стало основой документа, который не только открыл новую страницу в двусторонних отношениях, но также символизировал начало перевода русско-японских отношений в иную плоскость сотрудничества в решении проблем Восточной Азии, в том числе путем совместного противодействия третьим державам. Первоначальный проект соглашения включил в себя помимо взаимного признания территориальной целостности также обязательство сторон оказывать взаимную поддержку и подтверждение незыблемости Портсмутского договора. Проект статьи 2 фактически предлагал установить союзные отношения, что легко позволяло превратить двусторонние договоренности в тройственное или даже многостороннее соглашение.

## Америка

Одним из важнейших факторов, которые повлияли на изменение ситуации в Восточной Азии, стала смена основных векторов противостояния в регионе. Борьба Японии и России уступает место конфликту Японии и Америки. Эта смена происходит в очень короткие сроки, поэтому параллельно изучению процесса нормализации отношений между Россией и Японией требует также

постоянного внимания процесс развития конфронтации между Америкой и Японией.

Для американской дипломатии итоги Русско-японской войны создали несколько серьезных проблем, ставших следствием захватов Японии в Корее и Маньчжурии, которые привели к обострению напряженности в отношениях с японской стороной и переходу противоречий на новый уровень. Во время Русско-японской войны американское правительство было в значительно большей степени на стороне Японии, чем России. Оно согласилось признать японский контроль за внешней политикой Кореи в обмен на политику «открытых дверей» в Китае. (Японская сторона предпочла считать, что эта сделка была совершена в обмен на американский контроль за Филиппинами и Гавайями.) Оно также рассчитывало, что Япония будет учитывать в своей послевоенной политике интересы Соединенных Штатов.

Первые признаки очередного обострения напряженности в отношениях Японии и Америки появились еще в ходе войны. 23 февраля 1904 г., через полмесяца после начала войны, Япония добилась появления специального протокола, который требовал от всех иностранных концессионеров получать подтверждение своих прав у японских властей [Arnold, 1976, p. 247–248]. За неделю до появления протокола по инициативе корейского императора был улажен многолетний спор корейских властей с владельцами фирмы «Колбран и Боствик» относительно условий работы в стране электрических предприятий. Более того, американской фирме были предоставлены права на разработку горнорудных концессий в стране на очень выгодных условиях.

Несмотря на выгодные предложения, уже через восемь месяцев руководители фирмы «Колбран и Боствик» осознали, что их план отложен в долгий ящик, а японцы действуют в соответствии с собственными интересами, что ведет к существенному ущемлению договорных прав фирмы.

Кроме того, корейский император, чувствуя давление японской стороны, решил заручиться поддержкой американцев. В конфиденциальном разговоре с американским консулом Алленом корейский император выразил надежду, что Америка предпримет некоторые шаги для сохранения независимости Кореи [Ibid., p. 251]. Америка не проявила большого интереса к этой просьбе, однако не смогла развеять подозрения японцев.

Контроль Японии за Кореей усиливался с каждым месяцем. Уже в начале ноября 1905 г. японцы добились у корейского правительства установления режима протектората. Для этого были использованы войска и полицейские силы [Глушков, Черевко, 2006, с. 345]. Заседание закончилось в 4 часа утра, что не оставляло сомнений, что решение принято при сильном давлении на министров, но формально было соблюдено требование, записанное в протоколах Портсмутского договора, ставившее условием получение согласия корейского правительства в отношении мер, затрагивающих суверенитет этой страны. Уже 24 ноября появились сообщения, что Америка признает протекторат над Кореей. 27 ноября состоялось официальное признание японского сюзеренитета в Корею, которое не вызвало протеста ведущих мировых держав. Началась подготовка эвакуации американского консульства из Сеула («The Japan Times», 1905,

28 ноября). Европейские державы и Америка начинают отзываться своих дипломатических представителей из Кореи и переходить на контакты с японскими чиновниками, посылавшимися из Токио.

Президент Рузвельт не возражал против установления японского протектората в Корее, но настаивал на соблюдении интересов американских концессионеров. Американские политики и концессионеры ясно осознавали, что установление японского господства в Корее потребует изменения их политики, поэтому выступили с предложением создания на основе американских концессий совместных японо-американских предприятий. Однако японские власти взяли курс на полное вытеснение иностранного предпринимательства, выдвигая дополнительные требования к администрации и переманивая персонал концессионных предприятий. В итоге иностранные концессионеры начали продавать свои предприятия японским фирмам и постепенно покидать Корею. Одной из первой объектом японского давления стала компания «Кольбран и Боствик», занимавшаяся разработкой золотых приисков в северной Корее.

Добыча золота особенно интересовала японское правительство, остро нуждавшееся в золотой монете для финансирования своего бюджетного дефицита. В 1901–1906 гг. только по линии Первого японского банка ежегодно в Японию вывозилось этого металла на сумму 3 млн 600 тыс. вон [Хан, 1961, с. 6]. Японское правительство было заинтересовано в максимальном контроле над добычей и экспортом драгоценных металлов, поэтому иностранным предпринимателям пришлось столкнуться с жесткой политикой японского правительства. Оно добивалось от корейских властей предоставления прав на получение концессий в тех регионах, где имели концессионные договоры американские фирмы. Еще до подписания ноябрьского договора с Кореей японские фирмы подали заявки на разработку месторождений меди и золота в провинции Хамгёндо («The Japan Times», 1905, 1 ноября). Это означало появление японских конкурентов у американских фирм, владевших концессиями в данном районе, и отказ от создания совместных предприятий.

Результаты мирных переговоров в Портсмуте также вызывали у многих в Японии недовольство, часть которого переносилось на американское правительство, выступавшее посредником на конференции. Несмотря на призрачность самостоятельности Кореи, в самой Японии критика договоренностей, достигнутых в Портсмуте по корейскому вопросу, появляется сразу же после окончания конференции. В статье влиятельного политика того времени барона Окума Сигэнобу от 1 сентября 1905 г., перепечатанной газетой «The Japan Times», говорилось: «Я более всего осуждаю то, что существующие условия мира полностью игнорируют предмет, из-за которого велась война». «В отношении Корейского полуострова Витте признал наши требования с тем условием, чтобы мы не покушались на суверенитет Кореи». «Можно быть уверенным: Россия будет претендовать на то, чтобы ее права, касающиеся лесной компании, горнорудных и рыбных промыслов, которыми она владела прежде, были признаны и сохранились после войны».

После окончания Портсмутской конференции Комура находился под огнем жесткой критики, поэтому его болезнь использовали, чтобы затянуть возвра-

шение в страну, выжидая, когда схлынет волна первой критики. Однако в Японии ситуация долго сохраняла напряженность, а в Токио в парке Хибия вспыхнули настоящие волнения, для подавления которых пришлось использовать усиленные полицейские силы. Вопрос о контрибуции был важным поводом к беспорядкам, однако обычно остается без внимания существенный факт, что недовольство бунтующего населения очень быстро распространилось на миссионеров и было сожжено несколько американских церквей, что показывало, что фокус общественного мнения с политики в отношении России постепенно переориентируется на Америку.

Корее было навязано несколько договоров, ущемлявших суверенитет и делавших призрачной независимость, что открывало перспективу превращения этой страны в колонию. Признание протектората в Корее уже не могло удовлетворить экстремистские силы в Японии, хотевшие скорейшего установления полного господства в Корее.

Новые японские власти, в особенности военные, пытались ограничить деятельность иностранных предприятий. Поэтому в Портсмутский договор не была включена последняя фраза соответствующей статьи англо-японского союзного договора, в которой декларировалась свобода торговли в Корее. Таким образом, возможности России для продолжения экономической деятельности в Корее фактически не признавались, в то время как для Англии они были закреплены в договорном порядке. Америка также могла претендовать на особые права в экономике в Корее.

Напряженность в отношениях Японии с Америкой быстро нарастала. Японцы взяли курс на выдавливание американцев из Кореи, на что американцы ответили мерами, ограничивавшими японскую эмиграцию в США. Отношения между двумя странами быстро накалялись в результате непрекращающегося обмена ударами, который легко мог превратиться в открытый конфликт.

В июне 1906 г. в отношениях России и Японии произошло еще одно важное событие — продажа лесной концессии на реке Ялу. Это предприятие было одной из ключевых проблем накануне Русско-японской войны, поэтому оно имело не столько экономическое, сколько политическое значение. Более того, одним из акционеров был сам царь Николай II, поэтому продажа концессии имела знаковый характер и означала смену курса в отношении Кореи.

## Японско-французское соглашение

Французское правительство, воспользовавшись благоприятной ситуацией, возникшей в результате появления заинтересованности японского правительства во французском финансовом рынке<sup>4</sup> и готовностью к компромиссам на переговорах с Россией, предложило заключить политическое соглашение с Японией, включавшее согласие сторон на раздел сфер влияния на юге Китая.

---

<sup>4</sup> В ноябре 1906 г. японское правительство начало зондировать возможность получения займа в 550 млн франков для покрытия расходов по выкупу японских частных дорог (АВПРИ, оп. 491, д. 84, л. 164).



Посланник России в Китае Д.Д. Покотиллов усмотрел в обсуждаемых между Россией и Японией вопросах возможность негативного влияния на политику в Китае, поэтому выступил против придания гласного характера договоренностям относительно Маньчжурии. Посланник писал: «Считаю долгом ныне же доложить, что придание гласного характера соглашению с Японией касательно Маньчжурии я признавал бы весьма опасным с точки зрения нашего политического положения в Китае» (АВПРИ, оп. 493, д. 202, л. 32).

6 марта (по новому стилю) во время встречи с японским послом в Париже Курино министр иностранных дел Франции Пишон предложил заключить соглашение по вопросам, касающимся Дальнего Востока. 27 марта Пишон предложил проект соглашения, предусматривающий «помощь друг другу, чтобы гарантировать мир и безопасность в регионе» [Нихон гайко бунсё, 1957, ч. 1, с. 48].

Секретные ноты, которыми стороны обменялись после подписания соглашения, предусматривали, что сферой интересов Франции признаются провинции Гуандун, Гуанси и Юньнань, а сферой интересов Японии — провинция Фуцзянь и области Маньчжурии и Монголии, в которых Япония имеет специальные интересы. Таким образом в японо-французском соглашении была реализована идея оформления всех конкретных договоренностей по поводу разграничения сфер интересов в виде секретных частей договора.

В опубликованном тексте договора содержалось также «обязательство сторон оказывать поддержку друг другу, чтобы гарантировать мир и безопасность» в соответствующих регионах «в видах сохранения мира и безопасности соответствующего положения и территориальных прав двух договаривающихся сторон на Азиатском материке» [Гримм, 1927, с. 170]. В этой формулировке уже отсутствовало упоминание о мирных средствах, которое имелось в проекте русско-японской конвенции, одобренном *гэнро* и доведенном до сведения английского правительства.

Для Извольского соглашение между Францией и Японией было в первую очередь закрепляющим политическое сотрудничество между двумя странами. Новое понимание сути отношений между двумя странами и отношений между Японией, Францией, Англией и Россией было выражено в редакционной статье «Таймс» от 11 июня 1907 г.<sup>5</sup> В ней говорилось, что это соглашение не является формальным заключением какого-либо союза, однако направлено на достижение тех же целей, что и англо-японское соглашение от августа 1905 г., и является его органическим дополнением. Соглашение между Францией и Японией не могло быть подписано, если бы не были также завершены переговоры между Россией и Японией. Поэтому огромным результатом этих соглашений является

---

<sup>5</sup> “The Agreement between France and Japan in regard to the Far East was signed in Paris yesterday. The text of the document has not yet been made public, but its general scope and tenor have been known for some time. Though it does not contemplate any formal alliance between the two countries, and does not therefore involve such far-reaching consequences, it is directed towards the same ends as the Anglo-Japanese Agreement of August, 1905, to which, in a sense, it owes its origin and of which it is natural complement” (“The Times”, 1907, June 11).

то, что статус кво на Дальнем Востоке получит гарантии со стороны четырех держав.

Соответственно, помимо достижения локальных целей Франции и Японии в Южном Китае соглашение Японии и Франции имело еще и политическую составляющую объединения усилий Японии, Франции, Англии и России на условиях англо-японского соглашения 1905 г. Соглашение между Францией и Японией далеко выходило за рамки только двусторонних отношений. Создавалась система взаимоотношений, которая была равна союзу, хотя формально стороны не зафиксировали на бумаге союзных отношений между всеми четырьмя участниками.

Общеполитическое соглашение России с Японией было подписано 17 (30) июля 1907 г. В нем говорилось, что Россия и Япония «признают независимость и целостность территории Китайской империи и принцип общего равноправия (*opportunité égale*) по отношению к торговле и промышленности всех наций в этой империи и обязуются поддерживать и защищать сохранение статус кво и означенный принцип всеми мирными средствами, имеющимися в их распоряжении».

Вскоре после подписания Общеполитического соглашения русское правительство выплатило компенсацию за содержание русских военнопленных, попавших в плен во время Русско-японской войны. Разрешение этого вопроса также прошло не без участия Англии, а выплата денег была произведена через посла в Англии Бенкендорфа 10 (23) ноября 1907 г. японскому послу в Лондоне в английской валюте в сумме 4 860 440 фунтов стерлингов 19 шиллингов 9 пенсов (АВПРИ, оп. 470, д. 87, л. 236–237). Эти деньги по просьбе английских банкиров были оставлены на английском рынке.

Стороны остановились в шаге от завершения создания Антанты. Это существенно повысило значение соглашений между Францией и Японией и Россией и Японией. Они стали важнейшими элементами в системе международных отношений не только в Азии, но и во всем мире.

## **Заключение**

В 1907 г. между Россией и Японией было заключено Общеполитическое соглашение, в основу которого были заложены новые принципы, не игравшие прежде большой роли в отношениях между двумя странами. Обязательство использовать все имеющиеся мирные средства в целях оказания помощи и поддержки друг другу в сохранении и законном использовании вышеупомянутых прав стало основой этого документа, который не только открыл новую страницу в двусторонних отношениях, но и символизировал начало перевода русско-японских отношений в иную плоскость сотрудничества в решении проблем Восточной Азии, в том числе путем противодействия третьим державам.

Для Японии Общеполитическое соглашение дало шанс укрепить охлаждавшиеся отношения с Англией, и соответственно, роль четвертого члена Антанты, на которую Япония не вполне согласилась и держалась несколько особняком в этом союзе, никогда не претендуя на роль активного члена. Этот союз

зовется Тройственной Антантой (Англия, Франция, Россия), но нужно иметь в виду, что в нем был еще четвертый член и временами он играл очень важную роль, о которой предпочитают не вспоминать, памятуя об участии в коалиции с Германией во время Второй мировой войны.

После Русско-японской войны Япония продолжала оставаться членом англо-японского союза, характер которого начал претерпевать серьезные изменения в условиях формирования блока Антанта. Россия также сделала выбор в направлении сближения с Англией, формирование союзнических отношений с которой становится важным фактором, влиявшим на русско-японские отношения. Соглашение России с Японией создавало некие союзнические отношения между Россией и Англией при отсутствии прямого договора между двумя странами по принципу: Россия имеет договор с Японией, Япония с Англией, поэтому между Россией и Англией также должны быть некие союзные отношения. Союзник моего союзника — мой союзник.

### Сокращение

АВПРИ — Архив внешней политики Российской Империи.

### Литература

Внешняя политика Японии: история и современность: учеб. пособие / отв. ред. Э.В. Молодякова. М.: Восточная литература, 2008.

Глушков В.В., Черевко К.Е. Русско-японская война 1904–1905 гг. в документах внешнеполитического ведомства России: факты и комментарии. М.: Экономическая литература, 2006.

Гримм Э.Д. Сборник договоров и других документов по истории международных отношений на Дальнем Востоке (1842–1925). М.: Изд-во Института востоковедения, 1927.

Извольский А.П. Воспоминания. М: Международные отношения, 1989.

Коростовец И.Я. Мирные переговоры в Портсмуте в 1905 году: Дневник И.Я. Коростовца, секретаря графа С. Ю. Витте во время Портсмутской конф. Июль — сент. 1905 г. // Былое. 1918. № 2. С. 110–146.

Нихон гайко бунсё [Документы по внешней политике Японии] / Гаймусё [Министерство иностранных дел]. Нитиро [Япония и Россия] 5. Т. 40: в 2 ч. Токио: Нихон кокусай рэнго кёкай, 1957.

Романов Б.А. Очерки дипломатической истории Русско-японской войны, 1895–1907. М.: Изд-во Академии наук, 1947.

Толстогузов С.А. Россия и Япония: дипломатия смены курса — от Русско-японской войны к соглашению 1907 года. СПб.: Супер, 2020.

Тэрамато Ясутоси. Нитиро сэно иго но Нихон гайко [Внешняя политика Японии после Русско-японской войны]. Токио: Синдзанся, 1999.

Хан М. Освободительная борьба корейского народа в годы японского протектората. М.: Изд-во восточной литературы, 1961.

*Arnold A.* American Economic Enterprises in Korea, 1895–1939. New York: Arno Press, 1976.

*Nish I.H.* The Anglo-Japanese Alliance: The Diplomacy of Two Island Empires, 1894–1907. London: Athone Press, 1966.

*Tolstoguzov S.* Russian-Japanese Relations after the Russo-Japanese War in the Context of World Politics // Japan Forum. 2016. Iss. 3.

# Отакэ Хирокити и его издательство «Наука» (ナウカ): из истории российско-японского культурного диалога

*М.С. Болошина*

В статье рассматривается значимость издательской деятельности Отакэ Хирокити (大竹博吉 1890–1958) для развития культурного сотрудничества России и Японии. Отакэ был известен не только как журналист и издатель, но и как ученый, писатель, исследователь русской культуры, общественный деятель. В 1931 г. Отакэ создал торгово-издательскую фирму «Наука», которая помимо продажи русских книг, словарей, энциклопедий занималась переводами и изданием русской классики на японском языке и выпуском журналов, посвященных России. Культурную значимость деятельности «Науки» можно представить в трех направлениях: 1) развитие японской русистики; 2) распространение русской культуры и позитивного восприятия России; 3) просветительская работа. Для осуществления поставленных задач издавались журналы, посвященные различным аспектам жизни советского общества, русской литературе, культуре и т.д. Издательство неоднократно закрывалось правительственными структурами, но каждый раз вскоре возобновляло свою работу. Продолжилась его деятельность и после смерти Отакэ. Журнал «Мадо» («Окно»), основанный им в 1955 г. под названием «Кагаку-но мадо», выходил до 2005 г. С 2006 г. под новым названием – «Nauka Japan» – компания издает журнал-каталог «Литера», который знакомит с новинками литературы по проблемам русистики и славистики. На сайте компании можно заказать и приобрести журналы «Мадо», русскую художественную и справочную литературу, а также DVD, аудиозаписи и т.д. Вклад Отакэ Хирокити в развитие российско-японского культурного диалога заслуживает признания и изучения.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Отакэ Хирокити, издательство «Наука», японская русистика, распространение русской культуры в Японии, «Мадо», «Nauka Japan», «Литера», «мягкая сила».

Культурный обмен в роли «мягкой силы» является решающим фактором сближения стран даже в условиях политического противостояния. В условиях усложнившейся международной обстановки особенно важным представляется выявление и изучение действенных приемов репрезентации национальной культуры за рубежом, методов, которые используют посредники в межкультурном взаимодействии со стороны адресной культуры. Поэтому научное и культурное наследие россики, представляющее внутрикультурную коммуни-

кацию в контексте позитивного восприятия России, является ценным источником для изучения стратегии «мягкой силы». Данная статья является попыткой рассмотреть с указанной точки зрения просветительскую деятельность Отакэ Хирокичи 大竹博吉 (1890–1958), японского русофила, который посвятил жизнь изучению русской культуры и ее распространению в Японии. Ёсида Нориаки, профессор университета Мэдзиро, назвал Отакэ «промоутером советской культуры» [Ёсида, 2021, с. 97].

Публикаций о жизни и деятельности Отакэ Хирокичи на русском языке мало. Некоторые сведения содержатся в книге А.Е. Куланова «Роман Ким» из серии «ЖЗЛ». Автор представляет Отакэ только как журналиста и приводит лишь сведения, касающиеся его отношений с бывшим секретарем, Романом Кимом. В приложении помещен отрывок из статьи Маруяма Масао «Воспоминания об Отакэ Хирокичи». Однако выбрана только та часть статьи, где говорится непосредственно о Киме. Исследование труда Отакэ осталось за рамками публикации [Мадо, 1972, с. 32]. Не упоминается даже в примечаниях и о том, что журнал «Мадо» («Окно»), в котором была опубликована статья Маруяма, — одно из немногих периодических изданий, посвященных России, — в предыдущей версии названия, «Кагаку-но мадо» («Окно в науку»), был основан Отакэ. К сожалению, масштаб личности Отакэ Хирокичи и внесенный им вклад в развитие сотрудничества наших стран недооценены российской стороной. Рамки данной статьи не позволяют всесторонне раскрыть культурную значимость его просветительской деятельности, но мы постараемся наметить основные подходы к изучению его наследия.

Важной вехой в истории российско-японского культурного диалога и японской русистики явилось создание Отакэ торгово-издательской фирмы «Наука» (ナウカ), которую писатель Ясуми Тосио сравнил с «крепостью для сохранения взаимодействия с советской культурой» [Ясуми, 1984, с. 1]. «Крепость» была создана в 1931 г. и существует до настоящего времени, правда, уже под названием «Nauka Japan». В цикле статей Моримото Ёсио «Отакэ Хирокичи и его время», опубликованном в «Мадо» в 1997–1998 гг. в № 102–108, подробно представлены биография Отакэ и основные этапы истории «Науки». Приведем некоторые, наиболее значимые, как нам представляется, факты и попробуем восстановить их историко-культурный контекст.

Отакэ начал свою деятельность журналиста на Дальнем Востоке во время японской интервенции в августе 1918 г. В 1919 г. он приехал во Владивосток в качестве сотрудника японской газеты «Токёхи нити симбун» (東京日日新聞, современное название «Токё майнити симбун» 東京毎日新聞). Одновременно он с целью совершенствования русского языка поступил в Восточный институт, где стал ассистентом проф. Е.Г. Спальвина на кафедре японской словесности. В то же время Отакэ работал в газете «Урадзю Ниппо», выходящей на японском и русском языках, и затем во владивостокском отделении агентства Тохо. Отакэ придерживался либеральных взглядов и в своих статьях осуждал действия японской армии, призывал к ее скорейшему выводу, за что получал угрозы от военных.

В 1920 г. состоялось знакомство Отакэ с будущим героем серии «ЖЗЛ» Романом Кимом. Когда Ким, спецкор «Приморского телеграфного агентства», ехал в поезде в качестве члена журналистского корпуса из Николаевска во Владивосток, состав был остановлен японскими военными (*кэмпэйти*), которые, обнаружив при досмотре у Кима антияпонские агитационные материалы, собирались высадить его из поезда и, вероятно, вслед за тем расстрелять. Вдруг «послышался спокойный голос, разорвавший напряженность и боязливое молчание вагона. “Это мой секретарь, японец. Оставьте его в вагоне, пожалуйста” — это был Отакэ, спасший, таким образом, Кима» [Куланов, 2016, с. 90].

В 1923 г. Отакэ Хирокичи в числе первых японских журналистов прибыл в Москву в качестве специального корреспондента информационного агентства «Тохоцусин», что стало возможным после заключения соглашения об обмене представителями прессы. Миссия Отакэ не исчерпывалась журналистской работой. Как отмечает А.Е. Куланов, «задача Отакэ в Москве с июня 1923 года, судя по всему, заключалась в поддержании неофициальных дублирующих контактов японской стороны (возможно, виконта Гото: / Гото: Симпэй, мэр Токио) с Наркоматом иностранных дел и, через него, с Кремлем» [Там же, с. 129]. В качестве секретаря вместе с японцем в Москву приехал Р. Ким, но его миссия заключалась в другом. С 1922 г. он являлся секретным сотрудником ОГПУ по кличке Мартэн и должен был сообщать обо всем, что происходило в окружении Отакэ, фиксировать контакты, отслеживать содержание переписки и поддерживать в Отакэ просоветские настроения [Там же, с. 124]. То есть со стороны Кима последовало достаточно своеобразное проявление *онгаэси* («благодарности») по отношению к Отакэ. В 1925 г. жизненные пути Отакэ и Кима разошлись окончательно: японец вернулся на родину, а Ким остался в Москве. Он работал в качестве «ниндзя с Лубянки», по выражению Куланова, добывая секретные материалы в японском посольстве в Москве, занимаясь вербовкой японских дипломатов с помощью шантажа через свою сеть агентесс — дежурных любовниц дипкорпуса. Однако следует отметить и другие направления деятельности Кима — он был японоведом, автором примечаний к книге Б.А. Пильняка «Корни японского солнца», писателем в жанре политического детектива. И все-таки, если говорить о вкладе в развитие российско-японских культурных контактов, то заслуги Отакэ существенно более значимы.

По возвращении в Японию в 1928 г. Отакэ создал научно-исследовательский центр по изучению России («Росиа мондай кэнкю:сё»), в котором работали вместе с ним японские ученые-русисты. Самый известный их труд — первый в Японии энциклопедический словарь в семи томах «Словарь Советской России» («*Собиэто Росиа дзитэн*»). Маруяма Масао в той же статье, из которой взят отрывок для книги Куланова, пишет об Отакэ: «Он был ученым, писателем, исследователем, общественным деятелем, но для меня [Отакэ] прежде всего выдающийся журналист и издатель. Главными темами исследовательской работы были: русская история, история русского народа, история революции, советская культура и т.д.» [Маруяма, 1972, с. 32].

В 1931 г. Отакэ основал торгово-издательскую фирму «Наука». Помимо продажи русских книг, словарей, энциклопедий, выпущенных в России, фир-

ма занималась переводами и изданием русской классики на японском языке, которая составляла больше половины наименований ее печатной продукции. Отакэ еще в Москве подружился с Катаяма Сэн и увлекся коммунистическими идеями, что нашло отражение в деятельности «Науки»: переводились и издавались произведения Ленина, Маркса, Энгельса, а также японских пролетарских писателей, которые в то время подвергались гонениям.

По воспоминаниям Такахаси Нобухико, одного из первых сотрудников «Науки», который был председателем общества дружбы в 1980-е годы, в 1934 г. в штате фирмы состояло три человека. В 1985 г., к моменту написания статьи в «Мадо», насчитывалось семь филиалов по всей стране и около 80 сотрудников. «Расширение фирмы “Наука” означает развитие культурного обмена Японии и Советского Союза», — отмечает Такахаси [Такахаси, 1985, с. 1].

В 1934 г. фирма начала выпускать журналы, посвященные различным аспектам жизни советского общества, русской литературе, культуре и т.д.: «Бунгаку хё:рон» («Литературная критика»), «Сякай хё:рон» («Социальные вопросы»), «Рокка» («6 искусств»). В послевоенное время издавались в разное время также: ежеквартальные журналы «Собиэто кэнкю:» («Советские исследования»), «Кагаку-но мадо» («Окно в науку»), ежемесячный журнал «Собиэто тисики» («Советские знания»), «Собиэто нэнпо:» («Советский ежегодник», 1953) [Ёсида, 2021, с. 103].

Историю «Науки», как нам представляется, можно разделить на четыре периода. Условно назовем их: «Наука-1» (1931–1936 гг.), «Наука-2» (1945–1951 гг.), «Наука-3» (1952–2005 гг.), «Nauka Japan» (с 2006 г. по настоящее время). Ёсида Нориаки выделяет три периода в истории издательства. В строгом смысле «Наука» в 2005 г. перестала существовать, но «Nauka Japan», как мы полагаем, может считаться ее «наследницей». Хронологические рамки периодизации связаны с тем, что в 1936 г., когда власти арестовали Отакэ, фирма закрылась. Отакэ находился в заключении до 1942 г. Однако сразу после окончания войны, в октябре 1945 г., издательская работа возобновилась. В феврале 1946 г. продолжился выпуск журнала «Сякай хё:рон». Во вступительной статье к первому номеру Отакэ Хирокичи пишет: «Японский фашизм, уничтоживший перед войной “Сякай хё:рон”, постигла заслуженная участь — он потерпел поражение...» [Моримото, 1998, с. 25]. Журнал выпускался до 1949 г., когда его запретили. В 1951 г. издательство закрыли, но уже через год, подобно фениксу, оно возродилось снова. В 1955 г. был начат выпуск журнала «Кагаку-но мадо» («Окно в науку»). В 1958 г. Отакэ не стало, но начатое им дело продолжилось и получило развитие.

«Кагаку-но мадо» выходил до 1968 г. В 1972 г. издание журнала возобновилось под названием «Мадо» («Окно»). В особом юбилейном выпуске «Мадо», на обложке которого указано: «К двадцатилетию основания» («Мадо», № 2), собраны 21 эссе японских русистов и деятелей культуры на тему «С чего началось мое знакомство с русской литературой», в которых ученые с благодарностью вспоминают фирму «Наука» и ее основателя, Отакэ Хирокичи, наладившего поставку русских книг в Японию. Во вступительной редакционной статье к первому номеру журнала отмечается, что целью «Кагаку-но мадо» было осуществлять знакомство читателей с Советским Союзом и Россией в условиях послевоенно-



го дефицита литературы на русском языке путем публикации рукописей, предоставленных редакции учеными-исследователями. «Мадо» расширяет тематику публикаций с акцентом на социокультурную сферу и считает своей задачей «в целях содействия достижению социального прогресса и творческого развития науки и культуры знакомить читателей с отечественными и зарубежными научными достижениями в области гуманитарных исследований, а также предоставить ученым возможность обмена научной и культурной информацией» [Наука кабусикикайса, 1972, с. 1]. Понимание авторами журнала своей миссии выразил один из них, писатель и переводчик, исследователь творчества А.П. Чехова, Накамото Нобуюки: «*Мадо*» по-русски “*аку но*”, что на японском языке означает “то, что открывают”. Миссия журнала (*使命, симэй*) — открыть окно к соседу СССР и в Восточную Европу» [Накамото, 1972, с. 32]. «Мадо» в самом деле стал таким «окном» для своих читателей. Формально он относится к коммерческим универсальным изданиям *Сюпанся PR-си* (PR-журнал издательства), но фактически он стал PR-журналом русской культуры, который издавался ежеквартально в 1972–2005 гг. Было выпущено 133 номера, вместивших около 2000 публикаций, авторами которых являются русисты различных японских университетов и научных объединений, а также японские писатели, поэты, представители творческой интеллигенции. О просветительской миссии журнала говорят его рубрики: «Из истории русской культуры», «Моя любимая русская литература», «Прогулки по Москве», «Прогулки по Петербургу» и др.

В 2005 г. был выпущен последний журнал «Мадо», издательство «Наука» прекратило свою деятельность, но существование фирмы как источника распространения русской культуры в Японии продолжилось под новым названием «*Naika Japan*». Компания издает журнал-каталог «Литера», который знакомит с новинками литературы по проблемам русистики и славистики. На сайте компании можно заказать и приобрести журналы «Мадо», русскую художественную и справочную литературу, а также DVD, аудиозаписи и т.д.

Издательская деятельность Отакэ Хирокити не имела бы успеха, если бы не сопровождалась просветительской работой, в которой участвовали многие известные японские ученые-русисты, среди которых Накамура Ёсикадзу, Накамура Кэнноске, Хоккё Кадзухико и др. Несмотря на немногочисленность данного научного сообщества, их научное и культурное наследие велико и включает как текстовый фонд, так и уникальный опыт адаптации и распространения артефактов русской культуры в Японии. Огромный труд многих поколений русистов не ограничивается переводами и исследованиями русской литературы. Прделана большая работа по подготовке читателей к восприятию русской классики, пробуждению интереса к русской культуре и литературе, что нашло отражение в контенте выпускавшихся издательством «Наука» журналов, положивших начало формированию особого сегмента японской периодики — журналов, посвященных русской культуре и литературе, среди которых «Муза», «Наро:до» («Народ»), «Гэндай росияго» («Современный русский язык»), «Юрасия кэнкю:» («Исследования Евразии») и др.

Вклад Отакэ Хирокити в развитие российско-японского культурного диалога заслуживает признания и изучения, в том числе для выработки эффектив-

ных методов имиджевой деятельности российской стороны, которые позволили бы перейти от декларируемых призывов использовать богатый культурный потенциал России в формировании позитивного восприятия страны за рубежом к конкретным действиям в данном направлении.

### *Литература*

*Ёсида Нориаки*. Сюппандзин. Сорэн бунка пуромота: тоситэ но Отакэ Хирокити но сэngo сэnrё:ки — 50 нэндай ни окэру наукася но кацудо: [Издатель. Послевоенная деятельность Отакэ Хирокити в качестве промоутера советской культуры — работа фирмы «Наука» с периода оккупации до 50-х гг.] // *Интэридзэнсу*. 2021. № 2021. С. 97–107.

*Куланов А.Е.* Роман Ким. М.: Молодая гвардия, 2016.

*Маруяма Масао*. Отакэ Хирокити о омоу [Воспоминания об Отакэ Хирокити] // *Мадо*. 1972. № 2. С. 32–35.

*Моримото Ёсио*. Отакэ Хирокити то соно дзидай [Отакэ Хирокити и его эпоха] // *Мадо*. 1998. № 107. С. 24–29.

*Накамото Нобуюки*. Хонъяку но сичу но ко:дзё: ни цуитэ (росиаго дзиссё о мэгуттэ) [О повышении качества переводов (вокруг словаря русского языка)] // *Мадо*. 1972. № 3. С. 32–36.

Наука кабусикикайся. Со:кан ни ататтэ [К основанию журнала] // *Мадо*. 1972. № 1. С. 1.

*Такахаси Нобухико*. Омоидэ но Наукася [Фирма «Наука» в моих воспоминаниях] // *Мадо*. 1985. № 54. С. 1.

*Ясуми Тосио*. Наукася но омоидэ [Воспоминания о фирме «Наука»] // *Мадо*. 1984. № 507. С. 1.

# Оидзуми Кокусэки: литература и жизнь

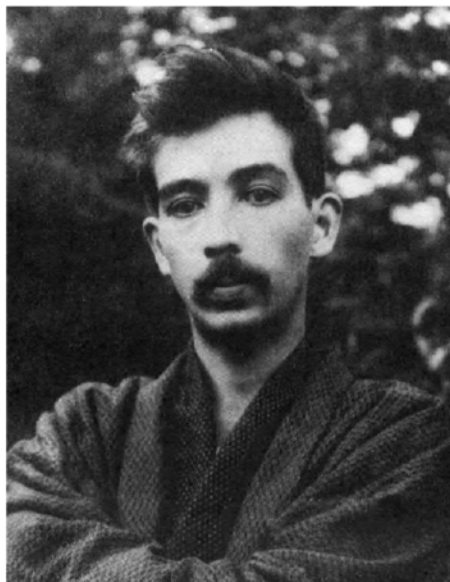
*Ёмота Инухико*

Ныне совершенно забытый Оидзуми Кокусэки 大泉黒石 (1893–1957) ещё сто лет назад был автором бестселлеров. Полукровка, наполовину русский, наполовину японец, он начал ходить сначала в школу в Москве, затем в лицей в Париже. Продолжил обучение в средней школе в Киото и Токио. Писал романы, автобиографии и эссе, опубликовал историю русской литературы. Преклонялся перед Лермонтовым, переводил на японский язык Горького. Писатель-интеллектуал, пересекший границы государств, преодолевший языковые барьеры, вскормленный высшими образцами европейской литературы и древнекитайской философии, должен накопить занять в истории японской литературы подобающее ему место.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: японская литература, русская литература, Оидзуми Кокусэки, Л.Н. Толстой, автобиография, мистификация.

Оидзуми Кокусэки (настоящее имя — Киёси) родился 24 октября 1893 г. (26-й год Мэйдзи) в городе Яхата префектуры Нагасаки (илл. 1). Его отец — российский дипломат Александр Степанович Вахович (илл. 2), а мать — Мотояма Кэйко. Александр Степанович, человек, помнивший еще о своих крестьянских корнях, получил юридическое образование в Санкт-Петербургском университете и приехал в Японию в свите цесаревича, будущего императора Николая II. На приеме Александр Степанович знакомится с шестнадцатилетней Кэйко. Та происходила из самурайского сословия, отец ее был начальником таможни в порту Симоносэки. Кэйко восхищалась русской литературой и изучала русский язык, имела даже русское имя — Катерина.

Близкие категорически противились браку этих двоих, но воля молодых была сильнее, и в конце концов они провели свой медовый месяц в консульстве в Ханькоу. Вернувшись в родительский дом, Кэйко родила сына, но через неделю умерла от последствий родов. Киёси матери не помнил, его отдали на попечение бабушке по материнской линии, он унаследовал ее фамилию, Оидзуми. До девяти лет прожив в Нагасаки, в 1902 г. он оказывается в Ханькоу, где при консульстве служил его отец. Однако вскоре отец умер и был похоронен на кладбище во Владивостоке.



Илл. 1. Оидзуми Кокусэки. URL: [https://www.wikidata.org/wiki/Q11437198#/media/File:C5%8Cizumi\\_Kokuseki\\_1919.jpg](https://www.wikidata.org/wiki/Q11437198#/media/File:C5%8Cizumi_Kokuseki_1919.jpg)



Илл. 2. А.С. Вахович.  
Из личного архива автора

Тётя забирает Киёси в Россию, где тот поступает в начальную школу в Москве под фамилией Киёский (илл. 3). С этого момента Кокусэки начинает свой путь бродяги-космополита.

Вместе с дядей Киёси приезжает в Ясную Поляну — в родные места своего отца, и первым же стариком, которого он там встречает, оказывается Лев Толстой. «Ты похож на отца!», сказал мальчику великий писатель земли русской.

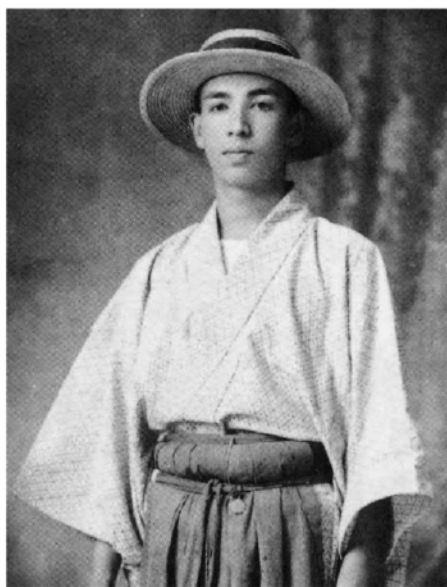
В 1904 г., с началом Русско-японской войны, мальчик-сирота переезжает в Париж и поступает в лицей, живя в общезитии Сен-Жермен-де-Пре. Однако по причинам дисциплинарного характера его исключают. Далее в жизненной траектории Кокусэки следуют: Швейцария, Италия, затем возвращение в Нагасаки, где он кое-как оканчивает среднюю школу Тиндзэй Гакуин.

В 1913 г. он снова приезжает в Россию и поступает в гимназию. На оплату обучения пошло отцовское наследство.

Когда в 1917 г. на Россию обрушилась революционная буря, Кокусэки спасается от политических потрясений, возвращается в Японию и попадает в Третью Высшую школу в Киото (илл. 4). Он женится на подруге детства по имени Фукухара Миё. По всей видимости, в это время от отцовского наследства уже мало что остается, и Киёси бросает учебу, перебирается в Токио, поступает в Первую Высшую школу, но бросает и ее. Он ютится в бедных кварталах района Цукисимы, поступает на службу помощником секретаря на верфи в Исикава-дзиме. Но Кокусэки не был бы Кокусэки, если бы на этом и успокоился. Он



Илл. 3. А.С. Вахович с сестрами.  
Из личного архива автора



Илл. 4. Оидзуми Кокусэки в школьные годы.  
Из личного архива автора

начинает вести бухгалтерию то на скотобойне, то на обувной фабрике в Асакусе, словом, пробует себя на самых разных поприщах. Биографы теряются в догадках насчет того, кем же является Кокусэки в этот период. Во всяком случае, живя в беднейших кварталах среди отбросов общества (*буракумин*), он всерьез занимается толстоведением: публикует в «Толстовских штудиях» (*トルストイ研究*) свой труд «Толстой и окрестности» (*杜翁の周囲*) (илл. 5). Во времена Тайсё (1912–1926) ежемесячно издавался такой специализированный журнал о Толстом, в деятельности которого участвовали многие видные литературные деятели того времени. Изрядно проработав в самых разных качествах «на дне» японского общества, Кокусэки в итоге выбирает стезю писателя-романиста.

Японские парии, которых в эпоху Эдо называли *эта* 穢多 или *хинин* 非人, были официально упразднены в период Мэйдзи, то есть переименованы в новый класс: *синхеймин* 新平民, «новый простой народ». Ютясь в бараках токийского района Асакуса и имея при этом специфическую физиономию, Кокусэки обращал на себя внимание этого самого нового простого народа, который при виде его весьма удивлялся. «Я новое простонародье, просто западного разлива», объяснял Кокусэки, и тогда чистокровный японский новый простолюдин встречал его с распростертыми объятьями.

В 1918 г. Япония вводит войска в Сибирь. В это время Кокусэки направляется в Читу якобы по поручению газеты. Это уже его третий визит в Россию. На следующий год он возвращается в Японию и сразу же активно принимается освещать ситуацию в России, публикует об этом две книги.



Илл. 5. «Толстовские студии». Обложка. Из личного архива автора

В 1919 г. Такита Тёин, главный редактор журнала «Тюокорон», советует Кокусэки публиковать по частям его «Автобиографию» (俺の自叙伝). Тотчас же Кокусэки оказывается в центре внимания литературного сообщества. Журнал «Тюокорон» в те времена был воротами в мир литературы (илл. 6). Изначально вещь называлась «Автобиография того, в чьих жилах течет кровь японского самурая и русского крестьянина» (幕末武士と露国農夫の血を享けた私の自叙伝). Автору на тот момент исполнилось двадцать семь лет.

Мой отец — Александр Вахович. Он из России, поэтому прописка у меня интернациональная. По свету помотало меня хорошенько, где я только не бывал. Я не вор, не убийца, но испытать довелось всякого, ибо всякому норовил я выучиться, много чего узнать хотелось. Подите еще същите русского, чтоб так по-японски складно умел, — днем с огнем не сыщите. А уж по части нахальства про всю жизнь свою сумасбродную и баснословную поведать — тут мне и вовсе равных нет.



Илл. 6. Из иллюстраций к «Автобиографии».  
Из личного архива автора

Таково начало книги, которая позже будет названа «Автобиографией». Она сразу же снискала невероятный успех. Последующие части выходили одна за другой, и Кокусэки приобрел известность в качестве популярного писателя.

Дальнейшие писательские достижения Кокусэки таковы.

1920 — опубликован сборник рассказов «Она поставила все на любовь» (恋を賭くる女).

1921 — переведена на японский и опубликована пьеса Горького «На дне» (どん底).

1922 — опубликована «История русской литературы» (露西亜文学史) (илл. 7). Кокусэки полагает, что самое главное в русской литературе — это поэзия, а значит, необходимо обратиться к устным народным поэтическим традициям Средневековья. Большинство японских литераторов ставили во главу угла русский роман, но Кокусэки хотел проследить русскую литературную традицию до ее истоков и тем самым уяснить себе

видение и понимание русскими своей литературы. В той части, где речь идет о русских писателях XIX в., особенно любопытны рассуждения о Лермонтове. Лермонтов тоже был смешанного происхождения, детство его тоже было несчастливим — все это проецировалось на судьбу самого Кокусэки.

Наряду с этим Кокусэки публикует роман «Лао-цзы», делая главным героем повествования древнекитайского философа. Эта вещь также становится бестселлером.

1923 — Кокусэки участвует в создании первого в Японии экспрессионистского фильма «Кровь и дух», сотрудничая с молодым Мидзогути Кэндзи. Фильм вышел сразу же после Великого землетрясения Канто (1923), и потому о нем мало говорили, но тем не менее эта авангардная работа, безусловно, должна остаться в истории японского кино.

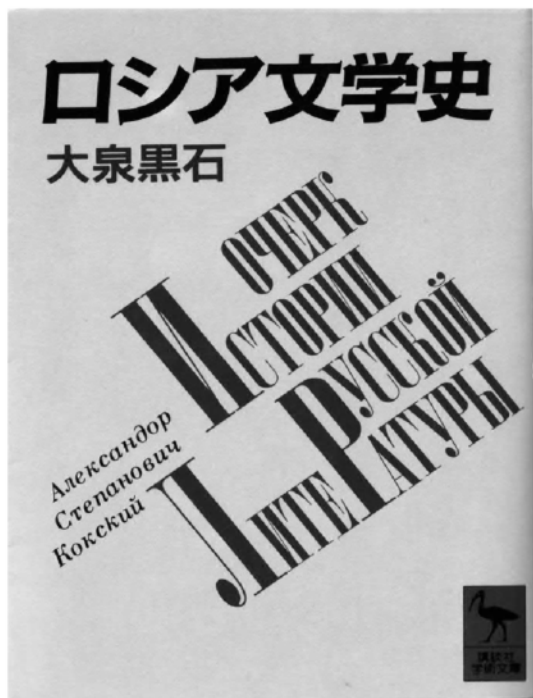
1924 — публикуется роман «Экскурсия в жизнь» (人生見物). По сравнению с «Автобиографией» разговорный тон этой вещи достигает большего напряжения, сочетая педантизм и пересмешничество в духе *аодаракэ* (阿呆陀羅經), где злоба дня соседствует с буддийскими сутрами. Прочитируем начало:

Наполеон I и я — мы оба родились в год Змеи под знаком Сатурна. Если верить гаданию Такасима Донсё, мое лицо нежно, как у бодхисатвы Фугэн, но по части мужества и решимости я подобен Хатиману Таро (Минамото-но Ёсиэ) и уже к двадцати одному году я достиг непомерного успеха. Я планировал стать кем-то вроде Наполеона, почему бы нет. Однако, когда я наконец достиг наполеоновских масштабов, меня неожиданно выперли с учебы за мои сумасбродные забавы и шалости.

В том же году публикуется полномасштабный роман «Апокалипсис Вселенной» (大宇宙の黙示, позднее был переименован в «Пророчество», 預言). Главный герой — сирота, выросший в неблагополучной семье и влюбленный в девушку из касты *буракумин*. По сути, роман — это бесконечная исповедь героини. Такое мог написать только изгой японского общества вроде полукровки Кокусэки. Тут необходимо заметить, что двумя годами ранее, в 1922 г., японские парии и изгои сплотились в партию «Суйхэйся» (水平社, буквально «Общество водной глади»; можно перевести как «Общество горизонтали» в смысле «Общество, выступающее за единый уровень жизни») ради того, чтобы заявить о своем бедственном положении и потребовать освобождения от дискриминации и притеснений. В этом смысле произведение Кокусэки можно считать пионерским в современной (в смысле «новой», 近代) японской литературе.

1925 — опубликован «Сборник загадочных рассказов Кокусэки» (黒石怪奇物語集). Здесь читателю предлагается ряд очень любопытных фантастических рассказов о Китае и Японии, написанных автором, любившим Гофмана и французских романтиков.

1926 — опубликована еще одна автобиография «Прекращение человека» (人間廃業). С этого момента Кокусэки начинает подвергаться прицельной дискриминации и преследованиям. Старшие писатели, почуяв, что популярность Кокусэки идет на спад, единым фронтом ополчаются против него. Одни указывают на нестыковки в деталях автобиографии, другие уверяют, что он пользуется особым отношением главного редактора «Тюокорон», кто-то распускает слухи, что он совсем не понимает по-русски. Доходит до открытых оскорблений: Кокусэки — мифоман, да нет, он просто фальшивка! К этому



Илл. 7. «История русской литературы». Обложка. Из личного архива автора



добавляются проявления крайнего национализма, и все это вместе доводит популярного писателя до отчаяния. После смерти главного редактора журнала «Тюокорон» всякое общение со стороны литературного мира с Кокусэки прекращается.

1927 — публикуется сборник коротких рассказов «Человек в поисках собственных глаз» (眼を捜して歩く男); с этого времени у писателя начинаются финансовые затруднения.

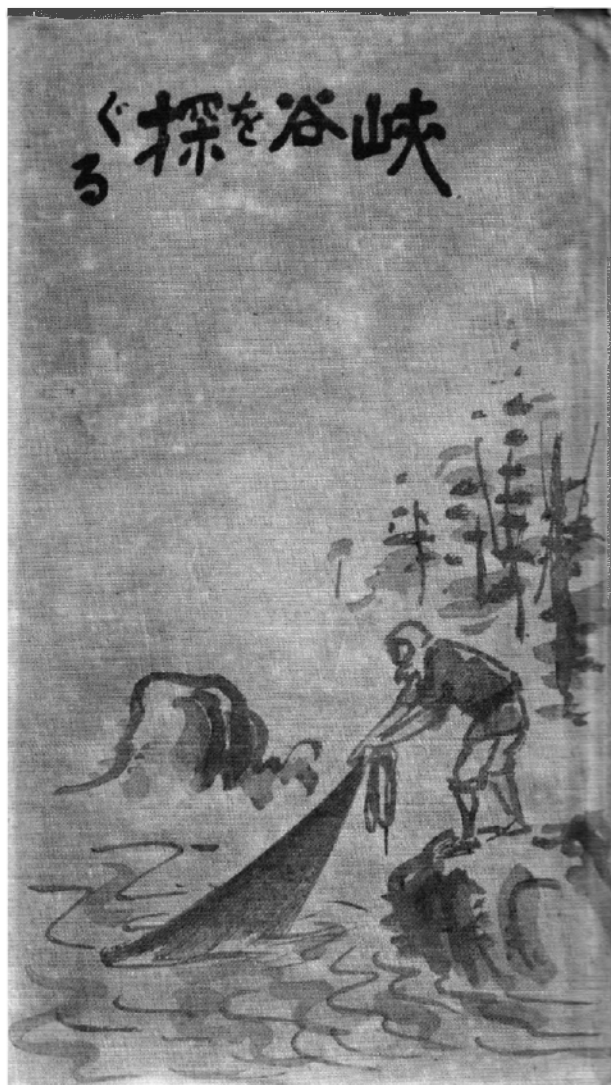
1929 — Кокусэки начинает писать очерки о горах, просторах и горячих источниках Японии. В этом году выходит книга «Осмотр гор и ущелий» (峡谷を採ぐる) (илл. 8). Беря за основу китайскую живопись Южной школы, он воспекает прекрасные горные пейзажи Японии в не менее прекрасных словах и выражениях.

В этом месте вода утрачивает свое быстрое течение, словно грубый мужлан вдруг оборачивается тихой девушкой, даже самые яростные волны теряют свою мощь и силу, и вот уже на их месте легкая рябь, и на первый взгляд может даже показаться, что передо мною горное озеро. Вода то еле заметно движется вспять с приятным журчанием, то образует стоячую пену, то течет дальше плавно и мягко. Водная масса и то ли возникающие из нее, то ли уходящие в нее горные утесы по берегам до сих пор стоят у меня перед глазами и вновь и вновь вызывают в памяти ощущение неизъяснимой туманности и расплывчатости.

Во второй половине 1930-х годов Кокусэки полностью отходит от художественной литературы и погружается исключительно в описания горячих источников и путевые дневники, навеянные путешествиями по горам. Однако с началом войны между Японией и США и это уже не работает. Он разводится с супругой, начинает жить с молодой любовницей и, несмотря на все тяготы и заботы, в 1941 г. наконец-то опять садится писать длинный роман под названием «Голландец-сан», действие которого разворачивается на Дэдзиме — поселении для иностранцев в Нагасаки во времена Эдо.

К югу от Додзы (здания Медной гильдии) — китайские кварталы, храм Гуань-ди; к западу от района Эдомати — голландское торговое представительство; вот вам весь угол обзора в сорок пять градусов, вид на отмель, морскую террасу. Под навесом из покрытых морскими желудями рангоутов в форме греческой буквы «лямбда» возвышается бронзовая модель европейского судна на постаменте из замшелого гранита: на грот-мачте — флаг со львом, на носу судна в качестве гальюнной фигуры — Эразм Роттердамский. Пожалуй, в качестве исторического образца того архитектурного налета, который завезли в Японию в качестве сувенира голландские корабли еще при самураях в 1800-х годах, еще куда ни шло. В центре — бамбуковые скамейки дугой. Чиновники и дельцы, этакие эпикурейцы, собираются здесь для послеобеденного отдыха и пьют чай, который подают им прислужницы-разносчицы.

В романе повествуется о затруднительном положении голландцев на Дэдзиме во время войны между Нидерландами и Англией. В тексте упоминают-



Илл. 8. «Осмотр гор и ущелий». Обложка. Из личного архива автора

ся Эразм Роттердамский, эпикурейство, вся книга в целом пропитана духом космополитизма. Однако Япония в те годы находилась в эпицентре фашизма, воюя на стороне Германии и Италии. Писатели, изгнавшие Кокусэки из литературного мира, все без исключения поддерживали милитаризм и воспевали в своих произведениях Японию воинственную.

1942 — выходит «Нашествие белых чертей» (白鬼来), где изображены опумные войны столетней давности.

1943 — публикуется «Вкус травы» (草の味). Казалось бы, практическое пособие, в котором идет речь о том, как употреблять в пищу всякие растения и

как их перед этим правильно приготовить, но на самом деле это протяженное эссе, в котором излагается куда более общий и обстоятельный взгляд на мир.

В 1945 г. Япония терпит поражение в войне. О послевоенной жизни Кокусэки известно немного. Говорят, что он зарабатывал на жизнь переводчиком на базе ВМС США в Ёкосуке, оживив свои языковые способности, и при этом каждый день напивался до потери сознания. Умер Кокусэки в 1957 г. Боюсь, что поздние годы его жизни были погружены в самые мрачные и горькие мысли и переживания.

В 1988 г. издательство «Мидорисёбо» публикует «Полное собрание сочинений Оидзуми Кокусэки» в девяти томах. При этом большинство работ автора пока что остаются неопубликованными, а серьезные исследования его творчества еще ждут своего часа.

Иероглиф «черный» 黒 в имени Кокусэки 黒石 означает «изначальный мрак» 玄, нечто неоформленное. Излишне говорить, что это был любимый цвет Лао-цзы. Вместе с тем тут маячит и черное знамя анархизма, и намек на «нигредо» (первая стадия Великого Делания в средневековой алхимии). Черный цвет как олицетворение источника всех вещей, пребывающих до поры в равенстве и нераздельности, Кокусэки считал своим.

Разумеется, Кокусэки был последователем Лао-цзы и Чжуан-цзы. Лао-цзы — не просто главный герой его романа-бестселлера. Тут сразу целый букет ассоциаций и связей: анархизм; писательское воображение Кокусэки, чуть ли не буквально, физически стремящееся слиться с водной стихией; любовь к озерам, горным пикам и ущельям; литературный стиль на грани болтливости, полный фарсовости *кёгэн* и насмешек над «истинами» авторитарной идеологии. Любой элемент литературы Кокусэки, за что ни схватись, восходит к даосскому мирозерцанию.

Знакомство с идеями даосизма, вероятно, произошло благодаря Толстому. Нельзя забывать о «первой сцене» драмы жизни Кокусэки — о посещении им Ясной Поляны.

Кокусэки познакомился с Толстым в 1903 или 1904 г. Тогда ему было одиннадцать или двенадцать лет, Толстому, соответственно, в районе семидесяти шести. Это был крайний радикал, отрицавший как нацию, так и частную собственность, и ничто не могло его поколебать, даже отлучение от церкви. В 1893 г. при содействии японских студентов Толстой опубликовал русский перевод «*Дао дэ цзин*».

Толстовский перевод «*Дао дэ цзин*» в переводе на японский был опубликован в Японии в 1913 г. Не исключено, что вернувшись в Нагасаки и поступив в Тиндзэй гакуин, Кокусэки впервые познакомился с философией Лао-цзы. Девятнадцатилетний юноша, в комнате которого висела фотография Толстого, воспринял перевод «*Дао дэ цзин*» как собственное учение переводчика, то есть учение Толстого — старого мудреца, угадавшего отцовские черты в лице Кокусэки.

Писатель Кокусэки владел японскими умами недолго, менее десяти лет. За это время он выпустил два бестселлера. Первым стала «Автобиография», вторым — диалогия «Лао-цзы» и «Лао-цзы и его дети». Ее действие происходит в городах древнего Китая. Эпиграфом к первой части предпослан фрагмент из

«Дао дэ цзин», да и сам роман притворяется реальной иллюстрацией к философии Лао-цзы. При этом в тексте цитируется и Библия (русский перевод), и «Так говорил Заратустра» Ницше. Наиболее близкой атмосферой для этого романа мог бы послужить какой-нибудь русский провинциальный городок из XIX века. Персонажи в ключевые моменты цитируют слова Лао-цзы, и создается ощущение, будто это русские, обсуждающие «революцию» и «анархизм» и склоняющиеся к терроризму. Для Кокусэки Лао-цзы скорее русский, чем древний китаец. В романе «Лао-цзы» он намеревался решить актуальную проблему нации и революции, наложив идеи Лао-цзы на философские брожения XIX в.

Ядром сборника путевых заметок «Осмотр гор и ущелий» является ясный и бесконечный взгляд на чистую, прозрачную и неисчерпаемую воду, глубины которой преисполнены женственности. Купаясь в горном источнике, Кокусэки замечает дочь дровосека и неожиданно для самого себя в порыве искреннего простодушия окликает ее красивым именем «Душа Долины». Надо ли говорить, что это имя берется из шестой главки «Дао дэ цзин»: 谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地根 («Душа Долины бессмертна, она зовется Сокровенной Самкой. Врата Сокровенной Самки — корень Земли и Неба»). Здесь прямо говорится о воде как об источнике всего в мире.

Водная стихия воображения обуяла Кокусэки еще задолго до написания книги о горах и долинах, точно это был некий промысел. В основе тихого, умиротворенного письма «Идущего впотьмах» (闇を行く人), появившегося в бытность Кокусэки журналистом в России, лежит впечатление от его юношеских прогулок по берегам двух озер, Онеги и Ладоги. Это потаенные, сокровенные места, окруженные дремучими лесами и скалистыми уступами. Образ Сокровенной Самки зародился и обрел плоть именно там и тогда. Кокусэки спрашивает сам себя, почему эти озера так важны, и отвечает: потому что это «место, где впервые родилась русская народная песня». Так обосновывается значение народных песен, народной поэзии и устной литературы, составляющих ядро его труда «История русской литературы». Стихи и рассказы народа важны до записи, потому что слова в них промыты чистой озерной водой.

Вода изменчива и непостоянна, и в этом смысле никакой ясности и прозрачности в ней нет. Она свободно меняет форму в зависимости от вместилища, уходит на любую глубину в силу обстоятельств, может обернуться самым гнилым болотом, но в ней нет ни капли сомнения. В описании китайского квартала в Нагасаки огромное значение имеют водные каналы, протекающие под землей этого экзотического города подобно капиллярам.

«Вода всем приносит благо, в этом ей нет равных. Она встречается даже в тех местах, которых люди избегают» (水善利萬物而不争。處衆人之所惡)。 Именно этот отрывок из восьмой главы «Дао дэ цзин» наиболее точно описывает то дно, где прошла первая половина жизни Кокусэки. Когда автор «Автобиографии» красит свиную кожу в бедняцкой лачуге на берегу Сумидагавы, он ближе всего находится к той истине о воде, которую проповедует Лао-цзы.

Читать и перечитывать Оидзуми Кокусэки необходимо.

Перевод А.П. Беляева



МИР МЭЙДЗИ



# Организация обороны республики Эдзо французским офицером Жюлем Брюне в период гражданской войны Босин (1868–1869)

*С.С. Наумов*

В период Бакумацу (1853–1867) в условиях политического кризиса сёгунат Токугава, вынужденный прекратить политику самоизоляции Японии и столкнувшийся с набиравшей силу оппозицией, развернул серию реформ, направленных на укрепление его могущества, в том числе и военного. Франция выразила готовность поддержать эти реформы, и в январе 1867 г. в японский порт Йокогама прибыла французская военная миссия, командующим которой был назначен капитан Шарль Шануэн, ранее возглавлявший французские войска в Китае во время Второй опиумной войны (1856–1860). Целью миссии являлась модернизация устаревшей военной системы сёгуната Токугава. Но реализовать рекомендации французских военных советников и планы сёгуната полностью не удалось, поскольку после поражения сторонников сёгуна в гражданской войне 1868 г. император Мэйдзи приказал миссии покинуть Японию. Некоторые члены миссии, не подчинившиеся приказу императора, во главе с Жюлем Брюне, получившим впоследствии прозвище «Последний самурай», приняли участие в создании сторонниками сёгуната так называемой республики Эдзо (1868–1869) и ее вооруженных сил на острове Хоккайдо.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Жюль Брюне, война Босин, республика Эдзо, французская военная миссия, Бакумацу.

В период Бакумацу под давлением стран Запада сёгунат Токугава был вынужден прекратить политику самоизоляции Японии и заключить неравноправные договоры с рядом западных держав. Это вызвало глубокое недовольство в стране, затронувшее различные слои населения. Началось формирование антисёгунской оппозиции, которая объединилась вокруг императорского двора и выступила за реставрацию императорской власти и ликвидацию сёгуната. Западные страны лавировали, стремясь упрочить свое влияние на Японию: Великобритания тайно поддерживала оппозиционные силы — княжества Сацума и Тёсю на юге страны, — а Франция сделала ставку на сёгунат, выразив готовность поддержать задуманные им реформы [Оцуку, 1952, с. 352].

В результате в январе 1867 г. в японский порт Йокогама прибыла французская военная миссия в составе 15 человек, командующим которой был назна-



чен капитан Шарль Шануэн, ранее возглавлявший французские войска в Китае во время Второй опиумной войны (1856–1860) [Chanoine, 1907, p. 5–6]. После нескольких месяцев знакомства с японскими войсками на военном полигоне около деревни Отамура (находившейся неподалеку от современного парка «Харбор Вью»), где участники миссии проживали вместе с японскими военнослужащими, французы разработали концепцию реформирования военной системы сёгуната. Рекомендации и предложения были переданы сёгуну Ёсинобу весной 1867 г. и военному министру страны Мацудайра Нориката в июне того же года в виде так называемой «Белой книги» Шарля Шануэна, составленной при участии Жюля Брюне [Такахаси, 1968, с. 156].

Полностью воплотить в жизнь планы сёгуната в соответствии с рекомендациями французских военных советников не вышло: в январе 1868 г. началась гражданская война, в которой сторонники сёгуна потерпели поражение, и в октябре император Мэйдзи приказал миссии покинуть Японию. Таким образом, французские офицеры провели в стране около полутора лет, из которых лишь около года решали поставленные перед ними задачи [Полак, 2001, с. 81].

Несмотря на непродолжительность пребывания военной миссии в Японии, ее деятельность отнюдь не прошла бесследно. Так, французским офицерам удалось создать элитный «Учебный батальон» («Дэнсютай») из 800 человек, командующим которого был назначен ученик Брюне — Оотори Кэйсукэ; получилось разработать план создания Министерства обороны Японии, а также заложить основы современной системы физической подготовки японских войск и шире — основы физической культуры вообще [Окубо, 2009, с. 4].

Капитан Шануэн рапортовал военному министру Франции об отбытии всех членов миссии двумя группами 15 и 28 октября 1868 г. Но в реальности вторая группа из восьми офицеров, которую возглавлял Жюль Брюне, осталась в Японии. 4 октября она покинула место пребывания в Йокогаме под предлогом посещения арсенала в Йокосуке, но вместо этого отправилась в Синагаву, где находился флот под командованием сёгунского адмирала Энмото Такэаки, желавшего продолжить борьбу с императорским режимом [Сава, 1987, с. 265].

Чтобы не считаться дезертиром, в этот же день Брюне подал капитану Шануэну прошение об отставке. Еще одно письмо он отправил императору Наполеону III, в нем объяснив причины своего решения присоединиться к сопротивлению: оставшиеся на севере самураи предложили ему стать командующим войсками, а их теоретическая победа в войне соответствовала бы национальным интересам Франции, позволив ей закрепиться в регионе [Письмо... Наполеону III..., web].

В начале декабря флот Энмото достиг острова Хоккайдо, в то время известного как Эдзо. По пути на север к армии сопротивления присоединился и Оотори Кэйсукэ, батальон которого («Дэнсютай») стал ударной силой при занятии порта Хакодатэ. Захватив к концу года весь остров, Энмото сделал последнюю попытку подать прошение императору о разрешении развивать Хоккайдо и поддерживать здесь традиции самураев, но его просьба была отклонена [Black, 1881, p. 240–241].

После этого Хакодатэ превратился в столицу и ключевой пункт обороны первой демократической республики Азии, созданной 27 января 1869 г. и названной по месту нахождения — республика Эдзо [Хоси, 2011, с. 145–146].

Структурно государство было устроено по образцу Соединенных Штатов, однако избирательное право предоставлялось только самураям. В результате первых в истории выборов на территории Японии президентом стал Эномото Такэаки. Должность министра обороны была передана Оотори Кэйсукэ, его заместителем стал Хидзиката Тосидзо, бывший замкомандира Синсэнгуми, а военным экспертом и министром иностранных дел был назначен Жюль Брюне [Оотори, 1998, с. 71].

В действительности полномочия французского офицера были гораздо шире официальных. Он не только вел переговоры с иностранными державами для международного признания новообразованного государства, но и выстраивал многоуровневую систему обороны города с центром в виде пятиугольной крепости Горёкаку, построенной за несколько лет до данных событий для защиты пролива Цугару от русских. Работы по укреплению Горёкаку под руководством Брюне не ограничивались обустройством рвов вокруг крепости. Были приложены большие усилия для размещения артиллерийских батарей, воздвижения множества валов за пределами крепости и защиты всех подступов к ней. Как отмечал Оотори Кэйсукэ, работы были полностью завершены к началу апреля 1869 г. [Там же, с. 78–80].

28 марта 1869 г. Брюне составил письмо своему бывшему командующему, капитану Шануэну, в котором подробно описал текущую ситуацию в республике и ее обороноспособность. Так, Брюне сообщил о том, что правительство республики по главе с Энмото сделало все возможное, чтобы урегулировать конфликт мирным путем, однако император игнорировал все прошения о прямых переговорах, предварительно выдвинув невыполнимые условия о полной капитуляции республики и сдаче всего имевшегося оружия в течение месяца, в противном случае военная операция была бы неизбежной. Данные условия обозначил Ивакура Томоми, но Брюне посчитал, что их вдохновителем был английский посол, Гарри Паркс, главной целью которого являлось ослабление позиций Франции в Японии [Письмо... Шарлю Шануэну..., web].

Брюне писал о планах создать оборонительные позиции на шести фортификациях, находящихся в распоряжении республики Эдзо. А если правительство императора и решится отправить в атаку свою армию, то потребуется, по мнению французского офицера, более 6000 солдат, но в Аомори пока такого числа правительственных войск не наблюдалось. В распоряжении Эдзо имелось 3000 солдат для ведения обороны республики, территория которой составляла 90 на 50 *ри* (приблизительно 360 на 200 км) [Там же].

Брюне отмечает, что сторонники республики служат в администрации Хакодатэ и охраняют правопорядок внутри города. Из этих 3000 солдат примерно половина была обучена в ходе деятельности французской военной миссии, но другая часть набрана из добровольцев бывшей сёгунской армии, они изучали западную тактику ведения боя под руководством бывших учеников француз-

ских офицеров. Больше всего Брюне настаивал на необходимости поддерживать строгую военную дисциплину [Письмо... Шарлю Шануэну..., web].

Переобучение проводилось с использованием переводов французских военных инструкций и пособий, а также принятых во Франции уставов и кодексов военной организации, военного суда и военного министерства. То есть программа повторяла обучение сёгунских войск, которое проводила французская миссия до начала гражданской войны. Кроме того, каждому из восьми батальонов по 400 человек раздали выдержки самых важных пунктов из военных наставлений и предложений, внесенных офицерами миссии [Там же].

Под руководством Брюне служили четыре французских офицера, каждый из которых командовал бригадой из восьмисот солдат: Казенёв, Марлен, Фортан и Буффье. Последнему из них также подчинялись другие восемь французских военных, решивших присоединиться к республике. Чтобы должным образом улучшить военное руководство и качество выполнения задач всей армией, был создан оперативный штаб в центре крепости Горёкаку, где воздвигли стенды, на которых также были размещены руководства по обучению и планы ведения обороны [Там же].

В том же письме Брюне сообщил о своем приказе о расположении трехтысячной армии в случае, если императорские силы дислоцируются в одно или несколько мест одновременно. Он перечисляет более 20 названий местностей с четкими указаниями, какой батальон и под чьим командованием должен выдвинуться при возникновении военной угрозы. При этом в самом центре республики — крепости Горёкаку — Брюне считает нужным оставить не более двухсот солдат, поскольку, по его словам, она выглядит очень надежно, отчасти благодаря проведенной реконструкции. В самом конце Брюне повторяет, что имеет твердое намерение защищать Эдзо, ведь эта территория является не просто временной оборонительной базой, а основой будущей северной республики [Там же].

Один из французских офицеров так описывал действия Брюне: «...граница, политическое руководство, фортификация, армия — ничто не происходит без его ведома. Остальные японцы — марионетки, которыми он манипулирует с большим мастерством... Он осуществил что-то наподобие революции 1789 года в этой отважной новой Японии; выбрав лидеров и служащих республики по их личностным заслугам, а не по происхождению, — это невероятные вещи для такой страны!» [Sims, 1998, p. 122].

Тем временем императорские войска укрепляли свои позиции на «материковой» части Японии, и в апреле 1869 г. отправили флот и армию на Хоккайдо. Последнем боем последователей сёгуна стала июньская битва при Хакодате. Силы республики были разбиты правительственной армией в 7000 солдат. Крепость Горёкаку была окружена, и Эномото подписал акт о капитуляции 26 июня 1869 г. [Héon, 2010, p. 88–89].

Брюне и другие офицеры еще в начале июня успели эвакуироваться на небольшом корабле из Хоккайдо во французское посольство в Йокогаме, откуда позже были экстрадированы во Францию в сентябре того же года. Новое японское правительство требовало, чтобы Брюне был сурово наказан за участие в

войне Босин, но его действия получили широкую известность и поддержку среди французов. Поэтому решением военного суда Брюне был всего лишь отстранен от военной службы на 5 месяцев, в феврале 1870 г. снова вступил в ряды армии и в том же году участвовал во Франко-прусской войне [Polak, 2001, p. 88].

Дружеские отношения Брюне с капитаном миссии, Шарлем Шануэном, с которым на протяжении полугода с момента отставки он вел переписку и докладывал о состоянии дел республики Эдзо, только окрепли после возвращения во Францию. Так, буквально через несколько месяцев Шарль стал свидетелем на свадьбе у Брюне, а в 1898 г., когда в ходе дела Дрейфуса Шануэн был назначен военным министром Франции, он выбрал бывшего подчиненного своим заместителем и начальником генерального штаба, что стало пиком их совместной военной карьеры [Нéон, 2010, p. 104–105].

Его бывший союзник, адмирал Эномото, через несколько лет после событий на Хоккайдо стал министром Императорского флота Японии, а затем и министром иностранных дел, и благодаря влиянию в правительстве добился не только амнистии для Брюне со стороны Японии, но и двух наград для него — орденов Восходящего Солнца и Священного Сокровища [Синохара, 1983, с. 281].

После окончания войны Босин новое японское правительство продолжило реформирование армии в соответствии с предложенными планами французских специалистов, в связи с чем в 1872 г. оно обратилось к Франции с просьбой о направлении в Японию второй военной миссии, которая работала в стране в 1872–1880 гг.

## Литература

Окубо Хидэаки. Киндайнихон тайику-но кэйсэй ни окэру бакумацу фурансу гундзи комондан-но кагэ [След французской военной миссии в конце периода Эдо в формировании современной системы физической культуры Японии] // Тайику-гаку кенкю:. 2009. № 54. С. 1–14.

Оотори Кэйсукэ. Нанка кикоу [Путешествие в эфемерный сон]. Токио: Синдзинбуцу Орайся, 1998.

Оцуку Такэмацу. Бакумацу Гайкоси-но кэнкю [Исследование истории дипломатии времен Бакумацу]. Токио: Хобункан, 1952.

Письмо Жюля Брюне императору Наполеону III от 4 октября 1868 года. URL: [https://web.archive.org/web/20181106160122/http://www.geocities.jp/r12\\_44104\\_b/letter/brunet.htm](https://web.archive.org/web/20181106160122/http://www.geocities.jp/r12_44104_b/letter/brunet.htm)

Письмо Жюля Брюне капитану Шарлю Шануэну от 28 марта 1869 года. URL: [https://web.archive.org/web/20181106160122/http://www.geocities.jp/r12\\_44104\\_b/letter/brunet.htm](https://web.archive.org/web/20181106160122/http://www.geocities.jp/r12_44104_b/letter/brunet.htm)

Сава Мамору. Хакодатэ сэнсо ни катансита дзюнин-но фурансудзин [Десять французов, участвующих в битвах при Хакодатэ] // Тибакейай кейдзай дайгаку кэнкюронсю. 1987. № 31. С. 259–307.

*Синохара Хироси*. Рикугун Сосэцуси [История создания японской армии]. Токио: Либропорт, 1983.

*Такахаси Кунитаро*. Оятой дайкокудзин дайроку гундзи [Иностранцы, находящиеся на службе у японских властей, том 6, военное дело]. Токио: Касима Кэнкюдзё Сёупанкай, 1968.

*Хоси Рёити*. Оотори Кэйсукэ. Токио: Тёо корон синся, 2011.

*Black J.R.* Young Japan: Yokohama and Yedo. Vol. II. London: Trubner & Co, 1881.

*Chanoine Ch.* Documents pour servir à l'histoire des relations entre la France et le Japon. Paris, 1907.

*Héon F.-X.* Le véritable dernier Samourai: l'épopée japonaise du capitaine Brunet // Stratégique, Institut de Stratégie Comparée. 2010. No. 99. P. 193–223.

*Polak C.* Soie et lumières: L'âge d'or des échanges franco-japonais (des origines aux années 1950). Tokyo: Chambre de Commerce et d'Industrie Française du Japon, Hachette Fujin Gahōsha, 2001.

*Sims R.* French Policy towards the Bakufu and Meiji Japan 1854–1895. Richmond: Japan Library, 1998.

# Эволюция понятия «маленькая Япония» в конце XIX — начале XX в.

*А.Н. Мещеряков*

После революции Мэйдзи в Японии развивается сильный комплекс национальной неполноценности. Он проявляется, в частности, по отношению к размерам территории собственной страны. Несмотря на то, что она была сравнима с крупными европейскими странами, ее все равно считали «маленькой», поскольку Япония сопоставляла себя с коллективным и «враждебным» Западом. Помимо территориальной «малости», существовал еще один смысл, оправдывающий применение определения «маленький» к Японии. В период Мэйдзи она демонстрирует исключительно быстрый рост населения. Окрашенное в мальтузианские тона беспокойство по этому поводу начинает высказываться в конце 1880-х годов. Экономисты и демографы заговорили о том, что территория Японии «мала» для бурно растущего населения. Предлагавшиеся Мальтусом меры по сокращению рождаемости не обсуждались в Японии по этическим причинам, а также потому, что в большом населении видели «мощь» и «жизнеспособность» нации. Вместо мер по изменению репродуктивного поведения стали предлагаться проекты по расселению японцев за рубежом. Однако все планы по стимулированию эмиграции наталкивались на нежелание японцев покидать свою родину. В эмиграционном контексте публицисты того времени часто расценивали привязанность японца к малой родине как отрицательное свойство. Дискуссия о перенаселенности Японии обострилась в 1920-х годах в связи с продовольственной проблемой. Она, безусловно, могла быть решена, однако это потребовало бы значительных усилий и времени. Однако военно-политическая элита проявила нетерпение и склонилась к мнению, что главным способом решения проблемы перенаселенности является военная экспансия. Несмотря на продолжающийся рост населения и увеличивающееся демографическое давление, в конце 1930-х годов стала проводиться политика поощрения рождаемости.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Япония, история, размеры территории, историческая демография, перенаселенность, продовольственная проблема.

В эпоху Токугава мыслители конфуцианского толка определяли настроения и эмоции правящей элиты. В их понимании ни «большое», ни «маленькое» не являлись положительными характеристиками применительно к размерам страны. Идеальным состоянием они считали «среднее». Известный астролог и географ Нисикава Дзёкэн (1648–1724) писал: «Если страна большая, это не значит, что она уважаема. Ее досточтимость определяется правильностью чередования четырех времен года, достоинствами и недостатками ее людей. Если же страна чересчур велика, то чувства людей и их обычаи весьма разнообразны и

сделать их одинаковыми трудно. А потому Китай хоть и является страной священных мудрецов, но все равно династия приходит там через какое-то время в беспорядок и управление делается на долгое время трудным... Что до Японии, то ее размеры не малы и не велики, обычаи и чувства ее людей одинаковы, управлять ими легко» [Нисикава, 1988, с. 25].

Япония была закрыта для въезда и выезда и не стремилась к расширению своей территории. Несмотря на высокую плотность населения, сёгунат не предпринимал никаких серьезных попыток освоения даже «ничейного» и такого близкого Хоккайдо.

В период Мэйдзи ситуация изменилась кардинально. Теперь большие размеры страны стали рассматриваться как достоинство и предмет гордости. В конституции 1890 г. страна именовалась «Великой японской империей» (Дайниппон тэйкоку). В это время японцы все еще мучились от сильного комплекса неполноценности, так что такое именование вряд ли отражало честное понимание ситуации. Скорее, оно свидетельствовало об уровне амбиций и геополитических мечтаний.

До победоносной войны с Китаем (1894–1895 гг.) в обществе господствовали пессимистические настроения как относительно геополитической значимости Японии, так и относительно размеров ее территории. Обычным было определение страны как «одинокого (маленького) острова», расположенного на Крайнем Востоке. Япония боролась против неравноправных договоров, навязанных ей странами Запада в 1850-х годах. Причем Запад выступал в данном случае единым фронтом: все европейские страны и Америка получили статус наибольшего благоприятствования, то есть когда одной из стран удавалось добиться от Японии каких-либо привилегий (например, в льготном таможенном налогообложении или в правах своих граждан на экстерриториальность), они распространялись на все страны, имевшие с Японией «договор о дружбе». Поэтому только естественно, что Япония ощущала себя находящейся в недружественном мире, совокупные размеры которого были огромными — в отношении как территории, так и населения. Близкий к правительственным кругам философ Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944) писал в 1891 г.: Япония — маленькая страна, ее население составляет всего лишь 40 миллионов человек, она окружена с четырех сторон врагами, а потому единственным способом отстоять свою независимость является готовность каждого японца пожертвовать своей жизнью ради государства, императора, родины [Огума, 2010, с. 50–52].

В начале периода Мэйдзи размеры Японии существенно увеличились за счет включения Хоккайдо, архипелага Рюкю, островов Огасавара и Курильских, но японцы сравнивали размеры страны не с Японией прежней, а с «великими» западными державами. Те из них, которые были сопоставимы по размеру с Японией (скажем, Англия или Франция), обладали обширными колониями, что многократно увеличивало их размеры. Присутствовало и другое основание для жалоб на малость Японии: те огромные внутренние трудности, которые испытывала страна в процессе модернизации (в частности, высокий уровень бедности), стали объяснять «ничтожностью» и «скудостью» ее территории [Ёсида, 1944, с. 154].

Ощущение «малости» территории Японии по отношению к «миру» (прежде всего Западу) неплохо изучено, ни одна работа, трактующая вопросы геополитики, не обходится без упоминания о комплексе неполноценности, немощи и бессилия, владевшего японцами [Мещеряков, 2012, с. 72–84]. Однако не только территориально-геополитический аспект «малости» Японии волновал японцев того времени. Существовал и другой аспект, связанный с демографической ситуацией, которой в работах западных исследователей уделялось намного меньше внимания.

В начале XVIII в. население Японии достигло состояния демографического равновесия и стабилизировалось на уровне 31–32 млн человек. Что до периода Мэйдзи (особенно второй его половины), то страна стала демонстрировать чрезвычайно быстрый рост населения. Согласно первой в истории новой Японии подворной переписи (1872 г.), ее население насчитывало 33 млн 110 тыс. человек. Япония опережала по этому показателю Англию (26,3 млн человек) и Италию (26,7), но уступала Германии (40,8) и Франции (36,8) [Ливи Баччи, 2010, с. 192]. В 1913 г. население Японии (без учета колоний) увеличилось уже до 53 млн 362 тыс. человек (в Великобритании оно составляло 42 млн, в Италии — 35 млн, в Германии — 65 млн, во Франции — более 41 млн человек).

Быстрый рост японского населения был обусловлен в первую очередь увеличением коэффициента брачности. Такое увеличение объясняется несколькими причинами. При сёгунате Токугава господствовал принцип мужской примогенитур, когда старший сын являлся единственным наследником дома. Этот принцип предотвращал раздоры, связанные с дележом наследства, однако младшие сыновья были ограничены в возможности создания собственной семьи. Теперь эти ограничения были существенно ослаблены. Кроме того, ликвидация в период Мэйдзи сословных ограничений создавала лучшие возможности для поиска брачного партнера. Все это привело к тому, что коэффициент брачности к концу XIX в. повысился с 80 до 98%. При этом количество детей в семье не изменилось и составляло около пяти на брачную пару [Мещеряков, 2021, с. 80–100].

Публицисты державного толка видели в росте населения свидетельство мощи Японии, миссией которой является создание колониальной империи, что поставило бы ее в один ряд с «мировыми державами». Чем дальше, тем больше мы наблюдаем милитаризацию жизни и сознания японцев. Многие из них были убеждены, что благополучие страны зависит от мощи армии, а сила армии — это молодые люди. Чем их больше, тем мощнее армия и сама Япония. Японцев должно быть много — чтобы можно было увеличить число призывников. Именно такие идеи высказывал Курэ Аятоси (Фумиаки, 1851–1918) — статистик, профессор Университета Кэйо, один из основных организаторов переписей населения. Его кредо было явлено в предисловии к книге, выпущенной сразу после окончания победоносной войны с Россией. Не успела закончиться одна война, как профессор стал задумываться о войнах будущих — как с определенным, так и с неопределенным (пока что) кругом стран. В частности, он был уверен, что Россия не смирится с потерей Южного Сахалина и Квантунской



области и будет искать возможность «отомстить» Японии [Курэ, 1905, с. 92]. В издании 1920 г. с гордостью подчеркивалось: по численности населения Япония занимает третье место среди «мировых держав» (азиатские страны к ним не относились) после США и России. Утверждалось, что заветное желание японского народа состоит в том, чтобы быстрый рост населения продолжался и в будущем [Дзинко мондай, 1920, с. 95, 100].

Одни японцы рассматривали рост населения в качестве благоприятного фактора для страны, однако уже на рубеже 1880–1890-х годов наиболее дальновидные экономисты и демографы стали высказывать обеспокоенность по поводу перенаселенности «крошечной» Японии. Свое беспокойство ученые основывали на идеях Мальтуса. Соглашаясь с ним, что неконтролируемое размножение неминуемо ведет к перенаселенности, они полагали: в будущем японцам грозят голод, борьба за выживание, избыточная конкуренция и безработица, что приведет к социальным волнениям.

Однако идеи Мальтуса относительно добровольного ограничения в прокреативном поведении (сокращение половых контактов, поздние браки или же отказ от них по экономическим причинам) не пользовались популярностью. Они отвергались по двум главным причинам: во-первых, это противоречит «человеческой природе» и, во-вторых, подобное самоограничение идет вразрез с предназначением Японии, поскольку в способности к размножению видели «силу» и жизнеспособность нации. На этом основании оказались востребованы не мысли англичанина Мальтуса относительно самоограничений, а исторический опыт его родины — Англии, которая решала проблему перенаселенности вовсе не счет изменения прокреативного поведения, а за счет эмиграции и создания колониальной империи.

Великобритания считалась самой мощной мировой державой, и японцы тянулись за ней. При этом речь шла не о подражании в либерализме или демократии — консервативные немецкие порядки оказались японцам ближе. Недаром в основе японской конституции лежала германская (Великобритания же благополучно обходилась и без конституции). В историческом опыте Великобритании японцев больше всего привлекал конечный результат — колониальная империя и мировая гегемония, а тут уже Германия не могла соревноваться с Великобританией, над владениями которой «никогда не заходило солнце». В 1875 г. властитель тогдашних дум Фукудзава Юкити писал: поскольку Англия производит высокотехнологичные товары с высокой добавленной стоимостью, это приносит богатство, население растет, и потому англичане сумели расселиться по всему миру [Фукудзава, 2009, с. 279–280].

В эпоху Токугава Япония была закрыта для въезда и выезда. Теперь она открылась миру и получила невиданные ранее возможности для проведения демографической политики в ее переселенческом аспекте. Один из пионеров японской демографии Суги Кодзи (1828–1917) писал в 1888 г., когда население Японии еще не достигло 40 млн: «Вступив на дорогу, которой шествует остальной мир, и получив право на переселение, мои соотечественники должны без отлагательств развернуть мощное переселенческое движение». Поскольку японское население «растет с каждым годом», это означает, что территория

страны становится для японцев тесной. Такой рост населения грозит в будущем немислимыми тратами на еду и одежду. Это налагает на нас ответственность перед будущими поколениями, ради которых настоятельно необходима эмиграция японцев нынешних. Если же не прибегнуть к ней, то обострится конкурентная борьба за существование, не станет хватать еды и одежды, что приведет в итоге к каннибализму [Ёсида, 1944, с. 161–162].

Таким образом, демографическая проблема в значительной степени переносилась в моральное измерение: части японцев предлагалось осознать, что их отъезд облегчит участь оставшихся на родине. В эпоху Токугава мыслили похожим образом: отходничество (а оно было явлением весьма распространенным) приносит благо семье, оставшейся на малой родине, поскольку избавляет от лишних ртов и служит источником финансовых поступлений для оставшейся в деревне семьи. Считалось, что и дочери, проданные родителями в городские проститутки, выполняют свой почетный дочерний долг. Но сейчас речь шла не о долге перед семьей, а о долге перед целой нацией.

Правительство начало поощрять эмиграцию в 1885 г. (прежде всего на Гавайи и в США), однако эмиграционные инициативы встретились с большими трудностями не только материального, но и психологического свойства. За время правления сёгуната сформировался тип человека, отличающегося повышенной степенью оседлости. Это было обусловлено как природой заливного рисосеяния, так и социальной политикой сёгуната, препятствовавшей переселению и подавлявшей «пионерский» дух. Умение терпеть, приноравливаться к обстоятельствам и «рельефу» были чертами интровертного характера тогдашнего японца. Эти свойства препятствовали внешним миграциям, публицисты частенько упрекали соотечественников в «излишней» любви к малой родине и настойчиво предлагали японцу сняться с места и броситься осваивать новые территории.

Экономист Хаттори Тоору (1863–1908) был видным пропагандистом переселенческого движения. В 1891 г. он говорил, что по сравнению с японцами XVI в. японцы нынешние утратили пионерский дух и отличаются друг от друга как «облака и болотная жижа». Констатируя избыточную плотность населения Японии, Хаттори призывал ее обитателей «исполниться звериной решимости и преодолеть бескрайние бурные волны» [Хаттори, 1891, с. 101].

В 1893 г. было основано Общество колонистов (Сёкумин кёкай), пользовавшееся государственной поддержкой. Оно тоже убеждало японца, что ему следует избавиться от трусливого наследия эпохи сёгуната: «С точки зрения географического положения нашей страны, переселенчество является делом самым естественным... Для жителей морской страны море — всюду голубое, и только естественно обладать смелостью бороздить бескрайние пространства, не замыкаться на уединенном острове и покорять дальние земли» [Ёсида, 1944, с. 198].

Согласно подсчетам Хаттори, через 50 лет (то есть в 1941 г.) население Японии достигнет «немислимого» уровня в 65 млн человек, которых не сумеет прокормить и одеть «крошечная» японская земля даже при учете того, что малозаселенный Хоккайдо сможет вместить в будущем 9,5 млн человек [Хаттори, 1891, с. 105–108]. (В действительности численность населения Японии достиг-

ла 65 млн в 1931 г., а число жителей Хоккайдо насчитывало в это время менее 3 млн и никогда не достигало уровня в 6 млн человек.)

Все оценки будущей численности населения Японии дышали тревогой. В первом номере бюллетеня Общества колонистов необходимость эмиграции обосновывалась высокой плотностью населения (более 1600 человек на квадратный ри, то есть около 104 человек на квадратный километр) и высокими темпами его прироста (400–500 тыс. человек в год). Таким образом, через 70 лет (в 1963 г.) количество японцев удвоится, и на ничтожной по своим размерам японской земле окажется 80 млн человек, обреченных на нищету. В связи с этим переселенческие меры по сокращению числа людей, кормящихся в самой Японии, следует принимать безотлагательно [Ёсида, 1944, с. 193]. В 1895 г. этот же бюллетень заявлял: раз Япония занимает первое место в мире по плотности населения и темпам его роста, то она должна занять первое место и по количеству эмигрантов [Там же, с. 197–198].

Утверждение, что Япония является «чемпионом» по плотности населения и темпам его роста, было, безусловно, некоторым преувеличением, но склонность к огульности суждений была неотъемлемым свойством тогдашней (всегдашней?) публицистики. При этом сравнений Японии с аналогичными показателями по азиатским странам, как правило, не проводилось: отчасти потому, что точная статистика по этим странам отсутствовала, но отчасти и потому, что Япония сопоставляла себя только с «цивилизованными» странами. В любом случае, однако, убеждение в том, что Япония является самой густонаселенной страной с самыми высокими темпами роста населения, было практически безальтернативным. Желание выделиться из общего ряда и считать свою страну «уникальной» было сильно, но в то время оно в значительной степени реализовывалось за счет жалоб на беспрецедентные трудности, а не за счет подчеркивания своих достоинств.

Необходимость эмиграции признавалась многими мыслителями и идеологами. Однако далеко не все считали эту задачу реалистичной. Иноуэ Тэцудзиро в 1889 г. с огорчением писал: «Во всем мире для японцев существует лишь одно место для жизни — это Япония, следует помнить, что только в самой Японии может жить японец. Трудно ожидать изменения нынешней ситуации, когда японцы сумеют развиться, станут сильным и большим народом, распространятся по миру, станут переселяться в другие страны. Поэтому в течение определенного времени японцы смогут жить только в крошечной Японии» [Иноуэ, 1889, с. 6].

В это время почти никто открыто не утверждал, что японцев чересчур много и их численность следует каким-то образом ограничить или сократить. Упор делался на то, что у них (для них) слишком мало своей земли. Таким образом, подчеркивалась не столько многочисленность японцев, сколько малость территории, на которой им выпало жить. На самом деле в сопоставлении с европейскими странами, с которыми любили себя сравнивать японцы, земля Японии отнюдь не выглядела крошечной: она была больше территории Англии или Италии. Тем не менее в дискурсе того времени оказались актуализированы

не только объективные показатели, но и эмоциональное восприятие действительности.

Для ослабления демографического давления существовало три пути.

Во-первых, это сокращение рождаемости за счет разрешения абортных и применения противозачаточных средств. Подобные меры стали серьезно обсуждаться в обществе только в 1920-х годах, но в результате правительство запретило движение за планирование семьи.

Во-вторых, массовая добровольная эмиграция; правда, комплекс оседлости японца преодолеть так и не удалось, и результаты эмиграции оказались крайне ограниченными. В 1925 г. за пределами страны на тех территориях, которые Япония считала своими колониальными владениями, проживало 987 тыс. японцев. Значительная их часть находилась там временно. То же самое относится и к зарубежным странам, где находилось 596 тыс. японцев. Этого было совершенно недостаточно, чтобы смягчить демографическую ситуацию в «исконной» Японии. Тем более что наблюдался и поток переселенцев в Японию (прежде всего, из Кореи).

По-настоящему востребованным оказался только третий путь — создание колониальной империи, то есть захват чужих территорий. Призывы к добровольному и мирному переселению с самого начала имели и военную составляющую. Обосновав необходимость эмиграции и колонизации с помощью доводов о малости территории страны и ее многолюдстве, влиятельный экономический журнал «Токё кэйдзай дзасси» в 1893 г. писал: в настоящее время число добровольных переселенцев составляет всего 22 845 человек, но все они являются представителями «народа Ямато и требуют заботы» со стороны военно-морского флота [Ёсида, 1944, с. 191]. Общество колонистов ратовало за строительство мощного флота на том же основании. Вряд ли нужно напоминать, что агрессия под предлогом защиты своих подданных или граждан (сейчас это называется «гуманитарной интервенцией») являлась (и является) распространенной практикой западной «дипломатии», которая выступала образцом для Японии.

Токутоми Сохо (Иитиро, 1863–1957), один из ведущих журналистов того времени, писал 3 июля 1894 г.: «Ключевым условием величия народа является его способность плодиться». Поскольку Англия продемонстрировала такую способность в большей мере, чем Голландия или Франция, именно Англия и стала самой мощной мировой державой. Япония тоже показывает высокую плодовитость — при том что плотность ее населения и так уже достигла предела. Сейчас два японца делят комнату площадью в две циновки, но в будущем им придется буквально спать друг на друге. Для того чтобы хотя бы не увеличивать нынешнюю плотность населения при его ежегодном росте в 400 тыс. человек, Японии требуется каждый год расширять свою территорию на площадь, эквивалентную бывшей провинции Оми. «Когда вода закипает, она проливается через край. Когда проливается, обязательно куда-нибудь потечет. То же самое происходит и с населением» [Токутоми, 1894, с. 78, 11–12].

Таким образом, экспансия приравнивалась к «объективному» закону, что придавало ей убедительность и избавляло от сторонних моральных упреков

и угрызений собственной совести. Самое естественное направление этой «текучей» экспансии японцев — по мнению Токутоми Сохо, Китай. Для обоснования этого тезиса снова приводятся «объективные» данные — на сей раз географические. Европейские народы якобы распространяются в те места, которые наиболее соответствуют в климатическом отношении их родине. Поэтому испанцы и португальцы устремляются в тропики, англичане — в теплые земли, скандинавы — в холодные края. Поскольку протяженность Японии по оси север — юг очень велика, японцы привычны к любому климату и температурные сложности не пугают их. Поэтому они, в отличие от обитателей европейских стран, имеют возможность распространяться в любом направлении и создавать «новые родины» (*син фурусато*) повсеместно. В этом отношении европейцы не в состоянии соперничать с японцами. Поэтому единственный конкурент японцев — это китайцы, которые тоже привычны ко всякому климату, и потому воинственные взоры японцев должны обратиться в сторону Китая [Токутоми, 1894, с. 12–18].

Токутоми Сохо был хорошо информированным и нестеснительным человеком. Он как в воду глядел: Япония напала на Китай 1 августа 1894 г., а в 1897 г. император Мэйдзи пожаловал Токутоми старшую степень 5-го ранга.

Напав на Китай, Япония приобрела Тайвань. В 1904 г. она напала на Россию и присоединила Южный Сахалин, а также отобрала у России право на аренду Ляодунского полуострова с его крепостью Порт-Артур. В 1910 г. была присоединена Корея, что вызвало бурю восторгов, поскольку теперь Япония стала «материковой державой». Военные победы резко подняли самооценку японцев. После японско-китайской войны даже «малOVER» Иноуэ Тэцудзиро перестал говорить о слабости японцев и сменил пессимизм на уверенность в том, что они обладают высочайшим духом предприимчивости [Огума, 2010, с. 63].

Колониальные приобретения существенно расширили границы «крошечной» Японии, которую стойко стали именовать «великой» и «многонациональной». Самоуничижительная формулировка «островная страна» выходит из употребления. После победы над Россией на разговорах о малости Японии в геополитическом отношении был поставлен крест — стало считаться, что Япония приобрела статус «мировой державы». Видный теоретик японского колониализма Нитобэ Инадзо (1862–1933) с удовольствием зафиксировал, что с присоединением Кореи Япония покончила со своим закрытым и ограниченным «островным сознанием» [Там же, с. 125]. Другие публицисты с радостью констатировали: площадь теперешней Японии больше территории Германии, подобно Великобритании, она владеет колониями, в том числе и на материке. Таким образом, место сетований по поводу замкнутого и крошечного островного пространства заняла имперская гордость.

Однако, несмотря на значительные территориальные приобретения и осознание своей страны в качестве большой и даже «великой», тема «малости» Японии не потеряла своей актуальности. Однако теперь фокус беспокойства переместился на малость территории с точки зрения производства пищевого ресурса для растущего населения. Некоторые ученые поднимали эту тему еще в конце 1880-х годов, но теперь она стала обсуждаться действительно широко.

ко. Дискуссию спровоцировали «рисовые бунты» (1918 г.), когда цены на рис взлетели в 3 раза. Хотя проблему удалось решить сравнительно быстро за счет импорта риса из Тайваня и Кореи, гипотетическая нехватка продовольствия будоражила общественное мнение.

В 1927 г. население собственно Японии (без учета колоний) составляло 61 млн 659 тыс. человек при плотности 161,5 человека на квадратный километр. В 1935 г. в стране насчитывалось уже 69 млн 254 тыс. человек, а плотность населения возросла до 181 человека. Поскольку три четверти территории страны занимают горы, концентрация населения на равнинах и в городах была намного выше. В Токио она составляла 2970 человек, в соседней с ним префектуре Канагава — 782 человека. Однако географическое распределение населения было весьма неравномерным. Так, плотность населения на Хоккайдо составляла всего 35 человек на квадратный километр [Эйсэй нэнпо, 1939, с. 46].

Существовавшие технологии уже не позволяли повышать урожайность сколько-то заметно. Производство продуктов питания теоретически могло быть увеличено за счет расширения сельскохозяйственных угодий. По плотности населения Япония уступала некоторым европейским странам — Бельгии, Голландии, Англии. Однако при расчете плотности населения не на всю территорию страны, а только на пашню, она уверенно лидировала: 9,69 человека на гектар земли (в Англии — 2,26, в Германии — 1,85, во Франции — 1,08) [Киёмидзу, 1929, с. 24–25]. Во многих западных странах под сельскохозяйственные угодья было отдано намного большая часть территории, чем в Японии. Во Франции она составляла 42%, в Германии — 44%, в Англии — 25%, а в Японии — только 16% [Вага куни, 1928, с. 5–6]. В Японии существовали земли, которые могли быть превращены в пахотные, но они были низкого качества и располагались в менее пригодных для полеводства (особенно для выращивания риса) районах — например, в районе Тохоку, на Хоккайдо или Южном Сахалине. Однако освоение этих земель требовало значительных капиталовложений. У самих крестьян такие средства отсутствовали, а крупные капиталы вкладывались преимущественно в промышленность с ее более высокой нормой прибыли. Правительство выделяло средства на освоение Хоккайдо, но их было недостаточно, учитывая возрастающие расходы на армию: в связи с завоеванием Маньчжурии в 1931 г. их доля в бюджете резко выросла и превысила 30%, в 1934 г. они составили 44%, а в 1937-м — почти 70%, что делало невозможным осуществление любых крупномасштабных мирных программ. В результате прирост населения опережал прирост посевных площадей.

По современным меркам, зависимость «исконной» Японии от зарубежного продовольствия была не так велика (по рису она составляла около 15%), и недостача покрывалась за счет экспорта промышленной продукции. Однако политики и публицисты били тревогу: Япония, которую в глубокой древности с гордостью именовали «страной богатых урожаев» или же «страной обильных тростниковых равнин и удивительных колосьев риса», превратилась ныне в импортера риса. Подчеркивалось, что весь прирост населения обеспечивается теми продуктами, которые выращены в колониях (главным образом в Корее, отчасти на Тайване) и за границей [Янаихара, 1928, с. 143–145]. Это было край-

не неприятно с точки зрения самоидентификации японцев, для которых «рис» и «Япония» стояли в одном синонимическом ряду. Так считал, например, основатель японской этнологии Янагита Кунио (1875–1962; см. о нем: [Мещеряков, 2020]). Эта идея имела поддержку на самом верху. Для императора Хирохито в 1929 г. устроили в дворцовом комплексе рисовое поле, за которым он ухаживал якобы сам. Разумеется, к пропитанию государя или же его народа оно не имело отношения, зато обладало важнейшим символическим смыслом — единение императора с народом. С 1931 г. рис с императорского поля стал использоваться для подношений синтоистским богам во время праздника урожая. И император, и его народ, и их общие боги питались одним и тем же. Около половины калорий японец получал именно за счет риса.

Позиция правительства по демографическому вопросу была двойственной. С одной стороны, рост населения вызывал глубокое державное удовлетворение, но, с другой, обеспокоенность. На первом заседании правительственного комитета по проблемам демографии и продовольствия (20 июля 1927 г.), премьер-министр Танака Гиити (1864–1929) заявил: «За последние годы население нашей империи быстро росло, что символизирует процветание государства и вызывает радость. Рост населения не только свидетельствует о жизнеспособности нашего народа, но и составляет основу для сильной страны. Однако территория нашей страны мала и обделена природными ресурсами, а развитие промышленности еще недостаточно, так что из-за высокой плотности населения потребление продуктов питания растет быстрыми темпами, то и дело возникает дисбаланс в спросе и предложении рабочей силы, что вносит нестабильность в жизнь народа» [Фудзино, 1998, с. 121–122].

Публикации экономистов и демографов дышали тревогой. Профессор Токійского императорского университета Янаихара Тадао (1893–1961) в первой фразе своей книги, посвященной демографическим проблемам, с нескрываемой тревогой писал: «Естественный рост населения в нашей стране составляет почти миллион человек в год, что устрашающим и угнетающим образом воздействует на психику народа, так что дискуссии по демографическим вопросам пышут жаром» [Янаихара, 1928, с. 1]. Главным предметом беспокойства было продовольственное обеспечение многомиллионного народа. Недаром именно правительственный комитет по продовольствию составил в 1928 г. библиографию недавних (1922 г. — январь 1928 г.) публикаций по демографическим проблемам. Список насчитывал 153 работы. При этом составители оговаривались, что вряд ли им удалось отследить все публикации [Дзинко мондай-ни кансүру сэрон, 1928, с. 1].

Даже детский писатель Миядзава Кэндзи (1896–1933) не смог обойти стороной продовольственную проблему, столь волновавшую японцев. В сказочном рассказе «Великий праздник вегетарианства» («*Бидзитэриан тайсай*») он, упомянув теорию Мальгуса, в форме почти публицистической сталкивает различные мнения по поводу диеты и приходит к выводу, что наиболее эффективным способом решения продовольственной проблемы является отказ от мясной пищи в пользу растительной, поскольку ее производство обходится намного дешевле [Кохон Миядзава..., 1973, с. 229].

Тезис, что Япония мала для бурно растущего населения, муслировался на все лады. Своего пика дискуссия о перенаселенности достигла во второй половине 1920-х годов, когда вышли на арену сторонники ограничения рождаемости и планирования семьи. Однако правительство в результате запретило это движение и взяло еще более решительный курс на отъем чужих территорий, квалифицировавшихся как необходимое японцам «жизненное пространство». Идеи Карла Хаусхофера (1869–1946) относительно нехватки «жизненного пространства» были крайне популярны не только в Германии, но и в Японии. Признавая интеллектуальные заслуги Хаусхофера, японское правительство наградило его орденом.

С начала 1930-х годов военные в Японии приобретают все большее влияние. Они предполагали «задаром» получить пищевые и природные ресурсы за счет завоевания новых территорий (колоссальные расходы на армию в этой стратегии в расчет не принимались). Целью военных было не интенсивное развитие экономики (задача, требующая многих лет кропотливого труда) и международной торговли, а немедленное обеспечение ресурсной и продовольственной автаркии. Как и всюду в мире, стиль мышления японских военных предполагал напор, решительность, нетерпеливость, расчет на простые способы решения сложных проблем и полное игнорирование чужих интересов.

В 1931–1932 гг. в результате японской агрессии в Маньчжурии было создано полностью подконтрольное Японии «независимое» государство Маньчжоуго, в 1937 г. Япония начала «большую» войну с Китаем. Именно в этом году был дан старт кампании по росту рождаемости. Если до этого времени высказывалась тревога по поводу чересчур быстрого роста населения, то теперь в одночасье правительство решило, что японцев слишком мало. 22 января 1941 г. была принята грандиозная программа по увеличению численности японцев. В ее преамбуле говорилось, что увеличение населения необходимо для успешного строительства «сферы процветания в Восточной Азии» под эгидой Японии. В декабре этого же года Япония объявила войну США и Великобритании.

\* \* \*

За время, прошедшее с революции Мэйдзи, понятие «маленькая страна» проделало значительную эволюцию. В первые годы Мэйдзи оно звучало как жалоба на маленькую территорию и геополитическую ничтожность. Вместе с созданием колониальной империи сетования о малости территории в ее противопоставлении западным странам прекращаются или смягчаются, и в 1920-х гг. на первый план выдвигается тезис о перенаселенности страны. Подразумевалось, что Япония мала для увеличивающегося количества японцев, и ее земля не в состоянии прокормить их. Правящая элита проявила нетерпение и не стала искать решения продовольственной проблемы за счет внутренних ресурсов, что потребовало бы слишком много времени. Она предпочла прибегнуть к экспансионистской политике, сопровождавшейся курсом не на снижение рождаемости, а на ее увеличение.



## Литература

Вага куни дзинко мондай то маммо [Демографические проблемы нашей страны применительно к Маньчжурии и Внутренней Монголии]. Дайрэн: Минами мансю тэцудо кабусики кайся, 1928.

Дзинко мондай [Проблемы демографии]. Токио: Токася, 1920.

Дзинко мондай-ни кансуру сэрон [Общественное мнение относительно демографических проблем]. Токио: Дзинко сёкурё мондай тёсакай, 1928.

Ёсида Хидэо. Нихон дзинкорон-но ситэки кэнкю [Исторический подход к изучению демографических проблем Японии]. Токио: Кавадэ сёбо, 1944.

Иноуэ Тэцудзиро. Найти дзаккё рон [О совместном проживании в Японии]. Токио: Тэцугаку сёин, 1889.

Киёмидзу Сидзубуми. Дзинко мондай-но кэнкю [Изучение демографических проблем]. Токио: Бункэйся, 1929.

Кохон Миядзава Кэндзи дзэнсю [Полное и исправленное собрание сочинений Миядзава Кэндзи]. Токио: Тикума сёбо, 1973. Т. 8.

Курэ Аятоси. Сэнго кэйэй дзинко сэйсаку [Послевоенная политика по управлению населением]. Токио: Марудзэн, 1905.

Ливи Баччи М. Демографическая история Европы. СПб.: Alexandria, 2010.

Мещеряков А.Н. Размер имеет значение: эволюция понятия «островная страна» в японской культуре // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 72–84.

Мещеряков А.Н. Остаться японцем: Янагита Кунио и его команда. Этнология как форма существования японского народа. М.: Лингвистика, 2020.

Мещеряков А.Н. Демографический взрыв в Японии периода Мэйдзи // Японские исследования. 2021. № 1. С. 80–100.

Нисикава Дзёкэн. Нихон суйдо ко. Суйдо кайбэн. Каи цусё ко [О географии Японии. Объяснение географии. О торговле между Китаем и варварами]. Токио: Иванами, 1988.

Огума Эйдзи. Тангъицу миндзоку синва-но кигэн. Нихондзин-но дзигадзо-но кэйфу [Истоки мифа о мононациональности. Родословная автопортрета японцев]. Токио: Сингёся, 2010.

Токутоми Итиро. Дайниппон ботё рон [Об экспансии великой Японии]. Токио: Мингёся, 1894.

Фудзино Ютака. Нихон фасидзуму то юсэй сисо [Японский фашизм и евгеника]. Токио: Камогава, 1998.

Фукудзава Юкити. Буммэйрон-но гайряку [Основы теории цивилизации]. Токио: Иванами, 2009.

Хаттори Тоору. Нангёсаку [Политика по отношению к южным морям]. Токио: Мураока Гэмба, 1891.

Эйсэй нэнпо [Ежегодник медицины]. Токио: Косэйсё дзинкокёку, 1939.

Янаихара Тадао. Дзинко мондай [Проблемы демографии]. Токио: Иванами, 1928.

# Таяма Катай о японском литературном мире конца 1880-х — 1890-х годов: глава «Литературный мир того времени» из книги «Тридцать лет в Токио»

*М.В. Торопыгина*

В 1917 г. известный японский писатель Таяма Катай выпустил книгу воспоминаний, названную «Тридцать лет в Токио» (*«Токё-но сандзю нэн»*). Книга является ценным историческим документом, в котором можно почерпнуть биографические сведения о Таяма Катай, заглянуть «за кулисы» литературного мира, глазами современника увидеть, как менялся Токио. Таяма Катай оказался в Токио в одиннадцатилетнем возрасте и еще тогда буквально исходил его вдоль и поперек, работая посыльным в книжном магазине. Позже, уже связав себя с этим городом, он оказался в центре литературной жизни, дружил, прятельствовал, общался со многими писателями, знаменитыми до сих пор, как Одзаки Коё, Симадзаки Тосон, Янагида Кунио, Куникаида Doppo, или уже позабытыми.

В данной публикации дан перевод одной из глав книги — «Литературный мир того времени» (*«Соно дзибун-но бундан»*), которая посвящена литературному процессу и литературному обществу конца 1880-х — 1890-х годов. Таяма Катай дает характеристику шести литературным группам, которые, по его мнению, определяют литературную ситуацию: Кэньюся, Васэда, Сэндаги, Кокумин бунгаку, Нэгиси, Дзёгаку дзасси, — обсуждая идейные и литературные основания их существования. Важным элементом литературного процесса автор считает литературную критику, в этом аспекте он особое внимание уделяет деятельности Мори Огай. В эпоху Мэйдзи остро встала проблема выработки нового письменного языка. Стиль *гэмбун-итти* лишь начинал вырабатываться, Таяма Катай пишет о том, какие художественные произведения и какие переводы повлияли на формирование единого литературного языка. Во второй половине 1890-х годов появились литературные журналы, которым было суждено просуществовать значительное время и привлечь многих читателей. Вторую половину 1890-х Таяма Катай характеризует как борьбу между «большими» писателями и «новыми» авторами.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** японская литература, эпоха Мэйдзи, Таяма Катай, литературные группы, критика, *бундан*, *гэмбун-итти*, Одзаки Коё, Мори Огай.

В 1917 г. в издательстве «Хакубункан» была выпущена книга Таяма Катай 田山花袋 (1871–1930)<sup>1</sup> под заглавием «Тридцать лет в Токио» («*Токё-но сандзю нэн*» 東京の三十年) [Таяма, 1917]. Название произведения перекликается с названием книги французского писателя Альфонса Доде (1840–1897) «Тридцать лет в Париже» (*Trent ans de Paris*, 1888)<sup>2</sup>. Друг Таяма Катай Янагита Кунио (1875–1962) считал, что это он подсказал писателю написать такую книгу [Мещеряков, 2020, с. 67].

Книга состоит из 62 глав разного объема. Повествование строится в целом хронологически. Основой для некоторых глав служат опубликованные ранее статьи и очерки Таяма Катай. Самая длинная глава (под названием «К и Т») была опубликована незадолго до выхода книги, она входит не во все поздние издания. Эта глава рассказывает о том, как К (это Куникада Доппо) и Т (это сам Таяма Катай) в 1896 г. проводят несколько месяцев в Никко. Произведение охватывает период с 1881 г., когда одиннадцатилетний Катай впервые оказывается в Токио и начинает работать посыльным, по 1916 г., в последней главе рассказывается об авиашоу американца Арта Смита (1890–1926).

В книге можно выделить три основные темы: во-первых, это произведение автобиографическое, дающее материал как для жизнеописания Таяма Катай, так и для понимания замысла его произведений, поскольку он специально останавливается на обстоятельствах их написания; во-вторых, книга дает множество сведений о литературе и о литераторах, в первую очередь о тех, с кем Таяма Катай был связан, среди которых Одзаки Коё (1867–1903), Симадзаки Тосон (1872–1943), Янагита Кунио, Куникада Доппо (1871–1908), и многие другие, известные или уже забытые авторы; в-третьих, это книга о Токио, городе, с которым Таяма Катай связал свою жизнь.

В главе под названием «Литературный мир того времени» («*Соно дзибун-но бундан*» その時分の文壇) Таяма Катай дает очерк состояния японской литературы и литературного мира в 20-х и самом начале 30-х годов эпохи Мэйдзи. Словарное значение слова *бундан* 文壇 — литературный мир, литературные круги, литераторы, литературная трибуна. Первым автором, который именно через это слово определил японский литературный мир, был Цубоути Сёё (1859–1935), говорил он об обществе «Кэнъюся» («Друзья тушечницы») и высказался в том смысле, что эта группа занимает ведущее место в японском литературном мире. Японские авторы слово тут же подхватили, принадлежность

---

<sup>1</sup> Таяма Катай — один из самых известных представителей литературного направления *сидзэнсюги* 自然主義 (натурализм), сведения о нем и его творчестве есть в любой истории японской литературы, а также в исследованиях, посвященных *сидзэнсюги* и это-роману, однако ни специальных исследований, посвященных этому автору, ни переводов его основных произведений в отечественной японистике нет. Попытку объяснить «нелюбовь» к Таяма Катай в СССР сделал П. Соколов в статье «Таяма Катай: за что главного эгобеллетриста Японии невзлюбили в СССР» [Соколов, 2020, web]. См. также: [Войтишек, Семенова, 2009].

<sup>2</sup> Книга Альфонса Доде вышла в японском переводе в 1918 г., позже, чем «Тридцать лет в Токио», однако Таяма Катай мог читать ее на английском языке.

к *бундан* (или наоборот намеренное дистанцирование от литературных кругов) стали важными элементами в характеристике японских писателей<sup>3</sup>.

О *бундан* обычно пишут сами писатели, поскольку это та жизнь, которая их окружает. Таяма Катай в «Очерке мэйдзийской литературы» 1912 г. пишет: «В тонкой и сложной атмосфере литературного истеблишмента (*бундан*) нелегко разобраться. Есть тень и есть свет. Вы не можете знать истинного положения вещей, не зная сложного водоворота отношений между издателями, авторами и критиками» [Таяма, 1912, web].

Определение мэйдзийских литературных кругов в целом дает писатель и литературный критик Это Дзюн (1932–1999): «В то же время “бундан” представляет собой фазу современной японской культуры, сосредоточенной в первую очередь в Токио; это также своего рода синтетическое выражение понимания ценностей, морали и поведения писателей, журналистов и некоторых профессоров, а также будущих молодых писателей и, возможно, барменш с Гиндзы, их окружающих. Хорошо это или плохо, но большинство японских литературных произведений периода Мэйдзи вышли из этого литературного мира» [Ето, 1963, р. 10].

Таяма Катай следил за литературной ситуацией очень внимательно. Это прекрасно показывает книга «Тридцать лет в Токио», но и помимо этого сочинения его статьи и очерки, посвященные литературе, печатали разные издания, а больше всего их вышло в журнале «Бунсё сэкай» («Литературный мир»)⁴, главным редактором которого он был с момента основания журнала в 1906 и по 1912 г.

В 20-х годах Мэйдзи Таяма Катай делал только первые шаги в литературе, свои известные книги еще не написал и еще не стал неотъемлемой частью «литературного мира», так что текст «Литературного мира того времени» лишь отчасти основан на его воспоминаниях, в значительной же степени — на том представлении о литературном процессе и литературном мире, которое сложилось в следующие два десятилетия.

Основные вопросы, которые затрагивает Таяма Катай в данном тексте, это:

- литературные группы: идейные основы их формирования; взаимоотношения между объединениями; подвижность структуры групп; журналы, издаваемые литературными группами;
- выработка единого литературного языка: влияние на этот процесс собственных сочинений писателей и переводной литературы;
- литературная критика;
- новые литературные журналы, возникшие в середине 1890-х годов.

Литература конца 1880-х — 1890-х годов обычно описывается через имена известных авторов этого времени. Наверное, самый часто употребляемый

<sup>3</sup> Самой известной работой о *бундан* является многотомный труд Ито Сэй (1905–1969) «*Нихон бундан си*» («История японского литературного мира»), отдельные тома которого выходили с 1953 по 1978 г. На его основе написана книга [Powell, 1983].

<sup>4</sup> Журнал выпускало издательство «Хакубункан» в 1906–1920 гг. Полный перечень публикаций Таяма Катай в этом издании см. в статье: [Томацу, 1979].

термин — *ко-ро дзидай* 紅露時代, который составлен по первым знакам имен двух наиболее популярных писателей: Одзаки Коё и Кода Рохан (1867–1947). Другой термин, также применяемый к этому времени, — это *ко-ро-сё-о дзидай* 紅露遣鷗時代, который включает имена еще двух авторов: Цубоути Сёё и Мори Огай (1862–1922). Таяма Катай также в первую очередь рассказывает об этих писателях, однако описывает литературный процесс не через отдельных авторов, а через писательские объединения, группы (употребляется слово *派* ха). Соответственно, Одзаки Коё описан как глава группы «Кэнъюся», Кода Рохан — как участник группы «Нэгиси», Цубоути Сёё — как создатель группы «Васэда», Мори Огай — как глава группы «Сэндаги» (однако ни одного другого имени участников этой группы не приводится). Кроме этих четырех объединений Таяма Катай также пишет о группе «Кокумин бунгаку», имея в виду литературно-ориентированную часть «Минъюся» (во главе этой группы стоял Токутоми Сохо, 1863–1957). И шестая группа — создатели журналов «Дзёгаку дзасси» («Женское образование») и «Бунгэй курабу» («Литературный клуб»).

Таяма Катай дает пояснения, на основе каких культурных, политических, социальных, литературных воззрений формируются группы (меньше всего внимания обращено на группу «Кэнъюся», однако это связано прежде всего с тем, что Одзаки Коё и группа «Кэнъюся», с которой и сам Таяма Катай был связан, неоднократно появляются на страницах книги). В целом можно сказать, что все группы так или иначе проявляют свое отношение к новым западным идеям и иностранной литературе. Давая сведения о литературных объединениях, Таяма Катай определяет литературный мир этого времени как «хаотичный» (*контон то ситэ ита* 混沌としていた). Члены групп мигрируют между объединениями, создаются новые группы внутри уже сложившихся.

Тот литературный мир, о котором рассказывает Таяма Катай, — мир молодых авторов, почти все они родились вместе с новой эпохой, чуть раньше или чуть позже того года, когда началась эпоха Мэйдзи, а значит, они взрослеют вместе с эпохой. Многие из тех авторов, кого упоминает Таяма Катай, в это время дебютируют в литературе. В конце главы Таяма Катай говорит о том, что в середине 1890-х годов (после японо-китайской войны) начинается своего рода борьба между «большими» писателями и «новыми» писателями, однако и те, кто входит в число «больших», по возрасту еще молоды, многие герои очерка еще не написали своих самых известных произведений.

Вопрос о выработке единого литературного языка был одним из важнейших в эпоху Мэйдзи. Задача была чрезвычайно сложной ввиду довольно большого количества стилей письменного текста. При этом, как замечает Массимилиано Томази, «новая форма выражения должна была быть относительно простым лингвистическим средством, понятным даже мало эрудированным; в то же время, чтобы победить традиционные стили, высоко ценимые учеными и интеллектуалами, она должна была быть эстетически приемлема» [Tomasi, 1999, p. 333]. Унификация стиля заняла долгое время. В те годы, о которых идет разговор в тексте Таяма Катай, будущий стиль только вырабатывался. Основное направление поисков — это приближение литературного языка к разговорному (*гэмбун итти*). На *гэмбун-итти* уже были написаны некоторые литературные

произведения<sup>5</sup>, однако он не стал еще главным литературным средством, недаром Одзаки Коё, как передает Таяма Катай, говорил, что *гэмбун-итти* — стиль неплохой, но пресный, без остроты (*умами га най* 旨味が無い).

Д.П. Бугаева в книге «Таока Рэйун — японский критик и писатель-документалист» пишет: «Литературная критика как составная часть общественно-литературного процесса с конца 80-х годов стала опережать и теорию, и историю литературы. <...> Стремясь к отражению живого процесса творческих контактов и противостояний в литературе, к полемике, журналы стали особое внимание уделять критическим отделам» [Бугаева, 1987, с. 27]. Таяма Катай обращает особое внимание на журналы Мори Огай: «Сигарами дзоси» («Запруда») и «Мэ-дзамасигуса» («Пробуждение»). Таяма Катай относится к Мори Огай с большим пиететом, считает его выдающимся человеком, и при этом не раз отмечает, что в журналах Мори Огай беспощадно критиковались его собственные сочинения (особенно в те годы, когда он начинал свою писательскую карьеру). Возможно, именно поэтому Таяма Катай считает, что Мори Огай в критике ведет себя как на войне: «Огай Гёси объявил войну на всех фронтах».

После победы в японо-китайской войне роль литературы в жизни японского общества значительно возросла. Литературные журналы, выпускавшиеся отдельными литературными объединениями, были больше журналами «для своих», часто существовали очень недолго, закрывались, так и не добившись широкой известности, но тем журналам, которые Таяма Катай упоминает как одновременно возникшие в 1895 г., было суждено прожить долгую жизнь и завоевать по-настоящему широкую читательскую аудиторию. В писательских кругах стали ощущаться новые тенденции. Как раз в это время и произошла консолидация «больших» писателей против «новых», лучше чувствующих время. В это время «большие» писатели объединились вокруг того же Мори Огай.

«Тридцать лет в Токио» — книга воспоминаний. Субъективность восприятия и суждений, несомненно, характерна и для книги в целом, и для рассматриваемого фрагмента. Но именно благодаря взгляду «изнутри» данный очерк является ценным источником для изучения литературного процесса.

## Литература

Бугаева Д.П. Таока Рэйун — японский критик и писатель-документалист. Л.: ЛГУ, 1987.

Войтишек Е.Э., Семенова М.В. Открытие творчества японского писателя Таяма Катая в России // Вестник НГУ (История, филология). 2009. Т. 8. Вып. 4. С. 129–130.

Дьяконова Е.М. Воспевшая «плывущий мир» // Хигути Итиё. Сверстники / пер. Е.М. Дьяконовой. СПб.: Гиперион, 2005.

Иванова Г.Д. Мори Огай. М.: Наука, 1982.

Мельникова И.В. Книги Ихара Сайкаку и идея национальной литературы в эпоху Мэйдзи // История и культура Японии. Вып. 14. М.: Изд. дом ВШЭ, 2022. С. 44–58.

<sup>5</sup> Список первых произведений и переводов, использовавших стиль *гэмбун итти* (1887–1889), см. в статье: [Kawato, 2014, p. 212].

*Мещеряков А.Н.* Остаться японцем. Янагита Кунио и его команда: Этнология как форма существования японского народа. М.: Лингвистика, 2020.

*Соколов П.* Таяма Катай: за что главного эгобеллетриста Японии невзлюбили в СССР // Дискурс. 9 апреля 2020. URL: <https://discours.io/articles/culture/tayama-katai-za-chto-glavnogo-egobelletrista-yaponii-nevzlyubili-v-sssr>

*Таяма Катай.* Токё-но сандзю нэн [Тридцать лет в Токио]. Токио: Хакубункан, 1917. URL: <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/955975>

*Таяма Катай.* Токё-но сандзю нэн [Тридцать лет в Токио]. Токио: Иванами сётэн, 1981.

*Таяма Рокуя.* Мэйдзи бунгаку гайкан [Очерк мэйдзийской литературы] / Бунсё сэйкай. Т. 7. № 14 (1912). URL: [https://www.aozora.gr.jp/cards/000214/files/48960\\_71274.html](https://www.aozora.gr.jp/cards/000214/files/48960_71274.html)

*Томацу Идзуми.* Таяма Катай «Бунсё: сэкай» кэйсай тёдзюцу итиранхё: [Перечень публикаций Таяма Катай в «Бунсё Сэкай»] // Нихон бунгаку. 1979. Т. 51. С. 64–82.

*Цоктоева Т.Н.* Первый из японских русистов // Сто лет русской культуры в Японии. М.: Наука, 1989. С. 23–37.

*Чхартишвили Г.Ш.* Писатель и самоубийство. М.: Новое литературное обозрение, 1999.

*Brownstein M.C.* Jogaku Zasshi and the Founding of Bungakukai // Monumenta Nipponica. 1980. Vol. 35. No. 3. P. 319–336.

*Etō Jun.* The Japanese Literary World as a Sociological Phenomenon // The Journal-Newsletter of the Association of Teachers of Japanese. 1963. Vol. 1. No. 2. P. 10–20.

*Kawato Michiaki.* Genbun itchi and Literary Translations in Later Nineteenth-Century Japan: The Role of Literary Translations in Forming the “De-aru” Style // Divided Languages? Diglossia, Translation and the Rise of Modernity in Japan, China, and the Slavic World. Heidelberg; New York; Dordrecht; London: Springer Chuo, 2014.

*Morita J.* Shigarami-Zōshi // Monumenta Nipponica. 1969. Vol. 24. No. 1/2. P. 47–58.

*Mulhern Ch.* Kōda Rohan. Boston: Twayne, 1977.

*Powell I.* Writers and Society in Modern Japan. London; Basingstoke: The Macmillan press, 1983.

*Tayama Katai.* Literary Life in Tōkyō, 1885–1915: Tayama Katai’s Memoirs “Thirty Years in Tōkyō” / transl. by K. Henshall. Leiden; New York; København; Köln: Brill, 1987.

*Tomasi M.* Quest for a New Written Language: Western Rhetoric and the Genbun Itchi Movement // Monumenta Nipponica. 1999. Vol. 54. No. 3. P. 333–360.

*Wetmore Jr., Kevin J.* Revenge Drama in European Renaissance and Japanese Theatre: From Hamlet to Madame Butterfly. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

## Тридцать лет в Токио Литературный мир того времени<sup>1</sup>

Таяма Катай

Литературный мир того времени в целом можно разделить на шесть групп: «Кэнъюся»<sup>2</sup>, «Васэда»<sup>3</sup>, «Сэндаги»<sup>4</sup>, «Кокумин бунгаку»<sup>5</sup>, «Нэгиси»<sup>6</sup>, «Дзёгаку дзасси»<sup>7</sup>. Среди них самыми влиятельными были «Кэнъюся» и «Васэда», но подводные течения направлялись в сторону «Сэндаги» и «Кокумин бунгаку».

В группе «Нэгиси» состояли и Рохан<sup>8</sup>, и Косон<sup>9</sup>, и Сикэн<sup>10</sup>, но часть этой группы через профессора Сёе была наполовину связана с группой «Васэда», а другая, через Рохан, наполовину тяготела к Огай Гёси — группе «Сэндаги». Поскольку это было скорее не объединение с серьезными целями, а группа друзей, ищущих удовольствий и приятного общения, особо прочной объединяющей силы у них не было. Однако атмосфера внутри группы, похоже, была интересной. К тому же в ней сохранился дух авторов *гэсакуся*<sup>11</sup>, они питали глубокий интерес к значным местам, городской улице и театру. Они много путешествовали. Вспомним, что Косон и Рохан разругались и расстались именно во время путешествия

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: [Таяма, 1981, с. 85–91].

<sup>2</sup> Литературная группа «Кэнъюся» 硯友社 образовалась в 1885 г. Создателем общества и наиболее видной фигурой в нем был Одзаки Коё 尾崎紅葉 (в тексте Коё Сандзин 紅葉山人).

<sup>3</sup> Группой «Васэда» 早稲田 называли тех писателей и критиков, которые объединились вокруг основанного и редактируемого Цубоути Сёе 坪内逍遙 журнала «Васэда бунгаку» (早稲田文学 «Литература Васэда»). Журнал под таким названием несколько раз возобновлялся. В первый раз он выходил в 1891–1898 гг.

<sup>4</sup> «Сэндаги» 千駄木 — Таяма Катай называет так группу, возникшую вокруг Мори Огай (в тексте Огай Гёси 鷗外漁史). Названа группа по району Токио, где жил Мори Огай.

<sup>5</sup> Под группой «Кокумин бунгаку» 国民文学 («Народная литература») имеются в виду ориентированные на литературу члены общества «Минъюся» 民友社 («Общество друзей народа»), созданного Токутоми Сохо 徳富蘇峰 (1863–1957) в 1887 г. (существовало до 1933 г.).

<sup>6</sup> Группа «Нэгиси» 根岸 существовала в 1890–1891 гг. Как пишет Тиэко Малхерн, в состав группы входили примерно десять человек. Они все жили в районах Нэгиси и Янака в Токио, отсюда название группы [Mulhern, 1977, p. 60].

<sup>7</sup> Здесь группа названа по наименованию журнала. «Дзёгаку дзасси» (女学雑誌 «Журнал женского образования») выходил в 1885–1904 гг. Он был нацелен на женщин и сыграл значительную роль в распространении христианства в японском обществе и в пропаганде западного образа жизни. См.: [Brownstein, 1980].

<sup>8</sup> Кода Рохан 幸田露伴 (1867–1947) дебютировал в 1888 г., в 20-х годах Мэйдзи был так же знаменит, как Одзаки Коё.

<sup>9</sup> Аэба Косон 饗庭篁村 (1855–1922) — писатель и театральный критик. Изучал наследие Ихара Сайкаку. Начинал работу в «Ёмиури симбун» наборщиком, затем корректором, потом был переведен в редакцию. Публиковал переводы и адаптации произведений европейской и американской литературы. С 1889 года работал в газете «Асахи симбун», писал обзоры театра Кабуки и статьи о литературе периода Эдо.

<sup>10</sup> Морита Сикэн 森田思軒 (1861–1897), переводчик и журналист, стал популярен после своего турне по Европе и Америке, из которого вернулся в 1886 г. Работал в газете «Юбин хоти симбун», где в основном и публиковал переводы западных романов. В переводах стремился быть максимально верным замыслу произведения.

<sup>11</sup> *Гэсакуся* 戯作者 — авторы литературы *гэсаку* 戯作 (общее наименование японской прозаической литературы второй половины эпохи Эдо).



в Кисо. Подумать только, ведь и они в то время были молоды! А когда вместе с Такахаси Тайка<sup>12</sup> и другими они отправились развлекаться в Мёги, они, чтобы оправдать расходы на путешествие, все вместе написали общий травелог. Миядзаки Саммай<sup>13</sup> тоже был одним из тех, кто примыкал к ним.

Из-за таких особенностей группы «Нэгиси» многие молодые литераторы того времени их не любили. К примеру, я сам тоже был склонен задавать вопрос: отчего Рохан входит в такую группу?

Сайто Рёкуу<sup>14</sup> был сумасбродом, и поэтому ему было бы естественно войти в эту группу, но он посчитал это ниже своего достоинства. Тем не менее он был близок с Рохан и, похоже, уважал его, так что, возможно, в известной степени из-за этого, а, может, по какой-то другой причине, уже после, он сблизился с группой «Сэндаги» Огай Гёси.

В то время, когда Огай Гёси опубликовал «Танцовщицу»<sup>15</sup>, говорили: «Повесть отвратительно иностранная», «Наверное, это все-таки перевод». Однако не было никаких сомнений, что энергия и эрудиция Гёси разом пресекут эту ничтожную критику. Кто угодно отступает перед бескомпромиссными аргументами Гёси. Даже профессор Цубоуги оказался в оборонительной позиции<sup>16</sup>, так что позже и надменный Коё Сандзин не мог этого не признать. Тем не менее понятно, что Коё видел в Огай «вражеское государство» номер один, используя то, что его ученик Садзанами Сандзин<sup>17</sup> был знатоком немецкой литературы, он тут же старался атаковать, если только в аргументах Огай Гёси был хоть малейший просчет. Однако Садзанами Сандзин никак не мог соперничать с Огай Гёси. Обычно Садзанами Сандзин бывал разбит в пух и прах.

Огай Гёси со своей стороны особенно ненавидел легкомысленное и щегольское поведение членов «Кэнъюся», которые, когда дело шло к поражению, пытались увильнуть и несли окоlesiцу, тогда он прямо-таки кромсал их. Однако было понятно, что и Гёси, конечно, признает талант и литературные достижения Коё. Он говорил: «Я тоже так люблю читать этот журнал, но только

<sup>12</sup> Такахаси Тайка 高橋大華 (1863–1947) — один из основателей современной детской литературы. Особенно много его произведений относятся к 20-м — 30-м годам Мэйдзи.

<sup>13</sup> Миядзаки Саммай 宮崎三昧 (1859–1919) работал в газетах, в том числе в «Токио асахи симбун». Как писатель дебютировал в 1889 г. Писал в основном исторические сочинения. Готовил к печати сочинения Уэда Акинари.

<sup>14</sup> Сайто Рёкуу 齋藤緑雨 (1867–1904), один из самых известных критиков этого времени, был учеником Канагаки Робун 仮名垣魯文 (1829–1894). Как писатель дебютировал в 1891 г.

<sup>15</sup> Повесть Мори Огай «Танцовщица» («*Махимэ*» 舞姫) была опубликована в 1890 г. Это первое произведение из так называемой «немецкой трилогии» (кроме «Танцовщицы» сюда включают «Пузыри на воде» — «*Утаката-но ки*» うたかたの記 1890 г. и «Курьера» — «*Фумидзукай*» 文づかひ 1891 г.). Действие произведения происходит в Германии, повесть носит автобиографический характер.

<sup>16</sup> Здесь имеется в виду дискуссия между Мори Огай и Цубоуги Сёё, проходившая на страницах журналов «Сигарами дзоси» и «Васэда бунгаку» в 1891–1892 гг. «Дискуссия между Огай и Сёё знаменовала начавшееся размежевание между романтизмом и реализмом, в прежней литературе эти начала были нераздельны» [Иванова, 1982, с. 40].

<sup>17</sup> Садзанами Сандзин 小波山人 (Ивая Садзанами 巖谷小波, 1870–1933) — писатель, один из зачинателей новой японской детской литературы, журналист, знаток немецкой литературы. Ивая Садзанами должен был стать врачом, поэтому его начали учить немецкому языку в семилетнем возрасте дома, затем в частной школе. Стал членом общества «Кэнъюся» в 1887 г. и в этом же году дебютировал как писатель.

из-за одного пурпура». Пурпур — это был Коё, а «этот журнал» был журналом общества «Кэнъюся» «Эдо мурасаки»<sup>18</sup>. Но если открыть «Сигарами дзоси»<sup>19</sup>, то мы увидим там полемику между Сибаносоно<sup>20</sup> и Огай, которая является наиболее откровенным проявлением вражды.

Огай Гёси объявил войну на всех фронтах, однако стоило раз скрестить оружие, как все враги оказывались поверженными. Ему все было подвластно: от теории живописи и театроведения и до дискуссий о скульптуре или законов декламации. Если почитать сегодня, это уже не вызовет такой огромный восторг, однако в те детские для критики годы, когда ее направление еще не определилось, он казался единственным рычащим волком в овечьем стаде. Само собой, серьезная литературная молодежь вся потянулась в сторону «Сигарами дзоси».

Нет, не только литературная молодежь. И литераторы, уже сделавшие себе какое-никакое имя, все любили читать «Сигарами дзоси». Тогда еще было неясно, в какой степени переводы «Погребенного дерева»<sup>21</sup> и «Поэта-импровизатора»<sup>22</sup> будут стимулировать литературные новации.

Поэтому мне кажется, что в этом смысле для того времени примечательным был сборник «Собрание брызг»<sup>23</sup>. Конечно, это были переводы, а не собственные произведения Огай. Однако эти переводы писателей из разных стран разве не вызвали в литературных кругах, где господствовал Коё, где господствовала группа «Кэнъюся», ощущения инаковости и свежести?

Переводы иностранной литературы начались со «Свидания» Фтабатэй<sup>24</sup>, сделанные Огай после этого переводы «Плохой кармы»<sup>25</sup>, «Волн плывущего ми-

<sup>18</sup> «Эдо мурасаки» (江戸むらさき «Эдоский пурпур») — журнал группы «Кэнъюся», издававшийся в июне — декабре 1890 г., вышло двенадцать номеров.

<sup>19</sup> «Сигарами дзоси» (しがらみ草紙, слово *сигарами* означает «запруда», «плотина», «преграда») — журнал, который издавал Мори Огай. Г.Д. Иванова отмечает, что возможное толкование названия — это «преграда» пустым, развлекательным произведениям, заполнявшим периодику. Другое возможное толкование — отсылка к Плотины из второй части «Фауста» (Плотина — символ культуры, защищающей человека от слепой стихии и от зла социального бытия), над переводом произведения Мори Огай в это время работал [Иванова 1982, с. 37]. Журнал выходил в 1889–1894 гг. (всего 59 номеров), его подзаголовок — «Литературная критика». См.: [Morita, 1969].

<sup>20</sup> Ямада Сибаносоно 山田芝翫園 (1860–?) при поддержке Одзакэ Коё в 1891 г. выпускал в Осака литературный журнал «Аси вакэбунэ» 葦分船 («Тростниковая лодка»), который Мори Огай квалифицировал как легкомысленный и пустой.

<sup>21</sup> «Погребенное дерево» («Уморэги» 埋木) — перевод Мори Огай романа Осипа Шубина (настоящее имя автора Лола Киршнер, 1854–1934) «История одного гения» («Die Geschichte eines Genies», 1884). Перевод печатался в «Сигарами дзоси» в 1890–1892 гг.

<sup>22</sup> «Поэт-импровизатор» («Соккё сидзин» 即興詩人) — перевод Мори Огай автобиографического романа Ханса Кристиана Андерсена (1805–1875) «Импровизатор» («Improvisatoren», 1835). Перевод печатался в 1892–1901 гг., имел большой успех у читателей.

<sup>23</sup> «Собрание брызг» («Минавасю» 水沫集) — сборник, в который вошли в основном переводы, а также несколько произведений самого Мори Огай. Выпущен в 1892 г.

<sup>24</sup> «Свидание» («Аибики» あひびき) — перевод рассказа И.С. Тургенева «Встреча» (из «Записок охотника»). Этот перевод Фтабатэй Симэй 二葉亭四迷 (1864–1909) считается одним из самых удачных ранних художественных переводов на японский язык. Позже перевод был переработан и вошел в сборник «Неразделенная любовь» 1896 г. Подробно см.: [Цоктоева, 1989].

<sup>25</sup> «Плохая карма» («Акушинэн» 悪因縁) — перевод новеллы Генриха фон Клейста (1777–1811) «Обручение на Сан-Доминго» («Die Verlobung in St. Domingo»). Новелла написана в 1811 г., перевод 1890 г.

ра»<sup>26</sup> и, наконец, «Погребенного дерева», сияли всё ярче. Из них мы узнали, что помимо Косон, Рохан и Коё есть новые земли, которые нужно осваивать.

На другой стороне находится профессор Сёё из «Васэда», но поскольку его конек — это главным образом английская литература и Шекспир, литературной молодежи, увлеченной новыми направлениями континентального искусства, эта литература казалась слишком унылой, вялой и невнятной. А от современной английской литературы совершенно невозможно было ожидать острых современных ощущений.

Однако помимо этих двух больших тенденций, представленных Огай и Сёё, была еще группа, которая с самого начала развивалась в русле иностранных идей. Это группа «Кокумин бунгаку» — «Народная литература». Это единое направление, платформой для которого являются «Кокумин-но томо»<sup>27</sup> и «Кокумин симбун»<sup>28</sup>. Эта группа представляет иностранное направление, если же сформулировать, что это за направление, это группа пробританская и прохристианская, и поскольку они представляют через газету и журнал иностранные идеи, они несколько более современные, чем «Васэда» с его английской литературой. Вывод что это группа прогрессивная, можно сделать и из того факта, что «Свидание» и «Плохая карма» были напечатаны в «Кокумин-но томо».

Группу «Кокумин бунгаку» сначала, безусловно, представлял Токутоми Сохо, однако, когда он переместился в область политики, дух сообщества стали представлять его младший брат Рока<sup>29</sup>, Миядзаки Косёси<sup>30</sup>, Ямадзи Айдзан<sup>31</sup>, Саганоя<sup>32</sup>, а после и Куникада Доппо<sup>33</sup>.

Ориентированные на христианство члены этого сообщества начали издавать «Дзёгаку дзасси». Основателем был Ивамото Дзэндзи<sup>34</sup>. Однако эта хри-

<sup>26</sup> «Волны плывущего мира» («Укиё-но нами» 浮世の波) — перевод сочинения Адольфа Штерна (1835–1907) «Поток жизни» («Die flut des lebens»).

<sup>27</sup> «Кокумин-но томо» (国民之友 «Друг народа»), журнал общества Минъюся, выходил в 1887–1898 гг. В основном журнал печатал статьи о политике, однако было и немало публикаций по культуре, литературе, печатались также переводные литературные произведения. Так, упомянутые Таяма Катай переводы Огай («Плохая карма» и «Волны плывущего мира») были опубликованы в этом журнале.

<sup>28</sup> «Кокумин сумбун» (国民新聞 «Народная газета») издавалась с 1890 по 1942 г.

<sup>29</sup> Токутоми Рока 徳富蘆花 (1868–1927) свой первый роман «Кукушка» («Хототогису») опубликовал в «Кокумин симбун» в 1898–1899 гг.

<sup>30</sup> Миядзаки Косёси 宮崎 湖処子 (1864–1922) — писатель, религиозный деятель. Как журналист «Кокумин симбун» писал об искусстве и литературе, как писатель дебютировал в 1890 г.

<sup>31</sup> Ямадзи Айдзан 山路愛山 (1864–1917) — журналист и историк, христианский миссионер. Впервые напечатался в «Кокумин симбун» в 1890 г. В 1892 г. присоединился к обществу «Минъюся» и стал писать новости для «Кокумин симбун».

<sup>32</sup> Саганоя Омуро 嵯峨の屋おむろ (1863–1947) — писатель, критик, поэт, переводчик-русист. Работал в «Кокумин симбун» с 1899 по 1896 г.

<sup>33</sup> Куникада Доппо 国木田 獨歩 (1871–1908) во время японо-китайской войны был корреспондентом газеты «Кокумин симбун». В журнале «Кокумин-но томо» в 1897 г. был напечатан сборник «Доппогин». В главе, посвященной смерти Куникада Доппо, Таяма Катай рассказывает о том, что отношения между Куникада Доппо и Токутоми Сохо были отношениями учителя и ученика, Куникада Доппо был многим обязан Токутоми Сохо. Куникада Доппо был близким другом Таяма Катай. Их совместной жизни в Никко в 1896 г. посвящена целая глава книги.

<sup>34</sup> Ивамото Дзэндзи 巖本善治 (Ивамото Ёсихару, 1863–1942) — педагог, критик, один из главных деятелей женского образования, редактор «Дзёгаку дзасси».

стиански-ориентированная группа не была единственной, появилась еще отдельная группа, так называемая группа «Бунгакукай»<sup>35</sup>. Что до направления этой группы, она ведет происхождение от чистой английской литературы: Шекспир, Китс, Байрон, Шелли. В нее входят Тэнти<sup>36</sup>, Токубоку<sup>37</sup>, Сюоцу<sup>38</sup>, Тококу<sup>39</sup>, Тосон<sup>40</sup>.

Эта группа, безусловно, далека от «Кэнъюся». При этом не будем забывать и то, что в дальнейшем часть ее членов сблизилась с Коё...<sup>41</sup> Эта группа была далека и от «Кокумин бунгаку», и от «Сэндаги». К «Васэда» она тоже, конечно, не имела отношения. Когда Тосон опубликовал свой дебютный рассказ «Неспokoйный сон»<sup>42</sup> в «Синсёсэцу»<sup>43</sup>, Идзуми Кёка<sup>44</sup>, в то время лидер среди быстро выдвинувшихся новых писателей, высказался в таком роде: «Неужели и это тоже литература?» — и это тоже дает возможность подтвердить, какую силу имела группа «Кэнъюся» в то время.

Так или иначе, литературный мир того времени был хаотичным. К тому же более важным считался стиль, а не содержание. Кто угодно допускал высказывания вроде: «Ну, этот парень вроде стал писать получше» или «Его стиль воняет иностранщиной». Однако единого стиля все еще не появилось. Существовал *гэмбун итти*<sup>45</sup> и к нему еще множество разновидностей, таких как *гадзоку-сэттю*<sup>46</sup>, еще стиль Сикэн, стиль Косон, стиль Сайкаку<sup>47</sup>, стиль «под

<sup>35</sup> Группа объединилась вокруг литературного журнала «Бунгакукай» (文学界 «Мир литературы»), издававшегося в 1893–1898 гг. (всего 58 номеров). Его авторы имели разные позиции в литературе, но в целом это был журнал романтического направления.

<sup>36</sup> Хосино Тэнти 星野天知 (1862–1950) — поэт, писатель, критик, педагог, каллиграф, мастер боевых искусств. Один из создателей журнала «Бунгакукай».

<sup>37</sup> Хирата Токубоку 平田秃木 (1873–1943) — специалист по английской литературе, эссеист, переводчик.

<sup>38</sup> Тогава Сюоцу 戸川秋骨 (1871–1939) — критик, специалист по английской литературе, переводчик, эссеист.

<sup>39</sup> Китакура Тококу 北村透谷 (1868–1894) — поэт, критик, один из основателей японского романтизма.

<sup>40</sup> Симадзакэ Тосон 島崎藤村 (1872–1943) — поэт и писатель, представитель японского реалистического романа.

<sup>41</sup> Здесь, как комментирует Кеннет Хеншалль, Таяма Катай имеет в виду Тогава Сюоцу и, в меньшей степени, Хирата Токубоку [Тауата, 1987, р. 106].

<sup>42</sup> «Неспokoйный сон» («Утатанэ» うたたね) опубликован в 1897 г.

<sup>43</sup> «Синсёсэцу» (新小説 «Новая проза») — литературный журнал, выпускался в 1889–1890 гг., затем в 1896–1926 гг. Среди основателей журнала были упомянутые в данной главе Аэба Косон и Морита Сикэн. Кода Рохан восстановил журнал в 1896 г.

<sup>44</sup> Идзуми Кёка 泉鏡花 (1873–1939) — писатель, драматург, поэт, был учеником Одзаки Коё.

<sup>45</sup> *Гэмбун итти* 言文一致 букв. «единство разговорного и письменного языка», единый стиль письменного языка, который вырабатывался с 1880-х годов.

<sup>46</sup> *Гадзоку сэттю* 雅俗折衷 — букв. «смешение изящного и вульгарного». Этот стиль был выработан еще в период Эдо, он предполагает некий компромисс между высоким литературным языком, каким писалась литература с периода Хэйан, которым (возможно, несколько облегченным) рассказывается история, и разговорным, порой вульгарным и грубым, языком диалогов в произведении.

<sup>47</sup> Ихара Сайкаку 井原西鶴 (1642–1693) был «открыт» в 1880-х годах, в первую очередь членами общества «Кэнъюся», в 1894 г. было опубликовано «Исправленное полное собрание сочинений Ихара Сайкаку». См.: [Мельникова, 2022].

Тикамацу<sup>48</sup>», и еще всякие другие. К тому же Коё, например, брался за кисть с желанием менять стиль в каждом следующем сочинении. «Что ж, и *гэмбун итти* не так плох, но остроты в нем нет. Стараешься написать изо всех сил, а в итоге — ничего», — говорил Коё.

Помню, что и в прозе Тюгай<sup>49</sup> не использовались ни *гадзоку-сэнттю*, ни *гэмбун итти*.

То, что писательница Итиё<sup>50</sup>, при всем ее таланте, писала так неестественно, — хорошее доказательство того, что стиль того времени не был стандартизирован.

Если проанализировать переводы Огай Гёси, то и сейчас можно ясно указать на отсутствие стандартизированного стиля. В «Погребенном дереве» и «Плохой карме» стиль весьма различен. В то же время в «Наводнении»<sup>51</sup> ясно виден *гэмбун-итти*. А вот в «Поэте-импровизаторе» — присущий именно Огай превосходный и уверенный стиль.

Во всем этом *Sturm und Drang*<sup>52</sup> действительно было нечто такое, что работало в сторону унификации стиля. Что же это? Вот ответ, который, похоже, разделяют все: «Получается, что нет другого пути, кроме как обратиться к манере повествования иностранной литературы».

Я и сейчас уверен, что «Много чувств, много горестей»<sup>53</sup> Коё и «Поэт-импровизатор» Огай, эти два произведения, их стиль, были предтечей того, что последовало дальше.

Еще прямо к нынешнему стилю вели некоторые вещи Косуги Тэнгай<sup>54</sup> и некоторые вещи Огури Фуюэ<sup>55</sup>.

Однако, несмотря на то что Огай демонстрировал такой блестящий боевой запал, литературная арена по-прежнему оставалась вотчиной Коё. Здесь Огай никак не мог противостоять «Кэньюся». К тому же Рохан, слава которого

<sup>48</sup> Тикамацу Мондзаэмон 近松門左衛門 (1653–1725) — драматург; также был среди эдоских авторов, ставших популярными в период Мэйдзи, его почитателем был, например, Мори Огай.

<sup>49</sup> Гото Тюгай 後藤宙外 (1866–1938) — писатель, литературный критик. Дебютировал как писатель в 1895 г. в «Васэда бунгаку».

<sup>50</sup> Хигути Итиё 樋口一葉 (1872–1896) — писательница, дебютировала в 1892 г. Е.М. Дьяконова так характеризует стиль Хигути Итиё: «<...> приемы, унаследованные из классической литературы, сплетаются со строгим, очень жестким для своего времени и совсем не женским стилем» [Дьяконова, 2005, с. 8].

<sup>51</sup> «Наводнение» («Кодзуй» 洪水) — перевод рассказа американского писателя Френсиса Брета Гарта (1836–1902) «Граница прилива» («*High-Water Mark*», 1872, в немецком переводе «*Sturmflut*»). Перевод (с немецкого) печатался в «Сигарами дзоси» в 1889–1890 гг.

<sup>52</sup> «*Sturm und Drang*» — «Буря и натиск», литературно-художественное движение в Германии конца XVIII в., возникшее под влиянием Жан-Жака Руссо (1712–1778) и характеризующееся выражением эмоционального беспокойства и отказом от неоклассических литературных норм.

<sup>53</sup> «Много чувств, много горестей» («*Тадзэ такон*» 多情多恨) — повесть Одзакэ Коё, написана в 1896 г.

<sup>54</sup> Косуги Тэнгай 小杉天外 (1865–1952) — один из основоположников японского натурализма. Родился в префектуре Акита, приехал в Токио в 1886 г. Желая войти в литературные круги, обращался к Одзакэ Коё и Мори Огай, однако не преуспел. Стал учеником Сайто Рёкуу, через него смог войти в *бундан*. Дебютировал в 1891 г.

<sup>55</sup> Огури Фуюэ 小栗風葉 (1875–1926). Родился в префектуру Айти, приехал в Токио в семнадцатилетнем возрасте. Ученик Одзакэ Коё. Дебютировал в 1891 г.

равнялась Коё, в какой-то момент совершенно забросил кисть и теперь редко писал прозу. Сами по себе рассуждения Сайто Рёкуу тоже были хороши, но что до писания, тут выходило что-то вроде «*Кадо сямисэн*»<sup>56</sup>. Вообще говоря, и «Иллюзия»<sup>57</sup>, написанная Косёси, да и другие произведения вовсе не были хороши.

Коё, Бидзан<sup>58</sup> и Рюро<sup>59</sup> — вот кто был ведущими писателями того времени.

После окончания японо-китайской войны литература вдруг стала другой. Появилось множество журналов. В один год появились и «Тайё»<sup>60</sup>, и «Бунгэй курабу»<sup>61</sup>, и «Тэйкоку бунгаку»<sup>62</sup>. Обратили на себя внимание и новые писатели: Тэнгай, Тюгай, Фуё, Кёка, Сюньё<sup>63</sup>, Сюсэй<sup>64</sup>.

В это время Коё сказал: «Писатели, которых называют “новыми”, все приходят в мой лагерь. Все — мои вассалы». Хоть он и высказался так, однако по этим словам можно было сделать предположение, что и Коё, властвующего в литературном мире, уже понемногу стали теснить нарождающиеся тенденции нового времени. С другой стороны, «Сигарами дзоси» превратился в «Мэдзамасигуса»<sup>65</sup>, и так называемые «большие» писатели предприняли, что называется, совместное сопротивление «новым» писателям.

<sup>56</sup> «*Кадо сямисэн*» (門三味線) — сочинение 1895 г., никаких подробностей о нем найти не удалось. Кеннет Хеншалл переводит название как «*Shamisen at the Gate*».

<sup>57</sup> «Иллюзия» («*Мабороси*» まぼろし) — адаптация «Гамлета», выполненная Миядзакэ Косёси в 1892 г. [Wetmore, 2008, p. 249].

<sup>58</sup> Каваками Бидзан 川上眉山 (1869–1908) родился в Осака, в Токио учился в Первом лицее, в 1886 г. присоединился в обществу «Кэнъюся», в том же году дебютировал в журнале «Гаракута бунко». По определению Г. Чхартишвили, писал «остросоциальные произведения с философским уклоном» [Чхартишвили, 1999, с. 486]. Был идейным противником натурализма.

<sup>59</sup> Хироцу Рюро 広津柳浪 (1861–1928) считается основоположником «трагического романа» (*хисан сёсэцу* 悲慘小説). Литературный дебют Хироцу Рюро состоялся еще до встречи с Одзаки Коё, в 1887 г. В общество «Кэнъюся» он вошел в 1889 г. и быстро завоевал популярность. Его самая известная работа «Самоубийство в Имадо» («*Имадо синдзю*» 今戸心中) была опубликована в 1896 г.

<sup>60</sup> «Тайё» (太陽 «Солнце») — журнал, выходил в издательстве «Хакубункан» в 1895–1928 гг. В журнале печатались литературная критика, произведения японских писателей, переводная литература.

<sup>61</sup> «Бунгэй курабу» (文芸倶楽部 «Литературный клуб») — один из литературных журналов издательства «Хакубункан», издавался с 1895 по 1933 г. Началом издания журнала было решение собрать под одной обложкой литературные серии, выпускавшиеся издательством. Всего было выпущено 457 очередных и 150 специальных номеров. Один из самых влиятельных литературных журналов.

<sup>62</sup> «Тэйкоку бунгаку» (帝國文学 «Имперская литература») — литературный журнал, издавался в 1895–1920 гг. Токийским императорским университетом. Печатал произведения как японской, так и переводной литературы.

<sup>63</sup> Янагава Сюньё 柳川春葉 (1877–1918) родился в Токио. Стал учеником Одзаки Коё в 18 лет. Дебютировал в 1896 г.

<sup>64</sup> Токуда Сюсэй 徳田秋声 (1872–1943) — писатель, родился в Канадзава. В 1895 г. начал работать в издательстве «Хакубункан». Через посредство Идзуми Кёка стал учеником Одзаки Коё. Как писатель дебютировал в 1896 г. Входит в число четырех учеников Одзаки Коё (Токуда Сюсэй, Идзуми Кёка, Огури Фуё и Янагава Сюньё), которые получили прозвище Четырех небесных царей (*ситэнно* 四天王).

<sup>65</sup> «Мэдзамасигуса» (めざまし草 «Пробуждение») — литературно-критический журнал, выпускался Мори Огай в 1896–1902 гг. Как и «Сигарами дзоси», издание которого Огай прекратил, отправившись на японо-китайскую войну, журнал печатал литературные произведения (в том числе самого Мори Огай), а также критику. Считается, что тремя самыми активными критиками были сам Мори Огай, Сайто Рёкуу и Кода Рохан.

К тому же и в новой критике теперь подняли голову такие авторы, как Тёгю<sup>66</sup> и Кэйгэцу<sup>67</sup>.

Это все относится ко времени от 28–29 гг. [1895–1896] по 31–32 гг. Мэйдзи [1898–1899].

Интересно посмотреть на «Мэдзамасигуса» с этой точки зрения. Огай не остановился на Рохан и Рёкуу, в его «группу» вошли и Сикэн и Коё. Литературная критика, которая там производилась, удивительным образом была либо хвалебной, либо ругательной<sup>68</sup>, и если посмотреть с точки зрения литературного мира, это чрезвычайно редкий феномен. Постоянными жертвами становились Тёгю и Кэйгэцу. На страницах журнала появились и публикации вроде «Биографии Итиё»<sup>69</sup>.

*Перевод и комментарий М.В. Торопыгиной*

---

<sup>66</sup> Такаяяма Тёгю 高山樗牛(1871–1902) — литературный критик, окончил Токийский императорский университет. Поддерживал национализм, отрицая все иностранное, не только христианство, но и буддизм. Поклонник философии Ницше, провозгласил романтический индивидуализм, популярный в 1890-х и начале 1900-х годов в японских литературных кругах. Печатался в «Тэйкоку бунгаку» и «Тайё».

<sup>67</sup> Оомати Кэйгэцу 大町桂月 (1869–1925) — поэт, критик, выпускник Токийского императорского университета 1896 г.

<sup>68</sup> В тексте *хишки* ひいき и *варугути* わる口.

<sup>69</sup> «Биография Итиё» («Итиё эцурэки рон» 一葉閔歴論).

# История развития японских публичных библиотек в период Мэйдзи

*В.С. Фирсова*

Статья рассматривает в исторической перспективе основание и развитие японских библиотек во второй половине XIX в. и начале XX в. Основное внимание уделено публичным библиотекам, которые в то время открывались по всей Японии. Параллельно принимались первые законы, регламентирующие деятельность библиотек: закон «О библиотеках» от 1899 г. и отдельные положения в рескриптах «Об образовании» от 1879 и 1885 гг. В начале периода Мэйдзи библиотеки называли *сёдзьякукан*, *дзусёкан*, а привычное нам название библиотек *тосёкан* впервые было применено в 1877 г. и укоренилось в речи не раньше конца XIX в. Одной из первых самых крупных публичных библиотек была Императорская (Имперская) библиотека, официальный указ об открытии которой вышел в 1892 г., а ее первым директором стал Танака Инаги (1856–1925), обучавшийся библиотечному делу в США и странах Запада. Императорская библиотека стала одним из символов той эпохи и привлекала большое число читателей, среди которых были литераторы Таяма Катай, Мори Огай, Акутагава Рюноскэ, Танидзакэ Дзюньитиро, Вацудзи Тэцуро и другие, которые нередко делали библиотеку местом действия в своих произведениях, а также делились воспоминаниями о походах в библиотеку в автобиографиях. Помимо государственной поддержки, большой вклад в развитие библиотек внесли библиотекари-энтузиасты, отправлявшие мобильные библиотеки в отдаленные уголки страны, открывавшие библиотеки в провинциальных городах и селах. Они увеличивали время работы библиотек, стараясь сделать их востребованными среди простого населения.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** библиотеки, Мэйдзи, Тайсё, книги, публичные библиотеки, Императорская библиотека.

Вторая половина XIX в. была в Японии эпохой больших перемен: практически все стороны жизни страны затронули масштабные преобразования, в результате которых Японии за очень короткий срок удалось стать развитым капиталистическим государством. Модернизация системы образования, развитие промышленности, открытие университетов способствовали преобразованиям библиотечной сферы, так как японцам нужна была доступная литература по передовым областям знаний.

Несмотря на то что в предыдущие века японскими литераторами и учеными было открыто большое число частных библиотек, активными читателями



которых стали люди самых разных сословий, в новую эпоху эти библиотеки уже рассматривались как устаревшие, а их читательский охват и фонды — не соответствующими новой эпохе. В результате по всей стране было открыто множество книгохранилищ и читальных залов, созданных по образцу западных библиотек.

В начале периода Мэйдзи библиотеки называли *сёдзакукан* (書籍館, «книжный дом») или на западный манер — *райбурари* (ライブラリー), был также в ходу и более старый термин *бунко* (文庫, «книгохранилище»), а нынешнее название библиотек *тосёкан* (図書館<sup>1</sup>) впервые применено в 1877 г. по отношению к библиотеке недавно созданного Токийского университета. Библиотеки при отрывшихся в дальнейшем один за другим университетах Досися, Васэда, Тюо и других также на письме именовали 図書館, однако иероглифы могли читаться *дзусёкан*<sup>2</sup>. Вне зависимости от чтения, три иероглифа 図書館 сперва применялись преимущественно по отношению к университетским библиотекам, а 書籍館 (*сёсэкикан* или *сёдзакукан*) — к остальным публичным библиотекам [Синдо:, 2019, с. 247–248]. По-видимому, слово *тосёкан* закрепилось как основное обозначение библиотек в начале XX в., на что косвенно указывает то, что созданная еще в 1892 г. японская библиотечная ассоциация, первоначально именовавшаяся «Нихон бунко кё:кай» (日本文庫協会 — Ассоциация японских книгохранилищ), была в 1908 г. переименована в «Нихон тосёкан кё:кай» (日本図書館協会 — Ассоциацию японских библиотек [Там же, с. 249].

Одним из идеологов модернизации Японии стал публицист Фукудзава Юкити (福沢諭吉, 1835–1901). Будучи участником японских миссий в страны Запада, в 1860 г. он посетил Америку, а в 1862 г. — Европу. Под впечатлением увиденного Фукудзава издал несколько работ, в которых подробно излагал достоинства западной цивилизации и культуры и высказывал доводы в пользу необходимости применения западного опыта в Японии. В по крайней мере одной из работ, «Положении дел на Западе» («*Сэйё дзидзё*», 1866–1869 гг.) он описывает западные библиотеки, а в изданном в 1879 г. «Обновлении нации» («*Минсё: иссин*») вводит в японский язык понятие *информация* (インフォルメーション, «информация»). Также в 9-ой статье меморандума университета Кэйо (ок. 1897 г.) он описывает правила закупки учебной и научной литературы для университетской библиотеки (書籍出納之規則) [Мацусита, 2012, с. 33–34].

В «Положении дел на Западе» Фукудзава пишет: «В западных странах есть книгохранилища, которые называют библиотеками. Там представлены книги, как иллюстрированные, полезные в повседневной жизни, так и редкие старинные издания. Посетители свободно могут их читать. Однако знакомиться с содержанием книг они могут только в здании библиотеки, брать литературу с собой на дом не допускается. В лондонской библиотеке хранится 80 тыс. томов, в Санкт-Петербурге 900 тыс. томов, а в Париже 1 млн 500 тыс. книг... Библио-

<sup>1</sup> В эпоху Мэйдзи слово записывалось неупроценными иероглифами 図書館. В первом толковом словаре эпохи Мэйдзи «*Гэнкай*» (言海, 1890 г.), составленном Фумихико Оцуки 大概文彦, чтение слова записывается как *тосёкуван* [Синдо:, 2019, с. 247–248].

<sup>2</sup> В английском издании вышедшего в 1885 г. «Каталога западных книг в Токийской библиотеке» 図書館 транскрибировано как *dzushokwan*.

теки могут быть правительственными организациями, но могут быть и общественными. Обычно иностранная литература закупается за границей, а часть книг, изданных внутри страны, отправляется в библиотеки непосредственно из издательств» (цит. по: [Там же, с. 48]).

Фукудзава явно был впечатлен западными библиотеками, но, к сожалению, при этом не упоминает о японских частных библиотеках, активным пользователем которых был сам в молодости; во многом благодаря этим книгохранилищам он успешно освоил голландские науки.

1 августа 1872 г. открылась первая библиотека Нового времени, подчиненная непосредственно Министерству просвещения. Она была образована за счет слияния нескольких существовавших независимо друг от друга книгохранилищ: собрания книг сёгунов Токугава в замке Эдо (Момояма бунко), Академии Сёхэйдзака (昌平坂學問所), Медицинской академии (医学館), Института изучения иностранных книг (蕃書調所) и других научных и образовательных учреждений эпохи Токугава.

Книгохранилище располагалось в здании старого учебного заведения в токийском районе Юсима и получило название Сёдзьякукан. Доступ сюда был открыт для всех желающих, однако книги не выдавались на дом; библиотека была платной. В 1874 г. Сёдзьякукан вышел на какое-то время из ведения Министерства просвещения и был переподчинен другим ведомствам, книги перенесли в бывший рисовый амбар в районе Асакуса, а библиотеку переименовали в Асакуса бунко — Библиотека Асакуса [Синдо:, 2019, с. 245]. В 1875 г. Министерство просвещения вернуло библиотеку себе и переименовало ее в Токио сёдзьякукан. Однако библиотека Асакуса продолжила свое существование как самостоятельная организация, и книги в Сёдзьякукан не вернулись. Тогда Министерство нашло средства для обеспечения своей библиотеки 10 тыс. томов книг, и в конце 1875 г. книжный фонд составил уже 33 тыс. изданий [Там же, с. 246]. В новых правилах было указано, что библиотека работает до 10 вечера, пользование стало бесплатным. Также начала развиваться система обязательного экземпляра. Однако в 1877 г., когда разгорелась смута в юго-западных провинциях страны, библиотека закрывалась для читателей, что было вызвано плохим финансированием библиотечной сферы в это время, и ненадолго учреждению был присвоен префектуральный статус. В 1880 г. после окончания военных конфликтов библиотеку переименовали в Токийскую библиотеку (東京図書館), ей был повторно присвоен статус государственной библиотеки [Там же, с. 246–247].

Здание библиотеки в районе Юсима было в довольно плохом состоянии, там все время существовал риск пожаров, поэтому после слияния с Токийским образовательным музеем (нынешний Токийский научный музей) книжные фонды перевезли в здание музея в районе Уэно [Там же, с. 249]. То было время возникновения все новых учреждений, университетов, специализированных школ; при этом постоянно происходило их слияние с ранее открытыми организациями, поглощение одних учреждений другими. И Токийский образовательный музей был поглощен в скором времени Токийской художественной школой, и Токийская библиотека вновь была возвращена в здание в Юсима.

Создается впечатление, что на фоне этого непостоянства не было понимания концепции библиотеки, не был закреплен ее статус, поэтому ее постоянно переподчиняли различным ведомствам. Лишь в 1889 г. вышло официальное распоряжение о подчинении Токийской библиотеки Министерству просвещения, что упрочило статус библиотеки [Синдо:, 2019, с. 250], и постепенно на ее основе была создана Императорская (в другом переводе — Имперская) библиотека Японии 帝国図書館, Тэйкоку тосёкан, которая после Второй мировой войны будет переименована в Парламентскую библиотеку. Ее первым директором стал Танака Инаги 田中稻城 (1856–1925), имя которого хорошо знакомо всем современным японским библиотекарям.

Танака Инаги был преподавателем Императорского литературного университета (предшественника факультета литературы Токийского университета). В 1888 г. правительство отправило его за границу для изучения иностранных библиотек и библиотечного дела; на протяжении по крайней мере двух лет он изучал деятельность лучших библиотек того времени в Нью-Йорке, Лондоне и Оксфорде. Вернувшись в марте 1890 г., преисполненный энтузиазма Танака работал над тем, чтобы убедить чиновников в необходимости развития японских библиотек, и в итоге ему удалось заручиться поддержкой влиятельных лиц из правительства, благодаря чему проект по открытию первой государственной библиотеки был принят.

Особенно активную деятельность Танака развернул по окончании японо-китайской войны в 1895 г., когда ему удалось привлечь на свою сторону влиятельного политика Макино Нобуаки 牧野伸顕 (1861–1949), а также председателя финансового отдела Министерства просвещения Нагаи Кю:итиро 中井久一郎 (1852–1913), отца известного писателя Нагаи Кафу. В 1896 г. на 9-м заседании парламента было зачитано предложение по проекту создания Императорской библиотеки. Также Танака поддерживали член палаты пэров Тояма Масаити 外山正一 (1848–1900) и Судзуки Мицуюси 鈴木充美 (1854–1930), однокурсник Танака в Токийском университете.

В 1897 г. выходит приказ об основании Императорской библиотеки и о назначении Танака Инаги ее первым директором. После достаточно длительных поисков под строительство библиотеки был выделен участок земли в районе Уэно, принадлежащий Токийской музыкальной школе, которая также относилась к Министерству просвещения [Там же, с. 252].

Проект здания был разработан японскими учениками знаменитого британского архитектора Джосайи Кондера (1852–1920), нанятого правительством Мэйдзи, а именно Куру Масамити 久留正道 (1855–1914) и Мамидзу Хидэо 真水英夫 (1866–1938). Масамидзу Хидэо внимательно изучил архитектуру современных американских библиотек и в итоге за образец взял здание библиотеки Ньюберри в Чикаго [Тэйкоку..., web]. Первоначальный проект предполагал постройку квадратного здания с внутренним садом; в здании было три наземных этажа и один этаж — подземный, вход с южной стороны, через который посетители попадали в просторный зал с большой лестницей, ведущей на второй этаж. Длина фасада должна была составлять 87,5 м. Также в задней части

здания должно было располагаться девятиуровневое книжное хранилище, а на третьем — большой читальный зал.

Министерство просвещения планировало строительство библиотеки в три этапа. К работам приступили в 1900 г., однако подготовка к Русско-японской войне и сами военные действия потребовали от государства больших расходов, и в результате бюджет, выделенный на строительство, был сильно урезан. В 1906 г. состоялась церемония открытия библиотеки, хотя изначальный проект осуществили лишь на одну четверть. В настоящее время в этом здании находится Международная библиотека детской литературы, являющаяся филиалом Парламентской библиотеки Японии.

Пользование библиотекой было платным, входная плата, по разным сведениям, составляла около 3–5 сэн<sup>3</sup>, читатели, придя в библиотеку, должны были приобрести разовые читательские талоны. Действовал также и некий «особый тариф», при котором входная плата составляла 10 сэн, но в чем заключались привилегии, нам выяснить пока не удалось. Интересно, что мужчинам и женщинам запрещалось находиться в одном читальном зале, и для женщин были выделены специальные помещения. Также в читальный зал допускалось столько читателей, сколько было свободных мест за читальными столами, остальным приходилось ждать снаружи [Там же].

Императорская библиотека, или, как ее еще называли, Библиотека в Уэно, стала одним из символов той эпохи и привлекала большое число читателей. Приведем небольшой фрагмент из мемуаров «Тридцать лет в Токио» (東京の三十年) писателя Таяма Катай 田山花袋 (1872–1930), который хорошо показывает, какую важную роль играла библиотека в жизни тогда еще совсем молодого начинающего писателя:

Библиотека в Уэно в то время находилась позади школы искусств. Для меня эта библиотека является одним из самых ценных воспоминаний. Я два-три раза в неделю ходил пешком сюда из Яманотэ в Усигомэ. Заплатив 5 сэн, я шел в читальный зал на втором этаже. Сидя у большого окна с белыми шторами, за которыми шумела свежая зелень и ярко светило солнце, я читал и предавался мечтам. Хотя в зале было много читателей, но стоило подняться даже небольшому шуму, то немедленно делалось замечание, и вновь наступала тишина, и лишь иногда было слышно, как читатели шаркают по паркету, направляясь к полкам. Здесь я полностью прочел сочинения Тикамацу и Сайкаку. А также для меня имело большую ценность знакомство с иностранной литературой благодаря трудам Рока, которые печатались 6 кеглем<sup>4</sup> в журнале «Кокумин-но томо».

Для меня, в то время еще не способного свободно читать и доставать иностранные журналы, это была единственная возможность познакомиться с незнакомой иностранной литературой...

<sup>3</sup> В 1880–1890-х годах 5 сэн могло примерно хватить на покупку 1 л молока или небольшой буханки хлеба (450 г), или на три посещения общественной бани (<https://coin-walk.site/1077.htm>).

<sup>4</sup> То есть очень мелким шрифтом.

Дальше Таяма пишет о том, какое впечатление на него произвели прежде всего произведения русской литературы: Тургенева, Чехова, Гоголя, Достоевского, Толстого и других писателей. «Как бы то ни было, я провел в библиотеке три-четыре года. Тогда еще в тех краях не ходил поезд, и когда я возвращался назад, я спускался по ступенькам Тосёгу, обходил пруд Синобадзу, а затем шел пешком по улице Хонгодоори в сторону Усигомэ. И пока я шел этой дорогой, я предавался мечтам и фантазиям и попутно сочинял произведения» [Таяма, 1937, с. 488–489].

Философ и культуролог Вацудзи Тэцуро 和辻哲郎 (1889–1960) также тепло описывал свое знакомство с библиотекой. Он приехал в Токио из провинции, и библиотека стала одним из первых больших зданий в европейском стиле, которое он видел в своей жизни. До этого его поразил своей уникальной архитектурой православный собор Никорай-до, недавно построенный в Токио, но библиотека писателю была ближе, так как тут еще можно было читать. Его впечатлили необыкновенно высокие потолки и огромная люстра в здании библиотеки. Читательские столы и сами читатели казались крошечными, и даже библиотекарь, который сидел на небольшом возвышении, выглядел миниа-турно. Также Вацудзи писал, что его восхитила красота библиотечных книг, которые сильно превосходили по качеству те, что он заказывал по каталогу в своей деревне. Например, сборник стихов английских поэтов выглядел очень аккуратно, он был напечатан на белой бумаге, которая к тому же пахла необычайно приятно. И текст был напечатан крупно, буквы не мельтешили, в отличие от дешевых книг, которые он читал до этого, где мелкий плотный шрифт, казалось, старался занять собой каждый сантиметр пространства на бумаге [Вацудзи, 1959, с. 2–10].

Зал с библиотечным каталогом (目録室) становится местом знакомства повествователя и индийского студента-мага в мистическом рассказе «Хассан-хан» Танидзаки Дзюнъитиро. Повествователь на протяжении нескольких дней ходит в библиотеку, чтобы собрать материалы для рассказа о китайском монахе и философе Сюань-цзане, и постоянно встречает читателя из Индии, который также занимается какими-то научными изысканиями. Когда им одновременно понадобился один и тот же картотечный ящик, это стало поводом для знакомства. Библиотека в рассказе является лишь фоном для знакомства героев, но атмосфера места передана великолепно [Танидзаки, 1924, с. 744–745].

И конечно, нельзя не привести рассказ Акутагава Рюноскэ «Половина жизни Дайдодзи Синскэ», в повествование которого вплетены детские и юношеские воспоминания самого писателя, в частности, о знакомстве с книгами и страсти к чтению: «Он хорошо помнит первое впечатление от посещения Императорской библиотеки. Помнит свой страх перед высокими потолками, огромными окнами, массой людей, бесконечными рядами уже занятых стульев. К счастью, этот страх быстро прошел. Синскэ привык к читальным залам, металлическим лестницам, ящичкам картотеки, к расположенной в подвальном этаже столовой. Привык и полюбил все это. Потом были еще университетская и лицейская библиотеки. Сколько сотен книг взял он из этих библиотек? И сколько десятков полюбил?..» (пер. Т. Соколовой-Делюсиной) [Акутагава, 2001, с. 378].

И это далеко не все, кто ходил в Императорскую библиотеку и отразил ее в своем творчестве. Читая наполненные нежностью и ностальгическими воспоминаниями строки об этой библиотеке, понимаешь, каким важным центром притяжения для интеллигенции того времени она была и как много библиотека дала для развития их творческого пути.

В Киото в 1872 г. была основана библиотека Сюсёин, которая содержалась за счет префектурального бюджета. Это также была одна из первых публичных библиотек. Официальное ее название было Кё:то сю:сёин (京都集書院, Книжный дом в Киото). Она представляла собой деревянное двухэтажное здание, в котором читальный зал и собственно книгохранилище располагались на втором этаже. Особенностью этой библиотеки был свободный доступ читателей к полкам с книгами, в отличие от Императорской библиотеки, где библиотекарям отдавались требования, а те уже искали книги в фондах. Как и Императорская библиотека, библиотека Сюсёин была платной. Разовое посещение стоило 1 сэн 5 рё<sup>5</sup>. И вплоть до 1950-х годов платные библиотеки оставались обычным явлением в Японии.

В 1877 г. библиотеку посетил сам император, но несмотря на такую высокую честь, число читателей на протяжении нескольких последующих лет оставалось небольшим, в результате чего библиотека закрылась, просуществовав десять лет. Однако считается, что на ее базе в 1898 г. была создана префектуральная библиотека Киото (京都府立図書館, Кё:то фурицу тосёкан).

В период Мэйдзи появились и другие интересные учреждения — газетные читальни (新聞縦覧所, симбун дзю:рансё). Первую газету в Японии выпускало еще правительство бакуфу, и это была «Батаба симбун». Затем в 1871 г. начала выходить газета «Ёкохама майнити симбун», и постепенно одно за другим появились другие издания. Однако первые газеты были дороги, простые люди зачастую не могли себе позволить их покупать. Чтобы граждане имели возможность знакомиться с последними новостями, в разных городах начали открываться читальни, где за небольшую плату можно было просматривать газеты. Первые такие читальни открывались представителями интеллигенции, буддийскими монахами и синтоистскими священниками.

Число газетных читален продолжало увеличиваться до 1880 г. Затем, возможно, из-за того, что газеты стали дешевле, читальни стали закрываться. Однако исследователь Синдо: Тоору полагает, что главной причиной спада популярности читален стала правительственная цензура. После того как все 155 выходивших в Японии в то время газет поддержали в 1874 г. политика Итагаки Тайсукэ, когда тот подал петицию с требованием созыва всенародного парламента, правительство осознало степень влияния газет на общественное сознание. Уже в 1875 г. было выпущен закон о клевете, а также положение о газетах (新聞紙条例, симбунси дзёрэй), которые сильно ограничили возможности авторов газетных колонок затрагивать актуальные темы, выражать свое мнение, что привело к резкому сокращению выпускаемых газет и к спаду интереса к ним. В итоге газетные читальни стали массово закрываться, но возможность

<sup>5</sup> Что почти в 3–5 раз меньше, чем плата за пользование Императорской библиотекой.

знакомиться с прессой со временем появилась и в публичных библиотеках. Также интересно, что нередко в период Мэйдзи под вывеской читален на самом деле функционировали бордели, (то же самое зачастую происходило с тирами и магазинами алкоголя).

Несмотря на то что открытие библиотек явно не было в приоритете при формировании государственного бюджета, в правительстве тем не менее были люди, ратовавшие за их развитие. Одним из них был Танака Фудзимаро 田中不二麿 (1845–1909) — участник миссии Ивакуры, во время которой он прежде всего изучал систему образования, но и западные библиотеки привлекли его внимание. После возвращения с международной выставки, проходившей в 1876 г. в Филадельфии, он опубликовал четырехтомный отчет об образовании (米國百年期博覽會 教育報告), где в отдельном параграфе описывал западные библиотеки. Публичные библиотеки он называет *сэдякукан*, довольно резко заявляет, что несмотря на основание в Японии многочисленных учебных заведений, библиотек открывается мало, и это плохо сказывается на качестве образования. Он высказывает мнение, что библиотеки должны быть бесплатны, а также что при комплектовании нужно стараться учитывать пожелания читателей с акцентом на образовательную литературу [Синдо:, 2019, с. 258–259]. Пребывая в должности вице-председателя Министерства культуры, Танака Фудзимаро принимал активные меры для увеличения численности публичных библиотек в Японии. В 1878 г. открылись библиотеки при учебных заведениях в разных префектурах страны: Сидзуока, Ниигата, Акита, Коти и других [Там же, с. 260].

Из-за нехватки средств акцент был сделан на количестве библиотек, а не их качестве. Библиотеки основывались при храмах, школах и прочих заведениях, подчеркивалось, что нет необходимости в отдельном здании или каких-то ценных изданиях. Также правительство во многом полагалось на энтузиазм желающих помочь с открытием библиотек, например, преподавателей, благодетелей и т.д. Часто такие публичные библиотеки создавались на базе бывших библиотек школ *ханко*, где учились дети из военного сословия. В результате фонд таких библиотек составляли книги на китайском языке и произведения классической литературы, которые были сложны и неинтересны детям и простолюдинам. Это приводило к тому, что библиотеки не пользовались особым спросом и число посетителей не увеличивалось. Впрочем, стремительного прироста новых библиотек тоже не наблюдалось: в 1882 г. — 21 библиотека, в 1889 — 27, в 1891 — 20 частных, 1895 — 25 библиотек [Там же, с. 260–262].

Официальный статус библиотек впервые был утвержден в первом Законе об образовании (1879 г.). Префектуральные публичные библиотеки подчинялись непосредственно министру просвещения, а городские и деревенские библиотеки — главам префектур. Отныне открыть или закрыть библиотеку можно было только с разрешения этих лиц. Второй Закон об образовании (1880 г.) не внес больших изменений в статус библиотек, но ознаменовал значительный уклон образования в сторону традиционных ценностей, прежде всего таких как почитание императора и старших, скромности и умеренности во всем. Ратовавший за развитие библиотек министр образования Танака Фудзимаро был

сторонником более свободных взглядов, поэтому вскоре он был заменен Коно Тогама 河野 敏謙 (1844–1895) [Там же, с. 264].

С 21 ноября по 15 декабря 1882 г. в Токио под эгидой Министерства просвещения проходила конференция, участниками которой были главы образовательных ведомств, директора префектуральных школ из разных провинций. Там была принята резолюция, получившая название «Момбусё сию» (文部省示諭), она представляла собой инструкции к реализации основных пунктов второго Закона об образовании, согласно которому регионам передавали больше прав и свободы для организации местного образования. Одну из центральных ролей при подготовке данного документа проекта играл Ито Хэйдзо 伊東平蔵 (1857–1929) — один из самых известных библиотекарей периода Мэйдзи. Ито стажировался в Италии, был преподавателем итальянского языка в Университете иностранных языков в Токио, но большую часть его карьеры составляла работа в японских библиотеках. Он поработал в разных библиотеках: Токийской, Мияги, Иокогамы и Сага, а также в городской библиотеке Хибия.

Главным образом принятую резолюцию, к созданию которой был причастен Ито, критикуют за то, что Министерство просвещения получало полномочия контролировать библиотечные фонды и их содержание. В этом многие усматривают государственную цензуру. Но тем не менее Ито всячески способствовал открытию и развитию библиотек и многое сделал для комфорта читателей [Там же, с. 265–266].

В целом роль библиотек была определена в трех пунктах: 1) библиотеки должны быть снабжены научной литературой, необходимой специалистам для успешной деятельности; 2) чтобы приобщить простых людей к чтению, библиотеки должны быть укомплектованы литературой простого содержания; 3) учебные заведения, такие как младшие, средние школы и специализированные школы разных видов, должны быть укомплектованы учебной литературой. Кроме того, в документе прописывалось, что при комплектовании фондов библиотеки надо делить книги на хорошие и плохие, а точнее, на добродетельные и безнравственные. Добродетельные книги развивают чувства патриотизма и послушания, а недобродетельные, напротив, способствуют моральной дестабилизации молодежи, а также ведут к формированию у нее революционных взглядов. Вероятно, основной целью конференции было доведение до сведения лиц, отвечающих за образование молодежи, нового курса патриотического воспитания. Но, помимо этого, принятый документ содержал детальные рекомендации для работы библиотек, описание желательного оснащения, часов работы в дневное и вечернее время, а также предписания к быстрому обеспечению читателей литературой и т.д. [Там же, с. 266].

В 1885 г. появилась еще одна редакция Закона об образовании. В 15-й статье описаны библиотеки при учебных заведениях от детских садов до университетов. Фиксируются различия между частными и публичными библиотеками. В 16-й, 17-й, 18-й статьях прописан регламент, которому нужно следовать при открытии или закрытии библиотеки [Там же, с. 268].

В 1899 г. был принят отдельный закон «О библиотеках». В 1-й статье определялся порядок подчинения и финансирования городских, префектуральных,



районных, деревенских библиотек. 3-я статья регулировала деятельность частных библиотек. В 4-й статье указывалось, что библиотеки при частных школах должны выполнять функцию публичных. Так как государственного финансирования было недостаточно, во многих населенных пунктах библиотечный сервис был недоступен, и поэтому правительство обязывало частные заведения открыть доступ для людей, не являющихся учащимися школ. В 5-й статье регламентировался порядок открытия и закрытия библиотеки. В 7-й статье говорилось, что допускается брать плату за пользование библиотекой [Синдо:, 2019, с. 272]. Хотя с современной точки зрения Закон о библиотеках имел изъяны, тем не менее он оказал положительный эффект на развитие библиотечного дела в Японии.

Было предпринято много попыток открыть библиотеки, которые отвечали бы потребностям и интересам простого населения, как это, например, произошло в случае Токийской библиотеки. Как правило, библиотеки становились востребованными у читателей, если за дело брались библиотекари, по-настоящему увлеченные, подвижники своего дела. Одним из таких библиотекарей был Санотомо Сабуро 佐野友三郎 (1864–1920), организовавший передвижные библиотеки, вечерние библиотеки, а также вложивший много сил в развитие библиотек для детей.

Санотомо был выходцем из семьи, служившей правителю Кавагоэ в провинции Мусаси. Он поступил в Императорский университет, но из-за конфликта с преподавателем-иностранцем был отчислен. Однако это не помешало Санотомо работать чиновником в различных правительственных ведомствах и образовательных организациях. По приглашению губернатора он становится директором префектуральной библиотеки в Акита. Так как до этого назначения он никогда не работал в библиотеке, он попросил руководство о закупке специализированной литературы по библиотечному делу из-за рубежа, и эта просьба была выполнена. Также интересно, что когда Санотомо решил организовать передвижные библиотеки, способные выезжать в отдаленные города, он вступил в переписку с американским библиотекарем Мелвиллом Дьюи (1851–1931), который уже успешно развивал передвижные библиотеки в США.

В 1903 г. Санотомо принял предложение стать директором библиотеки в префектуре Ямагути, где также активно взялся за развитие библиотечной сферы. Его проекты включали:

1. Передвижные библиотеки. Сперва он организовал их в префектуре Акита, а затем в Ямагути. Для доставки в отдаленные города он отобрал самые интересные для простого населения книги. В каждом городе передвижная библиотека останавливалась примерно на три месяца. И с каждым годом он старался увеличивать объемы поставляемой литературы. Если в 1904 г. все книги помещались в 8 коробок, то в 1905 г. их нужно было уже укладывать в 39 ящиков.

2. Увеличение времени работы библиотек: теперь они были открыты с утра до вечера.

3. Открытие детских читальных комнат. Раньше детям до 12 лет не позволялось пользоваться библиотекой, однако благодаря деятельности Санотомо двери библиотеки открылись и для совсем маленьких читателей. Кроме того,

он предпочитал не разделять мальчиков и девочек по разным помещениям, как это было принято в то время. Также он старался укомплектовать детскую библиотеку самой новой и интересной детской литературой, книгами и журналами.

4. Расширение штата библиотек.

5. Обращение к представителям разных инстанций о выделении средств на комплектование библиотеки и значительное увеличение книжного фонда.

Не будет большим преувеличением сказать, что все инициативы, за которые брался этот талантливый человек, принесли свои плоды [Там же, с. 285–289].

Японская молодежь также открывала читальные комнаты в деревнях и в начальных школах. Молодые люди приносили литературу, которая требовалась для приобретения новых знаний в различных практических областях. Эти небольшие библиотеки в итоге начинали играть важную роль в повышении образовательного уровня японского населения и распространении книжной культуры [Там же, с. 296–297].

Создание библиотек в период Мэйдзи поддерживалось как на государственном, так и на частном уровне. Некоторые библиотеки, как, например, Императорская библиотека в Токио, становились центром притяжения интеллигенции того времени и играли важную роль в ее творческом развитии. Однако библиотечная сфера не была приоритетным направлением деятельности японского правительства, в результате чего страдала от плохого финансирования. Однако благодаря энтузиазму отдельных лиц как среди государственных чиновников, так и среди библиотекарей популярность библиотек в обществе значительно выросла.

## Литература

Акутагава Рюноске. Половина жизни Дайдодзи Синскэ // Акутагава Рюноске. Собрание сочинений. Т. 2. СПб.: Азбука, 2001. С. 364–383.

Вацудзи Тэцуро. Дзидзэдэн но кокороми (27) [Попытка написать автобиографию (27)] // Тю:о:ко:пон. 1959. № 8. С. 2–57. URL: <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2532432/171>

Мацусита Цури. Фукудзава Юкити то бибуриотэ:ки [Фукудзава Юкити и библиотека] // Тэйкё:дайгаку со:го: кё:ику сэнта: ронсю:. 2012. № 3. С. 33–51. URL: <https://apps.v.main.teikyo-u.ac.jp/tosho/sogokyoiku3-02.pdf>

Синдо: Тоору. Тосёкан но нихонси [Японская история сквозь призму библиотек]. Токио: Бэнсэй сьуппан, 2019.

Танидзаки Дзюнъитиро. Хассан Кан но ё:дзюцу [Хассан-хан] // Синсэн Танидзаки Дзюнъитиро:сю:. Токио: Хакубункан инсацудзё, 1924. С. 740–798. URL: <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/982584/375>

Таяма Катай. То:кё: но сандзю:нэн [Тридцать лет в Токио] // Таяма Катай дзэнсю:. Т. 15. Токио: Катай дзэнсю: канко:кай, 1937. С. 445–647.

Тэйкоку тосёкан но рэкиси [История Императорской библиотеки]. 2020. URL: [https://www.kodomo.go.jp/about/building/history/pdf/history\\_imperial.pdf](https://www.kodomo.go.jp/about/building/history/pdf/history_imperial.pdf)

# «Псевдозападная архитектура» *гиё:фу: кэнтику* в контексте культурной политики эпохи Мэйдзи: к проблеме периодизации

Д.С. Разухина, А.В. Гусева

В эпоху Мэйдзи японское общество активно изучало и осваивало западные технологии, в том числе и в строительстве. Архитектура стала одной из областей, где новое проявилось наиболее явно. Наряду с приглашенными иностранными архитекторами, местные мастера также начали строить в западных формах. Здания, внешне имитирующие западноевропейские, но построенные японскими плотниками из дерева с применением традиционных технологий, получили название *гиё:фу: кэнтику*. Этот стиль постепенно распространился по всей стране. Однако примерно с конца 1880-х годов ажиотаж вокруг него постепенно спадает, хотя строительство, особенно в провинциях, не прекращается. Несмотря на то что сохранилось большое количество памятников *гиё:фу: кэнтику*, в современной историографии не существует четкой периодизации развития архитектуры этого типа. Ее разработка, выделение типологии зданий и определение географического ареала и центров строительства для каждого периода стали целями данного исследования. Мы предполагаем, что уточнение периодизации позволит лучше понять особенности эволюции этой архитектуры в контексте процессов восприятия и абсорбции нового в период Мэйдзи, а также даст возможность точнее охарактеризовать роль *гиё:фу: кэнтику* в развитии японской архитектуры.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *гиё:фу: кэнтику*, архитектура в псевдозападном стиле, японская архитектура, реставрация Мэйдзи, культурная политика Японии.

Изменения, начавшиеся в Японии в эпоху Мэйдзи (1868–1912), коснулись и архитектуры, долгое время не испытывавшей какого-либо влияния извне [Abe, 1954, p. 13]. Прибывавшие в Японию *оятои гайкокудзин* お雇い外国人 — иностранные специалисты, приглашенные правительством Мэйдзи для развития страны, — жили главным образом в «поселениях для иностранцев» — *гайкокудзин кёрю:ти* 外国人居留地 в портовых городах Нагасаки, Йокогама, Кобэ, Ниигата и Хакодате, где и появлялись первые здания в западном стиле [Фудзимори, 1993, с. 91; Watanabe, 1996]. Если в первые годы после открытия границ страны постройки такого рода можно было увидеть почти исключительно в иностранных кварталах, то через десятилетие они уже появляются по всей

Японии. Здания в западном стиле, поначалу воспринимавшиеся скорее как некая экзотика, после взятия с 1870-х годов курса на вестернизацию<sup>1</sup> в русле концепции *буммэй-кайка* 文明開化 («цивилизация и просвещение»), все больше и больше начинают отождествляться с прогрессом и государственной политикой [Hirakawa, Wakabayashi, 1989].

Японские плотники, работавшие в иностранных кварталах, довольно быстро освоили набор декоративных элементов и основных планировочных решений, ассоциирующихся с западными зданиями. Используя иностранные пособия по строительству и личный опыт, они начинают создавать собственные вариации на тему западной архитектуры [Фудзимори, 1993, с. 89; Stewart, 1987, р. 27; Jackson, 2015]. Подобные постройки, внешне имитирующие западноевропейские, но созданные японскими плотниками, получили в научной литературе название *гиё:фу: кэнтику* 擬洋風建築, «архитектуры в псевдозападном стиле».

Надо заметить, что сам термин появился довольно поздно, хотя это направление зодчества впервые выделяет художественный критик рубежа веков Курода Хо:син 黒田鵬心 (1885–1967). В тексте к фотоальбому зданий Токио он использует термин *ваё: сэттю:* 和洋折衷建築 («японско-западная эклектическая архитектура»<sup>2</sup>) [Курода, 1915, с. 29] и описывает феномен строительства зданий с западным декором японскими плотниками.

Термин же *гиё:фу: кэнтику* был введен в употребление архитектором и историком архитектуры Хорикоси Сабуро: 堀越三郎 (1886–1972) в 1930 г. [Хирокоси, 1930]. Хирокоси противопоставил «архитектуру подлинного западного стиля» *дзюнсэйё: кэнтику* 純西洋建築 и «архитектуру в псевдозападном стиле». В послевоенный период термин широко использовался благодаря работам историка архитектуры Кондо Ютака 近藤豊 (1909–1994), посвященным *гиё:фу:* [Кондо, 1999]<sup>3</sup>.

За первые два десятилетия периода Мэйдзи количество зданий, выполненных японскими плотниками с применением западных элементов, увеличилось с единичных примеров до сотен — в этом стиле возводили административные строения, школы, банки, полицейские участки, больницы и частные дома.

Как ни странно, среди исследователей нет однозначного мнения о том, когда именно зарождается архитектура *гиё:фу:* и когда именно она теряет популярность.

Если Симидзу Сигэацу [Симидзу, 2003, с. 17] проводит нижнюю временную границу по первым постройкам 1860-х годов, относя к *гиё:фу: кэнтику* здания, которые появляются в иностранных кварталах еще в период Бакумацу (1853–

<sup>1</sup> Критический очерк историографических концепций трактовки реставрации Мэйдзи см.: [Huffman, 2007].

<sup>2</sup> Термин *ваё: сэттю:* имеет более широкое значение и применяется как обобщающее название ко всей архитектуре в западном стиле конца XIX — первой половины XX в. В категорию *ваё: сэттю:* попадают и *гиё:фу:* японских плотников, и постройки западных архитекторов, и анонимная городская архитектура типа *камбан кэнтику* (букв. «здание/архитектура вывеска», 看板建築), и архитектура японских архитекторов *тэйкан-дзукури* («стиль императорской короны»).

<sup>3</sup> По истории термина см.: [Симидзу, 2003] и [Утида, 2016].

1868), такие как Вилла Гловера (1863 г.) в Нагасаки, то Фудзимори Тэрунобу считает, что *гиё:фу: кэнтику* зарождается в Йокогаме накануне Мэйдзи, и отсчитывает это направление от здания Французского госпиталя 1867 г. в Йокогама и Отеля Цукидзи 1868 г. в Токио [Фудзимори, 1993, с. 90].

В том, что касается расцвета этого стиля, большинство исследователей сходятся во мнении и связывают его со вторым десятилетием эпохи Мэйдзи (примерно 1877–1886 гг.), отмечая, что с конца 1880-х годов архитектура *гиё:фу:* постепенно идет на спад, переходя из разряда новой и прогрессивной в разряд провинциальной [Там же]. Тем не менее Фудзимори продолжает ее линию до 1896 г., присоединяя к этому направлению даже здания начала XX в.: павильон Ко:ункаку 1903 г. в Мацунэ и старое помещение «Центрального офиса банка 59» 1904 г. в Хиросаки [Там же, с. 87].

В отличие от Фудзимори, многие исследователи [Wendelken, 1996; Reynolds, 2002, Stewart, 1987] склонны считать, что, достигнув пика к середине 1880-х годов, архитектура *гиё:фу: кэнтику* быстро начинает сдавать свои позиции [Stewart, 1987, р. 18]. Ш. Венделкен связывает закат этого направления с отставкой прозападного министра иностранных дел Иноуэ Каору 井上馨 (1836–1915) в 1887 г. и выдвиганием концепции *вакон ёсай* 和魂洋才 («японский дух — западные технологии») в эти же годы [Wendelken, 1996, р. 31].

Дж. Рейнолдс в статье об архитектурном образовании отмечает тот факт, что как раз в это время национальное плотницкое искусство принимается профессиональным архитектурным сообществом — в 1889 г. плотник Киго Киёси (1845–1907) начинает читать курс о японских строительных техниках на Архитектурном отделении Инженерного колледжа (ныне Токийский университет) [Reynolds, 2002, р. 531].

Таким образом, в ключевых работах, рассматривающих феномен *гиё:фу: кэнтику* в русле развития японской архитектуры и культуры эпохи Мэйдзи, нет единого мнения о её временных рамках, и в особенности о верхнем пороге. Из всех исследований только Фудзимори приводит примеры построенных после 1880-х годов зданий как доказательство того, что архитектура *гиё:фу: кэнтику* продолжает развиваться несмотря на спад интереса к интенсивной вестернизации.

Необходимо отметить, что в большинстве работ, в частности в исследованиях Фудзимори и Стюарта, *гиё:фу: кэнтику* анализируется теми же методами что и классическая европейская архитектура. Стюарта более всего интересуют источники мотивов, используемых в *гиё:фу: кэнтику* [Stewart, 1987, р. 27–31], в то время как Фудзимори вводит периодизацию на основе задействованных материалов (дерево, камень, кирпич и др.) [Фудзимори, 1993]. Оба подхода позволяют больше узнать о самой архитектуре, но недостаточно объясняют, каким образом она встраивалась в архитектурный и социальный пейзаж эпохи Мэйдзи.

Из всех упомянутых исследователей только Ш. Венделкен затрагивает проблему существования зданий *гиё:фу: кэнтику* в изменяющемся социальном контексте. Предложенное ею направление анализа этих построек не как архитектурных единиц, существующих в вакууме искусства, но как сооружений

внутри городской, политической и социальной ткани города, видится наиболее перспективным для работы над этой темой.

Но для того чтобы рассмотреть линию развития этого вида архитектуры в культурном и политическом контексте эпохи Мэйдзи, в первую очередь необходимо разобраться с хронологией развития, масштабом и особенностями распространения построек в стиле *гиё:фу: кэнтику*.

Поэтому первым шагом в данном исследовании стало составление базы зданий, относимых к изучаемому направлению, на основе исследовательских работ по истории архитектуры, краеведческих сайтов<sup>4</sup>, туристических ресурсов различных регионов и городов Японии, сайтов музеев, а также архитектурных атласов<sup>5</sup>. Затем на основе этих данных была создана карта размещения зданий в «псевдозападном» стиле на территории Японии.

В работе с картой мы в целом отталкивались от предложенной Фудзимори хронологии, но расширили ее до периода Бакумацу (1853–1868), так как в качестве нижней точки был выбран 1863 г., к которому относится самая ранняя из сохранившихся построек в западном стиле — Вилла Гловера, построенная в Нагасаки по проекту английского инженера Томаса Уотерса (Thomas James Waters, 1842–1898) японским плотником Кояма Хидэносин<sup>6</sup>. Верхней точкой был взят 1912 г. — конец эпохи Мэйдзи, хотя из сохранившихся построек самая поздняя на данный момент датируется 1909 г.

Первым открытием стало то, что сохранившихся зданий, выполненных в этом стиле, большое количество — их около двух сотен. Сразу хотелось бы отметить, что сбор данных по памятникам еще не закончен, в особенности требуется уточнение по утраченным постройкам, так как не все из них были задокументированы<sup>7</sup>.

Карта подтвердила предположение, что здания *гиё:фу: кэнтику* продолжали строиться и после 1890-х годов, то есть в период, когда уже активно и успешно работают японские профессиональные архитекторы и в целом происходит отход от первоначальной наглядной пропаганды вестернизации.

В ходе работы с собранными данными было выделено несколько хронологических этапов, которые мы назвали исходя из ключевых особенностей

---

<sup>4</sup> Стоит отметить, что поскольку здания в стиле *гиё:фу:* активно возводились по всей стране, сегодня такие постройки сохранились практически в каждом регионе Японии.

<sup>5</sup> Среди атласов можно указать такие как [Киндай..., 1976; Нихон кэнтикуси..., 2018; Мицуока, 1909; Таки, 1899].

<sup>6</sup> Кояма Хидэносин (小山秀之進, 1828–1898) родился в городе Ицува префектуры Кумамото, занимался деревянным судостроительством. С 1858 г. участвовал в развитии порта Нагасаки. Возвел Виллу Гловера (1863 г.), Католическую церковь Оура (1864 г.), Виллу Альта (1865 г.), Виллу Ринджера (1868 г.).

<sup>7</sup> Особенно кропотливой работы требует проверка данных по постройкам поздних периодов для первых центров, таких как Токио, Йокогама и Нагасаки, где замещение зданий происходило быстрее, чем в других регионах, в особенности в регионе Канто после землетрясения 1923 г. Хотим выразить благодарность А.Н. Мещерякову, который обратил внимание на эту проблему, и надеемся, что дальнейшее исследование позволит нам дать более точный ответ по статистике утраченных зданий в этих регионах.

распространения этой архитектуры в каждом периоде. В целом мы выделили пять ключевых периодов.

1. Протопериод, 1863–1867 гг.
2. Ранний период, 1867–1872 гг.
3. Зрелый период, 1872–1884 гг.
4. Региональный зрелый период, 1885–1890 гг.
5. Заключительный период, 1891–1912 гг.

## 1. Протопериод, 1863–1867 гг.

Все здания, построенные в период Бакумацу, которые Симидзу Сигэацу относит к *гиё:фу: кэнтику*, находятся на Кюсю в районе портов Нагасаки и Кагосима, через которые первые иностранные специалисты и предприниматели приезжают в Японию после открытия границ в 1854 г. На Кюсю находятся Вилла Гловера (1863 г., строил Кояма Хидэносин), Католическая церковь О:ура (1864 г., Луи Фуре, Кояма Хидэносин), Резиденция иностранных инженеров Сю:сэйкан (1865 г., неизвестные плотники). Здания протопериода чаще всего построены японскими плотниками в тесном сотрудничестве с иностранными мастерами [Abe, 1954, p. 14]. Вилла Гловера возведена по проекту инженера Уотерса, церковь О:ура — миссионера Парижского общества заграничных миссий Луи Фуре (Louis-Theodore Furet, 1816–1900). Более того, эти здания (церковь, виллы) были предназначены исключительно для обеспечения жизнедеятельности иностранцев в Японии [Jackson, 2015, p. 7].

## 2. Ранний период, 1867–1872 гг.

После 1868 г. постройки *гиё:фу: кэнтику* уже встречаются не только в Нагасаки, но и в других портовых городах, а также в провинции — в местах, связанных с разработкой руды или другим производством с привлечением иностранных специалистов, — и, конечно, в столице, где появляются такие здания, как Отель Цукидзи 築地ホテル館 (1868 г.), спроектированный Р. Бриджесом<sup>8</sup> и Симидзу Кисукэ II<sup>9</sup>. Его симметричная планировка, открытые веранды, деревянные окрашенные ставни и окна из стекла позаимствованы из колониальной английской архитектуры, между тем как окна типа *като:мадо* в верхней части центральной башни восходят к традиционной японской архитектуре<sup>10</sup>. Кроме того, деревянные стены отеля были покрыты штукатуркой в японской

<sup>8</sup> Р. Бриджес (Richard P. Bridgens, 1819–1891) был американским инженером британского происхождения, прибывшим в Японию из Сан-Франциско в качестве приглашенного специалиста в 1864 г. Он спроектировал деревянные здания станций Йогогама (1872 г.) и Синбаси (1872 г.) в Токио.

<sup>9</sup> Симидзу Кисукэ II (清水喜助, 1815–1881) был приемным сын Симидзу Кисукэ I, основателя строительной компании Симидзу-гуми (совр. Shimizu Corporation), которая была одним из первых подрядчиков сёгуната по гражданскому строительству и возведению зданий для иностранцев.

<sup>10</sup> Окно формы *като:мадо* (火灯窓) отличается заостренной формой верхней части рамы, выполненной в виде стилизованного пламени. Восходит к китайским прототипам и впервые по-

технике *намако* なまこ壁 с характерным ромбовидным рисунком. Британский путешественник Сэмюэл Моссман (Samuel Mossman, 1850–1880) так описал свое впечатление от отеля:

В нем путешественник находил здание с просторными номерами, равными по комфорту некоторым из лучших отелей Европы или Америки. Оно было построено в живописном месте на берегу залива, на окружающей его территории был сад с дорожками, пролегающими между цветочных клумб, кустарников и лужаек с травой. Отель был двести футов [61 м] в длину и восемьдесят футов [24 м] в ширину, с башней высотой шестьдесят футов [18 м], увенчанной павильоном, из которого открывался вид как на столицу — сейчас пусть и называемую То-Кио, но для иностранцев она навсегда останется Эдо, — так и на великолепный залив Эдо и величественно возвышающуюся вдали почитаемую местными жителями гору Фудзи-яма. Исходя из размеров и количества номеров, отель готов принять около ста гостей, но в Европе здесь разместилось бы и триста человек. Помимо обеденного зала, в отеле есть бильярдная и гостиная с длинными коридорами и верандами. Здесь иностранец может получить отличную еду и номер за разумную плату в три доллара, или девять итибугинов<sup>11</sup>, что равнялось тринадцати шиллингам и шести пенсам в сутки [Mossman, 1873, p. 350–351].

Как и постройки предыдущего периода, здания 1868–1872 гг., такие как дом учителя Л. Джейнса в Кумамото (1871 г.), таможенная служба в Ниигате (1869 г.), предназначались, подобно отелю Цукидзи в Токио, почти исключительно для иностранцев. Одним из первых зданий, построенных в новом стиле и уже не только для иностранцев, стал Банк Мицуи (позднее Первый национальный банк Японии), также построенный в 1872 г. компанией Симидзу Кисукэ.

Банк Мицуи стал и одним из ключевых зданий для формирования определенного стилистического языка архитектуры *гиё:фу:* [Фудзимори, 1993, с. 112; Stewart, 1987, p. 25]. Принимал ли участие в работе над проектом Р. Бриджес, сложно сказать, но Фудзимори считает, что проект был выполнен Симидзу Кисукэ полностью самостоятельно [Фудзимори, 1993, с. 94], чем и обусловлена необычная форма постройки и декор, получившиеся намного более японскими. Несмотря на использование веранд и многоэтажной конструкции, по своей форме и пропорциям здание не имеет ничего общего с западными образцами — высокая тяжелая верхняя часть с башней украшена декоративными мотивами с изображениями журавлей и черепах и имеет крышу изогнутой формы, которая восходит скорее к японским *зámкам*<sup>12</sup>, нежели западным прототипам.

---

явилось в архитектуре дзэнских храмов. Встречается преимущественно в буддийской и замковой архитектуре.

<sup>11</sup> Итибугин (一分銀) — денежная единица в Японии в XIX в.; серебряный итибугин 1868–1869 гг. отливался с примесью золота, 3 итибугина равнялись одному мексиканскому серебряному доллару.

<sup>12</sup> О форме и использовании башен в архитектуре *гиё:фу кэнтику* см.: [Иноуэ, 1997].



Примечателен тот факт, что это сходство улавливали в первую очередь сами японцы. С. Моссман упоминает о том, что некоторые из них иногда даже путали эти новые постройки с храмами и святилищами: останавливались, хлопали в ладоши как перед воротами святилища и кланялись [Mosssman, 1873, p. 350–351]. Об огромном резонансе, который вызвала эта архитектура, свидетельствует и появление большого числа гравюр, изображающих эти здания, у таких художников эпохи Мэйдзи, как Утагава Ёситора 歌川芳虎 (работал 1830–1880 гг.), Утагава Хиросигэ III 三代目 歌川広重 (1842–1894), Утагава Кунитэру 歌川国輝 (1808–1876), Кобаяси Киётика 小林清親 (1847–1915).

Новые формы и веяния не остаются незамеченными и среди строителей и плотников Японии — мастера со всей страны приезжают в Токио и Йокогама, чтобы больше узнать о модной архитектуре, и *гиё:фу: кэнтику* выходит за пределы столичного региона и начинает распространяться по всей стране. Этому способствует и активно проводимая правительством политика вестернизации, частью которой становится создание новых общественных институтов на западный манер, требующих соответствующей архитектуры [Watanabe, 1996, p. 23; Фудзимори, 1993, с. 129].

### 3. Зрелый период, 1872–1884 гг.

По сравнению с предыдущими периодами, число зданий, построенных с начала 1870-х и до середины 1880-х годов увеличивается в несколько десятков раз: даже учитывая, что документация может быть неполной, только число сохранившихся построек этого времени почти достигает сотни. Более того, две трети из них находится за пределами Токио и портовых городов. И хотя более половины зданий располагается в центральных регионах Канто и Кансай, ощутимое увеличение их числа происходит и в Тохоку. Более того, меняется и расширяется типология строений.

В первую очередь, это уже не только здания, предназначенные для поселения и работы иностранцев, наоборот, большинство из них созданы для японцев. Это муниципальные управы, магазины, полицейские участки, военные казармы, больницы и частные дома граждан. Более трети всех построек составляют теперь школы, чем во многом и обусловлено значительное расширение географического ареала строительства в этот период.

После того как в 1872 г. правительством Мэйдзи был принят закон, согласно которому все жители страны старше шести лет должны были получать начальное образование (学制公布), возникла необходимость в новых помещениях для школ, так как старые школы при буддийских храмах не отвечали требованиям закона и были расформированы. Но поскольку в этот период в Японии еще не было достаточного числа архитекторов<sup>15</sup>, которые взялись бы за разработку типовых проектов для регионов, строительство было поручено лучшим плотникам под покровительством местных властей. Например, Фудзимура Сиро:

---

<sup>15</sup> Первым преподавателем архитектуры в Императорском техническом колледже в Токио стал английский архитектор Дж. Кондер (J. Conder, 1852–1920), приглашенный в Японию в 1877 г.

藤村紫郎 (1845–1908), губернатор префектуры Яманаси, с энтузиазмом возводил на вверенных ему территориях здания в новом стиле. В частности, деньги для строительства школ Такуми (1865 г.) и Янаги (1865 г.) были собраны путем организации продаж лент для *тёммаэ*<sup>14</sup> по повышенной цене: часть выручки шла на гражданское строительство [Фудзимори, 1993, с. 106]. После перевода на Сикоку интерес чиновника к плотницкому делу и гражданскому строительству привел к развитию архитектуры *гиё:фу:* в префектуре Эхимэ [Там же, с. 110].

Выходец из княжества Сацума и ярый сторонник Реставрации Мэйдзи Мисима Митицунэ 三島通庸 (1835–1888), став в 1874 г. губернатором префектуры Ямагата и переехав в столицу региона город Цуруока, вначале приказал разрушить оставшиеся стены городского замка, засыпать ров, а через два года велел построить на этом месте школу [Там же, с. 124].

В это время плотники руководствовались представлениями о том, какой должна быть западная школа, сложившимися благодаря знакомству с иностранными образцами и изучению европейских книг по строительству [Jackson, 2015, p. 10; Watanabe, 1996, p. 23].

Например, в школе Кайти, построенной в 1876 г. в городе Мацумото префектуры Нагано мастером Татэиси Сэйдзю: 立石清重 (1829–1894), стандартная для западных школ коридорно-классная планировка внутри сочетается с пышным декором в духе мавзолея Токугава в Никко: снаружи. При этом в изгиб крыши типа *карахафу* 唐破風 («в китайском стиле») помещено название школы на картуше, который держат два путти. Интересно, что мотив путти с картушем заимствован из гравюры по рисунку художника Утагавы Ёсики, напечатанной в 1875 г. в столичной газете «Токё: нитинити симбун» (東京日々新聞, № 933).

Школа Кайти рассматривалась современниками как образцовая, и по ее подобию в префектуре Нагано возводились и другие: школа Какути в Сакаки (1877 г.), Такадзима (1879 г.) около города Сува, школа Янабэ в городе Мацумото (1885 г.) и др.

В период 1872–1884 гг. среди зданий *гиё:фу: кэнтику* явно преобладают гражданские постройки — они становятся новыми центрами жизни городской или деревенской общины, заменяя старые — замки и храмы. Этому способствует и принятое в 1873 г. постановление о разрушении замков как пережитков прошлого, с которым новая Япония не хотела себя отождествлять.

Постепенно усиливаются связи между строителями в столице и регионах, как и между специалистами из разных регионов. Например, появление зданий, обшитых доской, в префектуре Ямагата связывают с тем, что район активно сотрудничал с Хоккайдо — в то время шло быстрое освоение острова, для чего требовались сельскохозяйственные технологии и оборудование, которым обладала Ямагата и которое поставлялись по пути Китамаэбунэ<sup>15</sup>. Через него же к плотникам пришли и американские руководства по строительству [Buntrock,

<sup>14</sup> 丁髷, мужская причёска периода Эдо.

<sup>15</sup> Китамаэбунэ (北前船) — судоходный маршрут в Японии с периода Эдо до эпохи Мэйдзи. Маршрут проходил из Осаки через внутреннее море Сэто и пролив Каммон в порты региона Хоку-рику в Японском море, а затем до Хоккайдо.

2001, р. 18; Иэгами, Кадо, 2006], где описывалась, в частности, техника обшивки зданий доской, применение которой можно увидеть, например, в школе Тёё (1876 г.) в городе Цуруока префектуры Ямагата.

Успехи в строительстве теперь отражаются не только в гравюре. Для изображения новых «западных» зданий обращаются и к новой западной технике. Так, губернатор Ямагаты Мисима пригласил Такахаси Юити 高橋由一 (1826–1894), одного из первых японских художников, работавших в технике масляной живописи, приехать в префектуру, сделать рисунки и потом написать маслом виды современной Ямагаты, застроенной в новом стиле.

#### 4. Региональный зрелый период, 1885–1890 гг.

Данные по зданиям, построенным во второй половине 1880-х годов, кажется, подтверждают теорию о спаде: всего лишь несколько сооружений в пригородах Токио (все утрачены); однако в регионах одних лишь сохранившихся построек около полусотни. При таком их количестве об исчезновении зданий *гиё:фу: кэнтику* говорить сложно, но тем не менее очевидно, что происходят изменения, и в первую очередь они связаны с местами строительства. Если раньше постройки группировались в столичных районах, то теперь они находятся по большей части на периферии прежних центров. Кроме того, несмотря на то что плотность застройки *гиё:фу: кэнтику* не такая высокая, как в предыдущий период, ею охвачена намного бóльшая территория: от севера Хоккайдо (Дом суперинтенданта Кусиро, 1886 г.) до Сикоку (Башня с часами в доме Хатанака, 1887 г.). Но вот на Кюсю, как и в столицах, в исследуемом стиле строить почти перестают.

Можно сказать, что вторая половина 1880-х годов связана с развитием *гиё:фу: кэнтику* за пределами столичного региона и старых центров вестернизации. Поэтому нам кажется, что корректнее будет говорить не об общем спаде, а скорее о перемещении строительства в другие провинции и о начале регионального этапа в развитии архитектуры *гиё:фу: кэнтику*. В типологии зданий в этот период наступает относительное равновесие: тут есть и жилые дома, и полицейские участки, и административные здания, и церкви, и школы (хотя число школ сокращается).

#### 5. Заключительный период, 1891–1912 гг.

В последние два десятилетия периода Мэйдзи сохраняется общая тенденция, заданная на предыдущем этапе, — постройки рассеяны по всей стране, типология довольно разнообразна, однако почти совсем перестают строить школы и довольно мало возводится частных домов, а вот число отелей наоборот увеличивается, как и доля павильонов и магазинов.

После 1890-х годов происходит оттеснение зданий *гиё:фу: кэнтику* на периферию не только географическую, но и социальную, постепенный переход этой архитектуры из разряда образцовой гражданской в частную. Ранее она ас-

социровалась с прогрессом и будущим (школы) и государственным управлением (администрации, полиция), теперь же — всё больше и больше с развлечениями и частным заказом. Это связано, скорее всего, с увеличением количества зданий, построенных по проектам профессиональных японских архитекторов. Число студентов Инженерного колледжа постепенно растет, и начиная с 1890-х годов уже не только иностранные специалисты, но и выпускники этого учебного заведения<sup>16</sup> участвуют в создании новой «западной» японской архитектуры.

Новые японские специалисты начинают привлекаться уже не только для разработки таких крупных проектов, как здание центрального офиса Японского банка в Токио (Тацуно Кинго, 1896 г.), но и для проектирования типовых решений отделений банков, городских администраций, железнодорожных станций, возводимых по всей Японии<sup>17</sup>. Это приводит к тому, что начиная с 1890-х годов число зданий, спроектированных местными профессиональными архитекторами, овладевшими навыками архитектурного проектирования, быстро увеличивается по сравнению с 1870-ми годами [Фудзимори, 1993; Stewart, 1987].

Архитектура псевдозападного стиля свидетельствует о том, что изменяется и вкус рядовых граждан. И хотя по-прежнему в моде сильно выступающие крыши *карахафу*, в целом формальное решение зданий значительно упрощается, и часто единственным декоративным элементом становится сильно выступающее крыльцо с лоджией, эркером или открытой террасой над ним, скорее отсылающее снова к колониальной архитектуре первых десятилетий периода Мэйдзи, нежели чем к японским замкам.

Интересно, что подход к фасаду как главной визуальной смысловой части здания, который часто встречается в постройках позднего периода, как и некоторые другие решения, был унаследован городской архитектурой *камбан кэнтику* 看板建築 («архитектура вывесок»<sup>18</sup>), что отмечает Стюарт [Stewart, 1987, р. 31]. И хотя эти здания, созданные большей частью неизвестными строителями и плотниками по частному заказу, не претендуют на то, чтобы тягаться с крупными постройками профессиональных архитекторов, они, как и здания *гиё:фу: кэнтику*, играли важную роль в формировании повседневного архитектурного ландшафта японских городов эпохи Мэйдзи и Тайсё.

Таким образом, комплексный метод работы, основанный на сопоставлении данных по типологии, хронологии и географии распространения построек *гиё:фу: кэнтику* в эпоху Мэйдзи, позволил нам выделить и охарактеризовать новые периоды в развитии архитектуры этого стиля, обусловленные транс-

<sup>16</sup> Начиная с 1879 г. по 1885 г. Архитектурное отделение Инженерного колледжа выпустило 20 архитекторов: 1879 — 4 выпускника, 1880 — 2, 1881 — 3, 1882 — 5, 1883 — 4, 1884 — 1, 1885 — 1 [Уэда, 1981]. С 1886 г. колледж вошел в состав Токийского университета, сейчас это Архитектурное отделение Токийского университета.

<sup>17</sup> Архитектор Тацуно Кинго 辰野金吾 (1854–1919) разработывал проекты для отделения Банка Японии в Китаюсю и Фукуока (1898 г.), в Отару на Хоккайдо (1912 г.); архитектор Сонэ Тацудзо: 曾禰達蔵 (1853–1937) — для банка Банка Мицуи в Кобэ, Хёго (1900 г.); Сатати Ситидзиро: 佐立七次郎 (1856–1922) — для компании Ниппон Юсэн в Отару, Хоккайдо (1906 г.) и т.д.

<sup>18</sup> Термин, используемый Фудзимори для обозначения фасадов магазинов, ресторанов и т.п., выполненных в фантазийном западном стиле для привлечения клиентов [Фудзимори, 1988].

формациями как в профессиональной архитектурной среде Японии, так и в обществе в целом.

## Литература

*Икэгами Сигэясу, Кадо Юкиhiro.* Кайтакуси кю:дзо: кэнтику канрэн ё:сё то кай-таку-си ё:фу:кэнтику но исё: [Коллекция западных книг, принадлежащая Управлению по освоению (Кайтакуси) на Хоккайдо и архитектура в западном стиле, построенная Кайтакуси] // *Нихон кэнтику гаккай кэйкаку ронбун хатэ.* 2006. № 599 (1). С. 173–179.

*Иноуэ Сё:ити.* Сёки гиё:фу:кэнтику но тэнсюкаку кэйдзё: ни кансуру итико:-сацу [Заметки о «замковых башнях» в ранней архитектуре типа гиё:фу: кэнтику] // *Нихон кэню: Кокусай ниппонбунка кэнкю: сента киё:.* 1997. № 16. С. 49–57. URL: <http://doi.org/10.15055/00000771>

Киндай кэнтикуси дзусю: [Сборник изображений и схем по истории современной японской архитектуры]. Токио: Сёкокуся, 1976.

*Кондо Ютака.* Мэйдзи сёки но гиё:фу: кэнтику но кэнкю: [Исследование псевдозападной архитектуры начала периода Мэйдзи]. Токио: Рикогакуся, 1999.

*Курода Хо:син.* То:кё: хяку кэнтику [Сто архитектурных [зданий] Токио]. Токио: Кэнтику гахо:ся, 1915. URL: <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/967150>

*Мицуока Гиити.* Кэнтику сэкай [Архитектурный мир]. Токио: Кэнтику сэкайся, 1909.

Нихон кэнтикуси дзусю: [Сборник изображений и схем по истории японской архитектуры]. Токио: Сёкокуся, 2018.

*Симидзу Сигэацу.* Нихон но бидзюцу 7, № 446 — Гиё:фу: кэнтику [Японское искусство 7, № 446: Архитектура гиё:фу:]. Токио: Сибундо:, 2003.

*Таки Дайкити.* Кэнтику дзасси [Архитектурный журнал]. Токио: Кэнтику гаккай, 1899.

*Утида Сэйдзо.* Гиё:фу: кэнтику тоситэ но Эндзэцу-кан ницуитэ [Эндзэцу-кан как типичный пример архитектуры гиё:фу:] // *Киндай нихон кэнкю:.* 2016. № 33. С. 406–432.

*Утида Сэйдзо.* «Ё:фу:» кара «вафу:хэйдзон» соситэ «вафу:сэттю:» хэно тэнкан но кадо [Процесс развития от «западного стиля» через «существование японского и западного» к «японо-западной эклектике»] // *Хигаси адзиа бунка кэнкю:.* 2013. № 53. С. 9–35.

*Уэда Хироюки.* Нихон когё: но рэймэй — кэндзуйси кара ко:бу дайгаку мадэ [Начало японского инженерного дела: От японских посольств к династии Суй до Инженерного отделения университета]. Токио: Кокусай дэнсиндэнва, 1981. URL: <http://kty.mtskz.my.coocan.jp/denki/yamao4.htm>

*Фудзимори Тэрунобу.* Камбан кэнтику [Архитектура камбан]. Токио: Сансэйдо:, 1988.

*Фудзимори Тэрунобу.* Нихон но киндай кэнтику [Современная архитектура Японии]. Токио: Иванами, 1993.

*Хирокоси Сабуро:.* Ё:фу: мохо: кэнтикук рокудзю:нэн [60 лет архитектуре, имитирующей западный стиль] // *Кэнтику то сякай.* 1930. № 6. С.17–25.

*Abe K.* Early Western Architecture in Japan // Journal of the Society of Architectural Historians. 1954. No. 13 (2). P. 13–18.

*Buntrock D.* Japanese Architecture as Collaborative Process. London; New York: Spoon Press, 2001.

*Hirakawa S., Wakabayashi B.* Japan's turn to the west // The Cambridge History of Japan / ed. by M. Jansen. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 432–498. doi:10.1017/CHOL9780521223560.009

*Huffman J.K.* Restoration and Revolution // A Companion to Japanese History / ed. by W.M. Tsutsui. Blackwell Publishing, 2007. P. 139–155.

*Jackson N.* Gaikokujin and Giyōfū: Western Architecture in Japan (Paper presentation) // SAH 67 the Annual Conference (Society of Architectural Historians Annual Conference). Chicago. April 15–19, 2015. URL: <https://livrepository.liverpool.ac.uk/3009154/>

*Mossman S.* New Japan? the land of rising sun: Its annals during the past twenty years, recording the remarkable progress of the Japanese in Western civilization. London: Murray, 1873.

*Reynolds J.M.* Teaching Architectural History in Japan: Building a Context for Contemporary Practice // Journal of the Society of Architectural Historians. 2002. No. 61 (4). P. 530–536.

*Stewart D.B.* The Making of a Modern Japanese Architecture: 1868 to the Present. Tokyo; New York: Kodansha International, 1987.

*Watanabe T.* Josiah Conder's Rokumeikan: Architecture and National Representation in Meiji Japan // Art Journal. 1996. No. 55 (3). P. 21–27.

*Wendelken C.* The Tectonics of Japanese Style: Architect and Carpenter in the Late Meiji Period // Art Journal. 1996. No. 55 (3). P. 28–37.

# Фрагменты из истории металлургической промышленности Японии периода Мэйдзи

*К.А. Спицына*

Металлургическая промышленность является базовой отраслью экономики Японии, и ее исследование, в том числе и ретроспективное, позволяет получить знания, актуальные в связи с текущими задачами современного инновационного развития Японии. В статье рассмотрены процессы, происходившие в сфере металлургии в Японии в конце эпохи Эдо и начале периода Мэйдзи, который был насыщен событиями, связанными с модернизацией страны. Изучение взаимодействия японских и немецких специалистов, в те годы заложивших основы современной металлургии в Японии, на примере проекта строительства металлургического завода в городе Яхата (о. Кюсю), дает возможность описания технологий металлургической промышленности этого периода как элемента материальной культуры Японии. Оно позволяет проанализировать механизмы международного распространения знаний и построения двустороннего технологического сотрудничества, а также помогает осветить исторический контекст эволюции технологий в металлургии Японии и показать связи этих процессов с организацией крупномасштабного заводского производства.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Мэйдзи, металлургическая промышленность, выплавка металла, отражательная печь, Яхата, Камаиси, Осима, технология.

*Посвящаю статью Ю.С. в честь его юбилея  
с признательностью за идею выбора данной темы*

Металлургическая промышленность является базовой отраслью экономики Японии. Ее развитие в период Мэйдзи (1868–1912) — яркий пример процесса технологической модернизации, во время которого многовековая европейская история производства чугуна была пройдена в Японии за несколько десятков лет — от пробного строительства по западным технологиям отражательной печи, начавшегося еще в последние годы существования сёгуната Токугава, до создания интегрированного производства на металлургическом заводе в местечке Яхата на острове Кюсю<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Название населенного пункта 八幡市 читается как Яхата (в настоящее время — район, входящий в состав г. Китакою); металлургическое предприятие, являющееся частью группы пред-

За многие века в Японии были разработаны разнообразные местные технологические приемы выплавки стали и чугуна, которые основывались на глубоком практическом опыте. Традиционные приемы производства этих сплавов определялись различными региональными особенностями топлива и сырья (железного песка или железной руды)<sup>2</sup> и развивались в условиях небольших ремесленных мастерских. Мелкосерийное производство осуществлялось, например, в специальных печах, называемых *татара*<sup>3</sup>. Эта и другие принятые методики выплавки металла подходили только для изготовления небольших изделий, таких как мечи и сельскохозяйственные инструменты, и не могли эффективно использоваться для создания крупного литейного производства.

К первой половине XIX в., когда японцы начали знакомиться с европейскими книгами по науке и технике, которые получали через Нагасаки, в Японии уже сложились условия для восприятия западных знаний по основам металлургии<sup>4</sup>. Одним из свидетельств тому является первая фундаментальная японская работа, касающаяся западных знаний о металлургии, «*Тайсэй Ситикин Якусэцу*» («Исследование о семи металлах Запада»). Она была написана Баба Садаёси (более известен как Баба Садзюро) и опубликована ограниченным тиражом в 1854 г. через много лет после смерти автора [Баба, Сибуэ, 1854]<sup>5</sup>.

Как следует из названия, исследование описывает «семь металлов». Оно состоит из пяти томов: первый рассказывает о золоте, второй — о серебре, меди и железе, третий — об олове и свинце, четвертый и пятый — о ртути. В книгах приводятся сведения о разновидностях металлов, о том, как получают каждый из них, какими свойствами они обладают и для каких целей используются. Иллюстрации дополняют пояснения западных процессов их производства.

Возможно, из-за интереса Баба Садаёси к медицине или из-за того, что его работой руководил Сибуэ Тёхаку — известный в то время травник и врач, содержание книг подробно раскрывает фармацевтические эффекты использования металлов. Это делает данную работу ближе не к металлургии, а к химии и фармацевтике.

В конце эпохи Эдо, с 1850-х годов, многие феодальные владения Японии, ощутив военное давление иностранных государств, начали разрабатывать вооружение западного образца, особенно крупнокалиберные орудия. В связи с этим фундаментальная реформа процесса обработки железа и построение основ системы его массового производства стали для Японии важнейшей задачей. В результате необходимость практического освоения западных технологий стала очевидной, и несколько пробных плавильных печей нового типа

---

приятый корпорации «Ниппон сэйтэцу кабусики гайся», считается производственным участком г. Китакою и называется «Явата сэйтэцусё».

<sup>2</sup> Для района Тохоку (особенно для мест, располагающихся в современной префектуре Иватэ) была характерна железная руда, называвшаяся *моти-тэцу*, так как куски породы напоминали по форме рисовые колобки *моти*. Эта порода — разновидность магнитной руды с высоким содержанием железа. См. подробнее, например: [Iida, 1980, p. 28–31].

<sup>3</sup> Метод был распространен, главным образом, в юго-Западной и южной частях о. Хонсю (район Тюоку). См. подробнее, например: [Ibid.].

<sup>4</sup> См. подробнее, например: [Ibid.].

<sup>5</sup> См. подробнее, например: [Ibid., p. 44].



были построены в разных районах Японии, включая Сага, Кагосима, Хаги, Нираяма, Мито, Хакодате (см., например: [Iida, 1980, p. 32]).

Основы конструкции печей были взяты из голландской книги «*Het Gietwezen in's Rijks Ijzer — geschutgieterij te Luik*» (1826 г.) («Процессы литья на Национальном чугунолитейном заводе в Луике») [Huguenin, 1826], которую японцы получили через голландский торговый пост в Нагасаки и которая стала на долгие годы единственным источником знаний в области западной металлургии. Это издание посвящено военной технике и оружейному делу, в нем подробно описывается изготовление пушек и ядер на голландском литейном заводе, расположенном в городе Луик (Льеж). Автор — Ульрих Гюгенен (1755–1834), генерал-майор нидерландской армии, возглавлявший это предприятие. Книга стала первой работой по современной технологии обработки железа, которая использовалась в Нидерландах в те дни; этот труд был своеобразным учебником по металлургии, так как в нем детально объяснялись свойства железа и его производство. Книга была написана для того, чтобы помочь Нидерландам, отстающим от Великобритании и Франции в технологии производства железа, исправить положение дел в этой сфере.

Но и для японцев это сочинение стало возможностью изучить и понять теорию голландской технологии. Труд Гюгенена был переведен под разными названиями и адаптирован под особенности реальных работ во многих провинциях, он использовался в 1850-х годах в качестве практического руководства, оказав сильное влияние на становление японской металлургии в конце эпохи Эдо.

Первым княжеством, в котором начались активные фундаментальные работы по освоению новых технологий выплавки металла и были построены отражательные печи по западной теории, стало Сага (см., например: [Наритада, 1972]). Важно упомянуть в этой связи роль небольшого исследовательского центра «Сэйрэнката» (плавильная лаборатория), который стал своеобразной экспериментальной базой изобретательства, где начали проводиться исследования в области физики и химии. Ведущим техническим специалистом и руководителем работы по строительству отражательных печей в Сага был Ёсукэ Сугитани. Он учился у Ито Гэмбоку, который помогал Сугитани в работе над переводом книги У. Гюгенена и затем составлением комментариев к ней, появившихся в ходе строительства. Используя чертежи и пояснения из голландской книги, Сугитани проходил вместе с другими мастерами через череду бесконечных проб и неудач, накапливая опыт и знания, приспособляя новые технологии к привычным условиям. В Сага удалось достичь результатов в строительстве отражательных печей благодаря преждему многолетнему опыту литья бронзы и взаимодействию металлургов с местными мастерами разного профиля: керамисты из Арита сделали огнеупорный кирпич для печи, энергию воды позволили использовать местные ирригационные технологии, для инженерных расчетов, касающихся изогнутой внутренней поверхности печи, успешно применялась японская арифметика.

Наработанная в результате длительных усилий технология чугунного литья из Сага распространилась, и доступ к ней получили другие княжества Японии.

Строительство отражательных печей в разных регионах Японии в 1850-х годах проводилось при содействии — в той или иной степени — специалистов из Сага.

Подготовка к сооружению такой печи в Идзу в Нираяме была начата под руководством Эгава Хидэтацу, который был видным чиновником и играл большую роль в деле обороны морского побережья, и велась при технической поддержке консультантов из Сага. Ёсукэ Сугитани лично участвовал в этом проекте вместе с группой мастеров из его княжества.

В Сацума работы по строительству печи проводились при активной поддержке владельцев Симадзу. Глава княжества Сага подарил князю Сацума японский перевод книги У. Гюгенена и оказал помощь в сооружении печи в Кагосиме. Княжество Симадзу построило небольшую доменную печь, которая после нескольких успешных испытаний была разрушена бомбардировкой британской эскадры, так и не перейдя в фазу стабильной работы (см., например: [Nakaoka, 1979]).

Во владении Мито под руководством Токугава Нориаки и Фудзита Тако осуществлялось строительство отражательной печи, в котором принимали участие представители разных княжеств, включая Сацума и Михару. Эта печь предназначалась для литья чугуна и изготовления mortir, однако ее производительность не соответствовала масштабу поставленных задач. Поэтому появились планы развития железных рудников Камаиси во владении Намбу и строительства там доменной печи по западной технологии.

Строительством печи занялся Осима Такато, работавший в Мито от клана Намбу. Ему удалось совместить традиционные методы плавки породы *моти тэцу*, существовавшие в регионе Тохоку, с европейской теорией металлургии. Печь начала эксплуатироваться в 1857 г. Это событие положило начало современной технологии производства чугуна в Японии и стало точкой отсчета официальной истории японской металлургической промышленности<sup>6</sup>.

Осима Такато — ученый западной школы знаний, служивший князю Намбу<sup>7</sup>. Он изучал голландский язык в Нагасаки, работал над переводами голландских книг и изучал европейские принципы производства железа по трудам У. Гюгенена. Ко времени начала сооружения печи в Камаиси Осима сумел наработать практический опыт на аналогичных строительствах в других регионах Японии, кроме того, он хорошо знал возможности региона и традиционные японские приемы выплавки металла, что позволило ему достичь реального результата и создать новые стандарты, ставшие основой промышленного производства чугуна и стали в Японии. В работе в Камаиси Осима помогали люди из княжества Сацума. Южная пара печей была завершена в 1855 г., а северная пара — в 1857 г.

Создание доменной печи западного типа для промышленной выплавки железной руды вместо железного песка стало эпохальным событием, ознаменовавшим первый шаг от традиционного мелкомасштабного процесса к круп-

<sup>6</sup> В городе Камаиси, который находится в современной префектуре Иватэ, с 1957 г. 1 декабря отмечается праздник *Тэцу но кинэнби* («День памяти железа»). Этот праздник был установлен в рамках празднования 100-летнего юбилея начала эксплуатации доменной печи на руднике Охаси.

<sup>7</sup> Княжество Намбу находилось на северо-востоке острова Хонсю.

ному производству на основе современной технологии производства железа. Регион Камаиси активно развивался. Ко времени реставрации Мэйдзи (1868 г.) в округе было построено около десяти доменных печей, суммарная годовая производительность которых составляла от 700 000 до 800 000 кан (около 3000 т) [Iida, 1980, p. 41]. Через некоторое время Осима уехал из этих мест, так как был привлечен к другим проектам.

Правительство Мэйдзи в 1874 г. решило национализировать железный рудник Охаси в Камаиси, а в следующем году приступило к реализации программы строительства современного металлургического завода под лозунгом «Увеличение производства и развитие промышленности». Оно высоко ценило технические знания Осима и его богатый опыт, поэтому Министерство промышленности назначило его техническим руководителем предприятий Камаиси. В это время Осима только что вернулся из Америки и Европы, которые он посетил в составе миссии Ивакура Томоми.

В июне 1874 г. он приступил к планированию строительства нового металлургического завода в сотрудничестве с Льюисом Бьянки — инженером итальянского происхождения, приглашенным из Германии. Между ними было много разногласий, которые не позволяли найти компромиссное решение.

Л. Бьянки по аналогии с решениями периода промышленной революции в Германии считал целесообразным возведение большого металлургического завода, включая обустройство двух крупных доменных печей высокой производительности и прокатного стана, а также прокладку современной железной дороги, позволяющей транспортировать железную руду составами с паровозами. Напротив, Осима делал предложения, основанные на его опыте работы в феодальных княжествах и знании особенностях местной среды и факторов потенциального спроса. Его план соответствовал японским технологическим стандартам тех дней и предполагал строительство пяти относительно небольших доменных печей и организацию снабжения железной рудой на основе перевозки гужевыми вагонами. Японец ориентировался на вариант постепенного развития производства. Оба плана определяли и расположение предприятий, и в этом также отличались [Каносима, 2010]. Министерство промышленности приняло предложение Бьянки, отдав дань уважения иностранному специалисту. Осима был переведен на другую работу и уехал из Камаиси.

Государственный металлургический завод Камаиси должен был импортировать из Великобритании две большие доменные печи британского типа (в комплекте с огнеупорами и всеми другими необходимыми материалами), железнодорожные компоненты и другое сопутствующее оборудование. Под руководством недавно приглашенного британского инженера строительство завода было завершено в сентябре 1880 г., и тогда же было начато производство чугуна. Это было первое государственное металлургическое предприятие в Японии.

Работа металлургического завода в Камаиси была нестабильной, один собой следовал за другим. В декабре 1882 г. Министерству промышленности пришлось принять решение о закрытии предприятия. После этого начался период частой смены владельцев и упадка завода.

Спустя некоторое время купец Танака Тёбэй и его семья взялись восстановить производство железа в Камаиси. Танака занимался снабжением армии и флота продуктами питания, а до этого поставлял металлические изделия в Сацума. По рекомендации Мацуката Масаёси, министра финансов того времени, он начал покупать оборудование, использовавшееся на металлургическом заводе Камаиси, постепенно вовлекаясь в новое для себя предпринимательство. Пройдя через множество трудностей, перепланировав и реорганизовав производственный процесс, на основе шахт Камаиси он открыл в июле 1887 г. «Камаиси ко:дзан Танака сэйтэцудзё» (Металлургическое предприятие Танака в Камаиси) [Iida, 1980, p. 45–46].

Сумев организовать на своем металлургическом предприятии выпуск продукции высокого качества, Танака Тёбэй стал подрядчиком военного арсенала в Осака. Через несколько лет появились возможности расширить производство и восстановить крупные доменные печи, оставшиеся с прошлых времен от Министерства промышленности, для создания технологии производства чугуна с использованием кокса в качестве топлива. В 1893 г. для анализа ситуации и оценки перспектив развития завода приглашается в качестве советника Норо Кагэёси — эксперт в области производства ферросплавов<sup>8</sup>.

К тому времени в Японии уже сформировалась группа специалистов в сфере металлургии, которые могли быть техническими лидерами, способными критически воспринимать западные идеи и адаптировать их к условиям японских сырьевых и ресурсных возможностей. Норо Кагэёси был одним из таких профессионалов. Он окончил в 1882 г. факультет горного дела и металлургии Токийского императорского университета, остался там работать и стал ассистентом своего преподавателя — немецкого специалиста Курта Нетто<sup>9</sup>. Через несколько лет Норо отправился в Европу для дальнейшего обучения. В Лондоне он изучал машиностроение и электротехнику, а затем в Германии — горное дело и основы металлургии в Горной академии во Фрайберге (Bergakademie zu Freiberg) под руководством Адольфа Ледебур — ведущего специалиста того времени по ферроматериалам<sup>10</sup>. В апреле 1889 г. Норо вернулся в Японию и занял профессорскую должность в университете, а в 1891 г. стал первым в стране доктором наук в области инженерии, получив это звание от Министерства образования Японии.

<sup>8</sup> Подробнее см., например: [Канэмори, 1958, с. 77–87].

<sup>9</sup> Курт Адольф Нетто (1847–1909) родился во Фрайберге (Саксония), его отец был чиновником в горном ведомстве. Поступил в Горную академию Фрайберга в 1864 г. В 1873 г. начал работать в Японии как иностранный советник, отвечал за модернизацию рудников Косака (Акита). Затем переехал в Токио, где в 1878 г. стал преподавателем металлургии в Токийском императорском университете. В июне 1885 г. император Мэйдзи наградил его Орденом Восходящего солнца. В 1886 г. Нетто вернулся в Германию, где продолжил активную работу. В 1910 г. в Акита была основана Школа горного дела, которая создавалась по типу Горной академии Фрайберга. Школа стала началом Университета Акита. См. подробнее, например: [Танака, 2016, с. 215–220].

<sup>10</sup> Карл Генрих Адольф Ледебур (1837–1906) — профессор Горной академии в городе Фрайберг с 1884 г., в 1899–1901 гг. — ректор Академии. В 1896–1898 гг. работал в Японии консультантом правительства по созданию отрасли черной металлургии.

К 1894 г. предприятие Танака было реконструировано, печи перепроектированы, в качестве топлива стал использоваться кокс, изготовленный из угля, поставляемого из Юбари с Хоккайдо. Объем производства чугуна, который в 1893 г. составлял около 8000 т, в следующем году достиг примерно 13 000 т, превысив совокупный объем производства всех видов железа из печей *tatara* в регионе Тюгоку и составив 65% от общего объема производства железа в стране. 1894 г. можно считать годом, когда впервые в Японии была создана основа современного масштабного производства металла [Iida, 1980, p. 47].

В связи с растущим спросом со стороны развивающейся судостроительной, железнодорожной, строительной и военной промышленности в 1895 г. в стране начала работу экспертная группа по изучению возможности строительства крупного современного металлургического завода. В 1896 г. парламентом был утвержден бюджет проекта, что позволяло сразу приступить к его реализации. К организации строительства завода в Яхата был привлечен Осима Мититаро — сын Осима Такато, который пошел по стопам отца. Он получил инженерное образование в Токийском университете (окончил в 1877 г.), затем был направлен в Германию в Горную академию во Фрайберге, где изучал металлургию (1878–1882), в том числе и у профессора Адольфа Ледебура. По возвращении в Японию Осима Мититаро был приглашен на посты в министерских структурах, активно вводил новые методы обработки серебра, золота и меди. На момент назначения в проект по строительству завода он был инженером Министерства сельского хозяйства и торговли. Осима Мититаро стал техническим руководителем проекта, а директором был назначен Яманоути Тэйун. Для строительства металлургического комбината было выбрано местечко Яхата (см., например: [Симидзу, 2010, с. 1–68]). Это была небольшая рыбацкая деревня на Севере Кюсю в непосредственной близости от крупнейшего угольного месторождения, удобно расположенная на берегу моря, по которому можно было доставлять железную руду. Вопрос обеспечения сырьем был очень важен. По расчетам того времени, на производство, например, 1 т металла требовалось около 3–4 т угля [Там же, с. 5].

В 1896 г. Осима Мититаро возглавил делегацию, которая от имени правительства Японии посетила США, Великобританию, Францию, Бельгию и Германию, чтобы познакомиться с современным производством стали и найти предпочтительную технологию для металлургического завода в Японии. По итогам этой продолжительной поездки был составлен отчет, в котором излагались как аспекты международной конкуренции в области металлургии, так и мировые технологические тенденции. Японии на тот момент было необходимо ориентироваться на интегрированный завод по производству чугуна и стали. Производство высококачественной стали — основная задача, которую нужно было решать. С учетом этого избрали немецкую технологию как наиболее подходящую для проектируемого предприятия во всех аспектах и в связи с тем, что Германия была мировым лидером в технологиях доменных печей и производстве кокса.

Основным партнером стала немецкая компания «Гутехоффонгшютте» (Gutenhoffnungshutte) из Оберхаузена, которая занималась общим координи-

рованием всего комплекса работ с немецкой стороной<sup>11</sup>. Общий проект предприятия делался А. Ледебуром, доменная печь проектировалась Ф.В. Лурманом, сталеплавильное и прокатное производство — Р.М. Даленом. С помощью «Гутехоффнунгсхютте» была организована система найма немецких специалистов. Так, в 1897 г. правительство Японии впервые наняло инженера Густава Топпе в качестве руководителя строительства, учитывая опыт его участия в организации завода в Шанхае. Полномочия Г. Топпе по реализации проекта строительства в Яхата простирались от организации выгрузки поступающих материалов до ввода участков в эксплуатацию.

Другие специалисты для работы в Японии были предварительно выбраны директором предприятия «Гутехоффнунгсхютте» Хуго Якоби. Подходящие кандидаты были одобрены японским посланником в Берлине, контракты подписаны, командировочные деньги выданы, — и немцы трудились в Яхата. В процессе совместной деятельности иностранцев и японцев возникало много проблем, связанных с недостаточным знанием языков друг друга, непониманием немцами местных условий.

Через некоторое время директором строящегося предприятия стал Вада Цунасино<sup>12</sup>, перед которым были поставлены четкие задачи, связанные с производством продукции, ориентированной на военные нужды, которая должна была выпускаться в жестких плановых рамках. Официальное открытие Императорского металлургического завода в Яхата, находившегося в ведомстве Министерства сельского хозяйства и торговли, состоялось в 1901 г., когда начала эксплуатироваться доменная печь № 1 в Хигасида.

Печь работала не так эффективно, как предполагалось проектом, кроме того, качество чугуна не было пригодно для производства стали, а количество его было меньше необходимого. Норма кокса (количество кокса, потребляемого для производства одной тонны чугуна) была высокой. Череда неприятностей, связанных с техническим обеспечением производственного процесса, привела к остановке печи в июле 1902 г. Руководство завода было уволено, контракты с немецкими специалистами прекращены.

В 1904 г. для возрождения комбината был приглашен Норо Кагэёси, который сыграл большую роль в модернизации и дальнейшем развитии предприятия. Норо провел тщательное научное расследование и выявил ряд проблем, которые были связаны с конструкционными ошибками печи, технологическими недочетами, вызванными в том числе и недостаточным учетом состава местного сырья. Постепенно производственная эффективность доменной печи сталелитейного завода в Яхата стала повышаться благодаря ее реконструкции, а также изменению технологического процесса и улучшению подготовки пер-

<sup>11</sup> См. подробнее, например: [Holst, 2016, p. 11–35].

<sup>12</sup> Вада Цунасино (1856–1920) — японский геолог и минералог, учился в Токийском университете. В 1877 г. стал ассистентом немецкого геолога Эдмунда Науманна. В 1883 г. Вада продолжил образование в Германии, где изучал геологию в Берлинском университете. В 1884 г. он вернулся в Японию, а в 1885 г. поступил на должность профессора Токийского университета. В 1891 г. Вада оставил университет и перешел на государственную службу, связанную с геологией. В октябре 1897 г. он стал директором Императорского металлургического предприятия в Яхата.

сонала предприятия. Была проведена длительная комплексная модернизация предприятия, и через несколько лет государственный сталелитейный комбинат смог работать стабильно и эффективно.

Металлургический завод в Яхата стал прорывом в технологиях металлургии в Японии, примером организации крупного промышленного производства.

Таким образом, металлургическая промышленность Японии периода Мэйдзи прошла несколько этапов в развитии: формирование базы современной металлургии в период позднего Эдо, затем строительство доменной печи в Камаиси — реализация новых принципов производства, — и наконец, создание интегрированного крупного металлургического производства в Яхата, ознаменовавшее собой начало новой эпохи в промышленности Японии.

## Литература

*Баба Садзуро, Сибуэ Тё:хаку.* Тайсэй ситикин якусэцу [Исследование о семи металлах Запада]. Сэйдзанкаку, 1854. URL: [https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08\\_c0268/](https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0268/)

*Каносима Хидэо.* Ко:ро гидзюцу но кэйто:ко [Систематизация технологии доменной печи] // Кокурицу кагакухакубуцукан гидзюцу но кэйтока тё:са хо:коку. 2010. № 15. С. 81–159. URL: <https://sts.kahaku.go.jp/diversity/document/system/pdf/061.pdf>

*Канэмори Куро.* Нихон но сэйтэцу гидзюцуси но итисокумэн [Один аспект истории технологии выплавки стали в Японии] // Сэйсан кэнкю:. 1958. Т. 10. № 4. С. 77–87. URL: <https://repository.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/record/23626/files/sk010004003.pdf>

*Наритада Хадэсима.* Сагахан дзю:хо: энкакуси [История артиллерийского дела в княжестве Сага]. Токио: Хара сёбо:, 1972. URL: <https://archive.org/details/sagahan-jhenkakus00hide/page/n12/mode/2up?view=theater>

*Симидзу Норикадзу.* Канэй Яхата сэйтэцудзё но со:рицу. Ко:хацу ко:гё: ка о дзицугэн сита сэнко: иккан сэтэцудзё но какурицу [Основание государственного сталелитейного завода Яхата: создание интегрированного сталелитейного завода по производству чугуна, который осуществил позднюю индустриализацию] // Кю:сю: кокусай дайгаку кэйэй кэйдзай ронсю:. 2010. Т. 17. № 1. С. 1–68. URL: <http://id.nii.ac.jp/1265/00000180/>

*Танака Кадзуаки.* Дзайрё: кагаку но сэндацу. Соно 2. Curt Netto то нихон Metallurg котохадзимэ [Пионеры материаловедения. Часть 2. Курт Нэтто и начало японской металлургии] // Materia Japan. 2016. Т. 55. № 5. С. 215–220. URL: [https://www.jstage.jst.go.jp/article/materia/55/5/55\\_55.215/\\_pdf](https://www.jstage.jst.go.jp/article/materia/55/5/55_55.215/_pdf)

*Holst S.* Deutsch-Japanische Kontakte — die GHH, Japan und die Schachtanlage Ikari // OAG Notizen. 2016. Vol. 5. P. 11–35. URL: [http://oag.jp/img/images/reports/Feature\\_Mai.pdf](http://oag.jp/img/images/reports/Feature_Mai.pdf)

*Huguenin U.* Het gietwezen in's Rijks ijzer-geschutgieterij te Luik. Kloots, 1826. URL: [https://books.google.ru/books/about/Het\\_gietwezen\\_in\\_s\\_Rijks\\_ijzer\\_geschutgi.htm?id=3A5TAAAAcAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.ru/books/about/Het_gietwezen_in_s_Rijks_ijzer_geschutgi.htm?id=3A5TAAAAcAAJ&redir_esc=y)

*Nakaoka T.* Science and technology in the history of modern Japan: Imitation or endogenous creativity? URL: <https://archive.unu.edu/unupress/unupbooks/uu01se/uu01se0s.htm>

# «Мой социализм» Такаги Кэммё: — амидаистская трактовка идеального общественного устройства

М.Р. Бушueva

В публикации представлен перевод эссе «Мой социализм» — сочинения Такаги Кэммё: (1864–1914), буддийского наставника школы Син, гражданского активиста и политического заключенного. Такаги предпринимает попытку соединения светской формы и религиозного содержания, буддийского и социалистического начал, трактуя идеал всеобщего равенства через призму амидаистской веры. Так, *нэмбуцу* для Такаги — главное доказательство изначального равенства всех людей, а Чистая земля — модель социалистического общества. Поднимается также вопрос избирательных и неверных трактовок амидаистских постулатов, использованных в целях военной пропаганды.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: японский буддизм, амидаизм, буддийский социализм, эпоха Мэйдзи, Дзё:до-синсю:, школа О:тани, Такаги Кэммё:.

Вопросы социального неравенства начали заботить Такаги Кэммё: (Ямада Цумасабуру:) в 1897 г., когда ему было тридцать три года. Тогда он был принят в храм Дзё:сэндзи школы Син (подшкола О:тани) в городе Сингу: префектуры Вакаяма; позже Такаги станет его настоятелем. Большую часть прихода этого храма составляли *буракумин*, так что Такаги приходилось наблюдать воочию пагубные последствия дискриминации. С этого момента он начал всё больше склоняться к пацифизму и социализму: протестовал против военных действий Японии и активно участвовал в деятельности дискуссионного кружка при христианской церкви в Сингу:, обсуждавшего проблемы неравноправия в японском обществе [Swanson, 2014, p. 148].

«Мой социализм» («*E ga syaikaisyugi*» 余が社会主義, 1904 г.), единственный прозаический текст Такаги, был написан весной 1904 г., уже после начала Русско-японской войны. Известно, что автор предназначал его для еженедельной газеты «Хэймин симбун», выходившей с 1903 по 1905 г. под руководством Ко:току Сю:суй (1871–1911), ведущего социалиста и анархиста того времени; однако «Мой социализм» увидел свет спустя много лет после трагической кончины Такаги.



В 1910 г. Такаги был арестован по делу о государственной измене и покушении на императора Мэйдзи; по этому делу было осуждено более двадцати левых активистов во главе всё с тем же Ко:току. Такаги вместе с десятком других, менее известных деятелей избежал казни — он был приговорен к пожизненному заключению и, не выдержав отчаяния, в 1914 г. покончил с собой в тюрьме [Swanson, 2014, p. 153]. Известность к нему пришла уже в конце XX в. — с середины 1990-х Такаги ежегодно поминают в его родном храме Дзё:сэндзи, а его жизнь и деятельность изучают как в Японии, так и за рубежом.

Отношения эссе Такаги с идеями классического социализма далеко не однозначны. Как в заголовке, так и на протяжении всего текста он использует термин *сякайсюги* 社会主義, который является единственным полным японским эквивалентом европейского термина «социализм». При этом в разговоре о личных убеждениях Такаги наделяет это слово совершенно иным смыслом. Выбор терминологии становится осознанным риторическим приемом; можно сказать, что на этом контрасте и строится текст.

Нет однозначных свидетельств о том, был ли Такаги непосредственно знаком с трудами К. Маркса. Неясно, владел ли он хотя бы одним из европейских языков, а полный перевод «Капитала» на японский был закончен уже после смерти Такаги. Безусловно, он мог ознакомиться с политической теорией в переложении японских деятелей левого движения, которые вдохновлялись идеями Маркса или даже полностью их копировали [Shields, 2014, p. 213]. Скорее всего, так и произошло; недаром в том же вступлении к «Моему социализму» Такаги заявляет, что не принадлежит к сторонникам Катаяма Сэн, Сакаи Тосихико и Ко:току Сю:суй. То, что он выбрал именно этих персонажей — не только видных японских социалистов своего времени, но и ключевых авторов газеты «Хэймин симбун», — интересно сразу в двух отношениях. Во-первых, тем самым усиливается полемический компонент его речи: Такаги здесь как будто вступает с дискуссией с самой трибуной, для которой было предназначено его высказывание. Во-вторых, зная, что Катаяма Сэн был деятелем Коминтерна и представлял марксистско-ленинскую позицию (хотя симпатизировал и религиозным активистам [Ibid., p. 216]), а Сакаи Тосихико и Котоку Сю:суй<sup>1</sup>, помимо всех прочих их заслуг на социалистическом поприще, как раз в 1904 г., во время написания «Моего социализма», совместно перевели на японский язык «Манифест коммунистической партии», можно вывести, что их «научные трактовки» Такаги справедливо рассматривал как мейнстрим японского социалистического движения марксистского толка, сам стремясь подчеркнуть свою от него дистанцию.

Имеются ли какие-то концептуальные пересечения у программы Такаги с социализмом в традиционном его понимании? Для определения критериев обратимся к энциклопедическому определению социализма. Сама эта задача представляет определенную трудность: трудно найти беспристрастную оценку этого явления в русскоязычном научном поле. Поэтому мы воспользуемся

<sup>1</sup> Их с Такаги поистине судьбоносное знакомство произошло четыре года спустя, в 1908 г.

определением из Британской энциклопедии: в ней указано, что основное положение социалистической доктрины — это общественный контроль над средствами производства. Из этого вытекает необходимость равного распределения этого контроля между всеми членами общества, а значит, и социального равенства как такового<sup>2</sup>.

Экономической стороне вопроса контроля над капиталом Такаги внимания не уделяет. Богатство для него — характеристика не функциональная. Такаги критикует не саму возможность богатства, но те душевные качества, которые демонстрируют члены привилегированных социальных групп; не предлагает способов контроля над богатством и его перераспределения, а призывает к работе над собой и избавлению от этих негативных душевных качеств. В этом заключается существенное различие между «научной трактовкой» социализма и авторской концепцией Такаги.

Одна из ключевых идей для Такаги — это всеобщее равенство, обоснованное в амидаистских понятиях. «Зов», «глас равенства» доступен всем без исключения, «простым людям» в первую очередь, в Чистой земле всем даются одинаковые черты будды Амиды и т.п. Это, безусловно, перекликается с классической социалистической теорией; сосредоточение на «простых людях» можно объяснить профессиональной деятельностью Такаги, его работой с выходцами из *буракумин* и другими угнетенными группами населения. О так называемом «утопическом социализме» (домарксистских течениях, предполагавших в том числе более мирный характер, чем в марксизме, социальных перемен) напоминает мотив «общинного сосуществования» в заключении «Моего социализма». Впрочем, в этом случае нет никаких оснований предполагать, что это что-то большее, чем простое совпадение.

В «Моем социализме» можно найти настроения, отдаленно напоминающие чисто марксистский классовый подход: антагонизм «простого народа» и аристократов. Однако, практического развития этот мотив не получает, оставаясь на уровне декларации необходимости «коренного обновления способов, которыми... общество себя организует» и перемены в поведении и эмоциональном отношении к бедным и угнетенным на бытовом уровне. Нет здесь и революционного компонента, неизбежного в случае разговора об идеях марксистской направленности.

Всеобщего равенства как краеугольного камня концепции Такаги явно недостаточно для того, чтобы хотя бы формально причислить его работу к мейнстриму социалистической мысли Японии. Социализм в разных его формах для Такаги в первую очередь — не призыв к преобразованию общества, а первая ступень этого преобразования; не политическая теория, а метод трансформации сознания.

Говоря о религиозной стороне вопроса, исследователи указывают, что Такаги как деятель буддийской школы Син (хоть и находившийся во вторую половину жизни в оппозиции с ее генеральной линией) в общем и целом основны-

---

<sup>2</sup> Socialism // Encyclopaedia Britannica. URL: <https://www.britannica.com/topic/socialism>

вает свою мысль на учении Синрана, создателя этой школы [Ogi, 2007, p. 46–47]. Здесь стоит сказать, что Синран сильно повлиял не только на дальнейшее развитие амидаистской традиции в Японии, но и на традицию «социально вовлеченного буддизма» в том виде, как ее понимают западные исследователи. Такаги весьма внимателен к проблемам интерпретации высказываний Синрана. Однако и в этом случае всё далеко не однозначно.

Синран придавал сравнительно небольшое значение чтению молитвы *нэмбуцу*, хотя и не умалял его полностью; ассоциировал постижение «природы будды» с преодолением личностного разрыва между человеком и буддой Амидой, а не мыслил его как постижение совокупности всех вещей в их единстве; делал акцент на «иную силу», *тарики*, на милосердие Амиды как на единственный способ достичь истинной веры [Гунский, web].

Такаги, во-первых, уделяет *нэмбуцу*, больше всего внимания, видит в этой молитве главный источник своей «социалистической» веры и применяет к ней перечень типичных амидаистских описаний («глас спасения», «свет посреди темной ночи» и т.д.) [Shields, 2014, p. 213]. *Нэмбуцу* становится своего рода «социальной гарантией» для бедных и угнетенных групп населения, которые, как правило, какими-либо гарантиями не располагают: его свет дарован и «неразумным мужам и женам». *Нэмбуцу* солидаризует. Призыв Такаги повторять *нэмбуцу*, обращенный, разумеется, ко всем людям без исключения, направлен не только на каждого индивидуально, но и на людей как участников сообщества, которые должны приложить усилия к деятельному сотрудничеству. Здесь можно усмотреть влияние не столько самого Синрана, сколько более ранних амидаистских идей. Стоит, однако, отметить, что в этом отношении Такаги стоит отдельно от многих своих младших коллег, которых впоследствии причислят к буддийским социалистам: от них его отличает сосредоточенность на «опоре на силу другого» [Ibid., p. 214].

Во-вторых, говоря об идентификации с буддой и постижении «природы будды», Такаги верит в необходимость найти в Амиде универсальный стандарт человеческого бытия, что требуется для того, чтобы искоренить несправедливость на Земле, в земном воплощении «обрести мир и счастье». Здесь он близок к Синрану.

В-третьих, милосердие Амиды Такаги также трактует в близких Синрану терминах: «Он в силах защитить и спасти нас всех». Таким образом, религиозная сторона концепции Такаги имеет достаточное количество пересечений с учением Синрана, но есть у него и некоторые отклонения в сторону более традиционных версий веры в Чистую землю.

Как Такаги воспринимает личность и влияние Синрана? Наряду с наиболее известными буддийскими деятелями других течений — Сайтё:, Ку:каем, Иккю:, амидаистские наставники Хонэн, Синран и Рэннэ предстают для него авторитетами, борцами за равенство на земле: все они учили об одинаковой доступности для всех достижений в духовном мире. Впрочем, как-то доказывать свою точку зрения в этом вопросе Такаги в «Моем социализме» не стал [Swanson, 2014, p. 149].

Чистую землю, возрождение в которой считается главной целью верующего после смерти, Такаги осознаёт не как универсальную метафору или как название для некоторого состояния сознания (как писали многие его коллеги), а как вполне реальную территорию — территорию социализма в его собственном понимании [Shields, 2014, p. 214–215]. В связи с этим обратимся к тому, как связана мысль Такаги непосредственно с буддийским каноном. Она выглядит куда более прозрачной, в наиболее важном фрагменте эссе Такаги почти дословно цитирует «Большую Сукхавативьюха-сутру» 無量壽經, «Мурё:дзю-кё»: По логике Такаги, социализм в Чистой земле практикуется в том числе потому, что все переродившиеся в ней автоматически приобретают черты будды Амиды и сопутствующих боддхисаттв. В сутре четвертый и пятый обеты Амиды звучат так:

Когда я стану Буддой, то все живые существа, которые родятся в моей стране, обретут способность проникновения в чужое сознание. Если они не будут способны узнавать о мыслях и [содержании] сознания обитателей коти нают сотен тысяч земель [иных] Будд, то да не обрету я истинного просветления.

Когда я стану Буддой, то все живые существа, которые родятся в моей стране, обретут парамиту свободного владения сверхъестественными силами. Если они не будут способны в мгновение одной мысли преодолеть коти нают сотен тысяч земель [иных] Будд и проходить повсюду, почитая всех Будд, да не обрету я истинного просветления [Проповеданная буддой..., 1999, с. 107].

Шестнадцатый обет гласит:

Когда я стану Буддой, то те, кто родятся в моей стране, будут обладать неисчислимыми корнями блага. Все они обретут алмазное тело Нараяны, силу и крепость. Их головы будут излучать яркое сияние. Они будут искусны в рассуждениях обо всех тайнах и важных вопросах Дхармы. Они будут объяснять сутры и свершать Путь. Их речь будет подобна звону колокола. Если не будет так, то да не обрету я истинного просветления [Там же, с. 114].

Итак, в своей концепции Такаги обращается ко всем основным идеям, связанным с верованиями в Чистую землю в их японском изводе: от традиционных, изложенных в каноне, до идей Синрана.

Своей антивоенной позиции Такаги находит несколько вполне теоретических обоснований. Во-первых, Чистая земля в его интерпретации — не только модель социалистического общественного устройства, но и площадка для практики пацифизма: жители Чистой земли не причиняют страданий жителям других земель, не воюют. Велика вероятность, что это писалось по случаю начала Русско-японской войны. Такаги проводит отчетливую грань между истинными и неистинными верующими, критерием для которой становится именно участие и поддержка военных действий: «Войны не начинают те люди, которые представляют себя в Чистой земле». Если вспомнить отношение школы О:тани к ведению военных действий, то неудивительно, что Такаги встретил ожесточенную реакцию на свои взгляды и действия. Однако важно помнить,

что здесь идет речь лишь о формальном совпадении декларируемых ценностей с реальными поступками; Такаги не мог столкнуться с немедленной институциональной реакцией на конкретный текст «Моего социализма», так как эссе не было опубликовано при его жизни и было написано задолго до политического преследования по делу о государственной измене.

Во-вторых, дальнейший идеологический разрыв со своей школой в вопросах поддержки войны Такаги постулирует через критику вольного обращения руководителей школы с высказываниями Синрана. Слово Синрана для Такаги — «мирное слово», «благое слово». Но, пишет автор, некоторые функционеры школы Син и в особенности О:тани трактуют его неверно. Это относится по большей части к идее посвящения плодов чтения *нэмбуцу* императору и членам императорской семьи. Вопрос участия или неучастия в войне Такаги решает вполне однозначно. Патриотические и милитаристские настроения, бытующие в обществе на тот момент, для него не имеют значения и уступают его собственным принципам, укорененным в буддийской вере.

«Мой социализм» Такаги Кэммё: — манифест, в котором, органично дополняя друг друга, сливаются воедино религиозное и светское начала. Светское начало Такаги дополняет своим оригинальным взглядом на сущность социалистической теории, а в вопросах буддийской веры и отношения с религиозными институтами демонстрирует критический подход к основным положениям доктрины и к действиям своих коллег. «Мой социализм» — не только декларация взглядов отдельно взятого деятеля, но и документ эпохи. Через призму восприятия Такаги, добровольно выбравшего остаться в системе, в отличие от многих других коллег по радикальным взглядам [Shields, 2014, p. 9], изнутри знакомого с нравами буддийских функционеров своей эпохи и испытывавшего на себе сильное институциональное давление, а впоследствии и отвержение коллегами в исключительно сложной жизненной ситуации, мы можем проследить важные тенденции в японском буддизме второй половины эпохи Мэйдзи.

## Литература

Григорьева Т.П. (ред.) Буддизм в Японии. М.: Наука, 1990.

Гунский А.Ю. Сотериологическое учение о «спасении только верой» буддийской школы Чистой Земли и теистические тенденции в истории буддизма. URL: <https://bogoslav.ru/article/5799737>

Курода Хироаки. Такаги Кэммё: «Ё га сякайсюги» о ёму: синко: то сякай ни цуитэ [Читая «Мой социализм» Такаги Кэммё: вопросы веры и общества]. Нагоя: До:хо: дайгаку буккё: гаккай, 2014.

Проповеданная Буддой махаянская сутра величественного, чистого, спокойного, ровного и равного просветления [Будды] Амитаюса (Большая Сухкавативьюха сутра) / пер. Д.В. Поповцева // Избранные сутры китайского буддизма. СПб.: Наука, 1999.

Такаги Кэммё: но дзисэки ни манабу гакусю: сирё:сю: [Собрание документов о деяниях Такаги Кэммё:]. Киото: Хигаси-хонгандзи сюппанбу, 2020.

Hirota D. (ed.) The Completed Works of Shinran. Kyoto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha, 1997. Vol. 1.

*Ogi Naoyuki.* The Challenge of Revitalizing Buddhism: Learning from the Engaged Buddhist Movements of Thich Nhat Hanh and Takagi Kenmyo. Master's thesis. Berkeley: Institute of Buddhist Studies, 2007.

*Shields J.* Zen and the Art of Treason: Radical Buddhism in Meiji Era (1868–1912) Japan // *Politics, Religion and Ideology.* 2014. No. 15. P. 205–223.

*Swanson P.L.* Takagi Kenmyo and Buddhist Socialism // *Modern Buddhism in Japan.* Nagoya: Nanzan University, 2014. P. 144–162.

## Мой социализм<sup>1</sup>

*Такаги Кэммё:*

Записано в апреле 37-го года Мэйдзи (1904 г.)

### Вступление

Мой социализм — не социализм, как его понимал Карл Маркс. Не следует он и пацифистским идеям Толстого. Я не сторонник Катаяма<sup>2</sup>, Косэн<sup>3</sup>, Сю:суй<sup>4</sup>, которые проповедуют свои научные трактовки по всему свету. Но у меня есть своя вера, вера в то, что теорию нужно претворять в жизнь, о чем я и пишу эти строки. Кто-то из читателей со мной не согласится, а кто-то и посмеется. Как бы то ни было, в этом вопросе я настроен очень решительно.

### Суть дела

Для меня социализм — не предмет для полемики, а способ практики. Иной скажет, что я всего лишь призываю к социальным реформам, на что я отвечу: это только начало! Хочется поэтому, чтобы мы действовали изо всех сил. Я думаю, что за скорейшим обновлением общественных систем должны кардинально измениться способы, которыми общество себя организует.

Кроме того, некоторые убеждены, что социализм — это учение политическое. Я же считаю, что в социализме больше религии, чем политики. Обновление общества, к которому я стремлюсь, коренится в первую очередь в духовном начале. Я не заимствую систему взглядов моих так называемых старших товарищей из стана социалистов, а вместо этого обращаюсь к другой стороне вопроса — вере и духовной практике.

Я разделяю в [своей версии] социализма две категории: сущность [социалистической] веры и ее содержание. Сущность этой веры я рассматриваю на

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: [Такаги, 2020, с. 39–46].

<sup>2</sup> Катаяма Сэн (1859–1933) — социалист, журналист, член Коминтерна, сооснователь Коммунистической партии Японии.

<sup>3</sup> Псевдоним Сакаи Тосихико (1871–1933) — социалиста, переводчика, редактора «Хэймин симбун».

<sup>4</sup> Имеется в виду Ко:току Сю:суй.

трех уровнях: первый — *учение*, второй — *наставник*, третий — *общество*. Содержание веры в свою очередь имеет два уровня: *перемену в мыслях и практическое действие*.

Если говорить о сущности этой веры, она воплощена, во-первых, в молитве *Наму Амида Буцу*. *Наму Амида Буцу* — индийские слова, подлинный глас Будды<sup>5</sup>, ведущий к спасению, освещающий наш путь в темной ночи, дарующий защиту всем и каждому. Спасти так могут и мудрецы, и ученые, и чиновники, и богачи, но главная цель Амиды — простой народ. Великий зов дарует счастье и успокоение и неразумным мужам и женам. Или же, если выразиться иначе по-японски, *Наму Амида Буцу* — это призыв всем будущим жителям земли Амиды успокоить свой разум, ибо они спасутся, и не страшиться, ибо каждого из них бережет Будда. *Наму Амида Буцу* дарует нам силу и жизнь.

Воистину земля Амиды — земля сострадания, ведь Будда любит всех живых. Есть те, кто воспринимает [*Наму Амида Буцу*] как призыв к убийствам и находят в этом своего рода облегчение<sup>6</sup>. Выходит, не так уж и много в нашей стране людей, познавших истинный смысл буддийской веры в целом и *Наму Амида Буцу* в частности. Мне думается, что все-таки значение *Наму Амида Буцу* — в спасении всех без исключения, в счастье, мире, спокойствии для всех до единого. Как можно считать *Наму Амида Буцу* призывом к сокрушению врага? Я слышал пару раз, как профессор Нандзё: Бунью<sup>7</sup> в лекциях заявлял: «После смерти вы попадете в Чистую землю, так что вперед, в атаку!». Не разжигал ли он ненависть такими словами? Если это не жалко, то что же тогда?

Во-вторых, сущность веры воплощена в наставнике — идеале человека. Первым таким наставником был Будда Сякамуни. Его проповедь относится лишь к спасению индивида. Но что касается его собственного пути, он покинул царский дом, став странствующим монахом, — всю свою жизнь он положил на то, чтобы избавить людей от страданий. Скончался он, сидя под деревом бодхи, а оплакивали его все живые существа, вплоть до птиц и домашних животных. Не он ли был величайшим *духовным социалистом*? Хоть и его социализм — совсем не то же, что у «Хэйминся»<sup>8</sup> с «Тёкугэнся»<sup>9</sup>. Его несколько не заботили почести. Своим трудом он исправил пороки общества своего времени и этим изменил действительно многое.

<sup>5</sup> Речь идет о Будде Сякамуни (санскр. Шакьямуни), основателе буддизма — в сутрах о Чистой земле от его лица изложено учение о том, что нужно славить молитвой будду Амиду (Амитабху). В пору становления школы Син гонители ее основателя, Синрана, обвиняли его в неверии в Сякамуни, в то время как, по Синрану, амидаисты почитают и Будду Сякамуни — именно потому, что без него они не узнали бы про Амиду.

<sup>6</sup> Имеются в виду современники Такаги — лоялисты в стане школы Син.

<sup>7</sup> Нандзё: Бунью (1849–1927) — ведущий японский буддолог и санскритолог. Как и Такаги, принадлежал к школе Отани, но занимал позицию, совпадающую с официальной позицией руководства.

<sup>8</sup> Кружок, издававший «Хэймин симбун», основанный Ко:току и Сакаи.

<sup>9</sup> Издатели ежемесячника «Тёкугэн», ставшего главным рупором социалистического движения после закрытия «Хэймин симбун».

Много таких наставников в Индии и Китае. В Японии же это Дэнгё:-дайси<sup>10</sup>, Кобо-дайси<sup>11</sup>, Хонэн<sup>12</sup>, Синран<sup>13</sup>, Иккю:<sup>14</sup>, Рэннэ<sup>15</sup> — вот те, кто по-настоящему сострадал простым людям. Вспоминая, что говорил Синран о сподвижниках, идущих одним путем<sup>16</sup>, и о высоких титулах, которые даются лишь тем, кто прислуживается<sup>17</sup>, я думаю, что на самом деле в его словах помимо сострадания народу кроется мысль о том, что мир духовный для всех одинаков, — мысль подлинного социалиста. Из этого я логически вывожу, что буддизм — мать простого народа и враг аристократии.

И в-третьих, сущность веры воплощена в обществе — то есть в идеальном мире. Что вы думаете, уважаемые читатели? Я мыслю Чистую землю как землю подлинного социализма. Раз у Амиды есть тридцать два признака Будды<sup>18</sup>, то и у всех новых бодхисаттв в Чистой земле будет тридцать два признака великого мужа; раз у Амиды есть восемьдесят замечательных примет<sup>19</sup>, то и у всех подвижников в Чистой земле будет восемьдесят замечательных примет; раз Амида вкушает пищу ста вкусов, то и все живые существа в Чистой земле вкушают пищу этих же ста вкусов. Если Амида имеет тело Закона<sup>20</sup> и призрачное тело<sup>21</sup>, то и у всех рожденных в Чистой земле есть тело Закона и тело призрачное. Наделены они и сверхъестественными способностями, ничем не отличающимися от способностей Амиды: они могут увидеть и услышать что угодно и где угодно, перемещаться на любые расстояния, становиться невидимыми, читать мысли. Они обладают знанием о прошлых жизнях, своих и чужих. Обретя разум Будды — воплощение высшего сострадания — и переносясь из земли в землю, они беспрестанно спасают связанных с ними цепью перерождений.

<sup>10</sup> Посмертное величание Сайтё: (767–822), основателя школы Тэндай.

<sup>11</sup> Посмертное величание Ку:кая (774–835), основателя школы Сингон. Вклад Сайтё: и Ку:кая в эгалитаризм в японском буддизме заключается в том, что оба эти деятеля обосновывали идею всеобщего равенства с религиозно-философской позиции: по их убеждениям, каждый человек способен достичь просветления [Григорьева (ред.), 1993, с. 41].

<sup>12</sup> Хонэн (1133–1212) — основатель школы Дзё:до, ключевой деятель японского амидаизма. Учение Хонэна было массовым и обращено в том числе и к простым людям [Там же, с. 201–202].

<sup>13</sup> Синран (1173–1263) — основатель школы Дзё:до-синсю:. По Синрану, чье учение является самым радикальным вариантом учения Хонэна, необходимость в методичном повторении *нэм-буцу*, а также в соблюдении любых формульных ограничений, отпадает. Стоит также отметить неприятие Синраном какой-либо религиозной иерархии [Там же, с. 206–207].

<sup>14</sup> Иккю: Со:дзюн (1394–1481) — монах школы Дзэн, популярный поэт, каллиграф и мастер чайной церемонии. Известно, что Иккю: в своей проповеди стремился к максимальной простоте и лаконичности, а также не гнушался проповедовать даже в винных лавках и публичных домах [Там же, с. 234].

<sup>15</sup> Рэннэ (1415–1499) — 8-й глава школы Син, глава монастыря Хонгандзи. Автор множества *офуми* (посланий), в которых доступным языком изложено учение Синрана.

<sup>16</sup> 御同朋御同行, *ондо:бо: ондо:гё:*. Отсылка к сочинению Синрана «Скорбные размышления и воспоминания плешивого глупца» (愚禿悲嘆述懐, «*Гутоку хитан дзюккай*»).

<sup>17</sup> 僧都法師, *со:дзу хосси*, отсылка к «Скорбным размышлениям...» Синрана.

<sup>18</sup> Тридцать две первичные характеристики «тела наслаждения» — тела Будды, созданного его заслугами и постигаемого только в глубоком медитативном состоянии.

<sup>19</sup> Восемьдесят вторичных характеристик тела наслаждения Будды, дающих более подробное описание его облика.

<sup>20</sup> Сущность Закона Будды, постигаемая только в состоянии просветления.

<sup>21</sup> Тело, в котором Будда является на Землю в виде духовного учителя.



Вот почему эта земля — Земля Высшей Радости. Воистину на просторах Чистой земли практикуется социализм.

Но чего жители Чистой земли точно не делают, так это не причиняют страдания жителям других земель, и уж тем более не идут на них войной во имя великой цели. И поэтому я против этой<sup>22</sup> войны. Я считаю, что войны не начинают те люди, которые представляют себя в Чистой земле. Хотя Мо:ри Сайан<sup>23</sup> натолкнул меня на мысль, что, может, бывают и такие социалисты, которые ратуют за войну.

Далее, первая ступень социализма как содержания веры — перемена в мыслях. Ученые мужи<sup>24</sup> всё спорят, можно ли получить прибежище у Амиды сразу или же от подвижника требуется духовная практика. Учение Сякамуни и других наставников, о которых я говорил выше, пробуждает в нас жажду идеального мира. Услышав в глубине своей души глас спасителя, Амиды, мы обретаем душевный покой, величайшую радость и наполняемся силами.

Воистину это так. В нашей стране простой народ приносят в жертву ради славы, титулов, наград. В нашем обществе многие страдают от рискованных авантур в интересах немногих. Бедные для богатых — те же животные. Люди кричат от голода, от нищеты женщины продают себя за деньги, у малых детей нет крыши над головой. А богачи да чиновники с наслаждением вкушают плоды тяжкого труда своих нищих рабов.

Когда вокруг происходит подобное, души людей наполняются корыстью и честолюбием. Воистину такой мир греховен, полон тьмы и страданий. Люди уничтожают свою истинную природу, погружаясь во зло.

И всё же Будда взывает к нам: он в силах защитить и спасти нас всех! Люди, нашедшие прибежище в Амиде, обретут подлинное счастье и покой, оставив позади тоску, вновь загорятся надеждой.

Так и совершается переворот в сознании. В итоге люди становятся такими, какими их побуждает стать Будда, практикуют то, к чему их побуждает будда, и воля их становится волей Будды, они осознают свое сходство с Татхагатой<sup>25</sup>. Это — момент великой решимости.

И вторая ступень — действие. Если предыдущая — идейная — возможна благодаря благоволению Будды, то теперь нам нужно самим проявлять сострадание Будды. Маркиз ордена Хризантемы<sup>26</sup> семидесяти лет от роду не может считаться идеальным человеком, если он третирует какого-нибудь юнца лет семнадцати-восемнадцати. И трехзначной суммы не стоит генерал-триумфатор, если его не заботят ранения его солдат. Когда в знатном доме бьют ребенка, заглянувшего в дверь одним глазком — вот что по-настоящему предосудительно.

<sup>22</sup> Имеется в виду Русско-японская война.

<sup>23</sup> Мо:ри Сайан (1872–1938) — монах школы Сингон, публицист, местный политический деятель префектуры Вакаяма.

<sup>24</sup> Внутри школы Син.

<sup>25</sup> *Нéрай* (如来), в буддизме Махаяны — величание будд.

<sup>26</sup> Старший японский орден, учрежден в 1876 г.

Нет, мы не стремимся к хризантемовым орденам, званиям генералов и дворянским титулам. И трудимся мы совсем не для этого. Прогресс и сплоченная жизнь в общине — лишь для этого я так стараюсь. Производительный труд — наше упражнение на пути к просветлению.

Нельзя не сетовать, слыша, как деятели веры молятся о победе в войне богам и буддам. В этом полном тьмы мире нашим высочайшим долгом остаётся проповедовать надежду на спасение. Уважаемые читатели, повторяйте молитву *Наму Амида Буцу*. Прекратите кричать «Банзай!», радуясь военным успехам. Повторяйте молитву *Наму Амида Буцу* и отбросьте свой аристократизм, перестаньте презирать бедных. Ибо *Наму Амида Буцу* — глас сострадания к простым людям. Повторяйте молитву *Наму Амида Буцу* и не думайте больше о борьбе за место под солнцем, сосредоточьтесь вместо этого на мирном сосуществовании. Ибо все, кто повторяет *Наму Амида Буцу*, переродятся в Чистой земле. В этом и заключается смысл *нэмбуцу*: через духовное развитие совершить коренную перемену в общественном строе. Это и есть социализм, в который я верю.

Последнее, что хочу сказать: некоторые идут на компромисс со сторонниками войны, пользуясь при этом цитатами из сочинений Синрана. Вот что используют для оправдания войны. В верхнем правом углу четвертой страницы «Собрания писем» есть такие слова: «Всем остальным тоже стоило бы произносить *нэмбуцу* не только для собственного спасения, но и для блага членов императорского дома и всех жителей страны. Человек, еще не уверенный в своем возрождении в Чистой Земле, должен повторять *нэмбуцу*, в первую очередь чтобы спастись самому. Но пусть человек, твердо уверенный в своем возрождении и в благоволении Будды, произносит *нэмбуцу* с благодарностью за его благосклонность, во имя мира во всем мире и дальнейшего распространению учения Будды»<sup>27</sup>.

Да уж, у страха глаза велики. Ошиблись ли другие, приняв это мирное слово за призыв к атаке? Или же заблуждаюсь я, когда слышу мирную проповедь там, где другие слышат лишь звуки гонга и боевых барабанов? Оставляю это на суд уважаемых читателей.

Но для меня счастье слышать и горны с боевыми барабанами, и мирную проповедь.

Благодарю вас. *Наму Амида Буцу*.

*Перевод и комментарий М.Р. Бушуевой*

---

<sup>27</sup> Такаги цитирует второе письмо из «Собрания писем» Синрана (御消息集, «Госё:сокусю:»), ТСД 83, № 2660, 723b.

## Об авторах

**КИКНАДЗЕ** Диана Гургеновна — кандидат исторических наук, старший преподаватель Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: d.kiknadze@mail.ru.

**БОРЬКИНА** Анастасия Юрьевна — старший преподаватель Департамента востоковедения и африканистики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург. E-mail: an\_borkina@mail.ru.

**ЗАБЕРЕЖНАЯ** Ольга Алексеевна — кандидат культурологии, старший преподаватель Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: kluginda@gmail.com

**ЯСИНСКИЙ** Андрей Анатольевич — студент III курса бакалаврской программы «Язык и литература Японии» Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: ghotwht@gmail.com

**КИКТЕВА** Мария Максимовна — старший преподаватель Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: kiktevam@gmail.com

**БЕЛЯЕВ** Александр Павлович — старший преподаватель Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: alexander.p.belyaev@gmail.com

**ХОВАНЧУК** Ольга Александровна — кандидат исторических наук, доцент Восточного института — Школы региональных и международных исследований Дальневосточного федерального университета. E-mail: komanchister@gmail.com

**ШИМАНСКАЯ** Анна Сергеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры лингвистики и профессиональной коммуникации в области политических наук Института международных отношений и социально-политических наук Московского государственного лингвистического университета. E-mail: gladkina@mail.ru

**САМСОНОВА** Полина Владимировна — кандидат искусствоведения, независимый исследователь. E-mail: polina\_spb@mail.ru

**НИКОЛАИШИН-ШИЩУК** Давид Сергеевич — студент Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: megapraim@gmail.com

**ЕСИПОВА** Маргарита Владимировна — кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник Научно-исследовательского центра методологии исторического музыкознания Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского; старший научный сотрудник Государственного института искусствознания. E-mail: esipova.margo@yandex.ru

**ЕРМАКОВА** Людмила Михайловна — доктор филологических наук, заслуженный профессор Муниципального университета иностранных языков г. Кобэ. E-mail: lermakova@gmail.com

**БАБКОВА** Майя Владимировна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН; старший научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. E-mail: maumayl@yandex.ru

**КОЛЯДА** Мария Сергеевна — кандидат философских наук, редактор журнала «Вопросы философии» Института философии РАН; научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. E-mail: kolyada-ms@fanera.ru

**ТРУБНИКОВА** Надежда Николаевна — доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии» Института философии РАН; ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. E-mail: trubnikovann@mail.ru

**САХАРОВА** Евгения Борисовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: esakharova@hse.ru

**ГОРБЫЛЁВ** Алексей Михайлович — кандидат исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: shigetsu@mail.ru

**РОМАНЕНКО** Антон Сергеевич — аспирант, ассистент кафедры философии Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. E-mail: anton24.1996@mail.ru

**ШУПЛЕЦОВА** Ксения Васильевна — аспирантка Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: noisetepost@gmail.com

**ОВЧИННИКОВА** Любовь Всеволодовна — кандидат исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: lovchin@yandex.ru

**СКВОРЦОВА** Елена Львовна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН. E-mail: squo0202@mail.ru

**ПЕТРОВА** Анастасия Андреевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН. E-mail: al.maata48@gmail.com

**ТЮЛЕНЕВ** Иван Алексеевич — студент факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», председатель Ассоциации «Химавари», руководитель проекта «Повесть об Императоре». Email: tyulenev1313@gmail.com

**КРНЕТА** Наталия Драголюбовна — кандидат филологических наук, доцент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: natalijakrneta@mail.ru

**БОЧАРОВА** Марина Юрьевна — соискатель кафедры культурологии Российского государственного гуманитарного университета. E-mail: laug@yandex.ru

**МАТВЕЕВА** Анастасия Алексеевна — студентка II курса Иркутского государственного университета. E-mail: matvee423@gmail.com

**КЛИМОВ** Вадим Юрьевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). E-mail: klimovvadim26@gmail.com

**НЕСТЕРОВА** Елена Ивановна — кандидат исторических наук, доцент факультета культурологии Российского государственного гуманитарного университета и Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. E-mail: blb1@mail.ru

**ТОЛСТОГУЗОВ** Сергей Анатольевич — кандидат исторических наук, профессор Хиросимского университета (Япония). E-mail: ser-tolstoguzov@yandex.ru

**БОЛОШИНА** Марина Сергеевна — старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург). E-mail: boloshina\_marina@mail.ru

**ЁМОТА** Инухико — независимый исследователь (Иокогама, Япония). E-mail: alexander.p.belyaev@gmail.com

**НАУМОВ** Сергей Сергеевич — бакалавр Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: naumov.qwe@yandex.ru

**МЕЩЕРЯКОВ** Александр Николаевич — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: meshtorop@yahoo.com

**ТОРОПЫГИНА** Мария Владимировна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН; профессор Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: mtoropygina@hse.ru

**ФИРСОВА** Варвара Сергеевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела литературы стран Азии и Африки Библиотеки Академии наук; тьютор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург; преподаватель Российской христианской гуманитарной академии. E-mail: varuhanya@yandex.ru

**РАЗУХИНА** Дарья Сергеевна — студентка факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: dariarus99@gmail.com

**ГУСЕВА** Анна Валентиновна — PhD, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: aguseva@hse.ru

**СПИЦЫНА** Ксения Андреевна — кандидат экономических наук, приглашенный преподаватель Департамента зарубежного регионоведения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: ksenia\_phd@mail.ru

**БУШУЕВА** Маргарита Рашидовна — студентка Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: mrbushueva@edu.hse.ru

## *Abstracts*

### **Cultural Legacy of Emperor Go-Shirakawa: *Emaki* Scrolls and Literature**

*Diana G. Kiknadze*

Eastern Faculty, Saint Petersburg State University.

E-mail: d.kiknadze@mail.ru

The article highlights the creative activity of the 77th emperor of Japan, Go-Shirakawa, who ruled from 1158 to 1192. Against the backdrop of political failures, the emperor appears to us as a fine connoisseur of fine arts, poetry and folk performing genres. Among the above, *emaki* scroll painting and the genre of “newfangled songs” *imayō-uta*, sung by women of the *asobi-onna* professional group, were under the special patronage of the emperor. A unique feature of the representatives of this group is the combination of both the functions of providing sexual services and the skillful performance of *imayō* songs. The *imayō* genre captivated the emperor so much that inspired him to compile the extensive work *Ryōjinhishō* (12th century), which included collections of song poetry (10 scrolls) and studies of the history of the genre (10 scrolls). Two scrolls from each collection still exist. Within the framework of this article, scroll 10 of the theoretical essay *Kudenshū* is of interest.

KEY WORDS: Heian era, Go-Shirakawa, scroll painting, *emakimono*, *imayō-uta*, *asobi-onna*, *Ryōjinhishō*, *Kudenshū*.

### **“The Barbershop of the Floating World” by Shikitei Sanba: The Sarcastic Men and Cunning Women in the Controlled Chaos of the Floating World**

*Anastasia Yu. Borkina*

National Research University Higher School of Economics (Saint Petersburg).

E-mail: an\_borkina@mail.ru

The article analyzes basic principles of the structure and inner space, as well as peculiarities of the character’s system and main artistic methods in Shikitei Sanba’s work *Ukiyodoko*. Being a so-called sequel of the famous *kokkeibon Ukiyoburo*, *Ukiyodoko* contains some new tendencies

in its structure. The work's composition is usual for the genre: it is a mix of the author's narrative with the long dialogical fragments. Graphics also has a major part in *Ukiyodoko*: specific ways of writing, symbols and small illustrations become important in the text. There is also a strict temporal structure in Sanba's *kokkeibon*. Most of the characters are middle-class men, citizens of Edo. Furthermore, there are specific characters, playing a role of "mediators" — Bingorō, the barber, and his apprentice, Tome, who guide and control the dialogue. The communication of the characters arises conflicts, typical for Sanba's fiction and *kokkeibon* genre in whole: the contradiction between the culture of the capital and the provincial one; the ideological contradiction of the conservative Confucianists and the practical citizens of Edo. Moreover, so-called *ugachi*, literary device of the humorous fiction, is used in the depiction of each character. Verbal humor plays a crucial part in the communication of the characters, and most of it comes from the oral comic genres. There is also a gallery of women characters in *Ukiyodoko*, who are always represented through a male gaze in the text. To sum up, *Ukiyodoko* is a step towards the fixation of an oral comic performance, with a fixed structure and set lines. Things happening on pages of this book are almost theatrical, and the dialogues of characters, who realize their being in a fictional dimension, are a bizarre mix of lines created on purpose and vivid oral speech.

KEY WORDS: Japanese literature, Tokugawa period, humorous fiction, *gesaku*, *kokkeibon*, Shikitei Sanba.

## The Songs of Miyazawa Kenji

Olga A. Zaberezhnaya

School of Asian Studies, Faculty of World Economy and International Affairs,  
National Research University Higher School of Economics.

E-mail: kluginda@gmail.com

The musicality of the children's writer and poet Miyazawa Kenji (1896–1933) is widely reflected in his literary work. In particular, more than one third of Miyazawa's stories contain songs. Many researchers note that Miyazawa was characterized by a synesthetic worldview, which extended to the perception of words, colors and music. This meant that when he created a story, a certain visual range and certain music corresponded to a certain text. In this article we consider the songs created by Miyazawa, divide them into groups, analyze the text and melody of the songs, evaluate their role in a tale. Songs created by Miyazawa can be divided into the following groups:

- 1) The melody was composed by Miyazawa himself;
- 2) Miyazawa chose the music of other composers for his poems;
- 3) The song appears in the story, but the melody for it is unknown.

Among the songs completely composed by Miyazawa, we single out story-forming songs (*Song of the Star Dance*, *Telegraph Poles on a Moonlit Night*), songs-dances (*Pastoral*, *Dance with Swords*), songs making a link with the fantasy world (*Song the Magic of the Sun*, *From the Sheep in the Northern Sky...*), theme songs (*Song of the English Coast*, *Song of the Great Buddha Pass*).

Among songs on Miyazawa's verses and music by other composers we consider compositions from the play *Night at Taneyama-ga-hara* and the story *Polano Square*. As songs without the indicated melody, we analyze ones from the stories *The Wind Child Matasaburo* and *Twin*

*Stars*. Songs in Miyazawa's stories perform the following functions: they additionally reveal images of characters, accompany the dance, rhythmically organize the text, form part of the plot, act as a link between the world of reality and fantasy, and set the theme of the entire story.

KEY WORDS: Miyazawa Kenji, songs, children's literature, songs in tales, musical play, Japanese music, melody and lyrics, rhythm.

## **Kaga Otohiko's Novel *Eternal capital*: Tokita Family in a Context of Epoch**

*Andrei A. Yasinskiy*

Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics.

E-mail: ghotwht@gmail.com

Kaga Otohiko's (b. 1929) historical novel *Eternal Capital* (永遠の都, *Eien no miyako*) describes a difficult time for Japan: the period from 1935 to 1947. It is a time of multiple transformations at both the public and private levels, including family-related ones. Kaga manages to depict with historical authenticity many conflicts of the era by putting them into a family context: in this way, multiple contradictions between the characters are revealed most clearly. Thus, both from the point of view of the history of Japanese law and the history of everyday life, it is accepted that the *Ie* system, the main, lawfully institutionalized form of Japanese family in the pre-war era, ceased to exist with the advent of 1947, that is, with the adoption of the new constitution. Analysis of the novel shows that the *Ie* system begins to fall apart long before that. The reason for this is the increasing complexity of the traditional world view, female emancipation, war, and the loss of authority of the family with the arrival of Western values. Within the conflict space of the Tokita family there is a room for other, more "human" conflicts, many of which were also relevant to the Kaga family itself. These include the social position of women in the historical period Kaga describes, the uncritical conformism that the Japanese of the time largely chose, the adaptive timeserving that acted as a guarantor of personal security, and much more. The article will provide an analysis of the Tokita family from a sociological point of view, due to what it will have to be described in general, what the institution of the Japanese family was like in the 1930s and 1940s, a description of Kaga's writing method and the conflicts on which the author focuses the reader's attention. The appendix will include a translation of a conversation between Kaga Otohiko and Oe Kenzaburo (b. 1935) about *Eternal Capital*, as well as an excerpt from Kaga's autobiography in the form of an interview.

KEY WORDS: Kaga Otohiko, *Eternal capital*, *ie* system, *katei*.



## Calligrapher Takayasu Rooku and *Tokai setsuyō hyakkatsū* Authorship Problem

*Maria M. Kikteva*

National Research University Higher School of Economics.  
E-mail: kiktevam@gmail.com

*Tokai setsuyō hyakkatsū* (*The Complete Compendium for Urban Dwellers*) is one of the most popular encyclopedias created in the late 18th century in Osaka. It was reprinted several times during the 19th century and it is thought to influence on the formation of vernacular knowledge in history, geography and social stratification among urban literate population. This paper focuses on the creator of the *Tokai setsuyō hyakkatsū* Takayasu Rooku. Takayasu Rooku was calligrapher, wrote *kanshi* and created *hanshita* for numerous printed books. By analyzing his books and testimonies of his contemporaries we seek to define his personal and professional relations and main fields of interest.

KEY WORDS: Takayasu Rooku, *setsuyōshū*, calligraphy, *bunjin*.

## Calligraphic Societies in 20th Century Japanese SHODO: Form of Existence

*Alexander P. Belyaev*

Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics.

E-mail: alexander.p.belyaev@gmail.com

Calligraphic societies can be considered as a basis for SHODO as modern art establishment. They are quite numerous in Japan and different in many senses. These societies make regular exhibitions, publish their monthly journals, and doing all these during quite a period of time, they preserve and develop written styles and manners. So, in some sense, single calligrapher doesn't exist as an "art item"; most often he signs the manner of the society he belongs to. In this paper we take one thick branch (*Mainichi shodokai*) from the tree of contemporary Japanese SHO, tracing its history to the first "pure" calligraphic event in 1890. Calligraphy tended to derive from painting and emerge as special new art form. Goals, styles and scale they represented were quite different before World War II and after the war. Chinese influence on Japanese SHO, occurred in the end of 19th century, was incredibly important and still is (Northern Wei KAISHU, bronze, oracle bone, etc.).

KEY WORDS: SHO, SHODO, calligraphic society, *Mainichi shodokai*.

## Questions on Research Methodology of Japanese Color Culture

Olga A. Khovanchuk

Institute of Oriental Studies — School of Regional and International Studies, Far Eastern Federal University.

E-mail: komanchister@gmail.com

The article outlines the key issues of color research in Japan that makes possible to create a more objective picture of the color perception in Japanese culture, the parameters for choosing and combining color shades, the symbolism of costume. It helps to understand better texts that mention color characteristics. The problems of the appearance of associated with names of plants color names, features of color description through the technology of its production are considered. The role of color in the social life of Japan in different historical periods, as well as the influence of religion, economy and foreign culture on its symbolism, is highlighted.

KEY WORDS: color, Japanese color, Japanese aesthetics, color symbolism, history of color, history of costume, color names.

## The Color Code of *Genji-monogatari*

Anna S. Shimanskaya

Department of Linguistics and Professional Communication in Political Sciences, Institute of International Relations and Social and Political Sciences, Moscow State Linguistic University.

E-mail: gladkina@mail.ru

The *Tale of Genji* or *Genji-monogatari*, which was written at the beginning of the 11th century by a court lady known as Murasaki Shikibu, is considered to be one of the most significant works of not only Japanese, but world literature. Talking about the life path of the main hero of the story, brilliant Genji, author introduces the Heian period, which is thought to be the heyday of Japanese culture, to the reader. During this period, there was a rethinking of the old traditions associated with China, and the formation of national Japanese ones. At the end of the 10th century the imperial palace becomes the center of prosperity of all kinds of arts, a big part in the life of the aristocracy is occupied by ceremonies and holidays held on various occasions. In addition to participating in different festive events, a person was obliged to observe certain rituals associated with important stages of his own life. The system of state administration, which was borrowed from China in the Nara period (8th century), was based on strict hierarchical order of subordination. Positions in all departments were distributed according to the regulations, each one certainly had its own rank, on which the color of the official's clothes, the decoration of their carriage, the height of a gate in the estate, and much more depended. Color played an important role in the life of the court aristocracy of the Heian period, which is accurately and in great detail described in the *Tale of Genji*. Examination of the color code in this work makes it possible to plunge even deeper into the specified period, to reveal and understand those signs and symbols that may not be visible at first glance. And at the same time, it allows to trace and analyze important color patterns that still exist in Japanese culture.

KEY WORDS: color code, color culture, *The Tale of Genji*, colors and shades, Heian period, costume color, color combination, color patterns.

## **Kishida Kunio's Theater Concept: Dispute with Osanai Kaoru; the search for a "Pure" Dramatic Form (On the Example of the First Four Plays)**

*Polina V. Samsonova*

Independent Researcher.

E-mail: polina\_spb@mail.ru

Kishida Kunio's theater concept had been formed from 1923 to 1925. The development of the playwright's ideas can be illustrated by his first four plays. Kishida Kunio refuses to develop the plot in favor of the characters' relationships built according to the rules of rhythmic composition. He creates not individual, but collective images and uses "living speech" instead of literary language. Kishida's dispute with Osanai Kaoru about modern and contemporary art was based on their different understanding of the theater's goals. Kishida Kunio focuses on a chamber atmosphere, values precision of the artistic image and the rhythmic development of the action, while Osanai Kaoru appreciates the theater ideology, relevance and visual embodiment of the image.

KEY WORDS: Kishida Kunio, Osanai Kaoru, theater, *shingeki*, Tsukiji Little Theatre, theory of drama.

## **The Depiction of World War II in Japanese Videogames**

*David S. Nikolaishin-Shischuk*

School of Asian Studies, Faculty of World Economy and International Affairs,  
National Research University Higher School of Economics.

E-mail: megaprain@gmail.com

Videogames have long been an inseparable part of modern culture. Along with traditional media they represent a valuable source on a number of issues, including the problem of historical memory. Videogame interpretations of various events of the past are a full-fledged object of research within the framework of memory studies. In particular, videogames can be considered as a way of representation of the Second World War, and there are already a number of scientific papers on this topic. However, with regard to Japan, the topic of WWII in video games is still very poorly covered. Japanese wargames being relatively few have their own specifics due to the problematic war memory in Japan. Most Western, particularly American games in the World War II setting, display the dominant heroic narrative, which is largely responsible for games' popularity during several last decades. But in Japan it is extremely difficult to build such a narrative, so the few developers who decide to touch on the war in their projects usually try as much as possible to distance the real war from the virtual war. Over the years, the industry has developed various strategies to achieve this effect (e.g. depersonification or excessive sexualization of game characters). Using specific examples, the strategies used to represent the war will be discussed, as well as the author's own interpretation of why these particular strategies are used by game developers.

KEY WORDS: game studies, memory studies, World War II, videogames, new media, distancing.

## On the Problem of the Evolution of the Musical Phonosphere of Traditional Japan and the Identification of Timbre Priorities

Margarita V. Esipova [Yessipova]

Research Centre of the Methodology of the Historical Musicology at the Moscow Tchaikovsky Conservatory; Russian State Institute of Art Studies.

E-mail: esipova.margo@yandex.ru

The article deals with the historical modifications of the acoustic musical space of traditional Japan in the context of the civilization of East Asia and the cultures of North Asia. Attention is paid to the main physical parameters of musical sound that can be reconstructed: timbre, intensity (loudness), pitch. The history of the formation of timbre priorities in Japanese traditional music is briefly described. The peculiarity of the national perception of the sounds of nature as musical, the important role of the noise component of instrumental sound is noted. Unique Japanese musical phenomena are revealed – the nature of vocalization, which becomes one of the main characteristics of the type of music; the presence of “secret” compositions of *hikyoku*, available only to a select few. Such an important component of the sound cultural environment of Japan as bell ringing is emphasized, as well as the traditional belief in the mystical areas of the phonosphere.

KEY WORDS: phonosphere, musical-acoustic space of Japan, sound, timbre, pitch, *lu-lü*, *hikyoku*, *hichriki*, bell ringing, *qi/ki* material energy.

## Sociogenesis and Etnocracy in Nara – Heian Mythological Narratives

Liudmila M. Ermakova

Kobe City University of Foreign Studies.

E-mail: lermakova@gmail.com

Japanese mythological history reflected in *Kojiki* and *Nihon shoki* is replete with narratives on sociogenesis – about the formation of various social groups and their elites, the origin of socially significant cultural inventions, crafts, social customs, about the rules of interactions between groups, social structures engaged in ritual practice, etc. A typical example of this written activity to explain and substantiate social orders is “filling in the blanks” of already existing mythological codes by constructing new narratives about the mythological prehistory of a certain social or ethnic group or clan. The article is devoted to a brief description of such mythical prehistories and the definition of their general patterns.

KEY WORDS: chronicles of ancient clans, secondary intertextualization of the mythological image of the world.

## Death and Piety in Chinese Buddhist Tales of *Konjaku monogatari-shū*

Maya V. Babkova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

E-mail: maymayl@yandex.ru

The goal of a Buddhist is to gain enlightenment and go to nirvana, breaking all ties with a world full of suffering. But on the way to this goal, living beings undergo many rebirths, each of which is associated with their good or bad deeds committed in previous lives. Sinners go to hell, righteous people go to heaven, that is, to the Pure Land, free from suffering. In Chinese and Japanese Buddhism, the idea of hell and heaven took the place of the idea of nirvana, and people yearned to be in the Pure Lands of the Buddhas after death. Especially popular was Buddha Amida's Pure Land of Supreme Joy. In *Konjaku monogatari-shū* many stories are devoted to people who sinned during their lifetime or, on the contrary, led a righteous life, and after death ended up in hell or heaven. The paper deals with the stories of the Chinese Buddhist part of *Konjaku*, the sixth and seventh scrolls. The stories dealing with piety, death, and the question, how bad or righteous lifestyle affects death and subsequent rebirth, are analyzed. A righteous man can be saved from death and remain safe when faced with any danger. People who performed some pious deed during their lifetime can, after dying, return to life again. If a person was pious and diligent in worshiping Buddhas, he or she can die completely, but be reborn in paradise, in the Pure Land. At the same time, the circumstances of death matter: the righteous people die consciously, in certain poses and with the remembrance of the Buddha Amida on their lips, during and immediately after their death, miracles occur.

KEY WORDS: Japanese Buddhism, Chinese Buddhism, *Konjaku monogatari-shū*, piety, death, karma.

## Kūkai in *Setсуwa* Literature: *Tales about Old Matters*

Maria S. Kolyada

*Voprosy Filosofii* journal, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; School of Actual Studies in Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPА).

E-mail: kolyada-ms@ranepa.ru

The glorious founder of Shingon school of Buddhism in Japan, Kōbō Daishi Kūkai (774–835), who is very famous for a number of his theoretical religious works, became a hero of a great deal of legends, in which appears as a saint, capable of miracles, but also a gifted man, skilled in many different arts. Such stories about Kōbō Daishi emerge in collections of short didactic tales *setsuwa* inter alia. For instance, one can find legends about Kūkai in the largest *setsuwa* collection, *Konjaku monogatari-shū*. While this paper presents an examination of tales about Kōbō Daishi in the minor *setsuwa* collection *Tales about Old Matters (Kojidan)*, compiled in 1212–1215 by Minamoto-no Akikane (1160–1215), the nobleman who took monastic vows.

The book is divided on six sections, each one is focused on a certain theme. Stories where makes his appearance Kōbō Daishi are placed in the third *maki* (the one devoted to the Way of monks) and in the fifth one (which contains tales about temples and shrines). Kūkai is depicted as a rainmaker, as a painter, who creates image of bodhisattva Hachiman, then as a saint, who even after death – or falling into deep meditation – continues to make miracles: he may come to people in dreams or in reality, make prophecy, warn about danger; thus it seems that Kōbō Daishi did not cease to take care of his disciples and progeny, and may be – to look after the country at whole.

KEY WORDS: *Kojidan*, Kōbō Daishi Kūkai, Akikane, *setsuwa*, Buddhism.

## ***Hoshinshū* in the Tradition of *Setsuwa* Collections**

Nadezhda N. Trubnikova

*Voprosy Filosofii* Journal, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

E-mail: trubnikovann@mail.ru

The hermit poet Kamo no Chōmei compiled *Hoshinshū* (c. 1216), continuing and updating the tradition of collections of *setsuwa* didactic tales. The features of the collection can be explained on the basis of those changes in the life of the Japanese Buddhist community that occurred at the turn of the 12th–13th centuries. The main characters of the stories are hermits, “fugitives from this world”, various aspects of their lives are discussed in the thematic sections of the collection. In addition to stories, the book contains discussions on the difficult issues of Buddhist preaching: how to relate to death and love, to one’s own body, to the poetic word, what a person can rely on if she/he wants to try to follow the path of Buddha in the coming “evil age”. In addition to the *Lotus Sutra*, which gave the book its title and one of the forms of narration, the *Hoshinshū* sources are the *Pure Land Sutras* and Genshin’s treatise *Ōjōyōshū*, several more sutras and treatises that were common property in Japan different schools. Chōmei includes in the book both good and bad examples from the life of the Japanese community, only occasionally referring to India and China, and is limited mainly to recent and contemporary events.

The article precedes the translation of selected tales of *Hoshinshū*.

KEY WORDS: Japanese Buddhism, Amidism, *Lotus Sutra*, Kamo no Chōmei, *Hoshinshū*, hermitage.

***An Account of Good Neighborly Relations  
as a Treasure of Our Country (Zenrin Kokuhōki).***  
**Official Diplomatic Correspondence During the Reigns  
of Shoguns Ashikaga Yoshimitsu and Ashikaga Yoshimochi**

*Evgeniya B. Sakharova*

Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics.

E-mail: esakharova@hse.ru

The article includes translations of 17 documents from *Zenrin Kokuhōki* (the first Japanese collection of diplomatic documents, 1470), related to official diplomatic correspondence between Japan and Ming China and Korea for the period from 1392 to 1428, that is to say during the reigns of the 3rd and 4th Ashikaga shoguns. Many documents have been translated into English, but some have never been translated into European languages. Almost all documents of Japan-Korea correspondence refer to Japanese requests for Korean printed copies of the Buddhist canon. Buddhist canon continued to be one of the top themes in Japan-Korea relations in the 14th and 15th centuries. It was not until the early 16th century that the number of such requests dropped dramatically.

KEY WORDS: *Zenrin kokuhōki*, Japanese-Korean relations, Chinese Buddhist Canon, Ashikaga Yoshimitsu, Asikaga Yoshimochi.

**The Nature of Mastery in the Martial Arts  
and the Method of Acquiring it in the Treatise  
*Tengu geijutsu ron***

*Alexey M. Gorbylev*

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: shigetsu@mail.ru

The article deals with the nature of mastery in martial arts (*buhei*) and the method of its acquisition in the treatise by Issai Chozan (Niwa Jurozaemon Tadaaki, 1659–1741) *Tengu geijutsu ron (Reasonings of Tengu about the Art [of the Sword], 1729)*. The book is a unique phenomenon in the literature on the martial arts of Edo period (1603–1867): being a work designed for the mass reader, it was perceived by martial artists as a revelation and to this day occupies a prominent place among the canonical works on Japanese *buhei*. The theme of consciousness and control of its state is central to the *Tengu geijutsu ron*. Mastery in martial arts, as it's convincingly showed in the book, is an integral product of achieving the state of "true consciousness", bringing the *ki* (pneuma) into the correct state, mastering the technique of combat, training the body, comprehending the "nature" (*sei*) of the applied weapons and gaining the ability to "follow" this nature. Issai Chozan points out that in the system "consciousness – *ki* – the body", consciousness occupies a higher, commanding place, and commands *ki*, which, in turn, commands the body, but the process of mastering

the martial art is based on reversing the system upside down and requires mastering first of all, techniques, i.e. body, thereby bringing the correct state of *ki* and, as a result, reaching the state of “true consciousness”.

KEY WORDS: Japanese martial arts, *budo*, *bugei*, Confucianism, Issai Chozan, Niwa Tadaaki, Kumazawa Banzan, *Tengu geijutsu ron*.

## **Kitarō Nishida’s Doctrine of the “Pure Experience” as a Metatext: The Role of the Neo-Kantian Tradition of the Baden School**

*Anton S. Romanenko*

Pushkin Leningrad State University.  
E-mail: anton24.1996@mail.ru

The problem of the relation between Nishida’s own philosophical doctrine and Western philosophical systems is implicit in many of his early texts. The essay *On the Position of the School of Pure Logic in Epistemology* (1911) contains Nishida’s reflections on the possibility of a fundamental opposition between the philosophical foundations of his own theory of “pure experience” and theoretical statements of Kantian and Neo-Kantian theory of knowledge expressed in the works of the Baden School (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert and others). The reflection around the key problems of Neo-Kantian epistemology in the Nishida’s essay appears as a search for equivalents to the doctrine of pure experience in the Western philosophical tradition. The stated intention is seen in two ways. On the one hand, the text is interpreted as an attempt to “translate” Nishida’s own ideas into the language of Western philosophical thinking, i.e. as an attempt to “build” his own thought into the system of modern Western philosophy. On the other hand, Nishida constructs the relationship between Neo-Kantian philosophy and his own doctrine of pure experience as a relationship between two isomorphic systems. The theory of pure experience appears as a kind of metatext which includes Neo-Kantian philosophy as a lower-order “text”: the central concepts of Neo-Kantian epistemology are seen as varieties of a certain unified structure, captured by Nishida in the concept of “unity of pure experience”.

KEY WORDS: Nishida Kitarō, pure experience, epistemology, Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband, Immanuel Kant, metatext.

## **Pan-Asianism and its Critics by the Historian Tsuda Sokichi**

*Kseniya V. Shupletsova*

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.  
E-mail: noisetpost@gmail.com

In this paper an attempt is made to consider the development of Pan-Asian ideas: why they appeared and how developed, as well as what the historian Tsuda Sokichi (1873–1961), known



for his views that run counter to the position of government, thought about them. In the first half of the 20th century Japan tried to extend its influence to neighboring states, to acquire a stable position in the world. Thus, Japanese formed an idea about East Asian culture, uniting the peoples of Japan, Korea, China and India. Tsuda Sokichi considered it erroneous and even destructive. According to the historian, Japan needed to go beyond the West-East paradigm. Tsuda argued that it is important to focus on the uniqueness of Japanese culture and develop it further in order to achieve the admiration of not only China but also Western countries.

KEY WORDS: Tsuda Sokichi, Japanese historical science, Pan-Asianism, Eastern culture, Japanese ideology.

## Education in Colonial Korea

*Liubov V. Ovchinnikova*

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.  
E-mail: lovchin@yandex.ru

While conducting research Japanese colonial policy on the Korean peninsula one should analyze not only methods of governance and control of the administration (GGK), but also social, economic and technical innovations in colonial Korea. The Governor-General's office spent money on education, public health and industrialization campaigns. Modernization related to different spheres of social life. It included construction of railways, grand architecture and hospitals, building electric streetcars and modern facilities in cities, setting up education for a significant number of people. The present article refers to the education system in colonial Korea. The author stresses, that the GGK was essentially building a modern education system from scratch. Before 1910 public education in Korea was confined mainly in Seoul, with only seven or eight schools operating there. The total enrollment in modern public schools was around 500 pupils – for a nation of twelve million. The government moved at a steady pace to provide students a modern education that would prepare them for a new stage of industry and technology. The number of students registered in government-run schools grew from 20,100 in 1910 to 901,200 in 1937. The total number of students attending all schools, excluding Confucian academies, jumped from 110,800 in 1910 to 1,211,400 in 1937. One-fourth of all students were female. Research shows that Japanese colonial administration had one of the best records of colonial education when compared against African and South-east Asian colonies.

KEY WORDS: Japanese colonial administration, Japan, Korea, GGK, education system, school education, modernization.

## The Works by Imamichi Tomonobu as an Example of Synergy of Eastern and Western Mental Cultures

*Elena L. Skvortsova*

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.  
E-mail: squo0202@mail.ru

The article is devoted to the works of the Japanese philosopher Imamichi Tomonobu (1922–2012), the creator of an original aesthetic theory. Providing intercultural dialogue between East and West and demonstrating an outstanding ability of equally employing the both aesthetic methods, the Japanese scientist played the role of an “interpreter”, applying, so to say, “metalanguage”. The universal nature of prof. Imamichi’s philosophy to great extend is revealed in his interpretation of the concept “Nothingness”. Just like his teacher Nishida Kitaro, prof. Imamichi demonstrated the two-vector nature of the XX c. Japanese aesthetics in the intercultural discourse, combining traditional views and drawing the works of Western thinkers for their creative interpretation within his own personal philosophical theory.

KEY WORDS: Imamichi Tomonobu, aesthetics, Nothingness, being, Eastern and Western (mental) cultures, intercultural discourse, Kalonologia, existentialism.

## Nuns and laywomen in *Zoku Honchō Ōjōden*

*Anastasia A. Petrova*

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.  
E-mail: al.ma48@gmail.com

The article discusses the women whose biographies are presented in *Zoku Honchō ōjōden* (*Continuation of the biographies of Japanese reborn into the Pure Land*), tales collection composed in 1101–1111 by Ōe-no Masafusa as a sequel to Yoshishige no Yasutane’s *Nihon ōjō gokurakki* (*Japanese Accounts of Rebirth into the Pure Land*), that is why in the article the first text is constantly being compared to the second one (and in fact, there are many similarities between them). An attempt is made to find out what is known about the females of *Zoku Honchō ōjōden* from other sources: unfortunately, in the vast majority of cases, it turns out that it is almost nothing we can find; although, much more information actually can be presented about their relatives (husbands, fathers, sons), who are also mentioned in the *Zoku Honchō ōjōden*. The second issue to be considered is the structure of women’s biographies and their possible differences from men’s ones. The analysis shows that there are much more similarities than differences between them: the structure tends to be practically the same, very similar are also descriptions of lifetime piety, the death hour (as well as the actions taken at death bed), and the signs that prove his or her rebirth; the differences can be found in descriptions of talents and achievements.

KEY WORDS: Buddhism in Japan, Pure Land Buddhism, *ōjōden*, Ōe-no Masafusa, women, biography, nun.

## **Participation of Court Ladies in the Social Life of Medieval Japan on the example of Ano Renshi**

*Ivan A. Tyulenev*

Faculty of World Economy and International Affairs, National Research University Higher School of Economics.

E-mail: tyulenev1313@gmail.com

While active participation of women in the social life of premodern Japan is associated with Heian period (794–1192), there are many examples of fruitful women activity on the field of management in the 14th century Japan. Current study aims to determine the course and results of administrative, economic and cultural activities of court lady Ano Renshi (阿野廉子, 1301–1359), a concubine of sovereign Go-Daigo (後醍醐天皇, 1288–1339). She lived in the dynamic era of collapse of the Kamakura Shogunate, rise and fall of the Kenmu Regime, establishment of the Muromachi Shogunate and the Southern Court that opposed it. Findings of the study make possible to reconsider our understanding of women's history of medieval Japan. Supporting her family, Renshi did not acquire excessive wealth and at the same time showed outstanding political abilities, poetic talents, and devotion to relatives. The example of Renshi demonstrates that the participation of court ladies in social life of medieval Japan could be active and fruitful for a long time. Although the era of samurai masculinity came, the dynamism of the Southern and Northern Courts period forced men of various origins to involve women in military and political spheres. Meanwhile, the involvement of women in the managerial affairs deprived them of any social guarantees and left deep psychological traumas. In addition, men condemned any public activity of women, therefore the representation of women in Japanese literature of the 14th century dramatically reduced.

KEY WORDS: social history, women's history, national memory, medieval Japan, Kenmu Regime, Southern Court, Ano Renshi.

## **Women's Education at the Meiji and Taishō Eras and Its Influence on the Image of Woman in Public Space**

*Natalija D. Krneta*

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: natalijakrneta@mail.ru

The education system was an important tool in the process of creating a modern Western-style capitalist society during the Meiji (1868–1912) and Taishō (1912–1926) eras. According to the “Education System Law” of 1872, girls were admitted to formal institutionalized education. The change in attitude to women's education was due to the idea of equality of the sexes originated in the West, and the new national idea of creating a middle class in which an educated woman would be a support to her husband, and at the same time a mother, raising conscious loyal subjects. The idea of women's education was reflected in two contradictive slogans of the new era: “civilization and enlightenment” and “good wife and wise mother”. Female students were few in numbers, but their influence on the image of a woman in modern society was in-

commensurable with their number. They became a “style icon” of the modern Japan. For the first time women began to be noticed and close attention was paid to their clothes, behavior, speech. Assessment was often not flattering. Female students were characterized as “vulgar”, “frivolous”, their speech as “unpleasant to the ear”. In this paper we discuss the appearance of the image of a modern girl as an integral part of the public space, in which two tendencies are combined — towards freedom and provocation on one hand, and regulation and social restriction on the other. The paper is based on legislative acts, newspapers’ and magazines’ articles at the turn of the 19th–20th centuries.

KEY WORDS: Meiji, Taishō era, school, women’s education, “modern girl”, “god wife, wise mother”.

## **Representation of Female Images in Japanese Political Postcards of the late 19th — early 20th Century**

*Marina Yu. Bocharova*

Faculty of Cultural Studies, The Russian State University for the Humanities.  
E-mail: [laug@yandex.ru](mailto:laug@yandex.ru)

The article is dedicated to the research of the visual representation of female images on Japanese postcards in the late 1800-s and the beginning of the 20th century. This time was the “Golden age” of the postcards, since the illustrations obtained both political and cultural meaning. The image had evolved from staged photographs of pretty geishas to pictures of volunteer nurses with military decorations over quite a short period of time. This change mirrored the social and cultural transformations of the society. Female portraits became one of the main symbols of the new ideology as well as pictures of men in their working uniforms. When it came to the visual design a lot of attention was given to the national symbols which explicitly showed how much the country appreciated certain events or people. The image of the Empress became iconic and the photographs of the Imperial family members often appeared on the postcards of that time. The article also examines the illustrations which demonstrate the change in the looks of “ordinary” women in the Meiji era. Collage and drawing appear to be the main illustration techniques of the epoche. For collages were actively used the same photographs of the authorities and the family of the Emperor. As for the drawings, the characters there seem to be depicted in a more liberated manner, for instance, they could show some emotions. There were two types of the female images on these postcards, a realistic one and an idealised one. The second one was the mainstream, as it showed how the authorities wanted the women to look like and how the citizens should behave in the current situation. The women as they actually looked like in their daily life could rarely be seen on the political postcards. Such a tendency was taking place up to the end of the Second World War.

KEY WORDS: visual image, Meiji period, postcards.

## The *Karayuki-san* Phenomenon as a Reflection of Domestic Political and Social Changes in Japan

Anastasia A. Matveeva

Irkutsk State University.

E-mail: matvee423@gmail.com

Throughout history of Japan, the attitude of society towards prostitution changed. Representatives of this kind of activity were by no means always perceived as a marginal part of society. There was a well-known tradition of dividing women involved in prostitution into different categories depending on various factors. At the beginning of the 20th century one of such categories was *karayuki-san*, which were girls from Japan and China engaged in prostitution in the countries of Southeast Asia, Manchuria, Siberia, China, the South Pacific and Australia. The origin of this phenomena laid in old Japanese custom; those women's activities played an important role in the material development and maintenance of both the local society and the economy of Japan. It is important to note that the term originally referred to persons of both sexes living in the Kyushu area and leaving the island to work abroad. The Meiji period is called the "golden time" in the history of the existence of *karayuki-san*, but the change in attitudes towards this group of women and prostitution in Japan as a whole takes place at the beginning of the 20th century. This article is devoted to the study of the history of *karayuki-san*, as well as the explanation of reasons for the change in attitudes towards prostitution in Japan.

KEY WORDS: *karayuki-san*, prostitution, brothel, women, migrant.

## Short List of Writings in Japanese About Ainu Lands and Russia Until 1799

Vadim Yu. Klimov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences.

E-mail: klimovvadim26@gmail.com

In 1799 in Saint-Petersburg Russian-American company (RAC) was established for opening up and developing new lands in northeastern part of Pacific Ocean by Russian merchants. In Japan in the same year there was made a policy decision to include Eastern Ainu lands (*Higashi ezochi*) and sooner Western and Northern Ainu lands (*Nishi ezochi*, *Kita ezochi*) in the Japan's state territory and to develop Ainu lands economically. By this year in Japan enough information was collected on Ainu and their lands, on the Russian promotion on the Kuril islands in the south direction, on Russian History, Ruling House and Russian language. This article is devoted to Japanese authors and their treatises on the topic under consideration, which could not but influence the political decision-making of military government (*bakufu*).

KEY WORDS: Russian-American Company (RAC), Ainu lands *ezochi*, Western Matsumae-han, Nishikawa Joken, Habuto Masayasu, Takadaya Kahee, Kudō Heisuke, Mogami Tokunai, Hayashi Shihei, Daikokuya Kōdayū.

## **Window on The West: Japanese Commercial Agency in Vladivostok (1876–1907)**

*Elena I. Nesterova*

Russian State University for Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

E-mail: blb1@mail.ru

The article attempts to summarize the material and analyze the activities of a commercial agency in Vladivostok. The commercial agency, established in 1876, is seen as a compromise form, taking into account Japan's desire to have an official representative in the Russian Far East and Russia's unwillingness to admit foreign diplomats to a remote, sparsely populated border region. The author sees an additional difficulty in creating such an institution in the fact that Japan at that time was moving from "Confucian diplomacy" to Western-style diplomacy. The author pays special attention to the biographies of five Japanese commercial agents who led this institution in different years.

KEY WORDS: Russian-Japanese relations, commercial agency, Vladivostok, Confucian diplomacy, Sevaki Hisato, Matsudaira Taro, Terami Kiichi, Futatsubashi Ken, Kawakami Toshitsune.

## **The place of the General Political Agreement of 1907 in Global and Regional Politics**

*Sergey A. Tolstoguzov*

Hiroshima University.

E-mail: ser-tolstoguzov@yandex.ru

After the Russo-Japanese War, two of the most important documents were signed between Russia and Japan. One was the Treaty of Portsmouth of 1905 and the other — the General Political Agreement of 1907. The first of has been given much more attention in the literature, while the study of the Political Agreement of Russia and Japan of 1907 on general matters has always been in the shadow of the Treaty of Portsmouth. The Russian title of the 1907 document includes the word "General," which emphasizes its importance for general issues, i.e. not only bilateral but also multilateral relations. In addition, the General Agreement is called "political" in contrast to the Treaty of Portsmouth, named by the place where it was negotiated and signed. The introduction of this term was intended to indicate a desire to shift the nature and direction of relations with Japan, indicating the need to conclude a political document in which the parties made political commitments for peace; this was the beginning of a turn in bilateral relations aimed at using predominantly peaceful means, as opposed to a prolonged confrontation that ended in war. The agreement of 1907 combined regional and global political goals as well. One part that did not relate to world politics was about the division of spheres of influence in China. This is an important segment of global politics that was also of interest to the signatories. Accordingly, the analysis of this document should not be limited to a narrow focus on Russo-Japanese relations in Manchuria and Korea. The place of this document in the system of world relations should be given much more attention, as well

as its links with the significant changes that took place in world politics in the run-up to the First World War.

KEY WORDS: Russo-Japanese relations, General Political Agreement 1907, Entente, Iswolsky.

## Otake Hirokiti and His Publishing House “Nauka” (ナウカ): From The History of Russian-Japanese Cultural Dialog

*Marina S. Boloshina*

Russian Christian Humanitarian Academy.

E-mail: boloshina\_marina@mail.ru

The article discusses the publishing activity of Otake Hirokichi 大竹博吉 (1890–1958), which was important for the development of cultural cooperation between Russia and Japan. Otake was known not only as a journalist and publisher, but also as a scientist, writer, researcher of Russian culture, public figure. In 1931 Otake created a trade and publishing company “Nauka”, which, in addition to selling Russian books, dictionaries, encyclopedias, was engaged in translations and publication of Russian classics in Japanese, and issuance of magazines dedicated to Russia. The cultural significance of the activity of “Nauka” can be represented in three directions: 1) The development of Russian studies in Japan; 2) The spread of Russian culture and positive perception of Russia; 3) Educational work. To carry out the tasks set, the published magazines covered various aspects of the life of Soviet society, Russian literature, culture, etc. The publishing company was repeatedly closed by government agencies, but each time resumed its work soon. Its activities continued after Otake’s death. The magazine *Mado* (*Window*), founded by him in 1955 under the name *Kagaku no Mado*, had been published until 2005. Since 2006, under a new name — “Nauka Japan”, the company publishes a catalog magazine *Litera*, which introduces recent publications on problems of Russian and Slavic studies. The company’s website allows to order and purchase *Mado* magazines, Russian fiction and reference literature, as well as DVDs, audio recordings, etc. Contribution to the development of the Russian-Japanese cultural dialogue by Otake Hirokiti deserves recognition and study.

KEY WORDS: Otake Hirokichi, “Nauka” Publishing House, Japanese Russian studies, the spread of Russian culture in Japan, *Mado*, “Nauka Japan”, *Litera*, “soft power”.

## Ōizumi Kokuseki: Literature and Life

*Yomota Inuhiko*

Independent researcher.

Ōizumi Kokuseki 大泉黒石 (1893–1957) is a totally forgotten writer now, but a century ago he was a best selling author. He was half Russian and half Japanese, who at first went to school in Moscow and then entered lyceum in Paris. Lately he continued his education in schools of Kyoto and Tokyo. He wrote novels, autobiographies and essays, published the work on history of Russian literature. He admired Lermontov and translated Gorky’s writings to Japanese. Ōizumi Kokuseki was writer and intellectual, who crossed states’ boundaries and broke language barriers.

ers, he had been fed and nursed on the masterpieces of European literature and ancient Chinese philosophy, and now it's time for him to take his merited place in history of Japanese literature.

KEY WORDS: Japanese literature, Russian Literature, Ōizumi Kokuseki, Tolstoy, autobiography, mystification.

## **Organization of the defense of the Ezo Republic by French officer Jules Brunet during the Bosin Civil War (1868–1869)**

*Sergei S. Naumov*

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.  
E-mail: [naumov.qwe@yandex.ru](mailto:naumov.qwe@yandex.ru)

During the Bakumatsu period (1853–1867), under pressure from Western countries, the Tokugawa shogunate was forced to end Japan's policy of self-isolation and conclude unequal treaties with a number of Western powers. This caused deep discontent in the country, affecting various segments of the population. In the context of the political crisis, the shogunate launched a series of reforms aimed at strengthening its power, including military power. Great Britain secretly supported the opposition forces in the south of the country, and France made a bet on the shogunate, expressing its readiness to support its reforms. As a result, in January 1867 a French military mission consisting of 15 people arrived in the Japanese port of Yokohama, commanded by Captain Charles Chanoine, who had previously led French troops in China during the Second Opium War (1856–1860). The purpose of the mission was to modernize the obsolete military system of the Tokugawa shogunate. However, the recommendations of the French military advisers had not been fully realized, because after the outbreak of the civil war in January 1868 and the defeat of the supporters of the shogun, Emperor Meiji ordered the mission to leave Japan in October. A number of members of the mission, who did not obey this order, led by Jules Brunet, along with supporters of the shogunate took part in the creation of the Republic of Ezo (1868–1869) on the island of Hokkaido.

KEY WORDS: Jules Brunet, “the last samurai”, Boshin War, Ezo Republic, French military mission, Bakumatsu.

## **The Evolution of the Concept of “Little Japan” in the late 19th – early 20th Century**

*Alexander N. Meshcherykov*

Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics.  
E-mail: [meshtorop@yahoo.com](mailto:meshtorop@yahoo.com)

After the Meiji Revolution, Japan develops a strong inferiority complex. It manifested itself, in particular, in relation to the size of the territory of Japan. Even though it was comparable to the major European countries, it was still considered “small” as Japan compared itself with



the collective and “hostile” West, so the territory of Japan turned out to be really small. In addition to this territorial “smallness”, there was another meaning that justified the application of the term “small” in relation to Japan. During the Meiji period, Japan shows exceptionally rapid population growth. Malthusian-tinged concerns about this began to emerge in the late 1880s. Economists and demographers stated that the territory of Japan was “small” for a rapidly growing population. The measures proposed by Malthus to reduce the birth rate were not discussed in Japan for ethical reasons and because huge population was considered as a sign of powerful and vital nation. Instead of reduction of birth rate, some projects were proposed to resettle the Japanese abroad. However, all plans to stimulate emigration ran into the unwillingness of the Japanese to leave their homeland. In the emigration context, publicists of that time often regarded the attachment of the Japanese to their the small homeland as negative feature. The debate on overpopulation escalated in the 1920s in connection with the food problem. It certainly could be solved, but it would require considerable effort and time. However, the military-political elite showed impatience and decided that the main way to solve the problem of overpopulation was military expansion. Despite continued population growth and increasing demographic pressure, in the late 1930s a policy of encouraging the birth rate was introduced.

KEY WORDS: Japan, history, territory size, historical demography, overpopulation, food problem.

**Tayama Katai on the Japanese Literary World  
of the Late 1880s – 1890s:  
*The Literary World of the Those Days* chapter  
from the book *Thirty Years in Tōkyo***

*Maria V. Toropygina*

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics.  
E-mail: mtoropygina@hse.ru

In 1917 the famous Japanese writer Tayama Katai published a book of memoirs called *Thirty Years in Tōkyō* (*Tōkyō no sanjū nen*). The book is a valuable historical document in which one can draw biographical information about Tayama Katai, look “behind the scenes” of the literary world, and see through the eyes of a contemporary how Tōkyō was changing. Tayama Katai ended up in Tōkyō at the age of eleven, and walked up and down it, working as an errand-boy for a bookstore. Later, having already associated himself with the city, he found himself at the center of literary life, communicated with numerous authors both still famous nowadays — as Ozaki Kōyō, Shimazaki Tōson, Yanagida Kunio, Kunikida Doppo — and already forgotten. The publication contains Russian translation of the chapter of the book titled *The Literary World of those Days* (*Sono jibun no bundan*), devoted to the literary process and the literary society of the late 1880s — 1890s. Tayama Katai characterizes six literary groups that, in his opinion, determine the literary situation: Kenyūsha, Waseda, Sendagi, Kokumin bungaku, Negishi, and Jogaku zassi, and reveals the ideological and literary foundations for their presence. The author considers criticism to be an important application of the literary process;

in this aspect, he pays special attention to the activities of Mori Ōgai. In Meiji period the problem of developing a new written language was acute. Tayama Katai writes about literary works by Japanese writers and translations from western languages which appear to form a unified literary language. Tayama Katai characterizes the second half of the 1890s as a time when new literary magazines became popular and a time of conflict between “big” and “new” authors.

KEY WORDS: Japanese literature, Meiji period, Tayama Katai, literary groups, criticism, *bundan*, *genbun-itchi*, Ozaki Kōyō, Mori Ōgai.

## Historical Perspective on Public Libraries in Meiji Era

Varvara S. Firsova

Department of East and African Literature at Russian Academy of Sciences Library; Department of Asian and African Studies at National Research University Higher School of Economics (Saint Petersburg); Department of Cultural Studies at Russian Christian Academy for the Humanities.

E-mail: varuhanya@yandex.ru

The present article examines from a historical perspective the foundation and development of Japanese libraries in the second half of the nineteenth and in the beginning of the twentieth centuries. The main focus is on public libraries, which were opened en masse at that time throughout Japan. The first laws, which regulate the activities of the libraries: Library Law (1899) and Education law (1879, 1880, 1885), were adopted in that period. At the beginning of the Meiji period, libraries were called *shōjakukan*, *zūshokan*, and the modern name of libraries familiar to us *toshokan* was first used in 1877 in relation to the library of the only recently opened University of Tokyo and started to be used commonly at the end of 19th century. One of the earliest and largest public libraries was the Imperial library, the official decree on the opening of which was issued in 1892. The Imperial library became one of the symbols of that era and attracted a large number of readers, among whom were Japanese writers Tayama Katai, Mori Ōgai, Akutagawa Ryūnosuke, Tanizaki Junichirō, Watsuji Tetsurō and others, in whose works a library often was the setting for story and who shared the memories of visits to the library in their autobiographical works. In addition to state support, a great contribution to the development of libraries was made by enthusiastic librarians who organized mobile libraries in remote corners of the country, opened libraries in provincial towns and villages, increased working hours of the libraries, trying to make libraries popular among common people.

KEY WORDS: libraries, Imperial library, Meiji, public libraries.

## **“Pseudo-Western-style architecture” *giyōfū kenchiku* in the Context of Meiji Cultural Policy: A Case of Periodization**

*Daria S. Razukhina*<sup>\*</sup>, *Anna V. Guseva*<sup>\*\*</sup>

<sup>1</sup> Faculty of World Economy and International Affairs, National Research University Higher School of Economics.

<sup>2</sup> National Research University Higher School of Economics.

\* E-mail: [dariarus99@gmail.com](mailto:dariarus99@gmail.com)

\*\* E-mail: [aguseva@hse.ru](mailto:aguseva@hse.ru)

In the Meiji era (1868–1912) Japanese society began actively studying and mastering Western technologies, including building construction. Along with the invited architects, local carpenters also began to build in new Western-style forms. Buildings that imitated Western European but were built by Japanese carpenters from wood and using traditional technologies were named *giyōfū kenchiku* (“pseudo-Western-style architecture”). This style was gradually spreading throughout the country. However, approximately from the end of the 1880s, the excitement around it subsides, although construction, especially in the provinces, does not stop. Even though a large number of *giyōfū kenchiku* buildings have survived, the period in which such a transition occurs is difficult to frame. As modern historiography doesn’t provide unquestionable periodization of the development of *giyōfū* architecture, this study aims to clarify this matter by means of corresponding building typology to chronological and geographical characteristics of the construction development. We assume that such clarification of periodization will be useful for better understanding of the evolution of architecture in pseudo-Western-style in the context of the processes of perception and absorption of novelties in the Meiji period, and permits to characterize more accurately the role of *giyōfū kenchiku* for the further development of Japanese architecture.

KEY WORDS: *giyōfū kenchiku*, pseudo-Western-style architecture, Japanese architecture, Meiji restoration, Japanese cultural policy.

## **Fragments from The History of the Metallurgical Industry of Japan During the Meiji Period**

*Ksenia A. Spitsyna*

School of International Regional Studies, Faculty of World Economy and International Affairs, National Research University Higher School of Economics.

E-mail: [ksenia\\_phd@mail.ru](mailto:ksenia_phd@mail.ru)

Studies of the history of Japan’s industry make it possible to bring new fragments to the research scene, complementing the overall picture of Japan’s development on different stages, clarifies importance of national experience and traditional knowledge in the process of modernization. The metallurgical industry is the basic branch of Japanese economy, and its study, including a retrospective approach, allows us to achieve useful experience that correlates with

the current tasks of Japan's modern innovative development. Consideration of the processes that took place during the late Edo period and the beginning of the Meiji era in the development of metallurgy in Japan, investigation of the interaction of Japanese and German specialists in those years in creation of the foundations of modern metallurgy in Japan (on the example of the project for the construction of a metallurgical plant in Yahata, Kyushu Island) makes it possible to describe the technologies of the metallurgical industry of this period as an element of the material culture of Japan and analyze the mechanism for the international dissemination of knowledge and building bilateral technological cooperation. The article examines the historical context of the evolution of technologies in the metallurgy of Japan and the connection of these processes with the organization of large-scale factory production, highlights the key figures in the development of Japanese metal industry of the Meiji period.

KEY WORDS: Meiji, metallurgical industry, melting, reverberatory furnace, Yahata, Kamaishi, Oshima, technology.

### ***My Socialism* by Takagi Kenmyō: A Pure Land Buddhist Take on Ideal Social Order**

*Margarita R. Bushueva*

School of Asian Studies, National Research University Higher School of Economics.

E-mail: [mr bushueva@edu.hse.ru](mailto:mr bushueva@edu.hse.ru)

The article introduces a Russian translation of essay *My Socialism* (1904) written by the Buddhist monk, civic activist and political prisoner Takagi Kenmyō (1864–1914). In this text, Takagi attempts to incorporate secular form and religious content, Buddhist and socialist influences, while interpreting ideal of social equality by the means of Jōdo Shinshū faith. Thus, he thinks of *nembutsu* as the most important proof of inherent social equality, and of Pure Land as the model of socialist society. Takagi also examines false and selective interpretations of key concepts of Jōdo Shinshū utilized for war propaganda.

KEY WORDS: Japanese Buddhism, Pure Land Buddhism, Buddhist socialism, Meiji period, Jōdo Shinshū, Ōtani sect, Takagi Kenmyō.

## Contents

Editor's Foreword .....	9
-------------------------	---

### Literature

<i>Diana G. Kiknadze</i> Cultural Legacy of Emperor Go-Shirakawa: <i>Emaki</i> Scrolls and Literature.....	15
<i>Anastasia Yu. Borkina</i> “The Barbershop of the Floating World” by Shikitei Sanba: The Sarcastic Men and Cunning Women in the Controlled Chaos of the Floating World.....	22
<i>Olga A. Zaberezhnaya</i> The Songs of Miyazawa Kenji .....	37
<i>Andrei A. Yasinskiy</i> Kaga Otohiko's Novel <i>Eternal Capital</i> : Tokita Family in a Context of Epoch .....	55
<i>Kaga Otohiko</i> Tokyo: Eternally Changing Small Motherland .....	68
The Long Novel, Reflected an Epoch. A conversation between Kaga Otohiko and Oe Kenzaburo .....	88

### Art

<i>Maria M. Kikteva</i> Calligrapher Takayasu Rooku and <i>Tokai setsuyō hyakkatsū</i> Authorship Problem .....	115
<i>Alexander P. Belyaev</i> Calligraphic Societies in 20th Century Japanese SHODO: Form of Existence.....	126
<i>Olga A. Khovanchuk</i> Questions on Research Methodology of Japanese Color Culture .....	145

<i>Anna S. Shimanskaya</i>	
The Color Code of <i>Genji-monogatari</i> .....	152
<i>Polina V. Samsonova</i>	
Kishida Kunio's Theater Concept: Dispute with Osanai Kaoru; the search for a "Pure" Dramatic Form (On the Example of the First Four Plays).....	160
<i>David S. Nikolaishin-Shischuk</i>	
The Depiction of World War II in Japanese Videogames .....	174
<i>Margarita V. Esipova [Yessipova]</i>	
On the Problem of the Evolution of the Musical Phonosphere of Traditional Japan and the Identification of Timbre Priorities .....	184

### Myths and Beliefs

<i>Liudmila M. Ermakova</i>	
Sociogenesis and Etnocracy in Nara — Heian Mythological Narratives .....	203
<i>Hata-shi honkeichō</i> .....	210
<i>Maya V. Babkova</i>	
Death and Piety in Chinese Buddhist Tales of <i>Konjaku monogatari-shū</i> .....	214
<i>Maria S. Kolyada</i>	
Kūkai in <i>Setsuwa</i> Literature: <i>Tales about Old Matters</i> .....	228
<i>Nadezhda N. Trubnikova</i>	
<i>Hoshinshū</i> in the Tradition of <i>Setsuwa</i> Collections .....	244
<i>Kamo no Chōmei</i>	
<i>Hosshinshū</i> .....	259
<i>Evgeniya B. Sakharova</i>	
<i>An Account of Good Neighborly Relations as a Treasure of Our Country</i> ( <i>Zenrin Kokuhōki</i> ). Official Diplomatic Correspondence During the Reigns of Shoguns Ashikaga Yoshimitsu and Ashikaga Yoshimochi .....	272
<i>Zenrin Kokuhōki</i> . Maki 1, Ending; Maki 2, Documents 1–3, 5–12, 16–20 .....	275

### Ideas

<i>Alexey M. Gorbylev</i>	
The Nature of Mastery in the Martial Arts and the Method of Acquiring it in the Treatise <i>Tengu geijutsu ron</i> .....	295

<i>Anton S. Romanenko</i>	
Kitarō Nishida’s Doctrine of the “Pure Experience” as a Metatext: The Role of the Neo-Kantian Tradition of the Baden School .....	308
<i>Kseniya V. Shupletsova</i>	
Pan-Asianism and its Critics by the Historian Tsuda Sokichi .....	315
<i>Liubov V. Ovchinnikova</i>	
Education in Colonial Korea .....	321
<i>Elena L. Skvortsova</i>	
The Works by Imamichi Tomonobu as an Example of Synergy of Eastern and Western Mental Cultures .....	327

### Women in Japanese Culture

<i>Anastasia A. Petrova</i>	
Nuns and laywomen in <i>Zoku Honchō Ōjōden</i> .....	339
<i>Ivan A. Tyulenev</i>	
Participation of Court Ladies in the Social Life of Medieval Japan on the example of Ano Renshi .....	348
<i>Natalija D. Krneta</i>	
Women’s Education at the Meiji and Taishō Eras and Its Influence on the Image of Woman in Public Space .....	364
<i>Marina Yu. Bocharova</i>	
Representation of Female Images in Japanese Political Postcards of the late 19th – early 20th Century .....	373
<i>Anastasia A. Matveeva</i>	
The <i>Karayuki-san</i> Phenomenon as a Reflection of Domestic Political and Social Changes in Japan .....	381

### Russia and Japan

<i>Vadim Yu. Klimov</i>	
Short List of Writings in Japanese About Ainu Lands and Russia Until 1799 .....	391
<i>Elena I. Nesterova</i>	
Window on The West: Japanese Commercial Agency in Vladivostok (1876–1907) .....	400
<i>Sergey A. Tolstoguzov</i>	
The place of the General Political Agreement of 1907 in Global and Regional Politics .....	412

*Marina S. Boloshina*

- Otake Hirokiti and His Publishing House “Nauka” (ナウカ):  
From The History of Russian-Japanese Cultural Dialog ..... 428

*Yomota Inuhiko*

- Ōizumi Kokuseki: Literature and Life ..... 434

**Meiji World***Sergei S. Naumov*

- Organization of the defense of the Ezo Republic by French officer  
Jules Brunet during the Bosin Civil War (1868–1869) ..... 447

*Alexander N. Meshcherykov*

- The Evolution of the Concept of “Little Japan”  
in the late 19th – early 20th Century ..... 453

*Maria V. Toropygina*

- Tayama Katai on the Japanese Literary World of the Late 1880s – 1890s:  
*The Literary World of the Those Days* chapter  
from the book *Thirty Years in Tōkyo* ..... 465

*Tayama Katai*

- Thirty Years in Tōkyo. The Literary World of the Those Days ..... 471

*Varvara S. Firsova*

- Historical Perspective on Public Libraries in Meiji Era ..... 479

*Daria S. Razukhina, Anna V. Guseva*

- “Pseudo-Western-style architecture” *giyōfū kenchiku*  
in the Context of Meiji Cultural Policy: A Case of Periodization ..... 490

*Ksenia A. Spitsyna*

- Fragments from The History of the Metallurgical Industry  
of Japan During the Meiji Period ..... 502

*Margarita R. Bushueva*

- My Socialism* by Takagi Kenmyō: A Pure Land Buddhist Take  
on Ideal Social Order ..... 511

*Takagi Kenmyō (Enshō)*

- My Socialism ..... 517

Authors ..... 522

Abstracts ..... 525



**History and Culture of Japan.** Issue 15 [Text] / Scientific editors N. N. Trubnikova, M. S. Kolyada ; Compiler and Executive editor A. N. Meshcheryakov ; National Research University Higher School of Economics, Institute for Oriental and Classical Studies. — Moscow : HSE Publishing House, 2023. — 552 pp. — 600 copies. — (Orientalia et Classica Series. VII (LXXVIII) / Editor-in-chief I. S. Smirnov). — ISBN 978-5-7598-2711-5 (hardcover). — ISBN 978-5-7598-2827-3 (e-book).

The book includes research by leading contemporary Russian Japanologists and works by young authors on the history of Japanese literature, calligraphy, theater, music, religions and philosophical thought in Japan. One of the sections of the book is dedicated to the Meiji period (mid-19th — early 20th century), the other is devoted to the topic of women in Japanese culture. A special section contains articles on the history of Russian-Japanese relations. The book presents several texts of Japanese literature first translated into Russian.

For anyone interested in Japanese history and culture.

---

*Научное издание*

*Orientalia et Classica*

VII (LXXVIII)

## **История и культура Японии**

Выпуск 15

Под научной редакцией *Н.Н. Трубниковой, М.С. Коляды*

Зав. книжной редакцией *Е.А. Бережнова*

Редактор *Н.Н. Трубникова*

Художник *В.П. Коршунов*

Каллиграф *А.П. Беляев*

Компьютерная верстка: *Ю.Н. Петрина*

Корректоры *Н.Н. Трубникова, Е.Е. Андреева*

Подписано в печать 10.11.2022. Формат 70×100/16  
Гарнитура Newton. Усл. печ. л. 44,9. Уч.-изд. л. 35,7  
Печать струйная ролевая. Тираж 600 экз. Изд. № 2664. Заказ №

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20, тел.: +7 495 624-40-27

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография» Филиал «Чеховский Печатный Двор»  
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru, тел.: +7 499 270-73-59