

 ORIENTALIA
ET CLASSICA

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

 ORIENTALIA
ET CLASSICA
IV (LXXV)

HISTORY AND CULTURE OF JAPAN

Issue 14



Higher School of Economics
Publishing House
MOSCOW 2022

Национальный исследовательский университет
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
ИНСТИТУТ КЛАССИЧЕСКОГО ВОСТОКА И АНТИЧНОСТИ

 ORIENTALIA
ET CLASSICA
IV (LXXV)

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЯПОНИИ

Выпуск 14



Издательский дом
Высшей школы экономики
МОСКВА 2022

УДК 94(520)
ББК 63.3(5Япо)-7я43
И90

Orientalia et Classica

IV (LXXV)

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), *Мицуёси Хумано* (Токуо Univ., Japan), *Ли Чжунжэнь* (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, Austria), *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*

История и культура Японии. Вып. 14 [Текст] / под науч. ред. Н. Н. Трубниковой, 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, 2022. — 464 с. — (Orientalia et Classica. IV (LXXV) / гл. ред. И. С. Смирнов). — 600 экз. — ISBN 978-5-7598-2552-4 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-2432-9 (e-book).

В книгу вошли исследования ведущих современных российских японоведов и работы молодых авторов. Темы статей и кратких сообщений — слово и зрелище в японской культуре, мир идей японской словесности, религии Японии, история и философская мысль эпохи Токугава (Эдо, XVII–XIX вв.), российско-японские отношения. Несколько исследований посвящены актуальной теме эпидемий и реакции на них в японской культуре в прошлом и настоящем. 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:10.17323/978-5-7598-2552-4

ISBN 978-5-7598-2552-4 (в пер.)
ISBN 978-5-7598-2432-9 (e-book)

© Авторы, 2022
© Составление. Мещеряков А.Н., 2022

Содержание

Вместо предисловия.....	9
-------------------------	---

Слова

<i>Е.М. Дьяконова</i> Фрагменты трактата буддийского монаха Синкэй о классической поэзии «Разговоры вполголоса» (« <i>Сасамэгото</i> », 1463–1464).....	15
<i>Синкэй</i> . Разговоры вполголоса. Фрагменты. <i>Перевод и комментарий Е.М. Дьяконовой</i>	19
<i>А.В. Кудряшова</i> «Поэтические имена» чайной утвари в традиции <i>Тяною</i> («Путь Чая»).....	28
<i>А.Ю. Борькина</i> Женщины в мире мужчин « <i>То:кайдо:тю: хидзакуригэ</i> » <i>Дзиппэнся Икку</i>	34
<i>И.В. Мельникова</i> Книги <i>Ихара Сайкаку</i> и идея национальной литературы в эпоху <i>Мэйдзи</i>	44
<i>М.В. Торпыгина</i> Первый успех современной японской литературы на Западе: роман « <i>Хототогису</i> » (« <i>Кукушка</i> ») <i>Токутоми Рока</i>	59
<i>С.А. Родин</i> Учитель и ученик: <i>Кавабата Ясунари</i> и <i>Мисима Юкио</i> (по материалам писем)	73
<i>Е.Ю. Бессонова</i> Влияние пандемии <i>Covid-19</i> на японскую эпистолярную традицию	85

Зрелища

<i>В.В. Хомченкова</i> О переводе и комментарии пьес театра <i>Кабуки</i>	95
<i>Н.Ф. Клобукова (Голубинская)</i> На перекрестке культур: история двух спектаклей	100

<i>А.А. Фёдорова</i>	
Глянцевый по форме, социалистический по содержанию: «независимый» кинематограф Японии 1950-х и его взаимодействие с мейнстримом	113
<i>П.В. Самсонова</i>	
Великая четверка театра <i>ангура</i> : революция в театре	128

Боги и будды

<i>Л.М. Ермакова</i>	
Пространство и его боги в японских мифах.....	139
<i>Д.Г. Кикнадзе</i>	
Японский иллюстрированный «Свиток о хворях» (« <i>Ямаи-но со:си</i> », XII в.)	152
Свиток о хворях. <i>Перевод и комментарий Д.Г. Кикнадзе</i>	159
<i>А.А. Петрова</i>	
Буддийские и мирские сюжеты в произведении О:э-но Масафуса « <i>Дзоку хонтё: о:дзё:дэн</i> »	166
<i>М.В. Бабкова</i>	
Явь, сны и иллюзии в 19-м свитке «Собрания стародавних повестей»	173
Собрание стародавних повестей. Наша страна. Свиток 19. О Законе Будды. <i>Перевод и комментарий М.В. Бабковой</i>	180
<i>М.С. Коляда</i>	
Боги, будды, люди и храмы в «Беседах о делах старины»	187
<i>А.М. Дулина</i>	
Персонификация болезни: письменные клятвы божеств эпидемий.....	205

Идеи

<i>Н.Н. Трубникова</i>	
Путь государя в «Собрании стародавних повестей»	223
Следствие ведет государь. Рассказы из «Собрания стародавних повестей». <i>Перевод и комментарий Н.Н. Трубниковой</i>	236
<i>К.В. Шуплецова</i>	
Японский император <i>тэнно</i> в исследованиях Цуда Сокити (1873–1961)	242

<i>В.Ю. Климов</i>	
Военный дом Такэда. Наставления Такэда Нобусигэ	247
Наставления Такэда Нобусигэ.	
<i>Перевод и комментарий В.Ю. Климова</i>	252
<i>А.С. Тюнева</i>	
Понятие счастья у Кумэ Кунитакэ	271
<i>А.С. Романенко</i>	
Недискретная модель реальности в «Исследовании блага»	
Нисиды Китаро	275
<i>Л.В. Овчинникова</i>	
О разных оценках историографии японского	
колониального управления в Корее	287
<i>А.Н. Мещеряков</i>	
Демографическая контрреволюция	
в послевоенной Японии	292
<i>Е.Л. Скворцова</i>	
Глобализация и японская культурная традиция	301

Мир Токугава

<i>А.М. Горбылёв</i>	
От искусства побеждать к искусству поддерживать мир:	
«Дао-Дэ цзин» и военная доктрина сёгуната Токугава	
первой половины XVII столетия	309
<i>П.В. Голубева</i>	
Араи Хакусэки (1657–1725): его жизнь и путь	
в историческую науку. На основе « <i>Оритаку Сибано Ки</i> »	
(«Записки сломанного хвороста»)	320
<i>В.С. Фирсова</i>	
Культура чтения в эпоху Эдо	329
<i>Ю.М. Хитрова</i>	
Сакума Сё:дзан (1811–1864) и его артиллерийские опыты:	
к характеристике обороноспособности Японии	
в середине XIX в.	341
<i>С.С. Наумов</i>	
Первая французская военная миссия	
в Японию (1867–1868) и ее предложения	
по реформированию армии сёгуната Токугава.....	353
<i>Ю.Б. Стоногина</i>	
Социальные уроки японской гравюры о еде.....	360

Россия и Япония

<i>Е.К. Симонова-Гудзенко</i> Географическая карта Японии и ее «странствия» в XVII–XVIII вв.	375
<i>О.В. Еременко</i> Проект первого русского посольства в Японию — «Представление о японском торге» Кирилла Лаксмана	385
<i>О.В. Климова</i> «Проекты о торговле» с Японией Петра Добеля в начале XIX в.	393
<i>И.В. Кузьмина</i> Священник-миссионер на Южном Сахалине Николай Кузьмин (1880–1937): штрихи к портрету	405
<i>М.С. Болошина</i> Журнал Русской Духовной Миссии «Уранисики» как культурный феномен	413
<i>М.М. Громова</i> Япония в журнале «Мурзилка» (1924–2021)	421
Об авторах	434
Abstracts	438
Contents	461

Вместо предисловия

Книги под общим заглавием «История и культура Японии» выходят в свет ежегодно уже почти полтора десятка лет. Исходно их тематика ограничивалась «традиционной Японией», в последние годы это уточнение снято — и не только потому, что стали шире временные рамки исследований. Все более сомнительным оказывается само понятие «традиционности»: не только в современном своем виде, но и на любом историческом отрезке японская культура предстает как соседство, сплетение, а иногда и противостояние многих разных традиций. Такой сдвиг и должен был произойти по мере углубления знаний: изучаемый предмет выглядит все менее однородным. При этом сами наши книги следуют собственной японоведческой традиции, хотя и тут со временем неизбежны перемены. Это предисловие обращено к тем, кто открывает темно-красный «японский» том серии «*Orientalia & Classica*» впервые или после большого перерыва. Постараемся рассказать, как мы понимаем заданные себе исследовательские требования и что нового появилось за прошедший год.

Год был трудный по нескольким причинам, главная из них — конечно, пандемия. Вообще не только в нашей стране, но и всюду в мире считается, что никакая японоведческая тема не может быть как следует разработана без поездки в изучаемую страну. А также — без постоянного общения с коллегами из своего научного сообщества, старшими и младшими, без возможности обсудить замысел исследования и промежуточные итоги. В этот раз наши японоведы оказались на карантине по разные стороны океана: одни дома, другие в Японии. Нужда заставила гораздо чаще, чем до сих пор, использовать всевозможные средства сетевого общения. В дистанционном режиме проходила очередная конференция «История и культура Японии», на которой обсуждаются разработки, публикуемые потом в томах нашей серии. Но конференцией дело не ограничилось. Японоведческий семинар в Институте классического Востока и Античности НИУ ВШЭ под руководством А.Н. Мещерякова также заработал в сети, стал доступен не только московским японистам, но и петербургским, новосибирским, дальневосточным, тем, кто трудится или учится сейчас в японских университетах, и многим-многим другим. Так что нынешняя книга во многом стала итогом еще и этого обновленного семинара, и думается, после пандемии его формат имело бы смысл сохранить. Видеть коллег со всего мира, пусть через монитор компьютера, но каждые две недели, а не раз в году, — слишком ценная возможность, чтобы от нее отказываться.

Кроме того, карантин заставил заново пересмотреть привычные способы дистанционной работы с библиотеками, архивами, с разнообразными японо-

ведческими базами данных. Поневоле следовать завету китайских мудрецов, «изучать Поднебесную, не выходя со своего двора», как казалось, будет очень сложно — но Интернет очень во многом поправил дело. И в этом предисловии мы хотели бы высказать от имени всех коллег глубокую благодарность японским историкам, филологам, сотрудникам библиотек и музеев, издателям научной литературы, специалистам по сетевым технологиям — всем тем, кто занимается оцифровкой старых книг, публикацией в сети журналов и монографий, созданием электронных изданий памятников японской словесности. Без той огромной работы, что проделали эти люди за последние десятилетия, наши исследования теперь были бы невозможны. Разумеется, японоведы и раньше постоянно обращались к сетевым изданиям, но 2021 год показал, что без них не обойтись.

Если сравнивать нынешний том с первыми книгами нашей серии, видно, как сильно изменился состав участников. Среди авторов — все больше начинающих исследователей. Все та же пандемия привела к тому, что отчасти старшие и младшие поменялись местами: студенты объясняли профессорам, как прочитать и записать лекции в сети, как раздобыть привычные «бумажные» книги и статьи в электронном виде. Но дело, конечно, не в этом. Современные условия научной работы требуют, чтобы молодые ученые начинали печататься как можно раньше, и чтобы все — от студентов до мэтров — публиковались как можно чаще, еще и учитывая при этом рейтинги изданий. Когда эта система учета научных достижений только вводилась, мы опасались, что наша серия не выдержит конкуренции, что журналы оттянут к себе лучшие публикации — и мы рады, что отечественные японисты пишут и переводят достаточно много, их материалов хватает и на журналы, и на ежегодники, и на наши книги.

Чем же отличается наша серия, что можно считать ее традицией, сохраняемой при всех переменах? Если брать внешние признаки, то главный из них — более свободная форма: в книге находится место и кратким сообщениям, и большим статьям (ближе к западному или японскому, чем к отечественному объему обычной научной статьи), и переводам. Если говорить о содержании, то важнее всего для нас то, что японоведение — наука конкретная, движется всегда от источника, будь то письменный текст, изображение или что-то другое; обобщения возможны и часто интересны, но за ними должны стоять тщательная проработка источников и их ответственное представление на русском языке в переводе, описании и комментарии. Научные комментированные переводы памятников японской словесности для нас были и остаются основным делом, и в значительной мере наша книга — собрание материалов к будущим русским изданиям японской классики, старой и новой. Пусть читателей не смущает, если в нашей книге они встретят отрывки из середины японских повестей, трактатов или других сочинений без начала и конца: предыдущие части можно найти в наших прошлых выпусках и, как мы надеемся, продолжение следует.

Другая наша традиция — особенное внимание к тому, что сделали японоведы-предшественники, откуда в мировой науке взялись те или иные, досто-

верные или сомнительные, идеи и теории. Отсюда немало число статей по истории изучения японской культуры в самой Японии и за ее пределами.

Третья установка, от которой мы не отступаем, состоит в том, что исследователь не может исключить из процесса работы над источником самого себя, собственный культурный опыт. Отсюда — постоянный в наших книгах раздел по истории контактов Японии и России, не только политических, но и прежде всего человеческих. Иногда при этом и авторам, и читателям приходится задействовать навыки русиста, а не япониста, держать в активной памяти знания по истории нашей страны, вчитываться в старые отечественные тексты, чей русский язык порой сам уже требует перевода. На наш взгляд, это полезно, потому что помогает заново ощутить правоту расхожей фразы: изучая другого, люди всегда больше узнают и о себе.

Наконец, если говорить о стиле нашей серии, то он, как нам хотелось бы надеяться, остается постоянным при всех переменах: избегать ложного наукообразия, говорить о сложных вещах по возможности ясно и просто, стараться, чтобы научные статьи и переводы были «популярными» в хорошем смысле слова, понятными и интересными не только для специалистов.

Если бы мы смогли в этом году собраться на обычную конференцию российских японоведов, мы бы встали из-за столов и молча помянули тех коллег, друзей и близких, кто ушел за год пандемии. Если бы сидели у мониторов — на минуту все разом выключили бы камеры в память о них. Эту книгу мы хотим посвятить их памяти.

*Н.Н. Трубникова,
М.С. Коляда*

СЛОБА

Фрагменты трактата буддийского монаха Синкэй о классической поэзии «Разговоры вполголоса» («Сасамэгато», 1463–1464)

Е.М. Дьяконова

Настоящая публикация содержит переводы на русский язык фрагментов из трактата буддийского монаха Синкэй «Разговоры вполголоса» («Сасамэгато», 1463–1464) о поэзии *рэнга*, *танка* и *хокку* (первом трехстишии *рэнга*). Этот трактат считается одним из наиболее важных сочинений позднего Средневековья в жанре *ронбун* (рассуждения), наряду с «Мыслями вслух» («Хитори гото») Синкэй и «Диалогами на горе Цукуба» («Цукуба мондо») государственного деятеля и поэта Нидзё: Ёсимото. В произведении Синкэй Путь поэзии понимается как путь созерцания. Рассматриваются важные категории японской культуры – «таинственная красота» *югэн*, «удаленность» *ё:эн*, художественные приемы: *какэкотоба* («поворотное слово»), *энго* («связанные слова»). Синкэй ставит вопросы соотношения мирского и удаленного от мира, аскетической практики как необходимого условия поэтического творчества, пишет о «высокой» и «низкой» поэзии, о мирской славе, о плохих поэтах и болезнях стиха. В трактате содержится большое количество стихотворений разных жанров: *рэнга*, *танка* и *хокку* выдающихся поэтов эпох Камакура (1185–1333) и Муромати (1336–1573), собственные стихи Синкэй. В сочинении много отсылок к мудрецам Древнего Китая – Конфуцию и Лао-цзы, к «Великому Предисловию» (*Да сьюй*) к «Книге песен» (*Ши цзин*, XI–VI в. до н.э.), а также к трактатам японского раннего средневековья: сочинениям Ки-но Цураюки и Ки-но Ёсимоти, трудам Нидзё: Ёсимото и многим другим.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: поэзия «нанизанных слов» *рэнга*, Синкэй, «Сасамэгато» («Разговоры вполголоса»), Фудзивара-но Тэйка, Готоба-ин, *танка*, *хокку*.

Вниманию читателей предлагаются до сих пор не переведившиеся фрагменты трактата буддийского монаха, настоятеля храма Дзю:дзю:монъин в киотоских горах Хигасияма Синкэй (1406–1475) «Разговоры вполголоса». Сочинение Синкэй представляет собой диалог двух поэтов о сути поэзии: провинциальный, начинающий поэт задает наивные вопросы, мастер и знаток поэзии подробно отвечает. Фрагменты трактата подобраны таким образом, чтобы нащупать главные темы Синкэй, данные в противопоставлении: мирская слава

и затворничество; свобода и самоограничение; ясное и невнятное; «другое» и обыденное; высокое и заурядное; явное и скрытое; прямое высказывание и скрытый смысл, двойные смыслы (*какэкотоба* и *энго*). В этих отрывках взгляд современника-знатока отчетливо улавливал подспудную критику творчества (очевидна и критика поэтических образцов) таких выдающихся поэтов, как император Готоба-ин, Фудзивара-но Тэйка, Фудзивара-но Иэтака, Гусай и других, столь же именитых. Рассматриваются банальные случаи построения двойных смыслов, несовместимость образов и приемов. Выявляются «заурядные», «пошлые» стихи. Критика стихов знаменитых поэтов восходит к традиции Кино Цураюки в его «Предисловии» к антологии «Собрание старых и новых песен Японии» («*Кокинвакасю*», X в.), который, в свою очередь, опирался на разборы стихов «Великом Предисловии» («*Да сюй Мао*») к древнекитайскому памятнику «Книга песен» («*Ши цзин*», XI–VI в. до н.э.). В качестве иллюстрации к своим положениям Синкэй приводит многие стихотворения своих знаменитых предшественников и современников в жанре *танка* и *хакку* (заглавное трехстишие *рэнга*) с пространными комментариями.

В первом отрывке «Двойные смыслы в поэзии» Синкэй ведет речь о распространенном риторическом приеме, *какэкотоба* («поворотное слово») или *юкари котоба* (*юкари* — «родственные узы»), основанном на омонимии и омофонии, частом явлении в японском языке, известном своей фонетической «бедностью». Автор выступает в данном случае не ревнителем традиции, а ниспровергателем ее. Хотя, по его словам, «старые мастера считали, что двойные значения — это кровь поэзии», однако в современном ему поэтическом мире XV в., находящемся в упадке, прием *какэкотоба* стал «ремесленной обыденностью». Приведенные им примеры обыгрывания омонимии в стихах прославленных поэтов прошлого — императора Готоба-ин, императора Дзюнтоку-ин, Фудзивара-но Тэйка и других — это образцы искусной разработки приема. В стихах заурядных поэтов есть только механическое употребление одинаково звучащих слов. Синкэй пишет: «И все же многие стихи используют пошлые, затертые смыслы, так что следует с большим тщанием отбирать слова». В поэзии, начиная с самых первых памятников, широко использовалась игра омофонов: *мацу* — «сосна», *мацу* — «ждать»; *ёру* — «ночь», *ёру* — «накатывать на берег» (о волнах); *цуки* — «месяц», *цуки* — дерево «дзельква японская», применяется для изготовления луков, *цуки* — «удобный случай»; *кагэро*: — «бабочка-однодневка», *кагэро*: — «струящийся от жары воздух». Есть и более сложные случаи употребления: *нагамэ фуру* — «жить на свете», *нагамэ фуру* — «лить» (о дожде); частичные *какэкотоба*: *хикикаэтэ* — «изменяться», *хики* — «натягивать лук». Этот риторический прием был отточен веками употребления поэтами, для которых технические трудности не существовали. *Какэкотоба* на протяжении веков использовалось для создания и оттачивания новых-старых образов, основанных на омонимии и омофонии. Новые и одновременно старые образы и приемы, обыгранные в стихотворениях многих поколений, затем повторяются в веках, намечая и поддерживая прерванную связь между идеалом и исполнением. Эти повторы не воспринимаются в японской культуре как заимствования, они намечают всеобщую связь, переключку во времени, существование

внутри канона, где установлены строгие правила, которые нужно неукоснительно исполнять, оставляя в то же время большую свободу творчества внутри канона.

Во втором кратком фрагменте «О знаменитых голосах» Синкэй говорит о мирской славе поэтов и задается вопросом, насколько слава совместима с творчеством. Он считает, что «похвала людей мелких сердцем ничего не значит». Опираясь на высказывания мудрецов китайской древности, он из цитат выстраивает расположенные по нарастающей максимы об одинокой и безвестной жизни творца, единственной возможной для идеального поэта.

В третьем фрагменте «Укрощение сердца ради стихов» описываются радости одинокой жизни отшельника, чьи скромность, сосредоточенность на осознании бренности жизни, неизвестность — залог создания замечательных стихотворений. Путь поэзии открывается только перед теми, кто чувствует очарование вещей (*моно-но аварэ*): «Высокая поэзия совершенно недоступна тем, кто верит в прочность жизни, тех, кто погружен в думы о вещах, ценит мирские дары, благодушествует, не имея забот и опасений». Благодетельное одиночество на лоне природы открывает тайны быстро утекающего мира, который, как сон, внятен не каждому, а только затворнику. Синкэй пишет о необходимости размышлений над жизнью, глубокого проникновения в суть того, что называют *моно-но аварэ* («очарование вещей»), т.е. прелесть мира, вещей, людей и отношений между людьми, так быстро преходящих, бренных, и оттого исполненных еще большего смысла и красоты (*аварэ фукаку кото*). Поэту необходимо обрести «источник сердца» (*кокоро-но минамото*), в котором он мог бы черпать понимание преходящего мира. *Кокоро* (суть, сердце, дух, душа) — понятие, трудное для перевода, обозначает приблизительно вместилище живого понимания мира в его полноте. На английский язык часто переводится как *mind* — «сознание».

В четвертом отрывке «Мирская слава или сосредоточенность в уединении» Синкэй вновь обращается к своей излюбленной мысли о важности для истинного поэта сосредоточенной затворнической жизни вдали от мира. Он приводит вымышленный разговор между прославленным поэтом Фудзивара-но Тэйка и его сыном Тамэйэ, также известным поэтом, когда Тэйка описывает, как его отец, выдающийся поэт Сюдзэй, писал стихи в уединении своих покоев: «Сживал, бывало, ночами, опершись на подлокотник, у тусклой лампы масляной, в простой одежде, сходной цветом с сажеей, и низко нахлобучив шляпу; дабы согреться, приникал к жаровне из павлонии. Родные крепко спали, а он тихонько пел себе стихи, склонившись долу, и слезы лил во мраке ночи». Тэйка поучает сына, рассказывая ему о знаменитом деде и его обыкновениях. Здесь мы наблюдаем прием «диалог в диалоге»: Синкэй не только отвечает на вопрос провинциального поэта, в рамках своего ответа он приводит диалог Фудзивара-но Тэйка с сыном о скромности и уничтожении творческого человека.

Пятый фрагмент «Порицают, чтобы ограничить себя» построен на максиме, что человек с обыденной душой не в состоянии понять истинного поэта: «Если человек легко отнесся к стихотворению, сочиняя которое, поэт, так сказать, раскрошил кости, то оно от него совершенно ускользнет».

В кратком шестом отрывке «Оценивая чуждое и непонятное» Синкэй рассуждает о стихах, «уклоняющихся от середины», о незатертых словах и образах. Он приводит строки еще одного влиятельного поэта и писателя: «Священник Сё:тэцу¹ всегда говорил: “Какой несовершенной моя поэзия должна казаться другим, ведь я всегда стараюсь избегать проторенных троп”».

Седьмой фрагмент сочинения Синкэй — это глава под названием «Трудности в понимании высокой поэзии». Постигание поэзии «нанизанных слов» состоит, по мнению автора, из того, что «называется учением и умственным постижением (*сю:го ку:фу:*)», это и есть глубокое понимание стострофных *рэнга* (*хякуин рэнга*). Душа поэта, его сердце (*кокоро*) должно осознать движение внутри длинного диалога поэтов, «ощущать кончиками пальцев строфы, что идут впереди и что следуют за ними», словно они постигают само круговращение жизни. Когда поэт достигает совершенства, его сочинение становится недоступным для заурядного ума. Синкэй приводит примеры произведений, каллиграфов, поэтов, чьи совершенные сочинения находятся вне понимания мелких людей. «Тут потребны вместе разум и сердце *кокоро*; иначе как почувствовать последовательность мысли — что сказано, что скажется потом; такое не под силу тем, кого заботит лишь собственный, отдельно спетый стих».

Следующий отрывок «Заурядные стихи» посвящен критическому разбору некоторых двустиший и трехстиший, входящих в цепочку *рэнга*. Автор анализирует недостатки приведенных им стихотворений, традиция таких критических разборов восходит к «Предисловию» Ки-но Цураюки к «Собранию старых и новых песен Японии» и далее, к древнему «Великому предисловию» к «Книге песен», где впервые приводится критика стихов.

В девятом отрывке «Стихи «неизреченной отдаленности» автор пишет о том, что провинциальных поэтов привлекает лишь искусно изукрашенная поверхность, они не ценят стихи, «где стиль и образы исполнены неизреченной отстраненности» (*ё:он*). «Дальность», «отстраненность» Синкэй считает наиболее ценным свойством стихотворения и подбирает примеры стихов прославленных поэтов, в частности Фудзивара-но Тэйка, как наиболее удачного воплощения этого понятия, которое остается покрытым дымкой таинственности. Трогает душу то, что остается недосказанным, скрытым, «в том, в чем отсутствует явственный смысл, а есть прелесть таинственной красоты *ю:гэн*» (*шинокоси котовари наки токоро ни ю:гэн аварэ ва арубэси*).

При составлении комментариев переводчик опирался на текстологическое исследование Кидо: Сайдзо: [Синкэй, 1970, с. 488].

¹ Сё:тэцу — монашеское имя известного поэта и писателя (1381–1459), автора дневника «Трава утешения» («*Нагусамэгуса*», русский перевод А.А. Дудко) и трактата о поэтическом искусстве «Беседы с Сё:тэцу» («*Сё:тэцу моногатари*», русский перевод М.В. Торопыгиной).

Разговоры вполголоса

Синкэй

Двойные смыслы в поэзии

Мнения людей в этой части света по поводу двойных значений слов в стихах разнятся; кто-то питает пристрастие к ним, кто-то чурается их. Что вы об этом думаете?

Старые мастера считали, что двойные значения — это кровь поэзии². От них поистине нужно уклоняться. Искусство стихосложения достигло таких высот, что создать эффект двойного смысла может даже неопытный автор; подобные стихи появились во множестве и впечатление от их многосмысленности постепенно стирается. Стихи эти нарочито искусны и тем приелись; для многих стихотворцев вторые смыслы сделались своего рода мороком, наваждением. Они уже не могут писать иначе. Поговаривают, что многосмысленность — кровь поэзии, но нынче это попросту ремесленная обыденность.

тэ-ни мусубу иваи-но мидзу-но ака-дэ номи хару-ни окуруру сига-но ямагоэ

Из пригоршни утекла
Родниковая горная влага —
Жажды не утолить.
Истаяла и весна
В горах на тропе Ямагоэ³.
Готоба-ин

томосисуру такамадояма-но сикасуга-ни онорэнака дэ мо нацу ва сиураму

По склонам горы Такамадо⁴
Факелов мерцанье.
Пусть утишили глас свой олени,
Знают они,
Лето пришло⁵.
Дзюнтоку-ин

² Цитата из первого трактата о поэзии *рэнга* императора Дзюнтоку (1197–1242) «Августейшие записи восьмислойных облаков» («*Якумо мисё*»): «Большинство людей считают многосмысленность источником поэзии, но зайти слишком далеко и использовать в одном стихотворении целые гроздьи двойных значений — безвкусно». Здесь речь идет о *какэкотоба* («поворотных словах», построенных на омофонах) и *энго* («связанных словах», работающих по принципу «зов — отзыв»).

³ Это стихотворение, возможно, написано было отречшимся императором Готоба-ин (1180–1239) во время «Поэтического состязания в 1500 туров» в 1201 г. Комментатор пишет, что у Синкэй ошибка, это стихотворение написано регентом Го-Кё:гоку — поэтом и каллиграфом Фудзивара-но Ёсицунэ (1169–1206). В данном случае слово *акадэ*, «неутоленный», относится, во-первых, к желанию утолить жажду водой из чистого источника и, во-вторых, к окончанию весны, которую поэт не успел застать в горах.

⁴ Гора Такамадо в районе города Нара.

⁵ Это часть стословной *рэнга* «*Фубоку вакасю*»: поэт-император Дзюнтоку, сына императора Готоба-ин. Гора Такамадо находится в районе Нара. Факелы использовались охотниками, чтобы выманить оленей из их убежищ летними ночами. Двойное значение слова *сикасуга-ни* — «хоть это

конухито-о мацухо-но ура-но ю:наги-ни яку я мосихо-но ми мо когарэцуцу

В ожидании того, кто не придет
сюда, к заливу Мацухо,
в тихих сумерках,
словно жгучей травой водяной
опалено мое тело⁶.

Тэйка

идзуку-ни ка коёи ва ядо-о каригоромо хи мо ю:гурэ-но минэ-но араси-ни

Где же устроюсь
На ночлег нынешней ночью?
В накидку охотничью плотней завернусь,
Улягусь на вершине горы, где буря,
Едва вечер настанет⁷.

Тэйка

кадзэ соёгу нара-но когава но ю:гурэ ва мисоги дзо нацу-но сируси нарикэру

Шелестит под порывами ветра
Листва дубов по берегам Наракагава.
Сгущается сумрак;
В разгаре обряд очищения водою —
Знать, еще не минуло лето⁸.

Иэтака⁹

ама-но кава аки-но ития-но тигири дана катано-ни сика-но ото-о янакураму

Переплыть Небесную реку
В единую ночь осеннюю

и так», *сика* — «олень». Олени осознают опасность, и могут ли они реветь, зная, что лето пришло? Таков смысл этого пятистишия.

⁶ Залив Мацухо — старое название побережья с северной стороны острова Авадзи во Внутреннем море Сэтонайкай. Стихотворение крупнейшего поэта Фудзивара-но Тэйка (1162–1241) вошло в «Антологию японских песен, собранную по императорскому рескрипту» («*Синтёку вакасэнсю*», 1232 г.) в свиток «Любовь», сочинено во время поэтического турнира в 1216 г. Здесь обыгрываются двойные значения слов *мацу* («сосна», «ждать») и *хо* («пламя», «плыть»). Комментаторы также усматривают сравнение одинокого печального любовника и парусной лодки в безветренный вечер — оба бессильны.

⁷ Эта *танка* Фудзивара-но Тэйка сочинена во время «Поэтического турнира во дворце регента и главного министра Фудзивара-но Ёсицунэ» на тему «Вечерняя буря во время путешествия». Здесь обыгрываются слова *каригину* — «охотничье платье» и *кари* — «брать»; «день клонится к вечеру» — *хи мо ю:гурэ* и *химо ю*: — «узел на веревке».

⁸ Стихотворение Фудзивара-но Иэтака вошло в антологию «*Синтёку сэнсю*» в свиток «Лето». На берегу реки Наракагава (нынешнее название реки Митарасигава в Киото), которая протекает мимо Верхнего святилища Камо (Камогава дзиндзэ) проводится ежегодный обряд очищения водой (*митараси*) в последние 10 дней шестого лунного месяца, т.е. летом. Словом *нара* может обозначать «дуб».

⁹ Фудзивара-но Иэтака, псевдоним Дзюнии Иэтака (1159–1237) — известный поэт, ученик Фудзивара-но Сюдзэй. Был одним из составителей антологии «Новое собрание старых и новых песен Японии» («*Синкокин вакасю*», XIII в.).

Стоит труда,
Даже олень в полях Катано
Оглашает ревом округу¹⁰.
Иэтака

Подобных прекрасных стихотворений в изобилии, всех не упомянуть. Столь же много подспудных смыслов и в поэзии хокку¹¹:

сита момидзи тири-ни мадзивару мия и кана

Палые листья алеют
В пыли под ногами.
Святылище божества¹².
Гусай

суга-но нэ-но нагацуки но кору ю: кана

Дольше корней осоки
Тянется летнее полнолуние.
Вечернее небо¹³.
Гусай

Едва ли сочинишь *вака* и *рэнга* без слов с двойным смыслом. Вот и говорят, что они — источник поэзии. И все же во многих стихах попадаются пошлые, стертые слова, хотя поэтам следуют их со тщанием отбирать.

О знаменитых голосах

Вот нравится поэт всем и каждому без разбора — причислить ли такого к мастерам высоким? А если ценят стихотворца только знатоки, а прочим он совсем не ведом, — как судить тогда?

¹⁰ *Танка* из антологии «Продолжение старых и новых песен» («Сёкуокинсю:»), свиток «Осень». Поля Катано под Осакой были императорскими охотничьими угодьями. Двойное значение здесь: *ката* — «трудно», «сложно» и часть топонима Катано. Небесная река (Млечный Путь) — отзвук китайской легенды разлученных влюбленных, Волопасе и Ткачихе, которые только раз в году, в седьмой день седьмой луны, могут пересечь Небесную реку и встретиться. Этот день именуется в Японии праздником Танабата, отмечается со времен антологии «Мангё:сю:».

¹¹ Здесь имеется в виду первое трехстишие в *рэнга*.

¹² Это *хокку* сочинено было в киотоском храме Китано дзиндзя, посвященном поэту, ученому, государственному деятелю Сугавара-но Митидзанэ. В этом храме на протяжении столетий проводились сессии по сочинению *рэнга*. Двойные значения: *тири* — «опадать», *тири* — «пыль, земля». Комментарий пишет, что это аллюзия на образы бодхисатв, которые возвращаются на землю с тем, чтобы привести людей к спасению — т.е. «смешиваются с пылью (землей)». По другой версии — это отсылка к понятию *хондзи суйдзюку* — букв. «следование изначальной сущности» или «следы изначальной почвы». Таким образом, синтоистские *ками* были объявлены аватарами будд. Гусай (другое произношение Кюсай, 1284–1378) — мастер поэзии *рэнга*, учитель знаменитого поэта, канцлера и регента Нидзё: Ёсимото (1320–1378).

¹³ *Нагацуки* — «длинная луна», так называли луну девятого месяца по лунному календарю. Пятнадцатая ночь девятого месяца считается самым прекрасным полнолунием в году. Второе значение *нэ-но нага* — «длинные корни осоки». Синкэй приводит эти строки как неудачный пример использования *какэкотаба*.

О том не раз рядили наши предки. Возможно, славный в мире поэт по счёту высшему действительно велик; но похвалы людей пустейших здесь вовсе ни при чем. Зато единственный мудрец своей хвалою способен стихотворца подвинуть к признанию на Пути.

А сколько мудрецов канули в безвестности. Сказано недаром: «Не печалься, коль ты людьми незнаем, печалься, что людей не знаешь сам»¹⁴. И Кун-цзы временами бывал отвергнут, и Янь Хуэй терпел порою неудачи¹⁵.

«Коль любят добрые соседи — превосходно, а в ненависти злых — худого нет»¹⁶.

Мириады человек и слыхом не слыхивали святое имя Будды — и что с того?¹⁷

Как говорится, «сосна у входа в долину дряхлеет в одиночестве»¹⁸.

Укрощение сердца ради стихов

Куда и как направить сердце, чтоб обрести успех?

Кто-то скажет: приинкни к ученью Будды, дабы обрести источник сердца; или: вникни в тайны Пути поэзии, глубоко проникнись очарованием вещей. Высоты стихотворства недостижимы для тех, кто верит в жизненное постоянство, кого заботит вещный мир с его дарами, кто беззаботен, склонен к благодушью.

Будда отпустил домой своего коня и ушел один в глубину гор¹⁹. Говорят, что он погрузился в столь жестокую аскезу, что птицы вили гнезда в его волосах.

Также говорится, что в китайской поэзии лучшие стихи рождаются из безмятежного духа затворничества.

Не нужно заходить так далеко и вести одинокую жизнь вдали от мира, но все же нужно неуклонно прояснять свое сердце, размышлять, наблюдая вечерами за плывущими облаками или мерцающим светом лампы в ночи, как наш мир появляется и исчезает, словно во сне, и это так и для высокого и низкого, мудрого и глупого; нить жизни, что вьется лишь до исхода дня, непрочная, как волосок, — не знать обо всех этих вещах, полагаясь лишь на себя, веря в то, что это будет продолжаться сотни, тысячи лет, полностью погрузившись в свои ощущения вещей, лелеять свое имя и заблуждаться во множестве жизнен-

¹⁴ Аллюзия на «Беседы и суждения» Конфуция («Лунь юй», I, 16). Считается, что мудрец не преуспел на службе, правители отвергали его советы.

¹⁵ Аллюзия на сочинение Есида Кэнко: «Записки от скуки» («Цурэдзурэ гуса», X в.), русский перевод В.Н. Горегляда: «Даже если есть у тебя ученость, не полагайся на нее, ведь и Конфуций не был оценен своим временем, а Янь Хуэй переживал несчастья». Ян Хуэй (521–490 до н.э.) — любимый ученик Конфуция.

¹⁶ Перефразированная цитата из «Бесед и суждений» Конфуция.

¹⁷ Существует легенда, что в Будда 25 лет проповедовал в царстве Шравасты, где жило 900 миллионов человек, 300 миллионов людей видели его, 300 миллионов слышали о нем, а оставшиеся ничего не знали о нем.

¹⁸ Отсылка к стихотворению китайского поэта Бо Цзюй-и «Сосна в конце долины», в нем речь идет о прекрасной сосне, что старится в долине и оплакивает мудрецов и талантливых людей, которые остались неизвестными миру.

¹⁹ Однажды ночью Будда покинул дом своего отца-царя верхом на белом коне, его сопровождал слуга. Позже он отдал коня слуге и отпустил его, чтобы он вернулся во дворец и рассказал отцу, что его сын покинул его и отправился в путь в поисках просветления.

ных иллюзий — вот это поистине предел глупости! Когда плоть превращается в пыль и пепел, куда исчезает искорка жизни? И не только тело, но и все бесчисленные явления мира — откуда они являются, куда исчезают — вот это мы должны понять, к этому стремиться.

Мирская слава или сосредоточенность в уединении

Стремиться ли к мирскому на Пути поэзии в надежде прославить свое имя?

Прежние мастера говорили: многое зависит от того, каков человек. Один заморожен собою и собственной известностью, другой, поднявшийся ступенькой выше, довольствуется тихой жизнью, свободен сердцем от мирских стремлений.

Бывало, почтенный Тэйка²⁰ наставлял своего сына Тамэйэ: «Коли попал в силки ночных соблазнов во дворце с сиянием светильников, с вином и яствами, расставленными всюду, — не тщишь писать стихи, всё будут далеки от совершенства — с тобою так и вышло. Сравни с писаниями деда твоего, а моего отца, — они прекрасны потому, что жил не так, как ты. Сиживал, бывало, ночами, опершись на подлокотник, у тусклой лампы масляной, в простой одежде, сходной цветом с сажей, и низко нахлобучив шляпу; дабы согреться, прикидал к жаровне из павлонии. Родные крепко спали, а он тихонько пел себе стихи, склонившись долу, и слезы лил во мраке ночи».

Поистине восторг рождает склоненная фигура почтенного Сюдзэя²¹.

Вот и объяснение тому, что принц До:дзэ²² изъясил стихи Тамэйэ из собрания «Пятидесяти строф вака».

Сам отрекшийся император отметил в завершающих словах, что лучшие поэты эпохи единодушно отказывали в совершенстве стихам Тамэйэ.

А вот почтенный Тэйка, как гласит молва, слагал стихи, подобрав волосы, в повседневном придворном платье, до мелочей блюдя благопристойность.

Порицают, чтобы ограничить себя

Провинциальные поэты, едва прочтут или услышат чужие *вака* или *рэнга*, враз судить готовы — нам стоит их оценкам доверять?

Некогда один из мастеров поэзии заметил: заведомо непостижимо то, во что не вник до самой глубины. Поэт, возможно, собственные кости в прах истер, а судит о его стихах какой-то верхогляд — такому смысл поэзии не внятен в полноте.

Искусных мастеров на Пути поэзии во множестве в любые времена, но мало таких, кто склонен к высоким прозрениям, кто опытен в писании стихов, но не утратил ощущения идеала.

²⁰ Фудзивара-но Тэйка (Садаиэ, 1162–1231) — выдающийся японский поэт, был отцом другого знаменитого поэта Фудзивара-но Тамэйэ (1198–1275) и сыном наиболее влиятельного поэта конца эпохи Хэйан — начала эпохи Камакура, Фудзивара-но Тосинари (Сюдзэя, 1114–1204).

²¹ Этот образ медитирующего над своими сочинениями Фудзивара-но Сюдзэя — важная метафора идеального поэта для Синкэй.

²² Речь идет о поэтическом собрании «Пятьдесят строф вака» в поэтическом собрании принца До:дзэ («До:дзэ хо:синно: кэ годзиссу вака», 1218 г.) Принц До:дзэ — второй сын отрекшегося императора Готоба-ин, священнослужитель храма Ниннадзи. В собрании участвовали лучшие поэты.

Учение Будды и природа поэзии совсем не сходны, — так утверждал старый поэт в былые дни.

Оценивая чуждое и непонятное

Провинциальные поэты, столкнувшись с невнятной им поэзией, несходной с их собственной, видят в ней уклон от срединного пути и отвергают напроц. Что скажете?

Тут вряд ли можно что-то предпринять: они всем сердцем привержены своим стихам, в которых обретают удовлетворение. Поэт с высоким даром стремится в небеса, но упускает навести мосты с земным собратом; он весь в мечтах освободить свой ум от мирских оков.

Конечно, мудрость в том, чтоб восхищаться стихами, отличными от собственных, твоих.

Священник Сё:тэцу не уставал повторять: «Сколь несовершенными должны мои стихи казаться читателям, ведь я в поэзии стараюсь избегать торных троп».

Да воспримут все эти мудрые слова.

Трудности в понимании высокой поэзии

Поэзия великих мастеров недосягаема для большинства — в чем тут дело?

Былые стихотворцы твердили что ни день: учение, доступное уму, требует глубоко понимать «нанизанные сто строф *рэнга*»²⁵ в последовательной полноте, не упуская духа и важнейших слов *маэку* из первого двустипа или трехстишия с самонаименованиями деталями вплоть до грамматических частиц; и множество подводных камней иметь в виду²⁴; предвидеть, как следующий в очереди поэт свой стих с твоим увяжет. Тут потребны вместе разум и сердце *кокоро*; иначе как почувствовать последовательность мысли — что сказано, что скажется потом; такое не под силу тем, кого заботит лишь собственный, отдельно спетый стих.

Вот так и в искусной, достигшей совершенства вязи письмен Оно-но То:фу:²⁵ никто не мог понять ни знака.

Не то же ли с Учением Будды? Дух, сумевший охватить в единстве совершенном²⁶ десятки тысяч, мириады вещей, — вовеки непостижен обычному уму простых людей.

²³ Имеются в виду стострофные *рэнга* (*рэнга хякуин*), сочиненные несколькими поэтами. Совершенные *рэнга* трудны для понимания, поскольку они порождение духа, «чувствительного к тому, что было в прошлом и свершится в будущем». Последующее и предыдущее стихотворения создают единство, дающее ощущение «далекости» именно в силу своего совершенства.

²⁴ Речь идет о категории *утикоси* — она означает, что первое стихотворение тесно связано со вторым, а второе с третьим, однако первое с третьим никак не связано, первый стих как бы «забывается». *Риннэ* — буддийский термин, означающий кармическое возрождение, «круговорот вещей», также используется в теории *рэнга* наряду с *утикоси*, но в более узком смысле как «возвращении в то же место». Термин *то:ринэ* означает то же, но с удалением в несколько стихотворений вниз по цепочке «нанизанных строф».

²⁵ Оно-но То:фу: (894–964) — один из трех великих каллиграфов эпохи Хэйан: два других Фудзивара-но Сукэмаса и Фудзивара-но Юкинари. Он следовал им изобретенному японскому стилю в каллиграфии, далекому от китайского.

²⁶ *Энгё:*, «совершенное учение», и *энню:*, «всеохватывающее единство», — термины буддийской школы Тэндай. *Энгё:* — высочайшая ступень из четырех стадий постижения учения Будды.

Заурядные стихи

Как выглядят так называемые «заурядные»²⁷ стихи?

Стихи бывают вульгарными по форме или пошлыми по замыслу и чувству. Сравнительно несложно уловить заёмность композиции, значительно труднее — заурядность чувств и мысли.

мацу уэ о каму кокё:-но нива

Насажу сосновую поросль –
Во дворе дома в родном краю.

юмэ сасоу кадзэ-о цуки миму таёри-ни тэ

Сны развеяв,
ветер в соснах приневолил меня
Взглянуть на луну.

В этой композиции первый стих *цукэку* кажется вполне удовлетворительным, но замысел его не естествен. Кому придет в голову нарочно насадить сосновую поросль, чтобы ветер, запутавшись в иглах, пробудил его от сна и заставил глазеть на луну?

хару ва тада идзурэ-но куса мо вакана кана

По весне любая
Травинка
Выпускает молодой побег.

Поэтическое обращение к семи весенним травам²⁸ связано единственно с нашими поисками и находками одного-двух зеленых побегов, появившихся в прогалах снежного наста. Мысль о собирании всех видов трав без разбора поражает меня как полная неудача. Работа такого духа, чувствительного к предшествующему и последующему, сложна для тех, кто слышит отдельный стих, без всяких связей с другими.

Стихи неизреченной отдаленности

Провинциальных сочинителей едва ли заботит вялость, неуклюжесть собственных виршей; их интересуется поверхностное украшательство — и только.

Энню: — соединение Трех истин (*сантай*): пустоты (*ку*); мирского, обыденного, временного (*кэ*); серединного, середины (*тю*:). *Сантай энню*: — совершенное соединение трех истин.

²⁷ Здесь Синкэй употребляет буддийский термин *бондзоку*, означающий непросвещенного верующего на первой стадии посвящения в учение; в мирском смысле *бондзоку* совпадает со значениями «скудный, обыкновенный, средний, вульгарный».

²⁸ Семь весенних трав — в 7-й день первой луны варят кашу из семи весенних трав (*хару-но на-нагуса*): *сэри* — японская петрушка, *надзуна* — пастушья сумка, *гогё* — сушеница, *хакобара* — мокрица, *хотокэ-но дза* (букв. сиденье Будды) — яснотка, *сидзуна* — японская репа, *судзусиро* — японский редис.

Они отбросят те стихи, в которых образность и стиль исполнены неизреченной отдаленности²⁹.

Былые утверждали мастера единство всех искусств; но именно на Пути поэзии главенствуют эмоции и чувства, а чувства неизреченными являются в стихах, в несказанных, сокрытых смыслах; в этом прелесть таинственной красоты.

И в *вака* недоговоренность образов нас приближает к дивным формам иных миров.

Почтенный Тэйка писал: «Воистину единственный поэт такое мог создать, никто иной».

А вот еще: «Смотреть ли на луну и на цветы его глазами? Дождливой ночью, позабыв про сон, в тревоге созерцать блестящую от влаги тень деревьев и о минувшем затосковать — вот подлинность...», — так Кэнко³⁰ глубоко сказал, прекрасны его слова.

В поэме «*Луна*» говорится, что едва умолкли струны, а луна нырнула в реку Сюньян, «в это время беззвучье посильней любого звука»³¹, — понять такое может человек высоких чувств, не чета обычным людям. В китайском стихотворении о любви есть такие строки:

Весенний ветер... Сливы и персика цвет... дни, когда он облетает;
Росы осенние... Ветви утунов... времена листопада³².

Любовные стихотворенья *вака* или *рэнга* поистине следует писать вот так — то есть не впрямую, окольно чувства выражать³³. Недаром тот поэт китайский утверждал, что стихи о делах сердечных требуют сосредоточенности большей, чем сочиненье трех или четырех стихотворений о чем-то ином. Ведь любовная тоска исходит из глубин души.

Стихотворение господина Тэйка:

аки-но хи ва ито ёри ёваки сасага-ни но кумо-но вататэ-ни оги-но увакадзэ

На тонком платье
Блики осеннего солнца.
Ветерок в тростниках повеял.

²⁹ В данном случае отстраненность, далековатость обозначается словом *ё:он*, пишется хираганой (ようおん). Имеет значение «неясный», «скрытый». Часто читается как *ю:эн* (優艶). Недосказанность образа (*омокагэ-но фумё:тай*).

³⁰ Кэнко: -хо:си — монашеское имя, настоящее имя Ёсида Кэнко (Канэёси), псевдоним Урабэ Канэёси (1283–1350) — крупнейший писатель и поэт Средневековья, автор *дзуйхицу* «Записки от скуки» («*Дурэдзурэ гуса*», 1330–1332) (русский перевод В.Н. Горегляда и А.Н. Мещерякова). Аллюзия на слова Фудзивара-но Сюндзэй: «Весенний снег под луной особенно прекрасен».

³¹ Известная поэма Бо Цзюй-и (772–846), в русском переводе Л.З. Эйдлина — «Певица (Пипа)».

³² «Песнь о бесконечной тоске» («*Чан хэн гэ*») о любви императора Сюань-цзуна к красавице Ян Гуй-фэй поэта Бо Цзюй-и (772–846) из 626 слов, написана в 816 г. В русском переводе Л.З. Эйдлина — «Вечная печаль».

³³ Имеется в виду, что приведенные строки, впрямую описывая времена года с их традиционными приметам, подспудно говорят о тоске Сюань-цзуна по утраченной любви.

Некого ждать.
Одинокое облако³⁴.

Стихотворение монаха Сэйган (Сё:тэцу)

аки-но хи ва ито ёри ёваки сасага-ни но кумо-но вататэ-ни оги-но увакадзэ

Осенний свет
Трепещет, как паутинка,
По которой бежит паук.
Облака грядую,
Ветерок в камышах.

Эти прекрасные стихи — воплощение тела Дхармы, олицетворение внезапного просветления вне разума. Не стоит доискиваться смысла в земных словах — и только. Они — явление Небесной девы с горы Ушань³⁵ или дуновенье с туманных вод Пяти озер³⁶; их смысл укрыт словами, не высказан [...].

Литература

Синкэй. Сасамэгото [Разговоры вполголоса] // Рэнга ронсю:. Хайронсю: [Трактаты по теории рэнга. Трактаты по теории хайку] / коммент. Кидо Сайдзо:, Имото Котю:. Токио: Иванами, 1970. С. 119–204. (Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 66).

³⁴ Вака входит в личное собрание Фудзивара-но Тэйка «Смирненные записи оброненного» («Сю:и гусо:», 1216–1233 гг., № 2551).

³⁵ Имеется в виду Ушань шэнь нюй — Святая дева горы Ушань, героиня поэмы Сун Юя (конец III — 1-я пол. II в. до н.э.) «Горы высокие Тан» (*Гао Тан*), в которой чускому правителю Хуэй-вану во сне явилась дева гор Ушань. На прощанье она сказала ему так: «Служанка ваша, государь, живет на южном склоне горы Ушань... На заре являюсь я Утренней Тучкой, вечером проливаюсь дождем».

³⁶ Пять озер (Цинцаоху, Поянху, Дунтинху, Тайху, Даньянху) — знаменитые своей красотой водоемы, неоднократно поминаемые в стихах китайских поэтов, как и другие топонимы в поэзии, чаще всего, как намек на какой-то скрытый «за словом» смысл. Синкэй, по мнению комментаторов, имеет в виду трактат поэта Бонтё: «Записи вопросов и ответов из обители Бонтё:» (*Бонтё:ан сюхэнтё:сё:*, 1417 г.): «Пять озер являют воду на фоне далеких гор, горы разделяют воду. Далекие, близкие — виды возникают разные, не подвластные заурядному воображению. Их можно сравнить с поэзией пробуждения».

«Поэтические имена» чайной утвари в традиции Тяною («Путь Чая»)

А.В. Кудряшова

В истории японского чайного искусства Тяною («Пути Чая») практика присвоения чайной утвари «поэтических имен» была широко распространена с XV–XVI вв. Эта традиция дошла до наших дней и представляет собой художественную характеристику объектов чайной утвари, созданных мастерами вручную и несущих на себе печать авторского видения и эстетической оценки. Иногда «поэтические имена» давались мастерами и наставниками дзэн-буддизма, практикующими Путь Чая и являющимися высшими экспертами в области оценки чайной утвари. Среди «поэтических имен» (*гомэй*) различают три основных типа: дзэнские наименования (*дзэн-го*), сезонные имена и поэтические цитаты *ута-мэй*. Семантическая составляющая таких наименований различная. Среди «поэтических имен» можно найти классические цитаты из китайских или японских дзэнских сочинений, алогичные вопросы-загадки *ко:ан*. Часто встречаются изречения патриархов и известных наставников дзэн-буддизма, фразы или образы из дзэнских сочинений и сутр махаяны. Второй тип «поэтических имен» – сезонные слова и выражения, благопожелательные символы, рождающие ассоциации с природой и ее изменениями в течение года. Третий тип – имена *ута-мэй*, цитаты из таких произведений, как «Исэ-моногатари», «Гэндзи-моногатари», «Манъё:сю:», «Кокинсю:» и др. В современной Японии в мире Чая имена *гомэй* могут представлять собой как традиционные, устойчивые образы и ассоциации, так и необычные, редкие сочетания. Устроитель чайной встречи должен быть внимателен при подборе утвари: дублирующие друг друга наименования использовать в одном наборе утвари для одного и того же мероприятия запрещено.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: чайная церемония, поэтические имена *гомэй*, сезонность, дзэн-буддизм, чайная утварь, японское традиционное искусство, японская поэзия.

НИР: История и культура стран Востока; межкультурные контакты (ИСАА МГУ)

В японской традиции «Пути Чая» различают два крупных сезонных отрезка – летний и зимний, поэтому чайная утварь, которая используется в разное время года, также может отличаться по форме и размеру. С ноября по конец апреля – зимний период *ро*, а с мая по конец октября – летний период *фууро*. Некоторые элементы чайной утвари могут использоваться вне определенного сезона, но есть такие, которые можно увидеть в чайном действии только летом или только зимой. Например, котлы для горячей воды отличаются по форме и объему, чайные чаши тоже отличаются по степени крутизны стенок – есть

более открытые «летние» чаши и более закрытые «зимние». Некоторые предметы гость может взять в руки и рассмотреть поближе по завершении церемонии, но в основном он наблюдает за действием, не двигаясь с места.

Наслаждение предметами — один из наиболее радостных моментов чайного действия, когда хозяин предлагает гостям возможность взять в руки используемую чайную утварь и рассмотреть ее поближе (практика *хайкэн*, «осмотра с благоговением»). Каждый такой предмет является особенным объектом для любования. На некоторые предметы может быть нанесена надпись или поставлен оттиск мастера, сделавшего его. Другие могут иметь особые имена *гомэй*. Такой знак или имя повышают художественную значимость предмета. Подбирая различные предметы в единый ансамбль и заставляя его звучать каждый раз по-новому, чайный мастер может выразить свое чувство прекрасного, передать ощущение гармонии и красоты, создать тему для данной чайной встречи.

Вещи, которые гость обычно может попросить показать во время *хайкэн*, — это чайная чаша *тяван*, керамическая чайница *тяирэ* с мешочком-оплеткой для нее, лаковая чайница *нацумэ* и бамбуковая ложечка *тясяку*. Помимо этого, могут быть переданы для осмотра подставка для крышки котла *футаоки*, шкатулка для благовоний *ко:го* и сосуд для чистой воды *мидзусаси*, но последние варианты используются сравнительно редко. По традиции «поэтические имена» чаще всего присваивали чайным ложечкам, чашам и керамическим чайницам. Реже «поэтическое имя» могло быть дано кувшинам для чайного листа *тяцубо* и бамбуковым вазам для цветов *ханаирэ*. Такие имена обычно даются не всем, а только особенно высоко ценимым произведениям искусства из мира «Пути Чай», созданным вручную.

Лакированные изделия как правило не обладали «поэтическим именем», так как орнамент или иные художественные мотивы напрямую указывали на связь предмета с основной семантической составляющей (сезонный образ, поздравительный мотив, цитата и т.д.). Поэтому «поэтические имена» для чайниц *нацумэ* или шкатулок для благовоний практически отсутствуют. Керамические же чаши, не украшенные рисунком, и вырезанные из бамбука ложечки не имели столь явного выражения семантики наименования, поэтому наличие «поэтического имени» помогало раскрыть внутренний образ предмета, воплотить в слово художественный облик и ощущения, рождающиеся в процессе его созерцания.

Кроме того, бамбуковые вазы для цветов или чайные ложечки, вырезанные вручную, и чаши, созданные мастером из глины также вручную, хранили на себе отпечаток рук создавшего его человека, его души. В них наиболее глубоко была отражена внутренняя одухотворенность. Чайные мастера считали, что любое произведение искусства создает не тот, кто являет миру его внешний материальный облик, а тот, кто, глядя на это произведение, восхищается им. Вещи, созданные с использованием механизма, могут быть совершенны с точки зрения формы, отражая достижения разума, но они холодны и бездушны. Считается, что вещи, созданные вручную, дарят чувство психологического комфорта, тепла и мягкости, они позволяют глазу и руке отдохнуть и рассла-

биться [Кудряшова, 2013, с. 228] Так происходит соприкосновение человека и *синнэ* — истинной сути вещи.

Синнэ 真如 — буддийский термин, который можно перевести как «естество», «первоначальный, исконный облик», «изначальная сущность», «истинная суть»; через это понятие проявляется японское представление о красоте. Истинная красота кроется внутри, а не лежит на поверхности, в ней отсутствует какая-либо степень проявления конкретного качества, она стоит над понятиями «высшее» и «низшее», не сравнивая, не внося элемент соперничества и превосходства. Таким образом, считается, что «поэтическое имя» помогает обнаружить и выявить внутреннюю, истинную сокровенную красоту предмета. А человек в свою очередь получает эстетическое и эмоциональное удовлетворение от созерцания этого предмета [Кудряшова, 2017, с. 42–45].

Если посмотреть на историю «Пути Чая», то практика присвоения чайной утвари «поэтических имен» широко распространилась уже в XV–XVI вв. Эти имена присваивались высшими иерархами из экспертного совета *сёгуната до:бо:сю:*, специалистами мира искусства — известными художниками, каллиграфами; в более поздние века дзэнскими наставниками, чайными патриархами и известными чайными мастерами. Чайные патриархи прошлого, такие как Сэн-но Рикю, его предшественники, а затем и ученики, оставили после себя богатую традицию дарования «поэтических имен»; считалось, что эти люди обладали достаточным духовным опытом и осознанием действительности, чтобы передать словами внутреннюю красоту вещи [Там же, с. 45–48].

Дзэнские поэтические имена *дзэн-го*

Дзэн-го, «дзэнские наименования», например, таковы: «Сэнсин» 洗心 («Омовение сознания»), «Нёи» 如意 («Истинная суть»), «Му-ити-моцу» 無一物 («Ни единой вещи»), «Кан/Сэки» 関 («Застава»), «Фу-до:-син» 不動心 («Недвижимое сознание»), «Будзи» 無事 («Недеяние»), «Ити» 一 («Единица»), «Сэй-дзяку» 静寂 («Чистота и спокойствие»). Интересно отметить, что точно такие же или подобные примеры *дзэн-го* можно встретить в надписях на каллиграфических свитках в нише чайной комнаты [Кудряшова, 2010, с. 195]. Утварь, именованная *дзэн-го*, используется в чайных церемониях высокого ранга, в храмовых чаепитиях, чайных встречах по особому случаю, например, с использованием подставок-*дайсу* при приготовлении густого чая *койтя*, то есть имеет ярко выраженный формальный характер. При этом в более демократичных вариантах чайного действа (при приготовлении легкого чая *усутя*) обычно не используется утварь с именем *дзэн-го*. В таких случаях предпочтительнее использовать утварь с сезонными или нейтральными «поэтическими именами». Также это могут быть географические названия, так или иначе связанные с историей вещи, или имена бывших владельцев. Имена многих вещей определяются формой, рисунком или узором; они могут быть даны по цветовой ассоциации.

Сезонные имена *гомэй*

Наряду с серьёзными «философскими» образами из китайской и японской классики учения Дзэн, в качестве «поэтических имен» могут также использоваться и другие «поэтические имена», не столь официальные и формальные. Чаще всего это цитаты из древней и современной японской поэзии, сезонные слова и выражения, благопожелательные символы, рождающие ассоциации с природой и ее изменениями в течение года. Приведем пример типичных «поэтических имен» для разных сезонов.

Весна — «Касуми» 霞 («Весенняя дымка»), «Икка» 一花 («Один цветок»), «То:ка» 桃花 («Цветы персика»), «Хана-фубуки» 花吹雪 («Цветочная метель»), «Какицубата» 燕子花 («Темно-фиолетовый ирис»).

Лето — «Сэмисигурэ» 蝉時雨 («Тихий звон цикады»), «Мидзу-асоби» 水遊び («Игры на воде»), «Дзан-сё» 残暑 («Последние жаркие дни»), «Хигурума» 日車 («Подсолнух»), «Кагэро» 蜻蛉 («Подёнка»)

Осень — «Цукими-гуса» 月見草 («Трава любования луной»), «Аки-кадзэ» 秋風 («Осенний ветер»), «Кику-биёри» 菊日和 («Хризантемы в ясный день»), «Кири-но уми» 霧の海 («Море тумана»), «Минори» みのり («Урожай»)

Зима — «Акэбоно» 曙 («Рассвет»), «Хо:рай» 蓬莱 («Гора Хо:рай»), «Байка» 梅花 («Цветы сливы»), «Дайкан» 大寒 («Великая стужа»), «Кандзан» 寒山 («Холодные горы»).

Благопожелания (внесезонные) — «Кэйун» 慶雲 («Облака радости»), «Дзэн-дзай» 善哉 («Возрадуйся!»), «Эн-дзю» 延寿 («Длящееся счастье и долголетие»), «Такасаго» 高砂 («Такасаго»).

Летние имена могут использоваться только летом, весенние — только весной, зимние — только зимой, при этом наступление какого-либо конкретного сезонного момента как бы «предваряется» использованием утвари с соответствующим именем *гомэй*. Недопустимо включать в набор чайной утвари предметы с именами, сезон которых уже миновал. Например, чайную утварь, имеющую имена, ассоциирующиеся с праздником «Танго-но Сэкку» (пятое мая, «день мальчиков») и такими сезонными образами, как карпы, ирисы, военные доспехи, можно использовать за неделю до пятого мая, но никак не позднее этой даты. Предвкушение, чуткое ожидание и внимательное отношение к мельчайшим нюансам сезонных изменений свойственно японской чайной культуре.

Имена *ута-мэй* — цитаты из поэтических произведений

Известны «поэтические имена», взятые из «Исэ-моногатари», «Гэндзи-моногатари», «Манъё:сю:», «Кокинсю:» и других произведений японской литературы. Они носят название *ута-мэй*, или «стихотворные имена». Приведем примеры:

1. «Иэ-сакаэ» 家栄 «Процветание рода», название стихотворения Оото-но Табито из «Манъё:сю:» (№ 452), *Имото ситэ, футари цукуруиси вага сима*

ва, кодати-мо сигэку, нари ни кэру камо, «В том саду, что вдвоем мы сажали когда-то с любимой вместе, поднялись так высоко, разветвились деревья!» (пер. А.Е. Глускиной) [Икэда, 2010, с. 199–200].

2. «Суминагаси» すみながし, «Тушь на волнах», цитата в виде «спрятанного слова» из стихотворения Аривару-но-Сигэхару (在原滋春, IX в.) из «Кокинсю:» (№ 465), Хару касуми, **нака-сика ёкидзи, накари сэба, аки куру кари ва, каэра-дзара маси**, «Словно тушь на воде, клубится весенняя дымка — и, не зная пути, никогда не смогли бы гуси до родных гнездовых добраться...» пер. А.А. Долина [Там же, с. 80–81].

«Ойсуги» 老杉, «Древняя криптомерия», цитата из стихотворения Ёкои Яу (1883–1945) **Ойсуги-но, уцубоно накано хокора-саэ, икуё-э нураму, кокэмуси ни кэри**, «Древняя криптомерия! В твоём дупле, покрытом мхом, и синтоистский храм, и мелкие букашки — живут из века в век», пер. А.А. Кудряшовой [Там же, с. 66–67].

Встречаются даже шуточные «поэтические имена», например, известная чайная чаша, подаренная чайным мастером XVI века Сэн-но Рикю его ученику чайному мастеру Сибаяма Кэммоцу, именуется «Ган-тори» 雁取り («Добывшая гуся»). В ответ Рикю получил в подарок настоящего гуся, после чего сложил комическое пятистишие **кёка**, так что чаша получила свое «поэтическое имя» уже постфактум: **Омоики я, оотака ери мо уэ нарэ я, яки тьяван-мэ га, ган торан то ва**, «Я мог ли думать, что она проворней, чем крупный сокол, и что эта глиняная чаша мне гуся принесет», пер. В.П. Мазурика [Мазурик, 2003, с. 155]

Поэтические имена сладостей

В заключение хотелось бы также упомянуть о «поэтических именах» сладостей *вагаси*, подаваемых непосредственно перед чаем. Красивые по цвету и форме сладости делаются вручную и по-своему отражают времена года. Обычно в их состав входит паста из красных бобов *адзуки* или белых соевых бобов *дайдзу*, а также различные сорта рисовой, пшеничной, соевой и другой муки, сахар, сахарный сироп, агар-агар, натуральные красители. Если смешать красители, можно получить различные образы того или иного сезона. «Поэтические имена» для сладостей гости узнают не сразу, поскольку во время самой процедуры приготовления чая они гостям не сообщаются. Только после того, как гости начинают пить чай, они могут спросить об этом у хозяина.

Примеры «поэтических имен» сладостей также указывают на значимость такого смыслового компонента, как сезонность. Таковы, например, весенние сладости «Сахо-химэ» («Богиня весны»), представляющие образ лепестков сакуры; летние сладости «Мидзу но омотэ» («Поверхность воды»), сделанные из прозрачного теста *кудзу*; «Аки-но яма» («Осенние горы») — сладости *кинтон* из бобовой пасты, имитирующие алые осенние листья в горах; «Кадза-хана» («Кружащиеся на ветру снежинки») — зимний образ сладостей в виде пирожков с бобовой начинкой *мандзю*.

Многие названия сладостей берутся из песен, хайку, из исторических записок, стихов «ка-тё:-фу:-гэцу» (о красивых пейзажах) и названий знаменитых

мест. Узнав названия сладостей, гости начинают размышлять об образах и ассоциациях, связанных с ними. Пробуя *вагаси*, можно насладиться не только вкусом, но и красотой их цвета, формы, а также литературными произведениями, например, стихами, из которых взято название [Дух чайной церемонии, 2011, с. 22].

Знание различных типов «поэтических имен» крайне важно при изучении «Пути Чая». Устроитель чайной встречи должен быть внимателен при подборе утвари — одинаковые наименования *дзэн-го* использовать в одном наборе утвари для одного и того же мероприятия запрещено. Например, нельзя использовать свиток с надписью и чайную ложечку или чашу с одинаковыми именами, рисунок на лаковой поверхности не должен повторяться в иероглифическом наименовании другой утвари. Вот почему у настоящего чайного мастера всегда имеется большое количество разнообразной чайной утвари — на разные случаи и для разных чаепитий. «Поэтические имена» утвари могут варьироваться от серьезных и торжественных, сезонных или ностальгических до добродушно-шутливых. Подбирать сочетания, комбинируя имеющуюся утварь, то есть создавать *ториавасэ* — один из наиболее приятных моментов при подготовке хозяином чайного действия.

Литература

Дух чайной церемонии // Ниппоника. Информационный журнал МИД Японии на русском языке. 2011. № 5. С. 22–23.

Икэда Хё:а. Киндай но тясяку [Чайные ложечки из бамбука. Мастера XIX–XX века]. Киото: Танкося, 2010.

Кудряшова А.В. Ценность и цена в традиции «Пути Чая» — историческая перспектива // Тезисы докладов научной конференции «Ломоносовские чтения-2013. Востоковедение». М.: МГУ, 2013. С. 228–231.

Кудряшова А.В. Чайная утварь как художественный объект в традиции «Тяною» («Путь Чая»). К вопросу об эстетике чайной утвари в традиции «Пути Чая» // Молодой ученый. Международный научный журнал. Спецвыпуск «Японский альманах. Вып. 1». 2017. № 23.1 (157.1). С. 42–48.

Кудряшова А.В. Язык и система образов японских чайных свитков «итигё-моно» // Япония. Слово и образ. М.: Изд. дом «Ключ-С», 2010.

Мазурик В.П. Чайная чашка и ее функции в японском чайном действе (тяною) // Вещь в японской культуре. М.: Восточная литература, 2003.

Женщины в мире мужчин «То:кайдо:тю: хидзакуригэ» Дзиппэнся Икку

А.Ю. Борькина

В статье анализируется система женских персонажей в произведении Дзиппэнся Икку «На своих двоих по тракту То:кайдо:» («То:кайдо:тю: хидзакуригэ», 1802–1809). Будучи образцом *коккэйбон*, юмористической прозы о горожанах, «То:кайдо:тю: хидзакуригэ» сконцентрировано, прежде всего, вокруг наиболее приземленных сторон жизни, а также комизма особого рода – вульгарного, бытового юмора *ябо*. Мир тракта То:кайдо:, возникающий на страницах произведения в восприятии двух протагонистов-мужчин, путешествующих из Эдо в Киото и Осака, представляет собой средоточие «мужской действительности», пространство, во главу угла в котором становится поиск чувственных наслаждений и связанный с этим грубоватый, маскулинный смех. Однако при этом в «То:кайдо:тю: хидзакуригэ» обнаруживается и целая галерея любопытных женских образов. Женских персонажей можно поделить на две основные категории: женщины легкого поведения и «благовоспитанные» женщины. Имеется также промежуточная группа в лице зазывал на почтовых станциях и служанок на постоялых дворах и в забегаловках, которые выполняют, прежде всего, техническую функцию, обеспечивая развитие повествования. Наиболее интересными и персонифицированными представляются образы женщин первой категории, девицы из веселых кварталов и с постоялых дворов. Такие героини носят имена, подробно описывается их внешний вид; они достаточно своенравны и нередко являются катализатором развития сюжета, провоцируя возникновение комичной ситуации. «Благовоспитанные» женщины не менее самодостаточны – часто заняты в профессиональной деятельности, позволяют себе легкомысленное поведение и также инициируют юмористические эпизоды. Таким образом, в произведении рисуется женский образ, одновременно и характерный для своего времени, и в некотором роде новаторский – Икку, несмотря ни на какие проявления своенравия своих героинь, всегда демонстрирует к ним исключительно доброжелательное отношение.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эпоха Токугава, *гэсаку*, юмористическая проза, *коккэйбон*, Дзиппэнся Икку, положение женщины, веселые кварталы.

Двойственность позиции женщины в «мире мужчин»

Традиционно положение женщины в Японии эпохи Токугава (1603–1867) оценивается как весьма угнетенное. С установлением власти нового сёгуната и принятием официальной идеологии, основанной во многом на идеях чжуси-

анства, женщины оказались окончательно смещены в общественной жизни на второй план. Привлекает внимание и сам факт резкого гендерного дисбаланса в стране, в особенности, в сёгунской столице, Эдо, где, например, в 1721 г. на каждые 100 женщин приходилось по 178 мужчин при общем населении около полумиллиона человек; при этом, однако, с течением времени разрыв постепенно сокращался [Прасол, 2012, с. 50]. Помимо этого, для женщин, и так существовавших в рамках жесткой системы четырех сословий *си-но:-ко:-сё*: 士農工商, имелись и совершенно особые нормы поведения, окончательно сужавшие их сферу деятельности до забот о семье и доме и вытеснявшие их из «внешнего мира» [Оськина, 2013, с. 200]. Освобождены от семейных забот оказались лишь женщины легкого поведения и примыкавшие к ним прочие маргинализированные категории женского населения, но и они были отграничены от «внешнего мира» рамками строго регламентированных государством веселых кварталов.

С другой стороны, нельзя говорить и о полном отстранении женщин от общественной жизни. Строгие ограничения касались, прежде всего, двух категорий — девушек в веселых кварталах, имевших, однако, относительную свободу в их пределах, и женщин из самурайского сословия. При этом те, кто находились в промежуточном между ними положении, а речь здесь идет, прежде всего, о женщинах городского сословия, в действительности пользовались относительной свободой, активно занимались трудовой деятельностью и имели весьма раскрепощенные нравы. Другое дело, что образ подобных женщин воспринимался в обществе неоднозначно. Фигура женщины, не ограничивающей себя рамками дома *из* 家, патриархальной семьи, находившейся в центре ее жизни, рассматривалась зачастую как девиантная, вызывающая недоверие, легкомысленная, а значит, сексуализированная и, парадоксально, но одновременно иногда и идеализированная — в том случае, если женщина самоотверженно трудилась на благо все того же *из*. В этом смысле «благовоспитанные» жены, матери и дочери оказываются на поверку гораздо ближе, чем может показаться, к «неблагонадежным» девушкам из веселых кварталов, образ которых также повсеместно считывался как двойственный: они одновременно законодательницы моды, воплощение красоты и вкуса — и распущенные обладательницы в высшей степени свободных нравов. В конечном итоге женщина в эпоху Токугава, к какой бы социальной группе она ни принадлежала, воспринималась неоднозначно, при этом с четко прослеживаемым сексуализированным подтекстом. Наиболее не соответствующими нормам в общественном мнении представлялись молодые, одинокие женщины, работавшие не на *из*, а на самих себя [Imai, 2002]. Такая деятельность в корне подрывала идеологические устои общества, в связи с чем жестко контролировалась государством с помощью разнообразных ограничительных мер, которые включали, например, запрет на переодевание в мужскую одежду, запрет нелегальной проституции и т.д.

Мир мужчин «То:кайдо:тю: хидзакуригэ»

Пространство тракта То:кайдо:, возникающее на страницах *коккэйбон*¹ «То:кайдо:тю: хидзакуригэ» 東海道中膝栗毛 («На своих двоих по тракту То:кайдо:», 1802–1809 гг.) авторства Дзиппэнся Икку 十返舎一九 (1765–1831), на первый взгляд, представляет собой изображение «мужской действительности» эпохи Токугава, в отличие, например, от другого классического *коккэйбон*, произведения Сикитэй Самба 式亭三馬 (1776–1822) «Укиёбуру» 浮世風呂 («Современная баня», 1809–1813 гг.), две из четырех частей которого, посвященные женским баням, в целом позиционировались как полезное для женщин сочинение, с чтением которого «должно прийти и понимание того, как различить добро и зло, правду и неправду» [Самба, 1989, с. 77].

Основной стержень повествования в «То:кайдо:тю: хидзакуригэ» — путешествие двух героев-мужчин, Ядзиро:бэй и Китахати, во «внешний мир», из Эдо в Киото и Осака. Во главе угла в произведении Икку, прямого продолжателя традиции «сатирических проповедей» *дангибон* 談義本, ставится весьма специфический комизм — юмор в «То:кайдо:тю: хидзакуригэ» довольно груб, безыскусен и сосредоточен вокруг наиболее приземленных сторон бытовой жизни, что в целом придает ему маскулинный характер. В бесконечной череде героев, взаимодействие которых является главным двигателем сюжета, большинство — мужчины, выходцы из простого народа: возницы, торговцы, хозяева постоянных дворов, низкоранговые самураи и священнослужители.

Однако в «мире мужчин» «То:кайдо:тю: хидзакуригэ» находится место и для целой галереи ярких женских образов. По аналогии с реальным социальным устройством Японии того времени, героинь Икку можно разделить на две большие категории: «благовоспитанных» жен, матерей, дочерей и «раскрепощенных» женщин из веселых кварталов (с примыкающей к ним группой прочих подобных героинь — бродячих музыкантш, гадалок и других). Промежуточное положение между этими двумя типами занимают многочисленные служанки, зазывалы на постоянных дворах и другой обслуживающий персонал. Они не являются сюжетными персонажами, а, скорее, выполняют техническую роль, обеспечивая перетекание одного эпизода в другой или смену локации. Отметим, однако, что чисто техническая роль характерна, прежде всего, для зазывал, что касается служанок — тут героиня героине рознь, и некоторые из них довольно активно участвуют в развитии сюжета, приобретая черты как «раскрепощенных», так и «благовоспитанных» женских персонажей.

Веселые кварталы и постоянные дворы: девушки «свободных нравов»

Наиболее интересную группу, безусловно, представляют собой девушки легкого поведения, с которыми протагонисты в ходе своего путешествия встре-

¹ 滑稽本, «забавные книги», один из жанров развлекательной литературы *гэсаку* 戯作.

чаются на постоянных дворах и в местных веселых кварталах. Поиски главными героями новых любовных приключений — мощный катализатор для развития повествования и один из излюбленных мотивов произведения, что весьма характерно для художественной прозы эпохи Токугава в принципе, начиная с новелл Ихара Сайкаку 井原西鶴 (1642–1693) и заканчивая предшественниками *коккэйбон* — повестями о веселых кварталах *сярэбон* 洒落本 и иллюстрированной прозой *кибё:си* 黄表紙.

Героини, задействованные в подобных эпизодах, отличаются юмором, своенравием и довольно высоким уровнем персонификации, не характерным для других персонажей, в том числе женских. Девы веселья у Икку зачастую наделены именами, подробно описываются их одежды, украшения и внешний вид. Они не стеснены в выражениях и действиях, что часто провоцирует комические ситуации — такова, например, сцена в веселом квартале Абэкава, где молодая женщина по имени Токонацу из ревности хочет обрить налысо своего незадачливого клиента, втайне от нее посещающего другой публичный дом. В ходе конфликта группа разъяренных девиц во главе с Токонацу окружает несчастного мужчину и переходит к решительным действиям, однако здесь выясняется, что сбривать у клиента практически нечего — пышная шевелюра оказывается всего-навсего накладными локонами. Опозоренный, мужчина клянется больше никогда не посещать заведения конкурентов [Икку, 1958, с. 126–128]. Интересно в этой сцене и мимолетное упоминание в связи со сложившейся ситуацией имени самого автора, Дзиппэнся Икку, который, как известно, писал «То:кайдо:тю: хидзакуруигэ» в том числе по мотивам собственных путешествий по стране и, по-видимому, был весьма хорошо осведомлен о нравах в подобных местах:

Например, прошлой весной, девица Кацуяма из «Накадая», что в Син-Ёсивара, говорят, самого Икку разбирила при всех! Вот позорище-то было².

В отличие от эпизода в Абэкава, где главные герои произведения, Ядзиро:бэй и Китахати, выступают лишь наблюдателями, в веселом квартале Фуруити в Ямада один из протагонистов сам оказывается выставлен на посмешище местными девицами. Перед тем как удалиться с девушкой по имени Хацуэ в опочивальню, Ядзиро:бэй вдруг понимает, что на нем надето грязное исподнее-*фундоси* и, чтобы не опозориться перед спутницей, герой незаметно выбрасывает его в окно. Однако хитрость его заканчивается неудачно — белье повисает на ветвях дерева, растущего у борделя, и наутро при всех Хацуэ велит слуге принести гостю забытую вещь [Там же, с. 306–308]. Девушки легкого поведения, таким образом, устанавливаются в качестве властных фигур в пределах сферы своей компетенции — веселого квартала или постоянного двора, управляя судьбой мужских персонажей, ходом повествования и даже течением времени, под их влиянием преломляющимся и сосредотачивающимся исключительно вокруг любовного свидания [McGee, 2011, p. 49].

² Переводы в статье выполнены по изданию: [Икку, 1958].

В то же время за пределами веселых кварталов обнаруживается регулирующее влияние государства — например, в эпизоде с побегом девицы Кития из публичного дома в квартале Годзё в Киото. Ядзиро:бэй и Китахати встречаются в этом заведении с двумя девушками, Кития и Кинга, которые, как и вышеупомянутые героини, в пределах сферы своего влияния ведут себя уверенно и даже развязно — отказываются употреблять алкоголь, заказывают исключительно свои любимые кушанья, смеются над акцентом протагонистов и беззастенчиво вступают с ними в связь, хотя по традиции на первой встрече этого делать не положено. После же Кития обманом завладевает кимоно Китахати и, притворившись мужчиной, покидает бордель, а главных героев ожидает длительное и весьма неприятное разбирательство с хозяином, который подозревает их в пособничестве преступлению [Икку, 1958, с. 361–368]. Эпизод с побегом Кития в целом — один из наиболее напряженных моментов в произведении, при этом интересно отметить, что в конечном итоге наибольшие потери несут именно персонажи-мужчины — хозяин борделя, потерявший девицу, и Ядзиро:бэй с Китахати, избитые слугами. Китахати, ко всему прочему, еще и лишается одежды, тогда как женщина, преступившая закон, так и остается безнаказанной — Икку никоим образом не осуждает ее поведение.

В эпизоде со сбежавшей девицей, как, впрочем, и во многих других подобных сценах в веселых кварталах и на постоянных дворах, протагонисты оказываются в затруднительном положении, прежде всего, в связи со своей невежественностью, незнанием тонкостей поведения в увеселительных заведениях. Ядзиро:бэй и Китахати, по сути, представляют собой утрированный образ лже-цу: 通 из *сярэбон* — провинциала, который кичится своим тонким вкусом и глубокой осведомленностью о нравах веселого квартала, но на поверку обнажает, в сравнении с истинным знатоком-цу:, все свои отрицательные черты: нахальство, грубость и невоспитанность [Early Modern Japanese Literature..., 2002, p. 632–633]. Отметим, что если в классическом *сярэбон* мужские персонажи часто действуют именно в паре противоположностей, в гротескном пространстве произведения Икку оба героя низведены до крайнего проявления лже-цу:, при этом всё же вызывающего скорее добрую улыбку, а не злую насмешку, ввиду чрезвычайной близости образов протагонистов основной массе читателей.

Девушки легкого поведения также играют в «*То:кайдо:тю: хидзакуригэ*» весьма важную роль различительного маркера культур двух столиц, Эдо и Киото, прочих крупных поселений и многочисленных провинций. Репрезентация широкой картины нравов в стране, и прежде всего на тракте То:кайдо:, представляет собой один из важнейших аспектов произведения, при этом Икку ставит особенности функционирования веселых кварталов в один ряд с достопримечательностями *мэйсё* 名所, знаменитыми местными товарами и кушаньями *мэйбуцу* 名物. Главные герои, представляясь эдоскими снобами, на протяжении своего путешествия постоянно сталкиваются с бытовой жизнью в провинциях, воспринимаемой ими как образ «Другого». Обычаи провинциалов чаще всего трактуются протагонистами как низменные, тривиальные и грубые. Такими воспринимаются и местные девицы — нередко они не слишком красивы, не отличаются изысканными манерами и умом, разговаривают на забавных дере-

венских диалектах, робеют и теряются перед столичными гостями (последнее в особенности касается девушек на постоянных дворах, которые занимаются нелегальной проституцией вне веселых кварталов). С другой стороны, жизнь веселых кварталов Киото и Осака рассматривается как культура равных, но при этом — извечно конкурирующая с эдоской. Обитательницы увеселительных заведений Киото, к примеру, воспринимаются как гораздо более утонченные и привлекательные внешне, однако одновременно и более скучные, нежели девицы из Эдо. Отмечается, что девушки из Эдо более предприимчивы, требуют оплату на месте и наличными, ведут с себя с гостями весьма вызывающе и своенравно, тогда как в борделях в Киото все записывается на счет гостя и покрывается в конце месяца, а девушки гораздо более покладисты и снисходительны:

— А все-таки, что ни говори, — не унимался Кита, — наши девчонки гораздо лучше ваших! Все потому, что в Эдо люди особого склада живут, с сильным характером. Вот, скажем, в ваших борделях все скромницы и тихони, кто бы ни пришел — каждого обласкают, а чтобы погнать гостя взашей поганой метлой — о таком и помышлять не смеют. Скукотища!

— Зато у нас даже если такой убогий, как ты, придет в публичный дом, ему не откажут, — парировал цирюльник. — Разве не замечательно?

Демонстрируя подобные различия, девушки веселых кварталов Киото и Эдо в сочинении Икку в конечном итоге утверждают базовую для культуры эпохи Токугава пару понятий, обозначаемых одним и тем же иероглифом 粹, *суй* и *ики*, «утонченности, изысканности» и «живой, первоизданной сути всего сущего» [Герасимова, 2016, с. 41], воспринимаемой при этом в контексте исключительной тривиальности с одной стороны и гротескной карнавальности с другой. Ко всему прочему отметим, что несмотря на те или иные пороки и недостатки девушек из веселых кварталов, образы их в произведении весьма привлекательны, а эпизоды, в которых они участвуют, лишены какого-либо осуждения или морализаторства. Осмеянию и через него некоторой критике подвергается, скорее, сам общественный строй, устанавливающий подобные искусственные порядки в сфере чувственного — здесь метод Икку в чем-то сближается с подходом Ихара Сайкаку, который, как замечает И.В. Мельникова, высмеивает и «нравы современников, и условности общественных установлений, и эротоманию героя, и ритуалы домов свиданий» [Мельникова, 2020, с. 11].

Между семьей и веселым кварталом: пограничные женские образы «То:кайдо:тю: хидзакуруигэ»

К девушкам легкого поведения близки в произведении Икку и другие категории женского населения, например, бродячие музыкантши, слепые массажистки, прорицательницы, часть служанок. Образы этих женщин, в основной своей массе молодых, одиноких и работающих, при этом не имеющих непо-

средственного отношения к деятельности веселых кварталов, представляются в произведении наиболее девиантными. Такое же восприятие было характерно и для их прототипов в реальной жизни Японии того времени. Все вышеперечисленные женские персонажи сексуализированы, прежде всего в своей деятельности, при этом многие из них и сами демонстрируют легкомысленное поведение.

Так, например, в «*То:кайдо:тю: хидзакуруигэ*» имеет место распространенный в литературе и искусстве эпохи Токугава портрет шаловливой служанки, разрушительницы семьи. Подобную историю рассказывает главным героям слепой массажист в Хамамацу: хозяин местного постоянного двора влюбился в служанку, его жена пыталась ее извести и в конце концов покончила жизнь самоубийством, в итоге хозяин женился на молодой, а ей начал являться призрак умершей жены [Икку, 1958, с. 171]. Объективизируются в профессиональной деятельности, низводясь до предмета вожделения, многочисленные прислужницы на постоянных дворах и в чайных домиках, торговки в лавках. Препятствием для этого не становятся и явные физические недостатки героинь — бродячие слепые певицы на постоялом дворе в переходе от Мия до Кувана, слепая массажистка в Осака и прочие подобные персонажи вызывают у окружающих мужчин, прежде всего, у протагонистов произведения, не меньший интерес. При этом женщины всегда выходят сухими из воды, как и в случае с обитательницами веселых кварталов, расстраивая планы Ядзиро:бэй и Китахати и оставляя тех с носом, нередко даже обманывая или обворовывая их. Таким образом маргинализированные женские персонажи «*То:кайдо:тю: хидзакуруигэ*» утверждают в собственной идентичности, независимости, конституируют себя как самостоятельный субъект, а не как объект сексуального желания.

«Благовоспитанные» жены и дочери: распущенность и самодостаточность

Представлена в *коккэйбон* Икку и на первый взгляд принципиально иная группа героинь — соответствующие общепринятому женскому образу «благонравные» жены, матери и дочери. Однако и в них на деле прослеживается комическое переворачивание идеализированного канонического восприятия, низведение его до гораздо большей близости к реальности. С одной стороны, подобные женские персонажи действительно нередко находятся в рамках семьи, домашнего хозяйства, однако большая их часть не обременена добродетелями, поощрявшимися обществом. Такова, например, жена владельца забегаловки в Марико, где подают картофельный суп *тороро*, — лентяйка и неряха, которая не только позволяет себе грубить мужу, но и ввязывается с ним в драку на глазах изумленных клиентов [Там же, с. 129–130]. В целом мотив несчастливой семейной жизни весьма характерен для «*То:кайдо:тю: хидзакуруигэ*», хоть и подается всякий раз в комичных, иногда практически гротескных эпизодах. По-видимому, это можно связать прежде всего с общей распространенностью в тогдашней Японии договорных браков, но здесь прослеживается и переос-

мысление личного опыта самого Дзиппэнся Икку, который за свою жизнь был женат трижды, при этом два первых брака закончились разводами. Экстраполяция этого опыта наблюдается на протяжении всего произведения в перипетиях взаимоотношений одного из главных героев, Ядзиро:бэй, которого ряд исследователей соотносит с самим Икку [Aston, 1907, p. 371], и его жены, которая, будучи обманом изгнанной им из дома, впоследствии умирает и является в виде духа во время спиритического сеанса на постоялом дворе в Ниссака, с потоком ругательств, извергающихся на незадачливого мужа [Икку, 1958, с. 151–153]. Здесь интересно отметить и тот момент, что хотя жена Ядзиро:бэй и оказывается втянутой в его махинации по новой женитьбе на девице с богатым приданым, фактически она сама становится иницилирующей развод стороной, что, как подтверждается документально, действительно могло иметь место в эпоху Токугава [Yabuta, 2000, p. 2].

С другой стороны, когда «благовоспитанные» женщины демонстрируются в произведении отдельно от своих мужчин, они ведут себя не менее комично, своевольно и легкомысленно, чем девушки из веселых кварталов. Многочисленные жены хозяев постоянных дворов и чайных домиков, торговки, путешествующие женщины предстают перед читателем в образах, весьма далеких от идеала «приличной» жены и дочери. Юные паломницы и монахини, а также их матери и тетушки, нередко обнаруживают весьма свободные нравы, легко соглашаясь на тайные ночные свидания с протагонистами, которые, впрочем, зачастую заканчиваются комичным провалом. Такова, например, сцена на постоялом дворе в Камбара, где Китахати договаривается о ночном свидании с внучкой паломника, но во мраке ночи ошибается и разделяет ложе с пожилой женой хозяина, а затем неуклюже падает со второго этажа в божницу [Икку, 1958, с. 115–117]. Плачевно заканчивается и попытка флирта Китахати с симпатичной незнакомкой у чайного домика Фудзикава — девушка, обворожительно улыбавшаяся герою, оказывается сумасшедшей, а Китахати ждет долгое и неприятное разбирательство с ее родителями, разрешить которое помогает ему лишь вовремя подоспевший Ядзиро:бэй [Там же, с. 209–210]. Ярчайшим примером такой распушенности «благобразной» женщины может послужить история осакской вдовы из финала «То:кайдо:тю: хидзакуруигэ»: через хозяина постоялого двора протагонисты знакомятся с женщиной из обеспеченной торговой семьи, после смерти мужа пустившейся во все тяжкие, развлекаясь с молодыми актерами, так что ее приказчик, всерьез озаботившись грядущим банкротством, решает нанять для нее постоянного любовника. При знакомстве вдова производит на Ядзиро:бэй и Китахати чрезвычайно приятное впечатление — она хороша собой, дорого и по моде одета, ее поведение также выше всяких похвал; но вскоре женщина обнаруживает истинное лицо и сбегает с переговоров вместе с одним из своих поклонников, знаменитым актером Араси Китисабуро [Там же, с. 486–490]. Данный эпизод в высшей степени интересен и комическим смещением ролей персонажей в нем — женщина здесь оказывается на позиции силы, тогда как протагонисты готовы на любые условия и унижительные требования, лишь бы заполучить выгодное с их точки зрения место.

Женщины обсуждаемой группы чрезвычайно деятельны в профессиональном плане. Хозяйки закусовых и чайных домиков, торговли всех мастей, служанки составляют основной костяк обслуживающего персонала почтовых станций То:кайдо: и заведений более крупных городов. Абсолютное их большинство точно так же объективизируются в профессиональной деятельности, как и героини из предыдущих групп. Персонажи-мужчины все время норовят подметить особенности их внешности, сально пошутить или откровенно пофлиртовать с женщинами, исполняющими свои рабочие обязанности, но постоянно получают отказ или даже оказываются обмануты — девицы не приходят на свидания или подыгрывают незадачливым ловеласам, лишь бы, например, продать подороже залежавшийся товар или предложить путникам продукты не первой свежести. Ярким примером таких работающих женщин могут послужить предприимчивые киотские торговки из Сидзэ, которые, прельстив протагонистов своей красотой, продают им совершенно ненужную лестницу, затем ставшую для Ядзиро:бэй и Китахати весьма неприятной помехой в дороге:

— Гляди-ка, — изумился Кита. — Ничего себе, бабы пошли — такие тяжести на головах таскают!

— Еще и задницами успевают влиять! — захихикал Ядзи.

[...]

— Ты что же это, подшутить над бедной женщиной решил? — грозно спросила торговка. — А ну, покупай лестницу, кому говорю! Бери, бери, нечего отнекиваться!

Некоторые из работающих женщин тоже становятся, хотя и реже, чем девицы из веселых кварталов, своеобразным культурным маркером, достопримечательностью той или иной местности, посещаемой протагонистами. Таковы, например, девушки в известных чайных домиках «Фудзия» и «Накамурая» в столичном квартале Гион, где подают знаменитое местное кушанье — тофу с пастой мисо. Глядя на девиц, занятых в приготовлении этого блюда, Ядзиро:бэй даже вспоминает популярное в то время комическое трехстишие *сэнрю*: 川柳 на этот счет: «Не забыть мне лиц девчонок из Гион, что рубят тофу» [Там же, с. 385].

Как и рассмотренные выше категории женщин из веселых кварталов и прилегающие к ним маргинализированные группы персонажей, «благонравные» женщины изображаются в произведении Икку с положительной коннотацией, несмотря на их пороки и своенравие, выражающиеся как в легкомысленном поведении, так и в попытке обретения независимости от мужчин в профессиональной деятельности.

Заключение

Таким образом, «внешний мир» произведения Икку оказывается населен многочисленными персонажами, которые часто не похожи на официальный, канонический женский портрет. Безусловно, многие черты героинь Икку яв-

ляются типичными для женских образов в литературе того времени, как, например, их чрезмерная сексуализированность. Но «То:кайдо:тю: хидзакуригэ» отражает и ряд новых тенденций в общественном положении женщины эпохи Токугава. Конечно, речь идет здесь в основном о представительницах торгового и ремесленного сословия среднего достатка. Не стоит забывать и о том, что в произведении Икку комическое «переворачивание» мира является художественным методом, и отчасти поэтому в книге появляются юмористические фигуры утрированно своенравных женщин. Важно отметить и тот факт, что женские образы у Икку не имеют отрицательной окраски. Фривольность, легкомыслие, раскрепощенность и предприимчивость женщин не осуждаются. Наоборот, в негативном свете почти всегда выставляются протагонисты или второстепенные мужские персонажи, домогающиеся этих женщин. Это можно расценивать и как личную позицию Икку, и, возможно, как формирующийся в городской среде новый взгляд на женщин, учитывая, что «Хидзакуригэ» имело широкое хождение и большую популярность среди этой группы населения.

Литература

Герасимова М.П. От эпохи Эдо до наших дней. Эстетический идеал городской культуры // Японские исследования. 2016. № 4. С. 36–54.

Дзиппэнся Икку. То:кайдо:тю: хидзакуригэ [На своих двоих по тракту То:кайдо:]. Токио: Иванами, 1958.

Мельникова И.В. Предисловие переводчика // Ихара Сайкаку. Любовные похождения одинокого мужчины / пер. с яп., предисл. и коммент. И.В. Мельниковой. СПб.: Изд. дом «Гиперион», 2020. С. 5–32.

Оськина А.С. Кайбара Экикэн и его «Правила воспитания девочек» // Япония 2013. Ежегодник. М.: АИРО–XXI, 2013. С. 198–215.

Прасол А.Ф. От Эдо до Токио и обратно. М.: Астрель; Corpus, 2012.

Сикитэй Самба. Укиёбуро [Современная баня]. Гэдзё: суйгэн маку-но сото [Очарование театра по ту сторону занавеса]. Дайсэн сэкай гакуя сагаси [В поисках тысячи миров в театральной гримерке]. Токио: Иванами, 1989.

Aston W.G. A History of Japanese Literature. London: William Heinemann, 1907.

Early Modern Japanese Literature: an Anthology, 1600 — 1900 / ed. by Shirane Haruo. New York: Columbia University Press, 2002.

Imai Sh. The Independent Working Woman As Deviant in Tokugawa Japan, 1600–1867 // Deviance. 2002. No. 16. URL: <http://hdl.handle.net/2027/spo.ark5583.0016.005>

McGee D. Turrets of Time: Clocks and early configurations of chronometric time in Edo Fiction (1780–1796) // Early Modern Japan: An Interdisciplinary Journal. 2011. No. 19. P. 44–57.

Yabuta Yu. Rediscovering Women in Tokugawa Japan // Occasional Papers in Japanese Studies. 2000. No. 2. P. 1–21.

Книги Ихара Сайкаку и идея национальной литературы в эпоху Мэйдзи

И.В. Мельникова

В конце 1880-х годов в Японии произошел пересмотр литературного канона, сформированного учеными эпохи Эдо — филологами «китайской» школы *кангаку* и «национальной» школы *кокугаку*. Японская литература была переосмыслена в контексте «мировой литературы», проникшей в страну в виде переводов и западных теоретических работ. Первые истории японской литературы и многотомные серии, включающие основные тексты, переизданные наборным шрифтом, иногда с предисловиями и комментарием, отражали представления о национальной литературе японских университетских профессоров, но не только. В статье рассмотрено «новое открытие Сайкаку» — публикация и популяризация молодыми литераторами из группы Кэнью:ся текстов японского писателя XVII в. Ихара Сайкаку, которого они хотели видеть своим предшественником и которому подражали в творчестве. «Реализм» Сайкаку и его интерес к «человеческим чувствам» (любовная тематика) они противопоставляли дидактике литературы первой половины XIX в. В статье рассмотрено подготовленное членами группы Кэнью:ся, Одзаки Ко:ё: и Ватанабэ Отова, первое в истории японской литературы «Полное собрание сочинений Сайкаку» («*Тэйко: Сайкаку дзэнсю*»), которое вышло в серии «Имперская библиотека» («*Тэйкоку бунко*», 1893–1897). Стремление молодых литераторов представить Сайкаку в качестве классика японской литературы, их понимание сущности и роли беллетристики эпохи Мэйдзи не вполне совпадало с видением литературоведов, авторов изданной в 1890 г. «Истории японской литературы» (Миками Сандзи и др.). Историки и теоретики японской литературы 1880–1890-х годов включили популярную беллетристику XVII–XIX вв. в корпус японской литературы наряду с произведениями эпох Хэйан и Камакура-Муромати, но не отказались от приоритета образовательных и этических задач литературы перед эстетическими. Для них и для большинства читателей вплоть до конца эпохи Мэйдзи классиком эдоской литературы оставался Кёкутэй Бакин (1767–1848), а Ихара Сайкаку вошел в новый литературный канон в цензурированном виде.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Аwasима Кангэцу, история литературы, Ихара Сайкаку, Ко:да Рохан, Кёкутэй Бакин, литературный канон, национальная литература, «Общество друзей тушенницы», Одзаки Ко:ё:, Утида Ро:ан, Цубоути Сё:ё:.

Эпоха Мэйдзи (1867–1912), которая началась ревностным усвоением западных технологий и идей, в конце 1880-х годов продемонстрировала обращение к национальным, традиционным школам мысли и художественного

творчества, своего рода «возврат к корням». Не в последнюю очередь это было связано со строительством национального государства, подготовкой к принятию в 1889 г. первой японской конституции. Осознание того, что национальные государства обладают своей литературой, воплощением «души народа», спровоцировало обращение к истории японской литературы в попытках определить периоды взлета, имена выдающихся авторов. Если говорить о совершившемся в конце 1880-х — начале 1990-х годов процессе пересмотра всего корпуса японской словесности в контексте «мировой литературы», проникавшей в страну в виде переводов и западных книг по истории и теории литературы, то приоритеты во многом зависели от вкусов и взглядов людей, которые в это время создавали и изучали японскую литературу. Группа молодых людей, обладавших литературными амбициями и объединившихся под именем «Общество друзей тушечницы» (*Кэнъю:ся*), в 1888 г. открыла для себя писателя XVII в. Ихара Сайкаку. Молодым литераторам он представлялся знатоком человеческого сердца, образцовым стилистом и мастером реалистических описаний. Авторы первых академических работ по истории японской литературы, преимущественно профессора Токийского университета, напротив, не считали Ихара Сайкаку достойным кандидатом в классики.

Ихара Сайкаку (1642–1693), автор многочисленных сборников рассказов о нравах своих современников, вплоть до 1890-х годов не входил в обычный круг чтения. Сами книги Сайкаку, ксилографические издания эпохи Эдо, к началу XIX в. существовали в очень ограниченном количестве экземпляров, ведь они периодически попадали под запрет за изображение быта веселых кварталов и насмешки над конфуцианскими устоями, так что постепенно переиздания прекратились. Как известно, к концу существования режима Токугава наказаниям, вплоть до тюрьмы и колодок, подлежали не только авторы, но и издатели «безнравственных» произведений. Читательский интерес к Сайкаку тоже со временем ослабел, поскольку «репортажные» зарисовки городской жизни 1680–1690-х годов потеряли актуальность для следующего поколения читателей. Лишь знатоки, как правило сами принадлежавшие к писательскому цеху, хранили старые книги Сайкаку, высоко ставя стиль автора и его непревзойденный юмор. Например, Кёкутэй Бакин (1767–1848), самый авторитетный и читаемый в эпоху Мэйдзи писатель токугавского времени, не только ценил Сайкаку и считал, что «от него повелось писать о том, что перед глазами, изощряясь в остроумии»¹, но и посетил в 1802 г. могилу Сайкаку в Осака [Таниваки, Эмото, 1996, с. 139]. Парадоксально, но литературная молодежь 1880–1890-х годов в поисках новых приемов нарратива обратилась к Сайкаку именно потому, что не принимала больше Бакина с его дидактикой и высокопарностью. Но именно по примеру Бакина молодые писатели Ко:да Рохан и Одзакэ Ко:ё: тоже совершили в 1889 г. паломничество в Осака, в храм Сэйгандзи, где покоится прах Сайкаку².

¹ Сборник эссе Бакина, название которого условно можно перевести как «Полудрагоценные камни — записки о разном» (*«Энсэки дзасси»*, 1811 г.), содержит раздел «Сайкаку» (Свиток 5, раздел 7). Цит. по: [Итико, Фудзиси, 1989, с. 42].

² В 1885 г., на волне многочисленных переизданий наследия Бакина, был впервые опубликован дневник его путешествия в западные районы страны «Беспечные путевые записки» (*«Кирё*

В конце 1880-х годов в интересом к Сайкаку загорелся не только Одзак Ко:ё: со своими единомышленниками, такими как будущий переводчик Достоевского и Толстого Утида Ро:ан. В первом номере журнала «Запруда» («*Сигарамы соси*»), который основал в 1889 г. Мори О:гай, также были опубликованы отрывки из повести Сайкаку «Великое зеркало пути любострастия» («*Сёэн о: кагами*», 1684 г.). По меткому выражению критика Цубоути Сё:ё:, это была «лихорадка Сайкаку», которая достигла «кризисной точки» к ноябрю 1889 г. [Цубоути, 1890]. Возвращение книг Ихара Сайкаку к широкому читателю следует интерпретировать в контексте ряда факторов, о которых мы можем в рамках этой статьи говорить с разной степенью подробности. Если же ограничиться простым перечислением, то к таким факторам относятся: 1) удешевление и расширение производства репринтов книг эпохи Эдо уставным наборным шрифтом; 2) рост интереса читателей к повествовательным жанрам японской литературы; 3) «подражания Сайкаку» как одна из возможностей в поиске нового литературного языка; 4) споры о будущем японской литературы в связи с программной работой Цубоути Сё:ё: «Сущность романа» (1885 г.); 5) издание первых исторических очерков японской литературы и применение западных подходов к литературному анализу. В этой статье главным образом речь пойдет о том, как интерес молодых литераторов к книгам Сайкаку соотносился с новыми идеями о сущности и роли литературы.

«Исправленное полное собрание сочинений Ихара Сайкаку», 1894 г.

В 1894 г. издательство «Хакубункан» впервые выпустило собрание сочинений Ихара Сайкаку — одно из первых в истории японской книги «полное собрание» индивидуального автора. Теперь об этом писателе начала токугавской эпохи могли узнать не только обладатели старых ксилографических изданий и читатели литературных журналов, где появлялись с 1889 г. перепечатки некоторых произведений Сайкаку. «Исправленное полное собрание сочинений Сайкаку» («*Тэйко: Сайкаку дзэнсю:*»), которое мы для краткости будем здесь называть просто «Собрание», представляло собой два тома (т. 23–24) в серии «Имперская библиотека» [Тэйкоку бунко, 1893–1897]. Примечателен состав этой серии: она содержит произведения эпохи Эдо, начиная от «*Тайко:ки*» 1625 г. (условно можно перевести как «Хроники великого правителя», подразумевается Тоётоми Хидэёси). В серию из 50 томов включены популярные и читаемые в эпоху Мэйдзи произведения, которые много раз переиздавались как традиционным ксилографическим способом, так и наборным шрифтом. Среди представленных в серии авторов есть и Сикитэй Самба, и Кёкутэй Ба-

манроку», 1802 г.). Благодаря иллюстрациям, в том числе и плану расположения могилы Сайкаку, Ко:да Рохан смог найти ее на кладбище храма Сэйгандзи. Ко:да Рохан, как и Бакин, вел путевой дневник. Из дневника Ко:да Рохан «Горы и реки у изголовья» («*Тинто: сансуй*») явствует, что по дороге он посетил также могилу Басё в храме Гитю:дзи и связанный легендами с именем Мурасаки Сикибу храм Исияма-дэра [Ко:да, 1893, с. 221].

кин, и Тамэнага Сюнсуи, и Дзиппэнся Икку, однако ни один из них не получил, подобно Сайкаку, привилегии быть переизданным индивидуально в формате «полного собрания».

Помимо популярной прозы японских авторов эпохи Эдо в серии переизданы также любимые японской публикой средневековые китайские романы, которые воспринимались в Японии XVIII–XIX вв. как «свои», например роман Ло Гуаньчжуня «Троецарствие» (т. 11–12). Поэзия не входит в эту многотомную серию, но избранные драмы Тикамацу Мондзаэмона входят (т. 42 и т. 50), что можно объяснить повышенным интересом в 1880–1890-х годах к литературе эпохи Гэнроку, к которой принадлежит и творчество Ихара Сайкаку.

По-настоящему редкие вещи в этой серии объединены в три тома (т. 31–33) под общим названием «Полное собрание редких книг» («*Тимпон дзэнсю*:»). Для нас интересно, что среди «редких книг» есть и три произведения Ихара Сайкаку, которые не вошли в тома его полного «Собрания»⁵. В «Полном собрании редких книг» представлены произведения Эдзима Кисэки, Такэбэ Аятари, Уэда Акинари (даже его прославленный ныне сборник «Луна в тумане» находим среди редкостей), Сикитэй Самба и многих менее известных авторов, а также книги с неустановленным авторством. Произведения младших современников Сайкаку, Ходзэ: Дансуи и Мияко-но Нисики, включены как в собрание раритетов (т. 31), так и в «Собрание» Сайкаку (т. 24) в качестве приложения. Как можно понять уже из состава отдельных томов «Имперской библиотеки», иерархия жанров и авторов эпохи Эдо, сложившаяся к настоящему времени, была еще далеко не очевидной в 1890-е годы. Однако важно, что серия «*Тэйкоку бунко*» закрепила статус популярной литературы эпохи Эдо как «литературы империи» — новой японской империи, созданной после революции Мэйдзи.

Такая оценка беллетристики была в своем роде революционной и говорила об изменении взглядов на литературу, ведь в эпоху Эдо филологи «китайской» (*кангаку*) и «национальной» (*кокугаку*) школ современную им популярную литературу считали всего лишь забавой (*гэсаку*), а к высоким жанрам словесности причисляли прежде всего поэзию на китайском и японском языках, а также ученые трактаты. Сторонники школы «национальной науки» из художественной прозы высоко ценили придворные повести *моногатари* и дневниково-эссеистические произведения эпохи Хэйан, но не относились серьезно к тому, что было создано позднее. Собственно говоря, к моменту выхода первых томов серии «*Тэйкоку бунко*» первые японские историки литературы Отиаи Наобуми, Икэбэ (Конакамура) Ёсиката, Хагино Ёсиюки, под официальной редакцией Ногуты Такэдзиро:, уже свели в единое собрание прозаические произведения японской литературы — к 1892 г. полностью вышла серия из 24 томов под названием «Полное собрание текстов японской литературы» [Нихон бунгаку

⁵ Следующие произведения включены в «Полное собрание редких книг» (т. 31 серии «*Тэйкоку бунко*») под авторством Сайкаку: «Дорожная тушечница» («*Футокоро судзури*», 1687 г.), посмертно изданный учеником Сайкаку, Ходзэ: Дансуи, сборник «Друзья, оставшиеся после Сайкаку» («*Сайкаку нагори но томо*», 1699 г.) и очерки Сайкаку о современниках «Утонченные отшельники недавнего времени» («*Киндай яса индзя*», 1686 г.). Мы предполагаем, что эти произведения могли отсутствовать в распоряжении редакции серии на момент подготовки т. 23–24 («Собрание» Сайкаку).

дзэнсё, 1890–1892]. Эта серия охватывала весь корпус японской повествовательной литературы, начиная от «*Такэтори моногатари*» (IX в.), к традиционному канону были добавлены лишь средневековые военные эпопеи, вплоть до «*Масу кагами*» (XIV в.), поэзия сюда не вошла. Таким образом, публикация «Собрания» Ихара Сайкаку в составе серии «Имперская библиотека» помещала наследие этого автора в контекст книг эпохи Эдо, которые в свою очередь рассматривались как продолжение единой линии японской повествовательной литературы, ведущей свою историю от начала эпохи Хэйан.

Уже сам факт появления «Собрания» Сайкаку через 200 лет после кончины автора, основательно забытого по сравнению с большинством авторов серии «Имперская библиотека», говорит о том, что Ихара Сайкаку представлялся издателям особенным, выдающимся явлением японской литературы. Об этом свидетельствует и наличие предисловий — одно называется «Ихара Сайкаку» и подписано обоими редакторами, писателем Одзаки Ко:ё: (1868–1903) и его другом по «Обществу друзей тушечницы» издателем Ватанабэ Отова (1869–1901). Второе предисловие, под именем одного лишь Ватанабэ, называется «Достоинства и недостатки Сайкаку» («*Сайкаку дзэхи*») и является самым развернутым предисловием среди всех томов «Имперской библиотеки» [Ихара Сайкаку, 1894, т. 23, с. 3–20]. Для сравнения: опубликованные в т. 10 произведения Тамэнага Сюнсуи «Сливовый календарь любви. Все выпуски» («*Сюнсёку умэгоёми дзэн*») предваряются предисловием от имени редакции всего лишь в семь страниц, из которых три страницы занимает список книг Сюнсуй, а в «Собрании» Сайкаку одно лишь предисловие Ватанабэ занимает 18 страниц.

Ватанабэ Отова, в отличие от своего соредатора, беллетриста Одзаки Ко:ё:, был профессиональным книгоиздателем (став зятем владельца издательства «Хакубункан», О:хаси Сахэй, он позднее сменил фамилию и стал именоваться О:хаси Отова). В его предисловии «Достоинства и недостатки Сайкаку» ощущается желание представить Сайкаку как можно более полно, но при этом «объективно», без личных оценок. В предисловии дан краткий биографический очерк писателя, в качестве культурного фона перечислен ряд имен выдающихся ученых-конфуцианцев, художников и поэтов, которые творили в конце XVII в. Город Осака, в котором Сайкаку родился и жил, назван отсталым по сравнению со столицей Эдо, что для того времени спорно, но выдает перспективу столичного жителя эпохи Мэйдзи, для которого Токио (бывший город Эдо) выглядит центром, а все остальные регионы — периферией. Ватанабэ отмечает мастерство Сайкаку в описании обычаев и нравов современников и с увлечением перечисляет особенности костюмов и причесок горожан XVII в. Этнографическая составляющая текстов Сайкаку кажется автору предисловия важной не только потому, что приближает к современности людей былых времен (и формирует национальное самосознание — добавим мы), но и потому, что сезонные праздники и обряды служат «организации сюжетных поворотов» [Там же, с. 8]. Действительно, в рассказах Сайкаку как правило события строго привязаны к реальной географии Японии, а время и место действия задают не только набор сезонных образов, но и ассоциации с легендами и поверьями, отраженными в соответствующих храмовых

обрядов. В качестве комментария для читателей Ватанабэ дает в предисловии список годовых праздников и ритуалов в Осака и прилегающих регионах на основе путеводителей «Журавль Нанива» («*Нанивадзуру*», 1679 г.) и «Зерцало Нанива» («*Нанивакагами*», 1680 г.). Эти источники используются и современными комментаторами Сайкаку.

Что касается оценки содержательной стороны произведений Сайкаку, то этого Ватанабэ намеренно избегает, ссылаясь на чужие мнения. Нам видится в этом редакторская политика, позволяющая популяризировать Сайкаку, держа в рамках дозволенного цензурой (о проблемах с цензурой текстов Сайкаку речь пойдет ниже). В качестве ответа критикам, которые порицают Сайкаку за то, что он всего лишь описывал досуг горожан, Ватанабэ цитирует известное стихотворение Басё: «Все в этой жизни перепробовав, в том числе и в любви, всякий в конце станет как Комати»⁴. Эта ламентация о неизбежной старости с ее разочарованиями, одиночеством и упадком, относится и к жизнелюбивым героям книг Сайкаку, и к самому писателю. Ихара Сайкаку при жизни и после смерти был окружен мифами, приравнивающими его к любвеобильному Ёноскэ, герою «Любвных походов одинокого мужчины» (1682 г.). Автор предисловия хочет защитить писателя от посмертной хулы и оправдать перед читателем: «Люди говорили, что следовало бы ему в своих рассказах помнить про поощрение добродетели и наказание порока (*кандзэн тё:аку*), к тому же, мол, стиль его запутан, есть сложные иероглифы, и потому не только при жизни молва о нем шла всякая, но и после того, как он почил на кладбище храма Сэйгандзи в квартале Тэрамати... Байэндо: насочинял, что Сайкаку скитается в аду» [Там же, с. 13]. Байэндо: — это псевдоним писателя Мияко-но Нисики (1675–?), эпигона и едкого критика Сайкаку, который писал о нем в книге, посвященной писателям и издателям своего времени «Повесть о великом мире эпохи Гэнроку» («*Гэнроку тайхэйки*», 1702 г.)⁵. Ватанабэ также приводит в своем предисловии высказывания о Сайкаку таких авторов, как Хирага Гэннай и Кёкутэй Бакин. Завершается предисловие списком книг Сайкаку по данным «Общепольного полного каталога книг» («*Ко:эки сёсэки мокурокутайдзэн*», 1692 г.). Из этого прижизненного списка произведений Сайкаку, включающего 41 наименование, 18 произведений опубликовано в «Собрании» и еще три в т. 31 этой же серии «Имперская библиотека» (см. примеч. 4). Если сравнить состав «Собрания» Сайкаку с библиографией прозаического наследия писателя, выявленного современными исследователями (включает 35 названий), то становится ясно, что в первом «Собрании» Сайкаку ему ошибочно приписано лишь

⁴ Стихотворение из дневника странствий Мацуо Басё: «Соломенный плащ обезьяны», 1691 г., Св. 5. Оно но Комати (IX в.?) известна как одна из «36 бессмертных японской поэзии», ее имя связано с образом жестокосердной красавицы, которая в старости наказана одиночеством и нищетой. По-японски стихотворение, зачин которого сложил Бонтё, а ответную строфу Басё:, звучит так: *Самадзема ни синакаваритару кои о ситэ укиё но хатэ ва мина Комати нари.*

⁵ «Повесть о великом мире эпохи Гэнроку» в качестве приложения включена в «Собрание» Сайкаку [Ихара Сайкаку, 1894, т. 24, с. 921–1022]. Также в приложение включен сборник рассказов ученика Сайкаку, Хо:дзё: Дансуй (1663–1711) «Новая вечная сокровищница Японии» («*Нихон син эттайгура*», 1713 г.) [Там же, с. 823–920].

одно произведение: «Любострастный мужчина в третьем поколении» («*Ко:сёку сандай отоко*», 1686 г.) — автором этой книги теперь считается Нисимура Итиро:эмон. Не вошли в «Собрание» Сайкаку лишь произведения второго ряда: со спорной атрибуцией, сохранившиеся не полностью или не сохранившиеся. Таким образом, основные тексты Сайкаку стали общедоступными с выходом «Собрания» в 1894 г.

При подготовке «Собрания» была проделана текстологическая работа, приблизившая произведения двухвековой давности к читателю: фразы разбили знаками препинания, каждый иероглиф снабдили фонетическими чтениями, приписанными сбоку азбукой (*фуригана*). В текстах Сайкаку иероглифы часто читаются необычным образом для достижения комического эффекта, и без подобной расшифровки трудно понять соль юмора, да и просто смысл написанного.

Издатели «Собрания» Сайкаку озабочены были не только популяризацией ценимого ими автора, но и приданием высокого статуса исходным старопечатным текстам. Свидетельством этого является указание имен владельцев ксилографов — так, ряд наиболее известных произведений Сайкаку («Любовные похождения одинокого мужчины», «Любовные похождения одинокой женщины», «Вечная сокровищница Японии» и другие) были опубликованы на основе книг из коллекции Авасима Кангэцу (1859–1826). Именно Авасима, выходец из состоятельной торговой семьи, с ранних лет пристрастившийся к коллекционированию книжных и иных древностей, познакомил со старыми книгами Ихара Сайкаку литераторов «Общества друзей тушечницы», которые были на восемь-девять лет младше него и хуже разбирались в старых книгах [Авасима, 1999, с. 32–33]. С «открытия Сайкаку», честь которого принадлежит Авасима, начались попытки молодых писателей приспособить темы и интонации этого автора начала эпохи Токугава к нуждам новой литературы, а итогом стала публикация всего наследия Сайкаку в форме «Собрания». Но означает ли это, что после выхода «Собрания» Ихара Сайкаку стал классиком японской литературы и вошел в официальный литературный канон?

В 1890-х годах «канонизации» Сайкаку в смысле широкого читательского признания и введения в школьные программы не случилось, но число почитателей и учеников Сайкаку среди литераторов следующей генерации было велико (достаточно упомянуть имена Хигути Итиё:, Симамура Хо:гэцу, Таяма Катай, Кикуги Кан и Акутагава Рю:носкэ). Противоречие между «писательским» и «читательским» восприятием Сайкаку во многом было создано третьей стороной — органами цензуры. В июле 1894 г. вышел официальный цензурный запрет на публикацию и распространение «Собрания» Сайкаку. Закон о печати, принятый в 1893 г., стал значительно строже по сравнению с прежними правилами, учрежденными правительством Мэйдзи в 1869 г. Произошел возврат к конфуцианским взглядам на мораль, и лишь под давлением общественного мнения цензоры допустили выход «Собрания» Сайкаку с купюрами — вместо отдельных слов и фрагментов текста были напечатаны отточия. Этот эпизод надолго отсрочил введение Сайкаку в школьные программы, что началось лишь в конце 1900-х годов. Использование самих текстов Сайкаку в образовательных целях

стало обычным в 1930-х годах, однако это были отдельные рассказы из сборников о жизни горожан («Рассказы Сайкаку со всех провинций»), но не повести о любви [О:кубо, 2014, с. 18].

Сайкаку в «Истории японской литературы» 1890 г.

Эпизод с цензурными ограничениями на публикацию текстов Сайкаку (далеких от порнографии) говорит не только об усилении позиций конфуцианства и об идеологическом давлении сверху, но и о том, что в обществе не было консенсуса относительно того, что такое литература и какова ее роль. Считается, что английское слово *literature* в 1869 г. перевел как *бунгаку* Ниси Аманэ (1829–1897), один из первых японцев, изучавших западную философию (в 1862–1864 гг. учился в Лейдене). Однако для большинства японцев содержание предмета под названием *бунгаку* было не вполне ясно. Ведь китайские иероглифы, прочитанные к Японии как *бунгаку*, изначально подразумевали не литературу, а книжную ученость в широком смысле, охватывая такие отрасли знания, как история, философия, право и так далее. Приобщение к западным системам знания принесло специализацию, обособление дисциплин. Литература как дисциплина тоже выделилась и обрела соответствующие институты — в главном учебном заведении страны, организованном в 1877 г. Токийском университете, имелся филологический факультет и при нем отделение Японской и китайской словесности (*вакан бунгакука*). Хотя две основные филологические школы, существовавшие в эпоху Токугава, *кангаку* и *кокугаку*, основывались на работе с текстами, их разборе и толковании, в течение первых двадцати лет эпохи Мэйдзи эти традиции стали забываться. Для воспитания специалистов, знакомых с традиционной школой филологии, при Токийском университете в 1882 г. организовали особые Курсы изучения классики (*Котэн ко:сю:ка*), просуществовавшие до 1888 г. Воспитанник этих курсов Отиаи Наобуми (1861–1903), а также выпускники филологического факультета Миками Сандзи (1865–1939) и Такацу Кувасабуро: (1864–1921) опубликовали в 1890 г. первую «Историю японской литературы» («*Нихон бунгаку си*»). Вот как поясняют предмет литературы Миками и его соавторы в пространном (43 страницы) введении, намечающем новые подходы к изучению японской литературы:

В нашей стране, пока не закончилась эпоха сёгунов Токугава, наукой (*гакумон*) называли прежде всего китайскую науку (*кангаку*), а ученым считали человека, который умеет читать иероглифы. Поэтому не было другой науки, кроме Четверокнижия и Пятикнижия, то есть толкования пути древних мудрецов. Книги в прозе, китайские и японские стихи и прочее подобное считали безделицей, не ценили. Даже и сегодня, особенно это касается изучающих китайские науки, бытует мнение, что сущность литературы — в прояснении моральных принципов, что назначение литературы — помогать в проповеди истинного учения. Они не говорят про отточенный стиль, про красоту слов и фраз. Есть также люди, полагающие основным в литературных занятиях разыскивание древних манускриптов и изучение

старого языка. Есть и такие, кто восхваляет литературу за то, что она проясняет искусство управления страной, передавая поучения царей древности. Есть и такие, кто истинной литературой считает стихи на китайском и японском языке или романы. Или еще наверняка найдутся такие, кто суть литературы попытаются найти в трехстиших *хайку* и в юмористической поэзии. Разумеется, все это лишь частности, а не литература в целом. [...] Чистой литературе (*дзюн бунгаку*, *pure literature*) можно дать следующее определение: литература посредством стиля искусно передает мысли, чувства и воображение человека, она имеет целью одновременно совершенствовать нравы и доставлять радость многим людям. Литература передает основы знаний [Миками и др., 1890, т. 1, с. 11–13].

Видя цель литературы не только в «совершенствовании нравов», но и в удовлетворении эстетических потребностей, в том, чтобы доставлять «радость» (*кайраку*), авторы «Истории японской литературы» делают шаг от традиционных конфуцианских представлений к теориям, распространенным в западной критике XIX в. По-видимому, теоретическая часть введения написана под влиянием двух авторитетных западных работ: фундаментального труда французского философа, историка и теоретика искусства Ипполита Тэна «История английской литературы», 1863 г. и «Сравнительного литературоведения», 1886 г., принадлежащего перу новозеландского ученого Х.М. Поснетта [Brownstein, 1987, p. 439].

Переведенная на английский язык в 1872 г., книга Тэна была в Японии хорошо известна тем, кто изучал западную литературу. Сформулированное Тэном понимание литературы как воплощения неизменных, наследуемых национальных черт *race*, в определенных условиях и окружении *milieu*, в определенное время *moment*, нашло отражение и в «Истории японской литературы» [Миками и др., 1890, т. 1, с. 29]. То положение, что всякая национальная литература отражает некие неизменные черты этноса, перекликается с традиционным подходом школы *кокугаку*, представители которой искали в текстах эпохи Хэйан воплощение сути всего японского. Термины *кокутай* (национальная сущность) и *кокусуй* (национальный дух), встречавшиеся в работах ученых эпохи Эдо, не случайно в 1880–1990-х годах оказались в центре националистического, охранительного дискурса, например в деятельности «Общества истинного учения» *Сэйкэйся*, основанного в 1888 г. При всей важности этой темы и очевидности связи процесса выработки канона национальной литературы с националистическим дискурсом в обществе, мы вынуждены оставить это за рамками настоящей статьи.

Что же касается использованных в «Истории японской литературы» идей Поснетта, одного из основателей сравнительного литературоведения⁶, то его отношение к литературе как отражению уровня организации общества (со-

⁶ Книга Поснетта «Сравнительная литература» [Posnett, 1886] вскоре после своего появления попала в поле зрения японских специалистов по литературе, таких как Цубоути Сё:ё и одного из авторов обсуждаемой здесь «Истории японской литературы» Миками Сандзи [Миянага, 2014, с. 146].

циумы сходного устройства порождают сходную литературу) перекликались с господствовавшими в эпоху Мэйдзи прогрессистскими идеалами «цивилизации и просвещения». «История японской литературы», легитимировавшая популярную литературу эпохи Эдо, изображает ее развитие как непрерывную эволюцию, а вершиной объявляет книги авторов XVIII в., тех самых, кого более всего читала публика в эпоху Мэйдзи (Бакин, Кёдэн, Самба). Начальный период эдоской литературы (1635–1715), хронологически включающий и эру Гэнроку, обрисован как период заложения основ: «В изучении китайских наук мы впервые имеем таких крупных знатоков конфуцианства, как Киносита Дзюнъан и Ито: Дзинсай. В японских науках это Симоко:бэ Тё:рю: и Китамура Кигин, а в драме и прозе это было направление Ихара Сайкаку и Тикамацу Мондзаэмон. В хайку был Басё и его ученики...» [Миками и др., 1890, т. 2, с. 189]. Следующий этап в развитии литературы эпохи Эдо (1716–1789) обозначен как «не более чем продолжение», лишь в китайских науках отмечен взлет, связанный с именами Араи Хакусэки, Муро Кю:со, Ито: То:гай, Огю: Сорай, а в «национальной науке» — Камо Мабути. Третий период (1790–1868), непосредственно предшествовавший эпохе Мэйдзи, описан как восемь десятков лет ускоренного развития литературы: «Ученые мужи и одаренные писатели появлялись сразу и в одно время, как облака на небе. [...] Поистине, следует назвать редкостным и ярким зрелищем то, как в эпохи Бунка, Бунсэй и Тэмпо: явились и Кёдэн, и Самба, и Бакин, и Танэхико с их направлениями» [Там же, с. 192–193].

Литературе эпохи Эдо посвящено 360 страниц, включающих обширные фрагменты из произведений — рассматриваемый здесь двухтомник похож по составу на учебную хрестоматию. Теоретические рассуждения об авторах и жанрах этой эпохи занимают 80 страниц — столько же по объему, сколько и историко-теоретические разделы, посвященные эпохе Хэйан. Ихара Сайкаку, оценка творчества которого нас интересует в первую очередь, своими текстами в двухтомнике не представлен. Вот что пишут о нем авторы, изложив основные факты биографии, отметив мимоходом, что Сайкаку не являлся выдающимся мастером хайку и перечислив главные прозаические произведения:

Все же Сайкаку изначально не имел образования и глубоких познаний. Не было у него и высоких идеалов прекрасного (高雅なる理想). Соответственно, все его произведения, как нескладные и легковесные, в последующие века не избежали критики людей ученых. Однако он мастерски высвечивал повадки и чувства людей, изображал манеру речи, одежду, убранство своего времени. Не каждому дается с такой легкостью создать самый изощренный стиль повествования при помощи остроумия и насмешки. Недаром рассказывают, что даже Бакин был под глубоким впечатлением от мастерства этого писателя. Возможно, у него был врожденный дар — талант писать. Что же до изображаемых им забавных материй, то если бы он выбрал что-то поизыщнее, что-то более возвышенное, то смог бы, вероятно, занять в литературе более высокое место. Бесконечно жаль, что он обращал свой взор лишь в сторону грубой реальности вроде пошлых обычаев в кварталах «ив и цевтов» [Миками и др., 1890, т. 2, с. 461–462].

Несмотря на высокую оценку стилистического мастерства Сайкаку, первые японские литературоведы не сочли возможным оценить его наследие как «хорошую» литературу, обладающую дидактическим и просветительским потенциалом. Суждения о месте Сайкаку в литературе недостаточно развернуты, но можно предположить, что помимо изображения кварталов любви, его слабыми сторонами считали сюжетную рыхлость, невнятность моральных оценок.

Сайкаку и писатели новой эпохи

Работа Цубоути Сё:ё «Сущность романа» (1885 г.) считается манифестом новой литературы эпохи Мэйдзи, и хотя в последнее время оценки ее влияния скорректированы (оказывается, современники откликнулись на этот текст не раньше 1889 г.) [Ueda, 2007, p. 7, 144–152], Цубоути Сё:ё одним из первых отразил так называемую «проблему Бакина» — проблему популярности у публики героических романов Бакина и созданных в подражание им произведений эпохи Мэйдзи. Книги Бакина главным образом принадлежали к жанру *ёмихон* и отличались замысловатыми сюжетами, часто скомпилированными из предшествующих литературных и исторических источников. Они рисовали далекий от действительности мир и героев, чьи судьбы определяет принцип «поощрения добродетели и наказания порока». В «Сущности романа» Сё:ё более пятидесяти раз упоминает Бакина в критическом ключе и строит свою теорию современной литературы, отталкиваясь от всего того, что было характерно для Бакина. Писатель первой половины XIX в. Кёкутэй Бакин с его дидактикой, нормативностью, средневековым письменным языком *бунго*, уснащенным цитатами из старых китайских и японских книг, не мог, по мнению Сё:ё, быть образцом для новой японской литературы. «Проблема Бакина» стояла и перед «открывшими» для себя и публики писателя Сайкаку юношами из «Общества друзей тушечницы». Они увидели в книгах Сайкаку все, чего не было у Бакина: живые наблюдения за жизнью современников, отсутствие идеологической «заданности», смешение письменного и разговорного стилей речи. И все это было за 150 лет до Бакина! В то самое время, когда не достигшие еще и двадцати лет Одзакэ Ко:ё: (1868–1903), Ко:да Рохан (1867–1947) и Утида Ро:ан (1868–1929) выискивали старые тексты Сайкаку и переписывали их для себя от руки, Цубоути Сё:ё (1859–1935) уже отчетливо представлял себе место Сайкаку в истории японской литературы. Недаром во вступительных фразах «Сущности романа» Сё:ё упомянул Сайкаку первым среди «познавших славу» писателей, «живших ближе к нашему времени» (перечисление японских романов начинается с «*Гэндзи моногатари*») [Цубоути, 1887, с. 1]. Для Цубоути Сё:ё имя Сайкаку не было тайной, и можно предположить, что оно также не было тайной для других интеллектуалов и знатоков литературы. «Новое открытие Сайкаку» (*Сайкаку но сайхаккэн*) было совершено молодежью из *Кэнъю:ся* потому, что юношам с литературными амбициями необходим был предшественник в родной словесности, они его не только искали, но и «создавали» из давно почившего автора эпохи Гэнроку. Сколь бы ни были велики заслуги членов *Кэнъю:ся* в коллекционировании и публикации текстов Ихара Сайкаку, стоит в пер-

вую очередь обратить внимание на то, что именно в нем они нашли решение «проблемы Бакина». К Сайкаку, об исторической личности которого известно очень мало, молодые литераторы относились с глубокой эмпатией. Ярким примером такого эмоционального отношения служит «Поминальная молитва об Ихара Сайкаку», подписанная псевдонимами Каси Рохан и Айкакукэн Сайсэки (букв. «Любящий Сайкаку и идущий вслед за ним»), за которыми стоят Ко:да Рохан и Авасима Кангэцу. Насыщенная эпитетами ламентация создает ощущение, что авторы горько оплакивают недавно ушедшего в мир иной близкого человека [Каси, Айкакукэн, 1889, с. 13].

«Друзья тушечницы» не только публиковали тексты Сайкаку, но и писали свои в похожем стиле. Первые опубликованные произведения, которые носят следы влияния Сайкаку, — это «Любовная исповедь двух монахинь» («*Нининбикуни уро дзангэ*», 1889 г.) Одзаки Ко:ё: и «Прекрасная статуя Будды» («*Фу:рю:бу:цу*», 1889 г.) Ко:да Рохан. Практически одновременно в журнале «Бунко:», издаваемом «друзьями тушечницы», были опубликованы отрывки из «Любовных походов одинокой женщины» [Ихара Сайкаку, 1889] — в эпоху Мэйдзи этот текст печатался впервые, а ведь именно он повлиял на дебютные произведения Ко:ё: и Рохан.

Параллельно Утида Ро:ан в маленькой заметке под псевдонимом Футиан Сюдзин (Хозяин Павильона невежества) провозгласил Сайкаку одним из трех великих японских романистов, объявив шедевром «Любовные похождения одинокого мужчины». Двумя другими «великими» были названы Санто Кё:дэн и Сикитэй Самба, а имя Бакина исключалось из рейтинга славы японских романистов [Футиан Сюдзин, 1889, с. 10–11]. Открытое противопоставление Сайкаку ниспровергаемому Бакину встречаем в статье Утида Ро:ан того же 1889 г. «Последствия романов Бакина», в которой говорится, что организующий принцип сюжетов Бакина «поощрение добродетели, наказание порока» испортил всю последующую литературу, зато Сайкаку, хоть и уступал Бакину в умении выстроить сюжет, мог тонко передать человеческие эмоции [Фути, 1889, с. 14]. Через несколько месяцев в том же журнале «Дзёгаку дзасси» («Журнал для женского образования») Утида Ро:ан опубликовал рецензию на «Прекрасную статую Будды» Ко:да Рохан, в которой более всего хвалил умелое следование стилю и тематике Сайкаку: «Сайкаку написал бы этот рассказ точно так же» [Сонокавако, 1889, с. 11].

Утида Ро:ан (1868–1929) более непосредственно, чем другие люди круга *Кэнъю:ся*, был знаком с западной литературой. Он изучал английский язык в школе Риккё: (будущий университет Риккё:) и Токийском профессиональном училище (будущий университет Васэда). Хотя ни одну из двух школ Ро:ан не закончил, он профессионально занимался художественным переводом с английского языка, и его первым успехом стал перевод с английского первой половины романа «Преступление и наказание» (1892 г.). С английского же был сделан позже перевод романа Толстого «Воскресение» (1905 г.). Но если вспомнить, что Одзаки Ко:ё: также в 1896 г. выступил соавтором перевода на японский язык «Крейцеровой сонаты» Л.Н. Толстого (вместе с Кониси Масутаро:), а страстный коллекционер книг Сайкаку Авасима Кангэцу, по его

собственному признанию, был изначально движим желанием отправиться в Америку, чтобы пропагандировать там японское искусство и литературу [Авасима, 1999, с. 35], становится понятно: обращение к литературе эпохи Гэнроку было не столько националистической реакцией на эксцессы вестернизации, сколько стремлением определить особенности и место японской культуры в контексте мировой и собственную роль в качестве интеллектуалов и литераторов новой Японии. Важнейшей и личной задачей для них на этом этапе было освобождение литературы от роли проводника какой бы то ни было идеологии, прежде всего надоевшего конфуцианства. Однако молодые литераторы, за исключением Цубоути Сё:ё, не оставили внятных теоретических высказываний на этот счет.

Наиболее пространная публикация, посвященная Сайкаку, принадлежит Ко:да Рохан — его статья «Ихара Сайкаку» была опубликована в журнале «Кокумин но томо» [Ко:да, 1890]. Сетую на отсутствие критических разборов творчества Сайкаку, сам автор вместо анализа горячо и страстно, словно живого собрата по литературе, защищает Сайкаку от критики (например, от упреков в недостаточной «учености», в отсутствии героев с последовательно разработанными характерами). Ко:да Рохан допускает, что любой из писателей эпохи Эдо в чем-то превосходит Сайкаку, но последний дорог тем, что «затмевает их всех», несмотря на свои «недочеты». В этом эмоциональном тексте упоминается и разговор с Цубоути Сё:ё, и роман Фтабатэя «Плывущее облако», и друзья по *Кэнъю:ся* — Сайкаку оказывается частью литературного дискурса 1890-х годов. К примеру, Рохан рассказывает, как накануне во сне обсуждал Сайкаку с Авасима Кангэцу, а также сообщает о том, как Утида Ро:ан сравнил свои впечатления после чтения Сайкаку и Достоевского — не в пользу русского классика [Ко:да, 1890, с. 31].

Молодые писатели, как и авторы первых историй японской литературы, ценили стиль Сайкаку, его остроумие и наблюдательность, реалистичность очерков городской жизни и умение передать чувства героев, но у писателей, в отличие от ученых литературоведов, не вызывало возражений отсутствие назидательности и дидактики, обращение к любовной тематике и быту веселых кварталов. Кроме того, писатели сознательно использовали имя Сайкаку, продвигая себя как литературное направление, наследующее национальной литературной традиции. Новые медиасредства — газеты, литературные и общие журналы, — стали общенациональной платформой для создания общественного мнения в том числе и по вопросам литературы, повысился статус беллетристов: как молодых писателей новой эпохи, так и избранного ими в предшественники Сайкаку.

Летом 1890 г. Цубоути Сё:ё опубликовал в газете «Ёмиури симбун» очерк о ситуации в современной японской литературе, в котором «движение к литературе эпохи Гэнроку», то есть увлечение стилем Сайкаку, истолковал как реакцию на засилье книг поздней эпохи Эдо и переводной западной литературы [Цубоути, 1890]. Это, вероятно, справедливо на коротком историческом отрезке, но со второй половины 1890-х годов, по мере того как публике стали доступны оригинальные произведения Ихара Сайкаку, опубликованные в се-

рии «Имперская библиотека» и иных массовых изданиях⁷, этот писатель стал входить не только в профессиональный «писательский» канон национальной литературы, но и в «читательский».

Литература

Авасима Кангэцу. Бонъунан дзацува [Беседы в павильоне Бонъунан]. Токио: Хэйбонса, 1999.

Итико Нацуо, Фудзиэ Минэо (сост.). Ихара Сайкаку: Эдо дзимбуцу токухон [Ихара Сайкаку: тексты о людях эпохи Эдо]. Токио: Пэриканса, 1989.

Ихара Сайкаку. Ко:сёку итидай онна [Любовные похождения одинокой женщины] // Бунко:. 1889. № 24. С. 47–49.

Ихара Сайкаку. Ко:тэй Сайкаку дзэнсю: [Исправленное полное собрание сочинений Сайкаку]. Тэйкоку бунко [Имперская библиотека]. Т. 23–24. Токио: Хакубункан, 1894.

Ихара Сайкаку. Сайкаку Бунсуй [Квинтэссенция текстов Сайкаку] / сост. Ко:да Рохан, Одзаки Ко:ё:. Т. 1–3. Токио: Сяньё:до:, 1903–1905.

Каси Рохан [Ко:да Рохан], *Айкакуэн Сайсэки* [Авасима Кангэцу]. Ихара Сайкаку о томурау бун [Поминальная молитва об Ихара Сайкаку] // Сё:бунгаку. 1889. № 2. С. 13–14.

Ко:да Рохан. Ихара Сайкаку // Кокумин но томо. 1890. № 83. С. 26–31.

Миками Сандзи, Такацу Кувасабуро:, Отиаи Наобуми (общ. ред.). Нихон бунгаку си [История японской литературы]. Т. 1–2. Токио: Кинко:до:, 1890.

Миянага Ацуси. Цуйсо: Мо:пассан [Раздумья. Мопассан] // Сякай сирын. 2014. Т. 60. № 4. С. 154–197.

Нихон бунгаку дзэнсё [Полное собрание текстов японской литературы] / под ред. Ногуты Такэдзиро:, сост. Отиаи Наобуми, Икэбэ (Конакамура) Ёсиката, Хагино Ёсиюки. Т. 1–24. Токио: Хакубункан, 1890–1892.

О:кубо Дзюнко. Сэндзэн кокуго кё:касё но Сайкаку сакухин кё:дзай хонбун: Тё:-нинмоно но кё:дзайка то тэкисуто дзюё: [Тексты произведений Сайкаку как материал для изучения в довоенных учебниках родного языка: превращение рассказов о горожанах в учебные материалы и их восприятие] // Бунгэй то сисо:. 2014. № 78. С. 1–19.

Сонокавако (Утида Ро:ан). Рохан си но Фу:рю:буцу [«Прекрасная статуя Будды» г-на Рохан] // Дзёгаку дзасси. 1889. № 181. С. 10–11.

Таниваки Масатика, Эмото Хироси. Сайкаку дзитэн [Энциклопедия Сайкаку]. Токио: О:фу:, 1996.

Тэйкоку бунко [Имперская библиотека]. Т. 1–50. Токио: Хакубункан, 1893–1897.

Футуан Сюдзин (Утида Ро:ан). Нихон сё:сэцу но сан тайка [Три гения японского романа] // Сё:бунгаку. 1889. № 1. С. 10–11.

⁷ Например, в 1903–1905 гг., Ко:да Рохан и Одзаки Ко:ё: вновь подготовили собрание сочинений Сайкаку, трехтомник «Сайкаку Бунсуй». Издание включало сокращенные версии произведений, которые вызывали придирки цензуры. Так, «Любовные похождения одинокого мужчины» были представлены лишь десятью главами из пятидесяти четырех [Ихара Сайкаку, 1903–1905, т. 1].

Футу (Утида Ро:ан). Бакин сё:сэцу но ко:ка [Последствия романов Бакина] // Дзёгаку дзасси. 1889. № 165. С. 13–15.

Хирата Ю:ми. Хандо: то рю:ко: Мэйдзи но Сайкаку хаккэн [Протест и мода: Открытие Сайкаку в эпоху Мэйдзи] // Дзимбунгакухо:. 1990. № 67. С. 181–195.

Цубоуту Сё:ё. Сё:сэцу синдзуй [Сущность романа]. Токио: Сё:гэцудо:, 1887.

Цубоуту Сё:ё. Мэйдзи нидзю:ни нэн бунгакудзё: но дэкигото гэппё: [Помес- сячные сообщения о событиях в литературе 22-го года Мэйдзи] // Ёмиури симбун. 1890. 01.13.

Brownstein M.C. From Kokugaku to Kokubungaku: Canon-Formation in the Meiji Pe- riod // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1987. Vol. 47. No. 2. P. 435–460.

Kornicki P. The Survival of Tokugawa Fiction in the Meiji Period // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1981. Vol. 41. No. 2. P. 461–472.

Posnett H.M. Comparative Literature. London: Kegan Paul, Trench & Co, 1886.

Taine H. History of English Literature / transl. by H. Van Laun. Vol. 1–2. London: Holt & Williams, 1871–1872.

Ueda Atsuko. Concealment of Politics, Politics of Concealment: The Production of “Literature” in Meiji Japan. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Первый успех современной японской литературы на Западе: роман «Хототогису» («Кукушка») Токутоми Рока

М.В. Торопыгина

Русско-японская война 1904–1905 гг. вызвала интерес к Японии во всем мире, поскольку она оказалась в состоянии воевать с таким грозным противником. Идеализированный образ экзотической далекой страны не удовлетворял новым реалиям. Первым крупным произведением современной японской литературы, с которым познакомились читатели в Америке и Европе, стал роман Токутоми Рока «Хототогису» («Кукушка»), печатавшийся в газете «Кокумин симбун» в 1898–1899 гг. и вышедший отдельным изданием в 1900 г. Основная задача данной статьи – восстановить историю появления переводов романа на иностранные языки. Оцифровка старых материалов и появление новых справочников дали возможность уточнить данные относительно переводчиков произведения на английский язык, а также выдвинуть предположение о личности переводчика произведения на русский язык. Английский перевод, выполненный Сиоя Саказ и Эдвином Эджетом и опубликованный в 1904 г. в Бостоне, стал основой для последующих переводов на европейские языки. Русский вариант произведения появился в 1905 г. Роман печатался в четырех номерах журнала «Мир Божий». Журнальная публикация ставила роман в контекст идейно-художественного направления журнала. В 1904–1905 гг. в «Мире Божьем» появился целый ряд публикаций, посвященных Японии, которые знакомили читателя с разными сторонами жизни этой страны – как с историей, так и с современностью. Были напечатаны: большая работа Т. Богданович «Очерки из прошлого и настоящего Японии»; статьи Н.П. Азбелева, посвященные женскому вопросу, театру, политическим партиям; печатались материалы мировой прессы о военных действиях и возможностях заключения мира. В том же 1905 г. три главы из романа были помещены в книге «Душа Японии» (под редакцией Н.П. Азбелева), первом сборнике, представившем русскому читателю японские литературные произведения разных жанров.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: японская литература, перевод, Русско-японская война, Токутоми Рока, Сиоя Саказ, Эдвин Эджет, «Мир Божий».

С наступлением эпохи Мэйдзи Япония стала перенимать «европейские обыкновения», это сказалось на многих сторонах жизни японского общества, в том числе и на литературе. В 1885 г. литератор Цубоути Сёё 坪内逍遙 (1859–1935) выпустил книгу «Сущность романа» (小説神髓, «Сё:сэцу сундзуй»), кото-

рую исследователи считают водоразделом между старой и новой, современной японской литературой. В Японии появились первые романы, построенные по канонам европейской словесности. Вскоре появились и первые удачи, среди них — роман «Кукушка» (不如帰, «Хототогису») Токутоми Кэндзи (徳富健次郎, псевдоним Рока 蘆花, 1868–1927), после выхода которого автор превратился из начинающего в известного писателя¹. Роман печатался в 1898–1899 гг. в газете «Кокумин симбун» (国民新聞), издававшейся братом писателя Токутоми Иитиро (徳富猪一郎, псевдоним Сохо 蘇峰, 1863–1967). Отдельной книгой произведение было напечатано в 1900 г., оно имело огромный успех, постоянно переиздавалось, было инсценировано, много раз экранизировано.

В основе романа лежит реальная история: развод по причине заболевания туберкулезом и смерть Нобуко 信子, дочери Оояма Ивао 大山巖 (1842–1916), одного из создателей новой японской армии. Главные герои романа — молодые любящие супруги морской офицер Такэо и Намико, дочь генерала Катаока. Намико заболевает туберкулезом, и мать Такэо настаивает на разводе, однако Такэо, который отправляется на театр военных действий (время романа — японо-китайская война), просит отложить решение до его возвращения, но мать при посредничестве богача Ямаки договаривается о разводе, и Намико возвращается в дом отца. Намико умирает. Генерал Катаока и Такэо встречаются на ее могиле, плачут и собираются говорить о будущем японской нации. Н.И. Конрад выделял две причины успеха романа: во-первых, важность для японского общества проблемы семьи и столкновения в ней элементов старого и нового, и шире — столкновения двух поколений в эпоху Мэйдзи; во-вторых, сентиментальный стиль романа [Конрад, 1965, с. 533–537].

К началу XX в. Европа и Америка пережили несколько волн интереса к Японии, очередная волна была связана с русско-японской войной, когда оказалось, что маленькая экзотическая страна на краю света может соперничать с сильной военной державой. В 1904 г. роман Токутоми Рока был переведен сначала на английский, а потом — на целый ряд европейских языков, причем переводы как будто спешили появиться, пока еще идут боевые действия на Дальнем Востоке и газеты по всему миру печатают материалы о Русско-японской войне.

Перевод на английский язык: «Nami-Ko. A Realistic Novel»

Сведения о первом переводе на английский язык и, в свою очередь, о переводе этого английского текста на шведский язык имеются в библиографическом издании «Orientalische Bibliographie» (т. 18) 1905 г., куда вошла литература за 1904 г. Издание дает сведения о книге, выпущенной в Бостоне («Nami-Ko. A Realistic Novel»), добавляя такую запись: «Сейчас считается первым переводом из современной японской литературы на английский язык. Сюжет связан со своеобразными обычаями брака и развода в Японии». Тут же даны сведения о переводе произведения на шведский язык, его выходные данные та-

¹ Творчеству Токутоми Рока посвящена книга Л.Л. Громковской «Токутоми Рока», о романе см.: [Громковская, 1983, с. 64–71].

кие: «Nami-Ko. En modem japansk roman. Ofversättning af Gerda Wall. Stockholm, Frëleen, 1904» [Orientalische Bibliographie, 1905, S. 119]. «Orientalische Bibliographie» (т. 19) добавляет издание на испанском языке, изданное в Барселоне (пер. J.N. Cahizares), подзаголовок названия «Novela popular japonesa» [Orientalische Bibliographie, 1906, S. 114].

Выпущенная в Японии в 1907 г. издательством Марудзэн «Bibliography of the Japanese Empire» включает сведения о следующих переводах: двух изданиях на английском языке (выпущенных в Токио и Бостоне), испанском издании (Барселона, 1904 г.), финском издании (выпущено в Хельсинки в 1906 г., название «Kuuneleita (Hototogisu). Nykyaikainen Japanilainen romaani»), немецком издании 1905 г. («Hototogisu: Ein Lebensschicksal aus den Tagen den Gegenwart». Von Kenjiro Tokutomi; dem Japanischen nacherzählt von Reh am Rheinberg). После информации о переводах на английский язык имеется комментарий: «Оригинальное японское издание было выпущено в 1900 г. под названием “Хототогису”, для западного сознания остается непонятным, почему название было изменено. Главным героем в романе является мужчина, которого зовут Хёдзо Ямаки, который добился успеха во время японо-китайской войны» [Bibliography..., 1907, p. 96]. Ямаки действительно является одним из героев романа, однако его линию вряд ли можно считать основной, так что здесь сделан довольно интересный акцент в трактовке произведения.

Целым рядом ранних переводов романа обладает библиотека Японского фонда в Токио. В статье [Lavelle, 2016] Изабель Лавель упоминает также итальянское издание (его обнаружить в каталогах библиотек на сегодняшний день не удалось). Французское издание, которое разбирает автор статьи («Plutôt la mort. Roman japonais», переводчик Olivier Le Paladin), вышло, видимо (издание не датировано), немного позже, чем те издания, которые здесь рассматриваются².

На титульном листе первого, английского перевода романа значатся два имени переводчиков: Сиоя Сакаэ (Sakae Shioya) и Э.Ф. Эджетт (E.F. Edgett). Выпущено произведение в апреле 1904 г. в Бостоне издательством Herbert V. Turner & Co. В книге два предисловия, первое принадлежит переводчикам, второе написано автором, под ним значится: Кэндзиро Токутоми (Kenjiro Tokutomi), Токио, 21 января 1904 г.

Отрывок из этого предисловия цитирует Н.И. Конрад в статье о Токутоми Рока, оно воспроизводится в последующих изданиях на английском и других европейских языках, приведу его по русскому переводу 1905 г., о котором речь пойдет ниже.

Довольно справедливо было сказано когда-то, что одна половина мира не знает, как живет другая; и это в особенности верно по отношению к осведомленности

² В ходе работы над этой статьей удалось познакомиться с рядом изданий на английском языке: одно выпущено в Бостоне (1904 г.), второе в Токио (1905 г.), и также испанским изданием, однако выпущенном не в Барселоне, а в Вальпараисо, в Чили. Эти издания опубликованы библиотекой Internet Archive (<https://archive.org/>).

Запада о цивилизации Востока, в частности же о нашей японской цивилизации. Роман «Нами-Ко» написан не для того, чтобы раскрыть нашу жизнь и наши обычаи перед иностранцами, потому что во время издания этой книги, или четыре года назад, я и не мечтал, что она когда-либо будет переведена или даже достигнет той популярности, какую она приобрела в моей родной стране. Однако, неожиданным ее результатом было то, что говорящий по-английски народ захотел ознакомиться с великой моральной борьбой, которая ведется в настоящее время в Японии.

Как ни невероятной может показаться эта книга для западного понимания, но она основана на истинном происшествии. Я был глубоко потрясен, услышав впервые о несчастной Нами-Ко, и тут же решил написать рассказ из ее жизни.

Я не намеревался, разумеется, посредством сочиненных фактов преобразовать социальные нравы и обычаи моей родины, ибо я, несомненно, более романист, нежели реформатор, но так как разоблачение какого-нибудь неустройства есть первый шаг к устранению этого неустройства, то, может быть, я сделал больше, нежели сам имел в виду. Правда, в последние годы были приняты законы о разводе, до известной степени стремящиеся к признанию прав жены и охранению святости семейных уз, и человечность, свобода и справедливость день за днем подтачивают старые, изношенные конфуцианские понятия, но я должен все же признать, что укоренившееся зло отмирает не так легко, и много еще слез прольется в это переходное время.

Написанный мной рассказ — изображение лишь одного происшествия из многих подобных. Если бы случайно эта простая история — и, как я надеюсь, многие в таком же роде — могла бы показать вам, обитающим по ту сторону Тихого океана, как живем, думаем и чувствуем мы, и как много и с какой борьбой нам приходится преодолевать, и этим завязала бы узы симпатии между нами, то это, несомненно, послужило бы на пользу всему человечеству («Мир Божий», 1905, № 1, отд. 1, с. 195–196).

Таким образом, представляя свое произведение американским читателям, Токутоми Рока выделяет в романе в первую очередь вопрос о святости семейных уз и проблему развода. Название произведения, как следует из первой же фразы предисловия переводчиков, согласовано с автором произведения⁵. Роман назван по имени героини Намико (Nami-Ko), а подзаголовок говорит о том, что это реалистический роман.

В английском тексте появляются названия глав: этих названий нет в оригинальном японском тексте, и само деление текста на главы несколько отлично от оригинала (об этом ничего нет в предисловии переводчиков, однако, поскольку перевод известен Токутоми Рока и явно им одобрен, можно предполагать, что и с названиями глав он также согласился).

В переводе произведения на английский язык участвовали японский и американский переводчики. Эдвин Фрэнсис Эджет (Edgett, Edwin Francis, 1867–1946) в 1940 г. опубликовал автобиографию «I speak for myself: An editor in his

⁵ «Nami-ko — a title chosen especially by the author for the English version of his *Hototogisu* — is one of the most popular novels in modern Japanese literature» [Tokutomi, 1904, p. V].

world», в которой рассказывает и о своем детстве, и о годах учебы, и о работе. Эджет — уроженец Бостона, закончил Гарвард, большую часть жизни был литературным и театральным обозревателем в газете «Boston Evening Transcript». Работа над японским романом, видимо, была «проходной» в карьере Эджета и не произвела на него особенного впечатления, он посвятил ей в автобиографии всего один абзац.

Мое имя также фигурирует на титульном листе романа под названием «Нами-Ко» в качестве со-переводчика с Сакаэ Сиоя, но я боюсь, что это вводит в заблуждение, поскольку я не знаю ни слова на японском языке. Моя работа заключалась в том, чтобы просто сделать японский английский язык моего коллеги нормальным английским, соответствующим оригиналу. Один из примеров, который я помню, был: he shuddered his shoulders. Поскольку роман был призван заинтересовать аудиторию, покупающую книги, которая читала на первых полосах газетные статьи о русско-японской войне, опустошавшей Дальний Восток в 1904 г., его издатели надеялись, что публика будет жадно искать информацию об этом конфликте, но они ошибались, книга вышла из печати мертворожденной, а сейчас забыта полностью [Edgett, 1940, p. 220].

Текст был написан Эджетом через много лет после выхода в свет перевода, возможно, его подвела память или он вовсе не знал о том, что книга была переведена с английского на многие европейские языки.

Поскольку Эдвин Эджет описал свои функции в работе над переводом как редакторские, понятно, что переводчиком книги был японец Сиоя Сакаэ (塩屋 栄, 1873–1961)⁴. Некоторые сведения о нем сообщала газета «The Religious Telescope» (Дейтон, Огайо) в 1906 г. в связи с выходом его книги «Когда я был мальчиком в Японии» [Shiōya, 1906]. В заметке говорилось:

«Когда я был мальчиком в Японии» Сакаэ Сиоя — второй том из серии «Дети других стран», книга иллюстрирована фотографиями. [...] «Когда я был мальчиком в Японии» — это рассказ о жизни автора от младенчества до примерно четырнадцати лет и передает очаровательную картину не только обычаев, но и духа этой интереснейшей страны. Автор, Сакаэ Сиоя, родился в пятидесяти милях от Токио и в возрасте двенадцати лет начал изучать английский язык в методистской школе. Позже он изучал естественные науки в Первом императорском колледже Токио, после чего преподавал английский язык и математику. Он приехал в Америку в 1901 г., полу-

⁴ В истории переводов японской литературы есть немало примеров, когда японцы переводили произведения на иностранный язык. Эти переводы бывали более и менее удачными. Первый частичный перевод «Гэндзи моногатари» был выполнен Суэмацу Кэнтё 末松謙澄 (1855–1855) в 1882 г.; Токутоми Сохо в 1896–1898 гг. издавал англоязычную версию журнала «Кокумин-но томо» (国民の友) под названием «The Far East», где публиковались в том числе и литературные переводы (и не только на английский язык); в частности, там печатала свои переводы Вакамацу Сидзуко 若松賤子 (1864–1896), прославившаяся переводом на японский язык книги «Little Lord Fauntleroy» («Маленький лорд Фаунтлерой» Фрэнсис Бёрнет, 1849–1924). О ранних переводах японской литературы на английский язык см.: [Walker, 2015, p. 22–37].

чил степень магистра искусств в Чикагском университете, затем прошел двухгодичный курс аспирантуры в Йельском университете и вернулся в Японию, чтобы посвятить себя литературе и театру. Никто не был лучше подготовлен, чтобы познакомить японцев с теми, кто живет в Америке, и он сделал это таким образом, что доставляет удовольствие не только детям, но и родителям и педагогам («The Religious Telescope», 1906, p. 16 (1296)).

Образование Сакаэ Сиоя, а потом и его работа преподавателя английского языка были связаны с учебными заведениями системы Аояма гакуин⁵ [Хосака, 2015, с. 504–505]. Что до его переводческой деятельности, то он перевел на английский язык «Пагоду» (五重塔, «Годзю:-но то:», «The pagoda») Кода Рохан 幸田露伴 (1867–1947) в 1909 г., в 1940 г. издал книгу «Chūshingura: An exposition», которая неоднократно переиздавалась, также сделал ряд переводов с английского на японский.

Уже в следующем, 1905 г., английский перевод Сиоя Сакаэ и Фрэнсиса Эджета был издан в Японии и дальше неоднократно переиздавался. В книге имеется небольшая реклама, говорящая о том, что читателям будет интересно сравнить оригинал с английским переводом, а также изучать английский по этой книге. В японском издании отсутствует предисловие автора к английскому изданию, к нему Токутоми Рока написал другое, очень короткое предисловие, которое помещено в книге и на японском, и на английском языках.

Японское издание перевода 1905 г. помещает ряд отзывов о книге. Приведу отзыв, появившийся в газете «Chicago Record-Herald»:

Это реалистичный японский роман наших дней с проблемой развода и морской битвой, являющейся кульминацией! Он любопытен и оправдывает интерес, который мы были вправе к нему питать. Молодой герой — морской офицер, который проходит через памятную битву при Ялу в китайско-японской войне, а отец героини — решительный и крепкий старый генерал, который возглавляет атаку при захвате Порт-Артура. Оба мужчины изображены с симпатией, что делает их привлекательными для западного читателя. Возможность увидеть изнутри японскую семейную жизнь, изображенную японским писателем, — это нечто новое, и именно этим «Нами-Ко» ценен для американского читателя. Эмоции повествования подлинны, а литературный стиль одинаково радует оригинальностью мысли и языковыми удачами перевода. Домашняя жизнь молодой жены и мужа восхитительно идиллична. Диссонансная линия свекрови достигает апогея в сцене, в которой мать Такэо приказывает ему развестись с женой из-за ее болезни. Представление о Японии, данное в этой книге, временами поразительно отличается от идеализированной версии, характерной для иностранных книг о Японии. Можно бросить взгляд на настоящих японских злодеев, которые играют в азартные игры, подделывают имена и продают армейские секреты за деньги [Tokutomi, 1905, p. 316].

⁵ Первые школы Аояма гакуин были основаны миссионерами Американской Методистской епископальной церкви в 1874 г., их появление связано с именем канадского миссионера Дэвидсона Макдональда (Davidson Macdonald, 1858–1905).

В отзывах обращается внимание на социальное звучание произведения, на то, что читатель видит перед собой «реальную» Японию, а не идеализированную, какую описали авторы-иностранцы: «Этот знаменитый писатель в своем романе лишил Японию Пьера Лоти⁶ и Лафкадио Хёрна⁷, всей цветочной и живописной драпировки и отобразил современный народ в его настоящей борьбе» [Ibid., p. 316]. Несколько отзывов сравнивают Токутоми с Л.Н. Толстым. «По своей прямой простоте, по убежденности в абсолютной истине он нам на каждом шагу напоминает Толстого. Так написал бы великий русский, если бы родился в Японии» [Ibid., p. 315].

Перевод на русский язык: «Нами-Ко. Современный японский роман»

Перевод «Нами-Ко» на русский язык вышел в 1905 г. В предисловии к книге «Душа Японии», изданной в том же году, ее составитель Н.П. Азбелев (1857–1912) писал, что «в русской литературе нет и не могло еще быть переводов произведений японской литературы, сделанных непосредственно с оригиналов. Нам приходится, следовательно, изучать последнюю часть по иностранным переводам японских оригиналов, а частью, и при том в большинстве случаев, только по суждениям иностранцев, знающих и те японские оригиналы, которых в переводе на европейские языки не имеется и число которых, очевидно, несравненно больше, чем число переведенных» [Душа Японии, 1905, с. III].

Перевод романа на русский, изданный в четырех номерах журнала «Мир Божий», имеет пометку «перевод со шведского» и предваряется «Предисловием к шведскому изданию». Оно повторяет предисловие к изданию английского, но выпускает из текста несколько фраз. Перевод подписан инициалами К. Ж. «Библиография Японии» раскрывает эти инициалы как К[онстантин] [Г.] Ж[итомирский] [Библиография..., 1965, с. 323]. Материалы «Словаря псевдонимов» также дают информацию о том, что эти инициалы принадлежат Константину Григорьевичу Житомирскому. Словарь прямо указывает на публикации в «Мире Божьем» в 1904 и 1905 гг. [Масанов, 1957, с. 14].

К.Г. Житомирский (настоящее имя Израиль Гиршевич Житомирский, 1863–1918) был педагогом-словесником, филологом и журналистом. Наиболее информативный материал об этом человеке дает очерк о нем его внука С.В. Житомирского, помещенный в приложении к изданной в 2002 г. книге статей К.Г. Житомирского «Эмансипация педагогики». К.Г. Житомирский был знатоком языков: «В большинстве статей, связанных с языком, К.Г. приводит множество примеров из различных языков, многими из которых он владел, —

⁶ Пьер Лоти (Pierre Loti, 1850–1923) — французский морской офицер, писатель, автор колониальных романов. Изданный им в 1888 г. роман «Мадам Хризантема» (Madame Chrysanthème) в значительной мере определил восприятие Японии европейцами конца XIX — начала XX в.

⁷ Лафкадио Хёрн (Lafcadio Hearn, японское имя Коидзуми Якумо 小泉八雲, 1850–1904) — журналист, писатель, в 1903–1904 гг. профессор английской литературы в Токийском Императорском университете. Хёрн познакомил европейских и американских читателей с японским фольклором.

санскрита, современных европейских, ряда славянских, восточных (турецкого и арабского), а также китайского» [Житомирский, 2002, с. 256], однако никаких сведений о работе К.Г. Житомирского над переводом «Нами-Ко» найти не удалось, также нет никаких сведений о том, чтобы он занимался переводами со шведского языка или вообще переводами художественной литературы. Между тем, за инициалами К. Ж., несомненно, скрывается профессиональный переводчик. За подписью К. Ж. в «Мире Божьем» был напечатан целый ряд переводов: в 1904 г. два перевода произведений шведского писателя Густава Гейерстама (1858–1909), рассказа «Тайна леса» (№ 4) и повести «Любовь» (№ 5); в 1905 г., кроме «Нами-Ко», был напечатан перевод с норвежского («На негритянском острове» Кнута Гамсуна, № 10); в 1906 г., в № 1 — «Жизнь бродяги» Кнута Гамсуна, в № 4–8 — перевод с испанского романа «Бodega» Бласко Ибаньеса (1867–1928). Возможно, за инициалами К. Ж. скрывается известная в дальнейшем переводчица Ксения Михайловна Жихарева (урожденная Лазарева, 1876–1950). Справочники говорят о том, что она начала переводческую деятельность в 1902 г., известны ее переводы с английского, датского, испанского, норвежского, шведского, немецкого, финского, итальянского, французского языков [Литераторы web]. В то же время можно предполагать и «семейные» связи К.М. Жихаревой с «Миром Божьим». Ксения Михайловна была женой врача С.С. Жихарева (1861–1930), в справочниках содержится информация о том, что они развелись в 1908 г. С.С. Жихарев лечил А.И. Куприна (1870–1938), когда тот болел тифом в 1903 г. (об этом есть сведения в воспоминаниях М.К. Куприной-Иорданской (1880–1966) «Годы молодости» [Куприна-Иорданская, 1966]), в это время Куприн, как и Куприна-Иорданская, был сотрудником «Мира Божьего», так что через это знакомство у К. Жихаревой вполне могла быть связь с журналом. Однако справочники не дают сведений о том, что переводчица печаталась под инициалами К. Ж., так что версия нуждается в дальнейшей проверке.

Публикация литературного произведения не отдельным изданием, а в журнале, имеет свою специфику. Художественное произведение воспринимается, во-первых, в русле общего идейно-художественного направления издания, и, во-вторых, в контексте других публикаций, соседствующих с ним. «Мир Божий» — журнал либерального направления, связанный в первую очередь с легальными марксистами⁸. История журнала началась в 1892 г. При появлении журнал был адресован юношеской аудитории, однако, по словам исследователей, как и некоторые другие издания, пытавшиеся вначале выйти за пределы привычных журнальных форм, вскоре стал изданием «обычного русского типа». Слово «юношество» из заглавия быстро ушло, пришло слово «самообразование». Журнал стал выходить под названием: «Мир Божий. Ежемесячный литературный и научно-популярный журнал для самообразования». Объем журнала составлял около 30 печатных листов, из которых беллетристика занимала 12–13 листов, каждый номер делился на три отдела, наполнение которых несколько отличалось в разные годы, в 1904–1905 гг. в первом печаталась бел-

⁸ Об истории журнала см., например: [Махонина, 2016; Шевцов, 2020].

летристика и научные статьи, во втором — критика, библиография, известия, третий был посвящен истории искусства.

Одним из активных сотрудников журнала, благодаря которому он был одним из самых высокотиражных изданий среди подобных журналов (по оценкам исследователей, тираж доходил до 18 тыс. экземпляров) был А.И. Богданович (1860–1907), печатавшийся под инициалами А. Б. (будучи студентом Киевского университета он участвовал в народовольческом кружке, был арестован и выслан, и потом еще долгое время не мог подписывать свои материалы полным именем). А. Богданович был постоянным автором рубрики «Критические заметки», одной из самых популярных в журнале.

В майском номере журнала 1904 г. в этой рубрике Богданович дал свое понимание отношения к войне, сложившегося в российском обществе.

Вот уже три месяца, как на Дальнем Востоке, далеко-далеко, там, где, по сказочному слову, «небо сходится с землей», вдруг раздались совершенно неожиданно пушечные выстрелы и началась война, со всеми ей присущими ужасами. Теперь, когда борьба вошла в кровопролитный фазис, когда каждый с понятным нетерпением хватается по утрам за газету, ожидая новых и новых известий, отступают на задний план все другие интересы, и нет почти сил заниматься обычной обыденной работой. И тем настоятельнее дают себя чувствовать вопросы: с кем мы вынуждены биться? Из-за чего возникла кровавая трагедия? Какие результаты даст эта война? Какое значение может она иметь для нашей страны? И т.д. («Мир Божий», 1904, № 5, отд. 2, с. 1).

Богданович пишет, что в оценке агрессивных действий со стороны Японии в России сложилось два взгляда, один — презрительный, считающий, что Япония не может претендовать на равноправное положение с великой державой, какой является Россия, второй — говорящий о «желтой опасности», в которой видится нечто мистическое. Богданович не согласен ни с тем, ни с другим: «Очевидно, что истинное достоинство народа, который, уважая себя, претендует и на уважение других, не показная, а действительная любовь к родине не может мириться ни с одной из высказанных точек зрения. Важность событий требует более серьезного отношения к делу, требует того, чтобы мы не закрывали себе глаза на опасность, если она существует, и умели отнестись даже к врагу не с кичливым пренебрежением легкомысленной самонадеянности, а с трезвым и вдумчивым пониманием действительности» (Там же, с. 2). Журнал действительно делает все для того, чтобы его читатели получили качественную информацию и аналитику. С этого времени публикаций о Японии становится много, и они охватывают широкий круг тем.

В четырех номерах (№ 7–10) 1904 г. печатается большая работа Т. Богданович (1872–1942) «Очерки из прошлого и настоящего Японии». Работа представляет собой изложение истории Японии от древнейших времен и до самого последнего времени. «Очерки» оказались настолько востребованы, что вышли отдельным изданием в 1905 г. [Очерки, 1905]. В хвалебной рецензии на эту книгу, напечатанной в журнале «Вестник Европы», читаем:

Книга г. Богданович основана, по-видимому, на хорошем непосредственном знакомстве в Японии и на тщательном изучении литературы о ней. Искреннее сочувствие к судьбам «маленького народа», сумевшего удивить мир своей оригинальной цивилизацией в момент чрезвычайного подъема национального духа, соединяется, в спокойном и ясном изложении автора, со стремлением к фактической доказательности и вдумчивой оценке разноречивых показаний. Задаваясь целью не столько, впрочем, подавить читателя обилием собственно-фактических сведений, сколько уяснить их смысл и подвести итоги, г. Богданович рисует замечательную картину исторического развития и современного положения Японии, картину, весьма поучительную для русского читателя, призываемого ныне к осуществлению, на самом себе, в той или иной форме, различных принципов политического воспитания. [...] г. Богданович весьма кстати вспоминает «записки» В.М. Головнина, который провел три года (1811–1814) в плену у японцев и впоследствии (книга вышла в 1827 г.) писал о них: «Если над сим многочисленным, умным, тонким, перемчивым, трудолюбивым и терпеливым народом будет царствовать государь, подобный великому нашему Петру, то с пособиями и сокровищами, которые Япония имеет в недрах своих, он приведет ее в состояние через малое количество лет владычествовать над всем Восточным океаном. И что бы тогда было с морскими областями на востоке Азии и на западе Америки, столько отдаленными от тех стран, которые должны их защищать». [...] Заканчивая свой обзор главнейших сторон государственной жизни Японии в их прошлом и настоящем, обзор, замечательный по умению автора сосредоточить внимание читателя на главном, характерном, не рассеивая его на мелочах, г. Богданович подводит итоги своему изложению и прежде всего прочно устанавливает то положение, что, вопреки не раз высказывавшимся мнениям, Япония — не страна вчерашнего дня, с недавней и неглубокой культурой, — что она, напротив, с самого начала исторической жизни правильно и закономерно развивалась, переживая те же главные стадии экономического и политического роста, как и западно-европейские страны. [...] Уже из этих отрывочных и кратких извлечений можно видеть, каких животрепещущих для русского читателя вопросов касается прекрасная книга г. Богданович, и какой серьезный интерес может возбудить она к этой замечательной стране («Вестник Европы», г. 40 (1905), т. 2 (232). Литературное обозрение. С. 395–396).

В 1904–1905 гг. на страницах «Мира Божьего» постоянно печатаются статьи Н.П. Азбелева, отличающиеся глубоким знанием материала и заинтересованностью автора. В «Библиографии Японии» даны отсылки к 20 публикациям Н.П. Азбелева по Японии, это статьи, рецензии, переводы. Николай Павлович Азбелев — морской офицер, генерал-майор по Адмиралтейству, профессор Николаевской морской академии, член-учредитель Императорского Русского Астрономического общества, человек разносторонних интересов, занимавшийся в том числе и художественным переводом на русский язык. В двух номерах, июньском и июльском, 1904 г., журнал печатает большую статью Н.П. Азбелева «Женский вопрос в Японии» («Мир Божий», 1904, № 6, отд. 1, с. 1–32; № 7, отд. 1, с. 156–183). Статья построена на нескольких книгах, среди которых книга Эйлис Бэкон (Alice Mabel Bacon, 1858–1918), которая к тому времени вышла

на русском языке под редакцией Н.П. Азбелева [Бекон, б.г.]. В доме родителей Эйлис жила одна из участниц миссии Ивакура — юная (ей было одиннадцать лет, когда она приехала в США) Ямакава Сакико 山川咲子 (позже известна как Оояма Сутэмацу 大山捨松, 1860–1919), и Эйлис стала подружкой юной японки. Э. Бэкон дважды приглашали в Японию в качестве преподавателя английского языка, а Оояма Сутэмацу послужила прообразом вестернизированной мачехи Намико в романе «Хототогису».

В № 11 за 1904 г. Н.П. Азбелев печатает перевод трех рассказов из книг Лафкадио Хёрна («Мир Божий», 1904, № 11, отд. 1, с. 73–87). В № 12 помещена его статья «Театр в Японии» (отд. 1, с. 1–45), за ней следует пьеса театра Но «Хагоромо» в переводе О. Чюминой (1858–1909) с английского языка (отд. 1, с. 46–52). В № 1 за 1905 г. непосредственно перед текстом «Нами-Ко» напечатана первая часть большой статьи Н.П. Азбелева «Политические партии и общественное мнение в Японии» (статья печаталась с продолжением в двух номерах: № 1, отд. 1, с. 175–193; № 2, отд. 1, с. 99–120). Статья представляет собой подробный очерк политической истории периода Мэйдзи. Автор основывается на целом ряде книг, а также использует личные наблюдения. «Наблюдения эти, к сожалению, слишком кратковременны и потому, по необходимости поверхностны, но они все-таки имеют некоторую цену потому, что относятся к горячему в Японии времени, близко предшествовавшему началу военных действий между нею и Россией» (№ 1, отд. 1, с. 12). Эта статья служила своеобразным введением к роману.

В четырех номерах журнала, где печатался японский роман, есть и другие публикации, связанные с положением на Дальнем Востоке и русско-японской войной. Большое внимание журнал уделяет тому, что пишет о русско-японской войне зарубежная пресса. В № 3 в рубрике «Иностранное обозрение» помещена заметка о Токийском Императорском университете (в связи с выходом в Токио университетского календаря на английском языке). Даже и здесь, в материале, непосредственно к войне не относящемся, читаем: «Что касается академической жизни в Японии, то течение ее не нарушается войной и она не подвержена никаким потрясениям. Правительство не может вмешиваться в порядки университетских коллегий, и как профессора, так и студенты, чувствуют себя там вне всяких влияний и давлений, могущих внести какие-либо неудобные осложнения в общий ход академической жизни» («Мир Божий», 1905, № 3, отд. 2, с. 67–68).

Таким образом, публикация романа «Нами-Ко» в «Мире Божьем» была адресована вполне подготовленному читателю, который много знал о Японии, читая публикации, основанные на самых новых исследованиях. Япония не была страной экзотики, материалы журнала показывали, что ряд вопросов, таких как принятие конституции, деятельность политических партий, которые особенно волновали Россию в период революции 1905 г., в Японии уже был решен, в то время как в России — только решался. Учитывая общее направление журнала, можно сказать, что именно социальное звучание романа оказалось особенно важным для его читателей.

В том же 1905 г. три главы из романа были помещены Н.П. Азбелевым в подготовленную им книгу «Душа Японии. Японские романы, повести, рассказы, баллады и танки». В книгу попали и другие публикации переводов из японской литературы, печатавшиеся в «Мире Божьем». Книга была первой попыткой собрать воедино переводы из японской литературы и соответственно показать многообразие японской литературы. Издание открывается большой вступительной статьей, посвященной японской литературе, источником для написания которой была книга Уильяма Астона (William George Aston, 1841–1911) «A History of Japanese Literature», к тому времени уже переведенная на русский язык В.М. Мендриным (1866–1920) [Астон, 1904].

В книгу вошли три главы романа: «Мать и сын», «Ямаки исполняет данное ему поручение» и «Возвращение домой». Таким образом, составителем была выбрана линия развода в романе. В предисловии Н.П. Азбелев пишет: «Однако гораздо интереснее для европейцев романы на тему социальных и семейных вопросов, и из них более всего читаются в Японии те, которые подсказываются “женским вопросом”, являющимся в настоящее время в Японии делом большой важности» [Душа Японии, 1905, с. LII]. Саму публикацию также предваряет небольшая вступительная статья. Азбелев, как и многие, кто говорил в это время о романе, подчеркивает его современность (это слово выделено в тексте курсивом): «...роман, из которого взяты печатаемый нами главы, раскрывает “уголок души” *современной* нам Японии» [Там же, с. 218].

Книга «Душа Японии» вызвала немало откликов. Рецензия на нее была помещена и в журнале «Мир Божий» (за подписью А. Б., то есть А. Богдановича). Она заканчивается словами: «Все переводы выполнены изящным литературным языком и снабжены необходимыми примечаниями редакции. Книга читается с неослабевающим интересом, и, как единственный пока сборник образцов японской изящной словесности, заслуживает полного внимания, давая для ознакомления с Японией гораздо более, чем отрывочные наблюдения разных путешественников, составляющих о Японии представления из окон вагона и из посещений чайных домов в Нагасаки» («Мир Божий», 1905, № 3, отд. 2, с. 118–119).

* * *

Роман «Хототогису» был первым значительным произведением новой японской литературы, переведенным на иностранные языки. Американцы и европейцы искали в нем образы современной Японии и нашли страну, похожую на их страны, и литературу, похожую на европейскую. Преданная любовь, связывающая молодых супругов; самодурство свекрови; пожилая христианка, спасающая героиню от самоубийства; романтизированная смерть от туберкулеза; сцена морского боя и героизм мужчин во время войны, — произведение оказалось понятным и близким. Первые переводы выполнили главную задачу: роман вызвал интерес и дальше не раз был представлен на иностранных языках. На сегодняшний день первые переводы можно прочесть в Интернете, а английский текст даже послушать как аудиокнигу [Nami-Ko, 2020].

Литература

Астон В.Г. История японской литературы / пер. В. Мендрина под ред. Е. Спальвина. Владивосток: Паровая типо-лит. газ. «Дальний Восток», 1904.

Бекон А. Женщина в Японии / пер. с 10-го американского издания (1903 года) и с очерком современного состояния образования в Японии Н.П. А[збелева]. С.-Петербург: Издательство О.Н. Поповой, б.г.

Громковская Л.Л. Токутоми Рока: Отшельник из Касюя. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983.

Житомирский В.С. Константин Григорьевич Житомирский. Очерк жизни // К.Г. Житомирский. Эмансипация педагогики. М.: Янус-К, 2002. С. 243–279.

Конрад Н.И. Токутоми Рока // Конрад Н.И. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. М.: Наука, 1974. С. 515–552.

Куприна-Иорданская М.К. Годы молодости. М.: Художественная литература, 1966. URL: <http://kuprin-lit.ru/kuprin/vospominaniya-o-kuprine/iordanskaya-gody-molodosti/1-glava-xxv.htm>

Литераторы Санкт-Петербурга. XX век. Энциклопедический словарь: онлайн-издание / глав. ред. и сост. О. В. Богданова. СПб.: Книжная Лавка Писателей. URL: <https://lavkapisateley.spb.ru/enciklopediya/>

Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: В 4 т. Т. 2. М.: Книжная палата, 1957.

Махонина С.Я. История русской журналистики начала XX века. М.: Флинта, 2016.

Очерки из прошлого и настоящего Японии / сост. Т. Богданович. С многочисленными иллюстрациями и приложением текста японской конституции. С.-Петербург: Типография Товарищества «Просвещение», 1905.

Хосака Ёсио. Кирисуто кё: кэй тю:то: гакко:-но эйго кё:ин-ни кансүру кэнкю: - аояма гакуин-но баай [Изучение преподавательского состава учителей английского языка в христианских школах средней ступени на примере Аояма гакуин] // Сэнсю: дзимбун ронсю:. 2015. Т. 97. С. 497–508.

Шевцов Н.В. Журнал «Мир Божий» и русская культура конца XIX — начала XX столетий // Концепт: философия, религия, культура. 2020. Т. 4. № 2 (14). С. 63–70.

Bibliography of the Japanese Empire. Vol. 2: Being a Classified List of the Literature in European Languages Relating to Dai Nihon (Great Japan) comprising the literature from 1893 to middle of 1906 / compiled by Fr. von Wenckstern. Tokyo; Osaka; Kyoto: Maruzen, 1907.

Lavelle I. Tokutomi Kenjirō's Hototogisu: A Worldwide Japanese Best-Seller in the Early Twentieth Century? — A Comparative Study of the English and French Translations // Transcommunication. 2016. Vol. 3–1. P. 97–121.

Nami-Ko. Audio Book. 2020. URL: <https://www.audiobooks.net/audiobook/nami-ko/431377>

Orientalische Bibliographie. Band 18 (für 1904) / begründet von A. Müller, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Lucian Scherman. Berlin: Verlag von Reuter & Scherman, 1905.

Orientalische Bibliographie. Band 19 (für 1905) / begründet von A. Müller, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Lucian Scherman. Berlin: Verlag von Reuter & Scherman, 1906.

Shioya Sakae. *When I Was a Boy in Japan*. Boston: Lothrop, Lee & Shepard Co., 1906.

Tokutomi Kenjiro. *Nami-Ko. A Realistic Novel* / transl. by Sakae Shioya, E.F. Edgett. Boston: Herbert B. Turner & Co., 1904.

Tokutomi Kenjiro. *Nami-Ko. A Realistic Novel* / transl. by Sakae Shioya, E.F. Edgett. Tokyo: The Yurakusha, 1905.

Walker L. *Unbinding the Japanese Novel in English Translation*. The Alfred A. Knopf Program, 1955–1977. Academic dissertation. Helsinki: University of Helsinki, 2015.

Учитель и ученик: Кавабата Ясунари и Мисима Юкио (по материалам писем)

С.А. Родин

В историю японской литературы XX столетия имена писателей Кавабата Ясунари и Мисима Юкио вписаны, как сказали бы люди эпохи текстовых редакторов, полужирным шрифтом. Кавабата вошел в историю в качестве первого японского нобелевского лауреата по литературе, главы японского отделения ПЭН-клуба и хранителя традиций изящной словесности. Мисима, один из самых переводимых японских авторов современности, вписал свое имя в историю страны красной тушью, ярко закончив свой не самый продолжительный жизненный путь самоубийством после захвата здания Сил самообороны Японии, что дало повод именовать его «последним самураем». Первый и последний, старший и младший, наставник и ученик, subtilный до невесомости и физически развитый, скромный и эпатажный, умеренный в быту и привыкший к роскоши, сторонившийся публичной славы и купавшийся в лучах прожекторов, — два литератора, кажущиеся внешней противоположностью, на протяжении четверти века подерживали очень тесную связь и с вниманием и участием относились к жизни и творчеству друг друга. Их отношения можно назвать отношениями учителя и ученика, что, однако, в их случае не исключает и дружбы. В данной статье на материале переписки Кавабаты и Мисимы предпринимается попытка проследить, как эти отношения развивались и через какие этапы проходили.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Кавабата Ясунари, Мисима Юкио, переписка писателей, японская литература.

*Моему учителю, тонкому знатоку
и переводчику произведений Кавабаты Ясунари,
Александру Николаевичу Мещерякову,
в качестве скромного подношения*

Биографы Мисимы согласны в оценке той роли, которую сыграл Кавабата в судьбе молодого писателя: без покровительства Кавабаты литературный небосклон Японии, возможно, был бы на одну звезду тусклее. Генри Скотт Стоукс называет Мисиму «протее Кавабаты» [Stokes, 2000, p. 88]. Дэмиан Флэнаган, обращаясь к отношениям между писателями, подчеркивает, что помимо Кавабаты мало кто в литературном мире послевоенной Японии находил интересными ранние рассказы Мисимы. Это, однако, не смущало опытного литерато-

ра, рекомендовавшего произведения начинающего автора для публикаций в журналах и написавшего хвалебное предисловие к его первому полноформатному роману «Воры» [Flanagan, 2014, p. 92], в котором критики разглядели лишь подражание Раймону Радиге, а также пугающую и отталкивающую болезненность. Кавабата, принявший активное участие в подготовке романа словом и делом, писал в предисловии к нему: «В рано созревшем таланте Мисимы есть что-то ослепительное, но также есть и болезненное. Новизну Мисимы непросто понять. Наверное, ему самому сложно осознать это. Наверное, найдутся люди, которые посмотрят на это произведение как на попытку узнать, сколько ран может нанести себе автор своим романом. Однако наверняка найдутся и те, кто сможет увидеть, как из этих многочисленных глубоких ран Мисимы родилось это произведение. В нем есть сила, подобная холодному яду, который не следует принимать людям. Но есть в нем и живость, подобная хрупкому сочетанию искусственных и живых цветов в икэбана» [Кавабата, 1948]. Много лет спустя, когда пик популярности Мисимы-писателя пройдет, Кавабата все так же будет поддерживать его, хваля произведения, не удостоенные высокой критической оценки.

Знакомство писателей состоялось по инициативе Мисимы, однако начало их длительной переписке положил Кавабата. Первое письмо по адресу тогда еще Хираока Кимитаке, а не Мисима Юкио, было отправлено из Камакуры 8 марта 1945 г. В нем Кавабата хвалит писателя за литературный стиль (один из самых частых комплиментов в адрес Мисимы, который встречается в переписке) и отмечает, что уже имел удовольствие с интересом прочесть фрагмент произведения «Цветущий лес» в журнале «Бунгэй бунка», а теперь сможет ознакомиться с ним целиком, поскольку редактор Нода Утаро через посредника передал ему экземпляр. В конце письма Кавабата сообщил, что в Камакуре зацвели розовые сливы и еще раз поблагодарил Мисиму за присланное произведение [Кавабата, Мисима, 1997, с. 11]. Нода не в первый раз выступал посредником между Мисимой и другими, более опытными литераторами. Ранее ему пришлось передать автору не самую лестную оценку его рассказов со стороны маститого Сига Наоя: «Сига запомнил Мисиму как мальчика, который какое-то время учился с его дочерью в одной школе. Он сказал, что парень часто подбрасывал в его почтовый ящик письма и рукописи. А вот его работы он раскритиковал, заявив, что все его истории — это пустые фантазии, не имеющие под собой реальных оснований, и ничего хорошего в них не было» [Stokes, 2000, p. 87]. Кавабата отнесся к молодому писателю гораздо более благосклонно. Неизвестно, на какую реакцию рассчитывал Мисима, да и ждал ли он ее вообще, но похвала со стороны Кавабаты, похоже, не только воодушевила его, но и несколько смутила. Ответное письмо, отправленное в Камакуру 16 марта, он начинает с самоуничижительных характеристик, которые можно отчасти списать на издержки эпистолярного жанра, затем пишет о сливах столицы, подхватывая концовку письма Кавабаты, и заканчивает его сообщением, что днем ранее ему удалось приобрести в букинистической лавке «Аояма» экземпляр «Снежной страны» [Кавабата, Мисима, 1997, с. 12]. В этом небольшом послании читается одновременно и радость признания, и юношеская неловкость,

вынуждающая Мисиму несколько неуклюже демонстрировать ответный интерес к произведениям Кавабаты.

Если опираться на опубликованное собрание писем, до конца 1945 г. Мисима отправил еще одно, на этот раз куда более объемное послание Кавабате. Следует, однако, оговориться, что доступная исследователям и читателям переписка с большой степенью вероятности имеет пропуски. Об этом говорил, например, зять Кавабаты, филолог и переводчик Кавабата Каори, во время беседы с Сазэки Сэйти, подготовившим письма к публикации в издательстве «Синтёса». Каори, например, уверен в том, что письмо от 6 июля 1970 г., завершающее собрание, было не последним: «После него Кавабата получил еще одно письмо... Оно было написано карандашом, в очень сбивчивой и грубой манере. Я уже упоминал его при публикации собрания сочинений Кавабаты. Я совершенно позабыл его содержание, но, поскольку оно было так неровно написано, возможно, чтобы не оставлять о Мисиме дурной славы, письмо сожгли» [Там же, с. 234]. Источники личного происхождения, тем более представленные не полностью, не способны дать исчерпывающую информацию о взаимоотношениях писателей, однако их материал позволяет проследить, как эти отношения менялись, а также уточнить множество деталей, связанных с творчеством как Мисимы, так и Кавабаты.

После того как Мисима получил хвалебное первое письмо от Кавабаты, он начал общаться с ним на личные темы, делиться подробностями быта и спрашивать совета относительно писательского мастерства. В письме от 18 июля 1945 г. он сообщает Кавабате, что с 5 мая был привлечен по трудовой мобилизации и проживает в префектуре Канагава, в общежитии, адрес которого указан следом. Он огорчается, что нечасто доводится бывать в Токио, но как только ему удалось вырваться домой, он первым делом поспешил написать это письмо. Описывая свои трудовые будни в качестве мобилизованного, он отмечает преимущества своего положения зрителя студенческой библиотеки, что позволяет ему не отрываться от любимого занятия — чтения. Мисима перечисляет нескольких авторов, книги которых у него всегда под рукой: «В комнате у меня лежит сборник сэнсэя Сато “Кинугину”, на книжной полке — Тикамацу, Намбоку, Кёка, Якумо, а рядом с ними Тагор и Нерваль». Интересно, что поэта и писателя Сато Харуо Мисима называет «учителем». Биографы указывают, что Мисима искал его покровительства и зимой 1945 г. — еще до первого письма от Кавабаты — просил через общего знакомого, молодого поэта Хаяси Фудзима, принять его в ученики, на что Сато ответил согласием [Nathan, 1974, p. 65]. Детали этой истории известны только со слов самого Хаяси, в чьем представлении Мисима уже тогда был человеком амбициозным, резким и искавшим славы и выгоды, что и заставило его переметнуться к Кавабате при первом удобном случае, резко оборвав связи со старыми знакомыми. Честен ли Хаяси в своих оценках или в нем говорит обида на бывшего приятеля, в данном случае не играет большой роли, поскольку сам Мисима в письме своему потенциальному ментору не скрывает уважения к Сато Харуо. В пользу того, что он воспринимал Кавабату как будущего наставника, свидетельствует дальнейшее содержание письма. Мисима пространно рассуждает о понимании новой ли-

тературы, а также делится своими страхами, переживаниями и надеждами на писательскую карьеру. Двадцатилетний юноша в сложных терминах описывает маститому писателю свой литературный путь, полный метаний между фантазиями и реальностью, после чего просит дозволения показать Кавабате свои стихи и прозу. В частности, он просит оценить черновик его повести «Средние века». Затем, будто спохватившись, Мисима делает приписку, в которой извиняется, что так много пишет о себе, и просит Кавабату не гневаться за его неучтивость [Кавабата, Мисима, 1997, с. 13–17].

Это письмо стало одним из немногих, которое он подписал как «Хираока Кимитакэ». Дальнейшая переписка по большей части будет проходить между «Мисима Юкио» и Кавабата Ясунари. Эндрю Ранкин в относительно недавно опубликованной монографии «Мисима — эстетический террорист. Интеллектуальный портрет» обрушивается с суровой критикой на биографов Мисимы, которые не видят разницы между «Мисимой» и «Хираокой». В частности, он упрекает в этом недостатке обстоятельную биографию, написанную Иносэ Наоки: «Иносэ предлагает журналистское описание суетных повседневных забот общительного японского писателя: его рабочее расписание, встречи с редакторами и издателями, театральные постановки, публичные выступления, поездки за границу, дом и его меблировку, званые обеды, занятия в тренажерном зале, состояние щитовидной железы его матери и т.д. Результатом стала длинная, но поверхностная хроника жизни Хираоки, которая почти ничего не сообщает нам об искусстве Мисимы» [Rankin, 2018, p. 175]. Насколько можно судить по материалам писем, для самого Мисимы подобное различие не всегда было актуальным. Смена подписи, скорее, свидетельствовала в пользу решимости молодого человека сосредоточиться на литературной карьере. Став для Кавабаты «Мисимой», он не ограничился в общении с ним лишь вопросами, связанными с творчеством, продолжая делиться личными переживаниями, бытовыми подробностями и справляясь о делах и здоровье своего учителя.

Их первая очная встреча состоялась 27 января 1946 г. Мисима отправился в Камакуру с визитом в дом, принадлежавший поэту Камбара Ариакэ, который тогда снимал Кавабата. Сам хозяин, долгое время проживший в Сидзуоке, был вынужден вернуться туда летом 1945 г., после того как его жилище сгорело во время авианалета, и несколько месяцев занимал небольшую комнату в своем старом доме, оставив остальную площадь в распоряжение Кавабаты и его многочисленных посетителей. Много лет спустя Мисима описал этот эпизод в сборнике эссе «Моя эпоха странствий», опубликованном в мае 1963 г. После рассуждений о сложной судьбе своих ранних произведений он пишет о поездке, которая в перспективе стала для него пропуском в литературный мир: «Откуда я набрался такой смелости, чтобы нанести визит Кавабате, как ни странно, совершенно не помню. У меня не было того безрассудства, которое позволило бы запросто заявиться к именитому литератору, не имея при себе даже рекомендательного письма, так что, вероятно, меня к этому силой подталкивали обстоятельства, не иначе» [Мисима, 1970, с. 311]. Подвела ли Мисиму память или разыгралось воображение, но незапланированным или неожиданным для Кавабаты этот визит назвать нельзя. Еще 14 января, в свой день рождения, он

отправил в Камакуру письмо с новогодними поздравлениями, в котором, помимо прочего, сообщил, что до февраля в его университете каникулы, и, если это возможно, он хотел бы встретиться с Кавабатой лично. К письму он приложил открытку, на которой попросил адресата обозначить удобное для встречи время, а в самом конце приписал: «P.S. Кажется, чтобы добраться до Вашего дома, надо повернуть налево перед святилищем Цуругаока хатимангу и затем спуститься вниз с холма?» [Кавабата, Мисима, 1997, с. 23].

«Моя эпоха странствий» вообще часто напоминает кружение по лабиринтам памяти: не всегда понятно, зашел ли Мисима в очередной тупик или намеренно ведет читателя по ложному следу. Описывая обстоятельства встречи с Кавабатой, он утверждает: «В то время не было никаких автобусов, и единственное, что оставалось, это идти до его дома пешком от станции. Когда я, наконец, добрался, в прихожей уже было полно гостей. Кавабата тогда уже возглавлял заведение “Камакура бунко”, издавал журнал “Нингэн”, и для меня, до той поры знавшего лишь заурядную школьную и домашнюю жизнь, этот визит стал первым соприкосновением с закипавшей силой послевоенного литературного сообщества... Он сидел прямо в центре этой компании, точно такой же, как и сейчас, в 1963 г.: спокойный, с лицом, не выражавшим ни особого интереса, ни радости, и молчал» [Мисима, 1970, с. 312]. Из всего этого полностью соответствует действительности лишь утверждение, что в то время там не было автобусного маршрута, а также регалии и молчаливость Кавабаты. Иносэ Наоки, основываясь на переписке Мисимы с Нода Утаро, удалось установить, что к одиннадцати часам утра, когда молодой писатель добрался до дома Кавабаты, там не только не было никаких посетителей — даже сам хозяин еще не проснулся, и Мисиме, промокнутому дорогой из-за дождя, пришлось дожидаться его, греясь у *котацу* [Inose, 2016, p. 150].

Возможно, Мисима написал про многочисленных гостей, перепутав этот визит с дальнейшими посещениями жилища Кавабаты в Камакуре, но, учитывая, какие большие надежды он возлагал на эту встречу, наиболее вероятным представляется намеренное приукрашивание действительности. Кавабата, судя по всему, действительно не был особо разговорчивым собеседником. Это неоднократно отмечал и сам Мисима. Так, в эссе 1966 г. «Вечный странник», посвященном личности и творчеству своего литературного наставника, он так описывал типичный прием гостей в доме Кавабаты: «Кто-то о чем-то заговорил. Он отвечает на это двумя-тремя словами. Молчание. Снова чья-то внезапная реплика. Снова молчание... Так проходит несколько часов, и на этом все заканчивается... Известно, что на людей, которые впервые встречаются с ним, Кавабата производит впечатление ужасно необщительного человека. Он лишь молчит, уставившись в одну точку, из-за чего людям, слабым духом, остается лишь утирать холодный пот. Ходит даже такой слух. Как-то к нему пришел один молодой и неопытный редактор. На беду ли, на счастье ли, но кроме него в тот день других посетителей не было. Так вот, после того, как за полчаса ему не удалось завязать с Кавабатой разговора, он упал ниц и зарыдал, не в силах больше этого выносить» [Мисима, 2012, с. 228–229]. Кавабата крайне редко появлялся на телевидении, но когда обстоятельства вынуждали его к этому, он и там оста-

вался немногословным. 18 октября 1968 г., на следующий день после того, как стало известно о присуждении ему Нобелевской премии по литературе, в эфире телеканала NHK прошел показ специальной передачи «Вокруг Кавабаты». С 21:40 до 22:10, с небольшим перерывом на рекламу, японские телезрители наблюдали за тем, как литератор Ито Сэй, выступивший в роли интервьюера, с переменным успехом пытается разговорить Кавабату, чье отрешенное лицо оживает только в те моменты, когда к беседе подключается Мисима и шутками разряжает обстановку. Таким Кавабата оставался до последних месяцев жизни. Советский политический деятель, востоковед Николай Федоренко, написавший под впечатлением от личной встречи с японским писателем в 1971 г. полный импрессионистских штрихов высокохудожественный очерк «Кавабата Ясунари», поделился на его страницах, в частности, таким наблюдением: «Кавабата был исполнен молчания и ожидания чего-то неизвестного, что должно вот-вот наступить. И я почувствовал, как сосредоточенность его активизирует мысль. Во мне внезапно обострилось ощущение заразительной творческой его устремленности. Сказывалось само присутствие при рождении мысли художника. словно шел процесс сгущения содержания его души в слова, которые нужно еще произнести верно и убедительно» [Федоренко, 1982, с. 49]. Похожий тяжелый первый опыт личного общения мог получить 27 января 1946 г. и сам Мисима, однако к моменту написания «Моей эпохи странствий» и «Вечного странника» признаваться в подобном юношеском малодушии было выше его сил. Несмотря на весь эксгибиционизм, часто приписываемый как его творчеству, так и манере держаться в публичном пространстве, свои отношения с близкими людьми Мисима не выставлял напоказ, и многочисленные нестыковки в его описании первой встречи с Кавабатой только подчеркивают, насколько значимым и глубоко личным для него было это событие.

Дальнейшие отношения между Мисимой и Кавабатой вполне можно называть отношениями между учеником и учителем, неофитом большого литературного мира и его наставником и проводником. Не прошло и месяца с их первой встречи, как Мисима отправил в Камакуру очередное письмо, в котором просил опытного литератора посмотреть рукопись первой главы «Воров». На этот роман Мисима возлагал большие надежды, и мнение Кавабаты было для него значимым еще и по той причине, что тот мог помочь с его публикацией. Так в итоге и произошло. В 1946–1947 гг. Мисима написал наставнику несколько пространных писем, в которых делился с ним своими взглядами на литературу, впечатлениями от прочитанных произведений современных литераторов, публиковавшихся в журнале «Нингэн», главным редактором которого был Кавабата; между делом хвалил Кикиути Кан и ругал Дадзай Осаму; радовался тому, насколько красивее стали лица токийцев по сравнению с военным временем, а также регулярно благодарил Кавабату за правку очередного фрагмента «Воров». Ни одного ответного послания от Кавабаты за эти годы в опубликованном собрании писем не приводится. Возможно, они не сохранились, а возможно, их и не требовалось вовсе, — правки рукописи Кавабата иногда передавал через общих знакомых, к тому же Мисима стал периодически лично посещать наставника, и о предметах их бесед остается лишь догадываться.

Обмен корреспонденцией продолжился и интенсифицировался осенью 1948 г., и причиной тому была близящаяся публикация «Воров» — романа, правке и обсуждению которого писатели посвятили так много времени и к которому Кавабата написал предисловие. В письме он извиняется, что не нашел подходящих слов, а потому сумел лишь грубо описать смысл такой сложной вещи. Текст предисловия был приложен к письму. Мисима ответил почти сразу, поблагодарив Кавабату за заботу, и с воодушевлением описал, как он показывал его текст редактору «Нингэн» Кимура Токудзо, затем директору издательства «Синкося», в котором вскоре должна была выйти книга. После этого Мисима снял копию с текста, отнес ее домой, где с гордостью демонстрировал всем, кому только мог, включая родителей и младшего брата. В том же письме он сообщает наставнику, что собирается начать работу над автобиографическим романом для издательства «Кавадэ»; рабочее название он обозначил как «Исповедь маски». Предполагая возможную реакцию читателей на это откровенное произведение, он сообщает: «Наверняка будут люди, которые, прочтя его, больше никогда не притронутся к моим произведениям... но если найдутся те, кто назовет его красивым, таких я буду считать людьми, которым удалось лучше всего меня понять» [Кавабата, Мисима, 1997, с. 59]. Письмо завершается вопросом о состоянии здоровья супруги Кавабаты, на днях приболевшей, обещанием навестить их в Камакуре в скором времени, а также пожеланием побольше отдохнуть и готовиться к зимним холодам.

Роман «Воры» не произвел на литературный мир особого впечатления и остался практически незамеченным для всех, кроме Кавабаты, приложившего руку к его появлению на свет. «Исповедь маски», написанная и опубликованная Мисимой по предварительной договоренности с издательством «Кавадэ» в гораздо более сжатые сроки (он приступил к работе над ней 25 ноября 1948 г., а последнюю часть рукописи отправил в издательство в апреле 1949 г.), напротив, стала сенсацией и принесла ему первую писательскую славу. Переписка за этот период отсутствует и установить, повлиял ли Кавабата на итоговый облик этого текста, не представляется возможным. Влияние Кавабаты в случае с «Исповедью маски» было скорее косвенным. Наоки Иносэ указывает на некоторую тематическую близость произведения Мисимы и повести «Мальчик» Кавабаты, публиковавшейся частями в журнале «Нингэн», начиная с мая 1948 г. [Inose, 2016, p. 178]. В ней Кавабата на основе дневниковых записей делится своими переживаниями периода полового взросления, который он провел в мужском школьном общежитии. В отличие от протагониста «Исповеди маски», герой «Мальчика» не подвергает себя эстетическому препарированию, и его отношения с объектом влюбленности носят подчеркнуто платонический характер. Этого, однако, было достаточно, чтобы позднее критики назвали повесть Кавабаты, наряду с «Исповедью маски», показательной в плане высвобождения японских нравов после длительного периода социального давления [Hartley, 2016, p. 124]. Первые главы «Мальчика» были опубликованы еще до того, как Мисима заключил контракт с «Кавадэ» и приступил к написанию своего будущего бестселлера. Если при работе над романом «Воры» Кавабата помогал ему литературной правкой и связями, то в случае с «Исповедью

маски» преподавал своим примером урок смелости в прозе, — урок, доведенный Мисимой до крайности.

Добившись желаемого внимания со стороны литературного сообщества и обзаведясь множеством связей, Мисима уже не нуждался в опоре на авторитет Кавабаты, чтобы развивать свою литературную карьеру, однако он продолжает поддерживать постоянную связь с наставником. Биографы нередко характеризовали Мисиму как человека целеустремленного, меркантильного и без каких бы то ни было душевных терзаний разрывавшего связи с людьми, которые переставали быть для него особенно полезными. В этом плане показательной является история появления на свет его пятого романа «Эпоха молодости». В конце ноября 1949 г. внимание японской общественности было приковано к самоубийству 26-летнего Ямадзаки Акицугу, основателя и президента полулегальной финансовой организации «Клуб сияния». Он создал подобие финансовой пирамиды, основанной на привлечении инвестиций за счет обещания дивидендов, выдавая аккумулированные средства под внушительный процент в качестве микрокредитов тем, кому банки помочь отказывались. Деятельность Ямадзаки не осталась без внимания властей. В июле 1949 г. его обвинили в незаконных финансовых операциях и взяли под стражу. Позже Ямадзаки отпустили, но на репутации «Клуба» обвинения поставили крест. Инвесторы требовали возврата средств, однако расплатиться с ними было нечем, и молодой человек решил возместить долги собственной жизнью, оставив обстоятельную и несколько циничную предсмертную записку¹. Редактор «Нингэн» Кимура Токудзо, в свое время возивший правки «Воров», выполненные Кавабатой, из Камакуры в Токио, обратился к Мисиме с предложением написать что-то типа современного «Красного и черного», с «японским Жюльеном Сорелем» в качестве главного героя, прототипом которого должен был стать Ямадзаки [Inose, 2016, p. 200]. Писатель попросил несколько дней для приятия решения, после чего заявил редактору, что с таким же предложением к нему обратились из солидного журнала «Синтё», и помимо внушительного гонорара они готовы оказать содействие в сборе необходимой информации. Кимура пришлось отпустить приятеля. Роман Мисимы выходил частями в журнале «Синтё» и позже был издан отдельной книгой, а «Нингэн» обанкротился к концу 1949 г. Подобные инциденты, вероятно, характеризующие Мисиму не с лучшей стороны в глазах коллег по цеху или позднейших биографов, в равной степени можно попытаться объяснить как личными качествами, так и болезнью роста, связанной с обрушившейся на него популярностью. Все это, однако, не повлияло на их отношения с Кавабатой. В письме от 31 января 1950 г. он делится с наставником радостью по поводу постановки пьес, опубликованных в сборнике «Маяк», и приглашает учителя, если позволит время, присоединиться к нему в театре [Кавабата, Мисима, 1997, с. 62]. Некоторые письма начала 1950-х годов Мисима отправил из Токио, но случалось, что он посылал весточку наставнику из отелей, где в то время отдыхал, рассказывал о своих перемещениях и просил позволения «потревожить» своим визитом ментора по возвращении в сто-

¹ Подробнее про «Клуб сияния» как основу для романа Мисимы см.: [Мория, 2006].

лицу. Мисима не забывает присылать ему письма и открытки во время своих зарубежных поездок. Кавабата же в этот период часто пишет Мисиме о своей загруженности, связанной с работой в ПЭН-клубе, бытовых проблемах вроде получения выездной визы или обмена йен на доллары, а также не забывает поделиться впечатлениями от новых произведений Мисимы. «Жажду любви» он, например, взял с собой в поездку в Хаконэ, «Запретные цвета» назвал «поразительным произведением», а также поинтересовался судьбой перевода «Исповеди маски» на английский язык, расспросив, что за человек американский переводчик. Временами Кавабата не дожидается, когда Мисима попросится к нему в гости, и сам, извиняясь за назойливость, приглашает его без какого-либо важного повода приехать в Камакуру [Там же, с. 71]. Недостатка в посетителях он, разумеется, не испытывал, но, судя по этим письмам, уже в то время с Мисимой ему было общаться гораздо комфортнее, чем с людьми из его постоянного окружения. Подобным образом, уже не только как литературный наставник и ученик, но и как друзья, которые ищут взаимного общества и внимания и делятся как рабочими, так и семейными проблемами, они будут общаться до последних дней жизни Мисимы, за исключением нескольких эпизодов сохраняя должную степень спокойной доверительности.

Биографы, равно как и журналисты, обращающиеся к теме отношений между Мисимой и Кавабатой, часто утверждают, что в 1960-х годах они стали несколько более прохладными, а окончательно испортились после того, как Кавабате присудили Нобелевскую премию [Nathan, 1974, p. 228–229]. Основываясь на материалах личного характера, подобный вывод сделать не получается. О каком-либо соперничестве или ревности по отношению к интересу со стороны аудитории говорить не приходится, напротив, оба писателя приписывают друг другу заслуги в получении ими различных премий. В письме от 2 ноября 1954 г. Мисима заявляет: «Благодаря Вашим стараниям, мне присудили премию. Мои родители тоже несказанно радуются этому! Я очень Вам признателен» [Кавабата, Мисима, 1997, с. 92]. Той осенью ему вручили литературную премию издательства «Синтёся» за роман «Шум прибоя». 7 февраля 1957 г. Кавабата тепло поздравил Мисиму с присуждением «Золотому храму» премии «Ёмиури» [Там же, с. 104]. Что касается Нобелевской премии, то Кавабата не раз заявлял, что без Мисимы она бы ему никогда не досталась. Разумеется, он не говорил ни о какой причастности ученика к созданию своих произведений послевоенного периода, хотя некоторая доля вероятности этого существует — Мисима помогал выправлять и готовить к публикации рукописи Кавабаты в те периоды, когда тот сам не был в состоянии работать по состоянию здоровья или вовсе лежал в больнице. Заслуга Мисимы была в другом — еще в 1961 г. он написал рекомендательное письмо в Нобелевский комитет, в котором описывал тонкость, изящество и глубину произведений Кавабаты: «Для многих писателей в современной Японии стремление сохранить принадлежность к традиции, при этом испытывая желание создать новую литературу, оказалось недостижимым. Кавабате, однако, благодаря его поэтической интуиции удалось преодолеть это противоречие и достичь синтеза. Во всех его работах, написанных как в юности, так и в настоящее

время, наблюдается одержимость одной темой — темой фундаментального человеческого одиночества и неугасающей красоты, сияющей благодаря одномоментным вспышкам любви, подобно тому как внезапная вспышка молнии может озарить красоту цветущего дерева в ночи. Для меня огромная честь рекомендовать Кавабату, который достоин присуждения Нобелевской премии по литературе более, чем кто-либо из японских писателей» [Кавабата, Мисима, 1997, с. 238–239].

Инициатива по написанию рекомендательного письма исходила, однако, от самого Кавабаты, о чем, в частности, известно из его письма Мисиме от 27 мая 1961 г. Это стало его ответной просьбой на помощь, которую он и ПЭН-клуб оказали к тому моменту уже скандальному писателю в ходе судебных разбирательств, вызванных публикацией романа «После банкета». Мисима выполнил просьбу в кратчайшие сроки. К теме Нобелевской премии в ходе переписки они возвращались впоследствии лишь один раз, в 1962 г. Часто можно прочесть, что Мисима был раздавлен известием о том, что премия досталась Кавабате, а не ему, и что это якобы даже утвердило его в решимости свести счеты с жизнью [Stokes, 2000, p. 160]. Вероятно, акценты здесь стоит расставить несколько иначе: он не завидовал Кавабате и радовался его признанию, но ему было обидно за себя.

Их отношения во второй половине 1960-х годов внешне не изменились — ни до, ни после Нобелевской премии. Саэки Сёити в предисловии к публикации переписки Мисимы и Кавабаты вспоминает, например, такой эпизод. В 1966 г. он сам написал Кавабате и получил от него развернутый хвалебный отзыв на свое творчество, о чем при случае сообщил Мисиме. Тот же — обычно приветливый — скорчил неприязненную физиономию и выпалил: «В ту пору Кавабата мучился от бессонницы, вот и приобрел привычку отвечать длинными письмами» [Кавабата, Мисима, 1997, с. 7]. Разумеется, Саэки упоминает об этом не с целью похвастаться высокой оценкой своей книги со стороны Кавабаты, но чтобы показать, как близко и даже ревностно Мисима воспринимал все, что было связано с его наставником. Несмотря на ироничные комментарии отдельных писателей и журналистов, характеризующие Мисиму в качестве «самопровозглашенного послушника» Кавабаты [Hotta, web], для литературного мира Японии 1950–1960-х годов их статус наставника и ученика был самоочевидным и общепризнанным. Достаточно вспомнить, например, встречу в «Империал-отеле», состоявшуюся 28 февраля 1967 г., во время которой четверо японских литераторов подписали совместный меморандум в поддержку деятелей культуры Китая, оказавшихся в незавидном положении в связи с «культурной революцией», начатой «Великим кормчим» [Inose, 2016, p. 515]. На встрече присутствовали известные своей приверженностью левым взглядам Исикава Дзюн и Абэ Кобо, которого считали учеником Исикавы. Они объединили усилия с дипломатичным до аполитичности Кавабатой и Мисимой, к этому времени уже заработавшим репутацию человека, разделяющего ультраправые взгляды. Данный состав примечателен не только с точки зрения их политических пристрастий, но также как демонстрация преемственности поколений в литературном мире.

Нобелевская премия не смогла стать тем событием, которое разделило бы отношения Кавабаты и Мисимы на «до» и «после». В переписке 1968–1970 гг. они продолжают принимать живое участие в жизни друг друга, обсуждают бытовые вопросы и делают взаимные комплименты литературному творчеству. Карьера Мисимы в качестве «серьезного» писателя находилась на спаде, и романы, составившие в итоге его финальную тетралогию «Море изобилия», не могли похвастаться ни хорошей критикой, ни тем ажиотажем, с которым воспринимала читательская аудитория его наиболее успешные произведения. Кавабата, однако, общего мнения не разделял. Так, в письме от 16 октября 1968 г. он с негодованием пишет, что получил от издательства «Синтёся» оскорбительное предложение написать «рекламку» в 150 знаков для романа «Несущие кони» и добавляет: «Ваши произведения — счастье для современной литературы» [Кавабата, Мисима, 1997, с. 195]. Мисима в долгу не остается. 4 августа 1969 г. он написал Кавабате, что посчитал кощунством читать эссе «Красотой Японии рожденный» и «Существование и открытие красоты» в Токио, поэтому взял их на курорт в Симода и наслаждается ими под дуновениями морского ветра и чувствует себя счастливым [Там же, с. 196]. Несмотря на заявление о радости, которую ему доставляет чтение нобелевской лекции Кавабаты, это письмо — самое тревожное из всех посланий, которые Мисима отправил своему наставнику. После рассуждений о литературе и бытовых подробностей, он внезапно переключается на пугающие темы близости смерти: «Вы вот, наверное, смеетесь, что этот дурак несет. Но я не боюсь смерти — мне страшно за то, что будет с честью моей семьи после нее. Стоит мне что сделать, как люди тут же обнажают свои клыки и раздирают меня до внутренностей, считая, что я покрыл себя позором. Пока я жив и смеются надо мной — я спокоен, но мысль о том, что после моей смерти начнут насмехаться над моими детьми, для меня непереносима. Только Вас, Кавабата, я могу попросить о том, чтобы защитить их от этого, и только на Вас надеюсь» [Там же, с. 199]. Время покажет, что это письмо не было написано под влиянием момента, а стало плодом длительных размышлений Мисимы. Неизвестно, воспринял ли тогда всерьез Кавабата это страшное послание от своего, временами весьма экзальтированного ученика, но позже он тяжело переживал его утрату. За четверть века их деловых и дружеских отношений Кавабате приходилось играть разные роли в жизни Мисимы: он писал рекомендации, пристраивал его произведения, писал к ним предисловия, участвовал в переговорах с семьей его будущей супруги, был кем-то вроде посаженного отца на его свадьбе, защищал от судебных исков и литературных критиков, присутствовал на встречах «Общества щита». 24 января 1971 г. он сыграл последнюю из них — роль распорядителя на публичных похоронах Мисимы. В своем прощальном слове он выполнил просьбу ученика и попросил присутствующих позаботиться о его семье. О том, что Кавабата, ненамного переживший Мисиму, в тот день ссылался на его письмо, станет известно гораздо позже, лишь после публикации их переписки.

Литература

Кавабата Ясунари, Мисима Юкио. Офуку сёкан [Собрание писем]. Токио: Синтё бунко, 1997.

Кавабата Ясунари. Дзё [Предисловие] // Мисима Юкио. Тодзоку [Воры]. Токио: Синкося, 1948.

Мисима Юкио. Ватаси-но хэнрэки дзидай [Моя эпоха странствий] // Мисима Юкио бунгакурон сю [Собрание сочинений Мисимы Юкио о литературе]. Токио: Коданся, 1970. С. 304–337.

Мисима Юкио. Эйэн-но табибито [Вечный странник] // Мисима Юкио. Сёсэцу-ка-но кюка [Отпуск писателя]. Токио: Синтёся, 2012. С. 221–238.

Мория Акико. Мисима Юкио Ао-но дзидай рон: Хикари курабу дзикэн о создэй то суру та сакухин то но хико о цудзитэ [Об «Эпохе молодости» Мисима Юкио в сравнении с другими литературными произведениями, основанными на инциденте с «Клубом сияния»] // Токио: Токё дзёси дайгаку гакудзюцу риподзитори; Нихон бунгаку. 2006. № 102. С. 87–99.

Федоренко Н.Т. Кавабата Ясунари. Краски времени. М.: Советский писатель, 1982.

Flanagan D. Yukio Mishima. London: Reaktion Books, 2014.

Hartley B. The Ambivalent Object of Desire: Contesting Gender Hegemonies in Kawabata Yasunari's Shonen // Asian Studies Review. 2016. No. 30/2. P. 123–140.

Hotta E. Back to How it Was. The exoteric and esoteric worlds of Yasunari Kawabata. URL: <https://www.the-tls.co.uk/articles/yasunari-kawabata/>

Inose N. Persona: A Biography of Yukio Mishima. Berkeley: Stone Bridge Press, 2016.

Nathan J. Mishima: A Biography. Boston: Little, Brown. 1974.

Rankin A. Mishima, Aesthetic Terrorist: An Intellectual Portrait. Honolulu: University of Hawaii Press, 2018.

Stokes H.S. The Life and Death of Yukio Mishima. New York: Cooper Square Press, 2000.

Влияние пандемии Covid-19 на японскую эпистолярную традицию

Е.Ю. Бессонова

В статье автор рассматривает влияние пандемии Covid-19 на японские письма. На протяжении всей истории эпистолярной традиции существовали письмовники, в которых помимо образцов посланий содержалась информация об актуальных событиях в жизни японского народа. Составители японских письмовников, представленных в интернет-пространстве, отреагировали на мировые вызовы 2020 г., своевременно предоставив пользователям информацию, на основании которой можно было, не допуская ошибок, написать послание. Актуальность информации получила высокую оценку пользователей, так как неправильно написанное или оформленное послание может привести к разрыву межличностных отношений, что особенно нежелательно в период пандемии, когда по всему миру вводят меры ограничения прямого общения. В японских письмовниках уже в первые месяцы пандемии были представлены новые клишированные фразы для использования в ситуации эпидемиологической напряженности. Материалами для данного исследования послужили представленные в интернет-пространстве образцы эпистолярных текстов и клише на японском языке. Отдельно была проанализирована ситуация с написанием и отправлением новогодних посланий (*нэнгадзэ:*) 2021 г., в том числе изучены данные проведенных различными японскими организациями опросов, связанных с отправлением новогодних открыток в период пандемии. Обобщив результаты, мы отметили изменения в ключевых словах текстов посланий и в эпистолярных клише под влиянием сложившейся мировой ситуации.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: пандемия, Covid-19, медиаконтент, японский язык, эпистолярная традиция, новогодние послания, японский эпистолярный стиль.

Японская эпистолярная традиция неразрывно связана с японской культурной традицией, японской ментальностью. В переписке находят свое отражение не только межличностные и социальные отношения, но и многие события, происходящие в окружающем мире: это и природные явления, и события в семье, обществе, мире. На протяжении всей истории эпистолярной традиции создавались письмовники, в которых содержалась информация о социально значимых проблемах, которая на первый взгляд могла не соответствовать содержанию такого рода изданий. Например, в некоторых письмовниках можно найти информацию о сезонных обрядах, годовщинах свадьбы, глобальном потеплении, климатических условиях, распространенных заболеваниях, этикете преподнесения подарков и т.п. [Тэгами..., 2002]. Ранее в статье «Эпистоляр-

ный стиль в историческом аспекте» мы уже отмечали, что на протяжении всей истории «эпистолярный текст, не отходя от традиций, вбирает в себя новые элементы на всех уровнях, будь то структура, лексика, используемые писчебумажные принадлежности» [Бессонова, 2012, с. 44]. Благодаря современным техническим возможностям сфера распространения информации об эпистолярном тексте расширилась: сначала появились письмовники в электронных словарях, а затем и в интернет-пространстве, что позволило составителям такого рода контента быстрее реагировать на вызовы времени и потребности общества. Современные словари-письмовники, представленные в Интернете, по содержанию и задачам в основном не отличаются от письмовников прошлых веков. Они не только сохраняют традиции составления посланий, но и фиксируют новые стилеобразующие эпистолярные элементы. Поэтому закономерно, что в последний год в списки ключевых слов и перечни эпистолярных языковых клише, предлагаемых в виде образцов для включения в послания, были добавлены слова и клише по теме пандемии Covid-19.

Например, среди вступительных приветственных фраз часто встречается:

新型コロナウイルスによる影響で大変な状況ではございますが、〇〇様はじめご一同様はお変わりなくお過ごしでしょうか。[Goodcross, web]

Сингатакоронавирусу ни ёру эйкё: дэ тайхэнна дзё:кё: дэ ва годзаимасу га, ...сама хадзимэ го-итидо:сама ва о-каваринаку о-сугоси дзё: ка.

Новый коронавирус привел к чрезвычайно тяжелой ситуации, но надеюсь, что у Вас, г-н/г-жа ..., и у всех окружающих всё без изменений.

Это приветственное клише содержит основное слово-маркер *сингатакоронавирусу* («новый коронавирус») и усилено выражением *тайхэнна дзё:кё:* («тяжелая ситуация»).

С февраля 2020 г. мы проводили последовательный мониторинг электронных ресурсов по тематике японской эпистолярной традиции, при этом внимание уделялось изменениям и дополнениям, вносимым составителями в контент сначала в период нарастающей опасности эпидемии нового коронавируса, а затем и в условиях пандемии. Анализ содержания сайтов различных ведомств (в том числе почтового), компаний, представляющих печатную продукцию, ресурсов, непосредственно посвященных эпистолярной традиции, а также блогов отдельных пользователей и т.п. показал, что виртуальный контент быстро отреагировал на ситуацию пандемии. Уже в феврале на сайтах появились перечни клише, отражающих распространение вируса. Первоначально в них использовали слово 災禍 (*сайка*, «бедствие, напасть»), но затем стал стремительно распространяться неологизм コロナ禍 (*коронака*, «пандемия»). Например:

立春の候、〇〇様におかれましては、この災禍にあつてご苦勞も多いかと拝察いたしております。[Goodcross, web]

Риссюн но ко, ...сама ни окарэмаситэ ва, коно сайка ни аттэ го куро: мо оой ка то хайсацуситэ оримасу.

Сейчас начало весны¹, наверное, Вы, г-н/г-жа... столкнулись со многими трудностями, связанными с нынешней эпидемией.

コロナ禍の状況により ゆっくりとご挨拶もできないままとなつてしまいお詫び申し上げます [Josho Printing, web].

Коронака но дзё:кё: ни ёри юккури то го-айсацу мо дэкинай мама то наттэсимаи о-ваби мо:сиагэмасу.

Приношу извинения, что из-за пандемии не могу должным образом Вас приветствовать.

Еще одним ключевым понятием в эпистолярных клише стало слово «дзисюкусэйкацу» 自肅生活 («жизнь в самоизоляции»). Например:

自肅生活が続きますがお変わりありませんか。またお会いできる日を楽しみにしております。〇〇様もくれぐれもご自愛ください [Josho Printing, web].

Дзисюкусэйкацу га цудзукимасу га о-кавари аримасэн ка. Мама о-аи дэкиру хи о таносими ни ситэоримасу. ...сама мо курэгурэ мо го-дзиаи кудасай.

Хотя продолжается режим самоизоляции, надеюсь, что у Вас, г-н/г-жа..., всё в порядке. С нетерпением жду дня, когда сможем встретиться. Берегите себя.

Кроме сайтов, предлагающих эпистолярные клише по тематике пандемии, имеются и ресурсы, где детально разработаны образцы полного текста письма, которые рекомендуют применять в условиях пандемии. Например, на сайте выпускающей печатную продукцию компании «Асахи арт» [Asahi art, web] среди образцов посланий с маркировкой «влияние коронавируса» представлены следующие разделы:

1) перевод на другое место работы, на другую должность, увольнение (転勤 *тэнкин*, 転職 *тэнсёку*, 退職 *тайсёку*);

2) отложенные или временно отмененные свадебные церемонии (結婚式の延期 *кэккон но энки*, 中止 *тю:си*);

3) информация о юбилеях, церемониях, мероприятиях, их временной отмене или переносе на другие даты (周年記念 *сю:нэн кинэн*, 式典 *сикитэн*, イベントのご案内 *ибэнто но го-аннай*, 延期 *энки*, 中止 *тю:си*);

4) возобновление деятельности коммерческого предприятия, временное закрытие, ликвидация (営業再開 *эйгё:сайкай*, 休業 *кю:гё:*, 廃業 *хайгё:*);

5) уведомление о смерти (死亡通知 *сибо: цу:ти*, 死亡報告 *сибо:хо:коку*);

6) сообщение о буддийских поминальных церемониях, отмена или перенос церемонии (法要のご案内 *хо:ё: но го-аннай*, 延期 *энки*, 中止 *тю:си*).

Сайт не только предоставляет пользователям образцы посланий, в которых можно изменить лишь названия организации или данные адресатов и адресантов, но и предлагает специальные клишированные выражения, относящиеся к теме пандемии:

¹ *Риссюн* — начало весны, первый из 24 периодов старого солнечного календаря, длится с 4 по 19 февраля по григорианскому календарю.

1) 一日も早い新型コロナウイルス感染症の終息とともに皆様のご健勝とご繁栄を心よりお祈り申し上げます [Asahi art, web].

Итинити мо хаяй сингатакоронавирусу кансэнсё: но сю:соку то томо ни мина-сама но го-кэнсё: то го-ханъэй о кокоро ёри о-инори мо:сиагэмасу.

От всей души желаю скорейшего завершения эпидемии нового коронавируса, Вам здоровья, успехов!

Ключевые слова: *сингатакоронавирусу*, «новый короновирус», *кансэнсё*:, «инфекция», *сю:соку*, «завершение».

2) 新型コロナウイルス感染拡大に伴いゆっくりとご挨拶もできないままとなってしまいお詫び申し上げます [Asahi art, web].

Сингата коронавирусу кансэнкакудай ни томонаи юккури то го-айсацу мо дэки-най мама то наттэсимаи о ваби мо:сиагэмасу.

Приношу извинения, что в условиях распространения нового коронавируса не могу спокойно Вас поприветствовать.

Ключевые слова: *сингатакоронавирусу*, «новый короновирус», *кансэнкакудай*, «распространение инфекции».

В ноябре и декабре 2020 г. особое место на соответствующих сайтах было отведено теме новогодних поздравительных посланий в период пандемии. Отметим, что с одной стороны, почтовое ведомство сократило выпуск бланков новогодних открыток до 1 млрд 940 млн, что составляет только 83% от прошлогодней цифры [Пресс-релиз..., web]. С другой стороны, многие типографии отмечают резкий рост заказов на открытки.

Приведем результаты опроса, опубликованные на сайте частной исследовательской компании Japan Trend Research [Trend Research, web]. Он проводился в период с 3 по 5 ноября 2020 г. среди 1600 человек (800 мужчин и 800 женщин). Были заданы вопросы относительно намерений отправлять новогодние открытки. По результатам данного исследования, 41,1% опрошенных не собирались отправлять открытки, 58,9% намеревались их послать. Опрос показал, что среди респондентов есть люди, которые поменяют свое поведение в сложившихся обстоятельствах, 6% опрошенных обычно не отправляли новогодние открытки, но собирались сделать это в 2021 г. Из них 22,9% ответили, что приняли такое решение именно из-за ситуации пандемии, в частности, желая поддержать друзей и родственников в трудное время эпидемиологической изоляции. Но среди тех, кто раньше отправлял открытки, 10,9% не будут отправлять их в 2021 г., называя одной из причин страх, что вирус может передаваться через бланки открыток. Следует отметить, что тема передачи вируса через бланки поднималась в японских средствах массовой информации, например, в интернет-версии газеты Асахи в статье Нонака Рёсукэ «Новогодние открытки во время пандемии, стоит ли волноваться?..» [Нонака, web]. В подробном ежегодном опросе о ситуации с отправкой новогодних открыток, проводимом компанией Pilot Corporation [Pilot Corporation, web], также отмечается, что из тех, кто собирается отправлять открытки в 2021 г., 39,8% респондентов ответили, что отправят открытки в том числе по причине того, что из-за пандемии не могли встречаться с людьми. С другой стороны, 24,8%

тех, кто не будет отправлять новогодние открытки, причиной назвали беспокойство по поводу распространения коронавируса.

Тем не менее сезон новогодних открыток в Японии состоялся. Приведем данные по доставке корреспонденции 1 января 2021 г., которые были опубликованы в пресс-релизе почты Японии [Пресс-релиз..., web]. Так в первый день нового 2021 г. было доставлено 1 млрд 157 млн новогодних открыток, что на 130 млн меньше, чем в 2020 г., однако такой масштаб сокращения характерен и для статистики предыдущих годов, и не должен рассматриваться как особое явление, связанное с ситуацией пандемии. Для сравнения приведем данные по доставке новогодних открыток в первый день нового года: в 2015 г. — 1 млрд 810 млн, в 2016 г. — 1 млрд 742 млн, в 2017 г. — 1 млрд 644 млн, в 2018 г. — 1 млрд 543 млн, в 2019 г. — 1 млрд 432 млн, в 2020 г. — 1 млрд 287 млн. Отметим, что на всех сайтах, где публиковалась информация по новогодним посланиям, в той или иной мере затрагивалась проблема пандемии и языкового обеспечения эпистолярного текста соответствующими ситуации клишированными этикетными поздравлениями. На сайтах были представлены как полные образцы новогодних открыток, отражающие ситуацию с пандемией, так и отдельные клише. Образцы были разработаны для официальной и для частной переписки. Ниже приведем примеры делового поздравительного послания.

1) 旧年中は格別のご愛顧を賜り厚く御礼申し上げます本年もより一層のお引き立てのほど何卒よろしくお願い申し上げます新型コロナウイルス感染症の一日も早い収束と〇〇様のご活躍をお祈り申し上げます [Nengajo..., web].

Кю:нэнтю: ва какубэцу но го-айко: о тамавари ацуку о-рэй мо:сиаэгэмасу. Хон-нэн мо ёри иссо: но о-хикитатэ но ходо нанитодзо ёросику о-нэгаи мо:сиаэгэмасу. Син-гатакоронавирусу кансэйсё: но итинити мо хаяй сю:соку то ...сама но го-кацуяку о о-инори мо:сиаэгэмасу.

Искренне благодарю Вас за вашу благосклонность, оказанную мне в прошлом году. Надеюсь на поддержку и в этом году. Желаю Вам успехов и надеюсь на скорейшее ослабление коронавирусной инфекции.

Здесь применено ключевое выражение «*коронавирусу кансэнсё:*» («коронавирусная инфекция»).

2) 旧年中は新型コロナウイルスの影響の中皆様より沢山のご支援ご協力を賜り有難く厚く御礼申し上げます従業員力を合わせて信頼にお応えできるよう努めてまいりますので本年もこれまで同様のご愛顧を賜りますようお願い申し上げます [Nengajo..., web].

Кю:нэнтю: ва сингатакоронавирусу но эйкё: но нака миасама ёри таксан но го-сиэн го-кё:рёку о тамавари аригатаку ацуку о-рэй мо:сиаэгэмасу. Дзю:гё:инрёку о авасэтэ синрай ни о-котаэ дэкиру ё: цутомэтэмаиримасу нодэ хоннэн мо корэ мадэ до:ё: но го:айко: о тамаримасу ё: о-нэгаи мо:сиаэгэмасу.

Выражаю глубокую и искреннюю благодарность за значительную поддержку и содействие, которые я получал от всех вас в прошлом году, когда влияние коронавируса было столь заметно. Всеми силами я старался оправдать доверие, буду надеяться на такую же вашу благосклонность и в этом году.

В этом случае применено ключевое выражение «*коронавирусу но зйкё*:».

Особенно детально составителями письмовников был разработан набор клишированных «неформальных приписок» к основному тексту новогоднего поздравительного послания. Для статьи мы выбрали следующие примеры с сайта Nengajo Print 2021 [Nengajo..., web]:

1) オンライン新年会しようね! *Онлайн синнэнкай сиё: нэ!* Давайте устроим новогоднюю онлайн-вечеринку!

2) (孫の名前) がお父さん・お母さんに会いたがっていますので ...(*маго но намаэ*) *га о-то:сан/ о-ка:сан ни аитагаттэимасу нодэ.* Папа, мама, с вами уже очень хочет увидаться... (имя внука/внучки).

3) ビデオ通話で顔を見てあげてくださいね! *Видэоцу:ва дэ као о миэгаэтэкудасай нэ!* Хочу увидеть тебя по видеосвязи!

4) 仕事がテレワークになり家族と過ごす時間が増えました. *Сигото га тэрэва:ку ни нари кадэдоку то сугосу дзикан га фуэмасита.* Работа стала дистанционной, я больше времени провожу с семьей.

5) 在宅勤務で家で料理のレパートリーが増えました. *Дзайтаку кимму дэ касёку но рэпа:тори: га фуэмасита.* Из-за того, что работаю из дома, у меня явно расширилось меню домашней кухни.

6) コロナ収束の暁にはぜひ我が家へお越しください. *Корона сю:соку но акацуку ни ва вага из э о-коси кудасай.* Когда ослабнет коронавирус, приходите в гости.

7) 巣ごもり生活を送っていますが少々退屈. *Сугомори сэйкацу о окуттэимасу га сё:сё: тайкуцу.* Веду отшельнический образ жизни, скучно.

8) コロナが落ち着いたらすぐにでも〇〇に出かけたいものです. その際はおつきあい願います. *Корона га отицуйтара сугу ни дэ мони дэкактай моно дэсу. Соносай ва о-цукиаи кудасай.* Как только эпидемия коронавируса пойдет на спад, сразу же хочу поехать в... Будет возможность, присоединяйся.

В вышеприведенных примерах обращают на себя внимания основные слова-маркеры, характерные для ситуации, связанной с пандемией: *Онлайн* *онлайн* *синнэнкай*, «новогодняя онлайн-вечеринка», *ビデオ通話* *видэоцу:ва*, «видеосвязь», *テレワーク* *тэрэва:ку*, «дистанционная работа», *在宅勤務* *дзайтакукимму*, «работа из дома», *コロナ収束* *корона сю:соку*, «ослабление коронавируса», *巣ごもり* *сугомори*, «отшельничество», *コロナ* *корона*, «корона».

Однако нужно отметить, что достаточно быстрое обновление эпистолярного контента под влиянием стремительных изменений в повседневной жизни выявило определенные трудности в правильном употреблении слов и выражений. Корректное использование слов в поздравительном новогоднем послании оказалось особенно проблемным. В связи с этим заслуживает внимания информация из статьи на сайте газеты «Chuniti Shinbun», в которой отмечалась неуместность употребления в новогоднем поздравлении таких слов, как *コロナ禍* *коронака* (из-за иероглифа *禍*, так как этот иероглиф обозначает бедствие или несчастье), *病気* *бё:ки* («болезнь») и т.п. [Chuniti..., web]. Отдельно в контексте написания новогодней открытки обсуждалось отличие слов *収束* (*сю:соку*, «временное утихание, усмирение») и *終息* (*сю:соку*, «полное за-

вершение») в контексте ситуации с пандемией. Подчеркивалось, что в случае новогоднего пожелания правильнее применить 終息 («полное завершение»). Такого рода замечания по правильному выбору выражений характерны для эпистолярной традиции, поэтому японские письмовники всегда содержали список табуированных слов: например, при поздравлениях со свадьбой запрещено использовать *сару* «проходить», *вакарэру* «расставаться», *кирэру* «разрывать», *овару* «завершаться», *мидзикай* «короткий», *футатаби* «заново» и т.п., поскольку в них может присутствовать намек на разрыв отношений, расставание, повторный брак. Кроме того, в статье «Chuniti Shinbun» подчеркивалась необходимость внимательного отношения к невербальной стороне послания, а именно, было прописано, как должна выглядеть фотография на новогодней открытке [Chuniti..., web]. Отмечалось, что нежелательно размещать фотографию, на которой изображено много членов семьи, так как это может задеть чувства адресата, если он провел многие месяцы в самоизоляции либо лишь в окружении самых близких родственников.

Очевидно, что пандемия оказала влияние на японскую эпистолярную традицию. Благодаря возможностям современной коммуникации были оперативно введены новые слова и выражения. Составители японских письмовников, представленных в интернет-пространстве, своевременно отреагировали на мировые вызовы 2020 г., предоставив пользователям информацию, на основании которой можно, не допуская ошибок, написать послание. Актуальность информации получила высокую оценку пользователей, так как неправильно написанное или оформленное письмо могло привести к разрыву межличностных отношений, что особенно нежелательно в период пандемии, когда по всему миру ввели меры ограничения прямого общения. В японских письмовниках уже в первые месяцы распространения коронавируса были представлены эпистолярные клише, в которые ввели новые ключевые слова, отражающие общую атмосферу напряженности, связанную с распространением Covid-19.

Литература

Бессонова Е.Ю. Эпистолярный стиль японского языка в историческом аспекте // Вестник Московского университета. (Серия 13. Востоковедение). 2012. № 2. С. 39–45.

Нонака Рёсукэ. Корона ка но нэнгадзэ; тю:и иру? Сэммонка «ватакуси ва кикамасу» [Новогодние открытки во время пандемии, стоит ли волноваться? Мнение специалиста: «Буду писать»] // Asahi Shimbun Digital. URL: <https://www.asahi.com/articles/ASNCM4STSNCDPLBJ008.html>

Тэгами, хагаки бунсё бунрэй дайджитэн [Большой справочник примеров писем, открыток]. Токио: Сюфу-но томося, 2002.

Пресс-релиз почтового ведомства Японии по ситуации с доставкой новогодних открыток на 1 января 2021 года. URL: https://www.post.japanpost.jp/notification/pressrelease/2021/00_honsha/101_01_01.pdf

Интернет-источники

Pilot Corporation. URL: https://www.pilot.co.jp/press_release/2020/12/21/20213.html (дата обращения: 27.03.2021).

Chunichi Shimbun. URL: <https://www.chunichi.co.jp/article/17375>

Asahi art. URL: https://www.asahiart.com/greeting_card/event01/yy_eigyout.html#eigyout

Goodcross. URL: <https://www.goodcross.com/words/21788-2020>

Joshō Printing. URL: <https://jsi.co.jp/blog/>

Nengajo Print 2021. URL: <https://nenga.templatebank.com/bunrei/nenga23/>

Trend Research. URL: <https://trend-research.jp/5169/>

ЗРЕЛИЩА

О переводе и комментарии пьес театра Кабуки

В.В. Хомченкова

С комментированием текстов исследователи работают регулярно при переводе текстов с японского языка. Для осознанного использования этого метода в нашей научной работе в дальнейшем мы решили проанализировать указанный метод, основываясь на собственных переводах. Мы задаем весьма масштабные рамки комментируемого и тем самым обозначаем адресата комментария. В случае с драматическими текстами театра Кабуки таким адресатом выступает человек, интересующийся не только Японией или японским театром, но любой человек, сколько бы то ни было заинтересованный предлагаемой темой. Мы различаем три типа комментария: «словарный» или пояснительный; историко-культурный; интертекстуальный. В статье мы приводим примеры каждого вида комментария, основываясь на переводах следующих пьес: Наруками (鳴神, «Повелитель Грома»), Сибараку (暫く, «Подождите! Минуточку!») и Кандзинтё: (勸進帳, «Свиток пожертвований»).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: японский театр, театр Кабуки, перевод, комментарий.

Название статьи сложилось после рефлексирования над таким методом филологического исследования, как комментарий. Анализ японского драматического текста с точки зрения комментария как метода исследования кажется полезным для полноценного понимания того, как работать с комментарием в ходе филологических исследований. В.Э. Вацуро в предисловии к «Запискам комментатора» сравнивает историка литературы с археологом, который «раскапывает целый культурный слой» [Вацуро, 1994, с. 7]. Составляя перевод японского драматического текста, нам тоже приходится пробираться через несколько культурных слоев: исторический и культурный слой эпохи Эдо, слой театра Кабуки и религиозный слой, поскольку сюжет некоторых пьес строится вокруг буддийских монахов. Мы не можем рассчитывать на то, что переводной текст будет прочитан тем, кто знает японский средневековый театральный контекст.

Из нашего анализа переводов драматических текстов сложилось три типа комментария: «словарный» или пояснительный; историко-культурный; интертекстуальный. Выполняя перевод некоторых пьес и составляя к нему комментарий, мы руководствовались тем, что оставляли в нем японские слова, и, оставляя их, были готовы выполнить «комментирование встречающихся в тексте *понятий*» [Зенкин, 2004]. Эту часть комментария мы условно называем «словарной»; здесь выделяются тематические группы: японские меры длины,

сценические термины, имена, топонимы, названия музыкальных инструментов, предметов японского быта и др. Для японского (и любого) переводного текста словарная часть комментария может быть опущена в зависимости от целей, которые ставит перед собой переводчик. Меру длины *сяку* можно было бы перевести в локти или сантиметры, а музыкальный инструмент *кото* обозначить как японские гусли или цитру. Однако, как кажется, тогда бы это был адаптированный перевод, а нашей целью было сохранение японской средневековой картины для ознакомления с нею читателя. Нужно иметь в виду, что тактика комментирования субъективна, зависит от исследователя.

Наш подход к «словарной» части мы разберем на нескольких примерах. В пьесе «*Наруками*» мы читаем: «Тем временем этот господин достал из-за пазухи листок бумаги, кисть из чернильницы *ятатэ*, и с легкостью написал стихотворение...». Примечание: «Чернильница *ятатэ* — небольшой переносной набор в виде курительной трубки, который включал в себя чехол для кисти, контейнер для чернил и иногда нож для вскрытия конвертов» [Хомченкова, 2021, с. 474]. Русское и японское слова в текстах пьес даются рядом намеренно. Во-первых, японское слово создает некоторый восточный образ для читателя, не знающего языка: «чернильница» и «чернильница *ятатэ*» — это два разных предмета. Во-вторых, тем самым мы подтверждаем «словарность» указанного вида комментария, то есть даем понятие и объясняем его. Без словарного комментария можно было бы при желании обойтись, если убрать японское понятие и оставить только его перевод на русский язык.

Таким же приемом мы пользуемся и в других текстах, например, «*Кандзинтё*»: «...потому мы шляпки *токин* и накидки *судзукакэ* надели и котомки на спинах несем...». Примечание: «Накидка *судзукакэ* — элемент одеяния монахов-*ямабуси*, который можно описать как кушак с помпонами. Шляпка *токин* — маленькая шапочка монахов-*ямабуси*, которая прикрывает макушку и подвязывается шнурком под шейей». Без японских слов получилось бы: «...потому мы шляпки и накидки надели и котомки на спинах несем». Визуальный образ перед читателем получается размытый, потому что непонятно, что же за шляпки и накидки упоминаются в тексте. В то же время фраза «потому мы *токин* и *судзукакэ* надели и котомки на спинах несем» не несет в себе никакого смысла для читателя, не знающего японский язык.

Следующий вид комментария — историко-культурный. На наш взгляд, это самая важная часть комментария, без которой читатель может не понять сюжет произведения. Если словарные *понятия*, о которых мы писали в предыдущей части, читатель сможет при желании найти в Интернете, то понять японские пословицы и поговорки, переведенные дословно, а также шутки и каламбуры, вырванные из японского контекста, он вряд ли будет в состоянии.

Историко-культурный комментарий можно описать следующим образом. Во-первых, это пояснение историко-культурного контекста, и сюда входят, например, такие факты, что монахи не принимают алкоголь и не едят сырое, что накидка из перьев служит атрибутом небесной феи (религиозно-мифологическая составляющая). Во-вторых, это объяснение метафорических высказываний, шуток и каламбуров. Театр Кабуки родился как уличный, городской

театр эпохи Эдо, и использование актерами на сцене различных шуток, иной раз даже неприличных, — его неперемнная особенность. В-третьих, это другие дополнительные разъяснения о сценических действиях.

Текст: «Угощайся. Вот, выпьем по чашечке. *Напился — сразу просветлился!*». Примечание: «“Напился — сразу просветлился” — игра слов 上げました・明けました — напился/просветлился» [Хомченкова, 2020, с. 464]. Игра слов *акэмасита/ агэмасита* на русский язык, конечно, непереводима. Лучшим решением было выбрано представить эту фразу в качестве поговорки: напился — сразу просветлился.

Текст: «Да вот еще, посмотри, что у неё на плечах? Это, конечно же, *небесное платье из перьев*». Примечание: «...небесное платье из перьев» — сказочный атрибут небесной феи, с помощью которого она летает по небу» [Там же, с. 469]. Упомянутый здесь артефакт, платье из перьев, часто встречается в разных мифах и повестях, например, в «Повести о старике Такэтори» (竹取物語, «*Такэтори-моногатари*»).

В двух следующих примерах мы видим театральные ремарки, которые призваны дать пояснение ходу действия пьесы. Они сами нуждаются в пояснении, поскольку оснащение японского театра во многом отличается от привычного читателю европейского.

Текст: «Там что-то красное. (*Вглядывается в просветы*). Да это же бумажные фонарики. (*Уходит*)». Примечание: «“...вглядывается в просветы” — здесь имеется в виду обустройство зала в театре. Под потолком театра развешены красные бумажные фонарики, именно в них всматривается Кокуумбо» [Там же, с. 483].

Текст: «...все украшено в стиле театра Но». Примечание: «В данном случае имеется в виду задник сцены, на котором изображена сосна на золотом фоне — неизменный задник на сцене в театре Но. Кроме того, в театре Но есть свой помост *хасигакари*, который в Кабуки преобразовался в *ханамити* — цветочную тропу, ведущую сквозь зрительный зал».

В использовании данного вида комментария остаются ограничения. В силу наших скромных знаний в тексте пьесы остались и непонятные места. Среди них, например, эпизод, когда актер предлагает товарищу нечто, как он говорит, для поднятия духа, достает из-за пазухи ракушку, открывает ее и восклицает: «Ах, нет, это черный сахар». Нам кажется, что за этим скрывается какая-то шутка, но установить ее значение не удалось ни нам, ни японскому комментатору, ни носителям языка. Возможно, ее значение в культуре уже утрачено, поскольку драматическому тексту более трех сотен лет.

Присутствует в нашей работе и «комментирование интертекстуальности» [Зенкин, 2004]. Как известно, в японской традиции широко распространены заимствования и цитирование, поэтому выявление цитат и отсылок является важной работой исследователя. В пьесе «*Наруками*» много стихотворений из поэтической антологии «*Кокин вакасю*:», из пяти цитируемых стихотворений четыре взяты из этой антологии, и только одно из антологии «*Манвё:сю*:».

Наруками:

Ну-ка, прочти еще раз.

Таэма:

«Разглядеть не могу,
хоть не вовсе сокрыты от зора
милой дамы черты...»

Наруками:

«...что пленили бедное сердце, —
этот день проведу в томлень...», —
Не таковы ли были последние строки?

Таэма:

И вправду, это они! [Хомченкова, 2020, с. 475]

Почти все стихотворение в пьесе произносит Кумо-но Таэма, придворная дама, посланная императором зачаровать святого Наруками, поэтому ее поэтические изыски вполне ясны. Однако Наруками, будучи настоятелем в храме, тоже весьма сведущ в поэзии. Каждый раз, когда Таэма забывает окончание пятистишия, он приходит ей на помощь.

В пьесе «Кандзинтё:» Ёсицунэ приводит почти дословную цитату стихотворения Сэмимару из сборника «Хякунин иссю:», приобретшего широкую популярность благодаря поэтическим картам *ута-гарута* (игра с использованием двухсот карт, где на первой сотне карт начало стихотворений, на второй — окончание, побеждает тот, кто соберет больше всего стихотворений). Игра была очень популярна, и все стихотворения из антологии японцы знали наизусть. Именно поэтому воспроизведение отрывка такого стихотворения на сцене театра Кабуки было обычным делом, публика воспринимала такое с восторгом. Однако в пьесе меняется окончание стихотворения: «гора свиданья» (大阪の席) превращается в «гору пряток» (大阪の山隠す) [Кабуки..., 1952, с. 39]. Объясняется это тем, что гора скрывается в дымке, но также и главные действующие лица прячутся в горах, переодевшись монахами-*ямабуси*. На стыке двух стихотворений находится *山隠す*, что, в свою очередь, есть зачин стихотворения из антологии «*Кокин вакасю:*».

<p>Пьеса: これやこの 行くも帰るも 別れては 知るも知らぬも 逢坂の山隠す 霞ぞ春は ゆかしける 浪路はるかに 行く船の 海津の浦に着きにけり</p>	<p>«Хякунин иссю:» これやこの 行くも帰るも 別れては 知るも知らぬも あふ坂の関</p> <p>«Кокин вакасю:» 山かくす 春の霞ぞ うらめしき いづれみやこの さかひなるらむ</p>
--	---

Для сохранения смысловых и визуальных характеристик стихотворения в тексте пьесы, а также для сохранения приема цитирования, мы воспользо-

вались переводами «Хякунин иссю:» Н.Н. Бахтина (Новича) [Песни ста поэтов, 2013, с. 20] и переводом «Кокин вакасю:» А. А. Долина [Кокинвакасю, 2001, с. 93] и совместили их:

Ворота эти,
в которых постоянно
толпится масса
прохожих и проезжих,
ведут к «Горе пряток»,
ненавистная вешняя дымка,
распростерла покров —
На корабле пересекаю море,
Вот уже и бухта видна.

Прежде чем подводить итоги сказанному, необходимо отметить, что нами были выбраны переводные тексты из достаточно узкой области. Поэтому не все выводы могут быть применены в отношении комментария как метода в целом, и конечно, существует куда более широкий спектр комментариев. Но, во-первых, очевидно, что нам для перевода текстов комментариев как метод необходим; поэтому кажется, что написание работ на указанную тему (как правильно составлять комментарий) должно быть в приоритете. Во-вторых, составление комментария предполагает сбор, обработку и классификацию большого количества информации, что позволяет расширять собственные знания исследователя в его области науки. Наконец, в-третьих, без комментирования историко-культурного контекста и интертекстуальности части переводного текста останутся неосмысленными, будучи иной раз даже основополагающими для понимания основного сюжета.

Литература

- Вацура В.Э. Записки комментатора. СПб., 1994.
- Зенкин С. Комментарий и его двойник // Новое литературное обозрение. 2004. № 2. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2004/2/kommentarij-i-ego-dvojn timer.html>.
- Кабуки дзю:хатибан сю: [Собрание восемнадцати классических пьес театра Кабуки]. Токио: Асахи симбунся, 1952. С. 36–51.
- Ко:кин вакасю:. URL: <http://jti.lib.virginia.edu/japanese/kokinshu/>
- Кокинвакасю. Собрание старых и новых песен Японии / пер. с яп. А.А. Долина. СПб.: Гиперион, 2001.
- Огура Хякунин иссю:. URL: <http://jti.lib.virginia.edu/japanese/hyakunin/index.html>
- Песни ста поэтов. Японская антология «Хякунин иссю» / пер. с яп. Н.Н. Бахтина. М.: Центрполиграф, 2013.
- Хомченкова В.В. «Повелитель грома». Пьеса театра Кабуки «Наруками» // Япония. Ежегодник. 2020. Т. 49. С. 454–495.
- Хомченкова В.В. Подождите! Минуточку! // История и культура Японии. Вып. 13. М.: ВШЭ, 2021. С. 165–187.

На перекрестке культур: история двух спектаклей

Н.Ф. Клобукова (Голубинская)

В статье приводятся описания двух театральных спектаклей, первый из которых состоялся летом 1803 г. в Китайском театре Царского Села, второй (точнее, серия гастрольных спектаклей) — через 100 лет, в 1902 г. в Москве и Санкт-Петербурге. Первый спектакль был показан для императора Александра I и его гостей, в число которых входили японские моряки, отправлявшиеся на родину вместе с кругосветной экспедицией И.Ф. Крузенштерна. Описание спектакля со слов японских моряков вошло в трактат *«Канкай ибун»* («Удивительные сведения об окружающих [Землю] морях»), написанный в 1807 г. Спектакли 1902 г. были показаны японской гастрольной труппой актеров Кабуки под руководством Каваками Отодзиро; немалое внимание привлекла к себе звезда труппы, актриса Сада-Якко. Спектакли, прошедшие в России, вызвали неоднозначную реакцию зрителей и театральных критиков, о чем свидетельствует периодика того времени. В статье анализируются особенности восприятия иноязычной театральной культуры, проявляющиеся в описаниях зрителей, и делается вывод, что независимо от реакции на непонятное и необычное, знакомство с иной культурой существенно расширяет кругозор смотрящего и позволяет увидеть нечто новое в собственной национальной культуре.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *«Канкай ибун»*, Китайский театр, император Александр I, дрейфовщики, Шарль Дидло, русские музыкальные инструменты, Сада-Якко, Вс. Мейерхольд.

История пересечений различных культур знает необычные зеркальные сопадения, позволяющие рассмотреть события одного порядка с разных точек зрения. Взаимоотношения русской и японской театральных и музыкальных культур — не исключение. О двух театральных спектаклях (вернее, об одном спектакле и одной гастрольной поездке), которые были разнесены по времени на 100 лет и местом действия которых явились Санкт-Петербург и его окрестности, пойдет речь в настоящей статье.

Предыстория первого спектакля, состоявшегося летом 1803 г., вкратце такова.

В 1793 г. японское торговое судно «Вакамия-мару» с семнадцатью членами экипажа потерпело крушение у Алеутских островов. После 10-месячного проживания у аборигенов моряки были подобраны русским промысловым судном, переправлены в Охотск, затем в Якутск, после чего по реке Лене в Иркутск, где прожили 8 лет. В апреле 1803 г. японские моряки были привезены в Петербург,

где их принял император Александр I¹. К этому времени существовал проект установления торговых связей с Японией, в отношении которой российским правительством долгое время велась изоляционистская политика. Осуществление данного проекта являлось одной из целей первой русской кругосветной экспедиции под командованием И.Ф. Крузенштерна (1770–1846), которая готовилась к отправлению летом 1803 г.; выход в море был запланирован на 20 июля². Официальным посланником в Японию был назначен дипломат Н.П. Резанов (1764–1807).

Император Александр I перед аудиенцией передал морякам просьбу подумать о возможности вернуться в Японию вместе с российским посольством и во время личной встречи выразить свои желания. Четверо из моряков согласились вернуться, остальные, крестившиеся к тому времени в православную веру и обзаведшиеся семьями, предпочли остаться в России и вернуться в Иркутск.

Российское посольство прибыло в Нагасаки в сентябре 1804 г.; японских «дрейфовщиков»³ передали японским властям, после чего моряки подверглись длительному допросу, во время которого максимально подробно рассказывали обо всем, что видели и слышали в России. Допрос вели Ооцуки Гэнтаку, главный врач воинского клана Мияги, и ученый-*рангакуся*⁴ Симура Хироюки. По ходу рассказа моряков возникала необходимость иллюстрирования; со слов моряков ученик Ооцуки Гэнтаку зарисовывал описываемое, а моряки затем говорили, похоже или нет⁵.

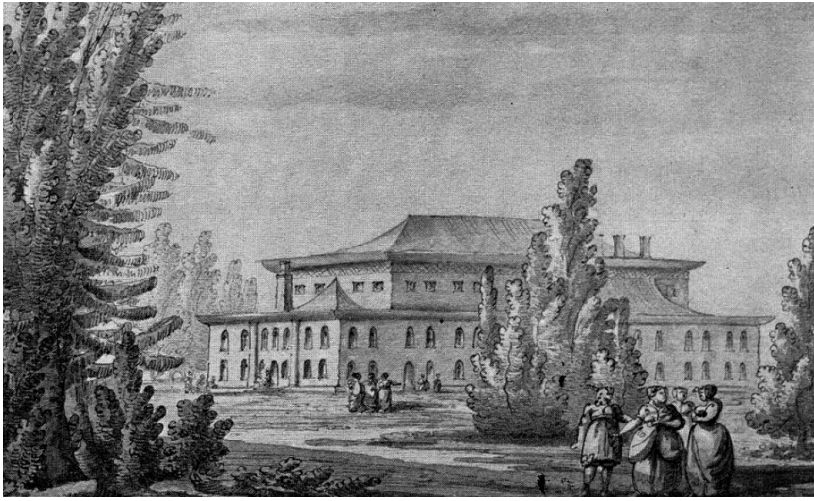
¹ Судя по записям в «*Канкай ибун*», аудиенция состоялась 16 мая (по старому стилю), ближе к вечеру, по окончании императорского обеда [Канкай Ибун, 2007, с. 257]. Японских моряков сопровождал граф Николай Петрович Румянцев (1754–1826), вдохновитель и энтузиаст кругосветной экспедиции, действительный тайный советник, камергер, министр коммерции, сенатор. Моряки до отплытия в Японию жили у него в доме на Английской набережной. На аудиенции присутствовали император Александр I, императрица Елизавета Алексеевна, вдовствующая императрица Мария Федоровна, великий князь Константин Павлович. В этот день в Санкт-Петербурге происходили большие торжества в честь 100-летия основания Петербурга, включавшие в том числе запуск воздушного шара, который дрейфовщики наблюдали вместе с императорской семьей. Интересно, что в Камер-фурьерском церемониальном журнале за 1803 г. запись об этой аудиенции отсутствует.

² Из-за цепи случайностей выход в море несколько раз откладывался и состоялся лишь 7 августа 1803 г. Подробнее об экспедиции Крузенштерна см.: [Крузенштерн, 2007].

³ Так моряки назывались в официальных японских отчетах.

⁴ Ученый, изучающий *рангаку* (蘭学, букв. «голландские науки»), под которыми понимался комплекс европейских научных знаний, проникавших в Японию в период закрытия страны (1639–1853).

⁵ Как поясняют составители, «...нам необходимо было объяснить то, что они [моряки. — Н. К.] нам рассказывали, а объяснить этого мы не могли... Поэтому однажды некий ученик стал сопровождать рисунками то, что содержит смысл; и предметы, о которых моряки рассказывают, решили рядом с [описанием] изображать в рисунках, после чего снова спрашивали, снова исправляли, куда, в конце концов, не получилось несколько десятков рисунков. Ими сопровождали каждую статью. Похоже, что мы до некоторой степени смогли постичь суть изображаемого, однако все [наши рисунки] уступают правильным изображениям действительных фигур, и мы с самого начала стремились добиться лишь одного — узнать их общие очертания. Кроме того, в процессе составления [рисунки мы] иногда получали рисунки таких объектов, о которых знали только из рассказов; тогда эти рисунки мы копировали и включали в текст...» [Канкай ибун, 2009, с. 38].



Илл. 1. Китайский театр в Царском Селе, гравюра сер. XVIII в.

URL: <https://www.citywalls.ru/house23231.html?s=iv0s2ohu53ibfs7ojg9fstuno3>

По результатам допросов и последующей исследовательской работы в начале лета 1807 г. была завершена рукопись, получившая название «*Канкай ибун*» («Удивительные сведения об окружающих [Землю] морях»).

Трактат содержит подробное описание разнообразных реалий жизни России рубежа XVIII–XIX вв. со включением небольшого словаря русского языка. Два свитка, а именно 10-й и 11-й (а также окончание 9-го свитка), посвящены описанию Санкт-Петербурга, куда дрейфовщики прибыли для императорской аудиенции. Морякам показывали достопримечательности, много возили по городу, который им понравился чрезвычайно, водили в Кунсткамеру и в театр. Судя по описанию, это был Большой Каменный (впоследствии Мариинский) театр. Кроме того, японские моряки посетили Царское Село⁶, где им также показали театральные спектакль.

По всей видимости, спектакль состоялся в знаменитом Китайском театре, построенном в Александровском парке Царского Села архитекторами А. Ринальди и И.В. Нееловым в 1778–1779 гг. (илл. 1).

Внутреннее убранство Китайского театра отличалось большой пышностью. Центральная ложа, портал сцены, плафон — все было украшено фигурами китайцев, драконами, щитами со знаками зодиака и другими элементами восточного декора. Интерьер оживляли колокольчики, бусы, подвески, выточенные из дерева, пестрые, посеребрённые и вызолоченные. Украшения лож были сделаны из раскрашенного картона с подложкой из блестящей фольги. В центральной императорской и двух боковых великокняжеских ложах находились

⁶ В трактате транскрибируется как *Цуварусукоисэро* и поясняется, что это так называемое Прохладное место, которое служит летней загородной резиденцией и местом отдыха императора и его семьи [Канкай ибун, 2009, с. 273].



Илл. 2. Сцена из оперы Джованни Паизиелло «Дмитрий Артаксеркс», показанной на открытии Китайского театра в Царском Селе в 1779 г. URL: <https://www.citywalls.ru/house23231.html?s=iv0s2ohu53ibfs7ojg9fstuno3>

подлинные произведения китайского искусства: декоративные лаковые панно, фарфор, мебель. В 1779 г. художник-декоратор И. Крист расписал занавес оранжевого шелка сценками и пейзажами в «китайском вкусе». В этом же году состоялось открытие театра; была показана опера «Дмитрий Артаксеркс» итальянского композитора Джованни Паизиелло (1741–1816); на представлении присутствовала императрица Екатерина II. В дальнейшем спектакли устраивались, как правило, в летний сезон для императора, его семьи и гостей⁷ (илл. 2).

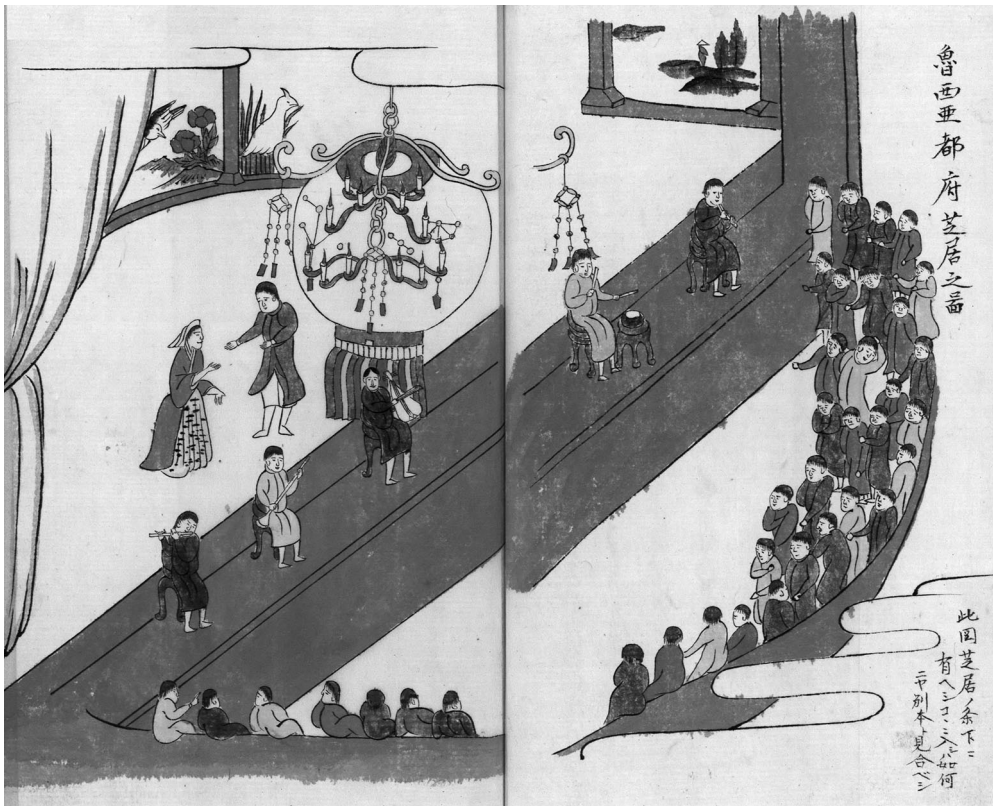
Об увиденном спектакле японские моряки рассказали так⁸:

Здесь во дворце нам показывали спектакль. Помещение театра... с четырех сторон закрыли, устроили полную темноту, но зажгли множество восковых свечей, и стало светло, как белым днем.

В тот день в театре были только императорская семья, члены свиты и дрейфовщики — других зрителей не было. Зрительское место императора находится

⁷ В дальнейшем театр неоднократно ремонтировался и перестраивался; незадолго до революционных событий 1917 г., в 1908–1913 гг., был осуществлен капитальный ремонт и реставрация интерьеров по проекту петербургского архитектора Сильвио Данини (1867–1942). С обеих сторон здания были пристроены двухэтажные боковые флигеля для размещения фойе, вестибюлей, буфета и царской боковой ложи; в театре было установлено паровое отопление. В 1924–1926 гг. здание было вновь отремонтировано и стало использоваться как музейное помещение. 15 сентября 1941 г. при обстреле г. Пушкина театр полностью выгорел изнутри и остался без кровли; в настоящее время здание находится в руинированном состоянии. Однако существует проект воссоздания уникального исторического сооружения и его интерьеров; при благоприятных обстоятельствах работы начнутся в 2022 г. Подробнее см.: [Царское Село, web].

⁸ В 11-м свитке «Канкай ибун».



Илл. 3. Спектакль в Китайском театре Царского Села. 1803 г.

URL: <https://streetart-ekb.livejournal.com/281293.html>

прямо перед сценой. При виде того, что царствующие особы изволят входить, на сцене зазвучали флейты и барабаны. Государь и входил в такт их звукам. И вот перед сценой выстроился оркестр, зазвучали кото, скрипки и другие инструменты... Похоже, что кёгэны⁹ исполняются в разных странах. С каждым действием исполнение менялось, продолжений видно не было. Когда показывали представления о своей стране, делали это в местном стиле... бывают люди в варандзи¹⁰... (илл. 3).

И еще: когда изображают страну с черными людьми, постройки, а также мужчин и женщин — все красят в черный цвет, а наряды и прочее выглядят соответственно обычаям той страны. Что касается артистов, то мужчины играют мужчин, а женщины женщин. Среди мужчин нет так называемых ояма [onna-gata, «женский облик». — Н. К.]. В короткое время меняется облик и старого, и молодого, и они выходят на сцену. Хотя язык совершенно непонятен, но обстановка в целом и настроение точно такие, как в нашем театре. В танцевальных кёгэнах танцевали пят-

⁹ Японское название театральных представлений.

¹⁰ Варандзи, или варадзи — плетеная соломенная крестьянская обувь, похожая на русские лапти (илл. 4).



Илл. 4. Шарль Дидло в балете «Кора и Алонзо, или Дева Солнца». 1820 г. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Modern_grace,_-_or_-_the_operatical_finale_to_the_ballet_of_Alonzo_e_Caro_by_James_Gillray.jpg

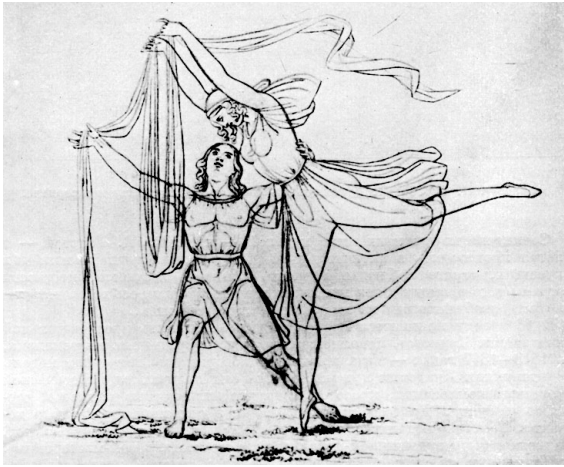
надцать мужчин и женщин, разделившись на две группы. Из них отдельно поднялись на высокую скалу три женщины. Эта скала медленно съезжилась и упала вниз, а женщины слетели и продолжали танцевать. Множество танцоров подпрыгивали в высоту пять-шесть сяку¹¹ и танцевали, вертеться на одной ноге. В это время зрители хлопали в ладоши и хвалили их. Когда государь, расчувствовавшись, ударил в ладоши, все остальные зрители тоже вслед за ним ударили в ладоши... Такова, в общем, была суть этого. Дрейфовщики говорят, что, не понимая интриги в целом и даже языка, всё подробно понять не могли [Канкай ибун, 2009, с. 275–276].

Судя по описаниям моряков, им показали дивертисмент, содержащий драматический или оперный спектакль и последующий балет. Из записей в камер-фурьерских церемониальных журналах за 1803 г. известно, что театральные представления, как правило, включали в себя драматический спектакль на французском языке или французскую комическую оперу; завершалось все балетом. Из записей в театральных хрониках¹² известно также, что 16 мая 1803 г. в честь 100-летия Санкт-Петербургского императорского театра в Большом Каменном театре была показана премьера «героико-волшебного балета» «Роланд и Моргана» на музыку Катарино Кавоса в постановке французского танцовщика и хореографа Шарля Дидло (1767–1837)¹³ (илл. 4).

¹¹ Японская мера длины, приблизительно 30 см; для измерения тканей — около 40 см.

¹² См.: [Петербургский балет, 2014, с. 17].

¹³ Балет «Роланд и Моргана» был дебютом Дидло на петербургской сцене в качестве постановщика. В главных ролях блистали Евгения Колосова (1780–1869) и Огюст Пуаро (1780–1832?). В дальнейшем Дидло поставил такие балеты, как «Фавн и Гамадриада», «Зефир и Флора», «Амур и Психея», «Лаура и Генрих» и др., пользовавшиеся неизменным успехом. Вышеназванные постановки принадлежали к направлению так называемого *анакреонтического* балета, сюжеты которого отсылали к любовной лирике древнегреческого поэта Анакреонта. Воспевая красоту естественного чувства, балетмейстеры требовали от исполнителей мягкости, певучей пластики, заставляли «порхать» в воздухе, окутывая их цветочными гирляндами и шальями и добываясь тем самым живопис-



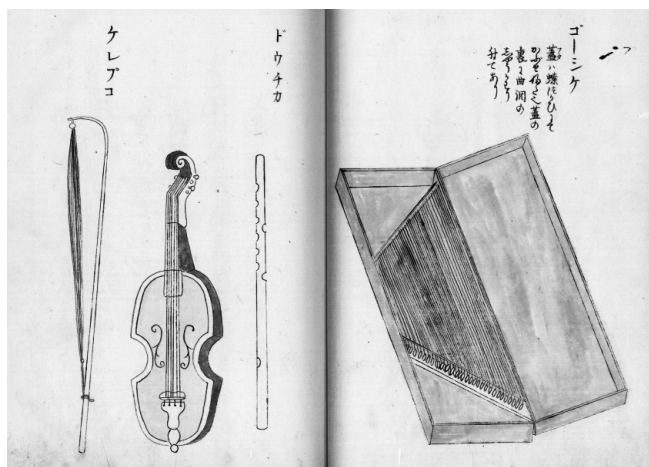
Илл. 5. Русский балет начала XIX в. Сцена из спектакля «Эолова арфа». Рисунок Федора Толстого (1838 г.). URL: <http://artyx.ru/books/item/f00/s00/z0000046/st017.shtml>

Дидло придавал большое значение театральным декорациям, добиваясь их разнообразия, красочности и правдоподобности, а также разработал новую систему театральной машинерии, что давало возможность танцорам «летать» над сценой, как поодиночке, так и группами. Для этого существовали особые приспособления: на артистов надевали специальные корсеты, прикрепленные к проволоке, которая могла незаметно для зрителей двигаться по блоку. Кроме того, Дидло создал собственный хореографический стиль, введя различные усовершенствования в балетную технику (что стало исполнимым благодаря использованию облегченных костюмов — обтягивающих трико и легких туник) и заменив туфли с каблучками и пряжками, в которых до этого танцевали солисты, на легкие тапочки, а впоследствии и на пуанты (илл. 5).

Об одноактном балете «Роланд и Моргана» немецкий писатель Ульрих Шлиппенбах писал в воспоминаниях так: «Декорации превосходны и превращения происходят с такой быстротой, что повергают вас в изумление... Сцена из мрачной пещеры превращается в долину с видом на храм, покоящийся в облаках, в то время как повсюду — на переднем и заднем плане — нимфы и духи образуют живописнейшие группы. Тот, кто во время превращения опустил бы глаза, а затем их тотчас же поднял, наверняка пропустил бы момент перемены декораций. Быстрота появления почти ста человек, которые внезапно заполняют передний план сцены, исключительная и может быть названа поистине чудодейственной» [Суриц, 2012, с. 641].

Именно эти особенности увиденного зрелища описывают японские моряки; вполне возможно, что этот балет и был им показан. Кроме того, упоминание о «людях в *варадзи*» и о «черных людях» может говорить о том, что морякам были показаны сцены из драматических спектаклей как из русской жизни, так и из жизни обитателей экзотических стран. В частности, вполне вероятно

ных эффектов. Для образованных людей начала XIX в. амуры и зефиры были столь же знакомыми балетными персонажами, как сивиллы и виллисы в более позднюю эпоху романтического балета.



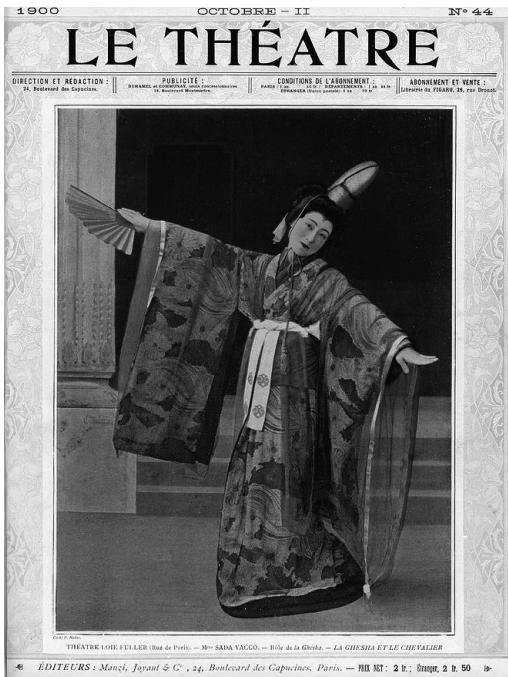
Илл. 6. Музыкальные инструменты, упоминаемые в трактате «Канкай ибун». URL: <https://www.mediaport.ua/udivitelnye-svedeniya-ob-okruzhayushchih-zemlyu-moryah?page=1#img16>

исполнение одного или нескольких действий популярной в то время пьесы Николая Ильина «Великодушие, или Рекрутский набор» о крестьянской жизни, премьера которой состоялась в мае 1803 г. В том же месяце в Петербургском Большом театре была впервые показана драма Луи Шарля Кенье (1762–1842) в переводе А.И. Клушина «Суд царя Соломона», сцены из которой также вполне могли быть показаны в Китайском театре [Петербургский балет, 2014, с. 17]. В качестве возможно представленной в Китайском театре упомянем также пьесу Василия Федорова (1778–1833) «Любовь и добродетель», премьера которой состоялась 16 мая 1803 г. на празднествах в честь 100-летия основания Санкт-Петербурга¹⁴.

Добавим для сведения, что в «Канкай ибун» встречаются описания некоторых русских музыкальных инструментов, сопровождаемые иллюстрациями. Среди них: *косикэ* (*госикэ*) — «гусельки», гусли; *тотика* (*дототика*) — искаж. «дудочка»; *кэрэфуко* (*урэбуко*) — трехструнная скрипка или кырымпа (на языке саха); *барайка* (*парайка*) — балалайка или паллайка (на языке ханты). Упоминаются также барабан и некий духовой инструмент, похожий на трубу (небольшая флейта с широким раструбом). Далее в трактате говорится: «Эти инструменты используют во время танцев. В столице их видели в театре. Играют там, главным образом, на всех вместе этих музыкальных инструментах. Музыканты становятся в ряд перед возвышением для танцев и после этого актеры, что поблизости, танцуют» [Канкай ибун, 2007, с. 181–182] (илл. 6).

Такой увидели японские зрители русскую музыкальную и театральную культуру начала XIX в.

¹⁴ В камер-фурьерском церемониальном журнале за 1803 г. записи о поездке императора и его семьи в Царское Село в мае-июле отсутствуют. Однако журнал Александра I за май и июнь 1803 г., ведшийся отдельно, не сохранился. Возможно, в нем были упоминания об этой поездке и о спектакле в Китайском театре. Поэтому мы можем только строить предположения о том, когда состоялся этот спектакль и какие именно пьесы были показаны японским морякам.



Илл. 7. Сада-Якко на обложке журнала «Le Theatre», 1900 г.

URL: <https://twitter.com/JapanStoryFr/status/1240229317826826246/photo/2>

вершающее мероприятие культурной программы Всемирной Парижской выставки. Несмотря на первоначальные трудности, возникшие в Штатах, труппа быстро адаптировалась ко вкусам публики принимающих стран, сократив в своих выступлениях количество устной речи (поскольку японский язык не был понятен зрителям) и, напротив, сделав акцент на визуальной стороне представления, — ярких костюмах, драматических сценах боев и самоубийств (*charakiri*), выразительных и экспрессивных танцах. В частности, музыка, поскольку она слушалась очень странно для европейского уха, была сильно сокращена или вовсе опущена. Именно поэтому немецкие газеты, например, берлинский журнал «Ost-Asien», обращали внимание на пантомимический и «европейско-японский» характер представлений¹⁵.

В Санкт-Петербурге труппа Каваками выступила 20 марта 1902 г. в японском посольстве, затем 21 марта в Мариинском театре, затем 22, 23, 24 марта в «Новом театре», после чего уехала в Москву¹⁶. Известны названия представ-

Спустя 100 лет, а именно в марте 1902 г., в Санкт-Петербург в рамках гастрольного тура по странам Европы и Америки приехала японская театральная труппа под управлением Каваками Отодзиро (1864–1911). Это были первые гастролы японского театра Кабуки в России, и искушенная столичная публика стремилась услышать и увидеть выступление легендарной актрисы Сада-Якко (1872–1946), прима и звезды группы, о которой многие уже были осведомлены из статей французской, английской, немецкой прессы и которую ставили в один ряд с такими величайшими актрисами современности, как Элеонора Дузе, Сара Бернар, Тина ди Лоренцо (илл. 7).

Кратко отметим, что театральная труппа, состоявшая из четырнадцати мужчин и четырех женщин, выступала сначала в Соединенных Штатах, затем в Англии и во Франции, где ее представление было объявлено особо как за-

¹⁵ Журнал «Ost-Asien», № 45 от декабря 1901 г. Цит. по: [Fritsch, 2003, p. 69].

¹⁶ 26 и 27 марта труппа выступила в московском Интернациональном театре (ранее — театр Георга Парадиза, затем театр В.Э. Мейерхольда, в настоящее время театр им. Маяковского).

ленных пьес: «Гейша и самурай» (в русском переводе — «Гейша и рыцарь»¹⁷), «Кэса»¹⁸, «Венецианский купец»¹⁹.

Несмотря на оглушительный успех и восторженные отклики прессы, сопровождавшие гастроли труппы Каваками по Америке и Европе, российская публика отреагировала весьма скептически. В статьях наших театральных критиков, как пишет Л.М. Ермакова, «сочетаются стремление понять и очевидное непонимание, желание усвоить новое и обогатить имеющиеся художественные возможности и в то же время неготовность к адаптации, неспособность принять новую театральную условность, иную театральную эстетику» [Ермакова, 2020, с. 133]. Наряду с попытками серьезной оценки увиденного критики не упускают возможности поизощряться в остроумии, причем «общим местом» всей критики является неприятие в первую очередь звуковой составляющей увиденного действия. Тембры японских голосов, манера пения и декламации, непривычные звучания невиданных ранее музыкальных инструментов воспринимаются почти враждебно и часто вызывают смех. Приведем несколько цитат:

«Немножко веселости, немножко трагизма, немножко эквилибристики, много наивности и все-таки очень много искусства, — таково впечатление от игры японской труппы, начавшей вчера представления в “Интернациональном” театре... Все это очень своеобразно, очень искусно и, несмотря на примитивность обстановки и наивность приемов, временами трогательно. Много, конечно, заставляет смеяться, начиная от декораций и до условных приемов драки, и те, кто, идя в японский

¹⁷ Пьеса «Гейша и рыцарь» является комбинацией двух пьес Кабуки. В первом акте, сюжет которого заимствован из пьесы «Саятэ» («Любовное соперничество»), два самурая сражаются между собой за любовь известной гейши Кацураги. Она вступает в любовную связь с победителем дуэли по имени Нагоя Сандза, у которого, однако, уже есть невеста Орихимэ. Во втором акте, основанном на пьесе «Мусумэ Додзёдзи», Кацураги, одержимая ревностью, преследует самурая, в которого она влюблена и который вместе со своей невестой скрывается от нее в монастыре. Несколькими танцами гейша пытается ошеломить и заморозить монахов, не пускающих ее в монастырь; в конце концов она врывается силой. В ярости Кацураги наносит резкий удар своей сопернице Орихимэ, после чего умирает от разбитого сердца на руках своего любовника, который так позорно бросил ее [Fritsch, 2003, p. 71].

¹⁸ Историческая драма, основанная на известной трагической истории XII в., произошедшей с Эндо Морито (в монашестве Монгаку) и Кэса-годзэн. Сюжет, по версии Каваками, заключается в следующем. Молодую девушку по имени Кэса вместе с матерью во время путешествия похищают разбойники и держат в плену. Доблестный воин Морито, услышав о похищении, после жестокой схватки освобождает обеих женщин. Спустя три года Кэса, выросшая и ставшая еще прекрасней, выходит замуж за молодого Ватару, хотя мать обещала Морито, что Кэса станет его женой. Возбешенный этим известием, Морито намеревается убить лживую мать, но Кэса предлагает ему прокрасться ночью к ней в спальню и убить ее мужа Ватару, после чего ей ничего не останется, как выйти замуж за Морито. Тот соглашается. Он тайно входит в спальню и убивает того, кого принимает за Ватару, однако это оказывается его возлюбленная Кэса, которая солгала ему. Полный раскаяния и безнадежности, Морито совершает *харакири* [Ibid., p. 75].

¹⁹ Труппа поставила знаменитую сцену суда из пьесы Шекспира, сам фрагмент был назван «Сайроку» («Шейлок»). Ростовщик Шейлок предстает в сатирическом образе неотесанного японского рыбака с отдаленного острова как воплощение западной меркантильности. Сцена была поставлена во время гастролей в Бостоне в 1899 г. при режиссерской помощи и консультациях американских актеров театра «Никербокер» Генри Ирвинга и Эллен Терри [Ibid., p. 78].

театр, предъявляют к артистам и к пьесе те требования, которые мы считаем необходимыми для нашей сцены, кроме разочарования не получают ничего...»²⁰.

«Драма их более пантомимная, так как речей очень мало, и вся она передается пластикой и выразительностью их движений. Странны их ужимки, шипящие звуки японского языка, режет ухо японская музыка, курьезна по непривычности для глаза вся обстановка, но при всем этом — все это полно несомненного интереса»²¹.

«Творчество этой Дузе ограничивается выпячиванием рук и пальцев, бессвязным лепетом и приседанием к земле под аккомпанемент дребезжащей балалайки и равномерных ударов в барабан...»²².

Постановка фрагмента из «Венецианского купца» вызвала самую бурную, почти ксенофобскую реакцию русской театральной прессы, демонстрируя, по словам Л.М. Ермаковой, «глубину тогдашнего разрыва и непонимания между культурами России и Японии, а также непомерный европоцентризм среди русских» [Ермакова, 2020, с. 142]. Петербургские театральные критики также не избежали подобных заблуждений: «Интересно было побывать за кулисами Мариинского театра в тот вечер, когда здесь впервые выступала японская “знаменитость” Сада-Якко. Здесь налицо были многие из наших артистов и режиссеров. Для того чтобы представить себе, какое впечатление произвели японцы на наших артистов, достаточно отметить тот факт, что в самых драматических местах японских пьес наши артисты раздражались хохотом. — Одно слово: “кошки на крыше”, — обменивались они между собою впечатлениями»²³.

Несмотря на отсутствие ажиотажа вокруг японских гастролей, в целом петербургская публика отнеслась к ним вполне доброжелательно. Знаменитый театральный критик Ю.Д. Беляев (1876–1917) сравнивал артистический талант Сада-Якко с игрой Марии Константиновны Заньковецкой и говорил, что она и Сада-Якко — «актрисы, чистые сердцем» [Беляев, 1902, с. 189]. Всеволод Мейерхольд, посетив спектакли труппы, был глубоко впечатлен искусством Сада-Якко: «Она и жесты делает, и то, и другое, но и этого мало, и она вот что делала. Она доводила до какого-то градуса свой экстаз и начинала двигаться под музыку... И она этим уже овладела публикой. Не словами, не мимикой, не ракурсами, а вот тогда, когда она играла на фоне оркестра» [Мейерхольд, 1968, с. 84]. Художественные приемы японского театра, его символизм, выразительная пластика, основанная на традиционном танцевальном искусстве, уходящем корнями в глубокую древность, во многом легли в основу того нового театра, о котором размышлял и принципы построения которого искал в это время В.Э. Мейерхольд.

Его восторженному отклику вторит В.Л. Юреньева (1876–1962), в 1902 г. выпускница Петербургского театрального училища, впоследствии знаменитая русская актриса: «Ее сценические изображения сделаны с такой техникой, о какой нам, актерам Европы, не приходится и мечтать. Для того, чтобы так

²⁰ Русские ведомости. 14 марта 1902. № 72. Цит. по: [Ермакова, 2020, с. 140].

²¹ Московский листок. 14 марта 1902. № 73. Цит. по: [Там же, с. 141].

²² Там же. Цит. по: [Там же].

²³ Петербургская газета. 12 марта 1902. № 69. Цит. по: [Там же, с. 136].

натурально вести себя на сцене, недостаточно обычной, хорошей театральной техники, а нужна какая-то “сверхтехника”. Как умеет Сада-Якко играть самые трудные сцены – сцена сумасшествия или смерти!» [Юреньева, 1946, с. 56].

Кроме того, просмотр спектаклей японской труппы предоставлял специалистам и театроведам материал для рассуждений о самой природе японского театра и его отличиях от театра западного. Петербургский театральный критик Олег Дымов²⁴ в газете «Биржевые ведомости» от 12 марта 1902 г. отмечал, что японские спектакли полны «междудействия», архитектурно они не выстроены по законам театрального действия, они как будто показывают кусок жизни — «словно вспыхнул на мгновение магний, и фотографическая пластинка тотчас закрепила выхваченный из мрака “уголок жизни”» (цит. по: [Ермакова, 2020, с. 137]).

Критик отмечает далее, что эта особенность японского театра производит сильное впечатление: «Важное, нужное и необходимое перемешано с третьестепенным, случайным; нет соблюдения законов перспективы, нет последовательности рождений главного из главного; случайные эпизоды, совершенно безразличные для общей мысли и хода действия, часто доминируют над важным и первостатейным... Японская драма изображает жизнь, ее случайность, ее бестолковость, ее неведение зла и добра, ее переплетение великого и мелкого, случайного и нужного. Европейская драма (искусство вообще) занимается не столько жизнью, сколько ее “гущей”, ее анализом (Достоевский), ее синтезом (Ибсен), ее наиболее интенсивно отразившимися моментами. Поэтому для нас, европейцев, не существуют и неинтересны никакие между-антрактные действия, последствия, эпилоги... В этом, мне думается, основное различие европейской драмы от японской; конечно, глубокую важность имеет здесь особенность мировоззрений народов...» (цит. по: [Там же, с. 138]).

Таким образом, гастроли японского театра, несмотря на столь противоречивые суждения театроведов, критиков, специалистов и простой публики, всколыхнули русский театральный мир, заставив спорить, размышлять, отойти от привычных оценочных критериев и задать себе вопрос: «Если у них все не похоже на то, как у нас, то почему это так?»²⁵. Японские моряки, бывшие зрителями петербургских спектаклей за 100 лет до этого, конечно, не были знатоками театрального искусства, подобных вопросов они себе не задавали, ограничившись сравнениями: «Это так же, как у нас, а вот это совсем по-другому...». К тому же они просто не имели морального права как-то критиковать зрелище, увидеть которое были приглашены первыми лицами государства. Их подлинных чувств от просмотра спектаклей русского театра мы, к сожалению, уже не узнаем. Однако, на наш взгляд, сходство реакции простых японских моряков на знакомство с западным театром и впечатлений искушенного русского зрителя от просмотра японского сценического искусства заключается в том, что и японцы, и русские открыли для себя совершенно иной театральный мир, столь же глубокий и чарующий, сколь и пугающе неизведанный.

²⁴ Псевдоним И.И. Перельмана (1878–1959).

²⁵ Курсив мой. — Н. К.

Литература

Fritsch I. Wax Cylinder Recordings of Japanese Music 1901–1913 // *Walzennaufnahmen japanischer Musik 1901–1913*. Booklet of CD, 2003.

Беляев Ю.Д. Актеры и пьесы. Впечатления. СПб.: Издание Я. Берман, 1902.

Вертков К.А. Русские народные музыкальные инструменты. Л.: Музыка, 1975.

Горегляд В.Н. Японские скитальцы в старой России // *Канкай ибун (Удивительные сведения об окружающих [Землю] морях)*. СПб.: Гиперион, 2009. С. 9–28.

Ермакова Л.М. Николай Гумилев и Каваками Садаёкко: отражения и подражания // *Российско-японские отражения: история, литература, искусство*. М.: Восточная литература, 2020.

Зимин И.В. Александровский дворец в Царском Селе. Люди и стены. 1796–1917. Повседневная жизнь Российского императорского двора. М.: Центрполиграф, 2015.

Зимин И.В. Александровский парк Царского Села. XVIII — начало XX в. Повседневная жизнь Российского императорского двора. М.: Центрполиграф, 2017.

История русского драматического театра. Т. 1. М.; Л.: Искусство, 1977.

Камер-фурьерский церемониальный журнал. Январь — июнь 1803 г. СПб.: 1903.

Канкай ибун (Удивительные сведения об окружающих [Землю] морях). СПб.: Гиперион, 2009.

Крузенштерн И.Ф. Путешествие вокруг света в 1803, 1804, 1805 и 1806 годах на кораблях «Надежда» и «Нева». М.: Дрофа, 2007.

Мейерхольд В.Э. Статьи, письма, речи, беседы. Ч. 2. М.: Искусство, 1968.

Мундт Н.П. Биография Карла-Лудовика Дидло, бывшего балетмейстера Императорских Санкт-Петербургских театров. СПб.: б.м., 1901.

Петербургский балет. Три века. Хроника. Т. 2. 1801–1850. СПб.: Академия русского балета им. А.Я. Вагановой, 2014.

Слонимский Ю.И. Дидло. Вехи творческой биографии. М.; Л.: Искусство, 1958.

Суриц Е.Я. Балет // *История русского искусства: В 22 т. Т. 14. Первая четверть XIX века*. М.: Северный паломник, 2012. С. 634–655.

Фаминцын А.С. Гусли — русский народный музыкальный инструмент. СПб.: Общество любителей древней письменности, 1890.

Фомин Н. Детское Село. Китайский театр и китайские затеи в Детском Селе. Л.: Упр. дворцами и парками Ленсовета, 1-я тип. изд-ва Ленинградского Облисполкома и Совета, 1935.

Царское Село. Сайт музея. Консервация, реставрация и приспособление Китайского театра для современного использования. URL: <https://www.tzar.ru/node/1569>

Юреньева В. Записки актрисы. М.: Искусство, 1946.

Оцуки Г., Симура Х. Канкай ибун (Удивительные сведения об окружающих [Землю] морях) // СПб.: Гиперион, 2009.

Глянцевый по форме, социалистический по содержанию: «независимый» кинematограф Японии 1950-х и его взаимодействие с мейнстримом

А.А. Фёдорова

Фильмы, снятые за пределами коммерческой, студийной системы кинопроизводства, обозначаются в Японии термином *дзисю эйга* (самостоятельное кинопроизводство) или заимствованным из английского языка словом *инди:дзу* (*indie film*, сокращенное от *independent*). Распространенного в Японии 1920–1950-х годов термина *докурицу пуро эйга* исследователи стараются избегать. Сегодня этот термин преимущественно ассоциируется с движением «независимых» (по-японски *докурицу*) левых кинematографистов, покинувших крупные коммерческие киностудии из-за политических гонений, которые ужесточились в Японии с началом холодной войны. Левые кинematографисты использовали термин *докурицу*, чтобы подчеркнуть свою финансовую «независимость» от крупного капитала и обозначить свое противостояние культурно-политическому мейнстриму послевоенной Японии. Желание казаться «независимыми», стоящими в стороне от основных тенденций развития послевоенной японской кинematографии, во многом предопределило контекст и модальность изучения левого движения *докурицу* в современной Японии. Фильмы левых кинematографистов воспринимаются, как нечто обособленное, не совместимое со стилистическими и жанровыми конвенциями коммерческого, развлекательного кинematографа, что не вполне соответствует действительности. На примере рекламных стратегий, которые использовались для конструирования звездного образа актрисы Киси Хатаэ (1927–2008), считавшейся лицом «независимого» левого кинematографа 1950-х годов, статья раскрывает многочисленные точки пересечения между коммерческим студийным кинematографом и пытавшимся противостоять ему движением *докурицу*. На страницах газет и журналов актриса Киси Хатаэ изображалась как идеальный представитель рабочего класса на японском киноэкране, и в то же время акцентировалось ее визуальное сходство с другой звездой послевоенного японского кинematографа — актрисой Хара Сэцую, всегда олицетворявшей официальную политику властей. Анализ экранных образов актрис, а также методов их продвижения в печатной прессе дает ключ к переосмыслению «независимого» движения *докурицу* как включенного в общие исторические процессы развития японской кинematографии коммерческого проекта со своей рекламной политикой и стратегией репрезентации.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: независимый кинematограф, движение *докурицу*, марксизм в послевоенной Японии, Киси Хатаэ, Хара Сэцую, феномен «кинозвезды», студия Тохо.

В начале 1950-х годов в Японии возникло движение «независимых» левых кинематографистов — *докурицу нуро ундо*. В разгар Холодной войны они вынуждены были покинуть крупные коммерческие киностудии из-за своих политических убеждений. Не все участники движения были членами КПЯ (Коммунистическая партия Японии), но многие придерживались левых взглядов, обращались к темам социального неравенства, вдохновлялись идеей «народного» искусства, призванного служить интересам широкого зрителя, активно вовлеченного в процесс создания фильмов. Картины «независимых» кинематографистов имели кассовый успех, горячо обсуждались на страницах специализированных журналов, регулярно становились победителями престижных кинофестивалей [Китагава, 1970].

Чем отличались фильмы левых кинематографистов от студийного, коммерческого кинематографа? Сама постановка такого вопроса долгие годы считалась невозможной. Различия идеологического характера казались очевидными и пересмотру не подлежали [Генс, 1966; Танака, 1980, с. 345–364; Сато, 2006, с. 240–254; Ёмота, 2014, с. 149–150]. Несмотря на многочисленные отсылки в фильмах *докурицу* к жанровым и стилистическим конвенциям развлекательного, коммерческого кино, послевоенные картины левых режиссеров по-прежнему воспринимаются как нечто обособленное, далекое от мейнстрима. Биполярная картина мира, свойственная периоду холодной войны, остается определяющим фактором в изучении политически ангажированного японского кинематографа. Слово *докурицу* в переводе с японского означает «быть независимым», стоять отдельно, на отдалении от других, что соответствует статусу фильмов *докурицу* в японском общественном сознании, но формирует ошибочное представление об их стилистической и жанровой «обособленности».

«Независимость» движения *докурицу* от общих тенденций развития послевоенного японского кинематографа будет рассмотрена в нашей статье не как историческая данность, а как особая стратегия репрезентации, используемая левыми кинематографистами для более эффективного продвижения своей продукции. Тактика «независимых» заключалась в том, чтобы на понятном, привычном зрителю языке студийного кино апеллировать к политическим идеалам более радикального характера. *Форма*, в которую облекались новые, прогрессивные идеи «независимых», оставалась достаточно консервативной. Эта стратегия отразилась на фильмах движения *докурицу* и их рекламной политике. Методы создания рекламных мифов вокруг звезд «независимого» кинематографа мало отличались от обычных стратегий «продвижения знаменитости», лишь набор должествующих заинтересовать публику характеристик был несколько модифицирован. В качестве примера в статье будет взят звездный образ актрисы Киси Хатаэ (1927–2008), воспринимавшейся многими как лицо «независимого» левого кинематографа 1950-х [Рокуся..., 1954, с. 12–16]. Репрезентация актрисы в японской прессе будет рассмотрена как проявление общей стратегии продвижения фильмов *докурицу* в послевоенной Японии. Каковы бы ни были политические пристрастия левых кинематографистов, их фильмы снимались в условиях рыночной экономики, а значит — должны были конкурировать за внимание зрителя.

Как и само движение *докурицу*, карьера Киси Хатаэ начиналась на студии Тохо — одной из крупнейших в Японии. В 1947 г. Киси исполнила главную роль в фильме «Война и мир» («*Сэнсо: то хэйва*»), который снят был будущими лидерами движения *докурицу*, коммунистами Ямамото Сацуо и Камэи Фумио. Картина о сложностях адаптации к новым условиям существования в послевоенной Японии принесла Киси известность и получила второе место в рейтинге журнала «Кинэма дзюмпо:», сделав актрису одной из самых многообещающих дебютанток года. Важным этапом в карьере Киси Хатаэ стал фильм «Жизнь женщины» («*Онна но иссё*», 1949 г.), снятый Камэи Фумио по мотивам пролетарского романа еще одного коммуниста, писателя Токунага Сунао. В фильме затрагивалась проблема нелегальных аборт, чрезвычайно актуальная в послевоенной Японии [Киносита, 2014, с. 149–155]. Особое внимание к картине было также вызвано неординарными условиями ее создания — съемки, начавшиеся весной 1948 г., были прерваны из-за длительной забастовки на студии Тохо, завершившейся массовым уходом левых кинематографистов. Еще до появления первых фильмов *докурицу* имя Киси Хатаэ ассоциировалось у зрителей с политически ангажированным кинематографом японских левых. При этом, восхождение «пролетарской звезды» Киси Хатаэ во многом стало возможно благодаря визуальному сходству с актрисой Хара Сэцуко (1920–2015) — кумиром миллионов и символом японского мейнстрима.

В годы войны Хара транслировала на японские экраны идею бесприкословного служения императору, а после поражения, преобразившись из «богини милитаризма» (*гункоку-сюги но мэгами*) в «богиню послевоенной демократии» (*минсю-сюги но мэгами*), воплощала принципы личностной свободы и равенства полов, сохраняя при этом «традиционно-японскую» скромность и целомудренность. Не вполне типичная для Японии, приближенная к западным стандартам красоты внешность Хара Сэцуко последовательно использовалась кинематографистами для визуализации японской национальной идеи. То, что лицом противостояния мейнстриму избрана была Киси Хатаэ, похожая внешне на Хара Сэцуко, поначалу озадачивает, но скорее всего «поразительное сходство» (*кокудзи*) двух актрис лишь способствовало популяризации марксистских идей преобразования общества — зрителю легче было сопоставлять актрис и стоявшие за их образами политические течения.

Близость к мейнстриму, с его стилистическими и жанровыми конвенциями, к которым можно отнести и внешность главных героев, была необходима фильмам *докурицу* — не только чтобы не травмировать зрителя радикальностью марксистского мировоззрения, но и чтобы эффективно артикулировать свою оригинальность и значимость на фоне мейнстрима (в частности, на фоне звездной карьеры Хара Сэцуко). Неразрывная связь фильмов *докурицу* с коммерческим, студийным кинематографом была также обусловлена исторически. Большинство участников движения *докурицу* получили профессиональное образование на студии Тохо — вплоть до окончания Второй мировой войны в Японии не существовало образовательных учреждений, специализировавшихся на подготовке профессиональных кадров для работы в кино, и киностудия выполняла функцию киношколы. Это отразилось на стиле «неза-

висимых фильмов», создававшихся позже за пределами студийной системы кинопроизводства.

Студия Тохо славилась умением создавать блокбастеры, рассчитанные на массовую аудиторию. Мировую известность кинокомпания приобрела благодаря легендарной «Годзилле» (1954). Официальный слоган компании гласил: «Несущая радость и веселье, студия Тохо для всех» («*Акаруку таносии минна но То:хо:*»). Тохо была основана в 1937 г. на базе токийской студии P.C.L., начавшей производство фильмов в 1933 г. — значительно позднее других лидеров японской кинопромышленности (старейшая в Японии киностудия Никкацу возникла в 1912 г., а ее главный конкурент, студия Сётику, начала производство фильмов в 1920 г.). Ставка на массовость и либеральная кадровая политика позволили студии P.C.L., а затем Тохо, преодолеть невыгодные стартовые условия. Острая нехватка кадров (лучшие специалисты уже трудились в компаниях Сётику и Никкацу) вынуждала руководство P.C.L. и Тохо лояльно относиться к политическим убеждениям сотрудников. Так возникли условия, в которых создателями успешных картин студии Тохо, рассчитанных на многомиллионную зрительскую аудиторию (условное *большинство*), становились представители идеологического *меньшинства* — режиссеры левого толка, марксисты, бывшие участники движения «Прокино» (Японский союз пролетарского кино, просуществовавший с 1929 по 1934 г.).

С середины 1930-х годов на студии Тохо работали будущие лидеры движения *докурицу*. Продюсер Ито Такэро и оператор Миядзима Ёсио, режиссеры Ямамото Сацуо и Имаи Тадаси, Камэи Фумио и Сэкигава Хидэо создавали развлекательные и пропагандистские картины, отвечавшие политическим запросам времени. Нередко им удавалось вкраплять в свои работы элементы социальной критики. Сама же идея массового кинематографа, стоящего на службе «всеобщей мобилизации страны» (*кокка со:до:ин тайсэй*), не противоречила марксистским идеалам служения искусства массам. В середине 1930-х годов идею кинематографа для «миллионов», который отвечал бы интеллектуальным запросам *большинства*, продвигал руководитель советской кинематографии Б.З. Шумяцкий [Taylor, 1991, p. 193–216]. В Великобритании под руководством талантливого продюсера Джона Грирсона, вдохновленного опытом советских режиссеров, создавались документальные картины, одновременно прославлявшие британский рабочий класс и принципы рыночной экономики, а также чувства патриотизма и национального величия.

В 1930–1940-е годы наследие интернационального марксистского движения во многих странах было переосмыслено на уровне политического истеблишмента, в интересах национальной политики. В США к «левой риторике» обращался президент Ф. Рузвельт, стремившийся преодолеть последствия Великой депрессии путем масштабных социальных преобразований (легализация профсоюзной деятельности, установление минимальных цен и заработной платы, внедрение системы страхования от безработицы). Бенефициарами новой социально ориентированной политики США оказались не только американцы, но также жители послевоенной Японии. Политика оккупационных властей по «демократизации и демилитаризации» Японии несла в себе отголоски

либеральной рузвельтовской эпохи и создавала благоприятные условия для творческой и политической деятельности японских левых. Однако с началом холодной войны политические гонения на левых возобновились, что создало в японской киноиндустрии предпосылки для зарождения «независимого» движения *докурицу*.

Акт о капитуляции был подписан Японией 2 сентября 1945 г., а уже 15 сентября американские оккупационные войска под командованием генерала Дугласа Макартура обосновались в штаб-квартире в центре Токио. 22 сентября 1945 г. Бюро информации и образования (The Civil Information and Education Division, CIE) организовало встречу с представителями японской киноиндустрии и ознакомило их с системой цензуры и новыми требованиями, предъявляемыми к послевоенному искусству. В список тем, рекомендованных к экранизации, был включен и призыв к «мирной и конструктивной организации профсоюзов», что было встречено с энтузиазмом многими работниками Тохо. В марте 1946 г. на студии прошла первая забастовка, завершившаяся победой профсоюза (сотрудники добились повышения зарплаты и гарантированной оплаты сверхурочных работ), а уже в мае студия выпустила картину «Люди, творящие завтра» («*Асита о цукуру хитобито*», 1946 г.). Фильм, воспевавший солидарность трудящихся и преимущества системы профсоюзов, был снят по инициативе профсоюза Тохо и получил восторженные отзывы либерально настроенных представителей американских оккупационных властей [Hirano, 1992, p. 215–218]. Вскоре в штабе оккупационных сил прошли массовые «чистки», и многие покровители лево-либеральных реформ были отстранены от руководства. Однако, в кругах японских кинематографистов мало кто мог предвидеть столь резкую перемену курса, и киноиндустрия продолжала предпринимать шаги к демократизации. Так, в июне 1946 г. на студии Тохо прошел первый конкурсный набор молодых актеров. До этого в кино попадали, как правило, по знакомству. Теперь, в соответствии с принципами демократии, конкурс проводился открыто, и любой желающий мог испытать свою удачу. Воплотить новые послевоенные ценности гораздо убедительнее могли начинающие актеры, чья внешность не ассоциировалась у зрителя с пропагандистскими картинами военных лет. В 1946 г. из четырех тысяч конкурсантов было отобрано сорок восемь «новых лиц» (*ню: фэйсу*), среди которых оказалось немало по-настоящему талантливых артистов: Мифунэ Тосиро, Куга Ёсико, Вакаяма Сэцукю и другие, и в их числе Киси Хатаэ.

Правда, карьера Киси имела свои особенности: строго говоря, актриса не была на студии «новым лицом». Вскоре после окончания войны Киси Хатаэ устроилась на работу в администрации киностудии Тохо, с февраля 1946 г. ее зачислили на курсы Тохо для музыкальных исполнителей, а к лету она перевелась на курсы по актерскому мастерству. Вероятнее всего, актрису заметили еще когда она работала на административной должности, и в конкурсе «новых лиц» студии она участвовала на особых, заранее оговоренных условиях. В прессе история ее дебюта была представлена так, чтобы подчеркнуть «пролетарские корни» Киси Хатаэ, ее непосредственность и «близость к народу». Якобы документы девушки для участия в конкурсе пришли на студию с опозданием,

когда все «новые лица» были уже отобраны и приступили к обучению на курсах актерского мастерства. По резюме, которое прислала Киси, складывалось впечатление, что она подходит «скорее для административной работы», но уж больно красив и аккуратен был ее почерк, и комиссия все же решила провести собеседование. На него будущая актриса явилась в жалких лохмотьях — ее штаны (шаровары *момпэ*) были состроены из двенадцати плохо сочетавшихся по текстуре и цвету лоскутов, туфли стоптаны, верхняя одежда изношена настолько, что невозможно было разглядеть первоначальный узор ткани. В глаза бросалась «нездоровая худоба» актрисы — очевидно, она недоедала. К счастью, среди экзаменаторов оказался режиссер Ямамото Кадзиро, который сразу обратил внимание на фотогеничность девушки. Она закончила курсы Тохо с отличием и вскоре дебютировала под псевдонимом Киси Хатаэ — настоящее имя актрисы было Киси Ёнэко [Канэда, 1950, с. 300–301].

В прессе тиражировалась информация об экономических трудностях, с которыми пришлось столкнуться Киси до ее дебюта в кинематографе. Газеты и журналы писали, что девушка родилась в многодетной семье, с юных лет много работала и в актерскую профессию пришла не ради славы, а чтобы прокормить родственников. Встречается также информация о том, что отец актрисы работал инженером-чертежником на фабрике, и сама актриса с детства любила рисовать, мечтала стать художницей, но семья была настолько бедной, что даже на краски денег не хватало. Насколько правдивой была эта информация? Возможно, какие-то основания говорить об увлечении Киси Хатаэ живописью действительно имелись. Спустя годы известным иллюстратором детских книг стала дочь актрисы и кинопродюсера Такэда Ацуси, художница Такэда Михо (р. 1959 г.). Информацию о странном наряде, в котором появилась актриса на студии Тохо, частично подтверждают ее собственные слова — в 1948 г. Киси писала, что «платье для собеседования» они сшили с матерью в ночь перед конкурсом, из ткани, которую получили еще во время войны по талонам [Киси, 1948, с. 23]. Возможно, попытки обратить на себя внимание эффектным нарядом, созданным своими руками, действительно предпринимались. Возможно, одежда эта была красивой и шита была по последней моде, но прессе важно было подчеркнуть пролетарское происхождение актрисы. Информация об увлечении рисованием тоже использовалась для того, чтобы подчеркнуть бедственное положение семьи Киси Хатаэ. При этом отец актрисы вовсе не был потомственным рабочим, как об этом писали в прессе. Он был владельцем гостиницы (*рёкан*) в курортном городе Симидзу на побережье залива Суруга, но эта мелкобуржуазная деталь в официальной биографии Киси Хатаэ не упоминалась¹.

Классовая принадлежность актрисы не должна была вызывать сомнений. Свою первую встречу с Киси Хатаэ будущий продюсер Канахара Фумио вспоминал следующим образом: «На ней был свитер, уже сильно изношенный, и юбка из дешевого штапеля. Было довольно холодно, но, кажется, у нее не было

¹ Информация об отце Киси получена автором от администратора официального сайта дочери Киси Хатаэ, художницы Такэда Михо (личная переписка от 17 февраля 2021 г.).

даже чулок. И это актриса? — подумал я (*коно хито га дзёю: сан?*)». Внешний облик и пищевые предпочтения актрисы — она, якобы, обожала суси, фрукты и *токоротэн* (традиционная сладость из агар-агара) — вынуждали Канахара констатировать: «Она по-детски наивна, и если говорить откровенно, совсем не знает правил этикета. Иногда она может высказаться грубо, по-мужички, но она честная и всегда открыто скажет, что знает, а чего нет. Ее маленькое тело наполнено боевым духом, есть в ней что-то “дикое” и необузданное, ее прямой характер нужно развивать дальше. Бессмысленно требовать от нее высокого интеллекта, эта сильная женщина верит лишь ощущениям, которые сама испытала, и в этом ее главное достоинство» [Канахара, 1951, с. 31–32].

Журналы акцентировали близость Киси к левому движению, указывая на ее рабочее происхождение, врожденное трудолюбие, выносливость, прямоту и честность. Показателен в этом отношении отзыв режиссера Сэкигава Хидэо, одного из соавторов профсоюзной картины Тохо «Люди, творящие завтра». В статье 1948 г. «Киси Хатаэ — человек эпохи» Сэкигава сравнивает актрис — их внешний облик и актерское амплуа — с различными городскими пейзажами. Актрису Мито Мицуко, например, на студии ценили за скромность, отсутствие напускного кокетства и жеманности, поэтому ее Сэкигава сравнивает с тихой улочкой, удаленной от людных кварталов в центре, — «там, конечно, есть красивые цветочные лавки и очаровательные кофейни». А вот на улице Киси Хатаэ — «гудят заводские трубы, и ветер с примесью копоти и сажи несет режущие звуки металла». Красота Киси Хатаэ «незаметна при ясной погоде, но когда надвигаются тучи, когда шторм обрушивается на людей и угрожает их свободе, ее сила и красота расцветают». Внешность и характер актрисы идеально подходили для фильмов «о борьбе». В будущем, — писал Сэкигава, — такая женщина, как Киси, «станет для нашего кинематографа незаменимой» [Сэкигава, 1948, с. 16].

Статья была опубликована в феврале 1948 г., еще до начала длительной забастовки, в ходе которой левые кинематографисты (и в их числе Сэкигава) вынуждены были покинуть Тохо. В апреле профсоюзу стало известно о массовых сокращениях, которые готовит руководство. В ответ недовольные оккупировали киностудию, отказываясь покидать ее до тех пор, пока незаконное решение об увольнении людей не будет пересмотрено. Протестующие держали оборону более четырех месяцев, но вынуждены были сдаться, когда студию окружили несколько тысяч полицейских, а также американские военные на танках и вертолетах. К счастью, использовать военную технику не пришлось, но ее количество поражало: «Не было только военных кораблей» (*конакатта но ва гункан дакэ*) — вспоминали позже участники событий². С условием, что наиболее активные участники протестов покинут студию Тохо, руководство согласилось отказаться от массовых сокращений и выделить покидающим сту-

² Автором знаменитой фразы, вероятно, был режиссер Камэи Фумио. Его слова о том, что в день разгона забастовки на студии «не хватало лишь военных кораблей», очень полюбили актрисе Акаги Ранко, она повторила их в разговоре с журналистами, и так фраза сделалась крылатой [Сато, 1971, с. 94].

дию левым активистам денежную компенсацию — ее должен был обеспечить прокат фильма «Жизнь женщины», на съемках которого в основном были задействованы левые кинематографисты, фактически, они должны были «отработать» свои увольнительные. На эти деньги в 1950 г. был снят первый фильм «независимых» кинематографистов — «Улица насилия» («*Бо:рёку но мати*») режиссера Ямамото Сацуо. Доходы от этой картины были использованы для создания следующих фильмов *докурицу*. Когда зимой 1948 г. режиссер Сэкигава Хидэо писал о незаменимости Киси Хатаэ «для нашего кинематографа», он вряд ли имел в виду движение «независимых». Скорее, он полагал, что актриса с пролетарским имиджем продолжит сниматься в политически ангажированных фильмах студии>Toхо, но судьба распорядилась иначе, и левый кинематограф оказался выброшен за борт студийной системы кинопроизводства, хотя и унаследовал многие ее особенности. Так, звезда фильмов *докурицу* «унаследовала» от коммерческого, студийного кинематографа свой образ, вполне согласующийся с представлениями зрителей о признанной истаблишментом японской героине (похожей на Хара Сэцую).

Газеты и журналы последовательно писали о Киси Хатаэ как об идеальной представительнице рабочего класса на японском киноэкране, и в то же время не уставали замечать ее внешнее сходство с Хара. Совместная фотография актрис была опубликована в апреле 1949 г. на страницах популярного еженедельника «Асахи гурафу» в специальной рубрике «Удивительно похожи» (*ури футацу кокутибан*). На фото актрисы в одинаковых костюмах сидят, плотно прижавшись друг к другу, и действительно выглядят похожими (илл. 1). Комментарий к фотографии сообщает, что на «поразительное сходство» артисток уже обращали внимание зрители, да и на родной киностудии их вечно путают. «Хара Сэцую, конечно, выше ростом», — пишет журнал — «но черты лица, выражение глаз и форма носа удивительно похожи. Госпожа Хара родом из Йокогамы, а госпожа Киси выросла в Нагоя, однако обе они обрели славу на студии>Toхо» [*Ури футацу*] кокутибан, 1949, с. 14]. Реплика о родных городах актрис дает понять, что за схожим фасадом скрываются две очень разные истории: Йокогама — портовый город, символ открытости зарубежным влияниям, Нагоя — один из индустриальных центров Японии.



Илл. 1. Актрисы Киси Хатаэ (слева) и Хара Сэцую (справа).

«Ури футацу» кокутибан
[Удивительно похожи] // Асахи гурафу. 1949. № 1285. С. 14–15.
URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kishi_Hatae_and_Hara_Setsuko.JPG

Большинство указаний на визуальное сходство актрис уравнивалось замечаниями об их фундаментальных различиях. В 1948 г. в июльском номере журнала «Эйга фан» Киси Хатаэ представлена как «молодая дебютантка студии Тохо, своей внешностью отдаленно напоминающая госпожу Хара Сэцуко» [Киси Хатаэ-сан, 1948, с. 22]. В этой же статье говорится, что студия возлагает на Киси огромные надежды ввиду ее актерского дарования, что контрастирует с репутацией Хара, известной как посредственная актриса, — Хара была реабилитирована в глазах японских кинокритиков в результате сотрудничества с режиссером Одзу Ясудзиро, которое началось в 1949 г., со съемок фильма «Поздняя весна» («Бансюн»).

В послевоенной Японии популярность Хара во многом базировалась на ее чистоплотности и целомудренности, предполагаемой фригидности, богатой духовной и интеллектуальной жизни. В интервью она часто рассказывала об увлечении романами Толстого и Достоевского, на фотографиях, документирующих ее жизнь за пределами киностудии, актриса, как правило, изображалась в одиночестве, с книгой в руках. «Не могу с одобрением относиться к фильмам, где есть кадры, снятые в бане, или другие откровенные сцены с обнаженным телом», — признавалась Хара Сэцуко и последовательно отказывалась сниматься в так называемых «фильмах с поцелуями» — *сэнпун эйга*, начавших появляться в послевоенной Японии по настоянию оккупационных властей [Китамура, 2016, с. 197]. Образ гордой и строгой красавицы закрепился за Хара Сэцуко еще во второй половине 1930-х годов. В 1938 г. она отказалась участвовать в фотосессии актрис в купальниках, организованной студией Тохо, мотивируя это тем, что «при наличии свободного времени лучше потратить его на совершенствование актерского мастерства», — в прессе слова актрисы были встречены недовольством и насмешками, Хара обвиняли в лени, эгоизме, неумении работать в коллективе, а также отсутствии актерского таланта, который она могла бы «совершенствовать» [Там же, с. 199]. В послевоенной Японии сексуальная сдержанность актрисы и ее киноперсонажей была переосмыслена по-новому. Образ «вечной девственницы» (*эйэн но сёдзё*) стал символом противостояния Западу и его сексуальной распущенности, а сама Хара Сэцуко, вовсе не похожая на «типичную» японку, стала символом традиционных японских ценностей.

Противоположными качествами наделяли пролетарскую актрису Киси Хатаэ. Фильм «Жизнь женщины», в котором она исполнила главную роль, стал настоящей сенсацией, в том числе благодаря откровенным сценам. Во-первых, герои целуются среди бела дня, прямо под открытым небом, не стесняясь быть увиденными. Это было новшеством для послевоенного японского кинематографа, как и сцены в бане, где Киси предстала перед зрителями в полуобнаженном виде. В рекламных брошюрах фильма часто использовался крупный план знаменитой сцены поцелуя, а также кадр, где актрису поднимает на руки ее статный партнер Нумадзаки Исао — на некоторых иллюстрациях он изображен с голым торсом. В газете «Скрин дайджест» фильм «Жизнь женщины» обсуждался под рубрикой «Эротика эротике рознь» — в ней режиссер Камэи Фумио объяснял, что в своей картине хотел «изобразить здоровое проявление

человеческой сексуальности, которая подобна пробивающимся сквозь землю тюльпанам и росткам бамбука» [Сукури:н дайджесуто, 1948, с. 1]. Тут же были размещены фотографии полуобнаженной Киси Хатаэ, кадр знаменитого поцелуя и слова актрисы о готовности сняться в роли падшей женщины — проститутки (*панпан*) или танцовщицы (*данса:*). Взгляды Камэи соответствовали пронаталистской политике, которой придерживалась в те годы КПЯ. К тому же сексуальная тематика всегда притягивала зрителей, а фильм Камэи остро нуждался в кассовых сборах — из них должна была выплачиваться денежная компенсация левым кинематографистам, покидающим студию Тохо, от зрительского успеха картины «Жизнь женщины» зависело финансовое благосостояние и будущий успех движения *докурицу*.

На страницах послевоенных газет и журналов икона левого кинематографа Киси Хатаэ была представлена как «красный» двойник целомудренной и буржуазной Хара Сэцуко. Внешний облик актрис был схожим, но в случае с Киси Хатаэ под привычным, ласкающим глаз зрителя фасадом скрывались страсти — политические и телесные; актриса, в свою очередь, демонстрировала готовность к их раскрепощению. Потенциалом к схожей репрезентации обладала и сама Хара Сэцуко. На студии Тохо вплоть до начала оккупации она чаще всего снималась в фильмах режиссера Ямамото Сацуо — коммуниста и будущего лидера движения *докурицу*. Его картины военных лет воспевали коллективизм, рабочую солидарность, превосходство физического труда над умственным, но только не в рамках марксистской идеологии, как это делалось позже в картинах *докурицу*, а в целях продвижения тоталитарного по своей сути национального проекта Японии. Хара Сэцуко была одним из главных «лиц» этого проекта. При этом многие ее роли из фильмов милитаристской эпохи перекликаются визуально и тематически с идеологией и эстетикой послевоенных фильмов *докурицу*. В фильме Ямамото Сацуо «Знойный ветер» («*Нэнпу:*», 1943 г.) Хара исполнила роль молодой сотрудницы администрации металлургического комбината, вовлеченной в общую борьбу за усовершенствование новой доменной печи, необходимой для повышения производительности и перевыполнения плана. Чем не сюжет для производственной драмы советского, китайского, или иного социалистического образца, читаемого участниками послевоенного движения *докурицу*?

Как было справедливо замечено японским исследователем Китамура Кёхэй, плоды творческого тандема Ямамото/Хара нашли свое отражение в послевоенной картине Куросава Акира «Без сожалений о нашей юности» (1946 г.). Прототипом главного героя в этом фильме стал коммунист Одзаки Хоцуми (1901–1944), приговоренный к смерти из-за шпионажа в пользу СССР в составе группы Рихарда Зорге — после окончания войны Хоцуми из «врага народа» был возведен в статус национального героя, осознанно и последовательно боровшегося против японского милитаризма. Хара Сэцуко исполнила в фильме роль боевой подруги Хоцуми — девушки из интеллигентной семьи, оставившей домашний уют ради служения высшей цели (народу). После смерти супруга она продолжила его дело. Закаленная тяжелым физическим трудом, героиня становится харизматичным лидером общины, некогда отрицавшей политиче-

скую деятельность Хоцуми. В завершающей сцене фильма грузовик с открытым кузовом мчит по пыльной деревенской дороге, унося прямоком в светлое будущее сплоченных односельчан и их «блистательного лидера» (*но:сон бунка ундо: но кагаяэру сидо:ся* — так сама называет себя героиня фильма).

Фильм имел огромный успех, особенно у молодой аудитории, возлагавшей большие надежды на послевоенные преобразования Японии. Образ Хара, возделывающей скудный клочок земли в простой крестьянской одежде, с растрепанными волосами, окропленными грязью и потом, полон витальной энергии и эротизма, не свойственного ее послевоенным актерским работам. Как считает исследователь Китамура Кёхэй, истоки такой репрезентации можно обнаружить в фильмах Ямамото Сацуо, в картине «Знойный ветер», где особую чувственность образу Хара придает пар заводских турбин — схожий эффект «увлажненности» в фильме Куросава достигается с помощью дождя [Китамура, 2016, с. 99–101]. Вероятно, именно в силу своей эффективности сексуальное раскрепощение Хара Сэцуко завершилось, не успев получить дальнейшего развития. Успех фильма «Без сожалений о нашей юности» продемонстрировал мощный политический потенциал Хара — бывшая «богиня милитаризма» с легкостью могла стать иконой марксистского, революционного движения, что с точки зрения студии>Toхо было неприемлемо для имиджа этой актрисы.

Киностудия готова была сотрудничать с оккупационными властями и пропагандировать новое демократическое устройство общества, но «отдавать Хара Сэцуко коммунистам» никто не собирался. Пока левые режиссеры оставались сотрудниками>Toхо, руководство было заинтересовано в том, чтобы они эффективно работали, и появление Киси Хатаэ — «красного двойника» Хара Сэцуко — стало своеобразным консенсусом между левыми силами и руководством студии, которое (по крайней мере в начале периода оккупации) было настроено на «мирное сосуществование» в рамках единой системы студийного кинопроизводства. Благодаря появлению Киси руководство компании обрело уверенность в том, что их Хара Сэцуко не разочарует зрителя, связав себя с потенциально опасной политической идеологией. Левые режиссеры лишались доступа к звездному телу, но все же не полностью. Визуальное сходство с Хара делало Киси Хатаэ, а также поддерживавших ее левых кинематографистов, своеобразными «наследниками» зрительской любви и славы, которые снискала самая яркая звезда Японии.

Будущие участники движения *докурицу* хорошо понимали важность рекламных стратегий и продюсерской работы во взаимодействии кинематографа со зрителем. В 1949 г. в статье «Звезды и император» режиссер Камэи Фумио задается вопросом: кто такие кинозвезды? Почему лишь некоторые актеры становятся кумирами миллионов, есть ли в этом закономерность? Используя примеры из политической жизни (сакральный статус императора), художественной литературы (анализируется образ Наоми в романе Танидзаки Дзюньитиро «Любовь глупца») и кинематографа, Камэи делает вывод об иллюзорности и эфемерности такого явления как «звезды». Образы знаменитых актеров и политиков — плод нашего воображения, но это также результат длительной, кропотливой работы многочисленных стилистов, визажистов, аналитиков.

В качестве примера звезды, которая «зазналась» и как будто бы забыла о том, что является лишь одним из многочисленных участников кинопроцесса, Камэи ссылается на Хара Сэцуко. Во время съемок фильма «Голубые горы» (1949 г.) она, якобы, «плохо выглядела», из-за чего капризничала и мешала работать режиссеру Имаи Тадаси [Камэи, 1949, с. 14–15]. Обескураженная резкими обвинениями в свой адрес, актриса выпустила официальное опровержение слов Камэи [Хара, 1949, с. 19], но нам важно здесь отметить, что режиссер отлично понимал, как создаются публичные образы актеров, и активно использовал это знание для ниспровержения одних и возвышения других звезд.

Статью Камэи 1948 г. «Киси Хатаэ — сегодняшний типаж» можно считать манифестом, раскрывающим основную стратегию репрезентации не только Киси Хатаэ, но и всего левого кинематографа как такового: «Давно установилось мнение, что лица Киси Хатаэ и Хара Сэцуко похожи, но само по себе такое сходство мало чем примечательно, да и актрисам, наверное, не очень приятно, когда их называют “имитацией” или “дублерами” друг друга. Существует также поветрие называть женщин старого образца, нарядившихся по последней моде, “новыми типажам” (*ню: фэйсу*), но случай с Киси Хатаэ знаменателен тем, что у нее и внутреннее содержание — тоже новое. Ее важное отличие от Хара Сэцуко заключается в том, что новый у нее не только макияж, но и образ мыслей, и поведение» [Камэи, 1948, с. 21]. «Национальное по форме, социалистическое по содержанию», — таким, как известно, должно было быть советское искусство в целом и кинематограф в частности. Стратегию репрезентации японских левых можно было бы охарактеризовать схожим образом. Участники движения *докурицу* стремились создавать фильмы «социалистические по содержанию», но также понимали необходимость апеллировать к вниманию зрителя через понятные и привычные для него образы, сюжетные линии и жанровые условности японского кино, что придавало их картинам *национальный* колорит на фоне западного кинематографа, широко представленного на послевоенных экранах Японии. Коммунистическая партия Японии в начале 1950-х годов взывала к необходимости «защитить» традиционную, национальную культуру Японии (*миндзоку бунка*) от колониальной угрозы Запада [Огума, 2002, с. 280–287]. Однако левых кинематографистов больше увлекал пафос созидания новой, модернизированной «национальной культуры», близкой современным японцам, нежели отрицание всего западного. Внешний контур продукции движения *докурицу* мало чем отличался от картин студийного производства, и это делалось осознанно. «Национальное кино» в послевоенной Японии, где действовали законы рыночной экономики, могло быть только *глянцевым* — привлекательным и понятным для массовых вкусов, коммерчески выгодным и окупаемым.

Фильмы, снятые Камэи Фумио после его ухода со студии Тохо, такие как «Быть матерью, быть женщиной» («*Хаха нарэба онна нарэба*», 1952 г.) и «Женщина идет по земле» («*Онна хитори дайти о ику*», 1953 г.), заимствовали многие особенности советской, соцреалистической эстетики, но все-таки гораздо больше унаследовали от жанра *хахамоно* (фильмы о жертвенной материнской любви), который получил широкое распространение в коммерческом студийном кинематографе Японии послевоенных лет. В начале 1950-х годов

кинокритики указывали на сходство фильмов Камэи с сюжетными и стилистическими конвенциями жанра *хахамоно* [Ноборикава, 1952, с. 74], но как и стратегия продвижения Киси Хатаэ, основанная на ее сопоставлении с Хара Сэцуро, эта особенность фильмов *докурицу* была со временем забыта. Виной тому — не только идеологическое противостояние времен холодной войны, но и очередная стратегия «независимых». Близость к коммерческому мейнстриму вынуждала участников движения *докурицу* в экзальтированной, часто преувеличенной форме отстаивать свою «независимость», возвещая о ней чересчур часто. Словосочетание *докурицу пуро*, являвшееся когда-то переводным аналогом английского *independent cinema*, примененного к широкому кругу фильмов, созданных за пределами студийной системы кинопроизводства, в японском контексте обрело узкое значение. В сегодняшней Японии термин *докурицу пуро* ассоциируется преимущественно с «левым» кинематографом 1950-х [Саэки, 1984–1994, с. 918–919], и теперь уже само название движения определяет контекст и модальность обсуждения фильмов *докурицу* современными учеными и кинокритиками.

Упомянутые выше «независимые» картины Камэи в современной Японии изучаются исключительно в контексте таких же политически ангажированных «левых» фильмов, но гораздо продуктивнее было бы попытаться проанализировать их в общем русле развития развлекательного, жанрового кинематографа Японии. Наравне с «материнскими фильмами» *хахамоно*, популярность в послевоенной Японии приобрел жанр *цумамоно*. Его героинями были замужние женщины, не познавшие еще радость материнства, — лишь они обладали в японском кинематографе начала 1950-х годов эксклюзивным правом на признаваемую обществом сексуальную активность. Общепринятым среди исследователей является мнение, что попытки соединить два популярных жанра, объединив таким образом конфликтную, как казалось многим, идентичность матери и женщины (как сексуального объекта/субъекта) в одном многогранном персонаже, начали предприниматься лишь в начале 1960-х, с приходом в кинематограф нового поколения режиссеров, воспитанных в демократической атмосфере послевоенных лет [Coates, 2016, p. 90–109]. Однако, если включить в рассмотрение «независимые» картины Камэи, то станет понятно, что аналогичные попытки предпринимались и ранее, уже в начале 1950-х. Возвращение фильмов *докурицу* в общее русло развития послевоенной японской кинематографии позволяет не только внести важные коррективы в понимание исследователями японской системы киножанров, но и по-новому оценить исторический вклад «независимых» в развитие японского кинематографа. Вопреки общему убеждению, ценность этого движения заключалась отнюдь не в его «обособленности», но как раз напротив, в умении существовать в доминантной системе ценностей, попутно критикуя ее, эксплуатируя в собственных политических интересах, а в некоторых случаях трансформируя сам вектор ее развития.

Литература

Генс И.Ю. Японское независимое кино: автореф. дис. ... кандидата искусствоведения. М.: Институт истории искусств Министерства культуры СССР, 1966.

Ёмота Инухико. Нихон эйга 110-нэн си [110 лет истории японского кинематографа]. Токио: Сю:эйся синсё, 2014.

Камэи Фумио. Сута: то тэнно: [Звезды и император] // Эйга ёмимонно. 1949. № 3 (6). С. 14–15.

Канахара Фумио. Киси Хатаэ то иу дзёу: [Актриса по имени Киси Хатаэ] // Син эйга. 1951. № 8 (7). С. 31–32.

Канэда Тацуо. Киси Хатаэ: соно уридаси хива [Киси Хатаэ: тайна ее дебюта] // Фудзи. 1950. № 3 (15). С. 300–301.

Киносита Тика. Цума но сэнтаку: сэngo минсю-сюги тэки тю:дзэцу эйга но кэйфу [Выбор жены: генеалогия послевоенных «демократических» фильмов об искусственном прерывании беременности] // «Сэнго» Нихон эйга рон: 1950 нэн дай о ёму [«Послевоенный» кинематограф Японии: учимся понимать 1950-е]. Токио: Сэйкю:ся, 2012. С. 143–170.

Киси Хатаэ. Ватаси дзисин но кото [Рассказываю о себе] // Эйга фан. 1948. № 8–7. С. 23.

Киси Хатаэ-сан — ню: фэйсу то:року тё: [Госпожа Киси Хатаэ: альбом «новых лиц»] // Эйга фан. 1948. № 8–7. С. 22.

Китагава Фуюхико. Нихон но докуруцу пуро [Независимый кинематограф Японии]. Токио: Эйга «Вакамоно тати» дзэнкоку дзё:эй иинкай, 1970.

Китamura Кёхэй. Сута: дзёу: но бунка сьякай гаку: сэngo Нихон га ёкубо: сита сэйдзё то мадзё [Социология культуры звездных актрис: ведьмы и святые, которых возделала публика послевоенной Японии]. Токио: Сакухинся, 2017.

Ноборикава Наоки. Хаха нарэба онна нарэба [Быть матерью, быть женщиной] // Кинэма дюмпо:. 1952. № 847. С. 74.

Огума Эйдзи. «Минсю» то «айкоку»: сэngo Нихон но насёнаридзуму то ко:кё:сэй [«Демократия» и «патриотизм»: национализм и общественное сознание в послевоенной Японии]. Токио: Синтёся, 2012.

Рокуся камбан мусумэ но кайбо: — канодзё но мирёку о сагуру [Анатомия актрис шести ведущих киностудий: в чем секрет их привлекательности?] // Нихон эйга. 1954. № 8. С. 12–16.

Сато Сигэоми. Камэи Фумио интабю: «Гункан дакэ ва конакатта» ва ватаси но цукутта копи: нанода [Интервью с Камэи Фумио: «Не было только военных кораблей» — фраза, которую придумал я] // Эйга хё:рон. 1971. № 28 (12). С. 91–95.

Сато Тадао. Нихон эйга си [История японского кинематографа]. Т. 2. Токио: Иванами, 2006.

Сэки Томонори. Докуруцу пуро дакусён [Независимое кинопроизводство] // Нихон дай хякка дзэнсё [Большая японская энциклопедия]. Т. 16. Токио: Сё:гакукан, 1984–1994.

Сэкигава Хидэо. Токи но хито — Киси Хатаэ [Киси Хатаэ — человек эпохи] // Син эйга. 1948. № 5 (5). С. 16.

Танака Дзюнъитиро. Нихон эйга хаттацу си [История развития японского кинематографа]. Т. 3. Токио: Тюо:ко:рон, 1980.

«Ури футацу» кокутибан [Удивительно похожи] // Асахи гурафу. 1949. № 1285. С. 14–15.

Хара Сэцуко. Фан но минасама э — ватаси но коно коро [Дорогим поклонникам: о моих буднях] // Эйга ёмимоно. 1949. №3 (9). С. 18–19.

Coates J. Making Icons: Repetition and the Female Image in Japanese Cinema, 1945–1964. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2016.

Hirano Kyoko. Mr. Smith Goes to Tokyo: Japanese Cinema under the American Occupation, 1945–1952. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1992.

Taylor R. Ideology as Entertainment: Boris Shumyatsky and Soviet Cinema in the 1930s // Inside the Film Factory: New Approaches to Russian and Soviet Cinema / ed. by I. Christie et al. London; New York: Routledge, 1991. P. 193–216.

Великая четверка театра *ангура*: революция в театре

П.В. Самсонова

Движение малых театров *ангура* возникло в Японии в конце 1960-х годов на волне студенческих восстаний. Лидерами театрального подполья стали четыре харизматичные личности: Кара Дзюро («Театр Ситуации»), Судзуки Тадаси (Малый театр Васэда), Сато Макото («Черный шатер») и Тэраяма Сюдзи («Галерка»). Они выступали против сформировавшейся к тому моменту парадигмы театра европейского типа *сингэки*. Лидеры *ангура* предложили сделать акцент на невербальной выразительности (особенно на пластике актера и музыке), пересмотреть отношения с классическим японским театром и найти новые сценические формы для передачи сложного, противоречивого содержания, соответствующего послевоенной ситуации в Японии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: театр *ангура*, *сингэки*, Кара Дзюро, Судзуки Тадаси, Сато Макото, Тэраяма Сюдзи, театральный андеграунд, революция в театре.

В 1960–1970-е годы в Японии, Европе и Америке среди молодых людей были крайне распространены радикальные идеи неомарксизма, философия французского экзистенциализма, теории культурной революции. Японская молодежь принимала активное участие в масштабных протестах против подписания Договора о взаимном сотрудничестве и гарантиях безопасности между США и Японией, а также в других студенческих восстаниях. Мятежный дух царил не только на улицах, но и на театральных подмостках. Творившие в то время деятели *ангура* (アングラ演劇, *ангура энгэки*, сокращение от «андеграунд») активно меняли формы современного японского театра. Театральные революционеры всего мира стремились разрушить рампу, преодолеть пропасть между сценой и жизнью, искали новые способы сценической выразительности. Их идейным вдохновителем был А. Арто с его теорией «крюотического театра, или театра жестокости», сформулированной в книге «Театр и его двойник» (1938 г.). Он призывал отказаться от логического, выражаемого словами содержания представления, разработать новый сценический язык, основанный на жесте и тотеме, вернуть в театр магию и ритуал. На основе его идей появилось множество мировых театральных программ 1960–1970-х годов: теория «Пустого пространства» П. Брука (1968 г.), книга Е. Гротовского «К бедному театру» (1968 г.), «Теория преобладающей плоти» (特権的肉体論, «Токкэн никутай-рон», 1968 г.) Кара Дзюро, «Стратегия использования слова» (言葉への戦術, «Кото-

ба-э-но сэндзюцу», 1972 г.) Бэцуяку Минору, «Лабиринт и мёртвое море» (迷路と死海, «Мэйро то сикай», 1976 г.) Тэраяма Сюдзи.

Движение малых театров *ангура* появилось во многом как протест против окончательно сформировавшейся к середине 1960-х годов «парадигмы театра европейского типа *сингэки*» (см.: [Рю:дзанси, 2006, с. 22]), которая начинала складываться под влиянием критики японских традиционных театров в начале XX в. Цели, к которым стремились деятели *сингэки* до Второй мировой войны:

1) использование переводной или написанной по европейской модели драматургии, где во главу угла ставится слово, так как драма считается одной из разновидностей литературы;

2) выражение европейской эстетики на сцене, будь то реализм, экспрессионизм или дадаизм;

3) приоритет западных актерских техник, особый акцент на изучении системы Станиславского, биомеханики Мейерхольда, интерес к технике актеров немецкого театра;

4) театр лидерами *сингэки* мыслился как средство пропаганды левых идей (за исключением Литературного театра 文学座, Бунгаку-дза).

До и во время войны японское правительство пресекало распространение левонаправленной идеологии, преследуя деятелей *сингэки*. После поражения Японии гонения ослабли, что позволило сформироваться трем крупным театральным предприятиям: Театр актера (俳優座, Хайю:-дза, 1944 г.)¹, Бунгаку-дза (1937 г.) и Театр народного искусства (劇団民芸, Гэкидан мингэй, 1959 г.). У Хайю:-дза было не только своё помещение, как у других, но и своя школа актерского искусства, исследовательский центр и несколько театров-студий, управляемых профсоюзом. Таким образом, к 1960-м годам лидеры *сингэки* достигли довоенных целей и стали монополистами в области современного театра. Театральный критик Мори Хидэо 森秀男 (1925–2002), на протяжении долгого времени следивший за развитием *сингэки*, отметил: «Несмотря на то что лидеры *сингэки* оказались свидетелями великого поворота истории — поражения Японии, — которое повлекло за собой уникальную трансформацию общества, несмотря на все это, они возобновили свою деятельность с довоенными идеалами. Они не стали заново решать фундаментальный вопрос: что такое театр? Не стали искать новых форм выражения, которые отражали бы послевоенную ситуацию. Тем самым они завершили эпоху новой драмы» (цит. по: [Сэнда, 1995, с. 9]).

Перед лидерами малых театров *ангура* стояли непростые задачи: найти новые формы и способы выражения, наиболее ярко и точно передающие послевоенную ситуацию в Японии; заявить о себе, привлечь внимание общественности; найти пространство для выступлений и решить вопросы финансирования. Для достижения этих целей они часто использовали радикальные, эпатазирующие, созданные в жанре гротеска акции и представления. Идейными лидерами *ангура* стали четыре харизматичные личности: Кара Дзюро 唐十郎 (р. 1940), основавший «Театр Ситуации»², Судзуки Тадаси 鈴木忠志 (р. 1939) с

¹ В скобках указаны даты основания театров.

² 状況劇場, «Дзё:кё: гэкидзё:», 1963–1988 гг., также известный как «Багровый шатер» 紅テント, «Курэнай тэнто».

группой «Малый театр Васэда»³, Сато Макото 佐藤信 (р. 1943) из театра «Черный шатер»⁴ и медийное лицо Тэраяма Сюдзи 寺山修司 (1935–1983) с его группой «Галерка»⁵.

Образцом для подражания молодых театральным деятелям стал Кара Дзюро. Под сильным влиянием идей французского экзистенциализма он на основе студенческого театра организовал группу «Театр Ситуации» и провозгласил концепцию «Теория преобладающей плоти». Ж.-П. Сартр писал: «Ситуация — это призыв, она окружает нас, она предлагает решение, принимать которое приходится нам самим. И для того, чтобы такое решение было глубоко человеческим, чтобы оно ставило на карту всю тотальность человеческого существования, на сцену надо всякой раз выводить пограничные ситуации, иначе говоря, ситуации, в которых представлены альтернативы, где одним из терминов выбора выступает смерть... только таким образом [показывая пограничные ситуации] театр может вновь обрести резонанс, который сейчас им утрачен; только таким образом он сумеет объединить разношерстную публику, которая посещает сегодня театральные представления» [Сартр, 1992, с. 94]. Также в романе «Тошнота» Сартр изложил идею выигрышных, или преобладающих ситуаций, основанных на физиологических чувствах (таких как сексуальное влечение или предсмертная агония).

В «Теории преобладающей плоти» Кара Дзюро призывает обратить внимание на телесную культуру, ведь через одинаковый чувственный опыт люди могут лучше понять друг друга, нежели посредством слова. «Боль заставляет почувствовать тело, стыд сохраняет боль в теле. Но ОСОЗНАНИЕ боли не возникает естественным образом внутри нас, оно появляется только через взгляд другого» [Кара, 1983, с. 4]. Таким образом, через физиологические реакции, одинаковые для тела актера и для тела зрителя, невербальным путем передается содержание представления. На подобные мысли Кара навел собственный опыт выступления в кабаре «Шоу в золотой пыли» в качестве танцора, а также близкие отношения с основателем *анкоку бутто*⁶ Хидзиката Тацуми 土方巽 (1928–1986).

Первые театральные опыты Кара Дзюро проводил в парках, без специального освещения, с использованием лишь кассетного магнитофона. Скандальная февральская акция 1965 г. в эстетике сюрреализма «Разлука зонтика *комори*⁷ со швейной машинкой»⁸ ミシンとコウモリ傘の別離, «*Мисин то ко:мори касана*

³ 早稲田小劇場, *Васэда сё:гэкидзё:*, основан в 1966 г., в 1976 г. переехал в деревню Тога, в 1984 г. переименован в SCOT.

⁴ 劇団黒テント, «Гэкидан куро тэнто», основан в 1968 г. под названием «Театральный центр 68» 演劇センター68, «Энгэки сэнта: 68», позже был переименован в «Театральный центр 68/69», «Театральный центр 68/70», «Черный шатер 68/71», с 1972 г. известен как «Черный шатер».

⁵ 天井棧敷, «Тэндзё: садзики» (1967–1983 гг.).

⁶ Направление в современном танце.

⁷ Зонтами *комори* (дословно «зонт-летучая мышь») называли отличные от японских складные зонты европейского типа, которые напоминали крылья летучей мыши.

⁸ Игра с названием шестой песни из произведения «Песни Мальдорора» французского сюрреалиста Лотреамона «Встреча на анатомическом столе швейной машины с зонтом».

бэцури», известна тем, что актер Окубо Така 大久保鷹 (р. 1943) был госпитализирован с переохлаждением, так как долгое время находился в пруду. После этой акции журналисты окрестили Кара Дзюро «Самопровозглашенным режиссером» [Сэнда, 1995, с. 28]. На заработанные в кабаре деньги постановщик приобрел багровый шатер и стал давать представления в нем. Самый известный спектакль «Лунная флейта О-Сэн» 月笛お仙, «*Дукибуэ О-Сэн*»⁹, проходил в августе 1967 г. в Синдзюку на территории святилища Ханадзоно и имел огромный успех, так как в трагикомедийной форме передавал настроения послевоенной Японии. Большой скандал вызвал и инцидент 1969 г., когда багровый шатер был установлен на территории центрального парка в Синдзюку без соответствующих разрешений. В тот год местные жители вместе с полицией патрулировали Синдзюку, прогоняя группы анархистов и радикалов. Когда Кара Дзюро начал представление без лицензии, полиция окружила шатер и велела всем разойтись. Однако актеры и зрители, объединенные энергией протеста, продолжали акцию, не обращая внимания на пинки и крики снаружи.

Кара Дзюро критиковал *сингэки* с его «конвейерным» [Кара, 1983, с. 16] обучением по системе Станиславского, которое лишает актёра индивидуальности, его природной особости и неповторимости. Однако сам он не разработал конкретного тренинга для актера. Режиссер озвучил и опробовал на практике важные для театра *ангура* идеи ухода от власти слова, разрушения рампы, но не создал цельной театральной системы.

Из среды студенческих театров вышел Судзуки Тадаси, которого, как и Кара Дзюро, интересовало невербальное выражение в театре. В отличие от последнего, он смог сформулировать собственный метод обучения — «метод Судзуки» 鈴木メソッド, Судзуки мэсоддо. Окончив университет Васэда в 1966 г., Судзуки вместе с драматургом театра абсурда Бэцуюку Минору 別役実 (1937–2020) и единомышленниками создали Малый театр Васэда. Он находился на втором этаже кафе «Мон шерри» неподалеку от университета. Однако уже через два года Бэцуюку Минору покинул труппу, хотя его пьесы о лучевой болезни в Хиросиме («Слон» 象, «Дзо:», 1962 г.) и о сложных отношениях родителей и детей после войны («Девочка со спичками» マッチ売りの少女, «*Матти ури-но сё:дзё*», 1966 г.) имели большой успех. Бэцуюку понял, что Судзуки Тадаси не только согласился с его теорией драматического слова, отличного от литературного, но и пошёл дальше. Судзуки стал самостоятельно конструировать драматический материал из различных источников, исходя из особенностей мастерства

⁹ Изначальное название «Набедренная повязка О-Сэн» 腰巻お仙, «*Косимаки О-Сэн*», по просьбе настоятеля святилища Ханадзоно, решившего, что данная фраза звучит непристойно, изменили на «Лунную флейту О-Сэн». В спектакле были представлены «выброшенные» из социума бедняки и бродяги, пытающиеся всевозможными способами продолжать свое существование. Главный герой Тютаро искал свою мать, с которой расстался еще в младенчестве, и встретил О-Сэн — красивого юношу, которым оказалась женщина, сделавшая большое количество аборт, смылавшая эмбрионы вместе с помоями. Она продавала себя американским солдатам, чтобы заработать на хлеб. В спектакле проводилась параллель с послевоенной ситуацией, где «О-Сэн»-Япония вышвыривала своих «детей»-японцев на обочину жизни. «Багровый шатер» представлял как лоно О-Сэн, как пространство, художественно объединяющее персонажей и зрителей.

актеров, подчиняя текст своему замыслу. В 1969 г. он поставил «Вокруг драматических вещей I: театральные классы Мико» (劇的なるものをめぐってI—ミ—コの演劇教室, «Гэкитэкинару-моно-о мэгуттэ I — ми:ко-но энгэки кё:сицу»), где были персонажи «учитель» и «ученики», которые разыгрывали известные отрывки из японских и европейских пьес разных эпох. Свои мысли о театре Судзуки Тадаси собрал в книгу «Сумма внутренних углов» (内角の和, «Найкаку-но ва», 1973 г.). Он пишет: «Чтобы было понятно, в театральной постановке актер не является ее частью, точно так же как сумма частей не является целым. Уже стало самоочевидным, что актерское тело не является одним из элементов, в котором отражаются концепции, идеи автора, записанные буквами. Наоборот, это драма, однажды умершая, воскресает в процессе прохождения через чувства и сознание актеров, живущих в настоящем. Зачем мы ходим в театр? Не затем, чтобы слушать пьесу! Мы идем туда, чтобы испытать на себе время, прочувствованное актером, побывать внутри необычной системы отношений драмы и исполнителя. Мы ходим туда ради того момента, когда актер, продолжая нуждаться в публике, сталкивается с собственным потенциалом» [Судзуки, 1976, с. 51].

Для создания невербальной техники сценического выражения Судзуки обратился к опыту традиционного японского театра. Он восхищался мастерством актеров *кабуки*, техникой актеров театра *Но*, читал теоретические трактаты Дзэами Мотокиё, изучал его концепцию «*Рикэн-но кэн*» 離見の見, согласно которой актер должен посмотреть на себя глазами зрителя. Судзуки считал, что культура находится в теле, поэтому, чтобы понять, кто такие японцы, нужно понять особенности пластики японского тела.

В 1974 г. издательский дом Иванами предложил Судзуки Тадаси поставить спектакль. Он представил «Троянки» (по мотивам пьесы Еврипида), где впервые опробовал собственный метод работы с актером. Изобретенная им «Грамматика движения ног» (足の文法, «Аси-но бумпо:») была основана на способе передвижения в традиционных японских театрах. В спектакле Дзидзо, бог-покровитель детей и путников, выходил на сцену, медленно вышагивая, высоко поднимал бедро, затем вытягивал ногу вперед. Проигравшие в войне троянцы передвигались по сцене суетливо, глубоко присев, наклонившись вперед. Победители-греки — важно, отклонив корпус назад, высоко поднимая и выворачивая ступни к небу (см. [Мурао, web]). Такая пластика актеров без слов рождала в голове зрителей ассоциации с поражением Японии: традиционное японское тело стремится к земле, ведь изначально это нация крестьян, тогда как европейцы и американцы, наоборот, тянутся к небу, бросают вызов богам.

В 1976 г., когда подошел к концу контракт с хозяином кафе «Мон шерри», Малый театр Васэда остался без собственной площадки. Тогда Судзуки Тадаси принял решение переехать в небольшую деревню Тора в префектуре Тояма. Он купил там несколько традиционных домов, где организовал собственную школу, театр и международный фестиваль. Таким образом Судзуки пытался побудить другие театры уехать из Токио в провинции и тем самым децентрализовать театр. Однако его начинания не были подхвачены.

Идею театра в движении 運動の演劇, *ундо*:-но энгэки, выдвинул и реализовал Сато Макото. Он прошел обучение в школе при Хайю:-дза, после чего работал в студиях при этом театре. Сато Макото и многие другие выпускники школы восхищались одним из лидеров *сингэки* Сэнда Корэя (千田是也, 1904–1994), однако были недовольны парадигмой театра европейского типа, стандартом, который перестал развиваться и отвечать запросам современности. В 1968 г. участники студий объединились в группу «Театральный центр», которая впоследствии была переименована в «Черный шатер». В июне они опубликовали в самиздате свой манифест «Проект комьюникейшн: номер первый» (コミュニケーション計画・第一番, «Комюникэ:сён кэйкаку дайитибан»), где выдвинули пять опорных лозунгов: театр со своей площадкой 拠点劇場, *кётэн гэкидзэ*:; театр в движении 移動劇場, *идо*: гэкидзэ:; театр на афише 壁面劇場, *хэкимэн гэкидзэ*:; обучение 教育, *кё:ику*, и издательская активность 出版, *сюппан*. «Что для нас театр? Это место, где побуждают проверять теории! Создание независимого пространства; но не только. Театр распространяет тотальные, революционные идеи. Мы планируем поговорить об этом подробнее на пресс-конференции. Мы не можем признать порядок *сингэки*, который мы без сомнений определяем как буржуазный театр, поэтому мы приняли решение отсоединиться от него» (цит. по: [Сэнда, 1995, с. 73–74]). На конференции, где собрались журналисты разных газет, они добавили: «Наша конечная цель — разрушить *сингэки* как искусство и как механизм. Мы должны помочь современному театру обрести конкретные новые формы, отличные от *сингэки*. Полагаясь не на деньги, а на мудрость, не на опыт, а на восприимчивость и активность, мы будем искать оригинальные, отличные от *сингэки* способы выражения на сцене, будем формировать другие, отличные от *сингэки* механизмы существования труппы, будем реализовывать доселе неизвестные отношения со зрителями» [Там же].

В 1970 г., вскладчину купив два грузовика, черный шатер, профессиональное театральное оборудование и пару микроавтобусов, Сато Макото с единомышленниками отправились на гастроли по всей Японии. Они представили спектакль «Марат/Сад» по пьесе П. Вайса и музыкальное шоу «Пляски ангелов с пылающими крыльями»¹⁰. Участники «Черного шатра» искали способы объединить публику и сцену не только через пространство, но и с помощью музыки, танцевальных ритмов. Труппа, состоящая примерно из шестидесяти человек, жила по принципу коммуны, где важные решения принимались с учетом мнения всех участников. Однако многие не были готовы к жизни на природе, выступлениям в сыром шатре, куда залетали насекомые. Это послужило причиной раскола труппы в 1971 г. и отказа от идеи театра в движении.

Одним из лозунгов «Проекта комьюникэйшн» был призыв к активной издательской деятельности. Подобные идеи были и у основателей *сингэки* Осанай

¹⁰ 翼を燃やす天使たちの舞踏, «Цубаса-о моясу тэнситати-но бутто:», сценическая композиция Сато Макото, Ямамото Кийёкадзу 山元清多 (1939–2010), Като Тадаси 加藤直 (р. 1942), Сайто Рэн 齊藤憐 (1940–2011); режиссер Сато Макото.

Каору 小山内薰 (1881–1928) и Хидзиката Ёси 土方与志 (1898–1959): при Малом театре Цукидзи издавали одноименный журнал, где печатали переводы статей ведущих театральных мыслителей того времени. Участники «Черного шатра» организовали свое издательство «Сёбунся» 晶文社, где печатали два журнала – на японском («Театр современников» 同時代演劇, «До:дзидай энгэки») и на английском («Участвующий в жизни японский театр», «Concerned Theatre Japan») языках. В них публиковались статьи о японских театральных теориях, современная драма и интервью с лидерами *ангура*. Таким образом, главными достижениями Сато Макото и его коллег можно считать привлечение внимания мировой общественности к малым театрам *ангура* посредством публикаций и активное использование музыки, танцевальных ритмов, позволяющих объединить сцену со зрительным залом.

Настоящим авангардистом и революционером был Тэраяма Сюдзи, который изначально не принадлежал к театральной среде. Он считал, что необходимо реформировать театр извне, а не изнутри, что реформа внутри театра – это «не более чем буря в стакане» (цит. по: [Сэнда, 1995, с. 143]). В отличие от других лидеров *ангура*, к тому моменту, когда Тэраяма Сюдзи увлекся театром, ему был уже 31 год, он был известным поэтом *танка* и *хайку*, ведущим комментатором скачек и бокса. Темы, которые его интересовали, также были немного иными: он полагал, что время, когда надо было говорить о боли поражения Японии в войне, уже прошло, что необходимо понять, как объединить людей, которые из-за быстрых темпов роста экономики становились все более разобщенными. Тэраяма Сюдзи выступал против стандартизации повседневной жизни среднестатистического японца.

В самом начале своих театральных экспериментов Тэраяма решил воскресить искусство балагана. В 1967 г. он поместил объявление в газете, что ищет для массовки «особых» — карликов, гигантов, красавиц, странных и необычных людей, — и поставил «Горбун из Аомори» (青森県のせむし男, «Аоморикэн-но сэ-муси отоко»). Тэраяма Сюдзи не хотел обращаться к актерам, потому что ему нужны были любители, тело и разум которых еще «не запятнаны» театральными идеями. После этого по похожей схеме — поиск людей и сюжетов через объявления в газете, оформление собранного материала в спектакль вместе с профессиональными музыкантами и художниками — он поставил ряд представлений с участием обычных людей. Тэраяма считал, что «в мире каждый человек хотя бы на три минуты может стать замечательным актером» (цит. по: [Там же, с. 140]).

В том же 1967 г. Тэраяма озвучил свою программу «Выбрасывай книги, беги на улицу» (書を捨てよ、町へ出よう, «Сё-о сутэё, мати-э дэё:»), которая стала основой для одноименных мюзикла и фильма. В ней он призывал разрушить здание театра, которое воспринимал как тюрьму, и выйти на улицы. Начиная с акции Yes (イエス, «Иэсу», 1970 г.), Тэраяма Сюдзи организовывал различные уличные действия. Участников Yes сажали в автобус с зашторенными окнами и проводили для них вымышленную экскурсию по Токио, после чего они бесцеремонно вторгались в частное пространство молодых супругов

(переодетые актеры). Пиком экспериментов с формой уличного театра была акция «Стук» (ノック, «Нокку», 1975 г.). Она продолжалась более 30 часов в различных районах Токио, и ее невольными зрителями стали более тысячи человек. По плану Тэраяма Сюдзи, участники действия получали карту на станции Синдзюку и под предлогом поиска сокровищ перемещались по намеченному маршруту в сопровождении переодетых актеров. Ни участники акции, ни обычные прохожие не могли определить: был ли человек в полицейской форме, сопровождающий их поздним вечером, настоящим полицейским или переодетым актером? Был ли заранее запланирован эпизод, когда актер, играющий мумию, звонил в двери частных домов и призывал всех выйти на улицы, или это был экспромт? Из-за того, что правда повседневной жизни перемешалась с художественным вымыслом, эта акция вызвала яркий скандал, после чего Тэраяма Сюдзи запретили проводить новые уличные эксперименты во избежание беспорядков.

В 1976 г. Тэраяма опубликовал книгу «Лабиринт и мертвое море», где системно описал свое видение театра. Его идеалом был «театр без актера и театр, где любой становится актером; театр без здания и театр во всевозможных пространствах; театр без зрителей и театр, где каждый становится зрителем; театр улиц; театр, входящий в каждый дом; театр газетного объявления; запертый в пространстве театр; телефонный театр» [Тэраяма, 1976, с. 11].

Малые театры *ангура* появились на пике студенческих восстаний и общественных протестов. Лидеры *ангура* создали новые формы современного театра, отличные от *сингэки*. Их интересовали такие драматические темы, как поражение в войне и сложная социальная обстановка в послевоенной Японии, разобщенность нации. Деятели *ангура* понимали, что, сидя в комфортном театральном зале и слушая декламацию актеров, невозможно воспринять всю глубину проблемы. Поэтому они сделали акцент на эпатажное, трагикомедийное музыкальное искусство. Лидеры *ангура* пересмотрели отношения актера и драмы, зрителя и сцены, обратились к наследию традиционных театров, тем самым добавив национальные особенности в современный японский театр. Многие их начинания ушли в область акций, перформансов и хэппенингов. Благодаря гастрольной и издательской деятельности *ангура* вошли в первые ряды мирового театрального процесса.

Литература

Кара Дзю:ро:. Косимаки О-Сэн [Набедренная повязка О-Сэн]. Токио: Гэндай ситё: синся, 1983.

Мурао Тосихико. Судзуки Тадаси-но энги-рон [Теория сценического искусства Тадаси Судзуки]. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/235100719.pdf>

Сартр Ж.-П. К театру ситуаций // Как всегда — об авангарде. М.: ТПФ «Союзтеатр», 1992. С. 92–94.

Судзуки Тадаси. Найкаку-но ва [Сумма внутренних углов]. Токио: Кацубунся, 1976.

Сэнда Акихико. Нихон-но гэндай энгэки [Современный японский театр]. Токио: Иванами, 1995.

Тэраяма Сю:дзи. Мэйро то сикай [Лабиринт и мертвое море]. Токио: Хакусуйся, 1976.

Энсюцука-но сигото 60-нэндай, ангура, энгэки какумэй [Работа режиссера: 60-е годы, ангура, революция в театре] / отв. ред. Рю:дзанси Сё:. Токио: Рэнга сёхо: синся, 2006.

БОГИ И БУДДЫ

Пространство и его боги в японских мифах

Л.М. Ермакова

Статья посвящена концепции пространства и двум разным структурам пространства в мифологических сводах «*Кодзики*» и «*Нихон сёки*». Рассматриваются два главных невидимых божества пространства, возможно, связанных с китайской мифологией и появляющихся в мифологических сводах первыми — это Амэ-но минака-нуси и Куни-но токотати; прослеживается их эволюция в истории, обретение некоторыми японскими богами в рамках буддийского миро-созерцания фантастического облика и ключевой роли в космогенезе. Речь идет также о связи первых словесных описаний облика японских земель как живого существа или символической вещи, увиденной сверху, с обрядом «осматривания страны» (*куними*), а также с приемом китайско-японской живописи, когда объект изображается увиденным с высоты (для чего в случаях изображения интерьера здание на картине лишается крыши), и т.д.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: пространство, божества *ками*, обряд *куними*, карта и *ваджра*.

Японская литература даже в ту раннюю пору, когда ее можно было назвать, скорее, словесностью, чем литературой, когда только начали составляться мифологические своды, а также записи обычаев и характеров разных земель, т.е. в VIII–IX вв., начала с того, что занялась первичной категоризацией пространства и фиксацией этапов его освоения.

Надо сказать, что именно этот род деятельности — классификация мирового пространства — универсальная отправная точка мифологического повествования. Самым первым актом сотворения космоса из хаоса становится разделение неопределенно-сущего на небо и землю, а после этого начинается сотворение отдельных элементов мира. Это действие с точки зрения построения нарратива представляет собой не что иное, как заполнение неопределенного пространства собственными именами. Эти имена, сначала теонимы, потом топонимы, появляются в японских мифологических текстах как таковые, без характеристик и описаний, то есть их мифологическое значение представлено самими этими именами. И эти первые лексемы можно считать одновременно и именами собственными, и именами нарицательными, поскольку по смыслу частей имени они еще дают описание его носителя, другими словами, представляют краткий сюжет мифа об этом персонаже; имя — это и есть повествование о персонаже в свернутом виде, его эмбриональная форма.

Многие из этих собственных имен совмещают функции и теонимов, и топонимов, то есть имя божества и обозначение места, которое занимает божество, могут совпасть. Как пишет Ямаори Тэцуо, «опространствление» (специализация 空間化, ку:канка) богов с течением времени становится генеральной тенденцией. Например, в «Энгисики» уже бросается в глаза такой способ наименования, как «бог, пребывающий в Асука», «бог, пребывающий в Сумиёси», и т.п. «Вместо мифологического сюжета о внутренней сущности божества мы имеем дело с пространственным распределением, или же пространственным развертыванием богов» [Ямаори, 1999, с. 83]. Пространство вообще, как известно, осваивается человеком раньше, чем время, недаром в разных языках мира слова, связанные с временной протяженностью, часто пользуются пространственными характеристиками — вроде «долгий», «короткий», или яп. *нагай*, *мидзикай* (о времени). В Японии же мифологемы топосов, имена мест всегда имели повышенную значимость и частотность.

Прежде всего скажем о двух довольно абстрактных божествах, которые в обоих мифологических сводах, скорее, представляют собой астрологические символы, чем традиционные типы богов, зато они появляются в сводах первыми.

Эти боги и понятия определенно были заимствованиями из китайских книг. Но это не так уж важно — ведь составители сводов складывали известные им космологические идеи и мифологические сюжеты в определенную удовлетворительную для того времени композицию, и они сочли нужным не только вставить этих богов в космологическую историю обеих летописей, но даже и начать с них. Заимствование, как мы знаем, вообще не изъян, а общий закон существования мотивов, сюжетов и текстов. История Идзанаки и Идзанами, например, и многие другие тоже были изобретены не на Японских островах, они встречаются в разных ареалах, хотя в каждой культуре приобретают свои примечательные отличия.

Итак, первое божество, чье имя называется в «Кодзики», и первое божество в «Нихон сёки» — оба имеют целью обозначить пространственную зону или важную точку мира. В «Кодзики» это Амэ-но минака-нуси, — как перевела Е.М. Пинус, Бог-Правитель священного Центра Небес [Кодзики, 1994, т. 1, с. 38]. В «Нихон сёки» первым становится Куни-но токотати-но микото — Господин, вечно стоящий (*токотати*) или стоящий на дне (*сокотати*) страны.

Интересно посмотреть, где именно эти два божества рождаются / становятся / появляются на свет. Именно в этом пункте, как представляется, можно увидеть еще одно важное различие между пространственной структурой мира в «Кодзики» и «Нихон сёки». (Говоря «еще одно», мы имеем в виду то обстоятельство, что, например, в работах Кооноси Такамицу фундаментальные различия между этими двумя сводами уже постулированы, например, разность их космологий: в «Кодзики» — *мусухи*, рождающей жизненной силы, а в «Нихон сёки» — Инь-Ян [Кооноси, 1995].) Но есть факты, свидетельствующие, что два свода различаются и концепциями пространства.

Первый бог из «Кодзики», Амэ-но минака-нуси, Бог-хозяин священной середины неба, рождается на равнине Такама-но хара, то есть Равнине Высоко-

го неба¹. И в имени бога, и в названии равнины употребляется слово *ама/амэ*, «небо», которое обозначено иероглифом 天. Далее говорится, что все последующие боги вплоть до Идзанаки и Идзанами появлялись по очереди вслед за Ама-но минака-нуси. Приходится, таким образом, считать, что все они пришли в действие там же, на Равнине Высокого Неба, поскольку никаких других указаний нет; кроме того, больше им появиться и негде, потому что Идзанаки и Идзанами еще не родились, не обошли столп и не сотворили Оногоро-сима. Получается, таким образом, что на равнине Такама-но хара родились, в числе прочих, даже боги с такими по-земному звучащими именами, как Куни-но токотати-но микото — Бог, Навечно Утвердившийся на Земле, Ухидзини-но ками — Бог Всплывающей Грязи, за ним Сухидзини-но ками — Богиня Осаждающегося Песка, за ней Цунугуи-но ками — Бог Твердых Свай, за ним Икугуи-но ками — Богиня Таящих Жизнь Свай, за ней Оо-тонодзи-но ками — Бог Больших Покоев и т.д. [Кодзики, 1994, т. 1, с. 39]. Отметим здесь же, что рождением следующих за ними богов уже занимаются Идзанаки и Идзанами и дело происходит на острове Оногородзима, после того, как ими создана страна — земная твердь.

Так обстоят дела в «Кодзики», а в «Нихон сёки» Такама-но хара особой роли не играет, встречается всего один-два раза, и то не в основном повествовании, и в «Кого сю:и» также в единичном виде. В «Нихон сёки» мы можем наблюдать не двойную, а тройную пространственную структуру. Где же, согласно «Нихон сёки», родился Куни-но токотати-но микото, носитель первого имени собственного в этом памятнике, Господин, вечно стоящий на некоем основании (*токо/соко*) страны? Оказывается, в сюжете, посвященном ему в этом своде, он рождается не на небе, и не на земле, а в некотором промежутке между ними 天地之中. В основном повествовании о начале пространства-времени в «Нихон сёки» читаем: «Говорят, что в начале, когда [происходило] разделение [Неба–Земли], страна-твердь плавала и двигалась, как плавает на поверхности воды играющая рыба. И тогда между Небом и Землей возникло нечто. По форме оно напоминало почку тростника. И оно превратилось в божество. Имя его — Куни-но токо-тати-но микото» [Нихон сёки, 1997, с. 115].

В шестом варианте того же сюжета о начале мира это третье, промежуточное пространство между небом и землей, обозначено дважды: «В одной книге сказано: когда Небо-Земля впервые разделились, существовало нечто. Было оно подобно тростниковой почке и становилось-рождалось в пустоте [между Небом и Землей]. Из него произошло божество, имя [его] — Ама-но токотати-но микото. И еще было нечто. Было оно похоже на плавающий жир и родилось-становилось в пустоте [между Небом и Землей] 於空中. Ставшее из него божество именуется Куни-но токотати-но микото». [Там же, с. 116]. То есть эти два божества, представляющие, соответственно, Небо и Землю, оба родились в

¹ Существуют гипотезы, что Такама-но хара представляет собой реальное место на земле. Варианты ее местоположения: 1) одна из гор страны Ямато около Нара; 2) гора на Кюсю, в преф. Миядзаки, в районе Такатихо, где Ниниги-но микото спустился на землю; 3) тоже Кюсю, но местность в нынешних преф. Фукуока и Кумамото; 4) гора Фудзи и т.д. Возможно, японские исследователи исходят здесь из аналогии с греческим Олимпом.

этом третьем подпространстве, в пустоте между небом и землей. В «Кодзики» же такое пространство вовсе отсутствует.

Эти два пространственных бога, Амэ-но минака-нуси и Куни-но токотати, долгое время никак не были задействованы в культуре, оставаясь абстрактными понятиями. В «Энгисики симмэйтё:», т.е. в реестре имен богов кодекса «Энгисики» святилище Амэ-но минака-нуси отсутствует, Куни-но токотати-но микото, в общем, тоже, хотя исследователи пытаются реконструктивно восстановить место его святилища. Однако столетия спустя Амэ-но минака-нуси становится популярным предметом народных верований, и происходит это так: в Танском Китае даосский культ Созвездия Большой медведицы и Полярной звезды был включен в буддизм и связан с боддхисаттвой Мё:кэн-босацу², который в китайских переводах с санскрита IV–V вв. титулуется как бодхисаттва Полярной звезды. Эти верования пришли в Японию еще в VII в., при императоре Тэнти, в эпоху Хэйан они на некоторое время попали под запрет, а потом, уже во времена Эдо, Хирата Ацутанэ отождествил Мё:кэн-босацу как раз с Амэ-но минака-нуси. Во времена Мэйдзи в ходе формирования государственного синто все буддийские храмы Мё:кэн-босацу стали святилищами Амэ-но минака нуси. Таким образом, это божество через полторы тысячи лет после письменной фиксации его имени впервые обрело площадку для культовых действий, и в государственном синто XIX в. стало заново символизировать центробежное начало космического устройства.

А Куни-но токотати-но микото вошел в силу много раньше Мэйдзи, в эпоху Камакура, в рамках синто-буддийского сращения богов ками и будд. Он не только имя и абстрактное обозначение места, в «Нихон сёки» он даже порождает нескольких божеств. У него в средневековье неожиданно появилась ключевая роль в акте первотворения, да еще и удивительный облик. В эпоху Муромати в буддийской по содержанию повести «Извлечения о пыли и шипах на кусте» (塵荊鈔, «Дзинкэйсё:», 1482 г., свиток 6) говорится: «Вопрос: кого называют семью поколениями небесных богов? — Ответ: Первый [бог] — это Куни-но токотати-но микото. Его также зовут Аванаги-но микото. Божество, имеющее три лика, шесть рук и шесть ног, сине-черного цвета и схожее с божеством-драконом 竜神» [Хара, 2017, с. 273]. Согласно «Сумиёси-энги», у него восемь голов, и по восемь рук и ног, он похож на громадную змею. При этом он там именуется первым из небесных богов (天神). Вообще, в средневековых текстах с божествами из мифологических сводов происходят разительные преобразования. В буддийском трактате «Подлинное повествование о благородных именах» (日誦貴本紀, «Нитишики хонги», XIV в.) боги наделены физическими отличиями, порой фантастическими — например, у некоторых по несколько рук или три глаза и шесть пальцев. Амаэрасу вообще оказалась андрогином: у нее было два набора органов (具), она совмещала в себе мужчину и женщину. И это при том, что все эти божества в мифологических сводах никакой внешности не имеют и, собственно говоря, могут считаться невидимыми. Ямаори Тэцуо

² Санскр. Sudarśana, ему приписана связь с одной ярких звезд созвездия Большой Медведицы, называемой Алькайд или Бенетнаш.

пишет: «Боги, появляющиеся в качестве персонажей в мифологической части летописей “Кодзики” и “Нихон-сёки”, снабжены именами, но отнюдь не телесностью. Имена эти в высшей степени значимы, но индивидуальность у богов отсутствует. Если иногда и встречается, то это бывает крайне редко и в самом ослабленном виде» [Ямаори, 1999, с. 85]. Особенно ярко, по мнению исследователя, эта особенность видна в сравнении с богами Древней Греции, имеющими определенный облик и индивидуальные атрибуты.

И еще одно любопытное обстоятельство: в том же трактате «*Нитишики хонги*» приводятся сведения о росте разных божеств, в частности, у Сусаноо-но микото рост 9 сяку 6 сун [Хара, 2017, с. 273], то есть два метра или больше, в зависимости от того, какие именно числовые значения приписаны этим мерам длины. В связи с этим числом еще более любопытным мне представляется другое: именно такой рост Сыма Цянь в «Исторических записках» указывает для Конфуция: «Конфуций был ростом девять чи и шесть цуней, его называли великаном, он сразу выделялся среди других». [Сыма Цянь, 1992, с. 127]. Совпадение роста Сусаноо в средневековом японском трактате и Конфуция у Сыма Цяня, насколько я знаю, еще не было отмечено в научной литературе, так что я не могу сослаться на чей-нибудь авторитет — но мне кажется, что такое совпадение не случайно и примечательно.

Вышеприведенные данные говорят об обретении божествами фантастического облика. Скажем теперь об обретении новой роли: в трактате огромного объема, «Собрание записей-листьев об ущелье и ветре с вершины» (溪嵐拾葉集, «*Кэйран сю:ё:сю:*», XIV в.) мы читаем такую историю начала времен: Куни-но токотати погрузил в первобытную воду свое священное копье, но не обнаружил в ней страны (тверди). Тогда он стал шарить в воде этим копьем и на самом дне нашел 三輪 — три кольца, которые излучали золотой свет [Хара, 2017, с. 274].

О находке буддийских знаков на дне моря рассказывается и в сборнике сэцува «Собрание песка и камней» (沙石集, «*Сяэкисю:*»), составленном буддийским монахом Мудзю: в период с 1279 по 1283 г., в его первой главе — «О делах великих святилищ Исэ» (太神宮御事, «*Дайдзингу:-но онкото*»). Согласно ей, копьем в воде ищет землю и находит буддийское знамение богиня Аматаэрасу, причем происходит это в самом начале времен, когда суша посреди океана еще не образовалась. Более того, в этом сюжете Аматаэрасу спасает буддизм от злого демона шестого неба Мары (яп. Тэмма), вечно мешающего людям проникнуться буддийским духом и явившегося воспрепятствовать воцарению в Японии закона Будды еще до сотворения страны.

Эта замечательная история о непосредственном контакте Аматаэрасу с представителем буддийского пантеона выглядит следующим образом: «В середине годов Ко:тё:³ один священнослужитель, совершивший паломничество в святилище великой богини, рассказывал, почему в этом святилище слова “Три Сокровища?”⁴ запретны, буддийские монахи никогда не приближаются к священному залу и не совершают сюда паломничеств. Получилось это так: во

³ 1261–1264 гг.

⁴ Имеется в виду буддийская триратна: Будда, Дхарма и Сангха.

времена, когда этой страны еще не было, [узнав, что] на дне великого моря обретается печать со знаком Дайнити⁵, великая богиня погрузила копье [в воду] и пошарила им. И когда капли с этого копья стали как роса [видимо, имеется в виду, что они высохли и затвердели. — Л. Е.], Тэмма, царь-демон шестого неба оглядел даль вокруг и сказал: “Эта капля станет страной, в ней распространится учение Будды, из этого произрастет человеческая мораль, жизнь и смерть”. И тогда он спустился, чтобы помешать [богине] и не допустить этого. И тут великая богиня вышла ему навстречу и сказала: “Я никогда даже не произнесу слов ‘Три сокровища’. И ко мне они не приблизятся. Изволь же немедля возвратиться обратно на небо”. И она стала устраивать [сотворение страны], а он вернулся на небо. “Этого обещания впредь не нарушать”, — наказала богиня. [С тех пор] буддийские монахи к этому святилищу близко не подходят, на алтаре сутр в самом деле не бывает, и слова “Три Сокровища” не произносятся. А называют здесь Будду *татисукуми* (“стоящий недвижно”), сутры — *сомэгами* (“крашенная бумага”), монахов — *каминага* (“длинные волосы”, “длинноволосые”), буддийскую молельню — *коритаки* (“курение благовоний”»). И вот, хоть внешне [великая богиня]⁶ отчуждена от буддийского Закона, но внутри почитает Три Сокровища, и поэтому ясно, что в нашей стране Закон Будды процветает благодаря заступничеству великой богини» [Сясэкисю, web]⁷.

В этой удивительной истории даже запреты на все буддийское в святилищах Исэ, как оказывается, установлены богиней Аматаэрасу во имя буддизма. Кроме того, Аматаэрасу провозглашается богом-демиургом, создавшим Японию посреди первичного океана.

Однако из мифов «Кодзики» и «Нихон сёки» мы знаем, что копьем в первобытном океане шарил не Куни-но токотати и не Аматаэрасу, а первоначально Идзанаки и Идзанами. Как видно, в рамках нового, синто-буддийского мировидения они по каким-то параметрам оказались неподходящими, и в акте творения их роли демиургов были переданы Куни-но токотати-но микото и Аматаэрасу. Таким образом изначально довольно абстрактный Куни-но токотати в буддийскую эпоху перехватил роль Идзанаки в космогенезе, и абстрактные божества-конструкты — Амэ-но минака-нуси и Куни-но токотати — приобрели ведущие роли в пантеоне божеств *ками*.

Примечателен сам факт обретения японскими божествами диковинных форм. Вероятно, его можно объяснить тем, что буддизм сам по себе несет давние элементы брахманизма и индуизма. Можно в связи с этим вспомнить приметы основных богов индуизма. Например, Брахма имел четыре головы,

⁵ Эта же печать Дайнити (Махавайрочаны) в других синхронных текстах имеет вид трех колец.

⁶ Эта конъектура сделана нами потому, что к глаголу в этой фразе приписан вежливый вспомогательный глагол *тамау*, который может относиться или к императору, или к богам.

⁷ На русском языке этот памятник существует в комментированном переводе Н.Н. Трубниковой. В издании [Сясэкисю, 2017, с. 15–16] можно прочитать этот сюжет в другой версии, где Аматаэрасу фигурирует не одна, а вместе с богиней Тоёукэ. Мы приводим здесь свой перевод этого фрагмента памятника по рукописному списку, хранящемуся ныне в университете Киото и имеющему некоторые отличия от переведенного текста.

четыре лица и четыре руки, и кожа его была красного цвета; Вишну также изображался с четырьмя руками, с кожей синего или черного цвета; Сканда — предводитель войска богов, бог войны в индуизме изображался в виде юноши, часто с шестью головами и двенадцатью руками и ногами. Шива в ипостаси Ардханари предстает гермафродитом, что, по-видимому, выражает идею двуединства и целостности, всеобъемлющести. Можно предположить, что изображения такого рода, попав через Китай в Японию, в период средневековья были переосмыслены и перенесены на японские божества древности, хоть и без соответствующих нарративов.

Говоря конкретнее, в качестве возможного источника можно предположить заимствование с фресок Дуньхуанских пещер, в частности, пещеры № 285. В ней сохранилось изображение Махешвары, которое датируют V–VIII вв. и, как считают исследователи, нахождение этого изображения в пещере свидетельствует о раннем процессе включения индуистских божеств в буддийский пантеон центральной и восточной Азии. Постоянная особенность иконографии Махешвары — три разные головы, левая — со свирепым выражением на лице, правая — женская, все три имеют и разный цвет. Кроме того, шесть рук — верхняя пара держит солнце и луну, средняя — колокольчик и стрелу, нижние две руки лежат на груди. Все эти особенности отражают, по мнению исследователей, иконографию Шивы северной Индии [Gallo, 2013, p. 4, 19]. Изображения Махешвары с тремя или пятью головами находятся также в юнганских пещерах (пещера № 8), в Хотанском оазисе и в Кизиле.

Говоря о фантастическом облике, нельзя не упомянуть также о тысячеруком Манджушри на северной стене пещеры № 14 в Могао (изображение датируется серединой IX — началом X в.), а также о сорока фресках Дуньхуана с тысячеруким Авалокитешварой [Wang, 2016, p. 82–84]. Имя Манджушри, яп. Мондзю-босацу, достаточно рано стало значимым в японской культуре; в одном из средневековых трактатов по поэтике оно связывается даже с происхождением японской поэзии *танка*: в трактате говорится, что песенный жанр *вака* в 31 слог был впервые создан при Сё:току-тайси (легендарный распространитель буддизма в Японии), когда в Японии был явлен бодхисаттва Мондзю-босацу [Ермакова, 2020, с. 270–271].

Заимствование изобразительного мотива с фресок Дуньхуана и тому подобных остановок на траверзе Шелкового пути не уникальное событие в японской культурной истории. Можно вспомнить, например, известную пару — божество ветра и божество грома с характерными атрибутами: бог ветра с шарфом на плечах, вызывающим ветер (здесь очевидна вырожденная функция гомеровского «мешка ветров»), и бог грома с обручем, к которому прикреплено по кругу множество барабанчиков. Как считается, в Японию изображение божества с мешком ветров проникло, скорее всего, уже в период Нара, а в период Камакура деревянные статуи бога ветра и бога грома с теми же атрибутами дополнили интерьер «Павильона в 33 кэн» (Сандзю:сангэндо:) в Киото. Среди японских искусствоведов распространено мнение, что статуи бога ветра и бога грома в этом павильоне — комическая переделка фресок дуньхуанской пещеры № 249. (Образ бога ветра с мешком можно видеть в рельефах на башне ветров

в Афинах (I в. до н.э.). Затем сходные изображения можно увидеть в других зонах по пути на восток: в эллинистической скульптуре Гандхары, на монетах Кушанского царства и, наконец, на фреске № 249 в одной из пещер Дуньхуана.)

Было бы совсем не удивительным, если бы оказалось, что пещерные фрески того же буддийского монастыря в горах Дуньхуана послужили образцами и для конструирования облика добуддийских японских божеств — кстати говоря, по времени изображения богов ветра и грома были заимствованы примерно в тот же период, когда появляются изображения древних японских божеств в фантастическом облике.

Другими словами, с изменением духа времени и все более глубоким усвоением буддизма и его иконографии произошло изменение традиции. Приведем здесь остроумное высказывание Б. Фора, сделанного по другому поводу, но тоже о мутациях японских богов в буддийском контуре: «Посредством китайской космологии, неразрывно переплетенной с элементами индийской, буддийской, китайской и японской мифологий, основные пространственно-временные структуры китайского мировидения послужили основой для создания однозначно японской культуры, тем самым еще раз доказывая, что любая традиция предполагает забвение данных о ее происхождении» [Faurge, 2005, p. 88].

Теперь вернемся в VIII в., к нарративам мифологических сводов, и посмотрим, что делалось с пространством на следующих этапах творения после семи поколений первых невидимых богов. Мы знаем, что Идзанаки и Идзанами, стоя на острове Оногоро-сима, породили страну-твердь: сначала остров Авадзи, затем Тоёакидзу-сима, Обильный Стрекозиный остров, то есть Хонсю, затем остров Иё, то есть Сикоку, и после него Цукуси, то есть Кюсю. Далее, в обоих сводах упоминаются другие острова, в частности, называются острова Оки и Садо, они расположены в Японском море и обозначают дальнюю северную границу государства, мифологическую и политическую. Согласно данным «Энгисики» и «Сёку Нихонги», на эти острова ссылали заговорщиков, на остров Садо изгоняли демонов болезней во время экзорцистских обрядов. Таково первое описание создаваемой и осваиваемой территории, здесь же, в конце этого эпизода, впервые появляется и мегатопоним — Великая страна восьми островов.

Здесь примечательно то, что порядок порождения первых островов, а также смысл составных частей их имен предлагают значения разных уровней.

Во-первых, это чистая космогония и космология, то есть описание поэтапного возникновения мира и его свойств.

Во-вторых, этот фрагмент утверждает непосредственную соотнесенность акта порождения земель и самих этих земель и островов с человеческим телом или живым существом — довольно распространенное явление в мифах разных ареалов. Авадзи, как указано в «Нихон сёки», это остров-плацента; остров Иё в «Кодзики» называется Иё-но футана, остров Иё с двумя именами, о нем говорится: «Остров телом один, а лиц имеет четыре». О рождении островов Оки и Садо в «Нихон сёки» сказано: «Затем породили близнецов — Оки-но сима и Садо-но сима. Бывает, что обычные люди рожают двойню, так вот именно [рождение этих островов] послужило образцом [для людей]». О подобной же соотнесенности с живым организмом говорится в «Идзумо-фудоки»: «Большое тело провин-

ции лежит головой на восток и хвостом на юго-запад» [Идзумо-фудоки, 1966, с. 17], и части страны Идзумо притягиваются заступом, «широким и плоским, как грудь молодой девушки» тем же образом, каким «вонзают острогу в жабры большой рыбы» [Там же, с. 19].

И наконец, третий уровень — это сам сотворенный мифический текст, своего рода вербальная картограмма, можно сказать, словесная географическая модель. И она приблизительно соответствует реальной географии, а самым рациональным выбором точки обозрения страны становится вид сверху, подобно аэрофотосъемке. Идея вида сверху естественным образом приводит нас к известной мифологеме *куними*, обряда «осматривания страны»: цель которого — взаимодействие с «душой страны», *куни-но митама*, обеспечение богатого урожая и процветания.

В молитвословиях *норито* определением к Ямато будет — «страна, которую озирает Аматаэрасу в четырех направлениях» (*сумэгами-га харукасимасу ёмо-но кунми*) — далее подробно рассказывается, до каких фантастических дальних пределов ей видна страна. А самое первое *куними* в мифологических сводах и описание того, что именно правителю видно сверху, помещено в «*Нихон сёки*» и по смыслу понятно не очень: мифический первоимператор Дзимму взшел на холм, обозрел страну и сказал: «Ах, какую прекрасную страну я получил! Хоть эта страна бумажной шелковицы узкая, но похожа она на выгнувшуюся стрекозу», отсюда впервые пошло название Акидзу-сима, Стрекозиный Остров. А Изанаки-но микото, нарекая страну, сказал: «Ямато — это страна спокойных заливов, страна тысяч узких копий, воистину превосходная страна каменных колец», — так рек. А бог Оо-ана-мути-но оо-ками сказал: «Это страна внутри яшмовой изгороди» [Анналы Японии, 1997, с. 194]. Здесь мы снова, как в начале времен, видим изображение страны в виде живого существа — в данном случае, стрекозы, или как некую вещь — в виде не очень ясных каменных колец, узких копий и т.п.

Вид сверху и взгляд сверху — с горы или воображаемой высоты — как прием живописи известен еще в до-Танском Китае, затем и в Японии он становится привычным инструментом отображения видимого мира. Таковы интерьеры жилищ со снятой крышей в *эмаки*, например, в камакурских «Иллюстрированных свитках, рассказывающих о происхождении храма Исиямадэра» («*Исиямадэра энги эмаки*»), где практически все изображения — пейзажей или процессий знати на ширмах и свитках даны как увиденные сверху. Вид сверху удерживается надолго, и в наши дни можно увидеть карты маршрутов и территории святилищ для паломников, так называемые *絵図*, *эдзу*, как жанр существующие с XI в. Они вычерчиваются как увиденные с большой высоты горы, кумирни, мостики, дорожки идвигающиеся по ним человеческие фигурки, то есть такая карта, можно сказать, предстает как графическое воспроизведение *куними*.

Древнее представление о стране как о живом существе или вещи воспроизводится и в последующие эпохи. Например, трактаты эпохи Камакура сообщают нам, что легендарный Гё:ки изобразил карту страны тоже в виде вещи, но вещи буддийской — в виде ваджры (*独鈷*, *докко*) — о карте в виде ваджры ранее упоминала Л. Дольче, о карте в виде мандалы — Е.К. Симонова-Гудзен-

ко [Симонова-Гудзенко, 2018]. И хотя, конечно, относительно датировки этой карты Ё:ки камакурским книгам верить не приходится, но само по себе предание о нем любопытно. В трактате «*Кэйран сю:ё:сю:*» концепция Японии как ваджры объясняется тем, что найденные на дне три кольца суть печать Дайнити, следовательно, страна имеет форму одноконечной ваджры. В трактате это подтверждается так: «Вопрос: почему считается, что наша страна имеет форму ваджры? Ответ: бодхисаттва Ё:ки ходил по стране, определял ее границы, открывал поля. И зарисовал то, что видел. Оказалось, что наша страна имеет форму ваджры» [Dolce, 2007, p. 272]. То есть Ё:ки не просто взял форму ваджры и скомпоновал в ней известные ему части страны, дело было иначе: он их расположил так, как увидел, и ваджра получилась сама собой. Л. Дольче комментирует это обстоятельство таким образом: «И “*Кэйран сю:ё:ю:*”, и “*Бикисё*” пытаются показать преимущества Японии по отношению к двум другим буддийским странам, указывая на ее священную природу. Сама страна Япония предстает как эмблема буддийской практики и таким образом оказывается более значимой, чем Индия и Китай: Япония именуется страной *ками* (*синкоку*). Индия — страна, где Будда был рожден. Китай — страна Будды Амида. А Япония — страна богов *ками* и, таким образом, страна, где *ками* ведут людей по пути Будды» [Ibid., p. 277].

Интересно, что в приведенных в исследовании Л. Дольче картах Японии в виде ваджры можно наблюдать два разных типа пространственной ориентации. Если ваджра расположена вертикально, то применена ориентация на восток — и тогда залив Исэ, например, оказывается справа от территории страны-ваджры. В горизонтальной ваджре воспроизводится ориентация на юг, и в этом случае залив Исэ оказывается на самом верху, над фигурой ваджры.

Скорее всего, в ориентации на юг сказалось китайское влияние. А.В. Подосинов, ссылаясь на А.Л. Фротинхэма, пишет, что в Китае господствовала именно южная ориентация, при этом левая рука (сторона) доминировала над правой, считаясь благоприятной, почетной и приносящей удачу и процветание; согласно Дж. Нидэму, такое устройство, как компас, известное китайцам уже со времени династии Хань, своим острием показывало направление не на север (как позднее в Европе), а на юг; компас, собственно, так и именовался — «стрелка, указывающая на юг», что, по мнению А.В. Подосинова, поддерживает и объясняет вывод о господстве южной ориентации в древнем Китае [Подосинов, 1999, с. 57–58].

Выбор восточной стороны, надо думать, универсален и очевидным образом связан с сакрализацией востока как стороны восхода солнца; особое место эта сторона занимает в различных дворцовых и народных обрядах как в Китае, так и в Японии, особенно в обрядах, связанных с сватовством и женитьбой. Здесь кажется уместным привести сюжет о браке Идзанаки и Идзанами. В сводах рассказывается, что для заключения брачного союза они воздвигли столп на острове Оногоро-сима и стали обходить его навстречу друг другу. В результате они соединились, но у них родился ребенок-пиявка. Тогда они поднялись на небо, и там небесные боги объяснили им неудачу тем, что женщина при встрече заговорила первой. Последовав указаниям богов, они

исправляют ошибку в ритуале, после чего начинают рождать острова и все остальное.

Мотив обхода столба, движения по кругу в определенном направлении встречается и во многих других ареалах — например, в свадебных обрядах у славян, в космогонических мифах народностей Индии или в преданиях других ареалов Востока. Обрядовые движения жениха и невесты слева направо, то есть по ходу солнца (то, что у славян называлось «посолонь»), имели космическое и магическое значение, и нарушение их несло с собой угрозу. В одном из параллельных сюжетов тот же мотив обхода столба (или горы) брачующейся парой встречается у хакасов, а также у унгинских бурят, и соединение первопредков тоже кончается неудачей, но по другой причине: обход был ими совершен в неправильном направлении по отношению к солнцу.

Интересно, что в японских сводах нет устоявшейся точки зрения относительно того, кто из двоих должен идти «посолонь», а кто «обсолонь», и даже наблюдается разнобой. Так, в «Кодзики» сказано: «Тут бог Идзанаги-но микото произнес: “[...] я и ты, обойдя вокруг этого небесного столба, супружески соединимся”, — так произнес. Так условившись, тут же: “Ты справа навстречу обходи, я слева навстречу обойду”, — произнес» [Кодзики, 1994, т. 1, с. 40]. В «Нихон сёки» в основном варианте сходного сюжета говорится: «Вот, на острове Оногоро-сима воздвигли они Священный Столп Середины Страны, и Бог-мужчина обошел его слева, Богиня-женщина — справа».

Направление движения для двух брачующихся в приведенных цитатах совпадают. Однако в первом же приведенном в «Нихон сёки» варианте этого сюжета (一書に曰く) сказано: «И тогда дали они обет обойти Небесный Столп, и Бог-мужчина рек: “Ты обходи слева. А я пойду справа”» [Нихон сёки, 1997, с. 118–119].

Трудно счесть случайными сами упоминания о направлении обхода справа или слева, они зафиксированы и в «Кодзики», и в «Нихон сёки», а в последнем даже дважды, с вариациями. Это наводит на предположение, что они представляют собой отголоски некоего протосюжета, в котором важную роль играло направление по странам света. Однако очевидно, что магический аспект этого обхода вокруг столпа в японских сводах уже начинает слабеть и теряться, — недаром в текстах можно наблюдать расхождения по части характера движения: кому идти слева, кому справа. И рождение неудачного первенца в записанных в сводах вариантах сюжета объясняется уже не ошибкой в ориентации пары по странам света, а в том, что первым заговорил не тот, кому полагается, то есть не мужчина, а женщина. Другими словами, произошло нарушение не космической, а социальной структуры и уже установившейся к VIII в. гендерной иерархии⁸.

⁸ Мы оставляем здесь в стороне гипотезу о том, что в еще более глубоком слое сюжета о браке Идзанаки и Идзанами и о рождении у них неудачного первенца может скрываться миф о всемирном потопе, и сам этот брак — инцест брата и сестры, единственных в мире спасшихся людей. Вследствие инцеста их первое потомство оказывается негодным, и новые, полноценные потомки рождаются только после того, как пара по указанию богов совершает определенные ритуалы. Подробнее об этом см.: [Ермакова, 2020, с. 93–95].

Но архаическая по сути своей важность ориентации персонажа и его движения относительно солнца тем не менее не утрачена в японских письменных мифологических текстах. Зависимость от позиции персонажа по отношению к солнцу можно усмотреть в других контекстах. Возьмем, например, историю, *mutatis mutandis* содержащуюся в обоих сводах и повествующую о связи между успехом в сражении и ориентации воина относительно солнца. В «Кодзики» Ицусэ-но микото, старший брат императора Дзимму, говорит: «Я — дитя солнечного божества, и негоже мне сражаться, стоя лицом к солнцу. То-то и болит моя рука из-за низкородного раба. Сейчас я повернусь и буду сражаться к солнцу спиной» [Кодзики, 1994, т. 2, с. 36]. В «Нихон сёки» читаем: «Опечалился государь и, размышляя в душе о разных чудесных способах, поведал так: «Я — сын Небесных богов, а сражаюсь с врагом, обратившись к солнцу. Это противоречит Пути Неба. Лучше я повернусь и отступлю, покажу, что я слаб, восславлю Богов Неба, Богов Земли, со спины мне божество Солнца силу придаст, и я стану нападать, на собственную тень наступая. Тогда, и не обагрив меч кровью, я непременно одержу победу над врагом» [Нихон сёки, 1997, с. 179].

Сторона солнца, сторона востока как приоритетная присутствует и в поэтике «Манъё:сю:». Ранее нам доводилось писать, что, по нашим подсчетам, в ранних свитках «Манъё:сю:» взгляд, направленный в сторону восходящего солнца, рассвета, востока, выражался обычно глаголом «смотреть» (*миру*). Взгляд в других направлениях уже оформлялся другими лексемами: взгляд на закат (солнца и луны) — сложными глаголами *каэrimiру* или даже *фурисакэру* («смотреть назад», «оборачиваться»): «Видно, как разгорается блеск в равнинах на востоке, а обернешься, посмотришь — луна склоняется» — *химукаси-но нони какирои-но тацумиэтэ каэrimi-сурэба цуки катабукину* («Манъё:сю:», № 48). Таким образом, идеи приоритета востока и юга, представленные в ориентации ваджры, воплощаются вербально в мифологическом эпосе и ранней поэзии.

* * *

В мифологических сводах сразу после акта порождения островов начинается следующий этап — устанавливаются связи между отдельными топонимами с помощью прочерчивания словесных маршрутов. Маршрутизация мифологического нарратива — тема, заслуживающая отдельного рассмотрения. Здесь упомяну любопытный факт, характеризующий повествование «Нихон сёки»: мы знаем, что в разных вариантах одного и того же сюжета могут меняться персонажи, мотивные составляющие и т.д. Оказывается, что в разных версиях одного и того же сюжета могут меняться и маршруты персонажей в этом памятнике. Назову в качестве примера хотя бы самый первый маршрут — путь Идзанаки после побега из страны мрака Ёми с указанием определенных топонимов и с вариантами этого маршрута в других версиях этого сюжета в том же «Нихон сёки» («в одной книге сказано»).

Все содержащиеся в мифологических сводах маршруты, вместе с перечислением топонимов, составляют своего рода сеть вербальных карт, производящих на свет фольклорно-мифологические сюжеты. Такая сеть покрывает новосотворенную сушу и проходы в иной мир, которые тоже подлежат освоению и

разметке. То есть, говоря языком семиотики, создается отдельный уровень повествования — топонимическое пространство как отдельный автономный текст.

Литература

Нихон сёки. Анналы Японии: В 2 т. / пер. Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. Т. 1; пер. и коммент. Л.М. Ермаковой. СПб.: Гиперион, 1997.

Идзумо-фудоки / пер., коммент. и предисл. К.А. Попова. М.: Наука, ГРВЛ, 1966.

Ермакова Л.М. Когда раскрылись Небо и Земля. Миф, ритуал, поэзия ранней Японии: В 2 т. Т.1. Исследования. М.: Восточная литература, 2020.

Кодзики. Записи о деяниях древности Т. 1. Свиток 1 / пер. и коммент. Е.М. Пинус; Т. 2. Свитки 2 и 3 / пер. Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. СПб.: Шар, 1994.

Кооноси Такамицу. Кодзики Нихон сёки гайсэцу. Има Кодзики Нихон сёки-о доо миру ка [Общий взгляд на «Кодзики» и «Нихон сёки». О том, как они видятся в настоящее время] // Кодзики Нихон сёки хиккэй [Руководство к чтению «Кодзики» и «Нихон сёки»]. Токио: Гакуто:ся, 1995.

Подосинов А.В. Ex Oriente Lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999.

Симонова-Гудзенко Е.К. Мандала как источник по истории японских пространственных представлений // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 152–163.

Сыма Цянь. Исторические записки (Шицзи). Т. 6 / предисл., пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина. М.: Восточная литература, 1992.

Сясэкисю: [Собрание песка и камней]. Список, хранящийся в библиотеке Ун-та Киото. Развороты 4–5. URL: <https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00012949#?c=0&m=0&s=0&cv=3&r=0&xywh=-1%2C-141%2C5162%2C4424>

«Собрание песка и камней» («Сясэкисю», конец XIII в.) / пер. со старояп. Н.Н. Трубниковой. Т. 1. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.

Хара Кацуаки. Идзин-но кэйфу — эккё: суру камигами то Нихон буккё:но исо:. [Генеалогия странных богов — потусторонние божества и фазы японского буддизма] // Хигаси Азия буккё: гакудзюцу ронсю:. 2017. № 5. С. 261–289.

Ямаори Тэцуо. Блуждания богов в пространстве японской культуры / предисл., пер. с яп. и коммент. Л.М. Ермаковой // Вопросы философии. 1999. № 2. С. 80–100.

Dolce L. Mapping the “Divine Country”: Sacred Geography and International Concerns in Mediaeval Japan // Korea in the Middle: Korean Studies and Area Studies: Essays in Honour of Boudewijn Walraven / ed. by Remco E. Breuker. Leiden: Leiden University Press, 2007. P. 289–311.

Faure B. Pan Gu and his Descendants. Chinese Cosmology in Medieval Japan // Taiwan Journal of East Asian Studies. 2005. Vol. 2. No. 1. P. 71–88.

Gallo R. The Image of Maheshvara: An early example of the integration of Hindu Deities in the Chinese and Central Asian Buddhist Pantheon. London, SOAS, MA Dissertation, 2013.

Wang M.C. The Thousand-armed Mañjuśrī at Dunhuang and Paired Images in Buddhist Visual Culture // Archives of Asian Art. 2016. Vol. 66. No. 1. P. 81–105.

Японский иллюстрированный «Свиток о хворях» («*Ямаи-но со:си*», XII в.)

Д.Г. Кикнадзе

Статья представляет собой исследование и перевод текста к японскому иллюстрированному «Свитку о хворях» («*Ямаи-но со:си*» XII в.). Свиток был создан по указу императора Го-Сиракава мастером живописи *ямато-э* в жанре буддийской свитковой живописи *рокудо:-э*. На картинах свитка изображаются простолюдины и аристократы с разными болезнями и физическими отклонениями. Изначальная цель создания «*Ямаи-но со:си*» — дополнить имеющиеся к тому времени *эмакимоно* с картинами ада и мира голодных духов изображением мира людей. Больные и физически неполноценные простолюдины олицетворяли неблагую карму. Свиток пользовался большой популярностью среди японцев вплоть до эпохи Мэйдзи, часто копировался, а также служил основой для создания новых изображений. Главными проблемами для исследователей свитка являются его истинный замысел, специфика жанра, соотношение текста и изображения. Особенно остро стоит вопрос о смеховом аспекте и развлекательном предназначении данного свитка. В статье приводится японский текст на *бунго* и перевод на русский язык текстовых пояснений к иллюстрациям свитка из коллекции Национального музея Киото и прочих музейных и частных собраний.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: свитковая живопись, *эмакимоно*, *Рокудо:-э*, болезни и отклонения, эпоха Хэйан, Го-Сиракава, повествовательные свитки, жанр *сэцува*.

На закате эпохи Хэйан (794–1185) достигает своего расцвета свитковая живопись *эмакимоно*¹. Изначально этот жанр был представлен иллюстрациями к «Повести о Гэндзи» (первая половина XII в.), в которых наилучшим образом отражены достижения японской живописной школы *ямато-э*². Первые свитки-*эмакимоно* предназначались для рассматривания и визуального сопровождения чтения хэйанских романов и повестей, являлись объектом эстетического наслаждения и скрашивали досуг аристократов. Иллюстративные свитки к ху-

¹ Произведения *эмакимоно* имели вид горизонтального свитка с наклеенными на бумажную или матерчатую основу картинами на бумаге. Свиток разворачивался справа налево и сматывался на правый валик.

² «Гэндзи моногатари эмаки» изначально состояли из 20 свитков, которые насчитывали свыше 100 картин и 300 образцов каллиграфии. До наших дней дошла лишь малая часть исходных свитков.

дожественной литературе также известны как *онна-э* — картины для женщин, обозначение жанра указывает на изначально женскую аудиторию.

Чуть позже, на рубеже XII–XIII вв., в *эмакимоно* проникают сюжеты из народной жизни. Оставаясь выполненными на высоком художественном уровне в лучших традициях *ямато-э*, свитки отображают грубые нравы простых столичных жителей в самой правдоподобной манере. Появляется жанр свитков, предназначенных для мужчин, — *отоко-э*. Если в случае со свитковой живописью *онна-э* уединенный, малоподвижный мир хэйанской женщины замыкался в интерьере дворцовых покоев, то свитки *отоко-э* впервые фиксировали мир за пределами дворцов и усадеб. Сюжеты на буддийские и военные темы также проникают в живопись *отоко-э*. Литературной основой теперь становится не изящная женская проза, а короткие назидательные истории жанра *сэцува*, буддийские и синтоистские храмовые предания *энги*, военные повести *гунки*. Текст к свиткам *отоко-э* располагался внутри иллюстрации, гармонично встраиваясь в канву рассказа в картинах, не прерывая их цепочку сплошным текстом. Считается, что проза *сэцува*, особенно ее устная и репрезентативная манера — традиция одновременного рассказывания истории и театрализованной игры, — сыграли большую роль в становлении жанра *отоко-э* [Eubanks, 2009, p. 212; Halldórsdóttir, 2019, p. 19–20].

В жанре *сэцува* к XI в. наметился процесс секуляризации, отхода от сугубо буддийских сюжетов и сурового дидактизма, аристократия обращает внимание на мир простого люда, делая их героями мирских историй *сэцува* XII–XIII вв. («*Кондзюку моногатари-сю:*», XII в.; «*Кохон сэцува-сю:*», XII в.; «*Удзи сю:и моногатари*» XIII в.) [Ienaga, 1979, p. 71–72].

Роль императора Го-Сиракава в популяризации *эмакимоно*

Во второй половине XII в. по указу монашествующего императора Го-Сиракава 後白河天皇 (прав. 1155–1158) был создан иллюстрированный свиток *эмакимоно* «*Ямаи-но со:си*» 病草紙 («Свиток о хворях»). На картинах изображены простолюдины и аристократы с теми или иными болезнями и физическими отклонениями. Вопреки названию и содержанию «*Ямаи-но со:си*» не был задуман как анатомический атлас или пособие для врачевания. Согласно общепринятой версии, свиток был задуман императором как продолжение уже существующей к тому времени серии буддийских свитков жанра *рокудо:-э* 六道絵 — свитков на тему Шести миров перерождений³, среди которых преобладали назидательные свитки с картинами ада и его обитателей. К тому времени уже существовали свитки «*Гаки-дзо:си*» 餓鬼草紙 («Свиток о голодных духах», XII в.), «*Дзигоку-дзо:си*» 地獄草紙 («Свиток о преисподней», XII в.), впоследствии будет создан и «*Кусо:си-эмаки*» 九相詩絵卷 («Свиток о девяти этапах разложения

³ Шесть путей перерождений: мир преисподней *нарака*, мир животных, мир голодных духов *прета*, мир людей, мир асур (демонов или полубогов), мир богов. Считалось, что каждый человек после смерти попадает в тот мир, который заслужил согласно своему образу жизни.

[человеческого тела]», XIII в.). «Свиток о хворях», по убеждению Го-Сиракава, представил бы мир людей в цепочке буддийской системы Шести миров перерождений [Кояма, 2005, с. 595].

На формирование жанра *рокудо*:-э повлияла буддийская идея *манпо*: — Конца закона, согласно которой учение Будды утратит былую силу, а среди монахов и мирян распространятся невежество и неверие. Идея *манпо*: стала популярной в Японии к концу XI в., наступлением «последнего века» объяснялись невзгоды, обрушившиеся на Японию и на императорский двор, эпидемии и природные катаклизмы. Приверженцы амидаизма способствовали созданию и популяризации буддийской свитковой живописи *рокудо*:-э. Свитки этого жанра наглядно демонстрировали бренность человеческого бытия, муки ада, ужасы существования в мире голодных духов. Разглядывая свитки с картинами ада, человек, как предполагалось, должен был осознать и ценность рождения в мире людей, в котором возможны исправление кармы, обращение к учению. Считалось, что лишь люди могли прервать цепь перерождений и возродиться в Чистой земле будды Амиды.

В последнее время японские исследователи прояснили вопрос о связи «*Ямаи-но со:си*» с картинами жанра *рокудо*:-э. Император Госиракава желал отобразить то, что не вошло в иллюстрированный свиток к сутре «*Сё:бо:нэн-дзё-кё:*» 正法念処經, содержащей красноречивое описание ада. Замыслом Госиракава было отображение мира людей на контрасте: больные — здоровые; свиток должен был отображать печальную и жестокую сторону мира людей. Высочайший заказ был осуществлен в стиле *ямато*-э мастером школы Тоса, придворным художником Токива Мицунага. По манере исполнения «*Ямаи-но со:си*» встраивается в один ряд со свитками «*Гаки-дзо:си*» и «*Сямон дзигоку со:си*» 沙門地獄草紙 («Свиток об аде для грешных монахов», XIII в.).

Связь текста с изображением

Все три названных произведения объединяет стиль живописи *ямато*-э, мастерская Тоса, качество бумаги, пигменты, структура, время создания — 1180-е годы. Однако в отношении текста «Свиток о хворях» стоит особняком. В «*Гаки-дзо:си*» и «*Дзигоку-дзо:си*» основной психоэмоциональный эффект достигается через живопись: красочность, правдоподобные детали; см.: [Gutiérrez, 1967]. Свитки сопровождаются скорописным текстом, написанным азбукой *кана* с небольшим вкраплением иероглифов, однако текст здесь второстепенен, тогда как в большинстве картин «*Ямаи-но со:си*» рассказ играет более существенную роль, чем изображение. Е.В. Завадская писала о трех видах свитков, в основе которых лежала художественная проза, буддийские или синтоистские легенды. В первом случае преобладал текст, во втором можно было наблюдать равномерное чередование текста и изображения, а в третьем текст мог практически отсутствовать [Завадская, 2014, с. 57–60]. В случае «*Ямаи-но со:си*» текст может быть лаконичным или довольно длинным, часто он поясняет происходящее на картине, выражает сочувствие или скрытое порицание

(«Гермафродит», «Мужчина с глазной болезнью» (илл. 4), «Девушка, страдающая бессонницей» (илл. 3), «Мужчина, страдающий от болезни глаз» и некоторые другие). На отдельных иллюстрациях текст выходит за рамки краткого сообщения, его можно воспринять как небольшую историю *сэцува* с зачином и концовкой.

«Ямаи-но со:си» выходит за рамки привычной буддийской свитковой живописи. Для него выбрана наиболее приземленная, «низкая» тематика, которая соответствует так называемым *наманасий сэцува* 生々しい説話 — сюжетам из народной жизни без прикрас. Герой каждой из картин существует не сам по себе, как пример из медицинского пособия, а встроен в определенную ситуацию вокруг его болезни. Из-за влияния жанра *сэцува* на текст «Ямаи-но со:си» свиток воспринимается в контексте занимательных историй, а не в качестве визуальной фиксации болезней и больных.

Вместе с тем тексты к двенадцати картинам свитка обнаруживают связь с первым японским медицинским сборником «Исинпо:» 医心方 («Истинный метод лечения», X в.), в котором зафиксированы наиболее частые болезни простого люда; этот сборник активно копировали в XII в. по указу Го-Сиракава [Ёсикадзу, web, с. 225–226; Кояма, 2005, с. 594]. Однако, если в «Исинпо:» объясняются причины болезней (с позиций учения об Инь и Ян), то в «Ямаи-но со:си» дается лишь поверхностное описание. Считается, что темы для «Свитка о хворях» заимствовались из «Исинпо:» придворным художником после консультации с врачом.

Предназначение свитка

Несмотря на традиционное отнесение «Ямаи-но со:си» к буддийскому жанру живописи *рокудо*: -э, сложно разглядеть в нем буддийский дидактический посыл. Возникает вопрос об истинном предназначении свитка: создан ли он ради буддийского наставления или преследовал иную цель? Явился ли он отражением естественнонаучного интереса японцев или служил в качестве развлекательных картин? Толкование отдельных изображений также вызывает споры. Например, на картине «Семья с черными носами» изображен досуг семьи самурая низкого ранга. Кончики носа отца семейства, двух старших детей и младенца, которого кормит грудью мать, окрашены черным, как будто все они вымазались в туши. Только у матери нос естественного светлого цвета. Мнения исследователей разделились: имеется ли в виду генетическая болезнь, передающаяся от отца, болезнь кожи розацеа или даже следствие поедания граната⁴, корка которого обладает красящими свойствами [Гаки дзо:си, 1994, с. 80–81; Кояма, 2005, с. 598, 601–603]. Текст не дает нам ответа на вопрос, поэтому не совсем понятен и принцип выбора подобного сюжета.

⁴ Последняя версия, на наш взгляд, наименее состоятельна: некий плод на картине виден, но неясно, что это: гранат или, к примеру, хурма. К тому же кончик носа темный и у младенца на грудном питании. Версия с розацеа кажется наиболее приемлемой: запущенная форма болезни дает темный цвет кожи, который можно принять за черный.

На нескольких иллюстрациях можно увидеть высмеивание людей с физическими отклонениями. Такова, например, «Тучная женщина» (илл. 1): на картине изображена группа людей, на переднем плане гротескно крупная дама, под руки ее поддерживают служанки обычного телосложения ростом значительно меньше хозяйки. Из-за ожирения женщине тяжело ступать и даже дышать, служанки изображены со сдержанным выражением лиц, но молодые мужчины на заднем плане, ослабившись, указывают на нее пальцем, возможно, выкрикивают что-то вслед или улюлюкают. Текст, в противоположность иллюстрации, выражает только сочувствие и сожаление о том, что женщине ничем нельзя помочь. На картине «Мужчина, страдающий от болезни глаз» (илл. 2) две молодые придворные дамы играют в *сугороку* с пожилым мужчиной. Девушки едва ли могут скрыть смех, глядя на мужчину, у которого непроизвольно дергается глаз. На других картинах можно заметить домашних и слуг, а то и посторонних людей, которые отворяют створку перегородки («Мужчина с глазной болезнью») или даже тайно проникают в чужой дом, чтобы удовлетворить свое любопытство («Гермафродит»). В ряде картин («Мужчина с искривленной спиной», «Альбинос», «Карлик») человека с отклонениями сопровождает веселая толпа: их рты широко растянуты в улыбке или смехе, пальцем они указывают в сторону бедняги. Текст включает указание на насмешки со стороны окружающих или кратко сообщает, что бывают и подобные случаи среди людей.

Таким образом, в одном свитке мы можем наблюдать несколько линий: 1) связь с изображений с буддийской свитковой живописью *рокудо*: -э по изначальному замыслу заказчика и с *ямато-э* по стилю; 2) связь текста свитка с рассказами повествовательного жанра *сэцува*; 3) естественнонаучный, медицинский интерес, учитывая связь с «*Исинпо*»; 4) предположительно, смеховой аспект, высмеивание простых людей, обремененных болезнями, как людей с неблагоприятной кармой, нечистых. Простолюдины изображаются здесь в наиболее неприглядном виде: будучи с рождения обречены на нужду, они становятся главными персонажами иллюстраций, изображающих наиболее тяжелые болезни и отклонения, в смысловом отношении связаны с «низкой» темой, популярной в мирских *сэцува* «*Кондзяку моногатари-сю*» и «*Удзи сюи моногатари*»: испражнения, фекалии, нечистоты («Мужчина с анальным свищем», «Женщина с холерой», «Мужчина с рвотой фекалиями» и некоторые другие). Исходя из способа изображения простонародья, не может не возникнуть мысль о намеренном противопоставлении его аристократам. Данный вопрос требует более глубокого изучения смеховой культуры раннесредневековой Японии.

Свиток из коллекции Национального музея Киото

В настоящее время девять картин «*Ямаи-но со:си*», объединенных в свиток, хранятся в коллекции Национального музея Киото и Национального музея Токио.

Киотоская коллекция, видимо, наиболее близка к оригиналу — это рисунки эпохи Хэйан на одиннадцати листах (число листов больше числа рисунков за

счет обширных текстов к некоторым из них; на большинстве рисунков текст умещается на одном листе). Автор неизвестен, но по числу копий этого свитка можно судить о его популярности: копий так много, что они есть почти в каждом музее Японии. В 1951 г. свиток из киотоской коллекции был объявлен Национальным достоянием.

История этого свитка заслуживает отдельного внимания. Иллюстрации «Ямаи-но со:си» хранились в частной коллекции поэта Одатэ Такамон из Нагоя, жившего в период Кансэй (1789–1801). На свитке есть пометка, что Одатэ Такамон объединил пятнадцать листов с рисунками в один свиток. Четырех изображений не хватает: они, вероятно, в свое время были отрезаны от свитка. Также считается, что изначально рисунки существовали в виде разрозненных листов, пользовались популярностью в обществе, часто копировались для частных коллекций. Каждое изображение сопровождается текстом — письменным пояснением к иллюстрации. Размер изображений неодинаков: 26×38 см, 26×41 см и т.д.

В коллекции Национального музея Киото входят следующие рисунки⁵:

Мужчина с анальным свищем 痔瘻の男 (дзиро:-но отоко)

Мужчина, удаляющий лобковых вшей 陰虱をうつされた男 (цубисирами-о уцусарэта отоко)

Женщина с холерой 霍乱の女 (какураи-но онна)

Гермафродит 二形の男 (футанари-но отоко)

Мужчина с коротким языком 小舌のある男 (сэ:сита-но ару отоко)

Мужчина с шатающимися зубами 齒の揺らぐ男 (ха-но юрагу отоко)

Мужчина с глазной болезнью 眼病の男 (ганбё:-но отоко)

Женщина со зловонным дыханием 口臭の女 (ко:сю:-но онна)

Мужчина, страдающий от болезни глаз 風病の男 (фу:бё:-но отоко)

Местонахождение четырех недостающих картин известно. Три из них хранятся в частном собрании: «Женщина-альбинос» (白子の女, сирако-но онна), «Черноносые отец и дети» (赤鼻の親子, акахана-но ояко), «Девушка, страдающая от бессонницы» (不眠症の女, фуминсё:-но онна). Одна картина, «Тучная женщина» (肥満の女, химан-но онна), хранится в коллекции Музея изобразительных искусств г. Фукуока.

Известно, что восемнадцать картин, близких к хэйанскому оригиналу, сохранных в свиток, до начала эпохи Сёва хранились в семье Кандо. Коллекция Национального музея Киото пополнилась девятью иллюстрациями (общее число одиннадцать листов) как раз из собрания дома Кандо, однако известно и то, что остальные девять картин, отрезанных от большого свитка, некоторое время оставались в семье Кандо, прежде чем были разрезаны и поштучно распределены в музеи Японии и частные коллекции. Ниже приведен список названий девяти картин, оставшихся в семье Кандо (по данным сайта Национального музея Киото):

⁵ Далее перечислены названия иллюстраций, которые могут меняться в зависимости от источника. Они даны японскими искусствоведами как «рабочие» обозначения, наилучшим образом отражающие суть того или иного изображения.

- Семья с черными носами 鼻黒の一家 (*ханакуро-но икка*)
 Девушка, страдающая бессонницей 不眠症の女 (*фуминбё:-но онна*)
 Мужчина с рвотой фекалиями 屎を吐く男 (*кусо-о хаку отоко*)
 Нищий горбун せむしの乞食 (*сэмуси-но кодзики*)
 Мужчина, имеющий дурную привычку засыпать 嗜眠癖の男 (*симинкусэ-но отоко*)
 Девушка с родинкой на лице 顔にあざがある女 (*као ни адза га ару онна*) (илл. 5)
 Карлик 侏儒 (*кобито*)
 Альбинос 白子 (*сирако*)
 Мужчина с искривленной спиной 背骨の曲がった男 (*сэбонэ-о магатта отоко*)
 Как за пределами Киото и Токио, так и в частных собраниях находятся еще шесть картин «*Ямаи-но со:си*», датируемые эпохой Хэйан.
1. «Лечение иглоукалыванием»; «Женщина с куриной слепотой» (Собрание Ямато бункакан Музея японского искусства, г. Нара).
 2. «Мужчина с галлюцинациями про маленьких монахов» (Косэцубидзюцукан, Музей изобразительных искусств Косэцу, г. Осака).
 3. «Карлик», «Мужчина, которого рвет фекалиями», «Девушка с родинкой на лице» (Национальный музей Кюсю, г. Дадзайфу).
- Перевод выполнен по изданию [Ямаи-но со:си, 2017].

Литература

- Завадская Е.В. Японское искусство книги VII–XIX века. М.: Рип-холдинг, 2014.
- Сайт Национального музея Киото. URL: <https://www.kyohaku.go.jp/jp/syuzou/meihin/emaki/item04.html> (дата обращения: 20.03.2021).
- Сайт Национального музея Токио. URL: https://emuseum.nich.go.jp/detail?langId=ja&webView=&content_base_id=100995&content_part_id=0&content_pict_id=0 (дата обращения: 20.03.2021).
- Сайт Национального музея Кюсю. URL: https://emuseum.nich.go.jp/detail?content_base_id=101306&content_part_id=003&langId=ja&webView= (дата обращения: 25.03.2021).
- Eubanks Ch.* Illustrating the Mind: “Faulty Memory” Setsuwa and the Decorative Sutras of Late Classical and Early Medieval Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2009. Vol. 36/2. P. 209–230.
- Gutiérrez F.G.* Emakimono Depicting The Pains of the Damned // *Monumenta Nipponica*. 1967. Vol. 22. No. 3/4. P. 278–289.
- Halldórsdóttir Bára Ying.* Reflections of the Japanese society through Illustrated Handscrolls Examining societal views in Japan through painting techniques and story contexts within illustrated handscrolls. URL: <https://skemman.is/bitstream/1946/32896/1/Bara%20Ying%20BA%20thesis.pdf>
- Ienaga Saburo.* Japanese Art: A Cultural Appreciation / transl. by R.L. Gage. New York; Tokyo: Weatherhill-Heinonsha, 1979.

О:тё: эмаки то со:сёкүкё:. Хэйан-но кайга ко:гэй [Классические иллюстративные свитки и декоративные сутры. Хэйанская живопись и прикладное искусство]. Токио: Коданся, 1990. (Нихон бидзюцу дзэнсю:. Т. 8).

Гаки дзо:си, Дзигоку-дзо:си, Ямаи со:си, Кусо:си-эмаки. Нихон-но эмаки 7. Компакуто хан. [Гаки дзо:си, Дзигоку-дзо:си, Ямаи со:си, Кусо:си-эмаки. Японские свитки 7. Компактное издание]. Токио: Тю:о:ко:рон, 1994.

Кояма Сатоко. Ямаи-но со:си сэйсаку то госиракава хо:но:-но сисо:. [«Ямаи-но со:си». Политический курс и концепция монашествующего императора Госиракава] // Нихон иси дзасси. 2005. Вып. 1. № 4. С. 593–614.

Ямаи-но со:си / под ред. Касуя Макото, Ямамото Сатоми. Токио: Тюокорон бидзюцу сюппан, 2017.

Ёсикадзу Сугитацу. Исинпо: то Ямаи-но со:си [«Исинпо:» и «Ямаи-но со:си»]. URL: https://dl.ndl.go.jp/view/download/digidepo_11495840_po_KJ00005477287.pdf?contentNo=1&alternativeNo=

Свиток о хворях

Текст из коллекции Национального музея Киото

1. 痔瘻の男 Мужчина с несколькими анусами⁶

あるおとこ(男)、む(生)まれつきにてしり(尻)のあな(穴)あまた(数多)ありけり、くそ(屎)まるとき、あな(穴)ごと(毎)にいで(出)てわづ(煩)らはしかりけり。

У некого мужчины от рождения в заднице было несколько лишних дырок. Когда он испражнялся, нечистоты со свистом выходили из всех дырок одновременно.

2. 陰風をうつされた男 Мужчина, удаляющий лобковых вшей

陰毛にむし(虫)ある女あり、これをばつびしらみ(陰虱)と云、おとこ(男)これにちか(近)づきぬれば、かなら(必)ずうつる、一夜のうちにあまた(数多)になりてひげ(鬚)、まゆ(眉)、まつげ(睫毛)までものぼ(上)る、かゆさ(痒)た(耐)へがた(難)しとりすて(取捨)むとすれども、はだ(肌)にくひいり(食入)てと(取)られず、かみそり(剃刀)にて毛をの(除)ぞきてたす(助)かるとかや。

Была одна дама с известными вошками в причинном месте. Вот мужчина после близости с ней и подхватил этих вошек. За одну только ночь они всего его одолели: обосновались и в бороде, и в бровях, и даже в ресницах. Все тело ужасно чесалось, вошки кусались, но поймать их всех было невозможно, так что, рассказывают, мужчина тот помог себе тем, что сбрил волосы бритвой.

3. 霍乱の女 Женщина с холерой

霍乱といふ病あり、はら(腹)のうち苦痛さす(刺)がこと(如)し、口より水をはき(吐)、尻より痢をも(漏)らす、悶絶顛倒して、まことにた(耐)えが(難)たし。

⁶ Имеется в виду анальный свищ — болезнь прямой кишки, когда образуется дополнительный один или несколько наружных каналов для выхода фекальных масс.

Есть такая хворь — холера. В области живота частые сильные боли, рвет водой, страшный понос. Победить эту хворь действительно трудно.

4. 二形の男 Гермафродит

なかごろ(中頃)、みやこ(都)につまみ(鼓)をくび(首)にかけてうらし(占し)あり(歩)く男あり、かたち(形)おとこ(男)なれども、女のすがた(姿)に(似)たることもありけり。人これをおぼつか(覚束)なりて、よる(夜)ねいり(寝入)たるに、ひそかにきぬ(衣)をかきあげ(上)てみ(見)ければ、男女の根ともにありけり、これ二形(ふたなり)のものなり。

Недавно по столице стал рассказывать мужчина-хиромант с барабаном-цудзуми на шее. С виду вроде бы мужчина, но угадывались в нем и женские очертания. Люди желали выяснить правду: прокрались к нему, пока он спал, тихонько приподняли подол платья, глянули — а там у него и женские прелести, и мужское естество! Выходит, человек этот был и мужчиной, и женщиной!

5. 小舌のある男 Мужчина с коротким языком

こした(小舌)といひて、した(舌)のね(根)にちみ(小)さきした(舌)のやうなるもの、かさなり(重)ておい(生)づることあり、やまひおもくなりぬれば、はら(腹)にはうゑ(飢)たりといへ(雖も)とも、のむと飲食をうけず、おもくなりぬれば、しぬるものなり。

Короткий язык — это когда корень языка маленький, а нечто вроде языка имеет вид распухшего отростка. Когда боль становится нестерпимой, человек воздерживается от еды и питья. В таких случаях можно и умереть.

6. 齒の揺らぐ男 Мужчина с шатающимися зубами

おとこ(男)ありけり、もとよりくち(口)のうち(中)のは(齒)、みな(皆)ゆる(揺)ぎて、すこしもこわ(強)きものなどは、かみわる(嚙割)におよ(及)ばず。なまじみにおちぬ(落抜)くることはなくとも(物)く(食)ふ時は、さは(障)りてた(耐)えがた(難)かりけり。

У одного мужчины давно шатались все зубы, вот он и стал избегать не только той пищи, о которую можно себе зубы пообломать, но и той, которая была твердой лишь самую малость. Даже когда он ел блюда в сыром виде, зубы его без конца беспокоили.

7. 眼病の男 Мужчина с глазной болезнью

ちかごろ(近頃)、やまと(大和)のくに(国)なるおとこ(男)、め(目)のすこしみ(見)えぬこと(ありける)をなげき(嘆)みたるほどに、かど(門)よりおとこ(男)ひとり(一人)いりき(入来)たり、あれはなにもの(何者)ぞとい(云)へは我は目のやまひ(病)をつくる(繕)ふくすし(医師)なりと云い、いゑあるじ(家主)、しかる(然)べき神仏のたすけかとおもひ(思)て、よび(呼)い(入)れつ、このおとこ(男)め(目)をひきあけて、よくよく見て、針してよかるべしとて、針をた(立)てつ、いま(今)はよくなりなむとていで(出)い(去)ぬ、そのち(後)はいよいよ見えざりけりつひにかため(片目)はつぶれはて(果)にけり。

Был недавно случай — мужчина из провинции Ямато только собрался унять небольшую боль в одном глазу. В этот миг в ворота зашел незнакомец. Хозяин

дома удивился: «А ты кто такой?!». Тот отвечал: «Я лекарь, лечу глазные болезни». Хозяин подумал: «Не иначе, как сами боги меня услышали!» — и пригласил в дом лекаря. Лекарь раздвинул пациенту веки, долго-долго осматривал его и вот что сообщил: «Хорошо бы полечить иглами! Вот вставлю иглу, и станет лучше» — да как выскочит вон! Бедняга раньше с трудом, да хоть видел, а теперь в одночасье лишился одного глаза.

8. 口臭の女 Женщина со зловонным дыханием

宮こ(都)に女あり、みめかたち(見目形)、かみすがた(髪姿)あるべかしかりければ、人ざうし(雑仕)につかひ(使)けり。よそ(他所)に見るおとこ(男)こころ(心)をつく(尽)しけれども、いき(息)のか(香)あまりくさ(臭)くて、ちか(近)づきよ(寄)りぬれば、はな(鼻)をふさぎてに(逃)げぬ。たゞうちみ(居)たるにも、かた(傍)わらによ(寄)る人はくさ(臭)さた(耐)えがた(難)かりけり。

Была в столице одна женщина. Лицом и волосами она была краше всех, потому и служила придворной дамой. Мужчины, увидав ее издалека, могли вспылать к ней страстью, стоило им приблизиться и вдохнуть ее дыхание, все они сбегали от нее подальше, зажав нос, — настолько зловонным было ее дыхание! Даже когда она просто находилась рядом, прохожие с трудом могли вынести такую вонь.

9. 風病の男 Мужчина, страдающий от болезни глаз⁷

ちごころ(近頃)、男ありけり、風病によりてひとみ(瞳)つね(常)にゆる(揺)ぎけり。厳寒にはだか(裸)にてゐたる人の、ふる(震)ひわなな(戦慄)くやうになむありける。

Недавно у одного человека из-за простуды постоянно стало дергаться веко, как если бы голый человек страшно трясся на сильном холоде.

Тексты из других коллекций

1. 不眠症の女 Девушка, страдающая бессонницей

山と(大和)のくに(國)、かつら(葛)木のしも(下)のこほり(郡)にかたをか(片岡)といふところに女あり。とり立ていた(痛)むところなけれども、よる(夜)になれどもねい(寝入)らるることなし、よもすがら(終夜)お(起)きゐて、なに(何)よりもわびしきことなりとぞい(云)ひける。

В местечке Катаока, что в уезде Кацураги-но симо провинции Ямато, жила одна девица. Казалось бы, ничего особо у нее и не болело, но приближалось время сна, а она ни за что и глаз сомкнуть не могла — всю ночь напролет бодрствовала. Люди про нее говаривали: «Сердце разрывается, так горько глядеть на нее!».

⁷ Здесь приведен альтернативный вариант перевода названия картины, так как дословный перевод японского названия представляется переводчику сложной задачей. 風病, *фу:бэ:*, в традиционной китайской медицине — общее название группы болезней, вызванных воздействием холодного ветра. Представления о разнообразии болезнетворных ветров входили в комплекс китайских суеверий, откуда и были заимствованы в Древней Японии. Здесь можно предположить болезнь нистагм глаза — произвольные движения глазного яблока.

2. 尻の穴のない男 Мужчина без анального отверстия

あるおとこ (男) しり (尻) のあな (穴) > くて、尿くち (口) よりい (出) づ、くさ (臭) くてえ (耐) が (難) たくて、すぢなかりけり。

У одного мужчины не было анального отверстия, и испражнения выходили через рот. Вонь стояла нестерпимая, но что тут поделаешь!

3. 背骨の曲がった男 Мужчина с искривленной спиной⁸

ちかごろ (近頃)、宮こ (都) にくび (首) のほね (骨) こは (強) くてこし (腰) をそらしてひとみ (瞳) をゆる (揺) がさぬかぜりは、すこしもかしら (頭) をあぐ (上) ることかな (叶) はず、あけくれ (明暮) うつぶ (俯) きてあり (歩) く乞食法師あり。

Не так давно по столице днем и ночью расхаживал нищий монах. Шея у него не поворачивалась, спина не разгибалась, зрачки дергались, а потому даже голову приподнять ему было не под силу.

4. 居眠りの男 Сонливый мужчина

なま良家子なるおとこ (男) ありけり。すこしもしづ (静) まればみ (居) ながらね (眠) ぶる。人のいか (如何) なることをせむもし (知) るべくもなし、ま (交) じらみのとき (時) まことにみぐ (見苦) るしかりけり。これも病なるべし。

Сказывают, был такой юноша из хорошей семьи — стоило наступить тишине, как он начинал клевать носом. Как бы его ни тормозили, он ни на что не отзывался. Самое неприглядное зрелище — когда он засыпал прямо во время беседы. Должно быть, и это какая-то болезнь.

5. 顔にあざのある女 Девушка с родинкой на лице

ある女かほ (顔) にあざ (痣) といふものありて、あさ (朝) ゆふ (夕) これをなげ (歎) きけり。あざ (痣) はうちまかせて人の身にあるもの (物) なれども、閑所はくる (苦) しみなし、かほ (顔) などにつきぬれば人にまじ (交) りはりはれなどふるま (振舞) ふことかな (叶) ふべくもなければ、まことにかたはなり。

У одной девушки на лице красовалась родинка. Вот она и стенала и днем, и ночью. А родинка ведь это то, что естественно для нашего тела, — на незаметном месте родинка не доставила бы неприятностей. А появившись такая отметина на лице, так станет настоящим изъяном! Ведь с ней станет невозможно ни с людьми общаться, ни принимать у себя при дневном свете.

6. 白子 Альбинос

しろこ (白子) といふものあり。おさな (幼) くよりかみ (髪) もまゆ (眉) もみなしろ (白) く、め (目) にくろ (黒) まなこ (眼) もなし。むかし (昔) よりいま (今) にいた (至) るまで、ま > よ (世) にいで (出) くることあり。

Есть такой человек — альбинос. С самого детства и волосы, и брови полностью были белоснежными, даже глаза у него не были черными. Такое бывало всегда — и в старину, и в наши дни. Приходится такому случиться в нашем мире.

⁸ Дополнительное название: 頭のがらない乞食法師, «Нищий монах, не поднимавший головы».

7. 株儒 Карлик

株儒ときどき（時々）いで（出来）く。食をこ（乞）ひて京都をあり（歩）く。わらは（童）べしり（尻）につきてわら（笑）ひの（罵）る。みかへ（見返）りてはらだち（腹立）い（云）へどん（も）いよいよおこつきわ（笑）らふ。

Время от времени появляется карлик. Он бродяжничает в столице, живет подаянием. Детвора неотступно преследует его, хохочет и измывает. Карлик оборачивается, сердится на них, а эти еще больше издеваются и хохочут.

8. 肥満の女 Тучная женщина

ちかごろ（近頃）、七条わたりにかしあげ（借上）する 女あり。いゑ（家）と（富）み、食ゆたか（豊）なるがゆへ（故）に、身こえ（肥）、しゝ（肉）あまり（餘）て、行歩たやすからず。まかたちのおんな（女）、あひたす（相助）くといへど（雖）も、あせ（汗）をなが（流）してあえたく、とてもかくてもくる（苦）しみつ（尽）きぬものなり。

Когда-то на Седьмой линии обитала ростовщица. Усадьба ее была роскошна, еда обильна — вот она и обросла мясом и жирком, да так, что едва могла ходить. Хоть ее [под руки] вели служанки, она обливалась потом и задыхалась. Страданиям ее не было конца, но никто ничем помочь ей не мог.

9. 鼻黒の父子 Семья с черными носами

大和國平群のこほ（郡）り幸山といふところにおとこ（男）あり。はな（鼻）のさきすみ（墨）をぬ（塗）りたるやうにくろ（黒）かりけり。子孫子あひつぎてみな（皆）くろ（黒）かりけり。

В уезде Хэгури провинции Ямато, в местечке Кояма жил мужчина. Кончик носа у него был черным-пречерным, словно он тушью вымазался. Все его дети также были с черными носами.

10. 小法師の幻覚を生ずる男 Мужчина с галлюцинациями про маленьких монахов

なかごろ（中頃）、持病もちたるおとこ（男）ありけり。やまひ（病）おこ（起）らむとき（時）は、たゞ四五寸ばかりある法師の、かみきぬ（紙衣）き（着）たる、あまた（数多）つれだ（連立）ちて、まくら（枕）にありとみ（見）えけり。

Недавно рассказывали про мужчину с давней хворью. Поначалу ему мерещилось, словно множество маленьких человечков — монахов, одетых в белые бумажные рясы, — окружили его [со всех сторон].



Илл. 1. «Тучная женщина». В коллекции Музея изобразительных искусств Фукуока.
URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yamai_no_soshi_\(Fukuoka_Art_Museum\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yamai_no_soshi_(Fukuoka_Art_Museum).jpg)



Илл. 2. «Мужчина, страдающий от болезни глаз». В коллекции Национального музея Киото.
URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yamai_no_Soshi_-_Man_with_Uvula_Disease.jpeg



Илл. 3. «Девушка, страдающая бессонницей». В коллекции Музея изобразительных искусств Фукуока.
URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yamai_no_Soshi_-_Insomnia.JPG



Илл. 4. «Мужчина с глазной болезнью». В коллекции Национального музея Киото.
URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yamai_no_Soshi_-_Eye_Disease_\(part_1\).jpeg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yamai_no_Soshi_-_Eye_Disease_(part_1).jpeg)



Илл. 5. «Девушка с родинкой на лице». В коллекции Национального музея Кюсю

Буддийские и мирские сюжеты в произведении О:э-но Масафуса «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн»

А.А. Петрова

В статье рассматривается текст «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» («Продолжение преданий нашей страны о возрождении»), составленный в 1101–1111 гг. О:э-но Масафуса. Анализируется структура текста, соотношение в нем религиозных и мирских элементов. Текст содержит 42 рассказа, выстроенных в следующем порядке: биографии императоров, высшей знати, монахов, мирян и женщин (мирянки и монахинь). Все рассказы составлены по примерно одинаковому шаблону: в начале даются сведения о происхождении героя, затем рассказывается о его талантах и успехах, обязательно упоминается о его приверженности к поиску Пути и обретению перерождения в Чистой земле, а также действиях, которые он в связи с этим предпринимает. Важной частью каждой биографии является рассказ о смертном часе героя (представляемый как пример смерти в правильном состоянии сознания), а также о знаках, которые свидетельствуют о том, что он действительно обрел желанное перерождение.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: буддизм в Японии, амидаизм, о:дзё:дэн, О:э-но Масафуса.

Произведение «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» (続本朝往生伝, «Продолжение преданий нашей страны о возрождении») — один из ранних текстов жанра о:дзё:дэн, связанных с японским амидаизмом — буддизмом «Чистой земли» (см. о раннем амидаизме: [Трубникова, Бачурин, 2009, с. 282–293]. О:дзё:дэн, «предания о возрождении в Чистой земле» — это собрания биографий людей, которые, как предполагается, обрели перерождение в Гокураку (санскр. Сукхавати), краю Высшей Радости будды Амиды (санскр. Амитабха) за свои благие деяния.

Автором-составителем «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» является О:э-но Масафуса 大江匡房 (1041–1111), аристократ, знаменитый ученый и литератор эпохи Хэйан. Его семья традиционно занималась изучением китайской классической литературы, а также составлением биографий. Сам Масафуса с раннего возраста обладал литературным талантом, творил в самых разных жанрах и оставил множество произведений, как поэтических, так и прозаических, некоторые из которых были включены в «Хонтё: сёкумондзуй» («Продолжение свода литературных стилей нашей страны»), то есть получили признание в качестве лучших образцов изящной словесности. Современники отмечали глубокие познания и начитанность О:э-но Масафуса [Грачев, 2009, с. 18–20].

«Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» был создан как продолжение «Нихон о:дзё: гокуракки» (日本往生極樂記, «Японские записи о возрождении в Краю Высшей Радости», см. перевод: [Мещеряков, 2001]), первой книги жанра о:дзё:дэн, которая оказала огромное влияние на последующие тексты этого жанра и на иную буддийскую литературу. Этот сборник был составлен в 983–985 гг. чиновником, ученым, литератором (а также благочестивым буддистом) Ёсисигэ-но Ясутанэ (933–1002).

В предисловии к своему произведению О:э-но Масафуса сообщает о том, что с того времени, как Ёсисигэ-но Ясутанэ написал «Нихон о:дзё: гокуракки», прошло уже более ста лет, «и за этот срок подобных случаев [возрождения в Чистой земле] также было немало... Поэтому, изыскав по всей стране, вплоть до самого низшего люда, собрал я примеры, которые ускользнули от внимания прежних записей, а также такие, которые случились после них».

Согласно предисловию, текст был завершён в годы Ко:ва (1099–1104), однако поскольку в тексте упоминается событие, случившееся на 3-м году Ко:ва (в 1101 г.), значит, «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» должен был быть составлен позднее, — поэтому время создания этого произведения определяется как 1101–1111 гг. Записан этот сборник (как и другие тексты этого жанра) на китайском языке, камбун.

Как и «Нихон о:дзё: гокуракки», «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» включает 42 рассказа, выстроенных в строго определенном порядке, однако этот порядок в двух произведениях немного отличается. В «Нихон о:дзё: гокуракки» сперва представлены предания о бодхисаттвах (2 рассказа), затем о монахах (26 рассказов), послушниках (1 рассказ) и монахинях (3 рассказа), далее следуют биографии мирян (4 рассказа про мужчин и 6 — про женщин). «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» открывается рассказами о двух императорах — Итидзё: и Госандзё:, далее идут биографии представителей высшей знати (Правого министра Хорикава, гон-тюнагона Акимото и санги О:э-но Отондо). За ними следуют рассказы о монахах (в том числе, о таких выдающихся деятелях, как Гэнсин и Дзо:га) — и это большая часть сборника (биографии с 6 по 30, 25 рассказов). Большинство из них принадлежат к школе Тэндай, многие так или иначе связаны с наставником по имени Рё:гэн и храмом Рё:гон-ин в местности Ёкава (из чего можно сделать вывод, что О:э-но Масафуса, должно быть, имел тесные связи с учениками Рё:гэна). 31-й рассказ посвящен Ёсисигэ-но Ясутанэ, автору «Нихон о:дзё: гокуракки», а за ним следует несколько биографий мирян-мужчин (вместе с Ёсисигэ всего 7 рассказов; следует заметить, что в пяти из них говорится о том, как герой в итоге «уходит из дома», становится монахом). Завершают сборник биографии женщин — мирянок и монахинь (5 рассказов).

Вряд ли будет ошибкой сказать, что, располагая рассказы в таком порядке, О:э-но Масафуса ориентировался на порядок, предложенный его предшественником. Даже количество рассказов о монахах и мирянах, мужчинах и женщинах, если не совпадает полностью, то близко в обоих произведениях. Открывающие сборник биографии двух императоров, конечно, совершенно не случайно соответствуют рассказам о бодхисаттвах из «Нихон о:дзё: гокуракки» — эти персоны очевидно воспринимаются автором как люди соответственно вы-

сокого «статуса». Интересно, что в этих рассказах много внимания уделяется описанию того, насколько хорошо шли дела в государстве во время правления этих государей: в частности, довольно внушительную часть биографии Итидзё: занимает поименное перечисление выдающихся людей его времени, которые «были богаты талантами», а в биографии Госандзё: буквально сказано: «Нравы возвратились к простоте, люди соблюдали приличия, и скверна не достигала Присолнечных рубежей, ибо теперь народ получал от государя благодеяния. Мудрость китайская и японская воссияла в веках, и даже высокоученые мудрецы не вступали в споры. Даже если страшен был гром, гроза непременно приносила благодатную влагу. Кисть и меч шли рука об руку, мягкость и строгость дополняли друг друга, великий мир был совсем рядом». Очевидно, по мысли автора, личное благочестие государей оказывает благотворное влияние на страну, которой они правят.

Несмотря на то что мы можем четко разделить рассказы на биографии монахов и мирян (как минимум уже на основании того, какими титулами именуются герои в начале своих жизнеописаний — мирскими или монашескими), надо заметить, что в большинстве биографий мирян говорится о том, как герой в итоге принимает постриг (исключение составляют три мужские и две женские биографии). При этом используются следующие термины: 入道, *ню:до*: — «вступил на Путь»; 落飾入道, *ракусёку нюдо*: — «принял постриг и вступил на Путь»; 遁世, *тонсэй* — «отринул мирское»; 出家, *сюккэ* — «ушел из дома».

Биографии «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» неравномерны по объему: есть совсем краткие, но некоторые довольно пространны, например, рассказы про императора Итидзё: или Гэнсина. Выстроены большинство из них по примерно одинаковому шаблону.

Каждый рассказ начинается с упоминания имени и ранга/должности: мирского для мирян и монашеского — для духовных лиц. Без упоминания ранга в начале обходятся только биографии Ёсисигэ-но Ясутанэ (31) и О:э-но Садамото (33). Приводятся краткие сведения о происхождении героя: как правило для мирян указываются родители (чаще только имя отца, но иногда также и имя матери); в отдельных случаях имеются указания на род, например, «он вышел из влиятельной семьи» (3), «вышел из семьи потомственных астрологов» (31); «вышел из семьи потомственных воинов» (36), в то время как большинство рассказов о монахах обходятся без упоминания родства; вместо этого говорится, в каком монастыре они обитали и иногда — из какой местности происходили, часто приводится также имя учителя. С первого взгляда возникает мысль, что монахи воспринимаются автором как люди, порвавшие все связи с «суетным миром» (поэтому и родство для них указывать нет необходимости), однако имеются и исключения: например, в биографии Хэндзё: (6) указывается мирское имя и упоминается «знатный род», у Дзинина (7) приводится имя отца и указание на род, в рассказе про Гэнсина (9) дается его мирская фамилия, а про Дзо:га (12) — имя отца. По всей видимости, составитель сборника был достаточно дотошным биографом и приводил о своих героях все сведения, которые были ему известны (несложно предположить, что в случае с большинством людей монашеского звания их родословная осталась за рамками знаний составителя).

Следующая часть каждой биографии повествует о талантах и успехах ее героя. Достаточно часто говорится о его чрезвычайной одаренности и/или познаниях, а также описываются основные вехи его карьеры (для мирян — мирской, для монахов, соответственно, монашеской), указываются посты и ранги. Например, про императора Итидзё: (1) говорится: «В науках не уступал он ученым мудрецам, в музыкальных искусствах превосходил прославленных музыкантов»; про монахиню Гансё: (40), младшую сестру Гэнсина, мы узнаем, что она «превосходила брата и в способностях к учению, и в приверженности к Пути» (才学道心, *сайгаку до:син*), а про Какутё:, ученика Рё:гэна (10) написано следующее: «В раннем детстве вступил он в храм Энрякудзи и его привели к Дзиэ-дайси [т.е. Рё:гэну]. Он смог вытянуть язык и дотянуться им до кончика носа. Наставник удивился и сказал, что это знак чрезвычайно большого ума»¹. Интересным исключением из этого ряда выдающихся личностей можно назвать монаха Нью:эна (18), про которого прямо говорится: «При жизни он усердно практиковал “памятование”, других способностей (才学, *сайгаку*) у него не было». Имеется и несколько других героев, рассказы про которых чрезвычайно кратки и обходятся без упоминания талантов и способностей. Однако среди них нет заядлых грешников или злодеев — хотя персонаж из рассказа 36 (Минамото-но Ёриёси) описан как выходец из семьи потомственных воинов, из-за чего делом его жизни было убийство людей. Ближе к концу жизни он глубоко раскаивается в этом, «уходит из дома» и уповаает на Край Высшей Радости.

Эта часть биографии — самая индивидуализированная и разнообразная, и именно здесь находится место для занимательных историй из жизни героя. Зачастую эти сюжеты не имеют отношения ни к верованиям в Чистую землю, ни к перерождению, некоторые из них можно счесть вполне «мирскими» (например, рассказы о выдающихся способностях героя в сфере поэзии, или особой к ней «чувствительности», как в истории про Итидзё: (1), в которой удачно написанное стихотворение побуждает императора переменить назначение чиновника). Несколько историй повествуют о чудодейственной силе героя-монаха: например, Хэндзё: (6) обуздывает демона *тэнгу*, а *адзари* (наставник «тайного учения») Дзё:дзин (21) отправляется в путешествие в Китай и вымалывает там дождь во время засухи. Чудодейственными силами обладают также Дзинин (7) и Канъин (15). Монах Дзо:га (12) предстает перед нами как весьма эксцентричная личность (один из самых ярких эпизодов его биографии — описание его участия в торжественном эскорте, которое он осуществляет, оседлав корову и прицепив вместо меча к поясу сушеного лосося).

Важной частью каждого жизнеописания является рассказ о глубоком стремлении героя к поиску Пути и обретению перерождения в Чистой земле, хотя этот аспект не всегда раскрывается подробно. Как правило, также упоминаются и действия, которые он предпринимает для достижения этой благой цели. Самым важным (и часто упоминаемым) из этих действий является, конечно же, «памятование о будде», *нэмбуцу*: в качестве одного из самых пока-

¹ Умение дотянуться языком до носа — один из тридцати двух телесных признаков Будды (благодарю за указание на это Н.Н. Трубникову).

зательных примеров веры в спасительность этого «средства» можно привести эпизод из биографии Минамото-но Акимото (4): «Впоследствии заболела у него спина. Хороший врач сказал ему: “Вам следует лечиться”, но гон-тюнагон ответил: “Для десяти тысяч болезней правильное памятование не имеет ошибки и не может превосходить лечения”».

Однако нередко упоминаются и способы подвижничества, свойственные не амидаизму, а другим буддийским традициям: чтение сутр (особенно «Лотосовой сутры»), произнесение различных мантр (дхарани). Например, про Эйдзицу, героя 14-й биографии, говорится, что он всю жизнь читал «Лотосовую сутру», а история *адзари* Ханкю: (20) представляет достаточно радикальный вариант: «Шел он или стоял, сидел или лежал — он не поворачивался спиной к западу. Когда плевал или испражнялся, не делал это в направлении запада. С ранних лет он не подставлял спину лучам вечернего солнца».

Завершается каждая биография описанием смерти героя: ведь именно смертный час является принципиально важным моментом для последователей амидаизма. Герои «*Дзоку хонтё: о:дзё:дэн*» нередко предчувствуют свою смерть (или каким-то образом узнают о ней) и должным образом к ней готовятся: они совершают омовение, неустанно повторяют «памятование» (иногда читают дхарани или сутры), принимают правильное положение тела (поворачиваются на запад).

После описания смертного часа внимание в жизнеописаниях уделяется знакам, которые неопровержимо свидетельствуют о том, что перерождение действительно осуществилось. В качестве таких знаков выступают:

- предсмертные слова или видения (например, биография 9);
- определенные жесты (руки после смерти оказываются сложены в особые мудры, «печати»). Самый яркий пример — рассказ о Правом министре Хорикава (3): «Когда после кончины посмотрели на его руки, оказалось, что они сложены в “печать” — приветствие будды Амиды². Поскольку тайного учения он не знал, так получилось, похоже, само собой. Это свидетельство возрождения в Чистой земле»;
- окутывающий помещение аромат. Например, так сказано про *адзари* Рико: (17): «На 49-й день после смерти келью наполнил чудесный аромат. Кто бы ни приходил туда, все уходило, пропитав одежды»;
- прекрасная музыка и пение (например, биография 18);
- тело, не подверженное тлению. Например, в биографии монаха Нинга (13): «Ученики исполнили его последнюю волю: положили его в гроб и погребли в земле. Тело его не разложилось». А так описывается смерть *адзари* Дзё:дзин (21): «Перед смертью за семь дней он знал, что его жизнь завершится. Собрав народ, он читал “памятования”. С днем он не ошибся и скончался, обратившись на запад. Из его макушки три дня струился свет. Его поместили внутри храма, и тело его не разлагалось — оно и сейчас там находится. Кожа его покрыта лаком и золотом, волосы как при жизни, внешний вид не изменился»;

² Правая рука поднята, левая опущена.

— сны, которые видят после смерти героя уже другие персонажи. Один из примеров — биография Итидзё: (1): «Супруга правителя провинции Бинго асона Ясуиэ³, став монахиней, обитала в Сэйкаку-ин. В 5-й год эры Энкю, в 7-й день 5-й луны⁴, под утро приснился ей сон: на западе поднялись пятицветные облака и слышались чудесные звуки флейты. Во сне спросив, получила она ответ: “Это свидетельство возрождения обитающего в Сэнъин”⁵».

Однако следует заметить, что не во всех рассказах приводятся четкие доказательства возрождения, в некоторых случаях составитель ограничивается более «обтекаемыми» фразами, например: «люди говорят, что он переродился» (5) или «на смертном одре было много счастливых знамений (瑞相)» (25, 41, также см. 12, 30 — в этих рассказах также упоминаются знамения, содержание их не уточняется). Есть истории, в которых достаточно оказывается просто логического обоснования того, что герой должен был переродиться: «Так разве мог он не возродиться в Чистой земле?» или «Нет сомнений, что он возродился (往生無疑)» (20, эта фраза встречается и в других рассказах, иногда в сочетании с указанием на знамения). Но есть и рассказы, в которых нет и такого, — по сути, доказательств перерождения не приводится совсем (например, биографии 4, 15, 22, 24)⁶. Таких случаев достаточно много, чтобы заключить, что для составителя подобные четкие подтверждения не являлись обязательными: главным, по всей видимости, является то, что его герой уповает на Чистую землю и старательно совершает необходимые благочестивые действия (и в первую очередь важно то, как именно он проводит свой смертный час). Если все это соблюдается, то уже можно не сомневаться, что герой обрел благополучное перерождение. Это, как мне кажется, хорошо видно из формулировок, подобных тем, что приводятся в рассказе про Дзинина (7), где сказано с уверенностью: «Он до конца жизни повторял памятования и в конце концов достиг Края Высшей Радости (得極樂之迎)», или в жизнеописании Гансё: (40): «Она действительно стала человеком, который возродился внутри цветка лотоса». В этом можно увидеть отражение идей Гэнсина, высказанных им в «О:дзё:ё:сю:», о том, что именно предсмертные мгновения являются решающими: эти идеи и предложенная Гэнсином ритуальная практика в момент смерти в то время стали распространяться среди аристократов [Horton, 2004; Авдюшенкова, 2015].

Подводя итог, можно сказать, что О:э-но Масафуса при составлении своего сборника подошел к делу прежде всего как профессиональный биограф: та часть биографий, в которой описывается земная жизнь героев, часто напоми-

³ Фудзивара-но Ясуиэ (1080–1136), сын Фудзивара-но Киминобу.

⁴ 5 июня 1073 г.

⁵ Именованное отречьегося императора.

⁶ На это же обращает внимание Накао Масаки, который сравнивает «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» с «Нихон о:дзё: гокуракки» и некоторыми другими сборниками о:дзё:дэн и замечает, что в первом доказательство упоминаются в целом реже; кроме того, в отличие от «Нихон о:дзё: гокуракки», в «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» несколько меньше делается упор на прижизненные благочестивые деяния героя (зато подчеркиваются правильные действия в момент кончины). В целом, замечает Накао, у Масафуса наблюдается более легкий, оптимистичный взгляд на проблему перерождения в Чистой земле, что отражает популярные среди аристократов того времени воззрения в целом [Накао, 1980].

нает хроники вполне светские, которые, без сомнения, и послужили основными источниками для этого текста (особенно это видно на примере жизнеописаний мирян). В то же время обязательно упоминание обстоятельств смерти героя и его правильных, с точки зрения амидаистских верований, действий в этот момент, не позволяет забыть о том, что главной целью сборника было представить подборку примеров счастливого перерождения в Краю Высшей Радости.

Литература

Авдюшенкова И.В. Памятование о будде в предсмертный час. Инструкции по предсмертным ритуальным практикам в «О:дзё:ё:сю» // История и культура традиционной Японии 8 / под ред. И.С. Смирнова; отв. ред. А.Н. Мещеряков. СПб.: Гиперион, 2015. С. 86–89.

Грачев М.В. Япония в эпоху Хэйан (794–1185): Хрестоматия / сост., введ., пер. с древнеяп. и коммент. М.В. Грачёва. М.: РГГУ, 2009.

Одзё Гокуракки / пер. А.Н. Мещерякова // Волшебная Япония. СПб.: Северо-запад пресс, 2001. С. 240–256.

О:дзё:дэн [Предания о возрождении в Чистой земле]. Хоккэ гэнки [Записки о чудесах Лотосовой сутры] / под ред. Иноуэ Мицусада, Оосонэ Сёсукэ. Токио: Иванами, 1980.

Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. IX–XII вв. М.: Наталис, 2009.

Накао Масаки. Дзоку хонтё: о:дзё:дэн-но о:дзё:кан [Образ возрождения в «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн»] // Индогаку буккё:гаку кэнкю:. 1980. Вып. 29, № 1. С. 361–364.

Horton S. The Influence of the Ojōyōshū in Late Tenth- and Early Eleventh- Century Japan // Japanese Journal of Religious Studies. 2004. Vol. 31/1. P. 29–54.

Явь, сны и иллюзии в 19-м свитке «Собрания стародавних повестей»

М.В. Бабкова

В статье разобраны рассказы 19-го свитка «Собрания стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*:») с целью выявить пласты реальности: действительность обыкновенную или чудесную, но воспринимаемую наяву; иллюзорную, которую повествователи специально отделяют от обычной; реальность сновидений. Сюжеты в 19-м свитке объединены попарно, а кроме того, исследователи выделяют несколько групп рассказов, различных по тематике и сквозным мотивам. В статье предлагается дополнительное деление рассказов в соответствии с тем, есть ли в тексте чудеса, иллюзии или сны. Если в первой части свитка, посвященной принятию монашеского пострига, часто это и есть главное чудо (десять рассказов из восемнадцати ни снов, ни сверхъестественных событий не содержат), то среди остальных рассказов всего в одном сюжет полностью укладывается в рамки обычной действительности. Проанализированы два рассказа, где есть явные иллюзии (19–21 и 19–22), а также девять рассказов, где героям нечто снится. Три из них относятся к части о постриге (19–7, 19–8 и 19–11), и в них сон становится поворотной точкой в судьбе персонажей: увиденное во сне приводит их к решению принять монашество. В остальных рассказах сны нужны для различных целей, но так или иначе они, во-первых, являются источником информации (об усопших родных, об истинном положении дел, о действии закона воздаяния), а во-вторых, задают нормативную реальность (в снах дается прямая оценка действий персонажей, показано, к чему должны привести их благие или дурные поступки, воздается по заслугам за действия, совершенные наяву). Таким образом, сны в 19-м свитке «*Кондзяку*» являются одним из важных средств превращения рассказов в буддийские назидательные истории. Публикация включает перевод на русский язык рассказов 19–7, 19–8 и 19–32.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: «*Кондзяку моногатари сю*:», сны в буддийских рассказах, иллюзии в буддийских рассказах, *сэцува*.

Придворный, верно служивший своему государю, ушел в монахи после его кончины. С одной стороны, он так горевал, что не захотел оставаться в миру. С другой — придворный боялся опалы от нового государя, бывшего наследного принца. Так что же первично: горе от потери возлюбленного государя или забота о собственной безопасности? Неизвестно.

Всадник повредил колено и отправился к горячему источнику на лечение. Местные жители приняли его за воплощение бодхисаттвы Каннон и так замучили своим поклонением, что всадник действительно поверил в то, что он не

простой человек, и постригся в монахи. Мнение большинства важнее, чем собственное представление о себе? Возможно.

Неблагодарный монах и его жена злоупотребляли своим положением и все дары, которые прихожане подносили храму, забирали в свои амбары. И вот случилось так, что сакэ, которое они изготовили из наворованного риса, превратилось в змей. В ужасе они отнесли кадку подальше в поле и оставили там. А потом трое пьянчуг нашли ее и насладились превосходным сакэ. Что это: омраченное видение греховных монаха и его жены или чудесное превращение сакэ в змей и обратно? Вопрос остается открытым.

Любителю соколиной охоты приснилось, будто он — фазан, на которого охотятся его люди. На его глазах были подняты с гнезда и застрелены его жена и дети, а проснулся он в тот миг, когда стрела летела в него самого. В ужасе от увиденного сна он выпустил на волю всех соколов, уволил своих людей и постригся в монахи. Пожалуй, самая реалистичная история, не так ли?

Примеры и вопросы к ним можно продолжать и продолжать, поскольку в 19-м свитке «Собрания стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари сю*», 1120-е годы, далее «*Кондзяку*»), крупнейшего памятника жанра *сэцува*, около сорока рассказов. Объединяет их многое, в частности, особое отношение к реальности, снам и иллюзиям, о котором и пойдет речь.

Истории, собранные в «*Кондзяку*», представляют собой короткие, часто поучительные рассказы. Всего в памятнике больше тысячи таких рассказов, отобранных и отредактированных, как сейчас считается, группой составителей. Истории объединены одновременно по географическому и историческому принципам: первая большая часть называется «Индия» (свитки 1–5), вторая — «Китай» (свитки 6–10) и третья — «Наша страна» (то есть Япония, свитки 11–31). Одновременно рассказы каждой части делятся на «буддийские» и «мирские». Формально 19-й свиток — предпоследний из буддийских в японской части. Перед ним помещены свитки с рассказами о чудесах бодхисаттв. 16-й свиток целиком посвящен бодхисаттве Каннон, 17-й — чудесам, творимым другими бодхисаттвами, а 18-й свиток опущен. Заключительный 20-й свиток повествует о взаимодействии людей с обитателями иных миров и создает переход к мирской части.

Таким образом, по сути, 19-й свиток — последний в буддийской части «*Кондзяку*». Он считается одним из тех, где собраны особенно высокохудожественные рассказы, и он одним из первых привлек внимание западных ученых¹. Сюжеты в нем, как и в других свитках и вообще во многих произведениях японской литературы, объединены попарно, а кроме того, анализируя композицию 19-го свитка, исследователи выделяют несколько больших групп рассказов. Варианты членения могут быть разные², но так или иначе бросает-

¹ Перевод и подробный анализ 19-го свитка выполнил Майкл Келси в фундаментальной диссертации 1976 г. «Дидактика в искусстве: композиция “*Кондзяку моногатари-сю*” как литературного произведения» [Kelsey, 1976].

² К примеру, Кунисаки Фумимаро предлагает группы, сформированные в соответствии с действием закона взаимозависимости вещей (прошлые условия — нынешние последствия; нынешние условия — нынешние последствия) [Ibid., p. 170–171].

ся в глаза, что первые восемнадцать из сорока четырех рассказов посвящены принятию пострига, *сюккэ*. Из них последние два, 19–17 и 19–18, повествуют об уходе в монахины дам из государева рода — дочери государя Мураками и вдовы государя Энью. В схеме композиции свитка, которую предлагает М. Келси, рассказы поделены на группы по четыре, и эти два относятся к одной группе с рассказами 19–19 и 19–20. Вся группа, по мнению исследователя, объединена мотивом влияния иллюзорного мира на жизнь отдельного человека. Затем идут рассказы с 19–21 по 19–24 — о благочестивых и нерадивых монахах; с 19–25 по 19–28 — о сыновней почтительности; с 19–29 по 19–32 — о долге благодарности и о милосердии; с 19–33 по 19–36 — об опасностях; 19–37 по 19–39 и 19–42 — о защите от бед; 19–40, 19–41, 19–43 и 19–44 — о взывании к помощи со стороны буддизма [Kelsey, 1976, p. 170].

Отсутствие или наличие в рассказах явных иллюзий, снов (таких, о которых рассказчик говорит, что персонажам нечто показалось или приснилось) или чудес, а также неявных иллюзий (когда прямо об этом не сказано, и можно только догадываться, показалось персонажу что-то или это произошло с ним на самом деле) — не тот критерий, по которому удобно выстраивать композицию всего свитка, но некоторые закономерности, связанные с общей структурой, прослеживаются. Прежде всего, интересно, что из одиннадцати рассказов, где все события происходят, можно сказать, в рамках обыденной реальности, десять относятся к рассказам о принятии пострига. Это рассказы 19–1, 19–4, 19–5, 19–6, 19–9, 19–10, 19–13, 19–14, 19–17 и 19–18. И только один рассказ, 19–26, выделяется из этой группы. В рассказе 19–25 самурай проявил сыновнюю почтительность, по отношению к своему настоящему отцу, хотя его вырастил другой человек. Чудо объясняется крепостью связей между родными отцом и сыном, даже если сын не знает, что перед ним его отец. Именно этот мотив повторяется в рассказе 19–26: здесь стрелок Симоцукэ-но Кинсукэ трижды промахнулся мимо цели на турнире и безропотно позволил отцу прибежать и осыпать его палочными ударами. Свое поведение Кинсукэ объяснил тем, что если бы он попытался убежать, восьмидесятилетний отец мог бы погнаться за ним и упасть, и еще неизвестно, во что бы это падение вылилось для старика. М. Келси отмечал приоритет сквозной темы над отдельным сюжетом в историях «Кондзяку» [Ibid.], так что появление рассказа 19–26 между историями о почтительности сына к отцу (19–25) и к матери (19–27, см. ниже) выглядит логичным.

Что касается остальных рассказов, то во всех них присутствует главное, с точки зрения составителей, чудо: обряд принятия монашества. Важность этого события хорошо видна на примере рассказа 19–12, где все божества специально съезжаются в небольшой храм посмотреть, как обреют голову семидесятилетнему старцу, пожелавшему принять монашеские обеты. Заключение этой короткой истории гласит: «Когда думаешь о таких вещах, понимаешь, что хоть великое благо от принятия монашества — далеко не новость, а всё же и небожители, и земные божества возрадовались даже постригу такого старика, который не сегодня завтра умрет. Насколько же больше благих заслуг обретет молодой человек, если всем сердцем устремится к Пути Будды и примет постриг?!

Тем, кто слышал эту историю, стоило бы отринуть всё мирское и совершить постриг»³.

«В рамках обыденной реальности» означает, что и в тексте рассказа никак не отмечено, что происходит нечто иллюзорное или необычное (кроме чьих-то выдающихся достижений в подвижничестве и т.п.), и с точки зрения современного читателя, никаких чудес нет. Согласно буддийскому вероучению, весь воспринимаемый чувствами мир одинаково иллюзорен, независимо от того, насколько реальным он нам кажется. И в рассказах, где «нет чудес», попадают причудливые, странные стечения обстоятельств. Порой неизвестно, что более удивительно: реальность в этих рассказах или видения в остальных. Так, утка прилетает на место гибели своего селезня, не побоявшись людского жилья (19–6); юный сын чиновника берет на себя вину слуги, разбившего драгоценную тушечницу, а когда отец в гневе прогоняет его из дому, заболевает и умирает (19–9); вдовец никак не может расстаться с телом умершей жены, но открыв гроб по прошествии десяти дней, настолько пугается увиденного, что немедленно уходит в монастырь (19–10). Святой подвижник Дзякусин (в миру — Ёсисигэ-но Ясутанэ) — один из мудрейших людей на свете, но он провоцирует собачью драку, наивно полагая, что дворовые псы, ежели они перерожденные люди, будут тактично уступать друг другу еду. Во всех этих примерах нет видений как таковых, ни во сне, ни наяву, но есть мотив тесного переплетения того, что мы считаем несомненной и привычной действительностью, того, что кажется нам странным, и того, что мы считаем лишь кажимостью.

Чудеса в «Кондзяку» связывают мир человеческий с миром будд и других сверхъестественных существ. Об этом, а также о том, что чудеса вплетаются в ткань повествования самым естественным образом, сказано в статье [Трубникова, 2019]. В 19-м свитке таких рассказов, где летают чаши для подаяний, самурай планирует с крыши храма на доске, будто на спине большой птицы, собака выкармливает младенца и происходят другие удивительные события — целых шестнадцать, то есть больше, чем «обыденных» историй. Это рассказы 19–19, с 19–23 по 19–25, 19–30, 19–31, с 19–33 по 19–36, с 19–38 по 19–44⁴. Легко заметить, что среди них нет ни одного, который бы относился к части рассказов о постриге. Но если учесть, что принятие монашества — чудо из чудес, то обе группы органично дополняют друг друга.

Как и везде в рассказах «Кондзяку», в 19-м свитке мир сверхъестественного помогает верующим убедиться в непреложности закона воздаяния и дает возможность увидеть логичность цепи причин и следствий, которая в обыденном опыте далеко не всегда очевидна. Так, в истории о монахе из храма Тодайдзи (19–19) есть заброшенный храм в горах, где претерпевают муки глотанием расплавленного металла те, кто принимал дары от паствы, но не отметился в этой жизни ни добрыми, ни дурными делами. Монах из Тодайдзи подсмотрел сквозь дыру в стену за тем, как проходила пытка, и возблагодарил Будду за то,

³ Полный перевод этого рассказа см.: [Бабкова, 2019].

⁴ Рассказ 19–34 опущен, от него есть только название: «Рассказ о том, как тэнгу с горы Хизй отблагодарил монаха, который его спас».

что ему удалось вовремя увидеть свое вероятное будущее. В другой истории череп, благодарный монаху и его слуге за то, что они пожалели его, валяющегося посреди дороги, и повесили на ветку дерева, зовет слугу к себе на ужин (19–31). Но череп не просто хочет отдать долг благодарности⁵. Попад в дом к черепу и отведав подношений с его домашнего алтаря, слуга встречается с родными черепа и раскрывает его матери правду о смерти сына. Двое братьев, путешествуя, добыли серебро, и по пути домой старший брат убил младшего, чтобы не делиться с ним, а матери сказал, что брат погиб в пути. Оказывается, чудо нужно для того, чтобы раскрыть людям глаза на истинное положение вещей.

Отдельный большой блок — чудесные спасения людей от самых разных напастей. Это и голос из ниоткуда, который сообщил отряду вооруженных всадников, что неподалеку грабят и готовятся убить путников (19–36); и молоко, пришедшее в грудь пожилой даме, чтобы она смогла выкормить спасенного ею младенца (19–43); и огромный брус, упавший сверху прямо на голову благочестивому чиновнику и не причинивший ему ни малейшего вреда (19–39). Во всех этих историях у персонажей нет и тени сомнения в реальности происходящих с ними чудес, здесь естественное и сверхъестественное не разделены.

Два рассказа примечательны тем, что в них повествователь прямо говорит о том, что персонажам нечто показалось. Это истории 19–21 и 19–22: о том, как неправедный распорядитель со своей женой готовили сакэ из риса, поднесенного буддам (один из примеров, приведенных в начале статьи), и о том, как еще один монах в том же чине решил изготовить лапшу *мугинава* из подношений. Вот фрагменты из этих рассказов, где говорится об иллюзиях:

19–21. Рассказ о том, как из рисовых колобков, принадлежавших Будде, изготовили сакэ и увидели вместо него змей

«...Монах додумался своим скудным умом до того, что сакэ у него превратилось в змей из-за его собственных глубоко греховных поступков: он присвоил себе подношения Будде, он был так ослеплен [жадностью], что не поделился [колобками] ни с кем из людей, а решил изготовить из них сакэ. Ему стало очень стыдно, и он раскаялся. Потом он случайно услышал, как кто-то пересказывает историю [о найденном сакэ]: как там-то и там-то трое парней прямо посреди чистого поля нашли целый чан сакэ, притащили его к себе домой, попробовали, и оказалось, что чан и правда полон превосходного сакэ. Тогда монах понял: “На самом деле никаких змей в чане не было, это только мы [с женой своими] глазами закоренелых грешников [вместо сакэ] увидели змей”. Тогда он еще сильнее раскаялся и пожалел [о своих грехах]...»

19–22. Рассказ о том, как у храмового распорядителя лапша *мугинава* превратилась в змей

«...Крышку открыли и заглянули внутрь. А там вместо лапши свернулись в клубок маленькие змейки! Тот, кто открывал крышку, тут же отпрянул, а потом миску открыли уже перед распорядителем, так что и он, и другие люди, кто был рядом, острожно заглянули внутрь. “Вот что бывает, если присваивать себе то, что принадле-

⁵ Само по себе понятие «долг благодарности», 報恩, *хо:он*, играет важную роль в японской культуре, а истории о благодарном черепе есть в «*Нихон рё:ики*» (I–12) и других сборниках *сэцува*.

жит Будде», — сказали все вокруг. Миску опять закрыли крышкой и выбросили в реку.

Вряд ли это были настоящие змеи — скорее всего, как и в прошлой истории, [людям] только показалось...»⁶

Как и в случае с чудесами, иллюзии здесь парадоксальным образом позволяют увидеть истинную реальность, подчиненную действию закона воздаяния. Если в обычном, бытовом мире можно действовать несправедливо и обманывать верующих, забирая себе их подношения буддам, то видения раскрывают суть вещей.

Иллюзорная действительность и сверхъестественные события могут иметь четкую границу с обычным восприятием, а могут и не иметь, но рамки сновидений всегда обозначены. В начале сна повествователь сообщает, что с персонажем нечто происходит «во сне» (夢に, юмэ-ни), а в конце — что он или она «проснулся» или «проснулась» (夢覚ぬ, юмэ самэну). Рассказов, в которых героям что-то снится, в 19-м свитке не так много, всего девять. Среди них три относятся к части о постриге. Это истории 19–7, 19–8 (их перевод см. ниже) и 19–11 («Рассказ о том, как Одо Каннон из края Синано вышел из дому», см.: [Бабкова, 2019]). В них сон становится поворотной точкой в судьбе персонажей: увиденное во сне заставляет их как-то действовать и в конечном счете приводит к решению принять монашество. В первых двух случаях сны сняты самим главным героям. Причем охотник из рассказа 19–7 забыл о том, что было явлено ему во сне, и горько пожалел об этом. А сокольник из рассказа 19–8, наоборот, воспринял сон как руководство к действию и, едва дождавшись рассвета, ушел в ближайший горный храм, принял постриг и усердно подвижничал весь остаток жизни. В рассказе 19–11 сон снится кому-то из жителей того края, куда некий всадник приехал лечить большое колено (один из примеров в начале статьи). Путник и не помышлял о том, чтобы стать монахом, но здесь сон стал руководством к действию для местных жителей. Во сне бодхисаттва Каннон выглядел точь-в-точь как приезжий, так что его приняли за будду.

Вот пересказ снов из остальных историй:

19–20. Рассказ о том, как придворный архивариус посещал дочь распорядителя (бэтто) храма Дайандзи

Придворный архивариус, будучи в гостях у дамы, дочери распорядителя храма Дайандзи, задремал днем, и ему приснилось, что сама красавица и ее родные пьют расплавленный металл. Когда он проснулся, ему предложили присоединиться к трапезе и отведать подношений прихожан. Но он в ужасе отказался, покинул тот дом и прекратил отношения с дамой.

19–27. Рассказ о том, как монах, живший у реки, спас от воды свою мать, а не своего сына

Во время наводнения случилось так, что и мать, и сын одного монаха тонули в волнах. Монах спас мать. Сына потом тоже спасли, а монаху приснился некто и похвалил за исполнение сыновнего долга.

⁶ Цит. по: [Бабкова, 2019], где опубликован полный перевод обеих историй.

19–28. Рассказ о том, как монах Рэнъэн совершил обряд фукё и облегчил страдания своей покойной матери

Монах Рэнъэн всеми силами старался облегчить посмертную участь своей неблагодарной матери. Однажды, после нескольких лет подвижничества, ему приснился ад, куда попала его мать, и он смог повидаться с ней. Мать рассказала, что она действительно испытывала мучения, но благодаря молитвам сына избавилась от страданий и переродилась в раю.

19–29. Рассказ о том, как черепаха отблагодарила среднего советника Ямакагэ

У Фудзивара-но Ямакагэ был сын, которого он очень любил, а его жена, мачеха ребенка, задумала этого сына убить. Однажды мачехе удалось выбросить сына Ямакагэ с корабля за борт, но мальчика спасла большая черепаха. После черепаха явилась Ямакагэ во сне и раскрыла ему преступные помыслы жены.

19–32. Рассказ о том, как божество из края Муцу отблагодарило Тайра-но Корэнобу

См. перевод ниже. Божество дважды приснилось пожилому чиновнику из края Муцу, чтобы сообщить в первый раз — о своем решении отправиться в столицу и тем самым отблагодарить наместника края за восстановление святилища; во второй раз — о своем возвращении в край Муцу.

19–37. Рассказ о том, как в келье Дайтибо на горе Хиэй прохудилась крыша

Некий монах следил за тем, как продвигается ремонт кельи Дайтибо на горе Хиэй, у которой прохудилась крыша. Ходил-ходил вокруг, да и прилег вздремнуть. Ему приснилось, что на крыше работает сам будда Амиды в шапке *эбоси*. Когда он проснулся, оказалось, что один из кровельщиков, старик, выглядит в точности как будда из сна. Монах расспросил его и выяснил, что тот уже несколько лет с утра до вечера молится, памятуя об Амиде. Тогда монах рассказал старику о своем сне и велел продолжать памятовать, чтобы возродиться в Чистой земле. Полный перевод рассказа см.: [Бабкова, 2019].

Во всех историях сны задают нормативную реальность по отношению к обыденному миру. И снам присущи определенные характеристики.

Во-первых, как уже было сказано, у снов всегда есть четкие границы. Например, герой «ночью уснул и во сне...», а потом «пробудился» (夜の寝たる夢に...夢覚めぬ, ёру нэтару юмэ-ни...юмэ самэну — 19–7); «уснул и во сне...», а потом «пробудился» (寝入たりける夢に...夢覚めぬ, нэитарикэру юмэ-ни... юмэ самэну — 19–8); «уснул и во сне...», а потом «пробудился» (寝入てける夢に...夢覚めぬ, нэитэкэру юмэ-ни... юмэ самэну — 19–29) и др.

Во-вторых, во сне невозможны иллюзии или чудеса, действительность несомненна. Сну можно не поверить, но за этим последует беда. Так, в рассказе 19–11 путник предстал в облике Каннон, и это оказалось решающим аргументом для принятия монашества. В рассказе 19–7 охотник даже не то чтобы не поверил, а просто забыл про сон, и убил свою мать. В-третьих, во сне часто можно получить информацию, особенно об усопших (19–28 и др.). В-четвер-

тых, во сне дается буддийская оценка действий персонажа (19–27 и др.). В-пятых, во снах, так же как в чудесах, естественным образом проявляет себя закон причин и последствий (19–32, 19–20). Наконец, сны всегда буддийские и всегда дидактичны: рассказ 19–8 — ярчайший тому пример.

Проведенный анализ показывает, что иллюзии и сны нужны составителям «Кондзяку» не только как художественные приемы, помогающие увлечь слушателей и читателей. Выше были приведены некоторые примеры, ниже помещен полный перевод трех рассказов, прочитав который, можно сделать собственные выводы, но кажется, из всего разобранный материал главный вывод таков. Все перечисленные особенности делают сны одним из важных средств превращения рассказов в буддийские назидательные истории. В дальнейшем этот вывод можно будет проверить на материале рассказов других свитков.

Собрание стародавних повестей

Наша страна. Свиток 19. О Законе Будды⁷

19–7. Рассказ о том, как лучник асона Ясумасы, наместника края Танго, подстрелил оленуху, в которую переродилась его мать, и вышел из дому

В стародавние времена жил человек по имени Фудзивара-но Ясумаса. Хотя он и не принадлежал к воинскому роду, но сердцем был жесток и избрал для себя путь лука и стрел. Когда он служил наместником в краю Танго, то вместе со своими подчиненными и родственниками с утра до вечера охотился на оленей.

Среди его подчиненных был человек по имени [...]. Он носил лук и стрелы [с гордостью], как украшения, и за все годы, что он служил своему господину, ни разу не проявил малодушия. Что же до охоты на оленей, то в этом деле не было ему равных.

Как-то раз, когда было решено отправиться на охоту, за два дня до выезда этому лучнику приснился сон. Ему явилась его покойная мать и сказала:

— За мои грехи я получила тело оленухи и живу в этих горах. Послезавтра на охоте меня убьют. От всех прочих я сумею убежать, но ты непревзойденный стрелок, спастись от тебя мне будет трудно. Поэтому, когда увидишь крупную оленуху, не стреляй в нее, ведь это буду я, твоя мать. Я побегу в твою сторону.

Тут лучник проснулся. Сердце его растревожилось, горю и печали его не было предела.

Утром лучник, сославшись на болезнь, сказал, что ему не следует участвовать в завтрашней охоте. Но наместник не позволил ему [уклониться]. Хотя лучник и продолжал просить извинить его, наместник не соглашался, и в конце концов возмущенно заявил:

— Эта охота устроена нарочно, чтоб посмотреть, как ты умеешь стрелять. Отчего же ты так упорно пытаешься ее избежать? Если завтра ты не явишься, я велю отрубить тебе голову.

⁷ Перевод выполнен по изданию [Кондзяку, web], сверен по [Кондзяку, 1993–1999].

Лучник очень испугался, но про себя решил так. Если он и должен участвовать в охоте, то не забудет, что было явлено ему во сне, и ни за что не станет стрелять в ту оленуху.

В назначенный день лучник с тяжелым сердцем, против собственной воли, отправился на охоту. Дело было в середине второго месяца, день на десятый. Наместник велел начинать. Лучник заметил стадо из семи-восьми оленей, среди которых была крупная оленуха. Он взял в руки лук, натянул его и, привстав в седле, стременами направил коня в погоню, [...] пришпорив его. Лучник напрочь забыл о том, что было явлено ему во сне. Он выстрелил, и его стрела с раздвоенным наконечником вонзилась оленухе в обращенный к нему правый бок. Подстреленная оленуха повернулась к нему, так что он смог увидеть ее морду, и оказалось, что на самом деле у нее лицо его матери и она кричит: «Ах, как больно!». Тут лучник вспомнил о том, что было явлено ему во сне. Но хоть он и раскаялся и пожалел [о том, что сделал], толку от этого уже не было. Он тут же спешил и весь в слезах отбросил лук и стрелы. Прямо на том же месте он обрезал себе волосы и стал монахом.

Наместник же, увидев это, страшно удивился и спросил, в чем дело. Тогда лучник рассказал ему обо всем, как ему приснился сон и как он подстрелил оленуху. Наместник сказал:

— Глупец, что же ты не объяснил мне раньше! Если бы я знал истинную причину, я бы позволил тебе не участвовать в сегодняшней охоте.

Но хоть наместник и сказал так, делать было уже нечего, и бывшему лучнику оставалось только вернуться домой.

На рассвете следующего дня он отправился в достойный горный храм, что был в том краю. Его стремление постичь Путь было глубоко, он и вовсе не помышлял о том, чтоб пойти на попятный. Он стал высокочтимым святым мудрецом и достиг многого в своем подвижничестве. Хоть лучник и совершил тяжкий грех⁸, а все же, благодаря ему, он вышел из дому. Так передают этот рассказ.

Рассказ 19–8. О том, как сокольник увидел сон и вышел из дому

В стародавние времена в Западной части столицы⁹ жил человек, по роду занятий сокольник. Звали его [...]. У него было несколько сыновей, и он их всех обучил мастерству разведения охотничьих соколов.

Сокольник этот был привязан к своему делу всей душой. Он так любил своих соколов, что и ночью, и днем, и во сне, и наяву только о них и помышлял. По ночам он часто держал соколов на руке, пока не рассветет, а дни проводил в полях, охотясь на фазанов. У себя дома он держал семь-восемь соколов на деревянном насесте, и там же были привязаны десяток-другой охотничьих псов. Летом, чтобы прокормить соколов, он убивал столько всякой живности, что и не счесть. Зимой проводил дни в полях и ловил фазанов. Весною заготавли-

⁸ Убийство отца или матери — один из тяжелейших грехов по буддийским понятиям.

⁹ В Киото.

вал манки¹⁰ и с рассвета уходил в поле. Сокольник искал места, где слышались крики фазанов, и там ловил их. Так он жил и жил, годы шли, и сокольник состарился.

Однажды он простудился и никак не мог уснуть, так плохо ему было. Наконец, уже перед самым рассветом, он задремал, и ему приснился сон. Будто бы в Сагано при кладбище стоит большой дом. И он уже много лет живет в этом доме с женой и детьми. Зима выдалась необычайно холодная, но вот она кончилась. Пришла весна, погода наладилась, и они с женою и всеми детьми выбрались из дома наружу — погреться на солнышке да отведать молодой травы. Они наслаждались теплом, поедали свежую зелень, гуляли, и каждый уходил все дальше от дома. Вот уж и дети, и жена исчезли из виду, увлекшись забавами.

Тут он слышит — с севера, со стороны леса, где Удзумаса, едут люди, да, судя по звукам, их целая толпа: колокольчики у них так и звенят, и маленькие, и большие. Сердце у него замерло от страха, а когда он забрался повыше, чтоб поглядеть, то увидел: едут охотники в парчовых головных уборах, в пятнистых охотничьих кафтанах *каригину*, на штанах медвежьих накладки *мукабаки*, каждый опоясан широкими мечом в ножнах из свиной кожи. На руках у людей сидят соколы, больше похожие на демонов, и громко звенят колокольчиками. Все эти люди на быстроногих конях, с готовыми взлететь с рук соколами ворвались в Сагано. А перед ними едут еще люди в тростниковых шляпах, одетые в темно-синие охотничьи наряды с красными кожаными нарукавниками и тоже в кожаных штанах со щитками на коленях. На ногах у них охотничьи сапоги, а в руках палки. Ими охотники подгоняют псов, скорее похожих на львов, тоже с колокольчиками, большими. Звон-перезвон на всю округу, и кажется, что псы те такие же быстрые, как и соколы.

От такого зрелища у него потемнело в глазах, сердце затрепетало, он бросился звать жену и детей, чтобы спрятаться, но те, забавляясь, разлетелись кто куда, и он никак не мог собрать их. Он метался, не зная уже, где запад, где восток, потом забрался в густые заросли, спрятался там и увидел своего любимца, старшего сына Таро, который тоже схоронился в кустах.

К этому времени охотники — и те, что с собаками, и те, что с соколами, — рассеялись по полю и сновали там и тут. Псаря били по кустам палками и так помогали собакам почуять добычу. Пока он сидел и думал: «О ужас, что же делать?!» — одна из собак подбежала к кусту, где прятался его старший сын. Охотник ударил палкой по кустарнику, так что даже густые заросли не выдержали и все ветви полегли. Пес звякнул колокольцем на шее, пригнул нос к земле и стал принюхиваться, подбираясь все ближе. Казалось, это конец, и тут Таро не выдержал и взмыл в небо. Псаре тотчас же поднял крик, и один из сокольников, стоявший поодаль, спустил своего сокола. Таро поднялся в самую высь, и сокол напал на него снизу, [...] крыльями.

Изнуренный полетом, Таро начал снижаться, и тогда сокол налетел на него снизу и врезался головой ему в брюшко, так что Таро развернулся в воздухе, и

¹⁰ Манок — приспособление, с помощью которого можно имитировать крики животных или птиц (здесь — фазанов) и так приманить их.

они оба упали на землю. Псарь подбежал, отогнал сокола, схватил Таро и [...] свернул ему шею. Услышав последний жалобный крик сына, отец будто сам расстался с жизнью. Ему показалось, что кто-то взял нож и вырезал ему внутренности.

Что же с моим вторым сыном, Дзиро? — подумал он и опять увидел, как пес подбирается к кустарнику, где спрятался Дзиро, и принюхивается. Не помня себя от ужаса, он смотрел, как пес бросается на Дзиро и хватает его. Дзиро в отчаянии бил крыльями, но тут подбежал охотник и точно так же [...] свернул ему шею.

Теперь он стал искать глазами своего третьего сына, Сабуро, и увидел ту же картину: пса, который подобрался к кусту, где спрятался Сабуро. Сабуро не выдержал и взлетел, но псарь вскинул свою палку и метнул ее прямо в голову Сабуро, так что тот замертво упал на землю.

Теперь все его дети погибли, и он мог только горько плакать и беспокоиться о жене. Она же взлетела в небо еще до того, как ее нашли собаки, и устремилась к северным горам. Кто-то из сокольников увидел ее и выпустил вдогонку своего сокола, а сам поскакал следом. Жена летела очень быстро и успела укрыться в расщелине у основания ствола сосны, но там до нее добрался пес и схватил ее.

Сокол сел на сосну, и охотник забрал его. Сам же отец прятался глубоко в зарослях, там, где и трава была высока, и колючий кустарник разросся, но даже не одна, а целых пять или шесть собак, звеня колокольцами, подбежали к его убежищу. Он не выдержал и взлетел, ища спасения в северных горах, и тут несколько соколов и сверху, и снизу кинулись за ним в погоню. По земле бежала свора собак и звенела колокольцами. Сокольники скакали за ним на конях. Псари колотили палками по кустам и [...].

Так он пытался улететь и опрометью нырнул в густые заросли кустарника. Соколы уселись на верхушку дерева и звенели колокольчиками, показывая собакам место, где он укрылся. Собаки подбежали туда, куда подозвали их соколы, нашли место, где он спрятался, и принялись вынюхивать. Теперь бежать было некуда. Псари криками подгоняли собак, и ему казалось, что над ним гремят раскаты грома. В отчаянии, уже и не думая спастись, он сунулся головой вниз в самую гущу куста, задом вверх. Собаки со своими колокольцами подбирались все ближе. «Это конец!» — подумал он и проснулся.

Весь в поту, он осознал, что это был сон, и вдруг понял: «Это же мне сейчас показали, что я делал, натаскивая соколов. Много лет я убивал фазанов, а сегодня ночью я понял, каково им было, сколько страданий я причинял им. Грехи мои безмерны!».

Не дожидаясь рассвета, он отправился к своим соколам и всем птицам, какие у него были, и перерезал веревки, которыми они были привязаны. Собакам он разрезал ошейники и всех их разогнал. Все снасти, какие имел и для соколов, и для собак, он собрал вместе и сжег.

Затем он со слезами на глазах рассказал жене и детям о своем сне, отправился в почтенный горный храм, обрезал там волосы и стал учителем Закона. С тех пор он превратился в святого мудреца, днем и ночью памятовал о будде

Амиде и, говорят, лет через десять с лишком самым достойным образом скончался. Вот что воистину благородно. Так передают этот рассказ.

19–32. Рассказ о том, как божество из края Митиноку отблагодарило Тайра-но Корэнобу

В стародавние времена наместником в край Митиноку был назначен Тайра-но Корэнобу, сын асона Садамори¹¹. Когда он вступил в должность, то, желая поклониться местным божествам, объехал все святилища, какие были в том краю. В уезде [...] ему попало маленькое придорожное святилище с тремя-четырьмя деревьями. Место выглядело так, будто люди сюда и не заходили.

Наместник, поглядев на него, спросил у свитских:

— Здесь есть какое-нибудь божество?

И один из местных, пожилой чиновник, который, похоже, помнил былые времена, ответил:

— Некогда здесь пребывало весьма достойное божество. Во времена, когда наместником был генерал Тамура¹², кто-то из священнослужителей оказался замешан в нехорошем деле, пошли слухи, так что даже донесли двору. Поклонение божеству тогда было приостановлено, ежемесячные подношения [от местных властей] прекратились, и святилище захирело. Тогда и люди перестали приходить, и теперь уже давным-давно никто здесь не был. Так мне рассказывал мой дед, а ему лет восемьдесят. Получается, все это случилось около двухсот лет назад.

Тогда наместник сказал:

— Ах, как нехорошо! Божество ведь ни в чем не провинилось. Будем чтить его, как прежде.

Он задержался ненадолго в том уезде, проследил, чтобы поросль вокруг вычистили, и созвал местных. Люди быстро отстроили святилище, так что оно стало большим. Потом собрали ежемесячное подношение, а имя божества внесли в список¹³.

Наместник считал, что поступил по справедливости, и думал, что божество, конечно, должно радоваться, но за все время его службы он не заметил ни одного подтверждения этому, и ему не приснилось ничего необычного.

Когда срок службы наместника подошел к концу, он отбыл в столицу. А через два-три дня после того, как он уехал, тому самому [пожилому] чиновнику приснился сон. Будто бы к нему явился какой-то человек, и говорит:

— Там за воротами вас вызывают. Идите скорее.

Чиновник было замешкался, думая про себя, что теперь, когда господина наместника здесь уже нет, в этих местах его больше вызывать некому. Но не-

¹¹ Тайра-но Корэнобу 平維叙 (даты жизни неизвестны) стал наместником края Муцу (Митиноку) после 987 г. Его отец Тайра-но Садамори (平貞盛, ум. 989) считается родоначальником рода Ходзэ, будущих регентов при сёгунах Камакуры и фактических правителей страны.

¹² Саканоуэ-но Тамурамаро 坂上田村麻呂 (758–811) — знаменитый военачальник, служил государю Камму. Второй человек в Японии после Отомо-но Отомаро, именуемый сёгуном.

¹³ Список божеств края, которых надлежало чтить ежемесячными подношениями со стороны властей.

известный торопил, повторяя: «Идите же скорее, идите», — и чиновник, гадая, что бы все это значило, все-таки вышел посмотреть. [У ворот] стояла богатая, изысканно разукрашенная повозка китайского образца, величиной в два-три сяку [около 80 см], а внутри нее восседал какой-то очень почтенный и явно знатный господин. Тут же, на земле, сидело множество людей, его свита.

«Что же это такое?» — испугался чиновник. Тут из большой повозки выглянул еще один слуга и позвал: «Ну же, подойдите ближе». Чиновник все медлил в страхе, но его опять позвали, и он, хоть и боялся, но подошел. Занавеска [в окне повозки] слегка шевельнулась, и [голос] спросил:

— Знаешь ли ты, кто я?

Чиновник ответил:

— Как же я могу знать...

И [голос] продолжал:

— Я то самое божество, о котором все забыли на долгие годы. Когда наместник неожиданно, после стольких ужасных [лет], восстановил поклонение мне, мне было очень приятно, так что теперь я намереваюсь сопровождать его в столицу. Потом, когда он уже прибудет, мне надо бы вернуться сюда, но я дождусь, пока его опять назначат управителем, и только потом возвращусь. Какое-то время меня здесь не будет. Ты рассказал наместнику мою историю, отчего он и решил чтить меня. Поэтому теперь я рассказываю все это тебе. Я думаю и тебя порадовать, так что ты еще обо мне услышишь.

Договорив, божество отправилось в столицу, а чиновник, весь в поту, проснулся.

— Ах, это был сон, — подумал он, но так или иначе благодарность божества была в высшей степени достойна похвалы, и он рассказал об этом сне людям. Все, кто его слушал, были тронуты до глубины души и восхищались.

Вскоре прибыл новый наместник, военачальник Санэката¹⁴, и чиновник за хлопотами позабыл о своем сне.

Прошли месяцы и годы, и вдруг чиновнику опять явился во сне тот же человек. Как прежде, вошел в ворота и сказал: «Вас вызывают». Чиновник во сне подумал: «Неужели это то же самое божество?». Вышел, подбежал скорей поближе и действительно увидел ту же китайскую повозку. На этот раз он чувствовал себя чуть спокойнее. Да и божество тоже казалось спокойнее. «Вот, значит, как», — подумал чиновник. Он благоговейно поклонился, и как в прошлый раз, ему велели приблизиться.

— Знаешь ли ты, кто я? — спросили его, и он ответил:

— В прошлый раз вы изволили мне все подробно объяснить.

Тогда божество сказало:

— Хорошо, что ты помнишь. Я последовал за прежним управителем этого края и пробыл несколько лет в столице. Теперь же его назначили наместником в край Хитати, и я вернулся. Я решил, что не могу не рассказать тебе об этом, и вот я здесь.

¹⁴ Фудзивара-но Санэката 実方中将 (ум. 999) был известным поэтом и вторым мужем писательницы Сэй Сэнагон. Он занимал должность среднего военачальника, *тюдэ*. В 995 г. его отправили в край Митиноку в знак немилости, и спустя четыре года службы он там и скончался.

Тут чиновник проснулся.

Подивился он своему сну и рассказал обо всем людям: мол, вот что мне опять приснилось. Они же сказали так. Если господина бывшего наместника действительно назначили в край Хитати, тогда, видать, и вправду чудесное откровение явило божество. Тут из столицы как раз прислали грамоту о назначениях. Посмотрели люди — их бывший наместник уже стал наместником края Хитати!

Так подумать — [история] в высшей степени трогательная и благородная. Жители того края всё усерднее чтили божество. А оно, обладая искренним сердцем, знало, что такое долг благодарности, и неустанно воздавало им добром. С тех пор было явлено еще множество благих чудес. В жизни того чиновника, кому снились сны, все переменялось, и теперь ему везде сопутствовал успех.

Знающие люди одобрительно говорили: «Отдавать долг благодарности — дело, которому радуются будды и небеса, божество тем самым избавилось от страданий». Так передают этот рассказ.

Литература

Бабкова М.В. Монашеский и мирской пути в «Собрании стародавних повестей» // Религиоведческие исследования. 2019. № 1 (19). С. 29–49.

Кондзяку моногатари-сю: 今昔物語集 [Собрание стародавних повестей] / под ред. Конно Тоору 今野達, Икэгами Дзюнъити 池上洵一, Коминэ Кадзуаки 小峯和明, Мори Масато 森正人. Токио: Иванами 岩波, 1993–1999. (Син Нихон котэн бунгаку тайкэй 新日本古典文学大系 [Новое большое собрание памятников японской классической литературы]. Т. 33–37).

Кондзяку web — Кондзяку моногатари-сю: 今昔物語集 [Собрание стародавних повестей] / Кё:то: дайгаку дэнси тосёкан 京都大学電子図書館 [Электронная библиотека университета Киото]. URL: https://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/konjaku/kj_top.html

Трубникова Н.Н. Закономерные чудеса: буддийский взгляд на чудесное в «Собрании стародавних повестей». Часть I // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 82–93; Часть II // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 98–109.

Kelsey W. Didactics in Art: The Literary Structure of *Konjaku Monogatari* shū, Ph.D. Dissertation. Bloomington: Indiana University, 1976.

Боги, будды, люди и храмы в «Беседах о делах старины»

М.С. Коляда

«Беседы о делах старины» («Кодзидан») — сборник поучительных рассказов *сэцува*, составленный в 1212–1215 гг. Минамото-но Акиканэ (1160–1215). Один из разделов собрания отведен рассказам о храмах и святилищах. В статье представлена попытка на материале подборки рассказов из пятого раздела, посвященных важнейшим храмовым комплексам — Исэ дзингу, Ивасимидзу Хатимангу, Камо дзиндзя, — проанализировать особенности религиозного мировоззрения Акиканэ. На примере этих историй можно увидеть, каким образом религиозно-философские концепции могут воспроизводиться в литературе *сэцува*. Акиканэ не излагает теоретические положения отдельно, он помещает их за повествование, заставляя говорить вместо автора порядок рассказов, отбор сюжетов, переключки между рассказами, изложение исторических фактов или их намеренное искажение. В повествовании о храмах и святилищах Акиканэ в большей степени концентрируется не на истории священных мест как таковой, а на отдельных ярких событиях и — в особенности — преданиях о чудесах. Принцип отбора тех или иных сюжетов часто сразу не очевиден. На первый взгляд построение свитка может показаться хаотичным, однако на самом деле раздел отличается очень четкая и продуманная структура. Одной из главных идей для рассказов пятого раздела является концепция совместного почитания богов и будд, в этом ключе рассматривается культ божества Хатиман и Камо даймё-дзин; «Кодзидан» становится ярким примером того, как отражается в *сэцува* теория *хондзи суйдзяку*, в рамках которой боги-ками воспринимаются как «воплощения» буддийских почитаемых.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: «Кодзидан», «Беседы о делах старины», Акиканэ, *сэцува*, *хондзи суйдзяку*, боги, святилища, храмы, Ивасимидзу, Хатиман, Камо, Исэ.

В начале XIII столетия Минамото-но Акиканэ 源顯兼, высокопоставленный чиновник, к тому времени уже принявший монашество, составил сборник поучительных рассказов *сэцува* — «Беседы о делах старины» (古事談, «Кодзидан»), произведение по-своему загадочное, исполненное интеллектуальной игры, где автор, на первый взгляд, не говорит «от себя» почти ничего. Отобранные рассказы (часто совсем не те, что кажутся в известных источниках наиболее красочными и поучительными) Акиканэ распределил по шести разделам, пятый из которых — в него вошло 54 рассказа, — посвящен храмам и святилищам. Можно ли понять, взглянув на них, какие религиозные концепции разделял автор сборника, для изложения каких идей он выбрал эти рассказы?

Труд Акиканэ лишен пояснений к общему содержанию разделов, рассказы свитка, посвященного храмам, как это вообще свойственно рассматриваемому сборнику, отличаются краткостью и — зачастую — отсутствием четко выписанной морали. Религиозные аспекты никак не поясняются, и часто очевиден прямой расчет автора на знакомство потенциального читателя с определенным корпусом текстов или концепций. Более того, иногда и само построение текста создает впечатление, что рассчитан сборник на читателей не чужих, не посторонних, на принадлежащих к определенному кругу, а потому способных и идентифицировать персонажей по одному лишь не самому известному прозвищу¹ и понять, какой смысл в том, что в описываемых событиях принимали участие именно эти люди, а не какие иные. В этом отношении если «Кодзидан» и похож не на чтение «для своих», а на дидактическое сочинение, то скорее на методичку преподавателя, чем книгу для самостоятельного изучения: особенно явным это становится, например, при сравнении «Бесед о делах старины» со «Сборником наставлений в десяти разделах» (十訓抄, «Дзиккинсё:»), где рассказ об отдельном случае, будто в учебнике, часто снабжен подробным разъяснением и сопоставлен с другими поучительными примерами, жизненными и литературными.

В такой ситуации сложно в полной мере судить об авторском замысле, но в пятом свитке прекрасно видна продуманность структуры сборника, в частности в первых рассказах раздела, посвященных главным почитаемым местам страны.

Открывают свиток — закономерно — истории о первом святилище из списка «Двадцати двух»² — Исэ дзингу: 伊勢神宮, причем самый первый рассказ посвящен пожару во Внутреннем святилище, Найку: 内宮, а второй — разрушению Внешнего, оно называется Гэку: 外宮 или Тоёукэ Дайдзингу:, главное почитаемое божество в нем — не Аматэрасу, как во Внутреннем, а Тоёукэ-но Оомиками. Оба рассказа мало чем отличаются от записи в хронике, повествование в них сухое и сжатое. Но вместе с тем эти фрагменты создают ассоциативную связь с тематикой предыдущего свитка, посвященного воинам, и перекличку с началом свитка следующего, заключительного, который отведен в основном историям о разнообразном человеческом мастерстве, но начинается с рассказов о зданиях. В первом рассказе сторело святилище Исэ не случайно, а потому, что на главную государеву святыню напали грабители; правда, «тело божества», священное зеркало, спаслось из пламени само по себе. Перечислив, кто и как был наказан за произошедшее, Акиканэ добавляет, никак не поясняя свои слова: «С седьмого месяца того года [десятого года Энряку, 791] до года четырнадцатого воевали с варварами-эмиси. Полководцами были Отомаро, Та-

¹ Так в рассказе 5–13. См.: [Намаи, 2005, с. 72]. Рассказы в данной статье обозначаются так: первая цифра — номер свитка, вторая — номер рассказа в свитке.

² Двадцать два святилищных комплекса были выделены в начале периода Хэйан как имеющие особую поддержку государева двора, что выражалось в церемониальных аспектах (паломничества государя, проведение государственно важных обрядов и т.п.) и пожертвованиях [Grapard, 1988, p. 248].

мурамаро. В двенадцатом году перенесли столицу. В тринадцатом году двор переехал в Хэйан»³.

С третьего рассказа Акиканэ переходит к историям о чудесах бога Хатимана — сюжетов, посвященных этому почитаемому, в свитке вообще больше всего. Если про Исэ составитель говорит словно потому, что так полагается и совсем обойти святилище вниманием нельзя, то к культу Хатимана он относится с куда большим интересом. Пристрастность его обоснованна: Акиканэ, сам служивший начальником Министерства наказаний, *Гё:бусё:*, имел тесные родственные связи с семьей распорядителей-*бэтто:* из святилища Ивасимидзу Хатиман-гу:, к этому роду принадлежала его мать. Неудивительно, что в пятом разделе сборника, где упомянуты три с лишним десятка храмов и святилищ, только Ивасимидзу посвящено (в той или иной степени) семь рассказов, есть истории и о других святилищах Хатимана.

Именно в серии рассказов о Хатимане впервые становится очевидно, что составитель сборника в полной мере разделял учение о родных богах как «воплощениях» буддийских почитаемых, *хондзи суйдзяку*, а Хатиман для него — в первую очередь бодхисаттва. Совместному почитанию богов и будд было несколько обоснований. Боги могли мыслиться как страдающие существа, способные обратиться к Пути Будды (их судьбу можно было улучшить с помощью сутр или изготовления изображений в буддийском облике)⁴. Могли *ками* восприниматься и как подвижники, бодхисаттвы, либо как «отпечатки-следы» (*суйдзяку*) будд — «исконной основы» (*хондзи*), — которые, «умерив свое сияние» явились в качестве богов, более понятных людям сущностей⁵ (см.: [Трубникова, Бачурин, 2009, с. 158–159]).

Поклонение Хатиману как Великому бодхисаттве сложилось к IX в., были и объяснения его почитания в рамках логики *хондзи суйдзяку*, в соотношении с разными буддами⁶. Важно, что Акиканэ в первом же рассказе серии не просто говорит о почитаемом как о бодхисаттве, но поясняет, какая именно из ипостасей Хатимана для него является ключевой. Речь здесь идет о выборе изображения божества. Принц Ацудзанэ, иначе — Ацуми 敦実親王 (893–967) был восьмым сыном государя Уда и отличался талантами в различных искусствах, особенно же — в музыке. Ацуми преподнес святилищу две деревянные статуи Хатимана, а затем оказалось, что эти творения угодны бодхисаттве не в равной степени:

5–3

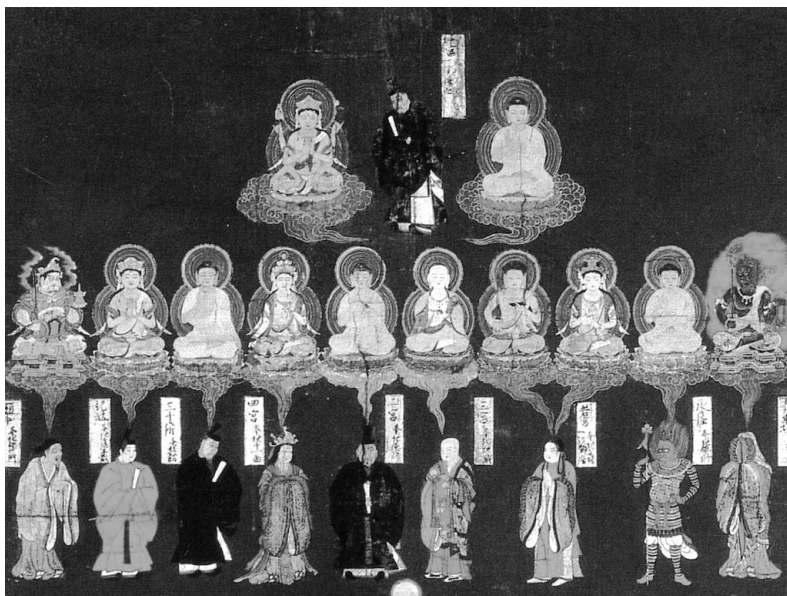
Принц Ацуми изготовил два образа Великого бодхисаттвы (один в облике монаха, а другой — в облике мирянина), подготовил подношения. После того как он вознес молитвы, смотрит с трепетом — а в подношения [бодхисаттве] в облике монаха

³ Переводы выполнены по изданиям [Кодзидан..., 2005; Синтю: Кодзидан, 2010]. Отомаро 乙麻呂 — Оотомо-но Отомаро 大伴弟麻呂 (731–809), первый обладатель титула *сэйи-тайсё:зун* как звания. Тамурамаро 田村麿 — Саканоуэ-но Тамурамаро 坂上田村麻呂 (758–811).

⁴ Этот ранний подход можно увидеть, например, в дневнике Сугавара Митидзанэ, где излагается история божества Хико-но ками и усмирения эпидемии годов Ё:ро: [Kanda, 1985, p. 11].

⁵ Соотношение богов и будд наглядно показано в мандалах, см. илл. 1.

⁶ О различных сторонах почитания Хатимана см.: [Дулина, 2018].



Илл. 1. Фрагмент Касуга-мандара вида *хондзяку мандара*,
здесь показано соответствие богов и будд.

URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kasugamandala_detail.jpg

воткнулись палочки для еды, так говорят. Поэтому монашеское обличье согласно Закону стало главным телом божества, и его поместили во внешний зал. Многие уголья были пожертвованы святилищу, так говорят. Это тело божества во время пожара годов Хо:эн⁷ не вынесли из пламени, и оно сторело, так говорят.

Временный мирской распорядитель Канэсада⁸ не мог терпеть сомнений относительно этого тела божества, и когда ему случилось делать приношения, поклонился монашескому образу из сандалового дерева, а у того голова увенчана солнечным кругом, а в руке он держит веер на рукоятке. После этого злключения Канэсады кончились, так говорят.

Вообще изображение бога-ками в облике монаха (илл. 2) присуще не только культу Хатиман. Два изваяния, изготовленные принцем, фактически соответствуют двум основным направлениям в иконографии богов (*синдзо*): изображение *ками* в облике придворного аристократа (илл. 3) и изображение в одеяниях монаха (а позже — и с определенным набором символов, заимствованных из буддийской иконографии)⁹. Монашеский облик, видимо, казался более подходящим для изображения бога родной земли как буддийского подвижника,

⁷ Годы Хо:эн 保延 — 1135–1141. Пожар случился в 1140 г.

⁸ Ки-но Канэсада 紀兼貞 (ум. 1096), служил в святилище Ивасимидзу. Его должность обозначена как 権俗別当, *гон-дзоку-бэтто*. Мирской распорядитель, в отличие от распорядителя-*бэтто*: не имел должностных обязанностей, связанных с отправлением ритуалов.

⁹ В эпоху Камакура появились изображения богов в виде детей — *вакамия* [Kanda, 1985, p. 17]; встречаются и изображения богов в «индийском» стиле.



Илл. 2. Со:гё: Хатиман работы скульптора Кайкэй, 1201 г., То:дайзи.
URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Todayji_Monastery_Hachiman_by_Kaikei_\(420\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Todayji_Monastery_Hachiman_by_Kaikei_(420).jpg)



Илл. 3. Хатиман в светском облике. Работа скульптора Кэйгаку, 1326 г. Святылище Акаана. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Statue_of_Hachiman_deity_of_Akaana_Hachiman-gū.jpg

чем образ «индийского» бодхисаттвы в короне и соответствующих одеяниях. Вероятно, и Хатимана изображали монахом (*со:гё: Хатиман*)¹⁰ скорее из этих соображений, а не из-за ассоциации с конкретными буддийскими почитаемыми, Амидой или Дзидзо [Kanda, 1985, p. 46–47]. Интересно, что развитие учения *хондзи суйдзяку* в эпоху Камакура способствовало не только распространению «монашеских» образов, но и эволюции «придворных» [Ibid., p. 16].

Сюжет первой части рассказа появляется и в тексте начала XIV в. «Наставления глупым детям о Хатиман» (八幡愚童訓, «Хатиман гудо:кин»), только смысл несет другой: происшествие с принцем Ацудзанэ там объясняется как знак, что Хатиман предпочитает подношения рисом и овощами, а не плотью живых существ, поскольку когда принц молился, палочки воткнулись именно в такие подношения. У Акиканэ тема запрета на убиение живых существ в «храмовом» разделе тоже еще возникнет несколько раз, но позже и в других проявлениях. Интересно заметить, как перекличку между рассказами 5–1 и 5–3 задает упоминание пожаров и свершившегося или не свершившегося чуда спасения «тела божества» из огня¹¹.

¹⁰ См. также илл. 4.

¹¹ Это отмечала Намаи Мариико, анализируя пятый свиток (и в особенности рассказы о святылище Камо) и указывая также, что разница между рассказами на одну тему позволяет читателям,

В следующем рассказе продолжается тема храмовых образов, и в этот раз Акиканэ пересказывает историю о взаимоотношениях Хатимана с монахом по имени Ку:кай 空海 (774–835), он же Ко:бо:-дайси.

5–4

Что до образа, который хранился в сокровищнице Сё:ко:мё:-ин¹² — его создал сам Ко:бо:-дайси, когда плыл в Тан ([бодхисаттва] в облике монашеском, увенчан солнечным кругом, а в руке держит монашеский посох). Когда Ко:бо:-дайси вернулся на родину, образ поместили в храме Такао-дзи. После разрушения храма прежний государь Тоба послал разузнать [о рисунке] (когда это было — наверняка выяснили и записали), и [образ] поместили в той сокровищнице.

В Китай Ку:кай плыл в 804 г., и по преданию, на корабле ему явился Хатиман. Монах изобразил бодхисаттву, а бодхисаттва изобразил его¹³. Из этой знаменательной поездки Ку:кай вернулся в 806 г., поселившись (после того как в 809 г. получил позволение прибыть в столицу) в храме Такаосандзи (高雄山寺), о котором и идет речь в рассказе. Храм этот, уже будучи частью Дзинго-дзи (神護寺), пришел в упадок после пожара в 1149 г., причиной которому был удар молнии. Затем рисунок и попал к отрешившемуся государю Тоба-ин. А позже произведение Ко:бо:-дайси просили для себя сразу несколько храмов: в 1197 г. монахи из То:дайдзи, а до них — собственно Дзинго-дзи и Ивасимидзу, учитывая, что последние к тому времени потеряли в огне статуи, преподнесенные принцем Ацуми. Отказано было всем трем храмам; в итоге для То:дайдзи к 1201 г. создал изваяние скульптор Кайкэй (илл. 2), ориентируясь на копию оспариваемого изображения, а зарисовки ваятель передал семь лет спустя в Ивасимидзу, где они положили начало серии живописных работ. Сам же оригинальный рисунок унаследовал государь Гоуда, а в 1306 г. вернул его в Дзинго-дзи; этот рисунок не сохранился [Kanda, 1985, p. 76–77]. Ко:бо:-дайси приписываются и другие изображения Хатимана. Например, по преданию, Ку:кай по государственной надобности воззвал к Хатиману, и бог явился в небе перед ним вместе со своими сопровождающими (женщиной и мужчиной) и Такэноути-но Сукунэ¹⁴. Монах сначала нарисовал почитаемых, а затем вырезал статуи из дерева. Изваяния эти — будто бы те самые статуи из храма То:дзи, которые сохранились до наших дней [Ibid., p. 54].

сравнивающим их, сразу естественным образом понять что-то об особенностях конкретного святыща или бога [Намаи, 2005, с. 68–69]. Такой прием расподобления практикует не только Акиканэ: например, его использование в «Кондзяку моногатари сю:» заметила Н.Н. Трубникова [Трубникова, Бабкова, Коляда, 2021, с. 157].

¹² 勝光明院. Часть Тоба рикю: 鳥羽離宮, резиденции отрешившихся государей в Киото. Образ — изображение Хатимана.

¹³ Изображение подобного типа — Хатиман и Ку:кай лицом к лицу, с ними олень божества Касуга — есть в коллекции храма Ко:дзандзи [Kanda, 1985, p. 104].

¹⁴ Любопытно заметить, что монах Гё:кё: из рода Ки, основатель Ивасимидзу, был потомком Такэноути-но сукунэ (и был связан со школой Сингон), из того же рода происходила мать Акиканэ. Сам Ку:кай тоже был потомком Такэноути-но сукунэ, верного соратника Дзингу-кого, матери государя О:дзина, отождествляемого с Хатиманом.

В рассказе в «Кодзидане» само чудо Акиканэ оставляет как бы за рамками рассказа, о нем читатель должен бы знать сам, но упоминание изображения, созданное такой яркой фигурой, как Ко:бо:-дайси, составитель еще больше упрочивает ассоциацию Хатимана с монашеским образом. Линию буддийского почитания божества Акиканэ продолжает и в следующем рассказе, на этот раз с другого ракурса:

5–5

Давным-давно жил один монах. Обитал он обычно в святилище Хакодзаки¹⁵. Долгие годы он молился об обретении пробужденного сердца¹⁶. Когда одолела его старческая немощь, он оставил то святилище, и в ночь, когда монах раздумывал, в каком бы горном лесу ему поселиться, явился ему во сне облаченный в алый кафтан-хитатарэ господин, вышел из святилища и произнес такие стихи:

<i>Хакодзаки-но</i>	Ветер, который шумит
<i>Мацу фуку кадзэ-ва</i>	Ветвями сосны в Хакодзаки,
<i>Нами-но нэ то</i>	Шум волн морских, —
<i>Тадзунэомоэба</i>	Когда подумаешь, о чем они вопрошают:
	О четырех доблестях ¹⁷ ,
<i>Ситоку харамицу.</i>	о парамите ¹⁸¹⁹ .

По логике подобных сюжетов очевидно, что господин, явившийся монаху, подвизающемуся в святилище Хатимана, — не кто иной, как сам бодхисаттва.



Илл. 4. Со:гё: Хатиман.

URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sōgyō_Hachiman.jpg

¹⁵ 筥崎宮, святилище Хатимана в Хакодзаки, нын. Фукуока.

¹⁶ *Бодайсин*, 菩提心.

¹⁷ Четыре доблести — *ситоку* 四德, четыре свойства нирваны: 常德 постоянство; 樂德 радость; 我德 самость; 淨德 чистота. Источник — «Сутра о нирване», в которой сформулированы «четыре истины: 1) не самосущны жизнь и смерть, самосущен Так Пришедший; 2) непостоянны слушание голоса и созерцание связей, постоянно — тело закона Так Пришедшего; 3) мучительны все внешние пути, радостна нирвана; 4) нечисты все обусловленные дхармы, чиста истинная дхарма, местопребывание всех будд и бодхисаттв» [Трубникова, web].

¹⁸ *Харамицу* — парамиты 波羅蜜, «совершенства», добродетели, которые нужно практиковать для становления бодхисаттвой. Существуют разные их классификации. См.: [Шохин, 2001; Digital Dictionary...].

¹⁹ Видимо, это отсылка к храмовому преданию и к тому, что бодхисаттва Хатиман становится помощником на пути к просветлению.

Интересно, что теперь, представая в мирском облике, Хатиман говорит именно стихами-*вака*.

Четыре следующих рассказа посвящены святилищу Ивасимидзу. Шестой и седьмой объединяет тема церемонии отпущения живых существ, *хо:дзё:-э*, только рассмотрено здесь главное празднество святилища достаточно формально. В рассказе 5–6 говорится о началах традиции *хо:дзё:-э*, но не о причинах и смысле ее возникновения, а о том, как устанавливался сам церемониал празднества. Можно сказать, что формальный подход к религиозным вопросам связывает седьмой рассказ, в котором герой сам выбирает, какому из мнений двух распорядителей Ивасимидзу относительно ритуальных правил он должен последовать (и выбирает, конечно, удобный ему вариант), с восьмым. В рассказе 5–8 Акиканэ вспоминает о роли Хатимана как защитника государства, и здесь же можно видеть интереснейший пример попытки соотнести сопряженную с профессией неизбежность насилия — с буддийским запретом на убийство. Не зря сюжет этого рассказа заинтересует составителя «*Дзиккинсё:*», который с большой вероятностью мог принадлежать к самурайскому сословию.

5–8²⁰

Когда господин Цунэнари²¹ был распорядителем Сыскного ведомства, он пожелал занять должность среднего советника и совершил паломничество в Ивасимидзу. И через некоего жреца передал:

— Я — тот, кто срубил головы сотне разбойников. Помолитесь о том, чтоб по причине этих заслуг пожаловали мне должность советника.

А жрец говорит:

— Бог наш строго запрещает убийство живого, он более всего ценит отпущение живых существ на волю. Отчего же нужно было приводить такие причины?

Цунэнари сказал на это:

— Суть строгого запрета на убийство живого разъяснена в словах божественного откровения, так? Но в конце этого откровения сказано: «На деяния во благо родной страны, когда появляются люди, убивающие подданных, это не распространяется». Как же иначе можно это понимать? Помолитесь же.

Жрец помолился, изложив суть его слов, и [Цунэнари] потом был назначен средним советником, так говорят.

Цунэнари к вопросам взаимодействия с высшей силой подходит по-военски прагматично, сам Акиканэ, кажется, смотрит на это совсем иначе, недаром и к воинам в прошлом свитке был достаточно суров (см.: [Коляда, 2021]). И здесь за рассказом о Цунэнари он помещает историю, которая, с одной стороны, продолжает тему паломничества в Ивасимидзу, а с другой, показывает паломничество, внутренне совершенно иное, противоположное.

²⁰ Сюжет отчасти есть в «*Хатиман Уса-гу: готакусэнсю:*», в «*Дзиккинсё:*» (10–75), где имя героя — Асахира, в «*Дзоку кодзидан*» (2–44).

²¹ 源経成 (1009–1066). Должность *кэбииси бэтто*: занял в 1050 г.

5–9²²

Левый министр Ханадзоно надевал дневные одеяния, обувался и шел пешком из столицы, и на семь ночей оставался в святилище Хатимана. А когда надобно было возвращаться, он ехал верхом, так говорят. Его свитские недоумевали: о чем же молится господин? И вот по истечении семи дней ночью, во время вручения богу подношений *митэгура*, бумажных полосок, слуга, передававший их, стоя рядом с господином, услышал:

— Если в смертный час мысли будут правильны, то возродишься в Чистой земле.

[Господин] пролил слезы, вознося молитвы. Конечно, так и исполнилось: в итоге он возродился, так говорят.

Министр Ханадзоно, здесь — Минамото-но Арихито 源有仁 (1103–1147), поэт и музыкант, герой рассказов *сэцува* в различных сборниках (в обсуждаемом свитке мы тоже с ним еще столкнемся). Арихито был внуком государя Госандзё, и когда он, облаченный в придворный наряд *сокутай*, отправился в святилище пешком — что было формой подвижничества, — его люди решили, что министр собирается молиться о престоле для ветви рода, к которой он принадлежал. Но на самом деле Арихито молился о просветлении и о том, чтобы возродиться в Чистой земле, помыслы его были чисты и искренни, и на эту свою просьбу он получил ответ.

А между этим рассказом и двенадцатым, в котором снова появится Арихито, помещен еще один, очень короткий даже по меркам «Бесед о делах старины».

5–10

В день, когда обсуждали вину господина Санэмасы — по жалобе святилища Уса, — в крытом коридоре появился голубь.

За этой короткой записью, заимствованной из «Тю:гайсё:» (1–68), божье знамение и человеческая беда. О чем же здесь речь? В пору службы Фудзивара-но Санэмасы 藤原実政 (1019–1093) в Дадзайфу у него случился конфликт со святилищем Хатимана в Уса, в 1087 г. святилище обвинило сановника в порче священного паланкина *микоси*, и в 1088 г. Санэмаса сместили с поста и выслали в конце концов в край Идзу. В рассказе сообщается о появлении голубя — символа Хатимана, его посланца, то есть бог таким образом во время разбирательства свидетельствовал в пользу своего святилища.

Тема божьего вмешательства в человеческие дела продолжается в следующем рассказе, который, в противоположность десятому, необыкновенно объемный для «Бесед». Впрочем, не так это удивительно, если знать, что Дзё:сэй, герой рассказа, приходится Акиканэ родным дядей. В судьбу этого будущего распорядителя святилища Ивасимидзу Хатиман вмешивается с помощью вещей снов.

²² Рассказ есть в «Има кагами» (8), похожий сюжет в «Хоссинсю:» (5–58). «Кодзидан нукигаки» (44), «Сидзю: хяку иннэн сю:» (9–5).

5–11²³

Прежний управляющий делами [в святилище] Хатимана, общинный глава Дзё:сэй²⁴, был тринадцатым ребенком и учеником Ко:сэя²⁵, родила его Кодайсин²⁶ (придворная дама Третьего принца²⁷). У Кодайсин было уже восемь детей — все дочери. Поэтому она страстно мечтала о сыне, и приснился ей сон. Во сне ей велено было возносить молитвы божеству-гонган Кумано. Поэтому отправилась она в паломничество. Вскоре после возвращения [госпожа] забеременела и родила сына. Когда ему девять лет, Учитель Закона [Ко:сэй] упокоился с миром, и [мальчик] последовал за Кодайсин и стал прислуживать в доме Левого министра Ханадзоно. Когда ему было двенадцать лет, преисполненный состраданием [Левый министр] провел для него церемонию надевания шапки, *гэмпуку*²⁸. «Ты из семьи храмовых служителей, нужно всячески молиться о покровительстве», — сказал он, и первым делом свернул волосы [мальчика] в пучок и продел их в шапку-эбоси. Так его министр и оставил на время, а сам возносил молитвы, и вот на шестой день ночью старшему плотнику Макото-но Ёриюки (он служил в доме министра) привиделся сон. И потом на рассвете он рассказал:

— Из-за занавеси с южной стороны проникает робкий свет. Будто луч солнца. Удивившись, я заглянул к вам за занавесью, и оказалось, что свет падает на лоб ребенка, лежащего у ваших ног. Я попытался узнать, откуда исходит свет, оказалось — с горы Отокояма²⁹.

После этого сна церемонию надевания шапки прервали, и [министр] позвал мальчика, усадил позади возка и отправился нанести визит Ко:я-омуро³⁰ (с ними были Кимимицу³¹ и Моронака³²). После этого мальчик отменно прислуживал [министру], когда тот брал его с собой, музицируя. В шестнадцать лет [юноша] стал монахом (прозывали его Каи-но кими³³). После кончины господина Ханадзоно³⁴ связей у него не осталось, жить стало не на что, и потому он сосредоточился на

²³ Рассказу посвящена статья Намаи Марико [Намаи, 2001], в которой исследовательница сопоставляет текст с другими источниками, чтобы понять, где и почему Акиканэ излагал исторические факты, не излагал или искажал их, при том что сам, очевидно, был хорошо знаком с дядиной биографией и общался с его детьми.

²⁴ Ки-но Дзё:сэй 紀成清 (1129–1199). Служил он в святилище Ивасимидзу Хатиман-гу:, был тридцатым распорядителем-бэтто:. Должность его здесь — «управляющий делами» 檢校, кэнгё:, Дзё:сэй стал двенадцатым управляющим в 1192 г.

²⁵ Он же Ки-но Мицукиё, 紀光清 (1092–1137). Двадцать пятый бэтто:, десятый кэнгё:, обладатель высшего монашеского сана (хо:ин 法印), старший общинный глава (дайсо:дзу).

²⁶ 小大進, или Ханадзоно садайдзин кэ-но Кодайсин 花園左大臣家小大進 (поскольку госпожа эта служила в доме Минамото-но Арихито, Левого министра Ханадзоно). Годы жизни неизвестны. Поэтесса, жена Мицукиё, мать поэтессы Кодзидзё:. Дочь Сугавара-но Ариёси (菅原在良).

²⁷ Третий принц — Сукэхито-синно: (輔仁親王), сын государя Госандзё, отец Арихито. Ему служила мать Кодайсин, которую звали Дайсин.

²⁸ Церемония совершеннолетия.

²⁹ Отокояма 男山. Гора к югу от столицы, на которой располагается святилище Ивасимидзу Хатимангу:.

³⁰ 高野御室, Принц-монах Какухо: хо:синно: 覚法法親王 (1091–1153). Четвертый сын государя Сиракавы, приходился двоюродным братом Арихито. Видимо, Арихито заботился о достойном наставнике для Дзё:сэя, сам же учил мальчика играть на флейте, будучи признанным мастером в этом искусстве.

³¹ Фудзивара-но Кимимицу 藤原公光 (1130–1178).

³² Минамото-но Моронака 源師仲 (1115–1172).

³³ 甲斐の君. Дзё:сэй принял монашество в 1144 г.

³⁴ В 1147 г.

достижении наилучшего просветления³⁵ и в одиночестве пешком отправился в паломничество к горе Ко:я. В то время, как он на тысячу дней ушел в затвор, [Дзё:сэй] сильно заболел из-за глистов, и потому отправился в столицу, чтобы посетить лекаря³⁶. Ранним утром в третью декаду девятого месяца явился он к главе ведомства придворных лекарей Сигэмото³⁷, входит в ворота, смотрит — а глава, будто кого-то ожидая, сидит под навесом-*хиروبисаси* в домашней молельне. Завидев юного монаха, он пригласил его поскорее в молельню. Первым делом [лекарь] спросил:

— Вы ли человек Хатимана? — и был весьма учтив.

Монах ответил, как есть. Тут глава прослезился и говорит:

— Я — человек особенно почитающий Хатимана. Больше того, была у меня с давних пор заветная мечта: чтобы в пятый день будущего месяца отслужить перед Сокровищем³⁸ обряд поднесения Пяти великих сутр³⁹. И сейчас, когда я готовился к этой церемонии, минувшей ночью во сне бог из младшего святилища, восседая на золотистой лошади, подъехал к краю этой галереи. В руке он держал белый посох, указал им внутрь этой молельни и молвил: «Должен явиться человек, у которого со мной связь глубока, и я его жалею. Придет он сюда, чтобы справиться о своей болезни. Но это в его болезни не поможет. Всё потому, что он хочет от меня отдалиться, а мне он дорог все равно», — вот что он сказал. Когда я проснулся, то тут же сел здесь ждать.

Молодой монах, услышав эти речи, ушел восвояси, утирая слезы благодарности. А от хвори он в конце концов исцелился. Хоть и полагался он очень [на Хатимана], когда скончалась его матушка, монах, снова оставшись без поддержки, затворился в окрестностях храма Ниннадзи⁴⁰. А в то время государь-монах Тоба лечился прижиганием моксой, и когда он расположился отдохнуть в жару, прислуживающие ему люди предложили: давайте рассказывать истории по очереди. Стали рассказывать, среди серьезных — и забавные тоже, и Гё:гэн, настоятель из Аватагути⁴¹, который служил монахом-защитником государя, сказал:

— Нужно также рассказывать и истории о чудесах богов и будд.

Государь решил, что это очень правильно и так тому и быть. Все стали рассказывать, и вот подошел черёд Сигэмото, и решил он всем поведать о былом, рассказал подробно о вещем сне и [Дзё:сэ], и государь-монах тогда пролил слезы умиления. Тут же призвал он Мицуюсу⁴² и велел ему разузнать, где живет тот монах.

³⁵ 無上菩提, *мудзё: бодай*. Одна из разновидностей просветления-бодхи 五菩提.

³⁶ В «Сэмпо:дзи кэ дэнки» (善法寺家伝記), в отличие от версии «Кодзидан» и «Хатиман гудо:кин», Дзё:сэй заболел уже в столице, а смысл сюжета с болезнью получается разный: в первом случае эта история больше про привязанность Дзё:сэй к Ивасимидзу, во втором же подчеркивается, что он — любимец божества; см.: [Намаи, 2001, с. 3–4].

³⁷ Тамба-но Сигэмото 丹波重基. Его должность — 典薬頭, глава ведомства Тэньякурё: 典薬寮 (или *кусури-но цукаса 薬司*).

³⁸ То есть молиться на участке перед главным павильоном храма.

³⁹ *Гобу дайдзё: кё:* 五部大乘經, пять основных сутр в махаяне. «Сутра цветочного убранства» 華嚴經, «Сутра великого собрания» 大集經, «Великая сутра о совершенной мудрости» 大品般若經, «Логосовая сутра», «Сутра о нирване» 涅槃經.

⁴⁰ 仁和寺. Благодаря Дзё:сёю связь между Ивасимидзу и Ниннадзи стала крепче; интересно, что в Ниннадзи жил и принц Ацуми из рассказа 5–3.

⁴¹ 栗田口座主行玄 (1097–1155). Сын Фудзивара-но Мородзанэ, монах школы Тэндай. В 1138 г. стал 48-м настоятелем школы, *Тэндай дзасу*.

⁴² Или Ко:ан, 光安. Кто имеется в виду, точно не известно. Согласно Намаи, возможно, это Минамото-но Мицуюсу, потомок Мицунаки, известный по событиям смуты годов Хэйдзи [Намаи, 2001, с. 4].

А Мицуюсу призвал своего слугу по имени Ямасиро-но сукэ Гё:ко:⁴⁵ и велел ему, как государь приказал, вместе с ним пораспрашивать в окрестностях храма Ниннадзи [о монахе], и о том, что удалось им разузнать, доложили государю.

— Так он служил архивариусом во дворце? — спросил государь.

Призвали старшего помощника министра Управления, архивариуса Масаёри⁴⁴, и спросил его государь:

— Сигэмото видел такой-то сон. Священником нужно назначать в первую очередь человека, избранного божьей волей. К тому же, этот монах — ученик Ко:сэя. Разве не стоит избрать на должность такого человека? Доложите канцлеру⁴⁵.

Масаёри отправился к канцлеру (господину Хоссё:дзи). По возвращении же рассказал:

— Этот Дзё:сэй еще и человек с добрым именем. В самом деле, разве не должен он быть избран на должность? Как раз временный распорядитель Сайсэй⁴⁶ (старший брат Дзё:сэя) скончался. Но если сразу поставить его на должность, не назначив сначала распорядителем по ремонтным работам⁴⁷, пойдут толки: люди усомнятся в справедливости решения.

Сообразно этому отдали распоряжения, и вот храм подал прошение в двух пунктах: во-первых, поскольку нет письма от храма с рекомендациями, кого избрать, назначить управляющего нельзя; во-вторых, во время глубокого траура⁴⁸ назначить не получится.

Ответ же был таков: что до рекомендаций — срочно испросить их у храма; что касается траура — спросить у Дзё:сэя.

Дзё:сэй сказал:

— Поступать нужно по обыкновению, никак иначе. Распорядитель Райсэй⁴⁹ скончался в третий день нового года. А покойный учитель Ко:сэй стал распорядителем во втором месяце.

Сообразно с этим выпустили постановление. Пока [Дзё:сэй], будучи простым монахом, многие годы служил распорядителем по ремонтным работам, три его племянника стали временными распорядителями⁵⁰. Пусть из-за этого он и потер-

⁴⁵ 山城介業光.

⁴⁴ 藏人治部大輔雅頼. Минамото-но Масаёри (1127–1190), сын Масаканэ.

⁴⁵ Фудзивара-но Тадамити 藤原忠通 (1097–1164), сын Тададзанэ.

⁴⁶ 最清 (1127–1155). Пятый сын Ко:сэя. Исполнять обязанности *бэтто*: стал в 1152 г.

⁴⁷ 修理別当, *сю:ри бэтто*:. С этой должности часто повышали до помощника распорядителя — *кэнри* *гон бэтто*:.

⁴⁸ Дзё:сэй носил траур из-за смерти матери. Достоверность изложения ситуации с исполнением рекомендации государя вызывает сомнения, ответ канцлера Тадамити мог быть придуман исходя из результата; Акиканэ не указывает, что могло помешать сразу выполнить указ государя и тут же назначить Дзё:сэя хотя бы *сю:ри бэтто*:, как опускает и прочие подробности тернистого пути героя к посту распорядителя. В основном это было связано с внутренними раздорами священнического рода, действующие *бэтто*:, родичи Дзё:сэя, продвигали своих сыновей на пост *гон бэтто*:, а его самого продвигать было некому. Даже если Дзё:сэй имел поддержку государя (может быть, и Тадамити, и Ниннадзи), родичи сопротивлялись его назначению. Момент с трауром — тоже подобный эпизод; ответ Дзё:сэя показывает, что он был хорошо осведомлен в истории святилища, а также не хотел сдаваться (см.: [Намаи, 2001]).

⁴⁹ Ёрикиё 頼清. Умер в 1101 г. Дзё:сэю он приходился дедом. Когда он скончался, отец Дзё:сэя вступил в должность через месяц, молодой монах приводит этот случай в качестве примера. В других источниках есть другие данные.

⁵⁰ На самом деле за это время на указанной должности успело побывать только два племянника Дзё:сэя — из четырех, которые ее когда-либо занимали. Сам Дзё:сэй не служил «многие годы» распорядителем по ремонтным работам, на этой должности он пробыл четыре года, а вот помощ-

пел ущерб чести, но даже не думал сдаться, и когда он отправлял службы, хотя не случалось прежде, чтобы во время государева выезда чествовали распорядителя по ремонтным работам, его наградили — такое было впервые; [Дзэ:сэй] получил звание Моста Закона⁵¹. После этого не было помех его постепенному продвижению по службе. В конце концов он был поставлен распорядителем⁵². Достигнув поста управляющего делами, он получил звание Печати Закона стал и старшим общинным главой⁵³, а в довершение всего ему было дозволено носить золотисто-коричневые [одежды], подобно общинному старейшине. Вдобавок к тому, что святилище распоряжалось храмами Мирокудзи⁵⁴ и Хо:то:-ин, впервые были присоединены [под власть Ивасимидзу] святилище Оосумидзэ:-гу:⁵⁵ и святилище Касии⁵⁶, а должность распорядителя было приказано передавать по наследству⁵⁷. Божьим благословением [Дзэ:сэй] превзошел людей из прошлых поколений⁵⁸. Прежде, когда звался он Каи-но кими, он сто ночей ходил пешком из своей хижины в Ниннадзи по большой дороге на Святую гору (в ночь он покидал храм Ниннадзи, а в обратный путь пускался на рассвете)⁵⁹. А как помимо этого он преуспел в подвижничестве — и не измерить! — так говорят.

Примечательно, что здесь, хоть божество и указывает прямо на своего изобранныка, и даже не один раз, люди решают не нарушать заведенных порядков, даже если и понимают, что распорядителем святилища разумно поставить человека, угодного богу.

С другой стороны, важно заметить, что в этой серии рассказов в 5–5 Хатиман, явившись в «мирском» облике, дает наставления буддийского толка, в 5–9 говорит о возрождении в Чистой земле, а в 5–11 начальник лекарей Сигэмото собирается преподнести божеству-бодхисаттве сутры. То есть всюду почитание Хатимана выглядит как синкретический синто-буддийский культ.

ником распорядителя герой оставался 28 лет. В «Синкокинвакасю:» в свитке XIX, где собраны сакральные синтоистские песни, есть стихотворение (№1887), вероятно, написанное Дзэ:сэем (либо посвященное ему), видимо, именно про этот период жизни монаха. В русском переводе И.А. Бороной автором называется «Хоин Дзэсэ», а предисловие такое: «Посвящается добровольному помощнику настоятеля храма Хатимана, который, сетуя на годы свои, совершал вечернюю службу с ритуальными танцами кагура, украсив облачение свое священными листьями дерева сакаки» [Синкокинсю, 2001, с. 276–277]. Сама песня звучит так: «Украшив перевязь / Святыми листьями сакаки, / Роптать на годы смысла нет: / Ведь ни минуты не пройдет, / Чтоб ты не обращался с молитвой к божеству!» [Там же, с. 277]. Чувства героя, досада, в предисловии в оригинале обозначаются глаголом *ураму*, 恨む.

⁵¹ В 1160 г.

⁵² В 1188 г.

⁵³ Хо:ин и дайсо:дзу. Управляющим стал в 1192 г., старшим общинным главой — в 1199 г. До него первым бэтто:, который стал хо:ин и дайсо:дзу, был его отец Ко:сэй, со:дзэ: побывали трое, включая Ко:сэя и Дзэ:сэя (уже в бытность управляющим), см.: [Намаи, 2001, с. 8].

⁵⁴ 弥勒寺.

⁵⁵ 大隅正宮, Оосумидзэ: Хатиман-гу: 大隅正八幡宮, нынешнее святилище Кагосима.

⁵⁶ 香椎社.

⁵⁷ Потомкам Дзэ:сэя.

⁵⁸ Прошлых бэтто:.

⁵⁹ Неизвестно, точно ли этот пассаж авторства Акиканэ. Но он создает переключку с рассказом о паломничестве Арихито. Сам Акиканэ после принятия пострига, возможно, отправился в 100-дневное паломничество к горе Ко:я [Намаи, 2001, с. 9].

Также нужно отметить, что именно Дзё:сэй был человеком, который добивался, чтобы рисунок Ку:кая из четвертого рассказа был передан Ивасимидзу [Kanda, 1985, p. 76–77; Намаи, 2001, с. 9]. Вообще Дзё:сэй, который шел так долго и с таким трудом к высокому положению, сделал очень многое для процветания Ивасимидзу⁶⁰. Акиканэ, однако, не уделил его заслугам много внимания, делая более сильный акцент не на преданности избранника божеству, а на любви божества к избраннику. Хотя речь (хотя бы в конце рассказа, в словах, не обязательно принадлежащих Акиканэ) и идет о подвижничестве Дзё:сэя, составитель делает жизнеописание дяди в первую очередь рассказом о чудесах Хатимана — потому его история помещается в разделе о святилищах, а не в третьем свитке, посвященном монахам; см.: [Намаи, 2001].

В следующем рассказе Акиканэ возвращается к теме чудотворного образа Хатимана, показывая, что религиозное рвение может быть и губительным, если оно сочетается в человеке с глупостью, а главное — с гордыней. Эта история заимствована из «*Фусо: рьякки*», была пересказана в «*Кондзяку моногатари сю:*» (31–1) и других текстах. Повествуется здесь о монахине, обустроившей святилище Хатимана в удачном месте и начавшей проводить в нем церемонию отпущения живых существ, в точности как в Ивасимидзу. Более дорогое и пышное, чем в главном святилище, празднество привлекало все больше людей, Ивасимидзу терпело убытки, монахиня же не отвечала на просьбы его служителей перенести церемонию на иной день. На другой год все повторилось, и вот люди из Ивасимидзу разрушили святилище монахини, ее саму избили, а «...что до ее чудотворного образа — его перенесли в главное святилище в Ивасимидзу, так говорят. Есть мнение, что это чудотворный образ — изваяние почитаемого в храме Гококудзи⁶¹, так говорят».

Дальше в сборник помещены четыре рассказа о святилище Камо. Камо Вакэикадзути дзиндзя 賀茂別雷神社 (Верхнее святилище) и Камо Миоя дзиндзя 賀茂御祖神社 (Нижнее святилище) вместе занимают третью позицию в списке «Двадцати двух святилищ», поэтому вполне логично посвященные им эпизоды располагать после сюжетов о Хатимане и Ивасимидзу в особенности⁶². В первых трех рассказах этой серии дело происходит в Верхнем святилище,

⁶⁰ Даже когда дошло до вооруженных столкновений. Дзё:сэй сделал много для благоустройства святилища, для упрочения его положения, для его восстановления. Например, в попытке вернуть под власть Ивасимидзу храм Мироку-дзи и другие владения, распорядитель обращался сначала к государю Госиракаве, но когда указ, решавший дело в его пользу, в реальности не был исполнен, обратился в Камакуру к Минамото-но Ёритомо [Намаи, 2001, с. 8]. Запись о том, что Ёритомо пообещал Дзё:сэю удовлетворить претензии Ивасимидзу на Хо:то:-ин и Мироку-дзи, имеется в хронике «*Адзума кагами*» (1184 г., 28-й день десятого месяца) [Azuma Kagami].

⁶¹ 護国寺.

⁶² Божество Камо — охранитель государства, подобно Хатиман, а его святилище имело высокий статус. Государи до второй половины XIX в. совершали паломничество в святилище 68 раз [Боги..., 2010, с. 179]. Во времена государя Сага туда была назначена, как в Исэ, жрица из государева рода, там проводились различные церемонии государственной важности. Святилище имело крепкие связи с семьей регентов, но Акиканэ предпочел не обращаться к этой теме. Камо было третьим по значению святилищем, на ступень ниже, чем Исэ и Ивасимидзу, Акиканэ подчеркивает это тем, что прихожане — герои рассказов о Камо менее знатные в сравнении с Ивасимидзу, зато среди героев рассказов — родичи самого Акиканэ [Намаи, 2005, с. 77].

в четвертом — в Нижнем. При этом три первых имеют прямое отношение к вопросу о совместном почитании богов и будд, а в четвертом обосновывается связь Камо и Ивасимидзу: будто бы когда пострадало святилище Ивасимидзу, бодхисаттва Хатиман переехал в Нижнее святилище Камо, а местный священнослужитель увидел это во сне. Мотив чудесного сна вообще сквозной в этой серии рассказов — и связывает их с рассказом 5–11, где в повествовании о буддущем *бэтто*: вещий сон повторяется целых три раза.

В первом случае речь идет о *нэмбуцу*, которое оказывается божеству милее любых подношений:

5–13

Госпожа-монахиня из Сэта⁶³ (матушка Асатики, начальника Палаты небесных и земных божеств⁶⁴) имела обыкновение паломничать в святилище Камо. Однажды она увидела там людей, собиравшихся в положенное для подношений время: подносили они всяческую рыбу и птицу. Поэтому [госпожа] спросила у младшего служителя родового божества⁶⁵: что любо Великому светлому божеству [Камо]? Тот ответил:

— Мне неведомо. Если спросите стариков — они наверняка смогут сказать.

В тот день во время всеобщего бдения во сне Госпожа-монахиня увидела, как Великое светлое божество открыло двери святилища и молвило:

— Любо мне памятование о будде Амиде. Все время его произносите!

Поэтому перед святилищем преклонили колена монахи и семь дней беспрестанно возглашали слова памятования о будде. После того как обряд закончили, снова [видит монахиня] во сне: вместо святилища — пруд, покрывают его расплывшиеся лотосы. Жрец Нарисигэ⁶⁶ сказал:

— Это лотосы, в которых возродятся люди, совершающие памятование о будде. Так говорят.

Ответ божества кажется неожиданным, но связь святилища с буддизмом имеет долгую историю. К началу XI столетия здесь уже был храм, в 1020 г. Фудзивара-но Митинага, в то время — фактический правитель Японии, приезжал в оба святилища, Верхнее и Нижнее, чтобы читать сутры, потом в 1060 г. сын Митинаги, *кампаку* Фудзивара-но Ёримити преподнес туда «Великую сутру о совершенной мудрости», а в 1107 г. государь-монах Сиракава-ин устраивал буддийскую службу. Сведений о том, что в Камо, где оба святилища пользовались немалой популярностью у знати, процветала буддийская обрядность, немало. Священники Камо, в частности, семья упоминаемого в рассказе 5–13 Нарисигэ, из поколения в поколение совершали буддийские моления; см.: [Намаи, 2005, с. 70–71].

Во втором случае божество велит герою, Фудзивара-но Нориканэ 藤原範兼 (1107–1165), переписывать «Сутру сердца», то есть подсказывает, как избежать дурного посмертия. Потом божество является ему во сне и исполняет его

⁶³ 勢多の尼上. Дочь Такакина-но Тамэиэ (高階為家).

⁶⁴ Минамото-но Асатика (源顯親, 1088–1160).

⁶⁵ Тут — *удзубито*, 氏人.

⁶⁶ *Канниси* Камо-но Нарисигэ 賀茂成重 (ум. 1145).

просьбы⁶⁷, в том числе отвечая на желание узнать, кто «пребывает здесь как исконная основа Великого светлого божества». Оказалось, что это Святой, Внимающий Звукам, — бодхисаттва Каннон.

Меньше повезло герою следующего рассказа: его рвение было столь же велико, но он, видимо, не создал в прошлых рождениях причин, которые дали бы божеству возможность ответить на его молитвы. Тем не менее в конце концов и он получает отклик:

5–15⁶⁸

Заместителю начальника Министерства чинов Санэсигэ⁶⁹ не было равных в том, что касается паломничеств в Камо. Не из-за несчастливой ли судьбы в прежних рождениях не одаряли его боги милостью с избытком? Кто-то видел во сне, как Великое светлое божество [Камо] сетовало: «Опять Санэсигэ пришел!» — так говорят. Санэсигэ многие годы молил божество, чтобы явило свою исконную основу. Однажды ночью, во время бдения в Нижнем святилище⁷⁰, во сне он отправился погасить Верхнее святилище, и когда добрался [Санэсигэ] до святилища, что стоит между Нижним и Верхним, встретился ему государев выезд. Выглядел он обычно, как шествие всех сановников. Санэсигэ его наблюдал, спрятавшись в зарослях. А внутри паланкина с фениксом — свиток с сутрой, написанной золотом. В названии его было написано:

«Если люди один раз восславят Будду, это значит, что все они уже прошли Путь Будды»⁷¹.

И тут [Санэсигэ] проснулся.

Текст, явившийся во сне Санэсигэ, — это сокращенная цитата из «Лотосовой сутры» (из главы второй, «Уловки»). В этом фрагменте Будда говорит о том, что каким бы способом человек ни почтил Будду, он спасется. Цитируемая в рассказе фраза полностью выглядит так: «Если люди со смятенными мыслями / Войдут в ступу или в гробницу / И один раз воскликнут: “Намо Будде!” / [Это значит], что все [они] уже прошли Путь Будды» [Сутра..., 1998, с. 110]. Намаи Марико отмечает, что связь Камо с Каннон и почитанием «Лотосовой сутры» прослеживается, например, в «Хоккэ гэнки»⁷² [Намаи, 2005, с. 70]. Она имеет в виду рассказ № 70: как монах Рэнсю:, который хоть и жил грешно, но все же каждый день с верой читал «Лотосовую сутру», а именно главу о Каннон, умер и чуть не попал в Страну Мертвых, но был спасен благодаря тому, что при жизни читал сутру и был под защитой бодхисаттвы Каннон. А на обратном пути в мир живых монах встретил посланцев богов: «Родные боги из Камо увидели, как ты идешь в Страну Мертвых, и отправили нас, дабы вернуть тебя» [Японские ле-

⁶⁷ Помимо этого, две внучки Нориканэ, от родного сына и приемного, стали матерями двух государей (Цутимикадо и Дзюнтоку) [Намаи, 2005, с. 73].

⁶⁸ Рассказ есть в «Удзи сю:и моногатари» (4–12) и др.

⁶⁹ Есть разные версии насчет его рода.

⁷⁰ Где почитались божественные предки Камо.

⁷¹ 一称南無仏, 皆已成仏道.

⁷² Или «Дайнихонкоку хоккэ гэнки» 大日本国法華験記, «Записи о чудесах “Сутры Лотоса”, сотворенных ею в великой стране Японии», сборник сэцува, составленный около 1043 г. монахом Тингэнном 鎮源.

генды..., 2018, с. 167]. Намаи также указывает и на то, что при некотором сходстве пятого раздела «Кодзидана», например, со вторым разделом «Кокон тёмондзю:», в котором есть десять рассказов о молитвах частных лиц в Камо, при том, что герои похожи на персонажей Акиканэ по своему положению в обществе, там они молятся прежде всего о делах мирских. А в том, что в «Кодзидане» настолько явственно показана именно буддийская сторона почитания Камо, исследовательница видит проявления личной позиции составителя [Намаи, 2005, с. 71]. Представляется разумным с нею в этом согласиться.

Таким образом, Акиканэ начинает раздел, отведенный храмам и святилищам, с историй, посвященных главным почитаемым местам страны. Он выстраивает рассказы так, чтобы соблюдался принцип *ни ва ити руй* («два рассказа — один мотив»), как в «Кондзяку моногатари сю:», и так же, как в «Кондзяку», рассказы здесь соединены многочисленными прямыми и косвенными отсылками друг к другу и к текстам иных произведений. Акиканэ приводит очень разные по содержанию и стилю рассказы к общему буддийскому знаменателю; его отбор сюжетов задает буддийское прочтение всего свитка, и боги-ками здесь воспринимаются прежде всего в свете учения *хондзи суйдзяку*. Так обеспечивается и структурная связность всего произведения в целом — можно вспомнить, что даже истории о воинах в четвертом свитке были пропущены через призму буддийской морали. Акиканэ в некотором смысле не требуется слов для выражения его позиции — потому что она (пусть не всегда с уверенностью и не всегда бесспорно) во многом читается между строк.

Литература

Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия синто / под ред. И.С. Смирнова. М.: РГГУ, 2010.

Дулина А.М. Метаморфозы Хатиман: грозный бог войны или милосердный бодхисаттва? Становление и эволюция культа божества Хатиман в Японии в VIII–XIV вв. М.: Кругъ, 2018.

Кодзидан [Беседы о делах старины]. Дзоку кодзидан [Продолжение бесед о делах старины] / под ред. Кавабата Ёсиаки, Араки Хироси. Токио: Иванами, 2005.

Коляда М.С. Сила и искупление: о воинах в сборнике поучительных рассказов «Кодзидан» // История и теория культуры. Альманах. Вып. 3. М.: Издательство Московского университета, 2021 (в печати).

Намаи Мариико. «Кодзидан» дай го «Дзиндзя буцудзи» дай дзю:ити ханаси-ницуйтэ. Дзё:сэй-но Ивасимидзу сикан нинкан дзидзё:-о тю:син ни [Одиннадцатый рассказ пятого раздела («Святилища и храмы») «Бесед о делах старины»: об обстоятельствах назначения Дзё:сэй на должность священнослужителя в Ивасимидзу] // Нихон бунгаку. 2001. Т. 50. № 9. С. 1–10.

Намаи Мариико. «Кодзидан» дай го Камо-дзя вагун ко: [Комментарий к серии рассказов о святилище Камо в пятом разделе «Бесед о делах старины»] // До:сися дайгаку Кокубунгаккай. 2005. № 62. С. 67–79.

Синкокинсю: японская поэтическая антология XIII века: В 2 т. Т. 2 / пер с яп., предисл. и коммент. И.А. Борониной. М.: Корал Клуб, 2001.

Синтю: Кодзидан [Беседы о делах старины с новыми комментариями] / под ред. Асами Кадзухико, Ито: Тамами, Утида Миоко и др. Токио: Касама сёин, 2010.

Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / пер. с кит. А.Н. Игнатовича. М.: Ладомир, 1998.

Трубникова Н.Н. Распределение задач между тремя учениями в сочинении Ку:кай «Три учения указывают и направляют». URL: <https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann/sango-siiki--nara>

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В., Коляда М.С. «Собрание стародавних повестей» в истории японской религиозно-философской мысли // Вопросы философии. 2021. № 2. С. 154–164.

Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии IX–XII вв. М.: Наталис, 2009.

Шохин В.К. Парамиты // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2001. С. 196–197.

Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.) / пер. с яп. А.Н. Мещерякова. М.: Издательство Медков С.Б., 2018.

Azuma Kagami [Mirror of the East] // Koten Senshū Honbun Database [Database of Selected Classical Literary Works]; Azuma Kagami // Shinoda M. The Founding of the Kamakura Shogunate 1180–1185, with Selected Translations from the Azuma Kagami. New York: Columbia University Press, 1960. P. 149–364. Japanese Historical Text Initiative URL: <https://jhiti.berkeley.edu/texthon17.htm>

Digital Dictionary of Buddhism / ed. by A.C. Muller. URL: <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>

Grapard A.G. Institution, Ritual, and Ideology: The Twenty-Two Shrine-Temple Multiplexes of Heian Japan // History of Religions. 1988. Vol. 27. No. 3. P. 246–269.

Kanda Ch.G. Shinzo: Hachiman imagery and its development. Cambridge; London: Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1985.

Персонификация болезни: письменные клятвы божеств эпидемий

А.М. Дулина

В статье рассматриваются письменные клятвы божеств эпидемий в форме «извинительных грамот» (*ваби сё:мон*). Эти клятвы вывешивались на входе в дом в качестве оберега или у постели больного как защитное заклинание. Извинение было адресовано реальному или вымышленному персонажу, который изгнал демоническое божество болезней или задобрил теплым приемом бога моровых поветрий в облике странника. Такой вид амулетов, появившийся в результате персонификации болезней, считался эффективным способом защиты от болезней, поскольку сочетал в себе мощь оберега, магию заклинания и силу клятвенного слова. Данная статья построена на анализе нескольких видов «извинительных грамот», исследовании культа божества оспы, а также изучении документов, проливающих свет на историю возникновения и способы применения письменных клятв божеств эпидемий.

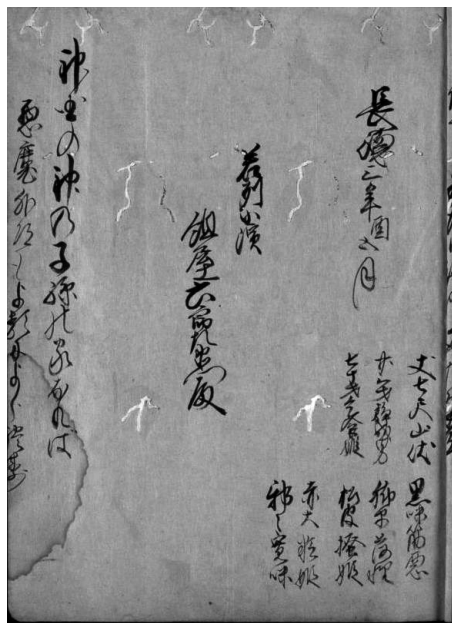
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *ваби сё:мон*, божества эпидемий, оспа, обереги, письменные клятвы, *хо:-со:-э*, *ака-э*, народные верования, Минамото-но Тамэтомо.

С конца марта по начало мая, когда заканчивалось цветение сакуры, часто вспыхивали эпидемии. В эпоху Хэйан (794–1185) существовало поверье, что их вызывали неупокоенные души опадающих лепестков. Поэтому Управление по делам храмов и святилищ (Дзингикан) каждый год в третий месяц по лунному календарю проводило обряды «успокоения цветов» *ханасидзумэ-но мацури* (*тинкасай*). Также мор и стихийные бедствия на всю страну насылали «гневные духи», *горё:*, — души высокопоставленных лиц, пострадавших при жизни от политических интриг [Трухан, 2021, с. 222]. Обряды по усмирению неупокоенных и мстительных духов, а также почитание божеств эпидемий были важной задачей двора.

В эпоху Эдо почитание божеств повальных болезней заняло весомое место в народных культах. Божеств «встречали» и «проводжали» всей деревней, устраивая пышные празднества. Странствующие монахи широко распространяли всевозможные амулеты и обереги. Одним из таких оберегов, известных главным образом среди воинского сословия Восточной Японии с центром в Эдо, были «извинительные грамоты» божеств эпидемий.

Такие клятвы в письменной форме, озаглавленные как «извинительные грамоты», *ваби-сё:мон*, и заверенные подписью, отпечатком ногтя или руки

божества, вывешивались на входе в дом или у постели больного. Клятва была адресована не владельцу этого документа, но некому лицу — реальному или вымышленному персонажу, который изгнал божество, если оно проникло в дом по злему умыслу, или оказал ему теплый прием, если оно пришло под видом странника. На сегодняшний день известно чуть более ста таких грамот, обнаруженных в основном в Восточной Японии. Этнолог Оосима Татэхико (р. 1932) составил базу данных и разделил эти грамоты на четыре группы. Первая наиболее многочисленная группа из шестидесяти трех грамот из префектур Ибараки, Тотиги, Гумма, Сайтама, Тиба, Канагава и одной из города Киото датируется 3-м или 4-м годами Тё:току (997 или 998 г.); они адресованы купеческому дому Кумия и подписаны именами пяти божеств оспы, *хо:со:гами*. Ко второй группе Оосима отнес тридцать три письменные клятвы двух божеств эпидемий, *экибё:гами*, в большинстве случаев подписанные 3-м годом Бунсэй (1820 г.) и адресованные Кинситиро: из воинского рода Никахо. В третью группу входят три грамоты из префектур Тотиги и Канагава от имени божеств эпидемий к легендарному воину Минамото-но Тамэтомо (1139–1170). Четвертая представлена одним документом из города Фудзисава префектуры Канагава от имени бога оспы, *имогами* (от *имогаса*, «оспа») к некоему Дзиро:бэй, датированным первым месяцем 2-го года Ансэй (1855 г.).



Илл. 1а. Извинительная грамота пяти божеств оспы. Фрагмент. Архив университета Кюсю.

URL: <https://www.lib.kyushu-u.ac.jp/cgi-bin/icomb/thumview>.

[cgi?lang=j&wayo=w&num=74&img=4](https://www.lib.kyushu-u.ac.jp/cgi-bin/icomb/thumview?lang=j&wayo=w&num=74&img=4)

Рассмотрим первую группу на примере двух документов — из библиотеки университета Кюсю (илл. 1а) и собрания документов семьи Араки из архива исторических документов города Киото (илл. 1б).

Пять божеств оспы приносят извинение купцу Кумия Рокуро:дзаэмон из города Обама провинции Вакаса (запад современной префектуры Фукуи). Богатый купеческий род Кумия, зарабатывавший морскими перевозками, впервые упоминается в записях годов Бунроку (1592–1596) и Кэйтё: (1596–1615). Сохранились документы, подтверждающие, что семья Кумия поставляла в провинцию Хидзэн (современная префектура Сага) на острове Кюсю провизию для армии Тоётоми Хидэёси (1536–1598) во время вторжения на Корейский полуостров, а также обладала разными привилегиями [Кумиякэ мондзё, 1990, с. 77–78]. Этот факт, а также анализ содержания извинительной грамоты, стиля письма, качества бумаги и



Илл. 16. Извинительная грамота пяти божеств оспы. Фрагмент. Архив исторических документов города Киото

чернил свидетельствует о том, что документ был составлен в середине или в конце эпохи Эдо, а не в эпоху Хэйан [Токиэда, 2004, с. 141].

В собрании старинных преданий провинции Вакаса под названием «Разные рассказы сборщика каштанов» («Сю:суй дзацува», 1764 г.), составленном Кидзаки Тэ-кисо: (1689–1766), рассказывается следующая история: в годы Эйроку (1558–1570) в городок Обама из-за Северных морей на купеческом судне прибыл старец. Владелец судна Кумия Рокуро:дзаэмон пригласил незнакомца погостить. Ухо-

дя, старец поблагодарил за радушный прием и признался, что он бог оспы. Старец пообещал, что мор обойдет дом Кумия стороной, а если кто-то и заболит оспой, то болезнь пройдет легко, не оставив следов. Рокуро:дзаэмон написал портрет этого старца, который был показан в Киото и Осака в годы Канън (1748–1751) [Сю:суй дзацува..., 1954, с. 198–199].

В основе этой легенды лежат представление о том, что повальные болезни приходят из-за моря, а также известное предание о божественном вознаграждении за гостеприимство. Согласно «Бинго фудоки», собранию легенд провинции Бинго (префектура Хиросима), бедняк по имени Сомин Сё:рай разделил пищу и кров с богом эпидемий, который предстал перед ним старцем-путником из Северных земель. В благодарность бог рассказал способ избежать болезни — обернуть вокруг талии кольцо из мисканта. Когда случалась эпидемия, Сомин и его потомки выжили, а семья богатого брата, отказавшего богу в ночлеге, погибла¹. В результате этого акта гостеприимства Сомин обеспечил себя и весь свой род защитой. Согласно легенде, богом-путником был Сусаноо-но Микото. Сусаноо в ипостаси буддийского божества Годзу-тэнно: почитался в святилище Ясака дзиндзя в Киото как бог моровых поветрий. И сейчас в Японии существует обычай вешать на входе в дом табличку-оберег с надписью «потомки Сомин Сё:рай» (*соминсё:рай сисонка нари*).

Кроме того, можно заметить связь «заморского» бога-путника с архетипом *марэбитогами* — «бога-чужака», приплывающего из-за моря и приносящего благоденствие. Образ бога, приплывшего на лодке из-за «северных морей» и принесшего удачу купеческому дому, можно сравнить с Эбису (букв. «чужеземец»), одним из семи богов счастья, которому издревле совершали обряды рыбаки, а позже — торговцы.

¹ Легенда из несохранившегося текста «Бинго фудоки» приводится в седьмом свитке «Сяку нихонги», комментарии к «Нихон сёки» Урабэ Канэката. Использована копия печатной книги из электронного архива библиотеки университета Васэда [Сяку нихонги, web].

О том, что в купеческом доме Кумия почитали бога оспы, свидетельствуют документы из семейного архива. Так, среди документов обнаруживается бумажный оберег от оспы с надписью «Кумия Рокуро:дзаэмон из Обама провинции Вакаса», к которому прилагается изображение старца, подписанное «Образ божества оспы», *хо:со:-гами мизэй*, а также «краткая история» амулета, *хо:со: мамори ряку энги*. В этой истории рассказывается, что Кумия оказал богу оспы теплый прием, за что получил от бога защиту и способ изготовления амулетов [Документы семьи Кумия, web].

В этом же архиве есть письмо Танигути Сидзё:, в котором он сообщает, что отправляет в Эдо десять бумажных оберегов от оспы для супруги Сакаи Таданао (1630–1682) по просьбе его сына, своего сюзерена и главе княжества Обама Сакаи Тадатака (1651–1686) [Там же]. Возможно, этим путем амулеты семьи Кумия стали известны в Эдо, и их популярность стала причиной того, что имя Кумия Рокуро:дзаэмон оказалось на извинительной грамоте пяти божеств оспы. Поскольку эти грамоты в основном обнаружены в Восточной Японии, в ближайших к Токио префектурах, можно также предположить, что местом их появления стал город Эдо.

Исследователь Хасэгава Ватару утверждает, что первоисточником для письменных клятв богов оспы служат «Беседы о Дхарме, на тему Восьми видов [рек] Сяо и Сян» («*Хаккэн кикитори хо:мон*», 1754 г.) [Хасэгава, 1998, с. 102–109], где приводятся примеры защитных амулетов и заклинаний, в том числе полный текст письма-извинения пяти божеств оспы, адресованного Кумия Рокуро:дзаэмон. Поскольку это письмо представлено как образец, дата в нем не проставлена, под именами мужских божеств обозначено место для личной печати (*хан*), женских — отпечатка ногтя (*цумэхан*). Также перед именами нет описаний божеств, например, «нищая старуха» или *ямабуси*, как в грамотах из университета Кюсю и архива Киото.

Если изначально дата не была проставлена, то возникает вопрос: откуда появилась «эра Тё:току» в большинстве извинительных грамот? Ответ обнаруживается в «Краткой истории о *магодзякуси* с перевала Юноо уезда Нандзё: провинции Этидзэн» («*Этидзэн нандзё:-гоори юноо то:гэ оммагодзякуси рякуэнги*»). Согласно этому краткому тексту, время создания которого не известно, во время правления императора Итидзё: (986–1011), а именно в 8-й день шестого месяца 4-го года Тё:току (998 г.), на перевале Юноо встретились бог оспы и легендарный заклинатель (*оммё:дзи*) Абэ-но Сэймэй (921–1005). Бог оспы сказал, что найдет болезнь на весь людской род, а Сэймэй ответил, что всех исцелит. Чтобы показать свою силу, бог наслал болезнь на дочь хозяина чайного дома. Пораженный Сэймэй признал, что уступает силой божеству, и попросил уменьшить тяжесть болезни. Тогда бог оспы протянул ему амулет и сказал, что всякий, кто обладает этим письменным заклинанием, «вплоть до потомков (*маго*) по прямой линии наследования (*дзякуси*)», легко перенесет болезнь. Сэймэй добавил к заклинанию свою печать в виде пятиконечной звезды, чтобы увеличить магическую силу амулета [Краткая история..., web].

Таким образом, есть основания полагать, что дата «8-й день шестого месяца 4-го года Тё:току» в извинительной грамоте пяти божеств оспы была за-

имствована из истории о *магодзякуси*. Эта история, напечатанная с доски на одном листе бумаге, прикладывалась к амулету *магодзякуси* и распространялась вместе с ним². Амулеты, являющиеся оттисками на вертикальных полосках бумаги, раздавали четыре чайных дома на перевале Юноо в уезде Нандзё: провинции Этидзэн (современный поселок Минамиэтидзэн в префектуре Фукуи). За надписью *хо:со:гами омагодзякуси* («бог оспы — Магодзякуси») следовали название чайного дома и пентаграмма — символ Абэ-но Сэймэй. Оосима Татэхико предположил, что название амулету дал гриб из семейства ганодермовых — *магодзякуси* (лат. *ganoderma neo-jaronicum*), который считался дарующим бессмертие грибом *рэйси* (кит. *линчжи*) и использовался для изготовления лекарственных снадобий [Оосима, 1985, с. 130].

Во втором из десяти томов «Странствия двадцати четырех пилигримов» («*Нидзю:сихай дзюмпай дзуэ*», 1803–1809), составленного Рё:хэй и проиллюстрированного Такэхара Сюнсэнсай путеводителя по местам паломничества основателя Истинной школы Чистой Земли Синран (1173–1262) и его учеников, есть следующая запись: «Чайные дома *магодзякуси* на перевале Юноо выдают обереги от оспы» [Нидзю:сихай дзюмпай дзуэ, web]. На иллюстрации из этой книги мы видим надпись «*Магодзякуси Даймё:дзин*» на занавеске у входа в дом и слева в глубине дома — алтарь *камидана*, вероятно, для подношений божееству оспы (илл. 2).

После того как в конце XIX в. была проведена железнодорожная линия Хокурику, соединявшая Киото с префектурами Канадзава и Тояма через Фукуи, тракт через перевал Юноо пришел в запустение и чайные дома переехали к подножию горы. Однако на прежнем месте осталась небольшая кумирня бога оспы — Магодзякуси-ся. История амулета *магодзякуси* была широко известна в эпоху Эдо. Например, она легла в основу произведения «Магодзякуси с перевала Юноо» («*Юноо то:гэ-но магодзякуси*», 1819 г.) в форме сброшюрованной книги *го:кан* Дзиппэнся Икку (1765–1831), известного автора юмористической прозы *гэсаку*, с иллюстрациями Утагава Кунисада (1786–1864) (илл. 3).

Севернее перевала Юноо, на расстоянии двух железнодорожных станций (Нандзё: и Юноо), в поселке Куниканэ близ города Этидзэн находится святилище Оосио-Хатимангу:, в котором почитается божеество оспы под именем Юноо Даймё:дзин. «Краткое предание об Юноо Даймё:дзин» («*Юноо даймё:дзин рякуэнги*») из архива святилища, составленное в 1525 г. и отредактированное в 1774 г., рассказывает следующее. В годы Тайэй (1521–1528) Асакура Такакагэ (1493–1548), властитель провинции Этидзэн, во время охоты в деревне Китакура уезда Имадатэ нашел сияющий красным светом ларец. В ларце оказалось

² На аукционе yahoo.co.jp выставлен амулет *магодзякуси* из чайного дома Омоя. В комплекте идет сложенный гармошкой лист бумаги, в который был завернут амулет. На листе напечатана с доски «краткая история» амулета, полностью повторяющая текст «Краткой истории о *магодзякуси* с перевала Юноо». В конце документа, который датирован седьмым месяцем 4-го года Каэй (1851), приписка о том, что монах Эфуми лично «перенес» (*кандзё:*) бога Магодзякуси в храм Дзё:синдзи при замке Мацуэ-дзё: (префектура Симанэ) для защиты от оспы. См.: URL: <https://page.auctions.yahoo.co.jp/auction/n450828317>



Илл. 2. Чайный дом на перевале Юноо. Фрагмент из книги «Странствия двадцати четырех пилигримов». URL: https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ha04/ha04_01810/ha04_01810_0002/ha04_01810_0002.pdf

«тело божества» Сукуна-бикона³, почитаемого в святилище Вакамия при Оосио-Хатимангу:. На ларце была надпись — «запечатано Абэ-но Сэймэй и Юноо Даймё:дзин — богом оспы из Северных земель». Такакагэ повелел возвести для «тела божества» небольшое святилище, которое было закончено и освящено служителем *каннуси* из Оосио-Хатимангу: в 1524 г. Когда заболела оспой одиннадцатилетняя дочь Такакагэ, ей помог излечиться оберег из этого святилища. Поэтому, как сообщает предание, Оосио-Хатимангу: получило разрешение распространять защитные амулеты в разных провинциях [Оосио-Хатимангу: мондзё, 1987, с. 84–85]. Право святилища распространять бумажные обереги от оспы (*хо:со: мамори фуда*) подтверждается документом от седьмого месяца третьего года Тэмпо: (1832)⁴ [Там же, с. 85].

Таким образом, Юноо Даймё:дзин и Магодзякуси Даймё:дзин — имена божества оспы, культ которого был широко распространен в префектуре Фукуи.

³ Сукуна-бикона — бог-карлик, согласно «Кодзики», сын Ками-мусуби-но ками, согласно «Нихон сёки» — Таками-мусуби-но ками. Упоминается в «Фудоки», в частности, как божество лечебных трав и врачевания. Почитается как бог-основатель медицины. Один из объектов культа в Хо:со:ся («святилище оспы») на территории Оосио-Хатимангу:.

⁴ В святилище Оосио-Хатимангу: главными объектами культа являются мифологические правитель О:дзин, его мать Дзингу: и ее супруг — правитель Тю:ай. В эпоху Эдо Дзингу: (а вместе с ней и Хатиман) стали почитаться как защитники от эпидемий, поскольку победили «чужеземных врагов», совершив военный поход в Корею, а значит, способны защитить от «чужеземной заразы». Считалось, что оспа, как и другие поваральные болезни, была занесена с материка.

Обратимся к письменной клятве божеств оспы из архива университета Кюсю. Клятва подписана пятым месяцем 3-го года Петуха эры Тё:току (997 г.). После этой даты и пяти имен божеств следуют четыре песни *вака*. За ними проставлена другая дата — 8-й день шестого месяца 4-го года Собаки эры Тё:току (998 г.) — день, когда встретились бог оспы и Абэ-но Сэймэй, согласно «Краткому преданию о *магодзякуси*». Завершает текст заклинание: «[Здесь] пристанище (*ондзюку*) бога оспы — *ондзякуси* с перевала Юноо уезда Нандзё:гун провинции Этидзэн». Таким образом, указание годов Тё:току в данной извинительной грамоте, вероятно, имело целью связать документ с преданием о *магодзякуси*, а также с эпохой, когда практиковал могущественный заклинатель Абэ-но Сэймэй. Возможно, письменная клятва пяти божеств из архива университета Кюсю является примером слияния культа *магодзякуси* и почитания бога оспы родом Кумия в префектуре Фукуи.

Рассмотрим подробно пять божеств оспы, чьи имена перечислены на извинительной грамоте и являются результатом персонафикации различных симптомов болезни. Примечательно, что бог оспы не был единственным в своем роде, а существовали разные божества в зависимости от признаков и форм болезни.

Возглавляет список «*ямабуси* ростом в семь *сяку*⁵» по имени Куроми-но Судзивару («чернота с дурным нравом»). Вероятно, это божество олицетворяло одну из самых тяжелых форм болезни — пустулезно-геморрагическую (лат. *variola haemorrhagica pustulosa*) — почти всегда имевшую летальный исход (смерть наступала еще до появления красной оспенной сыпи). При геморрагической оспе возникали обширные кровоизлияния, из-за которых кожа приобретала черный цвет, отсюда ее другое название — «черная оспа». За *ямабуси* следует «тихий юноша двадцати трех лет», чье имя — Хаяси-но Никару («быстрые ноги и легкая ноша») — олицетворение легкого течения болезни.



Илл. 3. Бог оспы с полученными дарами. Фрагмент из книги «Магодзякуси с перевала Юноо».

URL: https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/he13/he13_02378/he13_02378_0161/he13_02378_0161.pdf

⁵ Чуть больше двух метров.

После юноши — «нищая старуха семидесяти лет» (или «нищая женщина пятидесяти лет») — Мацукава-но Какихимэ. Ее имя — «дева, сдирающая сосновую кору» — указывало на тяжелое состояние, когда все тело больного покрывалось струпьями, напоминаящими кору дерева. За ней следует «девушка в *фурисо-дэ*⁶ семнадцати лет» — Ака Ооцубу-химэ («Красная дева больших зерен»). Она олицетворяла обычную форму болезни — образование папул медно-красного цвета размером с горошину — после которой обычно наступало выздоровление. Завершает список «пятидесятитрехлетний мужчина со лбом танской собаки»⁷ по имени Дзядзя-но Агуми. Вероятно, слово *дзядзя* означало оспины (*дзян-ко*), *агуми* — расслабленную, непринужденную позу, тем самым символизируя окончание болезни.

Существование различных форм оспы породило не только разных божеств, но и разные формы их почитания. Сохранился документ 1868 г. из храма Манко:ин в префектуре Гумма, в котором перечисляются семь божеств оспы и дни, когда следует совершать им подношения в зависимости от симптомов заболевания. Так, в тяжелых случаях следует обращаться к Быстрому богу, который принимает форму монаха, *ямабуси* или слепца (или слепого монаха-*ямабуси*), а также к Богине Первой звезды Большой медведицы (*кайсин*)⁸. При легком течении болезни женщины должны обращаться к Богу спокойствия в облике ребенка (*кансин*), а мужчины — к Девушке-чиновнице (*якудзин*)⁹. Когда много оспенных язв — к Юноше-воину (*хэйсин*), а когда появляются рубцы — к Карающей богине (*кэйсин*) в облике старухи. Молиться Каменному старцу (*сякудзин*) следует, когда появляются струпья или экземы. В тексте также сказано, что нужно как можно быстрее выпроводить Быстрого бога, чтобы пожаловали девушка и ребенок, обещающие легкое течение болезни. Здесь возможно двойное понимание — выпроваживание божества из дома, в который тот является под видом путника, или изгнание духа болезни из тела больного. Например, считалось, что бред во время болезни — это одержимость божеством.

Кроме того, известно описание «семи духов» оспы (*foso no camí* или *rock geister*) немецким врачом и путешественником Энгельбертом Кемпфером (1651–1716), прибывшим в Нагасаки летом 1690 г. и дважды назначавшимся главой торгового представительства в Дэдзима в 1682 и 1685 гг. В манускрипте «Collectanea Japonica» Кемпфер пишет, что самые опасные из них — «*ямабуси*» (*jammabos camí* или *bergasketen*) и «слепой дух» (*mekura gamí* или *blinder geist*).

⁶ Кимоно с длинными рукавами, которое носили незамужние девушки.

⁷ «Лоб китайской собаки» (*то:кэн-битаи*) — прическа, популярная в эпоху Эдо среди *токэн-гуми* — одной из группировок «городских стражей» *мати-якко*, за плату защищавших деревни и купцов. По одной из версий, это имя прическа получила из-за сходства со лбом «китайской собаки» — *коману*. Здесь, вероятно, также обозначает оберег-игрушку из папье-маше *харико-но ину*, защищающую детей от злых духов и болезней.

⁸ Вероятно, аналог Куй-син (кит.) — мудрого бога первой звезды Большой Медведицы, покровителя экзаменов в китайской мифологии. Иероглиф 魁 (*кай*) также является вариантом названия «ковша» (*сякуси*) 杓子, что отсылает нас к амулету *магодзякуси*, название которого нередко записывалось знаками 孫杓子. Кроме того, контаминация божества оспы с созвездием говорит о влиянии даосизма и традиции *Инь-Ян*.

⁹ Возможно, божество «болезни» или «бедствий» в другом иероглифическом написании.

Как и в извинительной грамоте пяти божеств оспы, *ямабуси* здесь символизирует «черную» оспу. «Слепой дух» означает потерю зрения — одно из самых частых и тяжелых осложнений. Считается, что известный воин Датэ Масамунэ (1567–1636), перенес оспу в детстве и ослеп на один глаз, за что современники прозвали его «одноглазым драконом». Также осложнения вызывали «монах» (*boos* или *pfaffen*), «старик» (*dsii* или *alt man*) и «старуха» (*baba* или *alt weib*). Наименее опасными Кемпфер называет «юношу» (*wakas* или *jungling*) и «девушку» (*musme* или *junge tochter*) [Kaempfer, архив].

Говоря о признаках легкого течения болезни, вернемся к богине оспы по имени Ака Ооцубу-химэ, олицетворяющей высыпания красного цвета. Как правило, больные, у кого сыпь оставалась красной, выздоравливали. Это укрепило веру в то, что красный цвет защищает от болезни, а также породило миф о том, что бог оспы любит красное. Так, лекарь Кацуки Гю:дзан (1656–1740) в трактате «О воспитании, необходимом детям» («Сё:ни хицүё: содатэгуса», 1703 г.) пишет: «Больному ребенку следует носить красную одежду, как и всем, кто ухаживает за ним, поскольку оспа любит красный цвет» [Сё:ни хицүё: содатэгуса, web]. Считалось, что если положить рядом с ребенком игрушки красного цвета, то дух болезни сменит гнев на милость. А если больной ребенок прикоснется к красным игрушкам, то оспа будет «красной», а не «черной». Это поверье сочеталось с представлением о том, что оспа, наоборот, избегает красного цвета. В этом цвете печатали так называемые «красные картинки», *ака-э*, на которых обычно изображали куклу-неваляшку в образе монаха *дарума*, собаку, сову, зайца, легендарных защитников от демонов — Тамэтомо, Момотаро: или Чжун Куя.

В большинстве случаев на «красных картинках» писали заклинания в форме *вака* («японской песни»). Здесь мы видим усиление магической силы *ака-э* за счет красного цвета, изображенных предметов и персонажей, а также песни-заклинания. Например, в одной из *вака* на картинке с собакой, куклой *дарума* и барабанчиком упоминается уже знакомый нам перевал Юноо: «Играя с собакой и *дарума*, легко ношу несешь; перевал Юноо играючи перейдешь» (*мотэ асобу / ину я дарума ни / ни мо каруку / юноо тогэ о / раку ни коэкэри*)¹⁰. Помимо отсылки к известному месту, связанному с культом бога оспы, перевал мог означать преодоление сложного этапа болезни и приближение выздоровления. Изображение игрушек или играющего ребенка, как и слово «асобу» («играть») в *вака* означало, что болезнь не примет серьезный характер, а пройдет «играючи».

Четыре *вака* на письменной клятве пяти божеств оспы из архива библиотеки университета Кюсю также выполняют роль заклинания (илл. 4) [Извинительная грамота..., web].

Песнь первая: «К дому потомков Страны богов ни демоны, ни отступники и близко не подойдут» (*синкоку-но / kami-но сисон-но / из нарэба / акума гэдэ: мо / ёсэ ни ёрарэдзу*).

¹⁰ Копия этой «красной картинке» приводится в [Рэкиси..., 1995].

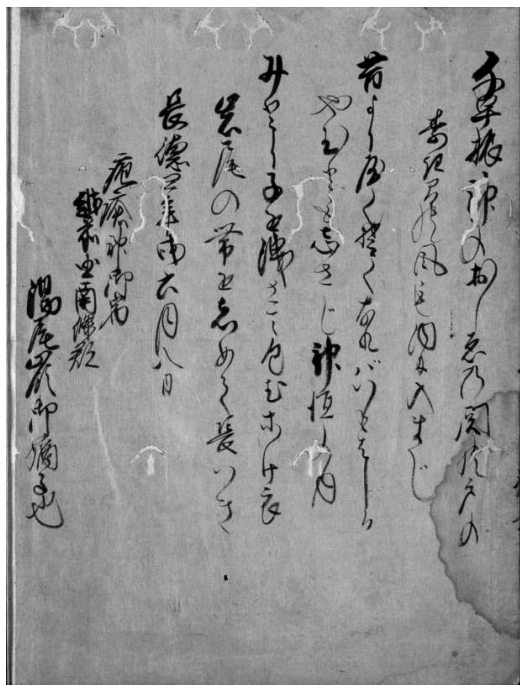
Песнь вторая: «Сквозь заста-
ву учения великих богов даже ве-
тер не просочится» (*тихаяфуру /*
ками-но осиз-но / сэки-но то-но /
сукима-но кадзэ мо / ути-ни ири-
маси).

Песнь третья: «Благодаря
древней клятве, никто не умрет от
оспы и кори в пределах священ-
ной ограды» (*мукаси ёри / якусоку*
нарэ ба / имо хасика / яму томо си-
саси / камигаки-но ути).

Песнь четвертая: «Если мла-
денца, искупав, опоясать концом
утеса, обернуть в рясу из мха, бу-
дет жить долго» (*мидорико о / мо-*
расатэ цуцуму / кокэгоромо / ива-
о-но оби о / симэтэ нагаики). Под
ивао-но оби, вероятно, подразуме-
вается пояс *ивата-но оби*, защи-
щающий рожениц.

Единственная песнь-закли-
нание из клятвы пяти божеств из
архива исторических докумен-
тов Киото закручена в спираль и
практически совпадает с первой
из вышеперечисленных песен
(илл. 2): «К дому потомков вели-
ких богов ни демоны, ни вредо-
носные духи и близко не подойдут». В отличие от документа из университета
Кюсю, дата указана только одна — пятый месяц 3-го года Петуха эры Тё:току
(997 г.). Письменные источники эпохи Эдо рекомендуют использовать подоб-
ные песни-заклинания в качестве оберегов от оспы и кори следующим обра-
зом — повесить на дверь дома или прочитать три раза [Оосима, 2016, с. 87].

В чем же именно клялись божества оспы купцу Кумия? Клятва состоит из
пяти пунктов. Во-первых, божества раскаиваются в том, что «опьянев от обиль-
ных возлияний» и «отравившись испорченной пищей», по ошибке вернулись в
этот дом, несмотря на то что прошло семьдесят пять дней после ритуала *сасаю*.
Во-вторых, обещают легкое течение болезни, когда гнойники «вздымаются
словно гора Фудзи», а высыпания подобны «просу», а не «сосновой коре» или
«пилюлям *уиро*¹¹». В-третьих, клянутся, что больной не будет лгать или бредить
ни в период образования пустул (этой стадии часто сопутствовала лихорад-



Илл. 4. Заклинания в форме *вака*
и *магодзякуси*. Фрагмент извинительной
грамоты. Архив университета Кюсю.
URL: [https://www.lib.kyushu-u.ac.jp/
cgi-bin/icomb/thumview.cgi?
lang=j&wayo=w&num=74&img=5](https://www.lib.kyushu-u.ac.jp/cgi-bin/icomb/thumview.cgi?lang=j&wayo=w&num=74&img=5)

¹¹ *Уиро* — обезболивающее средство традиционной медицины в виде горошин серебристого цвета, сделанных из женьшеня, мускуса, камфары и корицы.

ка), ни потом — вплоть до обряда *сасаю*. В-четвертых, они просят потерпеть и рекомендуют использовать кроличью лапку, когда гнойники засыхают и кожный зуд становится невыносимым. В-пятых, обещают, что «ничто дурное» не приблизится к дому, на дверях которого написано имя куца Кумия. В конце клянутся не оставлять следов на коже ребенка, которые могут помешать ему во взрослой жизни.

В этих пунктах мы видим перечисление этапов болезни, а также народных способов лечения — применение кроличьей лапки и проведение ритуального омовения *сасаю*. Подробное описание симптомов и стадий оспы появилось в эпоху Эдо. Так, врач Кацуки Гю:дзан в упомянутом выше руководстве по воспитанию детей перечисляет пять этапов болезни, каждый длительностью три дня — жар, появление сыпи, образование пузырьков (везикул), их превращение в гнойники (пустулы), а затем — в струпья [Сё:ни хицү: содатэгуса, web].

Ритуальное омовение *сасаю* (букв. «горячая вода с бамбуком») проводилось на тринадцатый день болезни, когда подсыхали корочки на язвах, и заключалось в купании ребенка в горячей воде с добавлением сакэ и бамбуковых листьев (иногда вместо сакэ использовалась вода после промывки риса). После купания ребенка обычно заворачивали в красное полотенце. Для божества оспы устраивали проводы — устанавливался специальный алтарь с подношениями. Это омовение, на которое приглашали родственников и друзей, было своего рода обрядом инициации — переболевший ребенок приобретал иммунитет и входил во взрослую жизнь [Ротермунд, 1995, с. 206–209].

Если в извинительной грамоте, адресованной Кумия, божества оспы просят прощения за то, что пришли в его дом по ошибке и без дурного умысла, то в грамоте другого типа, датированной девятым месяцем 3-го года Дракона эры Бунсэй (1820 г.) и адресованной воинскому дому Никахо, «боги эпидемий» (*якубё:гами*) просят пощады (поскольку, как мы узнаем из других источников, проникли в дом тайно). Иными словами, мотив «увещевания» и «теплого приема» божеств болезни сменяется «изгнанием».

Документ адресован *хатамото*¹² Никахо Дайдзэн и его сыну Кинситиро:. Дайдзэн был главой княжества Никахо (уезд Юри префектуры Акита) в пятом поколении и владел землями с доходом в тысячу коку риса. В отличие от письменной клятвы божеств оспы, этот документ, начинающийся словами «нижайше преподносим сию грамоту» (*сасидасимо:су иссацу-но кото*) и «мы, двое, проникли в этот дом...», составлен по образцу стандартной извинительной грамоты, которую писал обидчик. О том, что это не реальный документ, а письмо-оберег, нам говорит только подпись «боги эпидемий» в конце. В заключение божества клянутся не входить в дом, где есть имя Кинситиро:. О значении этой грамоты нам рассказывает надпись на обратной стороне с правого края (*хасиурагаки*) из собрания семьи Касахара Кадзусигэ в префектуре Гумма: «В дом, где есть эта грамота, божества эпидемий не войдут» [Токиэда, 2004, с. 145].

¹² Прямой вассал сёгуна Токугава с доходом менее десяти тысяч коку риса.

Текст этой грамоты с комментариями представлен в заметках «Сборщик бамбука» («*Такэсо:си*», 1835 г.) Кобаяси Кэйся и «Слиловая пыль» («*Умэ-но тири*», 1844 г.) Умэноя Сюдзин. В усадьбу Дайдзэн в квартале Атагосита в Эдо проникли два божества эпидемий, однако были схвачены Кинситиро:. Божества вымолили пощаду, поклявшись никогда не входить в дом, на двери которого есть имя Кинситиро:. Автор «Сливовой пыли» добавляет, что амулет с именем Кинситиро: нужно повесить на входе в дом, а извинительную грамоту поместить в «сокровищницу». Согласно записям храма Эмпукудзи в Токио, Кинситиро: был седьмым сыном Сигэёси (Дайдзэн); был отдан на воспитание в семью Тоояма и скончался в 8-м году Бунсэй (1825 г.) [Оосима, 2008, с. 142–143; Оосима, 2009, с. 80–81]. Очевидно, грамота была составлена таким образом, чтобы максимально близко соответствовать реальному историческому документу. Велика вероятность того, что местом создания и центром распространения этой грамоты был Эдо.

Еще одно отличие этой грамоты от письменной клятвы божеств оспы, адресованной Кумия, в том, что божества эпидемий были пойманы до того, как наслали болезнь. Отсюда мотив их «изгнания» мужественным воином. Скорее всего, эта грамота-оберег была превентивной мерой во время эпидемий, а не «клятвенным обещанием» легкого течения болезни.

Еще одной клятвой изгнанных божеств эпидемий является грамота, адресованная легендарному воину Минамото-но Тамэтомо. Всего сохранилось три таких документа — два из города Канума в префектуре Тотиги и один — из города Фудзисава в префектуре Канагава. Копию грамоты из собрания семьи Исихара из района Кусагю: города Канума, а также текст двух других приводит Оосима Татэхико [Оосима, 2008, с. 155–156]. Оосима предположил, что эти грамоты были частью культа Тамэтомо и были созданы святилищем Тамэтомо-дзиндзя на острове Хатидзэ:дзима (юг архипелага Идзу).

Култ Минамото-но Тамэтомо был широко распространен в эпоху Эдо, в том числе благодаря популярности «Диковинных рассказов о молодом месяце» («*Тинсэцу юмихаридзуки*», 1807–1811) — творения писателя Кёкутэй (Такидзава) Бакин (1767–1848) и художника Кацусика Хокусай (1760–1849). Минамото-но Тамэтомо (1139–1170) был сыном Минамото-но Тамэёси и куртизанки из квартала Эгути в Осака. За буйный нрав он был сослан отцом на остров Кюсю, где получил прозвище Тиндзэй-хатири:. После участия в «смуте годов Хо:гэн» (1156 г.) на стороне отрекшегося государя Сутоку (1119–1164, прав. 1123–1141) Тамэтомо был сослан на остров Оосима архипелага Идзу. Предание рассказывает, что во время ссылки на Идзу, он покорил Они-га сима — остров на котором жили большие мужчины, потомки демонов. В народных легендах, которые легли в основу «Диковинных рассказов», Тамэтомо изображается героем и великолепным стрелком из лука.

Тамэтомо, изгоняющий демонов, часто изображался на гравюрах, которые служили оберегами от оспы, так называемые «оспенные картинки», *хо:со:-э*¹³. На гравюре Цукиока Ёситоси (1839–1892) у ног Тамэтомо, от которого удирают

¹³ Подробный анализ *хо:со:э* и *ака-э* с примерами см.: [Ротермунд, 1995, с. 109–127].



Илл. 5. Цукиока Ёситоси. Тамэтомо изгоняет демонических божеств оспы.
URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yoshitoshi_Driving_away_the_Demons.jpg



Илл. 6. Утагава Кунимаро. Тамэтомо.
URL: <https://collections.mfa.org/objects/461843/the-story-of-the-great-god-tametomo-governor-of-hachijojima>

божества демонической природы (вероятно, унося на спине больного ребенка — олицетворение самой болезни), мы видим письменную клятву с отпечатком двух ладоней, *гохэй*¹⁴ красного цвета и соломенный поднос (*сандавара*), на котором обычно «проводжали» божеств эпидемий, спуская их вниз по реке (илл. 5).

Другая цветная гравюра, из собрания Бостонского музея, созданная в годы Ко:ка (1844–1848) художником Утагава Кунимаро (годы жизни неизвестны), изображает Тамэтомо в образе актера театра Кабуки. Воин разворачивает свиток с письменной клятвой и отпечатком руки божества оспы (илл. 6). Сопровождающий текст, озаглавленный «Предание о Великом пресветлом божестве Тамэтомо первого старшего ранга, защитнике острова Хатидзэ:дзима», сообщает, что однажды на остров приплыл старичок, объявил себя божеством-защитником от оспы и потребовал подношения в виде священного *сакэ* и «красного риса» (*сэкихан*, рисовая каша с красными бобами *адзуки*). Прознавший об этом Тамэтомо разоблачил старца, который оказался «дурным божеством»,

¹⁴ Украшенный двумя бумажными (обычно белого цвета) лентами деревянный жезл, используется в синтоистских ритуалах для очищения места, изгнания порчи и демонических существ.

дзясин, насылающим оспу. Старичок взмолился о пощаде и обещал больше никогда не возвращаться на этот остров и не входить в дома, на двери которых написано имя Тамэтомо. С тех пор люди на острове не болеют оспой.

Здесь примечательно упоминание двух ипостасей бога оспы — защитника от болезни, как в случае с культом *магодзякуси*, и «дурной» или демонической сущности, насылающей болезни. Богу-защитнику от оспы совершали подношения, проводили ритуальные встречи и проводы. А «дурное» божество отгоняли от дома заклинаниями, приклеенными на дверь: «Здесь обитает Тамэтомо» или «Детей здесь нет» (*кодомо фудзай*).

В трех сохранившихся извинительных грамотах, адресованных Тамэтомо, «семья божеств оспы», изгнанная с острова Хатидзё:дзима, клянется не вызывать эпидемии, а тем, кто уже заболел, рекомендует приклеить эту грамоту в доме у изголовья. На одной из грамот, написанной на красной бумаге, действительно сохранились следы клея [Токиэда, 2004, с. 143]. В грамотах, адресованных Кумия, о способе применения не сказано. Только в некоторых случаях есть надпись на конверте — грамоту следует запечатать и приклеить в доме (на входе в дом — во время эпидемии, в комнате больного — во время болезни) [Там же, с. 151–152].

Дата — 8-й день 7-го года Кэйтё: (1607 г.) — проставлена только на одной грамоте: из собрания семьи Хисацу из квартала Симонамма города Канума префектуры Тотиги. Знаменательно, что именно в этот год была сделана бронзовая доска с изображением Тамэтомо в качестве подношения святилищу Тамэтомо-дзиндзя на острове Хатидзё:дзима. Когда в девятом месяце 1-го года Сё:току (1711 г.) заболел оспой наследник в семье сёгуна Токугава, этот портрет отвезли в Эдо для показа [Токиэда, 2004, с. 143]¹⁵. С тех пор церемония «открытия ковчега» (*кайтё:*) и демонстрации чудодейственного образа Тамэтомо Даймё:дзин повторялось каждый раз, когда вспыхивала эпидемия оспы в Эдо. Вместе с показом бронзового портрета распространяли отпечатанные с досок бумажные амулеты с изображением Тамэтомо. Возможно, тогда же извинительные грамоты показывали как дополнительное свидетельство чудодейственной силы бронзового образа или, как считает Токиэда Цуцуму, распространяли как оберег [Там же, с. 148–154].

На гравюре Утагава Куниёси (1797–1862), которая служила оберегом от оспы, изображены Тамэтомо (илл. 7а) и два божества оспы. Бог-старик протягивает извинительную грамоту, заверенную оттиском двух ладоней, а бог-ребенок в красной одежде лакомится сладостями из риса и красных бобов (*ботамоти*) (илл. 7б). В описании гравюры на сайте Токийской столичной библиотеки сообщается, что эта гравюра была выпущена по случаю публичного показа бронзового портрета Тамэтомо в пятом месяце 4-го года Казэй (1851 г.) в храме Экоин в районе Рё:коку в Эдо [Тамэтомо и два бога оспы, web].

¹⁵ Имеется в виду церемония «открытия створок [ковчега]», *кайтё:*, когда в определенные дни открывали дверцы сакрального «ковчега» (*дзуси*) и показывали верующим обычно скрытый от глаз почитаемый объект, например, буддийскую статую («тайный будда», *хибуцу*). В широком значении — публичный показ сокрытого объекта культа. «Открытие» проводилось в этом же храме (*игаитё*) или в другом месте (*дэгайтё*).



Илл. 7а, б. Утагава Куниёси. Тамэтомо и божества оспы.

URL: https://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Bild:Hosogami_tametomo_kuniyoshi.jpg

Таким образом, на примере феномена принесения извинений и письменных клятв богами моровых поветрий видны механизмы мифологизации эпидемий и персонафикации болезней. Считалось, что повальные болезни приходили из-за моря под видом старца-странника. Таким божествам оказывали теплый прием, чтобы они ушли, не причинив вреда. Если божество болезни являлось в облике демонической сущности, его изгонял храбрый воин. Кроме того, существовали разные формы почитания божеств в зависимости от их облика, который менялся согласно симптомам болезни.

Литература

Документы семьи Кумия из архива города Обама. URL: <https://www.library-archives.pref.fukui.lg.jp/fukui/08/m-exhbt/20170713AM/20170713.html>

Извинительная грамота пяти божеств оспы // Электронный архив библиотеки университета Кюсю. URL: <https://www.lib.kyushu-u.ac.jp/cgi-bin/icomb/thumview.cgi?lang=j&wayo=w&num=74&img=1#>

Краткая история о магодзякуси с перевала Юноо // Электронный архив библиотеки исследовательского центра Нитибункэн (Киото). URL: <https://lapis.nichibun.ac.jp/sod/Detail?sid=6-1&eid=01>

Кумиякэ мондзё [Документы семьи Кумия] // Фукуикэн си [История префектуры Фукуока]. Т. 9. Сирё:хэн [источники]. Вып. 7. Тю:кинсэй [Средние века и Новое время]. Фукуи: Фукуикэн сьуппанся, 1990. С. 76–98.

Нидзю:сихай дзюмпай дзюэ [Странствия двадцати четырех пилигримов]. Т. 2 // Электронный архив библиотеки университета Васэда. URL: https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ha04/ha04_01810/ha04_01810_0002/ha04_01810_0002.pdf

Оосима Татэхико. Экидзин то соно сю:хэн [Боги эпидемий и их окружение]. Токио: Ивасаки бидзюцуся, 1985.

Оосима Татэхико. Экидзин то фукудзин [Боги эпидемий и боги счастья]. Токио: Мияи, 2008.

Оосима Татэхико. Экидзин то дзюфу [Божества эпидемий и письменные заклинания] // Ко:то: тэнсё: то модзи бунка — модзи-но миндзокугаку, коэ-но рэкисигаку [Устные предания и письменная культура — этнология как наука о письменах, история как наука о речи]. Киото: Сибункаку, 2009. С. 71–103.

Оосима Татэхико. Сайяку то синко: [Бедствия и верования]. Токио: Мияи, 2016.

Оосио-Хатимангу: мондзё [Документы святилища Оосио-Хатимангу:] // Фукуикэн си [История префектуры Фукуока]. Т. 6. Сирё:хэн [источники]. Вып. 4. Тю:кинсэй [Средние века и Новое время]. Фукуи: Фукуикэн сьуппанся, 1987. С. 76–86.

Ротермунд Х. Хо:со:гами — эдо дзидай-но ямаи-о мэгуру минкан синко:-но кэнкю: [Божества оспы — изучение народных верований, связанных с болезнями в эпоху Эдо] / пер. с фр. на яп. яз. Токио: Иванами, 1995.

Рэкиси о ёминаосу [Перечитывая историю]. Вып. 20. Тэнараи-дзюку — кадзюку то кодомо-но хаккэн [Школы чистописания — находки детей и семей]. Токио: Асахи симбунся, 1995.

Сё:ни хицүё: содатэгуса [О воспитании, необходимом детям] // Электронный архив библиотеки университета Киото. URL: <https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00003254#c=0&m=0&s=0&cv=152&r=0&xywh=2391%2C262%2C8216%2C3744>

Сю:суй дзацува вакаса ко: [Сборщик каштанов. «Размышления о Вакаса». Т. 1. Фукуи: Фукуи кэнрицу тосёкан, 1954. (Серия «Фукуикэн кё:до со:сё» [Родной край — префектура Фукуи]).

Сяку нихонги // Электронный архив библиотеки университета Васэда. URL: https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ri05/ri05_04819/ri05_04819_0002/ri05_04819_0002.pdf

Тамэтомо и два бога оспы // Электронный архив Токийской столичной библиотеки. URL: <https://archive.library.metro.tokyo.lg.jp/da/detail?tilcod=0000000003-00056144>

Токиэда Цутому. Дзюфу, мамори-фуда то гимондзё [Заклинания, обереги и поддельные документы] // Гимондзёгаку ню:мон [Введение в науку о поддельных документах]. Токио: Касива сёбо:, 2004. С. 137–164.

Трухан Д.В. О духах и стихиях: примеры соотнесения стихийных бедствий и горё: // История и культура Японии. Вып. 13. М.: Изд. дом ВШЭ, 2021. С. 221–226.

Хасэгава Ватару. Хо:со:гами ваби сё:мон-но гэнтэн то омоварэру дангибон хаккэн кикитори хо:мон ни цуитэ [О дангибон «Хаккэн кикитори хо:мон», предполагаемым первоисточнике «извинительных грамот божеств оспы»] // Нихон миндзокугаку. 1998. № 214. С. 102–109.

Каемпфер Е. Kaempfer Papers: Collectanea Japonica. British Library, Sloane Collection 3062, fol. 82.

ИДЕИ

Путь государя в «Собрании стародавних повестей»

Н.Н. Трубникова

Отношения буддийской общины с мирскими властями так или иначе обсуждаются во многих памятниках: от сутр, где передаются наставления Будды его индийским ученикам, и до преданий из жизни разных стран, знакомых с учением Просветленного. Самый крупный свод японских поучительных рассказов *эцува*, «Собрание стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*», 1120-е годы) также не раз обращается к этой теме, обозначаемой в японских исследованиях как *о:бо: бунпо*: — «закон государя и Закон Будды» в их непростом взаимодействии. По историям об индийских царях, китайских императорах и японских государях в «*Кондзяку*» можно проследить своеобразную трактовку «пути государя». Во-первых, стать правителем может лишь тот, кто в прежней жизни накопил великие заслуги. Во-вторых, отношения правителя и подданных тоже коренятся в прежних жизнях, и в этом смысле незаслуженной царской милости или несправедливой кары быть не может: могущество государя служит средством воздать людям за прошлые заслуги и грехи. В-третьих, обладая высшей властью, правитель должен намного глубже, чем другие люди, просчитывать причины людских поступков и их последствия, иначе сохранить власть ему будет трудно; от подобных размышлений всего лишь шаг до понимания причин и последствий в буддийском смысле слова.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: буддизм, поучительные рассказы *эцува*, «Собрание стародавних повестей», правитель, подданные, власть, причины и последствия.

Начать эту статью мне бы хотелось с одного из самых загадочных рассказов «Собрания стародавних повестей». Им открывается 29-й свиток, где речь идет о злодеях. Свиток входит в мирской раздел японской части собрания.

В столице, городе Хэйан, на рыночный склад забрался вор. Служащие Сысканого ведомства 検非違使, Кэбииси, окружили здание, приготовились схватить злоумышленника. Но тут вор через дверь окликнул одного из них и попросил передать начальнику: пусть подойдет к дверям, я должен кое-то ему сказать по секрету. Старший распорядитель 上の判官, *ками-но ханган*, соглашается, подходит, вор впускает его на склад. Они разговаривают, а стражники в удивлении и страхе ждут, что будет.

Прошло время, двери открылись. Распорядитель вышел, сел на коня, подъехал к сыщикам и говорит:

— Все это неспроста. Ждите здесь, не хватайте его пока. Я должен доложить государю! — и поехал во дворец.

А сыщики так и остались около склада. Потом распорядитель вернулся, говорит:

— Этого вора хватать не надо. Государь приказал сейчас же его отпустить.

Услышав такое, сыщики ушли восвояси. Старший распорядитель остался один, солнце село, он подошел к дверям склада и сказал вору, что велел государь. Тут вор заплакал, рыдал в голос неудержно. Потом распорядитель вернулся к себе, а вор вышел со склада и ушел неизвестно куда.

Кто он был, никто не знает. И что за дело у него было, тоже никто не знает. Так передают этот рассказ («Кондзяку» 29–1)¹.

По другим источникам эта история неизвестна, и выяснить ее разгадку теперь уже едва ли получится. Отметим только, что государь здесь, видимо, знает тайные мотивы человеческих поступков — или узнаёт о них по ходу действия — и решает, как поступить дальше, пусть даже прочим людям его решение непонятно.

Если для такой огромной и внутренне разнородной книги, как «Кондзяку» (31 свиток, больше тысячи рассказов), можно сформулировать главную мысль, то она могла бы звучать так: всюду в мире действует единый закон воздаяния, любое событие обусловлено чередой причин, идущей от древности, и само порождает длинный ряд последствий; счастье — плод добрых дел, а горе — злых; в извечном круговороте рождений все люди так или иначе связаны между собой, ибо уже встречались в прошлых жизнях, и для каждого человека открыт выбор, какие связи поддерживать и развивать, а от каких избавляться. Этот взгляд на мир позволяет прочесть с буддийской точки зрения какой угодно текст: например, мирские летописи окажутся поучительными, поскольку в них отражена череда исторических событий и можно проследить, какими причинами люди объясняли тот или иной факт и какие выводы из него делали. Хотя закон воздаяния непреложен, мир при этом непостоянен, судьбы изменчивы, и нельзя сказать, что примеры знаменитых особ — царей, полководцев, мудрецов, поэтов, праведных монахов или даже самого Будды и его учеников — более поучительны, чем случаи из жизни обычных грешных людей. Однако в этом текучем мире людьми издавна проложены некие пути, каждый из них предлагает свои более или менее устойчивые способы действия. Один из таких путей мне бы хотелось обсудить: это путь правителя².

Знак 王, о: — «правитель», «царь», «государь», — встречается в «Кондзяку» 2035 раз (из общего числа знаков около 1 181 000)³. Для сравнения: знак 僧, со: — «монах» — встречается 2322 раза. Если вычесть те случаи, когда «царем» величают божество или другое почитаемое существо⁴, а в обличье монаха по-

¹ Здесь и далее при ссылках на «Кондзяку» первая цифра — номер свитка, вторая — номер рассказа в нем.

² О других путях см.: [Бабкова, 2019] (путь монаха); [Коляда, 2019] (путь воина); [Коляда, Трубникова, 2020] (путь сановника); [Трубникова, Коляда, 2020] (путь всадника).

³ Точное число знаков зависит от издания; мой подсчет основан на [Кондзяку, 2018] с поправками по [Кондзяку, 1993–1999].

⁴ Царь богов Брахма 梵王, Бонно:; царь демонов Мара 魔王, Мао:; «небесные государи» 天王, тэнно: (владыки четырех сторон света); «светлые государи» 明王, мё:о: (помощники при обряде); «цари драконов» 竜王/龍王, рю:о:; и др.

является бодхисаттва, божество или демон, соотношение останется примерно таким же. Жизнь буддийской общины, деяния знаменитых монахов, чудеса будд и бодхисаттв составляют важнейшую тему книги, но тема государственных дел ей уступает ненамного. С этим связана одна из гипотез насчет целей составления «Кондзяку»: книга могла быть создана людьми из окружения государя-монаха Сиракава-ин⁵ ради обоснования «правления из молельни» 院政, Инсэй, — новой системы власти, где ведущая роль принадлежала бы правителю в монашестве [Кунисаки, 1962]. Я не берусь оценивать саму эту гипотезу, но согласна с тем, что буддийский взгляд на судьбу правителя в «Кондзяку» обсуждается подробнее, чем в других сборниках *сэцува*, и не сводится к тому, что государи точно так же подчинены закону воздаяния, как и простые люди. Здесь говорится и о том, чем царское воздаяние отличается от всякого другого, как становятся правителями, как теряют власть, что может сделать именно государь для себя и других, если решит стать последователем Будды.

В двух из трех частей «Кондзяку» за рассказами о становлении буддийской общины, строительстве храмов, учреждении обрядов и о чудесах, подтверждающих истинность буддийского учения, следуют рассказы о мирянах, в первую очередь о правителях: это 5-й свиток в индийской части собрания и 10-й — в китайской. Японским государям, возможно, был отведен 21-й свиток, с него должен был начинаться мирской раздел японской части. Однако этот свиток не сохранился или не был составлен; что речь в нем могла бы идти именно о государях, исследователи предполагают исходя не только из построения «Кондзяку» (где три части имеют примерно одинаковую структуру), но и из сравнения этого собрания с более поздними сборниками, где разделы о государях есть. Вообще пропуски в «Кондзяку», будь то отдельные слова, «пустые» рассказы (с заголовком, но без текста) или целые свитки (с номером, но без рассказов), исследователи считают неслучайными; объяснять их можно по-разному, в том числе как приглашение вдумчивому читателю самому достроить недостающее.

Среди правителей рассказчик в «Кондзяку» выделяет 国王, кокуо:, «царей [всей] страны» (упомянуты 418 раз) и 大王, дайо:, «великих царей» (248 раз), отличая их от «младших царей» 小王, сё:о:, чьи страны зависимы от «великих царств» (в рассказах об Индии). Из окружения государей появляются «государыни» 后, кисаки (282 раза), наложницы разного статуса⁶, «царевичи», «наследники» 太子, тайси (413 раз), другие царские дети⁷, «сановники», «министры» 大臣, отодо (544 раза). Также для правителей используется знак 帝, тэй (175 раз)⁸. Выражение «X代に», «в пору правления X», задействовано 226 раз, причем в 32 случаях имя правителя пропущено: дата будто бы проставлена, но не отсылает ни к каким конкретным годам. Кроме того, в «Кондзяку» 547 раз встреча-

⁵ 白河院, на престоле в 1073–1087 гг., правил как государь-монах до 1129 г.

⁶ Их подсчитать сложно, рассказчик нередко говорит великом множестве наложниц такого-то государя: несколько сотен или даже тысяч. Вопрос об избыточном числе императорских наложниц в «Кондзяку» особенно болезнен для Китая (рассказы 10–5, 10–6, 10–8).

⁷ Опять-таки исчисляемые порой сотнями; особенно многодетны в «Кондзяку» индийские цари.

⁸ Включая имя бога Тайсяку 帝釈, он же Индра.

ется слово 天皇, *тэнно*:, причем относится обычно к государям Японии — но не только к ним, а и к индийским, и к китайским правителям (таких случаев 94)⁹.

Из индийских царей по именам названы Шуддходана, отец Будды, его братья Дронадана и Амритадана, его же младшие современники Прасенаджит и Бимбисара, их сыновья Вирудхака и Аджаташатру; все они действуют в преданиях о жизни Будды. Из более поздних правителей Индии больше всего рассказов о благочестивом царе Ашоке. Поименованные китайские государи в нашем собрании — это Цинь Ши-хуанди, Гао-цзу (основатель династии Хань), а также Мин-ди, при котором Китай познакомился с буддизмом, танский Сюань-цзун (см.: [Торопыгина, 2021]) и еще несколько. При этом в рассказах об Индии и Китае гораздо больше безымянных правителей. Имена японских государей встречаются 95 раз, в том числе Сё:му — 38 раз, Дайго — 19 раз, Мураками — 15 раз, хотя бы по одному разу упомянуты все государи VIII–XI вв. (по именам или по девизам правления).

Первый рассказ в индийской части «*Кондзяку*» повествует о том, как Будда явился в мир людей. Царь Шуддходана узнаёт, что супруга его, царица Майя, видела странный сон о белом слоне, и велит гадателю истолковать видение. Тот предсказывает: у вас родится сын, отмеченный множеством чудесных знаков. «Эти знаки ясно предвещают, что дитя непременно станет буддой. Но если не уйдет из дому, то станет святым государем, вращателем колеса, соберет все сокровища четырех сторон поднебесной, и будет у него тысяча сыновей» (1–1). Отсюда можно заключить: одни и те же великие заслуги, накопленные в прошлых рождениях, позволяют человеку стать буддой или святым царем (санскр. *чакравартин*), «вращателем колеса Закона»; в «*Кондзяку*» этому понятию соответствуют 聖王, *сё:о*: (12 раз) или 輪王, *ринно*: (3 раза).

Сын Шуддходаны и Майи выбирает для себя судьбу нищего странника, уходит из дому и в итоге становится Буддой Шакьямуни. Но два пути — правителей и будд — оказываются весьма близки. И если кто-то другой решил иначе, предпочел царскую долю, — значит, он отказался от самого трудного, но и самого благодатного пути «учителя богов и людей», что само по себе может мыслиться как великий шаг. Уже из этого соображения следует, что тема верховной власти для буддийских мыслителей не внешняя, что она вырастает из самого содержания учения. Но, разумеется, вопрос о власти у каждого из них ставится и решается в контексте тех отношений между буддийской общиной и мирскими властями, какие застал этот мыслитель.

Японские историки религий часто обозначают вопрос о буддийском понимании власти и связанную с ним область исследований как 王法佛法, *о:бо: буппо*:, — «закон государя и Закон Будды». По отдельности слова 王法 и 佛法 в текстах китайского буддийского канона встречаются постоянно, хотя как единый термин появляются только в японской его части; источниками учения о

⁹ Разбор этих случаев дан в статье [Маэда, 1989]. По выкладкам Маэда Масаюки, повествователь в «*Кондзяку*», хотя и различает титулы правителей, восходящие к разным традициям (летописным, а через них — мифологическим), но намеренно применяет их к правителям всех обсуждаемых стран, смешивая традиции и показывая тем самым единство большого мира, включающего Индию, Китай и Японию.

двух законах разные исследователи называют разные тексты. Это могут быть, например, «Сутра о государевом законе»¹⁰, «Сутра об окроплении головы»¹¹, где говорится о буддийском обряде посвящения правителей, или «Трактат о правильных основах государева закона»¹², где наставления даёт будущий будда Майтрея (Мироку), ныне — властитель неба Тосоцу (Тушита). Также это могут быть гораздо более известные «три сутры для защиты страны» 護国三部経, *гококу самбукё*: («Лotosовая», «Сутра золотого света» и «Сутра о человеколюбивых государях»), где с разных сторон обсуждается роль правителя как защитника Закона, и сутры о Чистой земле, где история царя-злодея Аджаташатру и его родителей занимает важное место.

Японские буддийские авторы разных школ, писавшие о двух законах, могли иметь в виду и эти источники, и другие, в том числе рассуждения китайских наставников, ведших речь не об общине и государстве в целом, а о насущных делах своих храмов при таком-то государе. Японские тексты, упоминающие о двух законах, в эпоху Хэйан тоже вполне конкретны. Выражение *о:бо: буппо:* выделил как термин Курода Тосио 黒田俊雄 (1926–1993) — историк, к чьим работам во многом восходит современный взгляд на роль буддийских храмов в средневековой японской системе власти¹³. Курода рассматривал послания отрекшихся государей в храмы, прошения монахов ко двору, жалобы жителей храмовых поместий и им подобные документы, обычно изучаемые в работах по хозяйственной и политической истории, а не по истории религий. Во многих таких текстах обоснование просьб и требований гласит: закон государя и Закон Будды едины («как два колеса повозки», «как два крыла птицы» и т.п.), если Закон Будды процветает, то процветает и государев закон, и наоборот. В период Инсэй (конец XI — XII в.) такие обоснования звучат вполне своевременно, само тогдашнее «правление из молельни» во многом строится на том, что отрекшийся государь как монах и как глава государева рода представляет оба закона. В дальнейшем единство буддийского и мирского законов становится общим местом, о нем говорится и в храмовых преданиях, и в воинских сказаниях, и в памятниках многих других жанров. Исследователи поучительных рассказов не раз ставили вопрос, как эта тема представлена в традиции *сэцува*, в том числе в «*Кондзюку*», относимом как раз к периоду Инсэй; см.: [Маэда, 1986; Каваками, 2020].

В тексте собрания «Закон Будды» упомянут 201 раз, «закон государя» всего три раза: дважды в индийской части (2–25, 4–18) и один раз в японской (12–3). В рассказе 2–25 индийский юноша из влиятельной семьи хочет, по примеру Будды, уйти в монахи, родители не разрешают, он в тоске пытается броситься со скалы, утопиться, отравиться — безуспешно: слишком хороша его карма, она не позволяет совершить самоубийство. Тогда он нарушает «государев закон»: похищает платье у одной из царских наложниц, надеясь, что его за это каз-

¹⁰ 王法經, кит. «Ванфа-цзин», яп. «О:бо:-кё:», ТСД 15, № 593.

¹¹ 灌頂經, кит. «Гуаньдин-цзин», яп. «Кандзё:-кё:», ТСД 21, № 1331; см.: [Strickmann, 1990].

¹² 王法正理論, кит. «Ванфа чжэнли-лунь», яп. «О:бо: сё:ри-рон», ТСД 31, № 1615.

¹³ См.: [Kuroda, 1996; Курода, 2020; Трубникова, 2008].

нят. Царь сам стреляет в него из лука и не может попасть. Будду спрашивают, в чём причина подобной неуязвимости, и он объясняет: в одной из прошлых жизней этот юноша спас от казни невиновного. В итоге родители дают согласие, и Будда принимает юношу в свою общину. В рассказе 4–18 в одном из индийских царств нарушителей «государева закона» принято казнить, выпуская на них боевого слона, чтобы он их затоптал. Однажды после пожара в слоновнике слона временно отправляют в храм, там он слышит, как монахи читают «Лотосовую сутру», и после этого оказывается вершить казнь, проникшись помыслами о милосердии. В этих двух случаях «государев закон» напрямую не сопоставляется с «Законом Будды», хотя сюжеты и строятся на том, что одно и то же действие по одному закону правильно, а по другому преступно. А в рассказе 12–3 понятия *о:бо*: и *буппо*: уже выступают в паре. Речь идет о том, как в храме Ко:фукудзи в городе Нара люди рода Фудзивара учредили чтения «Сутры о Вималакирти» 維摩会, *юима-э*, ставшие потом ежегодным буддийским праздником для всей страны. Каждый из Фудзивара, от высших сановников до особ пятого ранга, в этот торжественный день подносит дары монахам; красота и благолепие чтений в точности соответствуют сказанному в сутре о том, как Будда в свое время посетил мудрого мирянина Вималакирти. Рассказчик заключает: «В нашей стране одним этим обрядом продлевается жизнь Закона Будды, почитаются правила государева закона» (本朝に仏法の寿命を継ぎ、王法の礼儀を敬ふ事は、只此の会に限れり). Вероятно, имеется в виду, что одних этих чтений было бы достаточно, чтобы в «последнем веке», когда весь мир клонится к закату, учение Будды в Японии продолжало процветать, а в государственной жизни соблюдался должный «ритуал» в конфуцианском смысле слова. Отметим, что государю в этом случае ничего делать не требуется, за все отвечают его преданные сподвижники — Фудзивара.

Если говорить о жизненном пути самих правителей, то и в этом случае хотя бы отчасти царя играет свита — даже в прежних рождениях. В царской семье рождается тот, кто накопил великие заслуги: например, собрал людей починить разрушенную пагоду, возведенную над останками одного из древних будд. Сам этот человек в новой жизни сделался великим царем, а те, кто откликнулся на его призыв и помог отстроить пагоду, стали «младшими царями» в странах, входящих в его державу (2–18). Но порой царевичем рождается и тот, кто в прошлой жизни тяжело пострадал: в новом рождении бывшие обидчики оказываются в его власти, и он может покарать их. Так, Вирудхака, сын царя Прасенаджита, когда-то был огромной рыбой, его поймали и глумились над ним, прежде чем убить; потом рыбаки возродились людьми из рода шакьев, а рыба — царевичем, он пошел на них войной и разгромил их. Один из шакьев в те давние времена был мальчишкой и ударил рыбу по голове; в новой жизни он стал Буддой Шакьямуни и в пору, когда шла война, мучился головными болями, хотя обычно был здоров. Надо сказать, что и в нынешней жизни Вирудхака имел причину гневаться на шакьев: в свое время его отец хотел жениться на девушке из этого рода, шакьи посовещались и вместо благородной девицы послали царю-соседу в жены служанку, а потом, когда сын ее Вирудхака подрос

и решил познакомиться с родичами матери, выгнали его из собрания знатных отроков и посмеялись как над худородным (2–28).

В обоих рассказах связи между царем и подвластными ему людьми завязываются в прежних жизнях, но могут быть как благими, так и дурными, и именно они определяют, окажется царь милостивым или жестоким. В рассказе 2–30 Будда открывает предысторию других сыновей Прасенаджита: этих царевичей вместе с их матерью ложно обвинили в попытке убить царя-отца. В одном из прошлых рождений царь был быком, царевичи — ворами, а мать их — старухой, в чей дом воры привели краденого быка, забили и съели; вот почему теперь царь без вины казнил сыновей, воздавая им за тот давний грех. Но еще раньше, в далекой древности, воры были обычными прохожими, а старуха — благочестивой женщиной; прохожие помогли ей поднести дары пагоде и поклялись, что будут из века в век рождаться братьями, а женщина эта будет их матерью. Здесь одна и та же связь между людьми оборачивается то ко благу, то к беде в зависимости от их поступков.

Чтобы проследить связи, уходящие в глубину веков, нужно быть просветленным буддой, поэтому в рассказах об Индии после Будды Шакьямуни, о Китае и Японии таких кармических предысторий почти нет. Но один японский пример все-таки есть: это история незнатного чиновника Томо-но Ёсио 善雄伴 (811–868), сделавшего блестящую карьеру при дворе, но затем приговоренного к ссылке по воле государя Сэйва (справедливо или нет — в разных источниках считается по-разному). В «Кондзяку» в рассказе 27–11 Ёсио после смерти является столичному жителю, сообщает, что стал моровым богом и что столице грозит эпидемия — но он позаботился, чтобы болезнь не была смертельно опасной. О себе он говорит: я умер в ссылке, вину свою признаю (хотя и совершил преступление невольно), но в свое время я удостоился от государя многих милостей и теперь хочу воздать за них добром. По другой версии, изложенной в «Сборнике бесед Ооэ [-но Масафусы]» (江談抄, «Го:дансё»: 1107 г.), неприязнь юного государя Сэйва к Ёсио коренилась в прошлой жизни: один достойный монах был обижен на Ёсио, умер, возродился в государевом роду, взшел на престол и смог воздать за обиду [Япония..., 2009, с. 191]. Здесь тоже обретение власти обусловлено и заслугами прошлой жизни, и недоброй связью, которая завязалась тогда.

О том, что государя играет свита, в нашем собрании говорят и другие примеры, где о прежних рождениях речи нет. Первый случай — знаменитая проверка, которую в Китае коварный Чжао Гао устроил при дворе государя Эр Ши-хуанди, приведя во дворец оленя и назвав его конем. «Государь смотрит и молвит: это животное зовется оленем, это не конь. Чжао Гао говорит: да нет же, это конь! Прикажете спросить у людей! Государь стал спрашивать, и все, кто видел, говорили: это не олень, это конь. Тогда Чжао Гао понял: ага, все эти люди — на моей стороне! Если подыму мятеж, они меня не остановят» (10–1). Во втором случае за государя принимают Конфуция, когда он играет на цитре у реки в кругу почтительных учеников (10–10). В третьем случае уже в Японии простой старик, чтобы на празднике заранее занять место в рядах зрителей, ставит на улице табличку: «Отсюда будет смотреть старец». Когда он приходит

любоваться торжественным шествием, люди принимают его за отрекшегося государя Ё:дзэй-ин (31–6). Эти три случая показывают, что царское величие зависит от поведения подданных, а на самом деле оно «пусто», относительно.

В индийской и китайской частях «*Кондзяку*» есть несколько историй о том, как правители приходят к власти и как лишаются ее. Аджаташатру свергает отца, царя Бимбисару, заточает его в темницу и едва не убивает собственными руками царицу-мать (3–27). Ненамного лучше поступает Эр Ши-хуанди, когда много дней скрывает смерть отца, Цинь Ши-хуанди, вместо того чтобы оплакивать его (правда, он исполняет отцовскую предсмертную волю, 10–1). Как должны достойно вести себя царь и его родные в час царской кончины, показывает пример Шуддходаны (2–1). С ним прощаются и хоронят его по всем правилам; однако прямых наследников у него нет: сыновья и внук ко времени его смерти уже ушли из дома, стали монахами. Правителем, хотя и не царем, становится мудрейший царский родич Маханаман, и все равно через несколько лет страну шакьев ждет гибель. Смерть этого правителя описана как самая праведная. Уже после поражения он просит вражеского царя о милости: отпустить столько пленных, сколько сумеет убежать, пока он, шакья Маханаман, пробудет под водой. Он ныряет в пруд, привязывает себя за волосы к корням дерева, что уходит под воду, и погибает, спасая соплеменников (2–28).

Порой царь передает престол не старшему, а самому достойному из сыновей: например, хотя и уродливому, но храбро защищавшему страну от врагов; этот царевич женится, и тесть также оставляет ему в наследство свое царство (3–15). В рассказе 2–26 герой тоже становится царем сразу двух малых царств. Мать-царица нечаянно роняет маленького сына в реку, и его проглатывает огромная рыба; ниже по течению рыбу вылавливают, доставляют во дворец к другому царю, мальчик в брюхе рыбы оказывается жив, и царь, будучи бездетным, решает растить его как собственного сына. Позже родной отец царевича узнаёт об этом, два царя спорят из-за ребенка, и «великий царь» тех мест решает, что царевич должен наследовать и родному отцу, и приемному. В этом случае срабатывают не прижизненные дела царевича, а его заслуги из прежних жизней.

В рассказе 3–11 один из немногих шакьев, уцелевших при разорении их страны, женится на дочери дракона, и тесть помогает ему свергнуть царя-захватчика и воцариться в родном краю. Еще один рассказ о восстановлении справедливости (10–31) труден для толкования: юный китайский царевич (неясно, какого времени) наследует отцу, но страна много лет ведет войну с сильным соседом, и советники призывают юношу сдаться на милость врага. Воины во множестве переходят на сторону соседа, поражение кажется неизбежным, и юноша отправляется на встречу со вражеским государем. Перед всем огромным войском противника юноша садится за столик, столь же юные слуги подают ему бутылку с водой и писчие принадлежности, как все считают — для подписания грамоты о капитуляции. Но тут юноша тушью проводит черту по горлышку бутылки и говорит супостатам: «Ты, царь, и вы, воины, посмотрите на свои шеи! Та черта, что проведена по горлышку этой бутылки, проведена по шее каждого из вас. Если я одним ударом снесу горлышко бутылки, я по этой же

черте срублю вам головы!». И в самом деле, враги видят, что на шеях у них появились черные линии. Так юноша одерживает победу и становится государем уже не только по праву наследования, но и по сути; из рассказа непонятно, как он совершил свое чудо: помогли ему боги, или он навел на врагов наваждение, и т.д.

Самый знаменитый пример, когда человек не из царского рода восходит на престол благодаря своим дарованиям, — это ханьский Гао-цзу; в «*Кондзяку*» он именуется сыном бога грома, с детства он отмечен чудесными знаками (10–2), но к власти его приводит опять-таки преданность людей, ставших на его сторону (10–3). В Индии случалось, что человек незнатный, но достойный, находил себе новую страну, отбивал ее у демонов и становился родоначальником царской династии (5–1). Однако в Японии такое невозможно: в рассказе 31–11 Абэ-но Ёритоки, заподозренный в том, что заключил союз с мятежными племенами *эмиси*, отправляется на поиски новой земли, где мог бы поселиться со своими людьми, — за море, на север от края Муцу, — но в итоге возвращается ни с чем¹⁴. «Издrevле и дoныне много было таких, кто смирялся пред волею государя, а таких, кто бы государя победил, до сих пор не бывало», — говорит он. Пример Тайра-но Масакадо подтверждает эти слова: мятежник проиграл, хотя свои притязания обосновывал родством с правящей семьей, и даже бог Хатиман якобы предсказал, что Масакадо станет государем (25–1).

По-настоящему сильный правитель не боится за свою власть: так, царь Пра-сенаджит, хотя и бывал суров к заговорщикам, однажды на семь дней уступил свой престол богачу Судатте — в благодарность за то, что тот в пору войны пожертвовал свои богатства на наем войска. Впрочем, Судатта царской милостью воспользовался во благо всем: приказал жителям царства соблюдать заповеди Будды, и тем самым побудил их накопить множество заслуг (1–29). Вообще среди царских занятий «делам Будды» уделяется важнейшее место. Конечно, цари и воюют, и выносят смертные приговоры, выезжают на охоту и рыбную ловлю (5–18¹⁵, 10–28 и др.), то есть убивают людей и животных; отнимают имущество у врагов на войне и у собственных подданных; ведут переговоры, выслушивают советников, в том числе лживых, то есть лгут сами и поощряют ложь¹⁶; предаются утехам со множеством жен и наложниц; на пирах вкушают не только мясо, но и опьяняющие напитки, — казалось бы, неизбежно наруша-

¹⁴ Ёритоки направляется к берегам, что видны вдаль, то есть, на остров Хоккайдо. Однако затем его корабль входит из моря в устье большой реки и долго движется вверх по ней, пока беглецы не замечают местных жителей — орду кочевников, подобных «людям ху» из китайских книг. Реку эту можно было бы отождествить с Амуром, но скорее всего, описание ее мало связано с реальным опытом путешественников и должно лишь показать, что для японцев за пределами их страны нет земли, пригодной для жизни.

¹⁵ В итоге под впечатлением от мудрости и доброты животных и коварства людей царь в этом рассказе вводит запрет на охоту.

¹⁶ Иногда — во благо себе и подданным. В рассказе 10–33 новый правитель страны к северу от Китая прекращает человеческие жертвоприношения: заявляет, что красавица, выбранная в жертву водному богу, слишком уродлива, и по очереди бросает в воду жриц, вершащих обряд, якобы затем, чтобы попросить божество об отсрочке. Затем он велит выкопать по всей стране пруды и каналы, и ни засуха, ни наводнение жителям больше не грозят.

ют основные буддийские заповеди. Однако цари имеют больше возможностей творить добро, чем другие люди, и если правитель следует Закону Будды, то под его влиянием (или по его повелению) на верный путь встают и подданные. Один из учеников Будды, Катьяяна, отправляется проповедовать Закон в дикую страну, где жители живут охотой и рыболовством¹⁷, и рассуждает так: «Если отсечь корни дурного дерева, ветки и листья не уцелеют. Так что пойду-ка я сначала к тамошнему царю, попробую обратиться к учению его!». Катьяяна знакомит царя с женщиной, которую уже обратил в буддизм, царь влюбляется, женится на ней, принимает Закон сначала сам, а вслед за ним и весь народ (3–26). Пример царей поучителен, даже когда это дурной пример: такова знаменитая история о Бянь Хэ. Знаток камней нашел драгоценную яшму, пытался преподнести ее двум государям, те не распознали сокровища и отрубили знатоку руки и ноги, а третий государь яшму распознал и одарил Бянь Хэ. Рассказчик делает отсюда вывод о настойчивости, которая все преодолевает (10–29).

Иногда у могущественных правителей даже благочестивые дела оборачиваются злом: так один государь в Китае построил самую высокую в мире пагоду и после этого решил погубить зодчего, чтобы тот не возвел где-нибудь другую пагоду еще выше; правда, мастеру удалось спастись (10–35). Но даже для таких злодеев, как Аджаташатру, не закрыт путь к раскаянию (3–27). Сам Будда Шакьямуни в прошлых рождениях не раз бывал царем, и чтобы найти почти забытый Закон прежних будд, терпел великие муки и даже жертвовал жизнью (5–8, 5–9, 5–10). В «Кондзяку» правители не раз задают подданным трудные задачи, и в рассказе 5–16, пойдя по велению царя на поиски дерева с чудесными плодами, царский стражник попадает в страну драконов. Тамошний государь-дракон обещает поделиться плодами из своего сада, если его познакомят с Законом Будды, а если нет — устроит так, что страну людей затопит море. Человечий царь о Законе ничего не знает, но один из стариков в его стране говорит: я слышал о Законе от своего деда, а в доме у нас есть столб, он лучится светом, и поставили его будто бы во времена, когда в мире пребывал древний будда. Столб осматривают и находят надпись, где перечислены буддийские заповеди; так оба царства, людей и драконов, приобщаются к Закону.

Даже изгнанные из своих стран цари и царские родичи в «Кондзяку» редко принимают постриг; правящих же «государей-монахов» в Индии и Китае рассказчик не знает вовсе. Но иногда цари отрекаются от власти и вступают в общину Будды. Так, в рассказе 1–23 царь Бимбисара и правитель соседней страны обмениваются подарками, и однажды Бимбисара отправляет соседу в дар картину с изображением Будды; Шакьямуни сам указывает, какое наставление в стихах нужно написать на картине. Под впечатлением от картины царь-сосед просит, чтобы к нему прислали монахов, а в итоге оставляет престол сыну, пешком отправляется к Будде и принимает монашество.

Перечисленные мотивы рассказов о правителях — общие у «Кондзяку» и других текстов, где речь идет о «законе государя и Законе Будды». Но есть и

¹⁷ Любопытно, что страна эта названа «страной богов» 神国, *синкоку*, — японские авторы обычно так обозначают Японию.

еще один мотив, особо выделенный в нашем собрании. Он звучит по меньшей мере в пяти рассказах (5–3, 5–4, 10–32, 10–34, 29–14), обозначить его можно так: «государь ведет расследование». Две из этих историй я перескажу здесь, перевод остальных трех помещен в приложение к статье.

В Индии горный отшельник долгие годы подвижничал и обрел великие чудесные силы. Однажды он поскользнулся на мокрой дороге, рассердился на драконов — подателей дождя, поймал их в свой кувшин и запер. Настала великая засуха, правители в шестнадцати индийских царствах гаданием определили, в чем ее причина, но не знали, как помочь народному горю. И тут один советник предложил: нужно подослать к отшельнику красавицу, он поддастся любовному желанию и утратит свои чары. Где искать отшельника, никто не знает, цари собирают множество девиц с приятными голосами и, распределив на несколько хоров, отправляют их в горы. Одному хору удается выманить отшельника, девушки говорят, что пришли почтить его и «завязать связь» с ним (по закону воздаяния такая связь должна быть благой). Отшельник их не прогоняет, одна из красавиц соблазняет его, и драконы вырываются на свободу. Начинается дождь, а потом отшельник сажает девицу к себе на спину и относит в ее родной город (5–4). Здесь цари идут на хитрость не чтобы изобличить виновного, но чтобы выследить его и восстановить порядок в мире.

Другой отшельник в Китае (10–34) тоже способен к чудесам, ему служат божества — защитники Закона, так что он ни в чем не знает нужды. Особенно он почитает «светлого государя» Фудо: (Ачаланатху) и находит в одной книге запись, что Фудо: обещал исполнить любое желание своего верного подвижника, «даже если тот слуга, а хочет заполучить супругу государя». Один из спутников Фудо: в образе отрока является на зов отшельника и по его просьбе доставляет к нему в хижину наложницу государя (одну из трех тысяч). Отшельник предается с нею любовной страсти, не слушая ее рыданий, на рассвете чудесный помощник уносит ее обратно во дворец, и на следующую ночь отшельник просит доставить не другую наложницу, а эту же. Так продолжается несколько месяцев, государь до поры до времени ничего не подозревает. Но вот он навещает эту свою наложницу, замечает, что она беременна, расспрашивает — и верит ее рассказу про чудо.

Государь спрашивает:

— Как тебе кажется, в какую сторону тебя уносят и как далеко?

— Не знаю, в какую сторону. Отрок мчится быстрее птицы, примерно за час, должно быть, долетает до очень дальних мест.

— Нынче ночью, — говорит государь, — когда он прилетит за тобой, возьми в ладонь растертой туши и захвати мокрой бумаги, а в хижине оставь на двери отпечаток руки.

Государыня так и сделала, как он научил.

Когда она возвращается, государь велит ей снова смазать ладонь тушью, оставить отпечатки на листках бумаги, а потом раздает эти листки своим людям и говорит: «В нашем царстве где-то далеко в горах должно быть жилище отшельника, там есть вот такой отпечаток руки. Ищите хорошенько». Отшель-

ника находят, за надругательство над государевой наложницей осуждают на дальнюю ссылку, он от тоски умирает и возрождается «небесным псом» — крылатым демоном *тэнгу*, да не простым, а царем всех таких «псов». Одни *тэнгу* признают его власть, а другие отказываются слушаться, потому что его покарал человеческий правитель. «Тогда царь *тэнгу* взял с собой сто тысяч верных ему небесных псов и перебрался в другую страну» — возможно, в Японию: в японской части «*Кондзяку*» есть рассказы о *тэнгу*, прилетевших из-за моря (20–1, 20–2). В том же 20-м свитке есть похожий рассказ из жизни японского двора: монах-отшельник, приглашенный во дворец молиться об исцелении государыни, влюбляется в нее и начинает домогаться, его отсылают в горы, он умирает, становится демоном и уже в новом ужасном обличье является снова, чтобы добиться своего (20–7). Но если в японском случае все очевидно, то в китайском государь учиняет розыски, причем дает сыщикам точную примету, чтобы те не схватили невинного.

Еще два рассказа (5–3 и 10–32) описывают гораздо более сложные способы изобличить преступников: индийский царь устраивает подозреваемому проверку, пытаясь внушить ему, что он уже умер и возродился на небе (а небожителю не подобает лгать); китайский государь несколько лет выслеживает вора, пробует подловить его на лучших чувствах (преданности отцу, любви к ребенку), но вор всякий раз оказывается хитрее. Правду в обоих случаях правители узнают от самих нарушителей закона — много времени спустя, когда царский гнев для них уже не опасен. Большой успех сопутствует японскому государю в рассказе 29–14. Из дворца он своим необычайно тонким слухом слышит женский плач на дальней окраине столицы, посылает людей разузнать, что случилось, а потом определяет, что вдова, плакавшая над убитым мужем, на самом деле виновна в его смерти: не горе, а страх слышался в ее рыданиях.

В этих пяти рассказах (и еще нескольких, близких к ним) правитель рассуждает о причинах людских поступков и вычисляет их возможные последствия, или наоборот, из последствий делает выводы о причинах. При этом он обладает достаточной властью, чтобы на деле проверить свои умозаключения. Такова в «*Кондзяку*» отличительная черта «пути государя»: ему приходится чаще и глубже других продумывать цепочки причинно-следственных связей. Чтобы хорошо делать свое дело, он должен понимать закон воздаяния и действовать сообразно этому пониманию; так правитель своим примером показывает людям основы учения Будды, даже если не ставит такой цели.

Литература

Бабкова М.В. Монашеский и мирской пути в «Собрании стародавних повестей» // Религиоведческие исследования. 2019. № 1 (19). С. 29–49.

Каваками Тисато. «Кондзяку моногатари-сю:» но Буппо: то о:бо: [Закон будды и закон государя в «Собрании стародавних повестей»] // Кокуго то кокубунгаку. 2020. Вып. 97 (10). С. 30–47.

Коляда М.С. Нравы японских воинов в сборнике поучительных рассказов «Кондзяку моногатари сю» // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 3 (49). С. 13–30.

Коляда М.С., Трубникова Н.Н. Уроки истории в «Собрании стародавних повестей»: по рассказам из жизни семьи Фудзивара // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 1 (51). С. 18–29.

Кондзяку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] / под ред. Накагава Сатоси, сетевая версия 2018. URL: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html

Кондзяку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] / под ред. Конно Тоору, Икэгами Дзюнъити, Коминэ Кадзуаки, Мори Масато. Токио: Иванами, 1993–1999. (Син Нихон котэн бунгаку тайкэй [Новое большое собрание памятников японской классической литературы]. Т. 33–37).

Кунисаки Фумимаро. Кондзяку моногатари-сю сэйрицу-ко: [Размышления о происхождении «Собрания стародавних повестей»]. Токио: Васэда дайгаку, 1962.

Курода Тосио. О:бо: то Буппо: — тю:сэйси-но ко:дзу [Закон государя и Закон Будды: структуры средневековой истории]. Токио: Хо:дзо:кан, 2020.

Маэда Масаюки. Кондзяку моногатари-сю:-но о:бо: то буппо: [«Закон государя» и «Закон Будды» в «Собрании стародавних повестей»] // Нихон бунгаку. 1986. Вып. 35 (4). С. 28–44.

Маэда Масаюки. Сангоку сэкай-но тэнно: то о: — Кондзяку моногатари-сю:-о мэгуттэ [Государь и цари в мире «трех стран» — по «Собранию стародавних повестей»] // Нихон бунгаку. 1989. Вып. 38 (3). С. 15–27.

Торопыгина М.В. История Ян-гуйфэй в японских текстах XII века: «Тосиёри дзуйно:», «Кондзяку моногатари сю:», «Кара моногатари» // История и культура Японии. Вып. 13. М.: Изд. дом ВШЭ, 2021. С. 17–31.

Трубникова Н.Н., Коляда М.С. Кони Закона, всадники судьбы: мотив верховой езды в японской части «Собрания стародавних повестей» // Японские исследования. 2020. № 2. С. 46–62.

Трубникова Н.Н. Курода Тосио о религиях Японии. Обзор Н.Н. Трубниковой. Сетевая версия 2008. URL: https://88f4395e-9a7b-4477-bd7a-ccf73f736fa0.filesusr.com/ugd/47b776_8e47fa716dec4c4dbd56043b03a97391.pdf

Япония в эпоху Хэйан (794–1185). Хрестоматия / сост., введ., пер. с древнеяп. и коммент. М.В. Грачева. (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. XXIV). М.: РГГУ, 2009.

Kuroda T. The imperial law and the Buddhist law // Japanese Journal of Religious Studies. 1996. № 23 (3–4). P. 271–285.

Strickmann M. The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells // Chinese Buddhist Apocrypha. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990. P. 75–118.

Следствие ведет государь

Рассказы из «Собрания стародавних повестей»

Рассказ о том, как вор украл камень, сияющий в ночи

В стародавние времена в Индии было одно царство. У тамошнего царя был камень, каких больше на свете нет, сияющий в ночи. Он хранился в сокровищнице, но один вор как-то умудрился его украсть.

Царь печалится, подозревает: что, если камень украл Такой-то? Можно его допросить, но непонятно, как добиться правды. И вот, царь придумал хитрость. Изукрасил высокую башню семью сокровищами, развесил драгоценные стяги, на полу расстелил парчу — красота безмерная. Велел красивым женщинам наряжаться в лучшие платья, надеть венки из цветов и всякие украшения, играть чудесную музыку на цитрах и лютнях. А сам созвал гостей на пирушку и пригласил того человека, кого подозревал. Напоил допьяна, тот заснул, как убитый. А потом его тихонько перенесли в изукрашенную башню. Переодели в чудный наряд, украсили цветочным ожерельем и уложили спать. А он был так пьян, что ничего не заметил.

Постепенно протрезвел, проснулся, поднялся, глядь — не похоже на наш мир, чудесно убранная земля! Осмотрелся — по четырем углам курятся благовония, сандал и алоэ, благоухают немислимо, приятны бесконечно. Висят драгоценные стяги, потолок затянут чудной парчой, и пол ею застелен. И прекрасные девы с высокими прическами сидят рядком на драгоценном помосте, играют на цитрах и лютнях.

Видя такое, гость думает: куда это я попал? И у ближайшей из дев спрашивает: где я? А дева отвечает: на небесах!

— Но как же я возродился на небесах?

— На небесах возрождаются нелживые.

По замыслу царя, дева должна была спросить: ты воровал когда-нибудь? А гостю уже сказали бы, что на небе рождаются те, кто не лжет. Он бы подумал: не стану лгать! И ответил бы: да, воровал. — А царское сокровище, сияющий камень, не ты ли украл? — Да, я. — А где спрятал? И гость ответил бы: там-то и там-то. И когда бы он так проговорился, царь узнал бы место и послал бы людей забрать камень. Вот какова была хитрость.

Итак, дева сказала: на небесах рождаются нелживые. Вор услышал и кивнул. Дева спрашивает: ты воровал? А вор не отвечает, только обводит взглядом лица дев, что сидят рядком. Всех оглядел, кивает головой и ни слова не говорит. Его спрашивают снова и снова — не отвечает! Девам надоело спрашивать, они говорят: кто так неразговорчив, на нашем небе не рождается! И выгнали гостя с башни. Царская хитрость не удалась.

В печали царь задумал вот что: сделаю этого вора сановником, добьюсь, чтобы мы во всем с ним стали заодно, а потом и подловлю его! И назначил вора сановником. С этих пор царь во всех делах, больших и малых, и даже в мелочах стал советоваться с ним. Стали они безмерно близки, уже ничего друг от друга не скрывали. А потом государь говорит сановнику:

— Есть у меня одно заветное желание. В прежние годы у меня украли камень, а я его ценил как несравненное сокровище. Хотел я его вернуть, да не сумел. Если бы узнал, кто украл, я бы полцарства отдал вору под начало. Вот возьму и издам такой указ!

Тут сановник думает: я камень украл для себя. Если смогу вот так получить полцарства — что пользы мне и дальше прятать камень? Признаюсь сейчас и получу полцарства! Подошел ближе и говорит царю:

— Это я украл твой камень. Если получу полцарства, преподнесу его тебе!

Тут государь безмерно обрадовался, издал указ, передал ему полцарства. Сановник достал камень и вручил царю. А царь говорит:

— Получить этот камень для меня — безмерная радость! Мой давний замысел теперь исполнился! Ты, сановник, и впредь ведай половиной царства. Но тогда, много лет назад, когда я построил небесную башню и велел тебя туда отнести, ты ни слова не сказал, просто кивал головой: почему?

Сановник отвечает:

— В былые годы я промышлял воровством и однажды зашел в келью к монаху. А он не спал, читал сутру, я ждал, пока он заснет, стоял у стены и слушал. А читал монах вот что: «У небожителей глаза не мигают, а у людей мигают». Я это услышал, запомнил, что у небожителей глаза не мигают. А те девы на башне все хлопали глазами, так я и понял, что они не небожительницы, вот ничего им и не сказал. Если бы я не был вором, в тот раз попался бы на твою хитрость, ты бы со мной обошелся жестоко. И теперь я не стал бы сановником, правителем половины царства. Все это благодаря воровству! — так он сказал. По словам монахов, в сутрах правда есть такое наставление.

Стало быть, нельзя разделить дела на хорошие и дурные. Они — одно и то же. Только те, кто не обладает мудростью, различают благо и зло. Если бы Ангулимала¹⁸ не отрезал палец Будде, он бы не обрел Путь. Если бы Аджаташатру не убил отца, как бы он спасся от круговорота рождений и смертей? Если бы вор не украл драгоценный камень, не возвысился бы до должности сановника. Отсюда ясно, что благо и зло — едины. Так передают этот рассказ.

Рассказ о том, как в Китае воры пробрались в государевы кладовые, украли сокровища, и сын убил отца¹⁹

В стародавние времена в Китае при династии [?] у государя были огромные кладовые, там хранились его сокровища.

В эти кладовые, чтобы украсть сокровища, забрались двое воров, отец и сын. Отец вошел внутрь, брал сокровища и подавал, а сын стоял снаружи и принимал.

¹⁸ Злодей Ангулимала действует в «Кондзяку» в рассказе 1–16; он отрезал пальцы встречным, желая собрать тысячу пальцев; когда Будда спокойно согласился отдать ему палец, Ангулимала был потрясен и раскаялся.

¹⁹ Сюжет этого рассказа похож на один из эпизодов «Истории» Геродота (II-121); как японский рассказчик мог познакомиться с этим источником, остается неясным. У Геродота действие происходит в Египте, воры — не отец и сын, а два брата.

И тут явилась охрана кладовых. Сын, стоя снаружи, заметил их издали и думает: если кто и подойдет, я убегу, меня не поймают. А отец внутри, убежать не сможет, его непременно схватят. Чем ему жить в позоре, лучше уж я убью отца, и люди не узнают, кто он! Так решил сын, подошел ближе, говорит отцу: сюда идут, что делать? Отец услышал, высунул голову наружу: где, где они? Сын мечом срубил ему голову, тело бросил, а голову забрал и убежал.

Тут охрана проходит мимо кладовых, видит: дверь взломана. Похоже, кто-то зашел внутрь. Всполошились, засуетились, поднялись внутрь, ищут — а там льется кровь! Удивились, пригляделись хорошенько — там мертвец без головы. И множество сокровищ исчезло.

Тогда обо всем этом доложили государю. Тот молвил:

— Мертвец без головы, найденный в сокровищнице, — это вор. Их было двое, отец и сын, отец забрался внутрь и подавал сокровища, а сын стоял снаружи и принимал. Тут пришли люди, и чтобы отца не схватили — ведь выбежать наружу он не успел бы — сын срубил отцу голову, чтобы непонятно было, кто это такой, а сам сбежал.

Государь все это понял. А по обычаю того царства умерших всегда хоронили в три дня после смерти, не выбирая хороших и дурных дней. Так что царь велел: вынесите этого обезглавленного мертвеца, положите на перекрестке, а кто-нибудь пусть тайно наблюдает.

Вор увидел, что отца его вынесли и бросили на перекрестке, понял: его непременно кто-то сторожит! И ближе к вечеру устроил вот что: раздобыл вина, от которого люди легко пьянеют, налил в несколько бутылок, прихватил закуски, изменил себе внешность, взял угощение и пошел мимо мертвого тела. Соглядатаи к вечеру устали сторожить, сильно оголодали, и когда прохожий с выпивкой и закусками шел мимо, остановили его, крепко напильсь.

А еще вор сделал вот что: нагрузил повозку хорошо просушенными дровами, такими, что загораются сразу, едва поднесешь огонь. Впряг в повозку вола и поехал по той дороге. Когда проезжал мимо мертвого тела, в темноте будто бы по ошибке опрокинул воз дров на мертвеца. Возчик говорит: я страшно оплошал, сейчас позову людей, мы вместе все уберем! — оставил дрова и уехал.

Соглядатаи были крепко пьяны, спали, закинув головы, ничего этого не заметили. И никто не заподозрил неладного, люди шли по дороге с факелами, проходили мимо мертвеца, осветили на него, дрова загорелись. Соглядатаи спят, ничего не знают, а мертвое тело сгорело.

И вот, [просыпаются] соглядатаи — а [мертвеца] нет, только пепел. Испугались, растерялись: [горе] нам, нас обвинят и отрубят нам головы! Доложили государю, тот соглядатаев винить не стал, только молвил: этот вор — весьма хитрый мальчик!

А еще по обычаю того царства после похорон родителей дети всегда совершают омовение в реке, непременно в три дня. Вор точно придет на омовение! Так что с нынешнего дня и до послезавтра нужно схватить всех, кто будет совершать омовение в реке. Так приказал государь и добавил:

— Если выставить стражу, вор нипочем купаться не станет. Так что пусть воины наготове ждут поодаль, а у реки сядет молодая женщина и наблюдает.

Если кто придет и полезет в реку, пусть женщина подаст знак, тогда воины его окружают и схватят.

Так решил государь. Женщина села наблюдать. Пришел мужчина, начал заигрывать с нею, они легли вместе. Потом поднялись, мужчина говорит: очень жарко, пойду искупаюсь! И спустился к реке, окунулся, вышел — и снова к ней: видно, крепко влюбился! Говорит по-хорошему: встретимся здесь же! — и ушел. Женщина думает: а в реку-то он окунулся. Но людей не позвала, и так прошло три дня. Государь спрашивает: ну, что? Ему докладывают: никто на омовение не приходил. Государь думает: очень странно! Допросил женщину, она говорит:

— На омовение никто не приходил. Пришел один человек, обещал на мне жениться, мы легли вместе, потом он сказал: жарко, пойду искупаюсь! Спустился к реке, вернулся, на прощанье сказал: встретимся здесь же! И ушел. Но я не думаю, что он совершал омовение.

Государь выслушал и говорит:

— Это точно он! Он морочит нас, каждый раз подстраивает какую-то хитрость, до чего досадно!

И запер женщину, чтобы она не сошлась ни с кем другим. Государь подозревал, что она понесла дитя от этого вора. И догадка его сбылась: женщина забеременела. Государь рад был безмерно. В должный срок она родила мальчика. А по обычаю того царства, у кого рождается сын, тот всегда, даже если не уверен, точно ли ребенок от него, в три дня приходит его проведать, и отец непременно целует сына. Стало быть, раз эта женщина забеременела и родила, надо схватить того, кто поцелует ее ребенка. Для этого ее и держали взаперти, не давая сойтись с другим мужчиной. И теперь ее с младенцем на руках выпустили на рынок, государь велел стражникам: если подойдет мужчина и поцелует этого ребенка, непременно схватите его! Но никто не подходит целовать дитя.

И вот, появляется мужчина, несет колобки *моти*. Увидел ребенка, говорит:

— Какой прекрасный мальчик! Скушай колобок!

Разжевал колобок и положил в рот дитяти. Даже мать решила: он просто залюбовался моим сыном, вот и угостил его. И те, кто должен был схватить вора, решили так же, и не схватили его. И женщина не узнала отца своего ребенка.

Государь опять расспрашивает, ему говорят: никто дитя не целовал, вот никого и не схватили. Подходил только один человек: залюбовался младенцем, разжевал колобок и положил ему в рот. Государь это услышал, страшно досадовал, но теперь уж ничего не мог поделать.

Через несколько лет и месяцев прошел слух: в соседнем царстве кто-то поднял войска, разгромил тамошнего царя и взошел на престол. Государь думает: эта наглость уму непостижима! А новый государь-сосед прислал письмо: хочу жениться на твоей дочери! Государь сразу согласился, назначил день встречи. День настал, царь-сосед явился с несметным войском. Здешний государь хлопотал безмерно. Он любил дочь и дорожил ею, и вот, отдал замуж.

Прошло три дня, царь-сосед вместе с супругой собрался возвращаться восвояси. Государь-тесть увиделся с зятем, за беседой приблизился и тихонько спрашивает:

— Это ты в прежние годы забрался в мои кладовые и украл сокровища? По всему, что я слышал о твоих проделках, я думаю: это ты. Не скрывай же!

Зять это услышал, рассмеялся и говорит:

— Да, это я. Но не надо тревожить прошлое!

И вместе с царицей уехал к себе. А государь-тесть думает: этот удивительный человек своими хитростями в итоге меня одолел и даже женился на моей дочери!

Позже другие цари этого государя не презирали. Это все из-за достоинств царя-зятя! Так передают этот рассказ.

Рассказ о том, как в доме на Девятой улице в Хорикаве плакала женщина, убившая мужа

В стародавние времена, в годы Энги²⁰, государь вечером отдыхал в палатах Чистоты и прохлады²¹ и вдруг вызвал к себе архивных чиновников. Один чиновник явился, и государь молвил: к юго-востоку отсюда слышу я женский плач. Скорее разузнай и доложи. Чиновник, получив приказ, позвал караульных, велел зажечь огни и обыскать жилую часть дворца, но ни одна из женщин там не плакала.

Время позднее, никого нет, чиновник вернулся, доложил, а государь ему: поищи хорошенько! В этот раз искали в зданиях восьми министерств, во всех казенных помещениях к юго-востоку от палат Чистоты и прохлады, прислушивались, но никаких голосов не услышали. Опять вернулись, доложили, что и в зданиях восьми министерств никого нет, а государь велит: значит, ищите вне дворца! Чиновник тогда сразу запросил в Конюшенном ведомстве коня, сел в седло, выслал вперед караульных с фонарями, и все они большой толпой двинулись из дворца на юго-восток по столице. Всюду слушают, но во всем городе тихо: не то что женского плача, а вовсе никаких голосов не слышно.

Наконец, доехали до Хорикавы, до Девятой улицы. А там в одном из небольших домиков плачет женщина. Чиновник из Архива удивился: неужто государь расслышал ее голос?! Остановился перед домиком, велел караульным бежать во дворец и доложить: во всей столице тишина, никакая женщина не плачет, только на девятой улице в Хорикаве плачет одна. Караульные побежали, возвращаются и говорят:

— Приказано эту женщину немедленно доставить во дворец. Она в сердце своем питает коварные помыслы, плачет притворно! Таков приказ государя.

Чиновник велел схватить женщину, а она говорит:

— Мой дом осквернен! Этой ночью ворвались грабители — и вот, убили моего мужа. Его мертвое тело пока лежит в доме.

Рассказывает, а сама рыдает без конца. Но, следуя приказу, ее все же схватили и доставили во дворец.

Доложили, в чем дело, а ее оставили вне жилого дворца. Государь вызвал служилых Сыскного ведомства и отдал женщину им. Молвил:

²⁰ 901–923 гг., время правления государя Дайго.

²¹ 清涼殿, Сэйрё:дэн, одно из дворцовых зданий, где помещались жилые покои государя.

— Эта женщина совершила страшное преступление, но скрывает его в сердце своем, потому и плачет, и сетует напоказ. Немедля допросите ее по закону, а потом накажите!

Сыщики ее забрали и ушли.

Утром начали ее допрашивать, она поначалу заперлась, но когда допросили жестче, созналась во всем. Оказывается, у нее был любовник, а мужа она сама же и убила, а потом стала горевать и сетовать, чтоб люди слышали²². В итоге не смогла ничего скрыть, сыщики выслушали ее признание, пошли во дворец и доложили. Государь молвил: вот! Плач этой женщины звучал не от сердца, оттого я и велел ее непременно найти. Скорее разыщите и схватите ее любовника!

И любовника тоже схватили и вместе с женщиной посадили в тюрьму.

Итак, если женщина задумает недоброе, нельзя на это смотреть как на пустяк! — говорили все, кто видел это и слышал. А про государя с почтением говорили: точно, он не обычный человек! Так передают этот рассказ.

²² Рассказ отсылает к эпизоду из древнекитайской книги «Хань Фэй-цзы» (389 г.), обсуждаемому во многих китайских текстах: мудрый сановник слышит на улице женский плач, прислушивается, а потом велит схватить женщину и обвиняет ее в убийстве мужа. Затем мудрец объясняет своим людям, как распознал убийцу: хотя муж уже был мертв, в голосе вдовы слышался страх, а не скорбь.

Японский император *тэнно* в исследованиях Цуда Сокити (1873–1961)

К.В. Шуплецова

Цуда Сокити является яркой фигурой японской исторической науки. В статье «Рассуждения об императоре» он предпринял попытку разобраться в истоках термина «*тэнно*», а также проанализировать его место в политической жизни Японии, основываясь не только на японских, но и на китайских источниках.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: японский император, *тэнно*, Цуда Сокити, японская историческая наука.

После реставрации императорской власти в 1868 г. японское правительство поставило перед собой задачу укрепить положение страны на мировой арене, чтобы не допустить ее колонизации европейскими государствами. Наряду с повсеместной модернизацией, затронувшей политические и социальные институты, обнаружилась необходимость формирования единой японской нации. Проблема заключалась в том, что до середины XIX в. японец скорее ощущал себя жителем одной из провинций, нежели подданным Империи, представителем японской нации. Таким образом, правительство встало на путь создания японского национализма.

Одной из его составляющих (и впоследствии — элементом японской государственной идеологии) являлась интерпретация событий прошлого, которая способствовала бы «правильному» представлению об истории развития японского государства. История любой страны отражает определенный культурный код народа. Была ли она полна побед и достижений, или сохранились лишь воспоминания о поражениях — все это непосредственно влияет на становление национальной идентичности и представления себя в системе «свой» — «чужой» (в данном случае — японцы и остальной мир). Формируя коллективную память, государство создавало систему взглядов и ценностей населения, тем самым обеспечивая себе поддержку подданных. Это включало обожествление фигуры императора, занимавшего центральное место в политике, истории, идеологии Японии вплоть до поражения во Второй мировой войне.

Перед японскими историками стояла задача отразить в исследованиях преемственность в родной культуре, уникальность японского народа, а глав-

ное — божественное происхождение императора. Стоит отметить, что большинство преподавателей истории в университетах страны в тот период так или иначе являлись государственными служащими, что объясняло подчинение исторической науки политическим целям [Brownlee, 1997, p. 92–93].

Цуда Сокити был одним из представителей школы историков-ревизионистов. В отличие от большинства видных историков того времени он не являлся выпускником Токийского императорского университета (ведущего университета страны), где была сильно развита школа источниковедения, и предпочитал работать с историографическими материалами, за что был не очень любим своими коллегами.

Лейтмотивом его исследований стало разделение мифологии и истории Японии. По мнению Цуда, прогрессивной общественности нельзя воспринимать буквально историко-мифологические своды VII–VIII вв., для которых была характерна сакрализация власти. Впрочем, историк понимал, почему в Японии сложилось объединение мифа и реальной истории. Это позволяло японцам чувствовать себя особенными, выделять себя среди других народов, так как ими правило божество.

В то время как его коллеги из Токийского императорского университета стремились восстановить подробнейшую хронологию событий, Цуда попытался взглянуть на историю «целиком», задавшись вопросами «когда» и «каким образом» сформировалась императорская власть в Японии. Уже существующие доводы о реальности событий, изложенных в летописях, он подвергал сомнению. Также он подчеркивал китайское влияние, оказанное на авторов летописей, поскольку источники были написаны на китайском языке, а все даты указаны в соответствии с китайским календарем. Наравне с этим он усомнился в преданиях о первых японских императорах и искал доказательства существования этих государей. Цуда раскритиковал труд *«Кокутай-но хонги»* (1937 г.), в котором авторы смело апеллировали к фактам из двух главных летописных сводов.

Японский политолог и историк Кимура Токио выделил три основных тезиса исследований Цуда Сокити:

- 1) мифы отражают не исторические события, а «рассказы», зафиксированные представителями последующих поколений;
- 2) мифы были созданы в политических целях служащими императорского двора Ямато;
- 3) нельзя утверждать, что все мифы были выдумкой придворных историографов, так как в них сохранились и народные предания [Кимура, 1978, с. 34].

Подвергать сомнению факты, изложенные в *«Кодзики»* и *«Нихон сёки»*, считалось преступным, поэтому в 1940 г. Цуда оказался в опале, его труды были запрещены, и он был лишен права преподавать в университетах. Он предстал перед судом и был признан виновным в «отрицании существования первого императора Дзимму».

Его исследования *«Кодзики»* и *«Нихон сёки»*, по мнению японского историка Иэнага Сабуро, отнюдь не представляли собой разрушительную критику системы императорской власти Японии, а скорее, наоборот, способствовали ее

укреплению: «Оценив модернизацию и рациональность императорской власти, Цуда задумался о том, что одновременно с демократизацией политики и освобождением от представлений о том, что император несет ответственность за политические решения, император становится “живым символом народно-го духа”» [Кимура, 1978, с. 34].

Рассмотрим более подробно одно из ранних сочинений Цуда Сокиги. Статья «Рассуждения об императоре» («Тэнно ко») была опубликована в 1920 г. в журнале «Восточный вестник» («Тоё гакухо»). В ней Цуда, обращаясь к китайским и японским историческим сочинениям, в том числе мифолого-летописным сводам «Кодзики» и «Нихон сёки», старается разобраться с термином «тэнно», историей его появления и спецификой применения в древней Японии. Целью этой работы было установить, насколько прочно китайские идеи и понятия вошли в политическую жизнь современной Японии.

Анализируя мифолого-летописные своды, Цуда отмечает, что в «Нихон сёки» бином «тэнно» встречается рядом с именами государей, начиная с самого императора Дзимму, а в «Кодзики» уже иная ситуация. Чаще встречаются термины «микото», «оокими», затем «субэрамикото» или «сумэрамикото» (天皇命). Иероглифическое сочетание «тэнно» начинает широко применяться во время правления императрицы Суйко (593–628 гг.). При этом необходимо отметить, что в государственных хрониках императорского двора Суй Ян-ди (604–617) по отношению к принцу Сётоку еще в 608 г. использовали термин «хигаси-но тэнно», 東天皇敬白西皇帝 (東の天皇が敬いて西の皇帝に白す) [Такуэй, 2019]. Цуда отмечает, что в китайских хрониках в период правления императрицы Суйко сочетание иероглифов 東天皇 встречалось регулярно. Ясно, что в тот момент термин «тэнно» не закрепился прочно в японском языке в повседневном использовании, и тем не менее стал часто фигурировать в дипломатической переписке. Целью введения этого понятия была демонстрация независимости от китайского двора. При этом историк отмечает, что после императрицы Суйко снова наблюдается некий «провал» в использовании бинома «тэнно» [Цуда, 1920, с. 101–102].

Далее Цуда пытается размышляет о появлении термина «тэнно» в Китае. Иероглиф 天 означает управление Вселенной и противопоставление всему земному. Тэнно (кит. *тяньхуань*) уподоблялся Полярной звезде, которая занимала центральное место в китайской астрологии. Также это наименование употреблялось по отношению к любому из трех властителей, считающихся наиболее влиятельными вождями племен на территории Китая. Цуда выражает уверенность в том, что и в даосских трактатах тэнно почитался за божество и считался Небесным владыкой.

В период правления государыни Суйко чиновники смогли воспользоваться религиозными идеями в политических целях. Укреплению монаршей власти естественно способствовало представление об императоре как о божестве, Небесном правителе. В V–VI вв. в Японию проникло большое число китайских идей, включая даосские верования, которые касались достижения бессмертия и развивались в Китае в ту эпоху. Японские мифы во многом схожи с китайскими: так, встречаются одинаковые сюжеты в «Нихон сёки»

и «Фудоки», заимствованные из китайских записей. По мнению Цуда, такой большой поток заимствований произошел либо накануне, либо во время царствования императрицы Суйко, и тенденция сохранялась даже после ее смерти [Там же, с. 115].

Историк подчеркивает, что нельзя сомневаться в том, что «тэнно» – китайский термин, пришедший из даосских сочинений. Цуда приводит в пример даосский трактат «Волшебное изголовье» Шэнь Цзицзи, в котором употребляется бинном «тэнно». Однако в отличие от китайских источников, в Японии пренебрегли аналогией с Полярной звездой, не уделив должного внимания тому, что «тэнно» обозначает в том числе главное небесное тело – Полярную звезду [Там же, с. 115–116].

Таким образом, в Китае термин «тяньхуан» помимо значения «монарх» в большей степени отражал представления о небесном теле. Там сохранилось предание, что с небес спустились потомки небесных богов, которые основали императорский род. Японский же император сам по себе является божеством. Более того, Цуда подчеркивает, что использование иероглифа «небо» вовсе не является полной калькой из китайского языка. В японском «фольклоре» (как пишет сам историк), в языке народа, существовали такие термины, как «амацуками» (天つ神, «небесные божества»), «амацу-хицуги» (天つ日嗣, «императорский трон»). Появление иероглифов лишь дало им облачение, углубило их значение, но не пришло извне целиком. А вот астрологическая коннотация в Японии не прижилась [Там же, с. 117]. Тем не менее сохранился религиозный смысл понятия. Цуда заключает, что «тэнно» – это именно даосский термин, а не конфуцианский [Там же, с. 118].

Историк искренне относился к императору как человек своего времени: с глубокой любовью и почтением. Однако он стремился в научных работах определить истоки императорского рода, за что его труды стали считаться «анти-императорскими», попыткой лишить императора законности его власти. В условиях цензуры и сильной идеологической пропаганды Цуда имел смелость выступить против декларируемой правящей элитой модели «правильной» истории Страны восходящего солнца. В послевоенное время его подходы к изучению японской древности смогли стать основополагающими и получить признание среди нового поколения ученых, а сам Цуда стал для многих из них подлинным наставником в области исторических штудий.

И если в довоенное время он был известен как исследователь, переживший немало бед по причине твердой убежденности в своей научной позиции, якобы поправшей императорское достоинство, то после войны Цуда Сокити был удостоен Ордена Культуры, и в настоящее время не существует такого учебника по истории Японии, в котором не упоминалось бы его имя.

Литература

Кимура Токио. Цуда Сокити хакасэ сёрон. Иэнага Сабуро-си-но сёсэцу-ни ёсэтэ [Эссе о докторе Цуда Сокити. По мотивам работ Иэнага Сабуро] // Васэда дзимбун сидзэн-кагаку. 1973. № 10. С. 23–52.

Ле Гофф Ж. История и память / пер. с фр. К.З. Акопяна. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013.

Такуэй Уяма. Тэнно-но ёбина ва нихондзин-но кигаи-о араваситэиру [Обращение к императору отражает дух японцев] // Тоё: кэйдзай онлайн. 13.01.2019. URL: <https://toyokeizai.net/articles/-/259116>

Цуда Сокити. Тэнноко: [Рассуждения об императоре] // Тоё: гакухо:. 1920. № 10 (3). С. 99–121.

Brownlee J.S. Japanese Historians and the National Myths, 1600–1945: The Age of the Gods and Emperor Jinmu. Vancouver: UBC Press, 1997.

Военный дом Такэда.

Наставления Такэда Нобусигэ

В.Ю. Климов

Клан Такэда существовал в истории Японии с конца периода Хэйан (794–1185) до периода Сэнгоку (1467–1573). На пике своего могущества клан обладал территорией, куда входили девять провинций. В 1558 г. Такэда Нобусигэ (1525–1561) написал наставление, состоящее из 99 статей на *камбуне*. Оно представляло собой правила поведения в обществе не только для сына автора, Нобутоё (1549–1582), но и для всех вассалов дома Такэда. В тексте содержится множество цитат из китайской классической литературы. Наставление было включено в рукопись под названием «*Ко:ё: гункан*». Эта книга была написана Косака Масанобу (1527–1578), одним из наиболее доверенных вассалов Такэда Сингэн (1521–1573).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Такэда Нобусигэ, Такэда Сингэн, Такэда Нобутоё, наставления, правила для вассалов дома Такэда, «*Ко:ё: гункан*».

Род Такэда 武田氏 — один из самых влиятельных и старинных военных домов Японии в Средние века. Его представители оставили заметный след в истории страны начиная с первого сёгуната Камакура (1185–1333)¹. Образование рода восходит к Минамото Ёсимицу (Синра Сабуро:) 源義光 (新羅三郎, ?–1127), известному отпрыску ветви Сэйва Гэндзи 清和源氏. Ёсикиё 源義清 (?–?), сын Ёсимицу, из уезда Такэда провинции Хитати² был переведен в поместье Итикава (уезд Яцусиро-гун, провинция Каи)³. Особняк Нобуёси 信義 (1128–1186), праправнука Ёсимицу, в провинции Каи⁴ находился в деревне Такэда 武田, от этого топонима и была образована фамилия. Во время междоусобной борьбы между Минамото и Тайра (1180–1185) Нобуёси выступил на стороне Минамото, одержавших победу, и получил за это назначение на пост военного губернатора провинции Суруга (Суруга сюго-сики, 駿河守護職). Его сын Нобумицу 信光 (1162–1248) отличился во время волнений годов Дзё:кю: (Дзё:кю:-но ран, 承久の乱, 3-й год девиза Дзё:кю:, 1221 г.) и был отмечен тем,

¹ Герб рода см. илл. 1.

² 常陸国武田郡. Ныне это город Хитатинака в префектуре Ибараки (茨城県ひたちなか市).

³ 甲斐国八代郡一河荘. Ныне это город Итикава даймонтё:, уезд Ниси-Ясиро-гун, префектура Яманаси (山梨県西八代郡市川大門町).

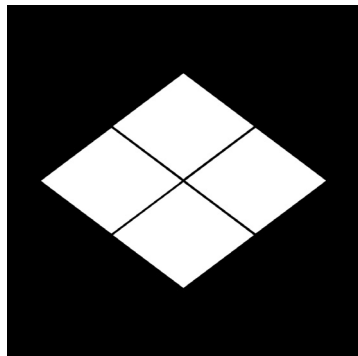
⁴ Теперь это город Нирасаки 韮崎, префектура Яманаси.

что его поставили военным губернатором в провинцию Аки 安芸国⁵.

Представители дома Такэда всегда предусмотрительно занимали сторону сильнейшего. Но однажды они встали на сторону проигравшей стороны, поддержав в 1416–1417 гг. Уэсуги Дзэнсю: 上杉禅秀 (?–1417), поднявшего мятеж против военного правительства. Такэда Нобумицу 武田信満 (?–1417) расплатился за эту ошибку своей жизнью, а его наследник, сын Нобусигэ 信重 (1386–1450) бежал в провинцию Каи, принял постриг и ушел в монастырь буддийской школы Сингон на горе Ко:я 高野山. Вскоре Нобусигэ был назначен (в 1423 г.) военным губернатором провинции Каи, но не мог даже войти на ее территорию из-за противодействия местных влиятельных самураев (*ко-кудзин*, 国人) Хэмми и Анаяма.

Во время следующей смуты годов Эйкё: (Эйкё:-но ран, 永享の乱, 1439 г.) Такэда сделали правильный выбор, поддержали военное правительство и сёгуна в борьбе против Асикага Мотиудзи 足利持氏 (1398–1439), наместника в Камакура (*Камакура кубо:*., 鎌倉公方), и тем самым усилили собственные позиции в провинции Каи. Однако их обладание провинцией ни в коем случае не назвать полным и безоговорочным. В период с 1492 по 1517 г., во-первых, в самой семье Такэда тлели противоречия между отдельными ее членами, лояльность вассалов не была безупречной, всегда можно было ожидать предательства, а во-вторых, беспокойные могущественные соседи в лице Имагава Удзитика 今川氏親 (1471–1526) из Сумпу 駿府 и Хо:дзё: Со:ун 北条早雲 (1432–1519) из Одавара 小田原 ожидали только удобного момента, чтобы вторгнуться в земли Такэда.

Наконец противоречия в военном доме преодолел Такэда Нобутора 武田信虎 (1498–1574), известный также под именем Нобунао 信直 и прозвищем Сакё:-но дайбу 左京大夫⁶. Он был отмечен титулом *Муцу-но ками* 陸奥守 («повелитель провинции Муцу»). В 1507 г. четырнадцатилетний Нобутора после смерти отца Нобуцуна стал главой военного дома. Его дядя, младший брат отца, Абуракава Нобуёси 油川信恵 (Такэда Нобуёси 武田信恵, ?–1508), при под-



Илл. 1. Герб военного дома Такэда.

URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Japanese_Crest_Takedabishi.svg

⁵ Теперь это часть префектуры Хиросима 広島県.

⁶ Изначально это была должность при дворе — глава левой, то есть восточной, половины Киото. В системе *рицурё:сэй* 律令制 управление административными, судебными, налоговыми, транспортными проблемами было возложено на глав двух администраций столицы: левой (восточной) и правой (западной) части Киото. Если обернуться спиной к северу, оставив за спиной императорской дворец *дайдъайри* 大内裏, на юг, куда идет центральный проспект *Судзаку о:дзи* 朱雀大路, то город делится на две половины. Возглавляли их чиновники, которых именовали *дайбу* 大夫, соответственно администратора левой части города называли *Сакё:-но дайбу*, а правой — *У:кё:-но дайбу*. Не следует путать с пятым придворным рангом *таю:*, который так же пишется иероглифически 大夫, либо же 太夫, но употребляется в других словосочетаниях.

держке влиятельных вассалов дома Такэда, О:и 大井 и Имаи 今井, и крупных местных феодалов, именуемых *кокудзин* 国人, начал борьбу за власть, но в следующем году потерпел поражение от племянника. К 1532 г. Нобутора полностью подчинил своей власти провинцию Каи и перенес свою резиденцию из Исава 石和 в Цуцудзигасаки 躑躅ヶ崎. Ему удалось погасить очаги возможной смуты среди вассалов *кокудзин* и отвести потенциальную угрозу вторжения не в меру агрессивных соседей. Можно сказать, что Такэда Нобутора прошел путь от формально назначаемого *бакуфу* «военного губернатора» (*сюго-даймё*, 守護大名) до полновластного правителя своего удела (*сэнгоку-даймё*, 戦国大名). Однако с укреплением единоличной власти главы дома все большее недовольство испытывали родственники и наиболее влиятельные вассалы семьи, которые боялись Нобутора и беспокоились за свою судьбу. Харунобу 晴信 (позже его стали звать Сингэн 信玄, 1521–1573) в 1541 г. ловко воспользовался ситуацией, изгнал отца, не ожидавшего такого вероломства от старшего сына, в провинцию Суруга 駿河国 к Имагава Ёсимото 今川義元 (1519–1560) и стал главой дома Такэда.

Впоследствии Нобутора перебрался в Киото, был приближен к Ёситэру, 13-му по счету сёгуну из дома Асикага⁷, и получил почетное звание *сё:бансю*: 相伴衆⁸. После смерти Миёси Нагаёси 三好長慶 (1523–1564) три его вассала и Мацунага Хисахидэ⁹ в 1565 г. атаковали сёгуна Ёситэру и убили его в собственной резиденции. Последние годы жизни Такэда Нобутора провел в местечке Такаато: в провинции Синано 信濃高遠, где и умер в 1574 г.

Наибольшего могущества дом Такэда достиг во время правления Такэда Сингэн. Стремясь расширить пределы своих владений, он столкнулся с не менее могущественным полководцем Уэсуги Кэнсин (上杉謙信, Тэрутора 輝虎, 1530–1578), контролировавшим территорию нынешней префектуры Ниигата. В кровопролитной битве 1561 г., именуемой «сражение на равнине Каванакадзима» (*Каванакадзима-но татакау*, 川中島の戦い) Сингэн понес серьезные потери. И тем не менее он оставался одним из военачальников, способных объединить страну под своим управлением. Однако в 1573 г. Сингэн скончался, и во главе рода стал его сын Кацүёри 武田勝頼 (1546–1582), оказавшийся менее удачливым полководцем. В 1575 г. он потерпел от объединенных войск Ода Нобунага 織田信長 (1534–1582) и Токугава Иэясу 徳川家康 (1542–1616) сокрушительное поражение в Нагасино (*Нагасино-но татакау*, 長篠の戦), от кото-

⁷ 足利義輝, 1536–1565, на посту военного правителя с 1546 по 1565 г.

⁸ *Сё:бансю*: 相伴衆 — лица, имевшие право присутствовать на пирах, в которых принимал участие сёгун. Среди них были священнослужители буддийской школы *дзэн* 禅宗, придворные аристократы *кугэ* 公家, но основном *даймё*: 大名, главы влиятельных военных домов *букэ* 武家, таких как Ямана 山名, Иссики 一色, Хатакэяма 畠山, Акамацу 赤松, Сасаки 佐々木 и др. Эта система сформировалась во время правления сёгуна Асикага Ёсинори 足利義教 (1394–1441, правил с 1429 по 1441 г.). После разрушительной междоусобной войны О:нин (応仁の乱, 1467–1477) *даймё*: перестали проживать в Киото. И это право участия в пирах с военным правителем (сёгуном), свидетельствующее о причастности к узкому кругу людей, решающих судьбу страны, потеряло свою значимость. Оно стало скорее почетным званием, дававшимся тем *даймё*: кто оказывал материальную поддержку номинально продолжавшему существовать военному правительству в Киото.

⁹ 松永久秀, 1510–1577.

рого не мог оправиться. Судьба рода была предрешена. В 1582 г. дом Такэда пал под ударами первого объединителя страны Ода Нобунага [Нихонси..., 2003, с. 387–390].

Автор рассматриваемых наставлений — Такэда Нобусигэ 武田信繁 (1525–1561), младший брат Сингэна. В возрасте 37 лет он погиб героем в бою в сражении на равнине Каванакадзима 18 октября 1561 г. Детское его имя — Дзиро: 次郎. Известен он также под фамилией Ёсида 吉田 и под именами, произошедшими от названия должностей: его звали Тэнкю: 典厩, а после того как этот пост перешел его сыну и наследнику Такэда Нобутоё 武田信豊, отца стали именовать Котэнкю: 古典厩 («старый Тэнкю:»), а сына — «нынешний Тэнкю:». Помимо этого, его также называли по рангу *Ума-но сукэ* 右馬助. Он получил монашеское имя Со:гинъин 宗閻院 и посмертное — Сё:дзо:ин-доно какудзан согэцу дайкодзи 松操院殿鶴山巢月大居士. Похоронен Нобусигэ в храме Тэнкю:дзи 典厩寺 дзэнской школы *со:то:сю*: 禅曹洞宗¹⁰. Храм располагается на вершине горы Сё:дзо:сан 松操山. Изначально он назывался Какусо:дзи 鶴巢寺, здесь в 1561 г. Нобусигэ-Котэнкю: держал оборону, был убит и захоронен. Через 60 лет Санада Нобуюки 真田信之 (1566–1658) переименовал храм и назвал его Тэнкю:дзи.

Нобусигэ, оставаясь в тени старшего брата, служил ему верой и правдой. Он помог Сингэну составить «Уложения дома Такэда» («*Ко:сю: хатто*», 甲州法度)¹¹. Созданы они были в 1547 г. и состоят из 57 статей. Поначалу японские исследователи считали, что законодательное уложение состоит из двух частей, двух тетрадей: из 57 статей вышеназванного свода и 99 положений морально-этических установлений [Полхов, 2015, с. 248–250]. Поэтому и «Уложения» и «Установления» опубликованы вместе под одним заголовком «Уложения [господина] Сингэна» в 22-м томе серии «Систематизированная коллекция японских рукописей» («*Гунсёруйдзю*», 群書類従) [Сингэн, 1979, с. 107–119]. Наставления предназначались Нобутоё (1549–1582), сыну Нобусигэ, и вошли в корпус сочинений по военному искусству дома Такэда под названием, в переводе на русский язык предложенным С.А. Полховым, — «Военное зеркало [провинции] Каи» («*Ко:ё: гункан*», 甲陽軍鑑) [Полхов, 2017а, с. 61]¹².

По этому письменному памятнику С.А. Полхов опубликовал две статьи «Проблема авторства и генезис текста “Коёгункан” в современной японской историографии» в журнале «Японские исследования» ([Полхов, 2017а, с. 60–73; Полхов, 2017б, с. 4–19]). Хотелось бы только высказать свои соображения в толковании биннома «*Ко:ё:*», 甲陽. Первый иероглиф *ко:*, 甲, а не все сочетание, несет в сокращенном варианте значение «провинция Каи» (*Каи-но куни*, 甲斐国), а точнее «край *Ко:сю:*» 甲州. К примеру, этот письменный знак входит в устоявшееся сочетание, которым называли три рядом лежащие провинции:

¹⁰ Храм находится в префектуре Нагано, городе Нагано, микрорайоне Сино-но и кинэбути 長野県長野市篠ノ井杵淵.

¹¹ Полное название — «*Ко:сю: хатто-но сидай*», 甲州法度之次第, в простом обиходе «Уложения дома, [составленные господином] Сингэн» («*Сингэн кахо:*», 信玄家法).

¹² От себя в переводе названия добавили только слово «провинция» в квадратных скобках.

Каи, Синано 信濃国, Этиго 越後国 (Ко:синъэцу, 甲信越)¹⁵. Остается понять значение, которое несет иероглиф ё: 陽. Представляется уместным вспомнить, что антонимом ё: является ин 陰. То есть мы имеем дело с *инь* и *ян*, категорией китайской философии, конкретизирующей оппозицию темного и светлого, пассивного и активного, женского и мужского. А.И. Кобзев отмечает, что «этимологические значения *инь* и *ян* — теневой и солнечной склоны холма или берега реки» [Китайская философия, 1994, с. 138]. Подтверждение этому можно найти в топонимах средневековой Японии. Среди семи дорог, соединяющих столицу с регионами, есть две, в названия которых входят *инь* и *ян*: Санъиндо и Санъёдо [Симонова-Гудзенко, 2005, с. 196]. В регион, лежащий вдоль тракта Санъиндо: 山陰道, входило восемь провинций: Тамба 丹波, Танго 丹後, Тадзима 但馬, Инаба 因幡, Хо:ки 伯耆, Идзумо 出雲, Ивами 石見 и Оки 隱岐. Другими словами, эти провинции лежали в тени гор, не освещенные солнцем. Соответственно, восемь провинций: Харима 播磨, Мимасака 美作, Бидзэн 備前, Биттю: 備中, Биго 備後, Аки 安芸, Суо: 周防, Нагато: 長門 — находились на солнечной, освещенной стороне гор. Следуя этой логике, представляется уместным предположить, что воинское зеркало (*гункан*, 軍鑑), присутствующее в названии сочинения, освещает, иными словами, отражает, историю края Ко:сю: 甲州, находившегося под управлением военного дома Такэда. «Воинское зеркало, отражающее историю края Ко:сю:», то есть феодальный эпос, повествующий в основном о двух правителях, Сингэн и его сыне Кацуёри, о славе, военной удаче и пике могущества военного дома Такэда и его падении в небытие.

По мнению С.А. Полхова, опиравшегося на последние исследования японских историков, с большой долей вероятности автором «Ко:ё: *гункан*» является Ко:сака Дандзё: Масанобу 高坂弾正昌信 (1527–1578) [Полхов, 2017б, с. 4]. Об этом же сообщает и авторитетная электронная энциклопедия на японском языке (см. статью «Ко:ё: *гункан*» в [Су:па: Ниппоника, 1998]).

Текст наставлений изначально написан на *камбуне* (китайском языке). Он опубликован в 22-м томе серии «Гунсёруйдзю:» 群書類従, а также в подборке документов, посвященных теме «семейных наставлений военных домов» (*букэ какун*, 武家家訓), составленной Одзава Томио [Такэда..., 2003, с. 124–143]. При переводе на русский язык был взят за основу текст, представленный Одзава Томио, потому что в отличие от версии в «Гунсёруйдзю:» в нем присутствует вступительная часть, предвещающая 99 статей наставлений. И она несет немалую смысловую нагрузку. Помимо этих двух изданий существует пересказ-комментарий на современный японский язык, который также использовался при переводе на русский язык [Такэда, 1972, с. 187–242]. Кроме того, существуют и другие работы на японском языке, имеющие популярный характер. В них пересказ содержания, бывает, так далеко уводит исследователя от оригинального текста, что они не упоминаются в настоящей статье. Хотя следует признать, что в сложных местах, где цитируются или вольно пересказываются выдержки из китайских сочинений, они, тем не менее, помогают переводчику лучше

¹⁵ Теперь этим термином обозначают три префектуры: Яманаси 山梨県 (прежде провинция Каи), Нагато 長野県 (прежде — Синано) и Ниигата 新潟県 (прежде — Этиго).

понять текст. На русском языке опубликованы два перевода «Наставлений», которые носят научно-популярный характер. Первый сделан с издания американского япониста Уильяма Скотта Уильсона переводчиком с английского Р.В. Котенко [Суждения..., 1999, с. 136–149]; второй выполнил В. Горбатько, вероятно, с английского языка (точной информации обнаружить не удалось) [Такэда, 2006, с. 368–387]. Предлагаемая здесь публикация представляет собой первую попытку научного перевода текста оригинала на русский язык. Поэтому, насколько возможно, дан подробный комментарий, в котором указаны чтения цитируемых в наставлениях Нобусигэ китайских и японских сочинений, имен их авторов и на китайском, и на японском языках в русской транскрипции с указанием иероглифического написания, чтобы специалисты смогли с большей легкостью выявить огрехи, неточности и ошибки — последнего нельзя исключать — в переводе, комментариях и интерпретациях.

Наставления Такэда Нобусигэ

(*Такэда Нобусигэ какун*, 武田信繁家訓)

99 советов от Старого помощника начальника Левого управления царских конюшен сыну и старейшинам

(*Котэнкю:-ёри мусуко тё:ро:-э икэн кю:дзю:кю:дзё:-но кото*,
古典厩¹⁴より息子長老江異見九十九条之事)

На обширной земле Поднебесной пребывает все сущее. И царь всего сущего — человек, назовем его мир миром человеческих отношений. В мире людей есть вещи, обязательные к исполнению. К ним относятся Пять Добродетелей¹⁵ и Шесть Искусств¹⁶. Они составляют Путь, который, во всяком случае, ты должен усвоить, если ты человек. Если отец примерно наставляет, то его сын все четко фиксирует. И в данном случае есть благородный муж, который преуспел на обоих Путиях — и на Пути Учености *мон* 文, и на Пути Воинской Доблести *бу* 武, который наделен и вежливостью (*рэй*, 礼), и чувством

¹⁴ Котэнкю: 古典厩 — старый *тэнкю:* — название должности при императорском дворе танского Китая, что при японском дворе соответствует должности «помощник начальника левого управления царских конюшен» 左馬助, *саманосукэ* (К.А. Попов дает другое чтение иероглифов указанной должности: *сабадзё* [Свод..., 1985, с. 327]), и соотносится с нижней ступенью шестого ранга 正六位下. Поскольку эта высокая должность при дворе в VIII–X вв., ставшая почетным званием в Средние века, отошла Такэда Нобутоё 武田信豊 (1549–1582), законному наследнику Нобусигэ, его самого стали называть старым помощником, на китайский лад — Котэнкю:.

¹⁵ Пять Добродетелей (*годзё:*, 五常) конфуцианства: 1) человеколюбие (*дзин*, 仁); 2) чувство долга (*ги*, 義); 3) вежливость (*рэй*, 礼); 4) мудрость (*ти*, 智); 5) верность (*син*, 信).

¹⁶ Шесть Искусств (*рикугэй*, может также читаться как *рокугэй*) заимствованы из Китая: 1) нормы общественного поведения, этикет (*рэй*, 礼); 2) музыка (*раку*, 楽); 3) стрельба из лука (*ся*, 射); 4) управление колесницей или конем (*гё*, 御); 5) письмо, каллиграфия (*сё*, 書); 6) счет (*су:*, 數).

долга (*gi*, 義); это — Такэда Нобусигэ 武田信繁. Из уважения к его законному наследнику (*сэйси*, 世子) [Нобутоё, 信富] назовем его старейшиной (*тё:ро:*, 長老). И сын тоже преуспел в науках, как «шила в мешке не утаишь», так и талант непременно проявится, [Нобутоё] был прилежен, не зная скуки, предавался наукам. Здесь приводятся 99 высказываний отца, наставляющего чадо своё. Есть много достойных людей, которые жили в глубокой древности, такие как Вэй сян¹⁷ и мать Мэн-цзы, которая, отрезав нить, преподавала хороший урок¹⁸. Ведь науки [изучают] не только собственной выгоды ради, они — основа для процветания государства и благоденствия потомков. Заложил основу науки — завершив Путь, сможешь держать в руках землю поднебесную и сможешь душой объять прошлое и настоящее. Но что это, если не Путь? Увы, как можно

¹⁷ Вэй сян, по-японски Икэн, 韋賢 (140–61 до н.э.), ученый, политический деятель. Хорошо известно его обращение к родителям, что самое важное для них — воспитать из своих детей прекрасно образованных людей, преподавать им китайские классические сочинения, а не думать только о том, чтобы оставить им после себя состояние и ценности. В этой связи часто приводится его фраза: «Лучше обучить своего ребенка одной книге конфуцианского классического сочинения, чем передать ему корзину, наполненную золотом».

¹⁸ *Поучение с помощью отрезания нити*. Есть предание, что когда Мэн-цзы, прервав занятия на середине, вернулся домой от учителя, то его мать ножом отрезала ткацкую нить и объяснила ему, что нет в такой учебе никакой пользы точно так же, как и в оборванной ею нити. И Мэн-цзы снова вернулся в дом учителя, чтобы продолжить прерванные уроки. Лю Сян в «Жизнеописаниях образцовых матерей» так описывает это событие: «Как-то раз, когда Мэн-цзы был еще мальчиком и учился в школе, его мать спросила сына, вернувшегося домой:

— Чего достиг в своем учении?

Мэн-цзы ответил:

— Каким был, таким и остался.

Тогда мать Мэна, которая в это время сидела за ткацким станком, взяла нож и перерезала основу тканья. Мальчик спросил в испуге мать, зачем она это сделала.

— Пренебрегать учением — все равно что перерезать основу тканья. Совершенный муж учится, чтобы прославить свое имя. Он допытывается до всего, чтобы больше знать. Следовательно, если ты останешься ленивым, то будешь пребывать в покое, а если будешь действовать, то отворишь от себя несчастья. Если теперь перестанешь учиться, то не избежишь участи простого слуги и не надейся тогда отворить от себя беды. Чем же отличается твое ученье от моего тканья? Я тку, чтобы прокормиться. Если женщина бросит недоделанную работу, как она сможет одеть мужа и прокормить, если не хватит зерна? Женщина, не думающая о том, как прокормиться, подобна мужчине, забывшему о совершенствовании своих добродетелей, если он не превратится в разбойника или вора, то станет пленником или рабом.

Мэн-цзы перепугался и стал усердно учиться без отдыха с утра до вечера. Он служил Цзы-сы (внук Конфуция, наставник луского царя Му-гуна, V в. до н.э.) как учителю и впоследствии стал знаменитым ученым, прославился в Поднебесной... Сложим гимн-сун в ее честь:

Мать философа Мэна

Воспитывала сына и поучала его.

Она поселилась с сыном, где он мог выбрать себе профессию.

Она заставила его следовать великим установлениям.

Когда сын перестал прилежно учиться,

Она перерезала нити на станке и вразумила его.

Тогда сын овладел добродетелями

И стал первым среди людей своего времени.

...

Прервав свое тканье,

Она убедила сына, что учится тот неусердно.

И стал он знаменитым конфуцианцем,

Таким, что никто не может с ним сравниться» [Лю Сян, 1990, с. 152].

познать землю поднебесную без книги в руке? Вероятно, благодаря только одним этим записям можно все-таки достичь Пути. И их со смирением записал по случаю в первом году [эры] Эйроку¹⁹, в год *цутиноэ*²⁰, вторую декаду месяца *суйхин*²¹ [монах храма] Рю:дзанси²².

[1] Никогда в будущем не держи в сердце зла на господина своего. В «Беседах и суждениях»²³ говорится: «Благородный муж даже и при внезапной перемене обстоятельств не поступается принципом Человеколюбия и даже в минуту серьезной опасности, когда вот-вот погибнет, не забывает о Человеколюбии»; также [там] говорится: «Чтобы находиться на службе у господина, нужно полностью себя отдать верному служению ему»²⁴.

[2] На поле брани ни в коем случае не должен проявлять и тени трусости или малодушия. У-цзы²⁵ говорит: «Если не будешь щадить жизни, будешь жить; если будешь дорожить жизнью, напротив, [обязательно] погибнешь».

[3] Всегда будь бдительным и осмотрительным в своих поступках. В «Исторических записках»²⁶ говорится: «Если сам справедлив, то все исполняется без приказов, а если сам неправ, то и прикажешь — никто не исполнит».

[4] Прежде всего, заботься об отваге. В «*Сань люэ*»²⁷ говорится: «Под началом сильного полководца нет слабых воинов».

¹⁹ *Эйроку* 永祿 — один из девизов правления императора О:гимати 正親町 (1517–1593, на троне 1557–1586), у которого было три девиза правления: Эйроку (1558–1570), Гэнки 元龜 (1570–1573) и Тэнсё: 天正 (1573–1592).

²⁰ Год *цутиноэ ума* 戊午 — в дословном переводе: «год земли-старший брат» — пятый знак из десяти «небесных стволов» («*дзиккан*»). Пять стихий — дерево, огонь, земля, металл, вода — с разделением на две (э, «старшего брата», и то, «младшего брата») образуют десять циклических знаков (десять «небесных стволов»). Десять циклических знаков в сочетании с 12 знаками животного зодиака («земными ветвями») образуют названия годов в 60-летнем цикле. Этот год соотносится с 1558 г.

²¹ Месяц *суйхин* 蕤賓 приходится на пятую луну по лунному календарю. Учитывая все данные, касающиеся года девиза правления, а также года, указанного циклическими знаками, названия луны и дней второй декады, можно указать даты по европейскому календарю 27 мая — 6 июня 1558 г.

²² Монах Рюдзанси 竜山子 принадлежал к школе *риндзай* 臨濟宗 направления *дзэн* 禪宗 храма Мё:синдзи 妙心寺, другое его имя — Харукуни Косин.

²³ «Беседы и суждения» — «*Лунь юй*», яп.: *Ронго* 論語 — свод записей, сделанных учениками Конфуция.

²⁴ Раздел «*Ли Жэнь*» 里仁語 «*Лунь юя*».

²⁵ «У-цзы», по-японски «*Госи*», 吳子 либо 吳起. У-цзы (440(?) — 385 до н.э.) — государственный деятель, полководец. После смерти чуского правителя Дао-вана был убит заговорщиками. Им был написан трактат «Об искусстве ведения войны» из 48 глав. До нас дошло шесть. Полное название трактата «Законы войны почтенного У» («У-цзы *бин фа*», по-японски «*Госи хэйхо*:», 吳子兵法). На русский язык текст перевел Н.И. Конрад [У-цзы, 1958].

²⁶ «Исторические записки» или же «Записки историографа», «Записки историка» («*Шицзи*» 史記, по-японски «*Сики*») известное китайское историческое сочинение ханьского историка Сыма Цяня (II–I вв. до н.э., первое историографическое сочинение в Китае. Об авторе можно кратко сказать словами Юрия Львовича Кроля: «Сыма Цянь и его отец были носителями и хранителями китайской культурной традиции, собирателями письменного слова, в какой бы области оно ни было сказано, универсально образованными мыслителями» [Кроль, 1970, с. 6].

²⁷ «*Сань люэ*» 三略 (по-японски «*Санряку*»), полное название «Три стратегии Хуан Ши-гуна» («Хуан Ши-гун *саньлюэ*», 黃石三略) — китайская книга о воинской доблести и воинском искусстве, состоящая из трех частей. Авторство с точностью не установлено. Возможными авторами называются Цзян Цзыя, Чжан Лян, Цзян Цзыи и Хуан Шигун.

[5] Ни при каких обстоятельствах не лги. Синтоистские божества явят откровение²⁸: «Хотя честность сразу же и не вознаграждается, но обязательно вызывает милосердие у богов и будд». Однако в случае с военной стратегией честность зависит от обстоятельств (*дзиги*, 時宜), и бывает, что прибегают ко лжи. Сунь-цзы²⁹ говорит: «Избегай противника [в таком боевом порядке во время сражения], когда он собрал всю свою боевую мощь, ударь тогда, когда он меньше всего ждет».

[6] В отношении отца и матери ни в коем случае нельзя проявлять непочтительности³⁰. В «Беседах и суждениях» говорится: «Служи отцу и матери со всем прилежанием».

[7] Ни в коем случае не допускай грубости по отношению к братьям и сестрам (*кё:дай*, 兄弟)³¹ своим. В «*Хоуханьшу*»³² говорится: «Братья подобны правой и левой руке».

[8] Не подобает упоминать даже одним словом о том, что тебе не под силу. И в «*О:ко:*»³³ говорится: «По одному слову можно понять и сильные, и слабые стороны человека».

[9] Ни в коем случае нельзя себя вести неуважительно по отношению ко всем людям. Помимо того, должен обращаться особенно предупредительно с монахами и священниками, детьми, бедняками и престарелыми людьми. В «Записках о правилах благопристойности»³⁴ говорится: «Когда следует человек этикету, то [обеспечивается его] безопасность, но когда теряет вежливость, этикет, то подвергает себя опасности».

[10] Самое важное для воина — это увлеченность стрельбой из лука и верховой ездой³⁵. В «Беседах и суждениях» говорится: «Изучение Пути по-

²⁸ *Синтаку* 神託 — откровения, прорицания, явленная воля синтоистских божеств.

²⁹ «*Сунь-цзы*» (по-японски «*Сонси*», 孫子). Имеется в виду трактат «Искусство войны», переведенный на русский язык Н.И. Конрадом [Сунь-цзы, 1950]. Здесь в сжатой форме излагается содержание седьмой статьи в первой главе «Предварительные расчеты». Долгое время было принято считать, что автором сочинения является Сунь У, живший в период Чуньцю в государстве У и служивший правителю государства Холюя (514–495 до н.э.). Однако в последнее время авторство приписывают Сунь Биню, полководцу царства Ци в IV в. до н.э.

³⁰ *Фуко*: 不孝 — непочтение, неповиновение, непослушание родителям — один из тяжких грехов конфуцианской морали.

³¹ *Кё:дай* 兄弟 — имеются в виду братья и сестры, но подразумеваются прежде всего братья.

³² «*Хоуханьшу*» 後漢書 (по-японски «*Гокансё*») — переводится на русский язык как «Книга Поздней Хань», «История династии Поздняя Хань». Автор сочинения Фань Е (по-японски Ханьё:, 范叶, конец IV — начало V в.), проживал в южнокитайском государстве Сун, состоял в свитах принцев крови династии Лю Сун (420–479). В трактате описываются события с конца I в. до н.э. по IV в. н.э. Важный исторический источник.

³³ «*О:ко:*» 忒杭. Установить не удалось.

³⁴ «Записки о правилах благопристойности» — «*Ли цзи*» (по-японски «*Райки*», 礼記). Также название этого сочинения переводится на русский язык как «Книга ритуалов», «Книга установленных», «Книга обрядов», «Трактат о правилах поведения». Одно из главных произведений канонической конфуцианской литературы. В I в. до н.э. оно вошло в состав конфуцианского Пятикнижия («*У цзин*») наряду с «*Чжоу и*», «*Шу цзин*», «*Ши цзин*» и «*Чунь цю*». Текст составлен в IV–I в. до н.э. [Китайская философия..., 1994, с. 179].

³⁵ *Кю:ба* 弓馬 — стрельба из лука и верховая езда, дословно: лук и кони. Этим иероглифическим биномом передавали значение «воинское искусство», которому и должен отдавать все свое время самурай.

мимо того, который ведет к цели, приносит один только вред и никакой пользы»³⁶.

[11] Нельзя пренебрежительно относиться к Пути Учености. В «Беседах и Суждениях» говорится: «Если учиться, не утруждая себя мыслью, то ничего не прояснится. Если размышлять, не утруждая себя учебой, то впадешь в сомнение, что [чрезвычайно] опасно»³⁷.

[12] И Путем Стихов (*кадо*: 歌道) тоже увлекайся. Говорится в стихотворении:

<i>Кадзу нарану</i>	Зачем мне сердце раскрывать свое?
<i>Кокоро-но тога-ни</i>	Я молча затаю любовь.
<i>Насихатэдзи</i>	Чтобы в отчаянье
<i>Сирасэтэ косова</i>	Не приходиться,
<i>Ми-о-мо урамимэ.</i>	Себя не упрекать потом [Синкокинсю, 2001, с. 100] ³⁸ .

[13] Должен со всей тщательностью соблюдать все правила поведения. В «Беседах и суждениях» говорится: «Конфуций изволил расспрашивать подробно о каждой службе в усыпальнице Чжунгун в Лу»³⁹⁴⁰.

[14] Наслаждение утонченностью не должно быть чрезмерным. В «Ши-цзи» говорится: «Если сакэ пить без меры, то будет беспорядок; если наслаждение через край, то принесет [оно] печаль». В «Чунь цю Цзо-ши чжуань»⁴¹ говорится: «Ничего не делая, праздно прожигать жизнь в веселии — это все равно, что пить сакэ, отравленное ядом птицы выпь»⁴², обязательно разрушишь свою плоть». А также в «Беседах и суждениях» говорится: «Уважай выдающегося человека как выдающегося человека, замени сердце, любящее женскую красоту, на сердце, в котором поселилось уважение»⁴³.

³⁶ «Лунь юй», раздел 為政篇.

³⁷ «Лунь юй», раздел 為政篇.

³⁸ Перевод И.А. Бороиной. Опубликовано он в двухтомном сборнике «Новое собрание старых и новых песен», во 2-м томе, 12-й свиток, под номером 1100. Автором стихотворения является буддийский монах Сайгё: хо:си 西行法師 (1118–1190), имя в миру Сато: Норикиё 佐藤義清. Собрание «Син-кокин вакасю»: («Син-кокин вакасю»: 新古今和歌集, в сокращенном варианте «Синкокинсю»: 新古今集, 1203 г.) является третьей крупнейшей поэтической антологией Японии. Первой было «Собрание мириад листьев» («Манъё:сю»: 万葉集, 759 г.), второй — «Собрание старых и новых песен Японии» («Кокин вакасю»: 古今和歌集, 905 г.).

³⁹ «Великая усыпальница», 大廟 だまう, по-японски тайбё: Лу — княжество на территории нынешней провинции Шаньдун, эпоха Чжоу.

⁴⁰ «Лунь юй», раздел 鄉党篇.

⁴¹ «Чунь цю Цзо-ши чжуань», по-японски «Сюдзю: Сасидэн» 春秋左氏伝 — «Комментарий господина Цзо на “Весны и осени”». Эта летопись охватывает период с 722 по 468 г. до н.э. Автором является Цзо Цюмин 左丘明 (конец VI — V в. до н.э.).

⁴² Выпь (по-японски *тин*; по-китайски *чжэнь*) — мифическая птица в Китае с ядовитыми перьями, величиною с орла, темно-красного цвета, питается змеями; сакэ, которого касались перья этой птицы, превращалось в сильнодействующий яд (鳩毒, *тиндоку*), от которого умирал всякий, кто хоть немного пригубил его.

⁴³ «Лунь юй», раздел 学而篇.

[15] Нельзя неучтиво обращаться с собеседником, спрашивающим о чем-нибудь. В «Беседах и суждениях» говорится: «Когда общаешься с приятелем, в словах должен быть искренним»⁴⁴.

[16] Чего бы дело ни касалось, закрепи в душе слово, состоящее из двух письменных знаков, — «терпение»⁴⁵. В старину говорили: «Хань Синь»⁴⁶ в молодые годы был унижен подростком, [работавшим] убойщиком скота, его вынудили пройти, согнувшись, между ног подростка, но это — не более чем малый стыд; все снеся, он был отмечен: стал после этого приближенным вассалом императора Хань». Кроме того, говорят: «На какое-то время предавшись от обиды гневу, позабыв себя, потеряешь себя»⁴⁷.

[17] И в большом, и в малом во всем должен следовать неотступно приказу господина своего. Говорят: «Вода приобретает форму круглого сосуда»⁴⁸.

[18] Не желай от господина своего лена, риса и денег. В «[Чунь цю] Цзо-[ши] чжуань» говорится: «Если получишь награду незаслуженно, то это — не по справедливости, станет она основной причиной [твоих] бедствий»⁴⁹.

[19] Не должен произносить слова досады и вести пустые разговоры. В глубокой старине говорили: «Пусть он даже бедный человек, не должен подобострастничать и заискивать перед другими; а если даже и богатый, не должно быть в нем гордыни и высокомерия»⁵⁰.

[20] Важно в отношении воинов-вассалов дома иметь сердце, преисполненное милосердия (*дзихи*, 慈悲). В «Сань люэ» говорится: «Должен использовать народ, отчетливо осознавая, что он — твои четыре конечности: руки и ноги»⁵¹.

[21] Когда кто-то из прислуживающих тебе вассалов (*кэрай*, 家来) заболел, то, пусть это будет даже обременительным и затратным по времени, непременно с искренней заинтересованностью отдай [необходимые] распоряжения и навещай его. В «Дзюн чэн»⁵² говорится: «Заботиться о самураях — это то же самое, что утолять водой собственную жажду».

[22] Нельзя забывать преданных вассалов. В «Сань люэ» говорится: «Если одинаково будешь оценивать и плохую и хорошую работу вассалов, то самые достойные из них потеряют желание преданно [тебе] служить».

[23] Нельзя злобно наговаривать на других. Однако что касается содержания наговора, то втайне выслушав его, должен хорошенько перепроверить. Го-

⁴⁴ «Лунь юй», раздел 学而篇.

⁴⁵ Слово пишется двумя иероглифами 堪忍 (*кан-нин*).

⁴⁶ Хан Син, по-японски Кансин 韓信.

⁴⁷ «Лунь юй», раздел 顏淵篇.

⁴⁸ «Вода приобретает форму сосуда». Вода — вассал, сосуд — господин. В тексте оригинала немало другая фраза: «По форме кубка и вода, кубок круглый — и вода круглая». Отсылка к сочинению «Дзицугокё»: 実語教, исполнявшему роль учебного пособия на начальной стадии обучения с конца периода Хэйан (794–1185) до годов Мэйдзи (1868–1912). Автор не известен.

⁴⁹ Фраза, заимствованная из сочинения «Чунь цю Цзо-ши чжуань».

⁵⁰ В ссылке на старину приведено высказывание из «Лунь юй», раздел 学而篇.

⁵¹ Первая из трех частей трактата «Сань люэ».

⁵² «Дзюн чэн», по-японски «Гунсин» 軍讖 — китайский военный трактат, пользуясь которым, предсказывали победу или поражение в предстоящем сражении.

ворят ведь: «Если будешь поддерживать людей, сердцем справедливых, и сдерживать плохих, то народ будет повиноваться»⁵³.

[24] Нельзя отвергать справедливые критические замечания. В древности говорили: «Хорошее лекарство горькое, но эффективно лечит болезнь. Добрый совет [преданного человека] режет ухо, но приносит пользу»⁵⁴. Кроме того, в «Шан шу»⁵⁵ говорится: «Если кривое дерево, отмерив веревкой [прямую часть] и нанеся разметку тушью, отрезать, то оно станет совершенно прямым; если господин внимает советам вассалов, то станет святым».

[25] Воины — вассалы (*кэрай*, 家来) горят желанием нести службу, но кто-то из них попадает в тяжелую ситуацию. Тогда следует ему помочь, предоставив единовременную помощь [рисом или деньгами]. В стародавние времена говорили: «Если строишь планы на год, то лучше всего посеять пять зерновых культур⁵⁶, чтобы собрать урожай в течение этого года. Если строишь планы на десять лет, то лучше посадить плодовые деревья. Если собираешься строить планы на всю [оставшуюся] жизнь, воспитай себе нужных людей»⁵⁷.

[26] Нельзя по собственному усмотрению входить и выходить через задние ворота особняка господина. Есть выражение: «Нельзя отцу и сыну сидеть на одинаковых местах, мужчинам и женщинам не отводятся одни и те же места»⁵⁸.

[27] Человек, с которым друзья не откровенны, который остается в изоляции, один, должен задуматься над своим поведением и постараться следовать Пути Человеколюбия (*дзин*, 仁). Есть фраза: «[Благородный муж] даже во время приема пищи не забывает о Человеколюбии»⁵⁹.

[28] Не должен уклоняться от ежедневных служебных обязанностей. Существует выражение: «[В семье исполни сыновний долг (*ко:ко*; 孝行), вне дома повинуйся господину (*тэйдзюн*, 悌順), будь искренним и скромным, люби всех и соблюдай [принцип] Человеколюбия]; если уже сделал это и если есть еще силы, то приступи к изучению книг»⁶⁰. В дополнении к этому [можно сказать], что во время несения службы должен прежде всего пообщаться с товарища-

⁵³ Фраза из «Лунь юй».

⁵⁴ Эти слова приписываются Конфуцию, источник — сочинение «Изречения Конфуция» или же «Речи Конфуция для школы», «Домашние поучения Конфуция» («Кун-цзы цзя юй», по-японски «Ко:си кэго» 孔子家語. Имя составителя неизвестно.

⁵⁵ «Шан шу», по-японски «Сё:сё» 尚書, иначе — «Шу цзин», по-японски «Сёкё» 書經, в переводе на русский язык имеет несколько названий: «Канон [исторических или документальных] писаний», «Книга историй», «Книга документов», «Книга преданий». Хронологически охватывает период с примерно с XXIV по VIII в. до н.э. Конфуцию приписывается составление и обработка этого памятника [Китайская философия..., 1994, с. 503].

⁵⁶ Пять злаков (*гококу*, 五穀) — рис, просо, чумиза, бобы и хлебные злаки, под которыми, как правило, понимаются ячмень, пшеница, овес, рожь.

⁵⁷ Эта фраза заимствована из древнекитайского философского сочинения «Гуаньцзы», по-японски «Канси» 管子, IV—III вв. до н.э. Состоит из 24 свитков, 86 глав, сохранилось 76. Составлено Лю Сяном. Названо по имени Гуань Чжуна, по-японски Кантю: 管仲, главного министра царства Ци [Китайская философия..., 1994, с. 76–77].

⁵⁸ Заимствование из сочинения «Записки о правилах благопристойности» — «Ли цзи», по-японски «Райки» 禮記.

⁵⁹ Взято из «Лунь юй», раздел 里仁編.

⁶⁰ Взято из «Лунь юй», раздел 学而篇.

ми в месте сбора, а потом уж проследовать внутрь [здания]. В конце концов важно правильно определить, где сам должен находиться. Есть высказывание: «Нельзя думать, что товарищ остался прежним после трех дней, что ты с ним не общался. Тем более, если он благородный муж, усердно занимающийся самосовершенствованием»⁶¹.

[29] Пусть твой собеседник будет даже самым близким другом, ты не должен вести пустопорожные беседы на людях. Ведь говорится: «После того как три раза хорошенько подумал — скажи, после того как девять раз хорошенько подумал — приступай к делу»⁶².

[30] Должен стремиться посещать буддийские храмы школы Дзэн. Говорят: «В практике школы Дзэн нет особых секретов. Только настойчиво должен поддерживать нужное состояние сознания в отношении жизни и смерти».

[31] Независимо от времени суток посылай гонца заранее, когда будешь возвращаться домой. Если вернешься без предупреждения, то может оказаться, что самураи, несущие охрану в твоё отсутствие (*русу бансю*;, 留守番衆), утратили бдительность, и это бросится в глаза. Тебе придется с них взыскивать. Кроме того, нет предела расследованиям: до каких мелочей выяснять. Говорят: «Ведь будет жестокостью предать их смерти, заранее не объяснив, каким будет наказание за проступок»⁶³.

[32] Как бы бессердечно ни обращался с тобой господин, нельзя носить в себе недовольство к нему. Говорят: «Господин есть господин, даже если не соответствует всем добродетелям. А вассал есть вассал, должен преданно служить ему»⁶⁴. Кроме того, говорят: «Охотник, преследующий оленя, не видит

⁶¹ Заимствовано из «Лунь юй», а также японскими исследователями отмечается, что присутствует парафраз из трактата «Описание трех государств» («*Сань го чжи*», по-японски «*Сангоку гоши*», 三国志), той его части, которая посвящена царству У («*Санго У чжи*», 三国呉志). Три царства — это Вэй (по-японски Ги, 魏, ему посвящено 30 свитков), Шу (по-японски Сёку, 蜀, ему посвящено 15 свитков) и У (по-японски Го, 呉, посвящено 20 свитков). Таким образом, весь трактат состоит из 65 свитков и охватывает промежуток времени с 233 по 297 г. (см. статью «*Сангокуси*» в: [Су:па: Ниппоника, 1998]). Та же мысль высказывается и в наставлениях дома Гоходзё: «[Статья 8] Придя на службу, не должен [сразу же] являться перед Господином. Нанеся визит вежливости в приемную, пообщайся со всеми сослуживцами, оцени обстановку, а [затем] можешь предстать перед господином. Если же не сделаешь так, то можешь попасть впросак» [Двадцать одна статья..., 2018, с. 198].

⁶² Парафраз из «Лунь юй».

⁶³ Парафраз из «Лунь юя», раздел «Гё:эцу-хэн» 堯曰篇.

⁶⁴ Источник — «Сяо-цзин», по-японски «*Ко:кё:*» 孝教 — «Канон сыновней почтительности» или же «Канон сыновнего благочестия», составлен в IV–II вв. до н.э. Текст из числа «Семи канонов» или же Семиканония, Семикнижия («*Ци цзин*», по-японски «*Ситикэй*» 七經), в которое входят: 1) «Беседы и суждения» («*Лунь юй*», по-японски «*Ронго*» 論語); 2) «Канон стихов», «Книга песен» («*Ши цзин*», по-японски «*Сикё:*» 詩經); 3) «Канон [исторических или документальных] писаний», «Книга документов», «Книга преданий» («*Шу цзин*», по-японски «*Сёкё:*» 書經); 4) «Книга перемен» («*И цзин*», «*Чжоу и*», по-японски «*Эйкё:*» 易經); 5) «Канон благопристойности» или «Трактат о правилах поведения» («*Ли цзин*», по-японски «*Рэйкэй*» 禮經); 6) «Чжоуские ритуалы» («*Чжоу ли*», по-японски «*Сюрай*», «*Сю:рэй*» 周禮), другое название «Чжоуские чиновники» или «Канон чжоуских чиновников» («*Чжоу гуань*», по-японски «*Сю:кан*», 周官); 7) «Комментарий Гунъяна к “Веснам и осеням”» («*Гунъян чжуань*», по-японски «*Сюндзю:люэ:дэн*», 春秋公羊傳); 8) вышеупомянутый «Канон сыновней почтительности». Цзэн-цзы, по-японски Со:си, 曾子 (505 до н.э. — ?), ученик Конфуция, может считаться автором седьмого по счету канона.

гор»⁶⁵; также говорят: «Нижестоящему не дано понять истинных намерений вышестоящего».

[33] При определении наказания прислуги за малую оплошность просто отчитай, а за тяжкое преступление лиши жизни. Люй Шан Тайгун Ван⁶⁶ говорил: «Пока побег невелик, легко его сорвать, но превратился в большое дерево — и не обойтись без топора».

К этому, однако, следует добавить, что если будете часто наказывать по малым провинностям, то отобьете охоту служить. В «*Люй ши Чуньцю*» («*Рёси сюндзю*:») говорится: «Если приказы излишне суровы и если слишком много запретов, то невозможно их будет исполнить»⁶⁷.

[34] Относительно простолюдинов⁶⁸. Не следует обременять [их] чрезвычайными налогами помимо тех, что установлены. В «*Дзюн чэн*» говорится: «Если человек, стоящий наверху, будет тиранить (*камизяку*, 上虐), то нижестоящий народ быстро обнищает. Если количество податей без меры увеличивать, то его захлестнет преступность. Дойдет до того, что люди начнут безжалостно убивать друг друга».

[35] Не подобает распускать сплетни о нашем доме в разговорах с людьми из других домов. Говорят: «Хорошие новости не выходят дальше ворот собственного дома, а плохие с легкостью преодолевают расстояния в 1000 *ри*⁶⁹». Кроме того, [в «Речениях с Лазурного утеса»⁷⁰] говорится: «Нельзя распространять сплетни о собственном доме».

[36] О наградах 褒美. Независимо от размера заслуги, тех, кто того заслуживает, сразу же награди. В «*Сань люэ*» говорится: «Вознаграждай заслуги, не теряя времени».

[37] Все, что происходит и твоим уделе, и других уделах, плохое и хорошее, внимательно выслушивай и запоминай. Говорят, что хорошие вести не выходят даже за ворота собственного дома, а плохие распространяются на 1000 *ри*.

⁶⁵ Источник — «Записи Сюйтан» («*Сюйтанлу*», по-японски «*Кёдо:року*», 虚堂録) или же «Записи слов» (по-японски «*Гороку*» 語録), сочинение из 10 свитков авторства чаньского монаха Сюйтан Чжию, по-японски Кидо: Тигу, 虚堂智愚 (1185–1269).

⁶⁶ Люй Шан Тай-гун (по-японски Тайко:бо: Рёсё:, 太公望呂尚) — советник и ближайший помощник Чжоу У-ван 周武王 (1169–1115 гг. до н.э.), основателя династии Чжоу (1045–221 до н.э.).

⁶⁷ Источник — «Весны и осени господина Люя» («*Люй-ши чунь цю*», по-японски «*Рёси сюндзю*» 呂氏春秋, состоит из 26 свитков. Трактат составлен Люй Бувзем (по-японски Рёфуи, 呂不韋, ? — 235 до н.э.) при цинском дворе (秦, по-японски Син) в эпоху Воюющих царств (V в. до н.э. — 256 г. до н.э.).

⁶⁸ В тексте стоит иероглифический бином *хякусё*: 百姓. В период Эдо — это, скорее всего, «крестьяне». Но в данную эпоху этим термином чаще обозначали «простой люд».

⁶⁹ Один *ри* 里 составляет 3,927 км. Однако эта величина изменялась в разные периоды истории Японии.

⁷⁰ «Речения с Лазурного утёса» («*Би янь лу*», по-японски «*Хэкиганроку*», 碧巖録) — сборник дзэнских высказываний *гун-ань* (по-японски *ко:ан*, 公案), буддийский трактат мастеров школы *чань* (по-японски *дзэн*, 禪宗) эпохи династии Сун, состоящий из десяти свитков. Полное название «Записи Лазурной скалы Чаньского наставника Полное прозрение, [поименованного] Плодом Будды» («*Фо-го Юань-у чань-ши Би янь лу*»). Сборник является плодом коллективного творчества, но японская электронная энциклопедия называет автором или, скорее, составителем, Сюэдоу Чжунсянь, по-японски Сэттё: Дзю:кэн 雪竇重顯 (980–1054) (см. статью «*Хэкиганроку*» в энциклопедии и труд Т.А. Зандановой: [Су:па: Ниппоника, 1998; Занданова, 2012, с. 62]).

В «Речениях с Лазурного утеса» говорится: «Нельзя распространять сплетни о собственном доме».

[38] Раздавай задания людям, состоящим у тебя на службе, по их талантам и способностям. В старину говорили: «Хороший плотник найдет применение любому лесоматериалу, великий полководец любому самураю найдет место».

[39] Воинское снаряжение и оружие должны бережно содержать. Есть выражение: «И девятиярусную пагоду начинают возводить с фундамента»⁷¹.

[40] Находясь на позициях, полководец и на день не должен оставаться в тылу. Существует выражение: «Услышав звон колокола, [извещающего об отступлении], огорчаешься; услышав бой барабана, [передающего приказ о наступлении], испытываешь радость».

[41] Должен хорошо содержать коня. В «Беседах и суждениях» говорится: «Собака хорошо несет охрану, конь работает вместо человека, этим они хорошо служат человеку».

[42] Когда атакуешь противника, должен ударить в то место, которое он еще не успел укрепить. Говорят: «Победа над противником достается тому, кто принимает неожиданные решения». А также говорят: «Стратегия боевых действий наших войск заключается в том, чтобы противнику не давать ни малейшей передышки».

[43] Во время сражения не надо далеко преследовать противника. В «Методах Сыма»⁷² говорится: «Преследуя спасающегося бегством противника, не сминай боевого порядка, и из-за этого не допускай дезорганизации управления воинских частей, не утрати порядка в следовании военных колонн на марше, не трать попусту энергию людей и коней».

[44] Когда приближаешься к военной победе, не оставляй противнику ни малейшего шанса уйти от поражения, должен принудить его сдаться. Если не будут разбиты все военные отряды противника, у него останется возможность восстановиться. В «Сань люэ» [в части первой] говорится: «Атака в сражении подобна внезапно поднявшемуся ветру».

[45] Когда приближается момент боевой схватки, намеренно грубо обращайся со [своими] людьми. Причина в том, что воины перенесут свой гнев на врагов и будут ожесточенно драться. В «Методах Сыма» говорится: «Если сила воли командира мала и лишена твердости, то подчиненные в общении с ним, как при соприкосновении с водой, ведут себя, как им заблагорассудится. Однако если есть сила воли и она тверда, то люди относятся [к командиру] как к обжигающему огню, с трепетным почтением, и боятся его».

[46] Не должен на людях опрометчиво говорить о том, насколько силен враг и насколько крепка его оборона. В «Сань люэ» [во второй части] говорит-

⁷¹ Парафраз из 64-й главы трактата «Каноническая книга о дао и дэ» («Дао дэ цзин», по-японски «До:токукэ»: 道德經), авторство которого приписывается Лао-цзы, по-японски Ро:си, 老子 («Престарелый мудрец»).

⁷² «Методы Сыма» или «Наставления Сыма» («Сыма фа», по-японски «Сибохо»: 司馬法) — военный трактат второй половины V в. до н.э., авторство которого приписывается сановнику царства Ци 齊 (1046–386 до н.э.) по имени Сыма Жанцзюй, по-японски Сибэ Дзэ:сэ, 司馬穰苴 (?-?).

ся: «Непозволительно говорить людям, искусным в красноречии, о преимуществах противника».

[47] Не должен допускать того, чтобы твои воины злословили о противнике. Существует выражение: «Если случайно заденешь пчелу, то целый улей атакует тебя, подобно дракону».

[48] Даже перед близкими родственниками и преданными тебе вассалами (*хикан*, 被官) ни в коем случае нельзя показывать слабость. В «*Сань люэ*» [в части первой] говорится: «Утратишь мужество — [подчиненные тебе] воины и чиновники перестанут тебя бояться».

[49] Нельзя совершать чрезмерных движений: то вперед в наступление, то назад в отступление. Говорят же: «Много пожелаешь — в конце концов ничего не получишь. Не должен уклоняться от основного направления». А также говорят: «Переусердствуешь — и достигнешь обратного»⁷³.

[50] Когда, рассчитывая на неожиданность, собираешься атаковать неприятельские позиции, то избегай лобовых ударов; найди нестандартное направление и нанеси удар. В стародавние времена говорили: отыскав особый обходной путь, бросайся в атаку. Существует фраза: «Днем, [когда тебя хорошо видит противник], чини подвесной горный мост, ночью же, [когда противник тебя не видит], пройди потайной дорогой [и атакуй]»⁷⁴.

[51] В большинстве случаев, когда тебя спрашивают о чем-нибудь люди, лучше ответить с недоуменным выражением лица: «Не понимаю». Есть выражение: «Казалось, все будет хорошо, а состоялось — лучше бы всего этого и не было»⁷⁵.

[52] Пусть вассал, находящийся у тебя в услужении (*кэрай*, 家来), однажды совершил проступок. Разобравшись в обстоятельствах дела, определи наказание. И если вассал глубоко осознал [вину] и искренне раскаялся, прости его. Существует выражение: «Нужно ценить чистосердечность, когда [люди] искренне стремятся идти вперед. И не надо упрекать за прошлое». У человека, который, изменив свое решение, продвинулся вперед, надо ценить искренность, и не надо порицать его за прошлое».

[53] И пусть даже отец осужден за дерзость, если его сын особенно преуспевает в преданном служении, то не следует держать обиды на него. Есть выражение: «И пусть бык в окрасе будет пестрым, если его теленок будет рыжей масти и правильной формы рога, то, хотя и не думали принести его в жертву, боги гор и рек сами смогут его выбрать»⁷⁶.

[54] При подготовке войск важно самому понять, что из себя представляет супостат: противник, с которым можно договориться, противник, которого

⁷³ Парафраз из «*Лунь юй*», раздел 先進篇, 11.

⁷⁴ В оригинальном тексте это предложение написано на *камбуне* (на китайском языке): 明修棧道, 暗渡陳蒼, в переводе на старояпонский язык *бунготай* 文語体, будет выглядеть так: 明に棧道を修し、暗に陳蒼を渡す. Эта фраза взята из сочинения «Изречения из собрания [буддийской школы] *дзэн рин*[сю:]» 禪林集句, состоящего из двух тетрадей «Небо и Земля» (*кэнкон*, 乾坤). Здесь цитата из 8-го диалога, «Вопросы и ответы», из тетради «Земля». Очень большой популярностью этот текст пользовался в период Эдо и среди монахов *дзэн*, и среди простых горожан.

⁷⁵ Парафраз из 86-го диалога «Речений с Лазурного утеса».

⁷⁶ Отсылка к «*Лунь юй*», раздел 雍也第六.

надо уничтожить, или противник, которого можно подчинить. В «Сань люэ» говорится: «Выбирай стратегию ведения войны, исходя из характера противника»⁷⁷.

[55] Не подобает ссориться по любому поводу. Есть выражение: «Благородный муж никогда не ссорится, единственно, оспаривает первенство в стрельбе из лука»⁷⁸.

[56] Отчетливо различай добро и зло⁷⁹. В «Сань люэ» говорится: «Стоит только не заметить добрые деяния одного человека — и все сразу же перестанут образцово исполнять обязанности. Стоит только вознаградить одного порочного человека — и все встанут на порочный путь»⁸⁰.

[57] Когда доставят провиант, должен умеренно, хотя бы по маленькой доле, разделить его у всех на глазах. В «Сань люэ» говорится: «В древности одному мудрому полководцу на боевые позиции доставили сакэ в емкости из-под тыквы хё:тан. Он вылил его в реку и вместе с воинами пил речную воду с вылитым в нее сакэ»⁸¹.

[58] Сложно добиться успеха в жизни, не обременив себя праведными трудами. Говорят: «И дорога в тысячу ри начинается с [первого] шага»⁸².

[59] И пусть ты будешь полностью прав, но в споре со знатным человеком сильно не настаивай. Говорят же: «Многословием погубишь себя»⁸³.

[60] Не должен выставлять оплошности других. Важна готовность исправить их. Есть выражение: «Допустил ошибку — не стесняйся, повинись»⁸⁴. А также говорят: «Настоящая ошибка — та, совершив которую, не стал ее исправлять»⁸⁵.

[61] И пусть сам ты глубоко в сознании уже утвердился в своем мнении, если ты принял увещевания, которым не можешь не следовать, то должен с этим смириться. Есть выражение: «Договоренности с людьми, отвечающие принципам справедливости, должно буквально исполнять»⁸⁶.

[62] Не должен относиться свысока к старикам, независимо от того, знатного или низкого они происхождения. В старину говорили: «Уважай пожилых как собственных отца и мать».

[63] Когда с позиций отправляешься в бой, соверши трапезу в ночи. Осознавая, что как только выйдешь из лагеря, столкнешься с неприятелем, не должен терять бдительности вплоть до того момента, когда вернешься из боя. Говорят: «Сделай [своей] крепостью спокойствие, а небрежность — врагом».

⁷⁷ «Сань люэ», первая часть.

⁷⁸ Ссылка на «Лунь юй», раздел 八佾第三.

⁷⁹ Здесь подразумевается, что господин, четко различая добро и зло, поощряет усердных в службе вассалов и наказывает нерадивых.

⁸⁰ «Сань люэ», первая часть.

⁸¹ «Сань люэ», первая часть. Речь идет о полководце Юэ-ван Гоуцзян, по-японски Эцуо: Ко:сэн, 越王勾践 (? — 485 до н.э., правил 497–465 до н.э.).

⁸² Слова принадлежат Лао-цзы.

⁸³ Эта фраза заимствована из «Кун-цзы цзя-юй», «Ко:си кэго» 孔子家語, 觀周.

⁸⁴ Парафраз из «Лунь юй», раздел 學而篇.

⁸⁵ Заимствовано из «Лунь юй», раздел 衛靈公第十五.

⁸⁶ Взято из «Лунь юй», раздел 學而篇.

[64] Не сближайся с человеком, не считающимся с нормами поведения. В «Шицзи» говорится: «Если не знаешь, что представляет собой этот человек, присмотришься к его другу». А также говорят: «Общайся только с мудрецами. Не общайся с подлыми. Язык соловья, извлекающий трели среди цветов, не привлекает нас красотой, но придает цветам больший аромат»⁸⁷.

[65] Не следует излишне подозрительно относиться к людям. В «Сань люэ» сказано: «Настоящее бедствие для армии наступает тогда, когда испытывают сомнения в верности своих воинов»⁸⁸.

[66] Не упрекай за промахи. Есть выражение: «Поделись с другим тем, что тебе нравится».

[67] Настрою прикажи [всем] воздерживаться от порывов ревности. Говорят: «Ослабишь узы — откроешь дверь мятежникам. Нарумянишь лицо косметикой — вызовешь похоть».

[68] Не должен поддаваться лести. В «Дзюн чэн» говорится: «Если льстец достигнет высоких должностей, то все в армии перессорятся друг с другом».

[69] Когда тебя позвал господин, то сразу же должен явиться без минуты промедления. Есть выражение: «Когда тебе передают приказ господина явиться к нему, то не ожидая, когда подготовят экипаж, спешно изволь отправиться»⁸⁹.

[70] При разработке стратегического плана сражения должен все делать скрытно, и ни в коем случае не должен говорить о нем с посторонними. В «Ицзин» говорится: «Не сохранишь секрета — понесешь ущерб». В «Шицзи» говорится: «Достигнешь успеха благодаря тому, что план сохранишь в тайне; потерпишь поражение, если проболтаешься».

[71] Должен с состраданием относиться к простым людям. В «Шуцзин» говорится: «Осуществлять благотельное управление — это обязанность Государа. Благотельное управление — это забота о народе».

[72] Должен верить в будд и в синтоистские божества. Говорят: «Если сольешься с сознанием Будды, то в необходимых случаях получишь от него защиту». Но если у тебя порочное сердце, пусть даже и одерживаешь победы над людьми, но [в конце концов] воздастся и погибнешь. В «Комментарии к Чуньцю» говорится: «Боги не принимают непочтения»⁹⁰.

[73] Когда кажется, что наши войска вот-вот потерпят поражение, необходимо с еще большим воодушевлением продолжить сражаться. В «Чунь цю Гулян чжуань» говорится: «Тот, кто занимает хорошие позиции, не сражается. Тот, кто хорошо сражается, не погибает»⁹¹.

⁸⁷ «Шицзи», по-японски «Сики», 史記, «Мэйбунсё»: (「明文抄」二、帝道部下).

⁸⁸ В «Сань люэ» такой пассаж японские исследователи не обнаружили. Они указывают на похожее высказывание в сочинении «У-цзы», в главе 治兵第三.

⁸⁹ Цитата из «Лунь юй», раздел 鄉党第十.

⁹⁰ По всей видимости, речь идет о «Комментарии господина Цзо на “Весны и осени”» («Чунь цю Цзо-ши чжуань», по-японски «Сюндзю: Саси-дэн», 春秋左氏伝).

⁹¹ Цитата из «Комментария на “Весны и осени”» («Чунь цю Гулян чжуань», по-японски «Сюндзю: Кокурё-дэн», 春秋穀梁伝).

[74] Не должен иметь дела с буйными пьяницами. В «Ханьшу» говорится: «Когда человек по имени Бинцзи⁹² достиг поста канцлера (чэньсян, 丞相), то его кучер, изрядна выпив сакэ, разбил повозку. Но Бинцзи не наказал его».

[75] Не должен ни к кому проявлять пристрастия. В «Книге о сыновней почтительности»⁹³ говорится: «Небо и Земля не нарушают течение времени для чего-то особенного. Солнце и Луна не меняют светлое на темное ради чего-то особенного. Мудрый государь⁹⁴ не отступится от Закона ради одного человека»⁹⁵.

[76] Имей острый меч. Ни в коем случае не должно быть [у тебя] тупого меча. Сказано: «Тупым мечом костей не разрубить»⁹⁶.

[77] Когда вышел из дома и идешь по открытой местности, должен быть внимательным и не терять бдительности, следи [за тем, что вокруг тебя происходит] спереди и сзади, слева и справа. Чэн Фань⁹⁷ говорил: «Не будешь осмотрительным — потерпишь поражение»⁹⁸.

[78] Ни в коем случае нельзя отнимать жизнь у человека [без всякого повода]. В «Сань люэ» говорится: «Исправно управляем страной, поддерживаем мир в доме — и тем самым завоевываем доверие людей. Уничтожите государство, разрушите дом — и потеряете людей».

[79] Когда уйдешь на покой, не обременяй [собой] детей [своих]. В «Речениях с Лазурного утеса» говорится: «[Настоятель Фэн буддийской школы Тяньтайшань лянхуа, опираясь на посох, сказал:] “Оставь людям житейские дела, повесив их на коромысла весов, и сразу же скройся среди вершин многочисленных гор”. А также сказал: “Хочу, чтобы вы прекратили толковать о моих достоинствах и критиковать меня. Разговоры этого бренного мира не имеют отношения [к истине]”». Так было сказано человеком, покинувшим этот светлый мир.

[80] Не должен излишне предаваться рыбной ловле с помощью больших бакланов, соколиной охоте и прогулкам в горах. Из-за этих увлечений попусту потратишь время, забросишь службу. Есть выражение: «В погоне за удовольствиями днями напролет утратишь духовные ценности собственного дома и себя самого»⁹⁹.

[81] Когда осматриваешь достопримечательности, заглядевшись, не должен, позабыв даже разницу между собой и другими, потерять бдительность.

⁹² Бинцзи, по-японски Хэйкицу — 丙吉. Описываемый инцидент имел место во времена династии ранняя Хань (206 до н.э. — 8 н.э.).

⁹³ «Книга о сыновней почтительности» — «Сяоцзин», по-японски «Ко:кё:», 孝經.

⁹⁴ Мудрый государь — 明王, по-китайски Мин-ван, по-японски Мё:о:.

⁹⁵ Заимствовано из «Собрания описаний древних событий и изречений», по-японски звучит как «Мэйбунсё:», 明文抄. Авторство приписывается аристократу, жившему в конце эпохи Хэйан (794–1185) и начале периода Камакура (1185–1333), Фудзивара Таканори 藤原孝範 (1158–1233).

⁹⁶ Взято из сочинения из сочинения «Изречения из собрания [буддийской школы] дзэн рин [сю:]», из) 5-го диалога, тетради «Небо».

⁹⁷ 臣範.

⁹⁸ Взято из «Мэйбунсё:», 明文抄.

⁹⁹ Цитата из «Изречения из собрания [буддийской школы] дзэн рин[сю:]».

Говорят: «Когда взвешиваешь, сам прикидывай примерно реальный вес предмета. Не сосредотачивай все внимание на делении шкалы, нанесенной на комомысле весов».

[82] Когда холодно или жарко, когда дует ветер или льет дождь, посочувствуй простым людям низкого происхождения. Есть выражение: «Когда призываешь людей к себе на службу, выбери подходящее время, [а не в разгар сельскохозяйственных работ]»¹⁰⁰.

[83] Когда атакуешь противника, [стоящего на позиции], то эффективнее ударить во фланг силами ста человек, чем в лоб силами тысячи человек. Есть старое изречение: «Лучше один человек откроет крепостные ворота, сняв с них засов, чем тысяча взломают их».

[84] Нельзя с военачальниками вести бессодержательные разговоры. Говорят: «Когда объясняешься словами, возникают расхождения». Кроме того, в старом изречении говорится: «В открытом общении происходит столкновение мнений». А также говорят: «И крошечное расхождение приводит к разрыву Неба с Землей»¹⁰¹.

[85] И пускай ты даже чего-то не знаешь из искусства секретного ведения боевых действий, которое позволяет достичь победы в сражении, лучше сделать вид, что ты вроде как и знаешь. В старинном изречении говорится: «Я слышал от людей, что он значительнее, чем девять бронзовых сосудов на трех ножках (*канаэ*, 鼎), а когда встретились, то оказался он беспомощнее волоска»¹⁰².

[86] Выслушай все, что говорят о тебе в самых низах общества. И как бы ни хотелось возмутиться, стерпи и тайно прими меры. Говорят: «Письменные знаки 刁 *тё*: (“гонг”) и 刀 *катана* (“меч”) похожи и легко ошибиться; письменные

¹⁰⁰ «Лунь юй», раздел 学而篇第一.

¹⁰¹ Взято из сочинения из сочинения «Изречения из собрания [буддийской школы] *дзэн рин* [сю:]», 5-й диалог, тетради «Земля».

¹⁰² Эта фраза взята из сочинения «Изречения из собрания [буддийской школы] *дзэн рин* [сю:]», 5-й диалог тетради «Небо». Сосуды «*дин*» в виде треножников с двумя ушками отливались из бронзы. Использовались для приготовления пищи, жертвоприношений и казни сварения в кипятке. Треножники с яствами олицетворяли жизнь в роскоши и довольствии. Кроме того, существует предание, что в древнем Китае по повелению императора Юя было отлито девять треножников — регалий императорской власти по числу областей. В данном случае речь идет о том, что по разговорам герой влиятельный человек, «вес» которого сопоставим якобы с императором Юем, но на самом деле его влияние и власть оказались мизерными — «легче одного волоска». Императора, о котором идет речь, именовали Юй Великий (Да Юй, 大禹), собственное имя Вэньмин 文命, годы жизни предположительно 2070–2025 до н.э., он был основателем легендарной династии Ся. В «Исторических записках» Сыма Цяня сообщается: «Юй прорубил девять гор, устроил стоки для девяти озер, проложил русла для девяти рек и установил границы девяти областей, от каждой из которых подносили дары сообразно занятиям ее жителей. Затем Юй сыграл девять напевов, и вокруг стали кружить пара фениксов. Голос Юя служил основой для музыкальных тонов, а его тело — для мер длины и веса. Юй был неутомим в делах, сохранял величественный вид и для всех служил примером. Он скромно одевался, питался простой пищей, но с почтительностью служил духам. Живя в бедном жилище, он ничего не жалел для устройства водных путей. По суше он ездил в повозке, по воде передвигался на лодке, по грязным местам ходил в мокроступах, по горам ходил в обуви с шипами» (цит. по: [Малявин, 2000, с. 70–71]).

знаки 魯 ро (“дурак”) и 魚 уо (“рыба”) легко неправильно написать, сбившись»¹⁰³. Это показывает, что следует хладнокровно выслушивать мнения людей.

[87] Ни в коем случае не должен вернуться после сражения домой раньше своего господина хотя бы на краткий миг. Есть выражение: «В любом деле будь осмотрителен в конце, как и в начале»¹⁰⁴.

[88] Как бы сердечно к тебе ни изволил относиться господин, не входи в его узкий круг доверенных людей (*о-утимуки*, 御裏向). Есть высказывание: «Сблизись с киноварью (*сю*, 朱), окрасишься красным цветом, сблизись к тушью (*суми*, 墨), окрасишься в черный цвет»¹⁰⁵.

[89] Не следует вести пустые беседы на людях о продаже и покупке съестных припасов или вещей. В старину говорили: «С помощью огня можно распознать золото, с помощью [произнесенных] слов узнать людей»¹⁰⁶.

[90] Будь осмотрителен, когда обращаешься к другу по тому или иному делу, как бы он ни был тебе близок. В старинном изречении говорится: «Иза того, что хорошо посидели за чашечкой сакэ, потеряли судно, полное рыбы»¹⁰⁷.

[91] Не создавай плохой компании. Есть высказывание: «Благородный муж (*кунси*, 君子) поддерживает хорошие отношения со многими людьми и ни с кем не заискивает. Будешь заискивать перед ничтожеством — и потеряешь расположение у многих»¹⁰⁸.

[92] Даже с близким другом, которому ты доверяешь, не подобает вести фривольно-эротические беседы. Если все-таки зашел разговор на эту тему, то незаметно покинь помещение. Есть высказывание: «Если доверишь устам все, что лежит у тебя на сердце, то можешь стать посмешищем в глазах других»¹⁰⁹.

[93] Необдуманно не критикуй других людей в присутствии посторонних. В «Планах сражающихся царств»¹¹⁰ говорится: «Хвали достоинства людей, но не говори об их недостатках».

[94] Старайся уделить время прописям, каллиграфии. Говорят: «Должен пристраститься к каллиграфии. Славные деяния трех династий [Ся, Шан-Инь и

¹⁰³ Цитата из «Изречения из собрания [буддийской школы] *дзэн рин[сю:]*», 8-й диалог из тетради «Земля».

¹⁰⁴ Взято из «*Лаоцзы*» 老子, 前編二十七, 旧第六十四章.

¹⁰⁵ Цитата из «*Тайсисё:фу*» 太子少伝蔵, сочинения философа, историка, поэта Фу Сюань (博玄, по-японски Фугэн, 217–278), он состоял на государственной службе при династии Вэй, а позже династии Цзинь (с 265 г.).

¹⁰⁶ Цитата из «Изречения из собрания [буддийской школы] *дзэн рин[сю:]*», 8-й диалог из тетради «Земля».

¹⁰⁷ Цитата из «Изречения из собрания [буддийской школы] *дзэн рин[сю:]*», 5-й диалог из тетради «Земля».

¹⁰⁸ Заимствовано из «*Лунь юй*», 為政第二.

¹⁰⁹ Парафраз из «Изречения из собрания [буддийской школы] *дзэн рин[сю:]*».

¹¹⁰ «Планы сражающихся царств» — «*Чжань го цэ*», по-японски «*Сэнгокусаку*», 戦国策, исторический источник, составленный Лю Сяном 劉向 (по-японски Рю:кё:, 77–6 до н.э.). В нем описываются события и деятели периода «Сражающихся царств» (Чжаньго, по-японски Сэнгоку, 戦国), 453–221 до н.э. Заканчивается текст описанием создания первой централизованной империи, Цинь (221–207 до н.э.).

Чжоу]¹¹¹ не дошли бы до нас, не будь записей великих деяний, запечатленных кистью и тушью».

[95] Покрой расходы внутренние и внешние, с одной стороны, своими силами, с другой стороны, с помощью доходов с земель, отданных тебе в управление (лен, 知行 *тигэ:*). Возместить все расходы с помощью лена ни в коем случае не получится. В старину говорили: «Бойко шагающий человек не может одновременно поднять обе ноги»¹¹². А также говорят: «У весенней красоты природы нет ни высших, ни низших. Но сами ветки в цвету есть и длинные, и короткие»¹¹³.

[96] Пусть силы противника велики, если есть слабо укрепленный участок, нанеси там удар. Вместе с тем, если силы [его] малы, но позиции хорошо укреплены, ты должен с величайшей предусмотрительностью все обдумать. В книгах по военному искусству¹¹⁴ говорится: «Не атакуй хорошо укрепленные позиции противника. Не препятствуй войскам противника перейти в наступление под знаменами»¹¹⁵. А потом неожиданно ударь по ним. Неожиданностью для них будет использование приема «змеи с горы Чаншань». Наносят ей удар по голове — она бьет хвостом. Бьешь по хвосту — она атакует головой. Ударяешь ей по телу — она одновременно бьет и головой, и хвостом. В этом и заключается метод нанесения ударов по противнику.

[97] Когда не надо соблюдать этикет, не веди себя в обычных ситуациях величаво-торжественно. Существует выражение: «Благородный муж, когда не отягощен ответственностью, не держит себя с подчеркнутым достоинством»¹¹⁶.

[98] В любом деле не должно быть небрежения. В «Беседах и суждениях» говорится: «Каждый день по несколько раз проверяй себя». И пусть я дома нахожусь только с женой, но всегда под рукой меч. Говорят же: «Людей убивающий меч есть клинок, сохраняющий жизнь [его владельцу]»¹¹⁷. Кроме того, прини-

¹¹¹ Три династии: 1) Ся, по-японски *Ка*, 夏 (2205–1786 до н.э., основателем династии считается Великий Юй, уже упоминавшийся в наставлениях); 2) Шан-Инь, по-японски *Ин*, 殷 (1786–1027 до н.э.); 3) Чжоу, по-японски *Сю:*, 周 (1027–256 до н.э.). Династией Ся открывается древнейшая историческая эпоха «Трех династий» Китая. В.В. Малявин пишет, что «существование династии Ся не обнаружено, хотя известна генеалогия ее правителей». О следующих двух династиях Шан-Инь и Чжоу до нас дошли достоверные сведения, сохранившиеся в исторических хрониках [Малявин, 2000, с. 71].

¹¹² Не удалось установить, откуда взята эта цитата.

¹¹³ Цитата из «Изречения из собрания [буддийской школы] *дзэн рин[сю:]*», 5-й диалог из тетради «Небо».

¹¹⁴ В тексте использован бином 兵書, по-китайски *биншу*, по-японски *хэйсё/хю:сё*. Под ними чаще всего понимались в Японии такие трактаты, как: 孫子 «Сунь цзы», по-японски «Сонси»; 吳子 «У-цзы», по-японски «Госи»; 六韜三略 «Лю тао сан люэ», «Шесть секретных учений и три стратегии», по-японски «Рикутто: санряку»; 尉繚子 «Вэй Ляо-цзы», по-японски «Уиурё:си».

¹¹⁵ Эти два предложения практически полностью совпадают с 16-м положением из 7-й главы «Борьба на войне» сочинения Сунь-цзы «Трактат о военном искусстве»: «Не идти против знамен противника, когда они в полном порядке; не нападать на стан противника, когда он неприступен» [Сунь-цзы, 1950, с. 132].

¹¹⁶ «Лунь юй», раздел 学而第一.

¹¹⁷ Эта фраза взята из «Изречения из собрания [буддийской школы] *дзэн рин[сю:]*», 6-й диалог из тетради «Земля».

мая ванну, не заставляя других смывать грязь с [твоих] лица, рук, ног [и тела]. А также без надобности не возжигай фонари с цилиндрическими бумажными абажурами *тё:тин* 提燈.

[99] В любом деле не проявляй нерадивости. В «Мэн-цзы»¹¹⁸ говорится: «Будешь без усталости совершенствоваться — и станешь последователем Шуня»¹¹⁹.

Вышеизложенные 99 пунктов не должны в излишнем многословии достигнуть ушей посторонних. Они скорее есть не что иное, как послание от достигших Чистой земли после смерти¹²⁰.

Эти шесть письменных знаков: 2, 5, 10¹²¹ [и] 2, 5, 7¹²² есть устное послание секретного письмовника [главы] дома Сингэн.

Первый год [эры] Эйроку, год *цутиноэ*, месяц *удзуки*¹²³, день *китинити*¹²⁴.

Старейшине [Нобутоми]

Такэда Саманосукэ

Нобусигэ

Приложена печать

Литература

Двадцать одна статья господина Хо:дзё: Со:ундзи / пер. и коммент. В.Ю. Климова // История и культура Японии 11. Труды Института классического Востока и античности. СПб.: Изд. дом «Гиперион», 2018. С. 196–203.

Лю Сян. Жизнеописания знаменитых женщин. Фрагменты / пер. Б.Л. Рифтина // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 6. С. 150–167.

Косю хатто-но сидай / пер. С.А. Полхова // Законодательные уложения Сэнгоку даймё: Исследования и переводы. М.: Кругъ, 2015. С. 503–519.

Свод законов «Тайхорё», 702–718 гг. I–XV законы. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1985.

Синкокинсю: Японская поэтическая антология XIII века: В 2 т. Т. 2 / пер. с яп., предисл. и коммент. И.А. Борониной. М.: Корал Клаб, 2001.

Сингэн кахо: [Законы дома Такэда, составленные Сингэном] // Гунсёруйдзю: [Систематизированная коллекция японских рукописей]. Т. 22. Токио: Хэйбунсю, 1979. С. 107–119.

Суждения в девяносто девяти статьях / пер. Р.В. Котенко // Идеалы самураев. СПб.: Евразия, 1999. С. 136–149.

¹¹⁸ 孟子 «Мэн-цзы», по-японски «Мо:си» — один из конфуцианских канонов, составителями которого были и сам Мэн-ку (Мэнцзы, IV–III вв. до н.э.) и его ученики [Китайская философия, 1994, с. 237].

¹¹⁹ 舜 Шунь, по-японски Сюн, — мифический император в Китае, правивший якобы в 2255–2205 до н.э., олицетворял «золотой век» в истории Китая.

¹²⁰ Иными словами, эти 99 пунктов советов есть завещание, посмертное наставление, доставленное адресату из Чистой земли.

¹²¹ Эти цифры образуются в результате умножения: два умножить на пять, будет десять.

¹²² Если к двум прибавить пять, будет семь.

¹²³ Месяц «удзуки» — четвертый месяц по лунному календарю, месяц четвертого циклического знака «бо:» (по-китайски *мао*), или апрель по солнечному календарю.

¹²⁴ День «китинити» (или же второе чтение этих же иероглифов «китидзицу») означает «день удачи».

Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве / пер. Н.И. Конрада. М.; Л.: Изд-во Академии наук, 1950.

Такэда Нобусигэ какун [Наставления Такэда Нобусигэ] // Букэ какун — икун сю:сэй. Дзо:хо кайтэй [Собрание наставлений военных домов — заветов. Изд. доп. и испр.] / сост. Одзава Томио. Токио: Пэрикан-ся, 2003. С. 124–125.

Такэда Нобусигэ. Котэнкю:-ёри мусуко тё:ро:-э икэн кю:дзю:кю: кадзё:-но кото [Сыну и старейшинам 99 статей от Котэнкю:] // Букэ-но какун [Семейные наставления военных домов] / сост. и пер. на совр. яп. яз. Ёсида Ютака. Токио: Токума сётэн, 1972. С. 187–242.

Такэда Нобусигэ. Мнения, изложенные в девяноста девяти статьях // Кодекс Бусидо. Хагакурэ. Сокрытое в листе / пер. А. Боченкова, В. Горбатько; предисл. и глоссарий Т. Улищенко. М.: Эксмо, 2006. С. 368–387.

У-цзы. Трактат о военном искусстве / пер. и коммент. Н.И. Конрада. М.: Издательство восточной литературы, 1958.

Занданова Т.А. Сборник гун-аней «Би янь лу» как памятник письменной традиции школы Чань. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2012.

Китайская философия: Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994.

Кроль Ю.Л. Сыма Цянь — историк. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1970.

Малявин В.В. Китайская цивилизация. М.: Астрель, 2000.

Нихонси сёкэ кэйдзу дзиммэй дзитэн [Биографо-генеалогический словарь всех домов в истории Японии] / под ред. Овада Тэцуо. Токио: Ко:данся, 2003.

Полхов С.А. Законодательные уложения Сэнгоку даймё: Исследования и переводы. М.: Кругъ, 2015.

Полхов С.А. Проблема авторства и генезис текста «Коёгункан» в современной японской историографии. Часть 1 // Японские исследования. 2017а. № 1. С. 60–73.

Полхов С.А. Проблема авторства и генезис текста «Коёгункан» в современной японской историографии. Часть 2 // Японские исследования. 2017б. № 2. С. 4–19.

О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свитки III, IV / пер. и коммент. С.А. Полхова // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 28. Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Т. III. М.: ИВ РАН, 2020. С. 123–169.

Симонова-Гудзенко Е.К. Япония VII–IX веков. Формы описания пространства и их историческая интерпретация. М.: Восток — Запад, 2005.

Су:па: Ниппоника. Нихон дайхякка дзэнсё [Мультимедийная энциклопедия Super Nipponica]. Б.м.: Сё:гакукан, 1998. CD ROM (4 CD ROM), версия 1.0.

Понятие счастья у Кумэ Кунитакэ

А.С. Тюнева

В основу данной статьи лег текст известного японского общественного деятеля и историка Кумэ Кунитакэ (1839–1931) «Отчет о том, что увидела специальная полномочная миссия, путешествуя по Америке и Европе» (1878 г.), написанный спустя пять лет после возвращения японской правительственной миссии в страны Европы и США (1871–1873 гг.) на родину. Кумэ Кунитакэ, бывший секретарем миссии, подробным образом зафиксировал сумму знаний японцев о «мире Запада», западной цивилизации, ее технологиях и повседневности. В изложении этих взглядов обнаруживается понимание счастья Кумэ Кунитакэ. Пытаясь определить, в чем же заключается счастье целой нации, историк приходит к выводу, что благополучие человека в европейских странах базируется на материальных ценностях и прогрессе технологий. По мнению Кунитакэ, счастье человека на самом деле лежит в области духовного. Историк высказывает опасения, что люди потеряют стремление к возвышенным и духовным вещам, что затруднит обретение ими счастья.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Кумэ Кунитакэ, миссия Ивакуры, счастье, концепция счастья, благополучие, социальный дарвинизм, материальная культура, духовная культура.

Счастье — неотъемлемая составляющая аффективной, когнитивной и поведенческой сфер человеческой жизни [Виничук, 2008, с. 36], центральный феномен мировоззрения человека [Новоселова, 2017, с. 45], но дать ему определение довольно трудно, ведь каждый видит счастье по-своему.

На Дальнем Востоке в традиционной культуре Китая счастье понималось и как здоровье, и как долголетие, и достаток, и продвижение по службе [Садокова, 2020, с. 102]. В японском сознании концепт счастья имеет глубокую связь с историческими традициями и нормами морали (*до:току* 道徳) [Изотова, 2011, с. 257]. Проанализировав ряд безэквивалентных японских языковых единиц (например, 恩, *он*, чувство благодарности; 義理人情, *гири-ниндзё*;, моральный долг и гуманность и др.), Н.Н. Изотова приходит к выводу, что «счастье» в японской культуре концептуализируется в таких культурно-значимых понятиях, как благодарность, самоотречение, бескорыстие, взаимоуважение, честь, преданность, долг, и др. [Там же, с. 257–258]. Исследовательница считает, что японской культуре, в отличие от европейской, чужд индивидуализм, а значит, и счастье, выраженное в эгоистичном стремлении отстаивать свои собственные желания,

для японцев не характерно [Изотова, 2011, с. 258]. Однако стоит отметить, что концепция счастья как чего-то сугубо личного, как мы зачастую воспринимаем его в настоящее время, в Японии все же существовала. Так, в статье «Теория счастья у Кумэ Кунитакэ» Нисида Мидори высказывает мысль, что слово «счастье» (幸福) начинает часто использоваться с тем же значением, что и сегодня, в период Мэйдзи (1868–1912) [Нисида, 2012, с. 61]. Например, уже в произведении Футабатэя Симэя «Плывущее облако» (浮雲, «Укигумо», 1887–1891 гг.), где акцент делается на переживаниях и мыслях героя, устремленного к личному благополучию, слово «счастье» используется в своем современном значении [Там же]. Историк, участник «миссии Ивакура» (1871–1873) Кумэ Кунитакэ также рассуждал на тему счастья и того, что под ним понималось.

Кумэ Кунитакэ родился в княжестве Сага. В отличие от многих именитых выходцев из этого княжества, таких как основатель университета Васэда Окуба Сигэнобу (1838–1922) или политический деятель Создзима Танэоми (1828–1905), он был человеком простым, известным только в своем княжестве благодаря службе у *даймё* Набэсима Наомаса (1815–1871) [Там же, с. 58]. Но судьба его переменилась в одночасье. За несколько дней до отправления японской правительственной миссии в Европу и США ее глава Ивакура Томоми пригласил Кумэ Кунитакэ стать частью этого грандиозного предприятия [Там же]. Кунэ, назначенный на должность главного секретаря миссии, выделялся среди прочих членов делегации: по большей части участники миссии представляли собой ярых сторонников вестернизации, очарованных достижениями западных наук и технологий; многие уже бывали за границей. Кумэ Кунитакэ такого опыта не имел. Воспитанный в традициях периода Эдо, не имея особых восторгов по отношению к Западу, он, вероятно, должен был помочь Ивакура Томоми составить взвешенное мнение о западных странах. По возвращении в Японию Кунэ приступил к созданию своего первого масштабного труда, в котором, по образному выражению самого историка, он «излил свои сердце и душу». В «Отчете о том, что увидела специальная полномочная миссия, путешествуя по Америке и Европе» (特命全權大使米欧回覧実記, 1878 г.), написанном спустя пять лет после возвращения на родину, Кумэ, фактически выполняя функции историографа, подробным образом зафиксировал сумму знаний японцев о «мире Запада», западной цивилизации, ее технологиях и повседневности. Его размышления о счастье красной нитью проходят через все повествование. Отметим, что Кунэ делает акцент на понятие не личного счастья, а счастья нации. Рассматривая современное состояние западных стран, в частности Великобритании, Кунэ приходит к выводу, что Запад, развивающий науку и технологии, которые во многом помогают человеку, и добивающийся новых высот в промышленности, полностью отвернулся от духовности в погоне за материальными благами [Там же, с. 60].

Здесь уместно обратить внимание читателей на идеи Герберта Спенсера, сформулированные в работе «Социальная статика. Изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества» (1851 г.). Спенсер пытается отыскать путь к «наибольшему счастью» всего человечества и заключает, что счастье состоит в надлежащем удовлетворении всех желаний и в надлежащем

упражнении всех способностей, что возможно лишь при прогрессе человечества [Спенсер, 2013, с. 200]. Очевидно, эволюционная теория Спенсера, согласно которой выживают наиболее приспособленные [Там же, с. VI], чья деятельность и изобретения направлены на то, чтобы приносить максимальную практическую пользу и тем самым удовлетворять существующие потребности, пользовалась популярностью в западном мире. Ведь Запад, по наблюдениям Кумэ Кунитакэ, именно так и функционировал. В своих записках историк отмечал, что над европейцами всех классов доминировало стремление к удовлетворению собственных желаний ради счастливой жизни [Kume, 2009, p. 466]. И им это, по мнению Кунэ, удавалось! Так, он писал, что народы безмерно богатых, успешных в производстве европейских стран, находящихся в настоящее время на вершине цивилизации, живут приятной жизнью и чрезвычайно счастливы [Ibid., p. 120]. Благополучие человека им видится в развитии технологий, с одной стороны, упрощающих жизнь, а с другой — все больше уводящих людей в мир материальных, а не духовных ценностей. Но Кунэ считает, что благополучие человека, его счастье, на самом деле лежит в области духовного. Кунэ полагал, что прагматизм вытеснил из жизни стремление к возвышенным и духовным вещам, что осложняет иноземцам обретение счастья. Такая же опасность, по мнению историка, угрожала и Японии, желающей войти в число ведущих индустриальных держав. Тем более что Япония вполне открыто принимала идеи социального дарвинизма, в развитие которых свой немалый вклад внес и вышеупомянутый Герберт Спенсер. Кунэ не разделял их, ибо его понятие «счастья» было глубоко связано с прогрессом духовной, а не материальной культуры. Мыслитель был крайне удручен тем фактом, что развитию естественных наук уделяли все больше времени и внимания, в то время как количество ученых в гуманитарной области катастрофически сокращалось [Нисида, 2012, с. 61]. Происходящий на Западе упадок философии, литературоведения и истории, по мнению Кумэ Кунитакэ, грозил и Японии, устремленной к материальным достижениям современной науки. Что в свою очередь опасно тем, что счастье в понимании Кунэ могло стать настоящей роскошью не только для японцев, но и для всего человечества [Там же].

Мы живем в эпоху, когда естественные науки достигли грандиозных успехов, когда технологии прогрессируют, а получаемая от деятельности польза ценится как никогда. Однако гуманитарные сферы знания по-прежнему развиваются, они остаются чрезвычайно востребованными и интересными. Значит, с точки зрения Кунэ, современный мир еще не утратил счастье, ибо не утерять свои духовные начала, не лишился стремления к ним.

Литература

Баймуханова Б.К. Понятие «счастье» и его психологические особенности // Вестник науки и образования. 2018. № 17 (53). Ч. 1. С. 111–113.

Виничук Н.В. Счастье в контексте образа мира и времени: этнопсихологический аспект // Институт психологии и социальных наук Дальневосточного государственного университета. 2008. № 77. С. 36–41.

Изотова Н.Н. Влияние норм традиционной японской морали на формирование концепта «счастье» // Вестник МГИМО Университета. 2011. № 3 (18). С. 253–258.

Нисида Мидори. Кумэ Кунитакэ но ко:фукурон [Теория счастья у Кумэ Кунитакэ] // Тайсё: дайгаку кэнкю: киё:. 2012. № 97. С. 57–64.

Новоселова Е.Н. Интерпретация феномена счастья в социологии // Теория и методология. Социология. 2017. № 2. С. 45–53.

Садокова А.Р. Народные представления о счастье в странах Дальнего Востока и символика мыши в японском фольклоре // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Грамота. 2020. Т. 13. Вып. 9. С. 101–106.

Спенсер Г. Социальная статика. Киев: Гама-Принт, 2013.

Kijma T., Thierry H. Translating “natural selection” in Japanese: from “shizen tōta” to “shizen sentaku”, and back // Bionomina. 2013. No. 6. P. 26–48.

Kume K. Japan rising. The Iwakura Embassy to the USA and Europe 1871–1873. New York: Cambridge University Press, 2009.

Недискретная модель реальности в «Исследовании блага» Нисиды Китаро

А.С. Романенко

Учение об истинной реальности, представленное в работе «Исследование блага» (善の研究, «Дзэн-но кэнкю», 1911 г.) Нисиды Китаро, с точки зрения структурно-семиотического подхода характеризуется как недискретная модель реальности – имманентно присущая конкретному тексту модель мира (денотативной реальности), структура которой в рамках парной оппозиции с другой моделью характеризуется тяготением к увеличению количества эквивалентов для каждого структурного элемента. В рассматриваемой работе Нисида выстраивает модель реальности, структура которой основывается на отношениях вертикального изоморфизма между системой и составляющими ее подструктурами различных иерархических уровней, которые, будучи изоморфны целому, являются эквивалентными друг другу. Активность сознания, жизнь природы, эволюция Вселенной и даже отдельно взятый феномен – все оказывается изоморфным проявлением одной и той же силы, которая в «чистом опыте» фиксируется в качестве объединяющей активности сознания и истинной реальности. В такой системе отношения части и целого уступают примату целого, то есть независимой и самодостаточной истинной реальности, саморазвертывающейся через объединение и дифференциацию во все многообразие феноменов Вселенной. Структурные элементы представленной в тексте модели характеризуются отсутствием четко дифференцированных значений и нелинейным типом связи (увеличение количества элементов в структуре посредством их обособления в результате разворачивания системы как единого целого, а не в результате их линейного присоединения). Указанный принцип структурного построения модели реальности, стремящейся к недискретности, детерминирует характерное для философии Нисиды принципиальное отрицание парных оппозиций, присущих западным классическим философским моделям рациональности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: структурно-семиотический подход, Нисида Китаро, реальность, чистый опыт, недискретная модель реальности, сознание, изоморфизм, структура.

Очертим проблемное поле статьи, общий контекст настоящего исследования. Представленные ниже рассуждения не являются попыткой редуцировать глубину и многогранность философского знания, в частности, философии Нисиды Китаро (1870–1945), к статичной и исчерпывающей модели, которой, как нам видится, не может быть вообще. Исследование философии Нисиды мы мыслим в неразрывном единстве двух основополагающих теоретических проблем разной степени общности.

Первая и наиболее общая — проблема условности дихотомии «Запад/Восток», которая как контекст типологического исследования культур и философских традиций, на наш взгляд, нередко обнаруживает отсутствие дискурсивной ясности. Используемые в статье структурно-семиотические методологические категории «дискретная/недискретная модель» служат альтернативой указанной дихотомии, их использование способствует как прояснению структурных, функциональных характеристик по которым определенное философское учение мыслится как восточное либо как западное, так и выявлению механизмов философского взаимодействия западной и восточной культур в семиотическом пространстве. В контексте настоящих рассуждений мы исходим из общей гипотезы: для японской культуры характерно тяготение к недискретной модели мировосприятия. Разумеется, верификация выдвинутой гипотезы — путь серьезного и масштабного исследования.

Вторая проблема имеет более частный характер и представляет собой вопрос о культурфилософском характере учения о чистом опыте Нисиды. По мнению Ю.М. Лотмана, в пространстве семиосферы текст по отношению к культуре в определенной мере проявляет свойства изоморфизма, «уподобляясь культурному макрокосму, становится значительнее самого себя и приобретает черты модели культуры» [Лотман, 1992, с. 132]. В соответствии с этим, установление репрезентации конкретным текстом модели мировосприятия, тяготеющей к недискретности, нахождение подобных моделей (или общей модели в целом) в границах конкретной культуры, позволит, с одной стороны, зафиксировать основания культурной принадлежности данного текста, с другой — выявить и характеризовать структурные особенности мировосприятия, свойственные данной культуре как таковой. Здесь встает принципиальный вопрос о структурных механизмах генезиса и культурных истоках философии Нисиды и мыслителей Киотоской школы в крайне интересные для структурно-семиотического исследования периоды японской истории — эпохи Мэйдзи (1868–1912) и Тайсё (1912–1926). Так, учение о чистом опыте Нисиды, с одной стороны, характеризуется активным обращением к наследию западной мысли и, можно сказать, являет собой синхронный ответ на ряд проблем, в то время актуальных для западной философии, а с другой, как подчеркивает Л.Б. Карелова, являет собой философию, производную от буддизма [Карелова, 2018, с. 198].

Настоящее исследование ведется в границах отечественной семиотической методологии (труды Ю.М. Лотмана, ученых Московско-гартуской школы), примененной, с одной стороны, к текстам японской культуры, с другой — философским системам. Структурно-семиотический взгляд на философию Нисиды проливает свет на ее восточное, в частности, японское происхождение как текста, репрезентирующего недискретную модель мировосприятия, способствует как выявлению семиотических механизмов ее генезиса, так и прояснению типологической специфики японской культуры. Цель статьи — эксплицировать ключевые положения учения об истинной реальности Нисиды Китаро, представленного в работе «Исследование блага», в контексте структурной характеристики данного учения как недискретной модели реальности. Внимание в статье сосредоточено на рассмотрении структурных особенностей самой мо-

дели, репрезентируемой в данном тексте, то есть на уровне *плана содержания*. Хотя с точки зрения семиотики культуры любой текст как семиотическая система репрезентирует определенную модель денотативной реальности, работа Нисиды включает в себя размышления о природе реальности эксплицитно, то есть предметно, что делает анализ представленной в ней модели более непосредственным. Поскольку модель мировосприятия находит выражение в самой структуре текста, на уровне *плана выражения*, структурно-семиотический анализ текста «Исследования блага» также представляется перспективным.

Кратко обозначим ключевые положения методологии исследования и раскроем содержание используемых концептов. С точки зрения семиотики культуры Лотмана, любой элемент культуры (и сама культура как целое) есть семиотическое (языковое) образование, текст, одна из имманентных характеристик которого — системная организация. Любой текст культуры репрезентирует модель денотативной реальности, находящую непосредственную реализацию в его структуре, автор конкретного текста «конструирует» не что иное, как «свою модель мира» [Лотман, 2018, с. 210]. Текст в соответствии со спецификой своей структурной организации в определенной мере проявляет черты дискретности/недискретности и, рассмотренный в границах парной оппозиции с другим, противопоставленным ему, выступает как тяготеющий к дискретности (дискретный), либо недискретности (недискретный). Дискретный текст характеризуется линейной синтагматической организацией, стабильными дифференцированными значениями элементов, тогда как недискретный — нелинейным принципом организации, отношениями изо-, гомеоморфизма между элементами, отсутствием стабильных дифференцированных значений. В предыдущей работе, которая являлась нашей первой попыткой непосредственного применения методологических категорий «дискретность/недискретность» к анализу философских моделей, свойство изоморфизма было указано в качестве характеристики дискретного текста и дискретной модели [Романенко, 2021, с. 266]. Теоретические изыскания, предпринятые в дальнейшем, позволяют сегодня внести принципиальное уточнение: тяготение подструктур к отношениям изоморфизма — одна из существенных характеристик *недискретных* систем.

Возможность функционирования текста как дискретного или недискретного определяется спецификой его структурного построения на основе отношений эквивалентности между элементами на различных иерархических уровнях: так, структура недискретного текста характеризуется стремлением к увеличению числа эквивалентов для каждого элемента, тогда как структура дискретного текста, наоборот, — стремлением к его уменьшению. Все перечисленные свойства и характеристики имеют место и в отношении модели мира, реализуемой в структуре конкретного текста и демонстрирующей тяготение к дискретности или недискретности, что, в свою очередь, детерминирует специфику мировосприятия, характерную для рассматриваемого текста.

Под недискретной моделью реальности понимается имманентно присущая конкретному тексту модель мира (денотативной реальности), структура которой в рамках парной оппозиции с другой моделью характеризуется тяготением к увеличению количества эквивалентов для каждого структурного эле-

мента. Соответственно, дискретная модель структурно характеризуется тяготением к уменьшению числа эквивалентов для каждого элемента. Комплекс существенных характеристик недискретной модели составят следующие положения: отношение изоморфизма подструктур (их структурное сходство), отсутствие четкой дифференциации между элементами и нелинейный принцип организации — такой тип связи подразумевает увеличение количества элементов в структуре посредством их обособления в результате развертывания системы как единого целого, а не в результате их линейного присоединения.

Книга «Исследование блага» традиционно считается главным произведением раннего периода творчества Нисиды, который по разным оценкам охватывает от 1911 до 1917/1923 г. [Krummel, Shigenori, 2012, p. 6–7]. Теоретические изыскания философа в этот период были сосредоточены главным образом на разработке универсального учения о «чистом опыте» (純粹経験, *дзюнсуэй кэйкэн*), на основе которого Нисида выстраивает собственное всеохватное философское учение, имплицитно и эксплицитно включающее в себя многие философские проблемы (этические, эстетические, онтологические, гносеологические и т.д.). Одной из важнейших тем (если не самой важной), вокруг которых строится теоретизирование мыслителя, является проблема «истинной реальности» (實在, *синдзицудзай*), «реальности» как таковой. Исходя из собственного понимания структурных, онтологических характеристик истинной реальности, какой она предстает в чистом опыте, Нисида объясняет все интересующие его феномены, включая вынесенную в заглавие книги этическую проблематику.

Примечателен факт наименования первоначальной версии труда, известного сегодня как «Исследование блага»: имеется в виду брошюра «Теория реальности и этика Нисиды» (西田氏實在論及倫理学, «*Нисида-си дзицудзайрон кю: ринригаку*»), увидевшая свет в 1906 г. Представленное в «Исследовании блага» учение именно в силу тяготения к недискретности и отношениям изоморфизма характеризуется высокой степенью синкретизма: попытка отделить теорию реальности от теории сознания или этической теории представляется делом проблематичным и скорее даже неправильным, идущим в разрез с замыслом автора. Следовательно, настоящие рассуждения необходимо касаются широкого круга философских проблем, этого требует предмет исследования.

Отправной точкой построения Нисидой универсальной концепции реальности, единой системой охватывающей все модусы человеческого существования, выступает этическая проблема практического поведения, требующая, по мнению философа, согласования с истиной, полученной в знании, а также прояснения того, что представляют собой «действительность человеческой жизни» и «истинная реальность» [Нисида, 1987, с. 46]. В соответствии с данной целью мыслитель предлагает обратиться к «непосредственному» познанию вещей (включая духовные аспекты человеческой жизни), отбросив гипотезы и искусственные конструкты, свойственные, по его мнению, теоретическому, научному знанию. Непосредственное познание, о котором пойдет речь, Нисида именует «чистым опытом».

Одним из важнейших методологических постулатов Нисиды на пути к непосредственному знанию является отрицание возможности познания вещей

самих по себе, «вещей вне нашего сознания». Отрицается и возможность непосредственного познания того, что именуется «душой» (心, *кокоро*). Единственный доступный нам источник непосредственного или интуитивного познания — факты чистого опыта.

Что же представляет собой познание в чистом опыте? Как отмечает Л.Б. Карелова, такое познание «представляется в виде непосредственного ощущения и переживания изначальной реальности как она есть, свойственного как неразвитому сознанию новорожденного, не разделяющему субъект и объект, так и сознанию человека, достигшего просветления, в котором утраченное единство субъекта и объекта восстанавливается» [Карелова, 2018, с. 198–199]. В гносеологическом смысле «чистый опыт» можно определить как состояние сознания, в котором устранен круг антитез: субъект — объект, материя — дух, «Я» — «вещь».

В качестве доступных познанию непосредственных фактов Нисида рассматривает феномены сознания (意識現象, *исики гэнсё*): «Вещи [окружающего мира], как и душа, в качестве интуитивных фактов есть не более чем постоянная связь схожих феноменов сознания» [Нисида, 1987, с. 48]. Иными словами все, что фиксируется в ощущении, восприятии, понятиях как явления и вещи окружающего мира или как феномены духовной жизни (например, воля или мышление) дано только в качестве феноменов сознания. За рамками гносеологической трактовки Нисида наделяет феномены сознания онтологическим статусом, а понятие «чистый опыт» видит синонимом «истинной реальности». При этом области «субъективного» и «объективного» оказываются имманентно включены в структурное единство феномена сознания, данного в чистом опыте.

Отсюда непосредственно вытекает чрезвычайно важное положение учения Нисиды о чистом опыте: отрицание субъект-объектной дихотомии. Там, где феномены душевной жизни и феномены окружающего мира есть лишь факты непосредственного опыта онтологически тождественной природы, в которых сама антитеза субъекта и объекта, «внешнего» и «внутреннего» оказывается условностью, нет «объективности», иными словами, не может иметь место познаваемый субъектом субстанциальный внешний объект. Как утверждает Нисида, мы полагаем бытие «объективной» вещи только в силу того, что фиксируем всегда существующую связь схожих феноменов сознания, тогда как «с точки зрения чистого опыта, постоянная связь феноменов сознания есть фундаментальная реальность, а [объективная] вещь есть лишь гипотеза, выстроенная с целью объяснения» [Там же, с. 53]. Подобным образом обстоит дело и с проблемой субъекта. Постулировать существование субстанциального субъекта над единством сознания столь же сомнительно: нет оснований утверждать субстанциальную основу в предшествующей и последующей комбинации феноменов сознания. «С точки зрения непосредственного опыта существует только независимый самодостаточный факт, и если нет созерцающего субъекта, то нет и созерцаемого объекта» [Там же, с. 59]. Поскольку в качестве единственной реальности признаются только феномены сознания, оказывается невозможным говорить о независимом существовании материального и

духовного. С точки зрения чистого опыта, есть только непосредственный факт, а идеализм и материализм, таким образом, оказываются результатом неоправданного акцентирования внимания на том или ином его аспекте.

Сформулируем некоторые предварительные выводы, касающиеся структурных особенностей модели, представленной в «Исследовании блага». Многообразие явлений, мыслимое в оппозициях материального и духовного, объективного и субъективного, рассматриваемых с точки зрения структур классической западной рациональности дискретно, как факты различной природы, требующие различных способов понимания, Нисида представляет фактами опыта онтологически тождественной природы, принципиальная дифференциация которых в чистом опыте оказывается невозможной. Иными словами, имеет место модель, в структуре которой все элементы реальности как феномены сознания оказываются эквивалентными. Здесь очевидна необходимость глубокой экспликации структуры реальности, представленной в «Исследовании блага»; остановимся на понимании Нисидой проблемы сознания и его форм.

Как видится Нисиде реальность, фиксируемая в фактах чистого опыта в качестве феноменов сознания? Все процессы, фиксируемые в качестве сознания и составляющих его функциональных элементов или феноменов духовной жизни (например, мышление, воля, ассоциация, восприятие и т.д.), изначально и сами по себе имеют *активную* природу. «Разница между ассоциацией и мышлением только в степени [их активности]. Изначально разделение феноменов сознания на разум, чувства и волю проистекает из удобства для научного познания, но на практике этих трех видов феноменов нет» [Нисида, 1987, с. 59]. Мыслитель неоднократно подчеркивает ошибочность принципиальной дифференциации функциональных элементов сознания, которые мыслятся в понятии *知情意, тидзэ:и*, фиксирующем единство разума, чувств и воли. Собственно, в факте чистого опыта указанная дифференциация с необходимостью нивелируется. Если из реального мира устранить чувства и волю, останутся только абстрактные общие понятия [Там же, с. 60]. Так или иначе, философ признает волю в качестве первичного феномена, в котором наиболее явно репрезентирует себя объединяющая активность, составляющая основание сознания и всех его феноменов.

Такую объединяющую активность или объединяющую силу Нисида фиксирует не только в качестве воли, но и в качестве фундаментального основания всех феноменов сознания, причем как в области сознания, так и в области бессознательного, различие между которыми так же полностью нивелируется. Здесь снимается и разница между «активностью» и «пассивностью» феноменов сознания: например, между «пассивным» восприятием, каким оно, по мнению Нисиды, неоправданно считается, и «активным» мышлением. Различие между ними, как было сказано выше, есть различие в степени (уровне) проявления одной и той же силы, но никак не типологическое [Там же, с. 64]. В итоге все феномены душевной жизни, фиксируемые на самых разных уровнях сознания, оказываются принципиально эквивалентными друг другу. Причем, как подчеркивает мыслитель, сознание есть одна единая система, а

не собрание однородных активностей [Там же, с. 148–149]. Рассмотрим этот тезис подробнее.

Тяготеющая к недискретности система закономерно порождает отношения изо- и гомеоморфизма между самой системой и входящими в ее состав подсистемами. Структурные отношения, которые Нисида полагает между сознанием как самодостаточной объединяющей активностью, развертывающейся в целостное системное единство, и всеми репрезентирующими его функциональными элементами различных уровней есть ни что иное как изоморфизм, иначе говоря, структурное соответствие. В основе всех феноменов духовной жизни, начиная от самых простых бессознательных процессов и заканчивая сложными мыслительными операциями, лежат одна и та же объединяющая активность и одна и та же форма или структура. Эта активность, которая проявляет себя как объединяющая сила сознания, согласно Нисиде, представляет собой объединяющее действие реальности (*実在の統一作用*, *дзицудзай-но то:ицусаё*:). Структурные особенности развертывания реальности мыслитель эксплицирует прежде всего именно посредством объяснения формы, в которой реализуется сознание и все составляющие его функциональные компоненты.

«Если рассматривать формы, в которых осуществляется независимая и самодостаточная истинная реальность, то осуществление [ее всегда происходит] в одной и той же форме, а именно в следующей. Прежде всего, имплицитно проявляется целое, но его содержание развивается через дифференциацию; и тогда, когда это развитие через дифференциацию завершается, завершает свою реализацию и целое реальности. Одним словом, единое само развертывается в самом себе. Эту форму с наибольшей очевидностью можно усмотреть в активном функционировании нашего сознания» [Там же, с. 63–64]. Сознание в своей активности осуществляется в такой диалектической форме, которая наряду с безграничным объединением включает в себя безграничную дифференциацию в саморазвертывании. Несколько редуцируя данный тезис, отметим, что феномены сознания, а следовательно, и вещи, которые фиксируются в их потоке, возникают не только в единстве, но и дифференцированно, в противоречиях и противоположностях. Простой пример, который приводит Нисида: если бы существовал только красный цвет, то мы бы не смогли обнаружить красный как таковой: для того, чтобы был обнаружен красный цвет, нужно, чтобы был и не-красный [Там же, с. 68]. В то же время возможность отличить одно качество от другого необходимо предполагает основание для сравнения, иначе говоря, единство или общность. Такая диалектическая активность сознания, развивающегося из самого себя через объединение и дифференциацию, есть источник возникновения противоречий, оппозиций, классификаций, посредством которых сознание от присущего ему изначального единства стремится к развертыванию в бесконечные системы знаний о мире.

В отношении универсальности рассматриваемой структуры для всех феноменов духовной жизни Нисида пишет: «Если мы рассмотрим волю, [то увидим, что] сперва имеется осознание цели, и отсюда, отвечая на обстоятельства, формируется система подходящих для реализации этой [цели] понятий. Когда

это формирование завершается, совершается поступок. В этот момент реализуется цель, и работа воли приходит к завершению. Не только воля, но и так называемые познавательные функции, например, мышление или воображение, реализуются подобным образом» [Нисида, 1987, с. 64].

Таким образом, с точки зрения чистого опыта Нисиды все феномены сознания на различных уровнях оказываются структурно эквивалентными. Феномены сознания изоморфны сознанию как таковому в качестве подструктур низшего порядка, каждая из которых реализуется через одну и ту же форму. Эта форма в свою очередь является формой самоосуществления сознания в его объединяющей активности, диалектически развертывающегося через безграничное единство и противоречия. Иными словами, представленная в тексте «Исследования блага» модель сознания обнаруживает вертикальный изоморфизм. Провести четкую дифференциацию между изоморфными целому, эквивалентными друг другу феноменами сознания невозможно, что позволяет охарактеризовать представленную модель сознания как недискретную. Тот же самый структурный принцип формирует у Нисиды и модель реальности как таковой.

Рассматриваемая объединяющая сила, схватываемая в фактах чистого опыта на уровне феноменов сознания, по мнению философа, с одной стороны, есть подлинная самость, а с другой стороны, что наиболее важно в контексте настоящих рассуждений, представляет собой не что иное, как форму проявления единственной реальности в своей истинной, изначальной сущности — независимой и самодостаточной объединяющей активности. Восходя вслед за мыслью Нисиды к единству реальности высшего порядка, мы обнаружим отношения эквивалентности и изоморфизма уже между такими системами, как сознание, природа, Вселенная. Изложенная выше изначальная форма реализации сознания будет являться в то же время изначальной формой саморазвертывания единственной реальности на всех указанных уровнях. «Безграничную единственную реальность можно осмысливать как то, что дифференцированно развертывает само себя от малого к большому, от поверхностного к глубокому», и все «феномены вселенной формируются и развиваются посредством этой формы» [Там же, с. 77].

В соответствии с непосредственным знанием о реальности, полученным в чистом опыте, указанную объединяющую активность, равно как и диалектическую структуру или форму ее развертывания, Нисида обнаруживает в феноменах живой природы. Если рассматривать природу исключительно как бытие «чистой материи», все доступные нам «объективные» характеристики которой являются не более чем математическими абстракциями, то утрачивается возможность отличить друг от друга живые существа, будь то животные или растения. В этом случае нельзя провести даже демаркацию между «человеком и комом земли» [Там же, с. 84]. Даже механическое восприятие природы нельзя отделить от феноменов сознания, а пространство и время, как утверждает Нисида вслед за Кантом, не есть имманентные ее (природы) свойства «в себе», они представляют собой не более чем субъективные формы чувственности. Однако «животные есть животные, растения есть растения, а камни есть кам-

ни, и каждый из них в отдельности есть конкретный факт, имеющий смысл и характерные черты» [Там же].

Природа, утверждает философ, тоже обладает «самостью» (自己, *дзико*), реализуясь в своем бытии через ту же самую объединяющую активность: разнообразные морфологические изменения и движения, свойственные животному или растению, не есть бессмысленные комбинации материи или механические движения, все это существует в неразрывной связи с целым, все это следует рассматривать как проявление одной объединяющей самости [Там же, с. 84–85]. Нисида приводит пример: лапы, нос, рот и другие части животного — все до единой имеют тесную связь с жизнью животного как целью и в отрыве от нее не могут быть поняты. Чтобы объяснить феномены животного и растительного мира, человек обязан полагать объединяющую силу природы [Там же, с. 85].

Объединяющая активность или самость, согласно Нисиде, в чистом опыте обнаруживается и в феноменах неорганической природы, одним словом, везде: от кристаллических структур минералов до органических тел животных и растений [Там же], подлинное объяснение которых только и возможно посредством постижения истинной реальности. Отсюда проистекает крайне интересная гносеологическая модель: «Познание вещи есть согласие вещи и самости [Я]. Созерцая цветок, Я становлюсь цветком» [Там же, с. 93–94]. Данный тезис коррелирует с классическим пониманием истины: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, которое переосмысливается и актуализируется в концепции чистого опыта как неизбежное ее следствие.

Изложенное хорошо иллюстрирует одну особенность подобного типа структурных построений. В системе, тяготеющей к недискретности, между структурными элементами которой наличествуют отношения вертикального изоморфизма, указанные элементы могут приобретать характерную автономию в отношении друг друга и всей системы, поскольку каждый из них есть изоморфное проявление целого. Именно поэтому в конкретном факте опыта животное будет животным, а растение — растением. Кроме того, подобные структурные отношения детерминируют еще одну важную характеристику недискретной системы, которая обнаруживает себя в модели реальности, представленной в «Исследовании блага». Эта характеристика — первичность целого по отношению к части. Отношения части и целого здесь в некотором смысле сходят на нет. Имеет место только целое, в данном случае — независимая и самодостаточная единственная реальность, репрезентирующая себя на различных иерархических уровнях или единствах различной общности, разворачиваясь во все многообразие феноменов. Подобный тип структурного построения имманентно подразумевает принцип нелинейной организации: увеличение количества элементов в системе реальности происходит посредством ее развертывания через дифференциацию или через самоограничение или самоопределение [Там же, с. 187].

Нелинейную организацию, характерную для рассматриваемого типа структурного построения, наглядно иллюстрируют рассуждения Лотмана: механизм увеличения объема текста в недискретной системе представлен как

увеличение «по принципу аналогового расширения (типа кругов на воде или вкладывающих друг в друга матрешек)» [Лотман, 1992, с. 29]. Предложенную Нисидой модель реальности, на наш взгляд, иллюстрирует стихотворение Догэна (перевод А.А. Долина):

Если спросят меня,
что зовется сущностью Будды,
вот каков мой ответ:
поглядите на ту сосульку,
что свисает с москитной сетки!.. [Долин, 2020, с. 240]

Рассмотренное в ракурсе основоположений японского дзэн-буддизма, получивших актуализацию в философии Догэна, стихотворение репрезентирует недискретную модель, в которой «сосулька» оказывается тождественной Абсолюту, «сущности Будды», формой феноменального проявления которой она является.

Итак, активность сознания, жизнь природы, эволюция Вселенной и даже рост и развитие одного цветка — все оказывается изоморфным проявлением одной и той же силы, которая в чистом опыте фиксируется в качестве единственной реальности. Можно говорить о системе, в которой каждый элемент оказывается эквивалентен любому другому. Модель является недискретной, образ представленной в «Исследовании блага» структуры реальности — расходящиеся концентрические круги, среди которых самый малый круг — конкретный феномен сознания, а самый большой — объединяющая активность Вселенной. Подобный тип структурного построения относим и к зрелой философии Нисиды, в частности, это касается концепций логики места и абсолютного ничто. Как отмечает Нода Матао, «в той или иной мере данная работа («Исследование блага». — А. Р.) содержит все его поздние идеи в рудиментарной форме» [Noda, 1955, p. 346]. Похожая схема из концентрических кругов, эксплицирующая основные идеи эссе «Место» (場所, «Басё», 1926 г.), относимого к работам зрелого периода творчества Нисиды, встречается у Джона Круммеля [Krummel, Shigenori, 2012, p. 27].

Несколько слов о над-индивидуальном, интересубъективном характере реальности. В силу отмеченной выше первичности целого реальности по отношению к части как ее изоморфному проявлению неизбежным представляется тезис Нисиды о том, что истинная самость — она же истинная реальность — является «не-индивидуальной» (否各自, *хикакудзи*), в ней стираются «субъективные фантазии и достигается единство с вещью» [Нисида, 1987, с. 155]. «Не-индивидуальная, истинная самость есть не что иное, как независимая и самодостаточная система реальности сама по себе, проявляющаяся прежде индивидуальности» [Там же]. Характерно в этой связи обращение Нисиды к философии Упанишад с утверждаемым в ней тождеством индивидуальной души и души Вселенной [Там же, с. 156]. Интересен пример, который приводит японский философ: можно сказать, что Сэсю изобразил природу, но также можно сказать, что природа изобразила сама себя через Сэсю [Там же].

Истинная самость — та, которая совпадает с истинной реальностью. Модус реализации «потребностей» (要求, ё:кю:) самости, при котором она достигает единства высшего порядка, приходит к собственной природе в совпадении с активностью истинной реальности как таковой, где сходят на нет антитезы Я и Другого, индивидуального и общего, субъективного и объективного, Нисида именует «благом» (善, дзэн). Любая индивидуальность, таким образом, есть не что иное, как результат самопроявления и самоограничения реальности. Индивидуальное сознание, согласно Нисиде, есть результат проявления сознания коллективного, а индивидуальное благо в своем подлинном смысле совпадает с общественным благом. Описываемую структуру самопроявления истинной реальности в отношении «индивидуального/общественного» можно представить в виде концентрических кругов, расширяющихся от малого (индивидуальность) к наивысшему (человечество). Нисида говорит о различных уровнях реализации коллективного сознания: например, семье или государстве. Относительно «индивидуального/общественного» имеет место тот же самый тяготеющий к недискретности тип структурного построения, основанный на отношениях эквивалентности и вертикального изоморфизма.

Представленная в тексте «Исследования блага» Нисиды Китаро модель реальности является недискретной в силу специфики присущего ей структурного построения. Мыслитель выстраивает структуру, основанную на отношениях вертикального изоморфизма между системой и составляющими ее элементами различных иерархических уровней, вступающих в отношения взаимной эквивалентности. В такой системе отношения части и целого уступают примату целого, то есть независимой и самодостаточной истинной реальности, развертывающей себя через единство и дифференциацию во все многообразие феноменов. Структурные элементы модели приобретают недифференцированный характер и организуются нелинейно. Активность индивидуального сознания, жизнь природы и эволюция Вселенной — все возможные уровни единства системы эквивалентны друг другу. Указанный принцип структурного построения, стремящийся к недискретности, детерминирует характерное для философии Нисиды принципиальное отрицание парных оппозиций, присущих классическим философским моделям западной культуры: субъекта и объекта, материи и духа, разума и чувства, внешнего и внутреннего, части и целого, общего и индивидуального.

Литература

Карелова Л.Б. Проблема субъективности в философии Нисиды Китаро: феноменологический аспект // Вопросы философии. 2018. № 2. С. 197–205.

Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992.

Лотман Ю.М. Структура художественного текста. Анализ поэтического текста. СПб.: Азбука-Аттикус, 2018.

Мерцание зарниц: Буддийская поэзия японского средневековья / сост., вступ. статья, пер. и коммент. А. Долина. СПб.: Гиперион, 2020.

Нисида Китаро. Дзэн-но кэнкю: [Исследование блага] / *Нисида Китаро*: дзэнсю: [Полное собрание сочинений]: В 19 т. Т. 1. Токио: Иванами, 1987.

Романенко А.С. Генезис экзистенциальной философии в Японии как «культурный взрыв» // История и культура Японии. Вып. 13. М.: Изд. дом ВШЭ, 2021. С. 262–274.

Noda Matao. East-West Synthesis in Kitarō Nishida // *Philosophy East and West*. 1955. Vol. 4. No. 4. P. 345–359.

Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō / transl. by J.W.M. Krummel, Shigenori Nagatomo. New York: Oxford University Press, 2012.

О разных оценках историографии японского колониального управления в Корее

Л.В. Овчинникова

В историографии долгое время превалировала односторонняя оценка японского колониального управления в Корее. В последнее время появились монографии, в которых приводятся данные и о модернизации корейского общества, о преобразованиях, проведенных японским генерал-губернаторством. Для одной группы востоковедов характерен обвинительный уклон в оценке японского управления в Корее, они абсолютизируют эксплуатацию корейцев и часто отказываются признать факт модернизации корейского общества. Исследователи другой группы считают, что когда история Кореи рассматривается в широком контексте, японские колониальные практики проявляются в более мягком свете. Работы с таким подходом исследуют социальные, экономические, технологические инновации в Корее того периода. На взгляд автора статьи, надо рассматривать японское колониальное управление во всем комплексе его проявлений и в развитии. Такой подход представляется наиболее взвешенным. Не подлежит сомнению, что колониальный режим рассматривал Корею в качестве плацдарма для экспансии в Восточной Азии. Главной частью японской колониальной политики Японии была колонизаторская, эксплуатационная составляющая, но с ней соседствовали элементы модернизации экономической и общественной жизни.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: колониальная Корея, колониальное управление, японское генерал-губернаторство, модернизация корейского общества.

Тема японского колониального управления в Корее исследовалась ранее отечественными и зарубежными востоковедами; она продолжает оставаться актуальной и в наши дни. К этой проблематике обращались отечественные исследователи. Достаточно вспомнить монографии и труды советских корееведов, содержание которых в наиболее концентрированном виде представлено в капитальном труде [История..., 1974]. Российские корееведы — Ф.И. Шабшина (Куликова), В.И. Шипаев, М.Н. Пак, Ю.М. Ванин и др. — создали немало трудов по разным аспектам истории этого периода. Большое внимание в них уделялось исследованию корейского сопротивления, авторы высоко оценивали мужество, самоотверженность корейских патриотов. Анализу деятельности колониальных властей не уделялось должного внимания. Ценными для исследователей представляются и труды советских историков, корееистов и непо-

средственных очевидцев событий, посвященные рассматриваемому периоду, в частности, книги [Шабшина, 1974; Шабшина, 1982]. В XXI в. были изданы монографии [История..., 2003; Хан Ёнью, 2010] и др. В последних работах описаны методы управления и контроля японской администрации, но их по-прежнему отличает несколько односторонний подход; в них превалирует обвинительный уклон в оценке японского колониального управления в Корее. Несомненно, японский колониальный режим рассматривал Корею как плацдарм для экспансии в Восточной Азии, использовал ее как колониальный рынок, выпивал из нее все соки. Именно на эту эксплуатационную часть и делается упор и в выпущенных в последнее время трудах отечественных корееведов. Все же думается, что, рассказывая о японском колониальном управлении в Корее, следует также задуматься о том, какие основы были заложены для развития государственности на корейском полуострове после освобождения.

Мы исследовали колониальный период истории Кореи и Японии, опираясь в основном на выпущенные в Сеуле на японском языке в 1920-е, 1930-е и начале 1940-х годов издания японского генерал-губернаторства. Эти публикации были в основном рассчитаны на узкий круг чиновников японской колониальной администрации. Конечно, мы обращались и к другим материалам, в том числе и к монографиям отечественных и зарубежных востоковедов. В данной статье предпринимается попытка в общих чертах рассказать о разных подходах в оценке японского колониального управления в Корее. Мы не ставим своей задачей подробно рассказать о японской историографии колониальной истории Кореи; это должно быть предметом отдельного исследования, как и рассмотрение южнокорейской или американской историографии. Все же кратко мы коснемся и этого вопроса.

Отдельные работы японских политиков и экономистов о методах японского колониального управления в Корее появились уже в 1920–1930-е годы. Но монографии на общие темы колониальной истории начали издаваться в Японии в основном начиная с 1960-х и 1970-х. Огромное количество работ по отдельным аспектам истории Кореи появляется до сих пор. Представить их все в одной статье невозможно, достаточно сказать, что объем японских исследований по корейской истории самый значительный в мире за пределами Южной Кореи, наряду с монографиями и исследованиями на эту тему в США. В Японии в год выходит около ста книг (по всем периодам истории Кореи) и 1000 академических статей; в них колониальная история всегда занимала одно из важнейших мест со времени образования и начала деятельности в 1959 г. «Японского общества изучения истории Кореи» (Тёсэнсикэнкю:кай朝鮮史研究会). В этих трудах продолжилось начатое ранее еще в колониальный период исследование японской колониальной политики, но отличалось оно более критической ее оценкой. Следует отметить, что среди работ, посвященных японской колониальной политике в Азии, больше всего внимания уделяется именно Корее, а также Маньчжурии и Тайваню. Первая серьезная монография «Краткая история японской аннексии Кореи» была написана в Японии [Ямабэ, 1965]. Упомянем и деятельность Хадата Такэси 旗田巍, который внес свой критический вклад в научные исследования колониального управления Кореи. Нужно так-

же отдать должное японским историкам и экономистам 1960-х годов, которые считали, что рассматривать экономическое развитие Японии в первой половине XX в. невозможно без систематического и полного исследования тесных связей метрополии с ее колониями. В 1970-е было собрано немало документов и архивных материалов, которыми могли воспользоваться японские ученые; объем исследований на эту тему особенно возрос к 1990-м годам. Вопросы колониальной истории нашли отражение в изданиях «История Японии», первое из которых вышло в 1962 г. [История..., 1962]. В 1990-е годы японские ученые продолжили заниматься вопросами истории страны, в том числе и колониальной тематикой. Эти монографии сыграли ключевую роль в происходящих с начала 1980-х годов и позже дебатах относительно роли Японии в Азии, ее ответственности перед азиатскими народами, когда встал вопрос о важности популяризации исторических знаний через систему образования. В результате появились труды, которые рассматривали конкретные аспекты колониальной истории, например, связи между различными территориями империи, проблемы колониального общества (например, сосуществование колонизатора и колонизируемого), индустриальное развитие в различных районах Кореи и другие. В 1988 г. начало свою деятельность «Японское общество изучения колониальной истории» (Нихон сёкуминти кэнкю:кай 日本植民地研究会).

В последнее время в мире появились монографии, в которых приводятся все больше данных о модернизации корейского общества, о преобразованиях, проведенных японским генерал-губернаторством. Действительно, мы полагаем, что рассказывая об истории японского колониального периода, следует писать не только о порабощении Японией народов Азии, в частности Кореи, но и исследовать деятельность японского генерал-губернаторства в области образования, здравоохранения, всех сфер экономической и социальной жизни. В исследовании колониальной истории Кореи и Японии, думается, прослеживаются две тенденции. Для одной группы ученых характерен обвинительный уклон в оценке японского управления в Корее. Эти исследователи абсолютизируют эксплуатацию корейцев, высвечивают потери и жертвы, которые понес этот народ в колониальную эпоху, уделяя особое внимание всем формам антияпонского сопротивления. Большинство ученых этой группы обвиняют японскую колониальную администрацию в том, что она исказила национальное развитие Кореи и, стремясь покорить эту страну, подавляла национальное самосознание ее народа. В таких работах делается упор на то, как корейская нация пала жертвой японского милитаризма, как она страдала в эпоху колониализма и боролась за свое освобождение. При таком подходе исследователи часто отказываются признать факт модернизации корейского общества, утверждают, что генерал-губернаторство либо ничего не делало для развития колонии, либо делало слишком мало. Многих таких исследователей называют сторонниками теории «национальной исторической парадигмы» (national historical paradigm). Они сосредотачивают внимание на мучениях и оскорблениях, полученных отдельными лицами, делают акцент на жертвах, которые понесли корейцы, и пишут обо всех формах антияпонского сопротивления.

Такая трактовка колониального периода характерна для большинства ученых в Южной Корее; при исследовании этой тематики даже научные труды авторов отличаются крайней эмоциональностью. Также существует тенденция, некий тренд у южнокорейских политиков разыгрывать антияпонскую карту, вынуждая требовать от японского правительства приносить извинения за причиненные корейскому народу страдания.

Корейские исследователи обвиняют колониальный режим в том, что он изменил, даже извратил естественное развитие Кореи, стремился подчинить себе эту страну, подавить борьбу корейцев за независимость. Они указывают на политику геноцида, проявляющуюся в введении системы военной и трудовой мобилизации молодых корейцев, узаконенной проституции и т.д.

Приверженцы теории «национальной исторической парадигмы» предлагают следующую периодизацию японского колониального управления. Первый период военного управления (*будан сэйдзи*) — с 1910 г., когда метрополия претендовала на корейскую территорию; второй период культурного управления (*бунка сэйдзи*) — с 1920-х до начала 1930-х годов, во время которого Япония ослабила свой «жесткий кулак», вывозила рис и другое продовольствие; и третий период — с середины 1930-х до 1945 г., когда Япония начала милитаризацию Кореи по мере вовлечения в войну сначала с Китаем, а потом с США, когда она уже посягала на корейскую рабочую силу и на жизнь самих корейцев.

Исследователи другой группы считают, что когда история Кореи рассматривается в более широком контексте, японские колониальные практики проявляются в более мягком свете. Ученые, занимающиеся постколониальными исследованиями (*colonial modernity*), по их словам, никоим образом не подвергают сомнению страдания корейского народа. Они стараются расширить область научного исследования с тем, чтобы включить туда разнообразные сферы общественной жизни и показать, как это общество изменилось, где были достигнуты положительные изменения. Примерами такого подхода можно назвать монографии некоторых американских исследователей, в частности [Akita, Palmer, 2015] и [Shin, Robinson, 1999]. Эти исследователи пытаются проанализировать трансформацию корейского общества в современную стадию развития. Действительно, не стоит забывать, что генерал-губернаторство вкладывало деньги в образование, здравоохранение, индустриализацию Кореи. Модернизация включала в себя строительство железных дорог, трамвайных линий в городах, возведение современных зданий, устройство больниц, наконец, обучение значительных слоев населения и проч. Необходимо изучать корейскую историю, исследуя то, как корейское общество продвинулась в своем развитии в различных областях, особенно в экономике. Думается, эти исследования не следуют интерпретации истории лишь с точки зрения колониального гнета; скорее, они рассматривают трансформацию корейского общества, вступавшего в новую эпоху, изучают социальные, экономические и технологические инновации, пусть и навязанные японской администрацией. По мнению некоторых исследователей, японское колониальное управление было довольно мягким по сравнению с другими колониальными режимами [Akita, Palmer, 2015, p. 2].

Не подлежит сомнению тот факт, что колониальный режим рассматривал Корею в качестве плацдарма для экспансии в Восточной Азии, использовал ее как колониальный рынок. В то же время не следует забывать, что именно в период японского управления в Корее началось строительство современной инфраструктуры, были созданы предпосылки для развития государственности, здравоохранения, образования. Тогда же появились железные и шоссейные дороги, начали выходить первые газеты, были изданы древние литературные памятники. Несомненно, что главной и преобладающей частью японской колониальной политики Японии была колонизаторская, эксплуатационная составляющая, но с ней соседствовали элементы модернизации экономической и общественной жизни.

Литература

- История Кореи (Новое прочтение). М.: РОССПЭН, 2003.
- История Кореи: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1974.
- Нихон рэкиси [История Японии]. Токио: Иванами, 1962.
- Хан Ёнгу. История Кореи — новый взгляд. М.: Восточная литература, 2010.
- Шабшина Ф.И. В колониальной Корее (1940–1945). Записки и размышления очевидца. М.: Наука, 1982.
- Шабшина Ф.И. Южная Корея 1945–1946. Записки очевидца. М.: Наука, 1974.
- Ямабэ Кэнтаро. Никкан хэйго: сё:си [Краткая история японской аннексии Кореи]. Токио: Иванами, 1965.
- Akita G., Palmer B. The Japanese colonial Legacy in Korea. 1910–1945. Honolulu: University of Hawaii Press, 2015.
- Shin G.-W., Robinson M. Colonial Modernity in Korea. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Демографическая контрреволюция в послевоенной Японии

А.Н. Мещеряков

Поскольку Япония конца XIX — начала XX в. демонстрировала значительный рост населения, этот период часто характеризуют как «демографическую революцию». Несмотря на начавшийся в середине 1920-х годов спад рождаемости, в довоенное время она продолжала оставаться достаточно высокой. В довоенной Японии проводилась активная демографическая политика, направленная на повышение рождаемости. В первые послевоенные годы наблюдался обычный в таких случаях «бэби-бум», однако с конца 1940-х годов начинается пропаганда понижения рождаемости. Она была инициирована японским правительством под влиянием американской оккупационной администрации, опасавшейся пауперизации населения и роста влияния коммунистов. В разъяснительной работе среди населения делался упор на том, что в современном обществе важнейшим критерием является не количество детей, а их «качество», то есть уровень образования и здоровья, недостижимый в многодетной семье. Несмотря на поражение в войне среди японцев сохранился высокий уровень доверия по отношению к правительству, и пропаганда оказалась чрезвычайно действенной. Уже в начале 1950-х годов «бэби-бум» прекращается и начинается период стремительного падения рождаемости, который можно охарактеризовать как «демографическую контрреволюцию». В 1952 г. средняя фертильность женщины (суммарный коэффициент рождаемости) упала с 4,6 до менее трех детей. В 1957 г. рождаемость опустилась до уровня простого воспроизводства и составила чуть более двух детей на одну женщину. Основным средством сокращения рождаемости послужили аборты. Япония стала первой страной в мире, разрешившей аборты по «экономическим основаниям». Сокращение рождаемости сопровождалось бурным развитием экономики и ростом продолжительности жизни. История не знает других примеров, когда «демографический переход» к обществу с низкой рождаемостью и низкой смертностью произошел бы столь стремительно.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: послевоенная Япония, демографическая политика, снижение рождаемости.

В результате поражения во Второй мировой войне Япония в одночасье лишилась колоний и отказалась от экспансионистской устремлений. Страна была оккупирована американской армией, лежала в руинах, большинство крупных городов было разбомблено, ощущалась острая нехватка всех жизненно важных ресурсов. В стране продолжался продовольственный кризис, но экспортировать было нечего и некому, так что валюты на закупку продовольствия не имелось. Если бы не американская продовольственная помощь, в стране разразился бы голод.

Продовольственный кризис осложнялся демографической ситуацией. Из бывших колоний и с линии фронта на родину вернулось около 7 миллионов человек (в основном это были мужчины). Перепись 1947 г. насчитала 78 101 473 японца. Их количество стремительно увеличивалось: с 1947 по 1949 г. каждый год появлялось на свет около 2 700 000 младенцев. Это были «отложенные рождения», ставшие невозможными из-за войны. Они быстро компенсировали военные потери Японии (около 3 миллионов человек), но значительно влияли на уровень благосостояния (а в то время, скорее, бедности) людей. После окончания войны во всех странах, участвовавших в ней, наблюдается резкое повышение рождаемости. Поскольку оно происходило на фоне экономической разрухи и нехватки продовольствия, значительное распространение получает мнение о перенаселенности земного шара. Эта идея стала активно обсуждаться и в Японии.

Япония была лишена возможности решать свои демографические проблемы за счет эмиграции, поскольку решением стран антигитлеровской и антияпонской коалиции выезд за пределы страны был строго ограничен. В этом смысле Япония как бы вернулась во времена сёгуната Токугава и должна была решать свои демографические проблемы прежде всего за счет внутренних ресурсов. Правда, тогда сёгунат придерживался изоляционистской политики по собственной воле.

Американская оккупационная администрация во главе с генералом Дугласом Макартуром внимательно следила за всем, что происходило в Японии. Демографическая ситуация не была исключением, и во время неформальных контактов с японской политической элитой представители американской администрации убеждали ее в необходимости активной демографической политики, направленной на ограничение рождаемости [Огино, 2001].

В предвоенные и военные годы деятельность активистов движения за снижение рождаемости находилась в Японии под запретом. Официальная демографическая политика тоталитарной Японии состояла в поощрении рождаемости, ибо экспансионистские проекты государства требовали все больше людей. Однако после окончания войны активисты движения за ограничение рождаемости снова получили право голоса. Уже 11 ноября 1945 г., то есть почти сразу вслед за капитуляцией, Като Сидзуэ (1897–2001) опубликовала в газете «Токё симбун» статью, в которой ратовала за ограничение рождаемости в связи с нехваткой питания, безработицей, ужасным состоянием здравоохранения (сама же она в этом же году в возрасте 48 лет родила дочь).

Като Сидзуэ начинала свою деятельность под влиянием идей американской феминистки Маргарет Сэнгер (Sanger, 1883–1966), которая являлась одним из лидеров международного феминистского движения за снижение рождаемости, контрацепцию и евгенику. У ее матери было 11 детей, у нее самой — только двое сыновей (дочь умерла в младенчестве). За ее феминистские и «античеловеческие» выступления в США Сэнгер преследовали, не раз арестовывали, поэтому она, еще не будучи разведенной, переехала в Англию, где у нее случился роман с Гербертом Уэллсом. Сэнгер посетила Японию в 1922 г., где, как и в Америке, встретила с неприкрытым противодействием властей.

Ее лекции запрещались, и тем не менее она успела приобрести в Японии сторонников. В их числе оказалась и Като Сидзуэ.

Активность Като Сидзуэ была замечена американцами. При их посредничестве она в 1946 г. стала одной из первых женщин — депутатов парламента (от социалистической партии), где работала над законопроектами, направленными на снижение рождаемости.

Американцы не проводили масштабной чистки среди японских государственных служащих, многие из них сохранили свои должности и в государственном аппарате «новой» Японии. Это были те же самые люди, которые совсем недавно ратовали за увеличение рождаемости. Большинство из них с легкостью поддавалось уговорам, что насущной необходимостью является совсем иная демографическая политика. Государственный Институт демографических проблем тоже не стал упрямыться, изменил ориентацию и приступил к разработке мер по сокращению рождаемости. Менялись времена, менялись и люди. В 1947 г. было проведено социологическое исследование, которое показало, что население при условии соответствующей разъяснительной работы достаточно положительно относится к ограничению рождаемости.

В 1948 г. были разрешены почти полностью запрещенные до этого аборт (раньше они допускались только в случае ограниченного круга наследственных заболеваний, главным образом психических). Дополненный в 1949 г., этот закон разрешил прерывание беременности по «экономическим основаниям». Так Япония продемонстрировала небывалую смелость и стала первой страной в мире, где бедность признавалась достаточным основанием для аборта [Norgren, 2001, p. 3]. Разрешение абортов являлось частью евгенической политики, целью которой было улучшение «качества» японцев. Неоднократно заявлялось, что легальный доступ к абортам предотвратит рождение нежелательных детей у бедных и малообразованных слоев населения, которые не могут должным образом воспитать потомство и дать ему качественное образование. Нерождение таких детей повлияет благоприятным образом на состояние японской нации. Раньше дети рассматривались как будущие солдаты и рабочая сила (чем больше детей, тем лучше), теперь на них стали смотреть как на обузу и иждивенцев, служащих помехой для экономического развития. В них видели завтрашних нищих, требующих расходов и опеки со стороны государства.

Законопроект был одобрен единогласно, хотя в то время политические партии редко соглашались по каким бы то ни было вопросам. Японки в одночасье получили право на прерывание беременности — то право, за которое на Западе феминистские движения боролись десятилетиями. В Японии же это право было даровано сверху, приблизительно так же, как была «дарована» первая конституция в период Мэйдзи. Одновременно с принятием закона развернулась и мощная пропагандистская компания в пользу ограничения рождаемости. К ней были подключены печать, радио и кино. В 1948–1949 гг. появляется ряд публикаций, которые единодушно признают перенаселенность страны, что требует принятия «адекватных» мер. Оценки «оптимальной» численности населения находились в диапазоне 50–70 миллионов человек [Янагисава, 2001, с. 6–7].

Целый вал публикаций о необходимости ограничения рождаемости обрушился на японцев после заявления Уоррена Томпсона, сделанного во время его пребывания в Японии в марте 1949 г., где он настаивал на необходимости контроля над рождаемостью. Главный аргумент состоял в том, что многодетность мешает экономическому развитию страны, а именно развитие экономики и сопутствующее ей повышение жизненного уровня стали стержнем новой «демократической» Японии. Томпсон выступал и с прямыми угрозами: если японцы не снизят рождаемость, это может привести либо к прекращению продовольственной помощи США, либо к коммунизму, либо к возрождению милитаризма [Thompson, 1950]. Жизнь была бедная, еды — мало, безработных — много. На этом фоне слова Томпсона звучали особенно убедительно.

У. Томпсон — знаменитый ученый, один из основных разработчиков теории демографического перехода. Эта теория утверждает, что индустриализация приводит к одновременному падению рождаемости и смертности. Томпсона привлекли в качестве советника американской оккупационной администрации. Однако сама администрация генерала Макартура воздерживалась от официальных заявлений по демографическим вопросам, утверждая, что они находятся в компетенции самих японцев. По всей вероятности, такая «нейтральная» позиция была обусловлена особой деликатностью проблемы, решение которой в русле теории демографического перехода предполагало не просто сокращение рождаемости, а разрушение дорогих сердцу японца поведенческих стереотипов. Главный из них состоял в том, что много детей — это хорошо. Высказывается также соображение, что поскольку у Макартура имелись президентские амбиции, он не хотел лишиться поддержки американских католических избирателей, которые были настроены крайне консервативно по отношению к любым «новшествам» в семейной политике [Norgren, 2001, p. 39].

Заявление Томпсона преподносилось оккупационной администрацией как «личное мнение», но справедливо воспринималось в Японии как ее официальный курс. Если до этого времени крупные газеты позволяли себе публиковать разные мнения по демографическим проблемам, то теперь право голоса предоставлялось по преимуществу проповедникам идеологии планирования семьи. Все они исходили из тезиса о перенаселенности Японии, которое имеет множество отрицательных последствий — как экономических, так и социальных. Утверждалось, что понижение рождаемости предотвратит безработицу, поможет женщине обрести свое «я», лишит жадных капиталистов избыточной рабочей силы и избыточной прибыли, предотвратит «отрицательный отбор» (ввиду того, что «низы общества» сократят свое неконтролируемое размножение) и т.д. [Notei, 2020, p. 5–6]. Иными словами, мыслители самого разного толка были уверены в итоговом выводе, но обосновывали его по-разному. В апреле 1949 г. премьер-министр Ёсида Сигэру сделал заявление о необходимости снизить рождаемость, а демографическая ситуация попала в правительственный список важнейших проблем, перед которыми стоит Япония.

Противники снижения рождаемости оставались на информационной обочине. Реклама противозачаточных средств заняла видное место на страницах газет и журналов. Супружеские пары с двумя детьми ставили в образец и на-

зывали их «культурными людьми». Тех же, кто противился сокращению рождаемости, квалифицировали как «безответственных». Средства массовой информации утверждали: важен не размер семьи, а ее финансовая стабильность, здоровье, культурный и образовательный уровень детей.

Пропагандистская компания предусматривала участие акушерок (их считывалось около 60 тысяч) и медсестер, которые обходили дома японцев, убеждая их в необходимости планирования семьи. Вкупе с напором средств массовой информации их разъяснительная работа приносила свои плоды: сторонники такого подхода создавали своеобразные ячейки, вербовали сторонников, которые в свою очередь вовлекали в движение новых членов. Таким образом, использовались те же самые организационные формы, которые применялись ранее для пропаганды увеличения рождаемости. В движении за планирование семьи участвовали и крупные предприятия. На некоторых из них в конверт с зарплатой вкладывали материалы, разъясняющие преимущества маленькой семьи. Активисты движения за ограничение рождаемости торговали презервативами по оптовым ценам и рисовали образ счастливой семьи, состоящей из двух родителей и двух детей [Огино, 2006, с. 175]. Иными словами, произошел колоссальный отлет от ценностей довоенного/военного времени. Тогда ценилась мощь государства, а «эгоистичного» японца пугали лозунгом: «Роскошь — наш враг». Те годы характеризовались в государственном дискурсе презрением к «гнилой» интеллигенции и антителлектуализмом: считалось, что здоровые, послушные, многодетные и малообразованные крестьяне являются стержнем государства. Теперь же во главу угла стало ставиться образование, а в экономической сфере был взят курс на уничтожение сельского хозяйства и крестьянства в обмен на развитие науки и наукоемкого производства с высокой добавленной стоимостью — развитие, которое осуществляется прежде всего в городе.

Слово «культура» понималось в довоенное и военное время прежде всего как лояльность по отношению к государству, но сейчас заговорили о той культуре, которая служит и самому человеку. И именно такой счастливый, преуспевающий, рациональный, самодисциплинированный и уверенный в своей самостоятельности горожанин послужит основой успешной нации и процветающего государства, которое к тому же сильно экономит на социальных расходах. До войны рождение ребенка рассматривалось как служение государству, теперь же говорили о совпадении интересов семьи и государства. Разница в подходах была колоссальной, но не вызывает сомнения и преимущество: и в том и в другом случае государство выступало в качестве «мудрой» направляющей и дисциплинирующей силы. До войны многодетные семьи награждали грамотами, теперь эта практика была упразднена. Пособия и льготы для многодетных тоже отменили (детские пособия и в нынешней Японии — одни из самых низких среди «развитых» стран).

Американская администрация практиковала системный, «научный» подход к уничтожению прежней Японии. Уничтожались не только армия и политическая система. Посчитав, что основой японского варианта тоталитаризма является патриархальная семья, американцы сделали ставку на формирование

нуклеарной семьи, то есть той формы семьи, которая господствовала в США. В семейный реестр разрешалось вносить представителей не более чем трех поколений. В соответствии с новым гражданским кодексом уничтожалась власть главы «дома» (*иэ*), когда он своей волей мог вписать родственника в семейный реестр или вычеркнуть из него, детям без его согласия невозможно было вступить в брак (мужчинам до 30 лет, женщинам — до 25). Теперь же каждый член семьи рассматривался как самостоятельная гражданская единица, и взрослые дети имели полное право на свободное («по любви») заключение брака. Если раньше единственным наследником недвижимого имущества выступал старший сын, то теперь все дети обладали одинаковыми правами. Это нововведение привело к неожиданному демографическому последствию: крестьяне стали сокращать количество детей, поскольку не желали дробить свой крошечный (как правило) земельный участок. Кроме того, внедрение сельскохозяйственной техники сокращало необходимость в рабочих руках. Стремительная индустриализация вытягивала крестьян в города, они там обзаводились семьями, но общий модус городского существования был таким же, как повсюду в мире и препятствовал «бесконтрольному» размножению.

Разумеется, разрушение привычного порядка не могло не вызвать и определенное противодействие.

Японские коммунисты поначалу поддерживали политику по ограничению рождаемости, но затем склонились к точке зрения, которая была распространена в СССР. Там вслед за К. Марксом и В.И. Лениным считалось, что абсолютной перенаселенности, о которой говорил Мальтус, не существует, а существует лишь «относительная» перенаселенность, происходящая ввиду «звериной» природы капитализма, заинтересованного в безработице. Эта перенаселенность легко преодолевается в «передовом» социалистическом обществе с помощью установления «справедливых» общественных отношений и «справедливого» распределения материальных благ. Слово «мальтузианство» употреблялось в советском дискурсе исключительно как бранное и квалифицировалось как «система человеконенавистнических взглядов» [Большая советская энциклопедия, 1954, с. 179]. На этом основании японские коммунисты, которые в то время еще смотрели на Кремль как на светоч, стали обвинять японскую политическую элиту в мальтузианстве, настаивая на том, что вопрос о количестве детей в семье является делом свободного выбора. Однако курс правительства оставался прежним. Задачей номер один считался срочный подъем жизненного уровня. Он воспринимался не только как важнейший показатель «цивилизованного» государства, но и как щит против коммунистов, которые пользовались тогда большим влиянием.

В первом номере за 1954 г. журнала «Фудзин асахи» директор государственного института общественного здоровья Коя Ёсио (1890–1974) прямо заявлял: «Плодить голодных — значит создавать проблему “покраснения” страны». Его поддержал профессор университета Кэйо нейрофизиолог Хаяси Такаси (1897–1969): «Левые и коммунисты призывают плодиться и размножаться. Когда людей станет слишком много и мы очутимся на самом дне, все сами собой станут мыслить по-коммунистически, и тогда страна окажется в их руках». При

этом профессор довольно цинично описал демографическую политику коммунистов в терминах официальных лозунгов довоенной Японии: «Плодитесь и размножайтесь!» (*Умэё, фуясэё*) [Янагисава, 2001, с. 15]. И это при том, что коммунисты в те довоенные времена тихо сидели по тюрьмам. В 1932–1933 гг. Хаяси побывал в Ленинграде, где учился у великого И.П. Павлова. Возможно, пребывание в СССР, пришедшееся на жуткие годы коллективизации и поиски «врагов народа», повлияло на его мнение и о японских коммунистах. Хаяси был человеком разносторонним и сочинял детективы под псевдонимом Киги Такатаро. Показательно, что в качестве названия своего журнала он выбрал заимствованное из русского языка слово «шпион» (яп. *сипио*).

Некоторые уважаемые и вполне «системные» люди тоже высказывали опасения относительно новшеств в семейной политике. Одним из них был считающийся основателем японской этнологии Янагита Кунио (1875–1962). Он пользовался в послевоенной Японии большим авторитетом, был награжден Орденом культуры. Янагита обвинял японцев в отсутствии критического мышления и полагал, что новые брачно-семейные порядки ослабят заботу детей о родителях — едва ли не основную добродетель прежнего (конфуцианского в своей основе) кодекса поведения. Эти правила также облегчат вступление в брак и развод, понизят чувство ответственности, что скажется на благополучии детей. Распад патриархальной семьи, считал Янагита, увеличит количество аборт и ослабит связи между братьями и сестрами. И если раньше в случае смерти одного из них или при возникновении неблагоприятных обстоятельств (болезнь, потеря трудоспособности), ответственность за детей принимали на себя родственники, то теперь непременно вырастет число беспризорников, что потребует создания сети детских домов [Янагита, 1992, с. 134–136].

Янагита во все времена был самостоятельным в своих оценках человеком [Мещеряков, 2020], однако если рассматривать ситуацию в целом, оппонентов политики снижения рождаемости оказалось мало, и японцы в очередной раз продемонстрировали уникальную подверженность правительственной пропаганде. Даже после вчистую проигранной войны среди населения сохранялась исключительно высокая степень доверия по отношению к правительству и его инициативам — независимо от их качества.

Разъяснительная работа и пропаганда принесли ошеломляющие демографические результаты: «бэби-бум» удалось остановить по историческим меркам почти мгновенно. С начала пропаганды малой семьи прошло всего три года, а средняя фертильность женщины (суммарный коэффициент рождаемости) упала с 4,6 до менее трех детей уже в 1952 г. Если в 1947 г. рождаемость составляла 34 младенца на тысячу взрослых душ, то в 1957 г. — ровно вдвое меньше. В этом году рождаемость упала до уровня простого воспроизводства и составила чуть более двух детей на одну женщину.

Внедрение противозачаточных средств в повседневную жизнь происходило медленно. Так что уменьшение рождаемости произошло в первую очередь за счет увеличения числа аборт, чего так опасался Янагита: с 1949 до 1955 г. их ежегодное количество возросло со 101 000 до 1 170 000, во второй полови-

не 1950-х годов количество абортот составил 70% от рождений [Ochiai, 1999, p. 279]. Критики утверждали, что многие молодые женщины делали аборт не один раз, так что обращение в абортарий они расценивают точно так же, как поход к парикмахеру [Norgren, 2001, p. 50].

Почти все аборты были выполнены ввиду «экономической необходимости». При этом считается, что официальная статистика преуменьшает реальное количество операций: гинекологи далеко не всегда сообщали о них властям (чтобы не платить налоги), а поскольку медицинская страховка не распространялась на аборты, оперируемые не подавали заявлений для получения страховой выплаты [Ibid., p. 5].

Постепенно увеличивалось и применение противозачаточных средств, которые в обозримом будущем станут постепенно вытеснять аборты как средство планирования семьи. Если в 1950 г. 19,5% женщин в возрасте до 50 лет употребляли контрацептивы, то в 1957 г. их стало 40% [Schoppa, 2008, p. 644]. В основном они полагались на крайне ненадежные презервативы. Противозачаточные пилюли были разрешены только в 1999 г.

Японское общество по-прежнему демонстрировало высочайшую степень управляемости. Для «среднего» японца часто было важнее, не *что* говорят, а *кто* говорит. Под «кто» разумелся не какой-то конкретный человек (политик), а институция — в данном случае правительство, освященное авторитетом американской оккупационной администрации. Ни в одной стране мира так называемый «демографический переход» к обществу с низкой рождаемостью и низкой смертностью не произошел с такой скоростью, с какой он случился в Японии. При этом правительство не прибегало к запретительным мерам (как это произошло впоследствии в Китае), никакой дискриминации многодетных семей тоже не проводилось. Управление репродуктивным поведением населения ограничивалось убеждением, то есть словесным воздействием, своего рода нейролингвистическим программированием.

Как и рассчитывали проектировщики демографической политики, снижение рождаемости сопровождалось экономическим подъемом, ростом благосостояния и продолжительности жизни, которые выступали в качестве базовых ценностей «новой» Японии. Если в 1947 г. продолжительность жизни составляла 50 лет (мужчины) и 54 года (женщины), то в 1957 г. эти показатели возросли до 64 и 68 лет. Япония совершила фантастический рывок в экономике, за счет чего простые японцы значительно повысили свой уровень жизни. Но сама эта жизнь стала совсем другой.

Демографическая контрреволюция привела к колоссальным изменениям в японском обществе. Это касается не только численного состава семьи, но и картины мира в целом. В 1950 г. 67% родителей рассчитывали на помощь детей в пожилом возрасте, в 1963 их стало 33%, а в 1975 — 26%. Поскольку детей становилось все меньше, они становились все более «дефицитны». Если раньше в паре родители/дети главенствующее положение занимали родители, о которых были обязаны заботиться дети, то теперь родители вкладывали все больше средств в немногочисленных детей, главной обязанностью которых было хорошо учиться.

* * *

Прогресс восторжествовал, «косные» конфуцианские ценности были побеждены, количество домов престарелых постоянно увеличивалось. В настоящее время Япония относится к странам с наиболее низкой рождаемостью в мире (1,4 ребенка на одну женщину) и наиболее высокой продолжительностью жизни (81 год для мужчин и 87 для женщин). Послевоенная демографическая политика предполагала сокращение числа иждивенцев за счет снижения рождаемости. Однако в настоящее время число иждивенцев все равно растет ввиду стремительного старения нации.

Распад традиционной семьи не означал, что семейная метафора потеряла силу. Государство перестало восприниматься как семья во главе с императором (что было характерно для довоенной Японии), но семейная метафора переключалась в производственные отношения. Именно после войны расцвела японская концепция менеджмента: фирма — это семья с пожизненным наймом и «родственным» участием в прибылях. Поскольку эта метафора распространялась прежде всего на мужчин (участие женщин в производственной деятельности оставалось ограниченным), то это было лишь подобие семьи, ее суррогат. Предназначением традиционной семьи является принесение потомства, псевдосемья порождает товары и услуги.

Литература

Большая советская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1954. Т. 26.

Мещеряков А.Н. Остаться японцем: Янагита Кунио и его команда. Этнология как форма существования японского народа. М.: Лингвистика, 2020.

Огино Михо. Кадзоку кэйкаку-э-но мити — хайсэн Нихон-но сайкэн то дзютай тэсэцу [Путь к планированию семьи: возрождение послевоенной Японии и регулирование рождаемости] // Сисо. 2001. № 925. С. 169–195.

Огино Михо. Дзинко сэйсаку то кадзоку. Куни-но тамэ-ни уму кото то уману кото [Демографическая политика и семья. Рожать и не рожать для блага страны] // Иванами кодза адзиа, тайхэйё сэнсо [Лекции издательства «Иванами» по войне в Азии и на Тихом океане]. Токио: Иванами, 2006. Т. 3. С. 151–180.

Янагита Кунио тайдансю [Разговоры с Янагита Кунио]. Токио: Тикума сёбо, 1992.

Янагисава Тэцуя. Нихон дзинко мондай: 50 нэн маэ-но дзинко боппацу [Проблемы японской демографии: демографический взрыв пятидесятилетней давности] // Кагава дайгаку сёгай гакусю кэнкю сэнта кэнкю хококу. 2001. № 6. URL: <http://park.saitama-u.ac.jp/~yanagisawa/students/population.html>

Homei Aya. Birth Control Research, Technical Bureaucrats, and the Imagining of Japan's Population, 1945–1960 // Japan Forum. 2020. P. 1–23.

Norgren T. Abortion before Birth Control. Politics of reproduction in post-war Japan. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Schoppa L. Demographics and the State // The Demographic Challenge: A Handbook about Japan. Leiden, Boston: Brill, 2008. P. 639–652.

Thompson W. The Need for a Population Policy in Japan // American Sociological Review. 1950. Vol. 15. No. 1. P. 25–33.

Глобализация и японская культурная традиция

Е.Л. Скворцова

Статья посвящена участию Японии в процессе мировой глобализации и особенностям реагирования на этот процесс японской культурной традиции. Делается вывод о трех главных этапах распространения глобализационных процессов в Японии: эпоха Мэйдзи, эпоха американской оккупации после Второй мировой войны и период начиная с 1970-х годов. Констатируется, что глобализация, на практике выступающая против существования национальных государств, приводит в конечном счете ко всеобщей ликвидации национальных культур и отражает стремление к культурному обезличиванию. Усилия, которые правящая элита страны, вопреки давлению массовой культуры, пытается направить на сохранение духовно-нравственного стержня нации, помогают Японии, хотя бы отчасти, преодолевать кризисы и потрясения эпохи глобализма.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: глобализация, эпоха Мэйдзи, Рут Бенедикт, японский менталитет, *нихон-дзин-рон*, *нихон бунка-рон*, американская оккупация, японская культурная традиция, массовая культура.

Первые шаги к будущей глобализации Япония сделала еще в эпоху Мэйдзи (1868–1912), когда был задан курс на тотальную вестернизацию японского общества. Политические преобразования привели к тому, что Япония в результате неведомого до сих пор достаточно глубокого цивилизационного взаимодействия с непонятными для японцев своим поведением и мышлением людьми Запада попала в ситуацию новых, по сути революционных изменений. Знакомство в 1860-е гг. с чуждой цивилизацией, с ее стандартами социального поведения, резко отличающимися от укоренившихся в общественном сознании и привычных для японцев, вызвало у них культурный шок. Возникла нужда в новых культурных образцах, которые бы способствовали консолидации всего японского этноса, заложили новые основания их культурной идентичности. Собственная художественная традиция перестала отвечать потребностям времени; см.: [Скворцова, 2012].

Встреча с иной цивилизацией стала трудным испытанием для жителей Японских островов, исповедовавших до сих пор вполне традиционные представления. Посетившего Европу в первой половине XX в. известного в будущем философа Куки Сюдзо (1863–1941) поразило крайнее корыстолюбие европейцев. О французах он писал: «Даже при самом доброжелательном к ним отно-

шении японцу трудно представить их ментальность, поскольку они и говорят, и ведут себя в соответствии с единственным законом — весом доллара. Их разумная необходимость заключается в переводе всего на низменный денежный уровень. Уродливейшая для нашего вкуса поговорка “время — деньги” имеет, тем не менее, хождение повсюду. Рожденная в Новом Свете, она победоносно завоевывает Старый» [Tanaka, 2001, p. 344].

На первый взгляд, более высокий уровень технического развития и материального потребления на Западе подтверждал правильность западных мировоззренческих установок. Вполне отдавая себе в этом отчет, власти Японии решили приложить максимум усилий, чтобы сформировать новый тип отношений в обществе, который бы ориентировал подданных на достижения в военной и технической сфере, способные составить конкуренцию Западу. Заметим, что японцы сумели сохранить традиционные ценности своего народа.

Эпоха Тайсё (1912–1926) ознаменовалась обострением проблемы обращения к своему историческому прошлому, выяснением национальных особенностей природного и социального ландшафта и т.д. в связи с необходимостью ускоренного технического и экономического развития, заставляющего отбросить былые, стремительно устаревающие социальные связи и отношения. В связи с этим произошло разделение людей на две условных группы: западников и японофилов. Цель у членов обеих групп была одна: экономическое процветание Японии и ее военное могущество. Западники и японофилы расходились в определении путей достижения этой цели: или безоговорочное принятие западного цивилизационного пути или приспособление его к традициям японской культуры. В начале XX в. наметилась тенденция возвращения к традиционным основам, во многом справедливо названная «националистическим поворотом эпохи Тайсё».

Вторым важным шагом на пути Японии к глобализации стали перемены в общественной жизни страны, вызванные американской оккупацией после Второй мировой войны. Вместо императора во главе оккупированной Японии оказался Верховный командующий союзными войсками генерала Дуглас Маккартур (1880–1964), сыгравший сыграл существенную роль в жизни послевоенной Японии. Он участвовал в создании новой конституции страны, несколько раз разгонял и заново собирал японскую полицию, борясь с поразившей ее коррупцией. Оккупация продлилась с 1945 по 1952 г., и в течение этого периода Япония не обладала государственным суверенитетом.

Представляет особый интерес анализ японского общества, данный Рут Бенедикт (1887–1948) — виднейшей представительницей этнопсихологического направления в американской антропологии. По заданию американского правительства, готовившегося к оккупации Японии, она попыталась разобраться в особенностях японской национальной психологии и на основе собранных материалов написала известную всем японоведам книгу «Хризантема и меч» (1946 г.). В ней японская культура представляется как иерархическая по своей сути, что предполагает точное знание каждым членом общества своего места в нем. Эта работа стала чрезвычайно популярной как позитивная оценка японской культуры с точки зрения Запада. Хотя Бенедикт и не была до тех пор в

Стране восходящего солнца, но она «имела возможность собрать всю доступную в США в то время информацию по Японии: это и разговоры с эмигрантами, и кинохроника (включая пропаганду), и все когда-либо написанное о Японии. Это позволило ей взглянуть на мифическую, далекую для нее страну, не примешивая свой личный опыт и эмоции, которые охватывают человека при посещении чужой страны» [Сумарокова, 1998, с. 162]. При этом американская исследовательница заострила внимание на следующем важном факте: современные ей японцы «не предлагают порвать ткань своего мира на куски и могут осуществить наиболее кардинальные перемены, как сделали это в эпоху Мэй-дзи, не ставя под сомнение систему. Не будучи революционерами, они назвали это реставрацией, “погружением назад”, в прошлое» [Бенедикт, 2007, с. 340]. Таким образом Рут Бенедикт констатировала доминирование традиционных настроений даже в условиях кардинального послевоенного социально-экономического переустройства японского общества.

В 1960–1970-х годах Япония пережила так называемый бум *нихондзин-рон* и *нихон бунка-рон* (теорий о японцах и теорий о японской культуре). Его появлению способствовало следующее обстоятельство. Поскольку «социальное значение индивидуализма было дискредитировано во время кризиса... захватившего страны Запада и истолкованного как кризис западного индивидуализма, для объяснения экономических достижений Японии и её конкурентных успехов была предложена новая модель культурно обусловленной идентичности личности, объяснявшая высокий уровень трудовой мотивации японцев — контекстуализм... Контекстуализм практикуется не индивидуалистической, а контекстуалистской личностью, которая признаёт своё существование прежде всего в отношениях с другими людьми» [Корнилов, 1985, с. 53–54].

Именно контекстуалистской идентичностью, при которой индивидуум обладает высокой возможностью действовать в рамках межличностных отношений, объясняется экономическая эффективность нынешнего японского общества, зачастую играющего роль регионального центра мировой глобализации. «Многие культурные проекты, созданные в Японии, сегодня формируют направленность целых сфер духовной и материальной жизни действительно в глобальном масштабе. Другими словами, речь идет о том, что Япония как новый региональный центр глобализационных процессов в культурной сфере всё в большей степени вовлекается в процесс создания нового глобального культурного пространства. По сути, она формирует новый образ жизни и мышления, как на Западе, так и на Востоке» [Катасонова, 2018, с. 395]. Правда, «отношение японцев к внешнему миру всегда отличалось двойственностью. У них долгие годы сохранялось чувство национальной неполноценности по отношению к иностранцам-неазиатам (вследствие многовековой языковой, географической и культурной изоляции страны), они понимали, что Япония отстаёт от Запада, у которого необходимо учиться. Вместе с тем их никогда не покидало чувство уникальности и превосходства национальной культуры над иностранными образцами, особенно по отношению к азиатским соседям, которое не раз в истории страны принимало форму ярко выраженных националистических настроений» [Там же, с. 335].

Между тем сегодняшняя глобализация, начавшаяся приблизительно в 1970-е годы, склоняется к разрушению культуры, мыслимой как достояние конкретной общности людей (этнической, профессиональной, конфессиональной и т.п.). Она утверждает якобы быстрое «моральное устаревание» предшествующих поколений, отменяет функции учителей, передающих традиционные культурные навыки. Крупный американский антрополог японского происхождения, профессор Гавайского университета Сугияма-Лебра Такиэ предупреждала об опасности подобного разрыва поколений, ведущего к социокультурной атомизации и деградации. Она видела себя бдительным стражем, бережно хранящим остатки быстро исчезающей традиционной культуры [Sugiyama-Lebra, 1995, p. 12].

Сегодня на Японских островах постепенно исчезают носители старых традиций, а их место на культурном поле все увереннее занимают «новые японцы» — порождение эпохи консьюмеризма, «культуры» досуга и развлечений. В Японии, как и во всем глобализованном мире, первенствуют желание привлечь внимание толпы любым способом (вплоть публичного обнажения или съемки и публикации в Интернете видео избиений или издевательств), безудержное стремление продлить цветущую молодость и сексапильность (бешеная популярность косметических процедур и пластических операций как у женщин, так и у мужчин). На смену традиционному пониманию красоты как в первую очередь внутренней красоты души пришел успех в массмедиа. К этому добавляется и появление новых, уже чисто виртуальных персонажей, имеющих многие миллионы поклонников.

При этом следует отметить, что «сама культура глобализации, формируясь в США, может включать элементы различного, не обязательно американского происхождения, тем или иным образом получившие в Америке известность» [Алпатов, 2019, с. 282]. В сегодняшней «массовой культуре глобализации немало элементов японского происхождения, явно отобранных не в Японии. Это и каратэ (до американской оккупации распространенное на островах Рюкю и малоизвестное на больших островах Японии), и японская мультипликация *анимэ*... и комиксы *манга*. Это даже имеющий приверженцев в США дзэн-буддизм, сыгравший большую культурную роль в Японии, но все же там не самый многочисленный вид буддизма. Все это распространилось по миру, но не столько из Азии, сколько из Америки» [Там же, с. 283].

Напомним, что с самого начала капиталистического пути Японии ее выдающиеся деятели осознавали разрушительную опасность индивидуалистического, эгоистического тренда, характерного для западного мировоззрения со времен Гоббса, который рассматривал людей как независимых индивидов, движимых сугубо прагматическими интересами. Для японских идеологов было очевидно, что разрушение традиционных связей, интегрирующих общество, чревато потерей национальной идентичности. Идти путем, предлагаемым Западом, было невозможно, но без учета западного опыта Япония подвергалась риску стать колонией Запада.

Принимая вызов западной капиталистической системы, Япония одновременно апеллировала к традиционным нравственным ценностям. Один из

основателей японского промышленного и банковского капитализма Сибусава Эйити (1840–1931) подчеркивал, что всякая коммерция должна иметь моральную основу. Фундаментом японского бизнеса как в начале XX в., так и в его конце, была конфуцианская этика подчинения долгу. Это была этика ответственности бизнеса за благополучие всего государственного и общественного организма. Моральной опорой японских бизнесменов стало не просто «правовое государство», а именно конфуцианская этика, требующая от всех жить согласно понятиям человеколюбия, долга-ответственности, образованности, честности и вежливости.

Такая гуманистическая ориентация японского бизнеса возникла не на пустом месте: в предыдущие века выдающимися деятелями японской культуры были сформулированы кодексы чести самураев, крестьян и торговцев. В этих кодексах «высокие истины» и ценности буддизма, конфуцианства, даосизма и синтоизма были адаптированы к земной жизни соответствующих социальных групп. В основном это касалось трудовой этики, но затрагивались также и сферы повседневных взаимоотношений людей в обществе. Моральные нормы разных групп населения могли не совпадать, но относительно главных конфуцианских добродетелей, формирующих «виртуальный корсет» культурного человека, расхождений не было.

Однако, сколь ни прочными кажутся веками отшлифованные формы японской традиционной культуры, и они, как мы указывали выше, в конце XX — начале XXI в. подвергаются эрозии из-за все более широкого и глубокого процесса глобализации. «В стремлении по-прежнему сохранить за собой лидирующие позиции в мире и активно влиять на мировые процессы Япония в начале XXI в. обратила свои интересы в сторону культуры, причем именно культуры массовой, наиболее популярной и легко доступной по содержанию. Современная массовая культура Японии сумела заключить союз с глобализацией и поэтому обеспечила возможность своего присутствия по всему миру» [Катасонова, 2018, с. 382]. Глобализация, с ее стремлением к сглаживанию культурных различий, ведет к разрушению национальных культур, которые воплощают специфические черты человеческой деятельности, присущие каждой конкретной общности людей. В наши дни «все сильнее раздаются призывы к отрицанию тотальной гомогенизации, к отстаиванию способности местных культур сохранять национальные особенности и тем самым вносить свой вклад в культурную составляющую глобализации» [Там же, с. 335].

Пока еще Япония дает наглядный пример того, как можно осуществлять процесс модернизации, бережно сохраняя при этом нравственные основы национальной культуры. Усилия, которые правящая элита страны, вопреки давлению массовой культуры, пытается направить на сохранение духовно-нравственного стержня нации, помогают Японии, хотя бы отчасти, преодолевать кризисы и потрясения эпохи глобализма.

Литература

Алпатов В. М. О глобализации, Японии, России и языках // Запад в культурах Востока: контакты и конфликты. М.: ИВРАН, 2019.

Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. СПб.: Наука, 2007.

Катасонова Е.Л. Японская культура в контексте теорий глобализации // Национальная культура в транснациональном пространстве. М.: ИВРАН, 2018.

Корнилов М.Н. О типологии японской культуры (японская культура в теориях «Нихондзин рон» и «Нихон бунка рон» // Япония: культура и общество в эпоху НТР. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985.

Скворцова Е.Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией // Вопросы философии. 2012. № 7. С. 52–63.

Сумарокова О.Е. Актуальность, исследований Р. Бенедикт в области изучения японского менталитета // Известия Восточного института Дальневосточного университета. 1998. С. 161–168.

Sugiyama-Lebra T. Above the Clouds. Status Culture of Modern Japanese Nobility. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1995.

Tanaka Kyubun. Kuki Shuzo and Phenomenology of Iki // A History of Modern Japanese Aesthetics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001. P. 318–344.

МИР ТОКУГАВА

От искусства побеждать к искусству поддерживать мир: «Дао-Дэ цзин» и военная доктрина сёгуната Токугава первой половины XVII столетия

А.М. Горбылёв

В статье на материале важнейшего нормативного документа сёгуната Токугава – «Княжеского кодекса» («Уложение для военных домов», *«Букэ сёхатто»*) в его первой редакции (1615 г.) и «Книги о семейной традиции стратегии» (*«Хэйхо кадэн сё»*, 1632 г.), составленной Ягю Мунэнори (1565–1646), видным государственным деятелем и преподавателем фехтования первых трех сёгунов Токугава, рассматривается влияние *«Дао-Дэ цзин»* на военно-политическую доктрину *бакуфу* первой половины XVII столетия. Анализ этих источников позволяет высказать предположение о том, что изложенная в *«Дао-Дэ цзин»* концепция управления государством в согласии с Дао, допускавшая применение вооруженного насилия лишь как крайнюю меру обороны, широко обсуждалась японской элитой в первой половине XVII в. и сыграла заметную роль в определении стратегии государственного и военного строительства, призванной обеспечить мир в стране. Эта стратегия в итоге реализовалась в системе мер, направленных на сохранение господства военно-феодалного сословия, усиление контроля за княжествами со стороны *бакуфу*, количественное и качественное сокращение вооруженных сил, свертывание военного обучения самураев до занятий в частных школах боевых искусств, в которых не готовили войска к масштабным столкновениям, что в конечном итоге сыграло важную роль в том, что у Японии, несмотря на формальное господство военных, было два с половиной столетия в целом мирной жизни.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Даосизм, *«Дао-Дэ цзин»*, сёгунат Токугава, *«Букэ сёхатто»*, *«Хэйхо кадэн сё»*, *хэйхо*, самураи.

В войнах, раздиравших Японию в XV и XVI столетиях, в бесконечных междоусобных столкновениях и в борьбе с массовыми народными движениями, в стране окончательно утвердилось господство военного сословия самураев. Оно приобрело массовый характер, охватив едва не десятую часть всего населения страны (с учетом членов семей), в его среде оформилась сложная иерархическая структура сюзеренно-вассальных связей.

В результате ожесточенной борьбы между сильнейшими военными домами в начале XVII в. к власти в стране пришел дом Токугава, глава которого — Иэясу (1543–1616) — разгромил в войне 1600 г. своих соперников, в 1603 г. был назначен сёгуном, в 1614–1615 гг. сокрушил антитокугавскую оппозицию, сложившуюся вокруг Тоётоми Хидэёри (1593–1615), и наконец утвердил прочный мир в стране.

Окончательное объединение страны под властью сёгунского дома Токугава поставило его перед необходимостью на новом мирном этапе определить стратегию развития государства. При этом важнейшими задачами сёгунов Токугава являлись обеспечение прочного удержания верховной власти в своих руках, сохранение, несмотря на прекращение войн и переход страны к мирному существованию, исторически сложившего господства военного сословия как опоры системы *баку* — *хан* («сёгунат — княжества»), пресечение и предотвращение любых попыток бунта внутри страны, представлявших наибольшую опасность для режима Токугава с учетом отсутствия реальных внешних угроз. Для решения этих задач новым правителям предстояло прежде всего утвердить жесткую иерархию феодального подчинения, определить статус и общественную роль самурайства, направить его развитие в нужное русло, чтобы в новых исторических условиях оно из источника постоянной угрозы миру и порядку, из воинства, одержимого идеями личной славы, привыкшего лавировать, предавать и перебегать на сторону победителя, превратилось в надежную опору режима, в послушный инструмент его господства. Решались эти задачи применением целого комплекса мер. Немалое значение имело и идеологическое обеспечение режима.

Долгое время в качестве источника идеологии сёгуната Токугава выделялось конфуцианство, и прежде всего неоконфуцианство школы Чжу Си (см., например: [Нагата, 1991, с. 59]). Однако в последние десятилетия историки указывают, что подобное утверждение является неоправданным упрощением, и что для выработки идеологии сёгуната не меньшее значение имели богатейший военный и политический опыт, накопленный японскими феодалами за предыдущие столетия, а также теории военного искусства — *гунгаку* (букв. «военная наука») [Маэда, 1996, с. 1–3]. В частности, американский исследователь Джон Роджерс в своей диссертации «Развитие военной профессии в Японии эпохи Токугава»¹ убедительно показал, что фундамент идеологии сёгуната Токугава был заложен при первых трех сёгунах не конфуцианскими учеными, а высокопоставленными чиновниками *бакуфу* и состоявшими у него на службе специалистами в области *гунгаку*, которые черпали идеи не только из конфуцианских текстов, но и из гораздо более широкого круга произведений китайской мысли, включая памятники китайского военного семикнижия и даосские тексты, в частности — «*Дао-Дэ цзин*» [Rogers, 1998, p. 64–116].

Роджерс демонстрирует влияние «*Дао-Дэ цзин*» на идеологию *бакуфу* на материале «Книги о семейной традиции стратегии» (兵法家伝書, «*Хэйхо кадэн сё*», 1632 г.) знаменитого мастера фехтования Ягю Мунэнори (1565–1646)

¹ См.: [Rogers, 1998].

[Ibid., p. 85–86]². Исследователь показывает, как вокруг цитаты из «*Дао-Дэ цзин*» Мунэнори выстраивает концепцию, с одной стороны, максимального ограничения применения вооруженного насилия, а с другой — сохранения в мирное время военного режима.

При этом Роджерс приписывает выдвигание этой концепции лично Ягю Мунэнори [Ibid.], совершенно упуская из виду, что та же самая цитата из «*Дао-Дэ цзин*» содержится уже в первой редакции «Княжеского кодекса» (武家諸法度, «*Букэ сёхатто*», «Уложение для военных домов»).

«Княжеский кодекс»⁵ явился важнейшим нормативным документом сёгуна Токугава. Первая его редакция была объявлена в 7-й день седьмой луны 1-го года Гэнна (1615 г.), когда Иэясу после разгрома Тоётоми Хидэёри и падения замка Осака собрал князей-даймё в своем замке Фусими. В день объявления «Кодекса» сначала с объяснением причин его введения перед князьями выступил советник сёгуна Хонда Масадзуми (本多正純, 1566–1637), а затем другой виднейший советник сёгуна, дзэнский монах Конти-ин Судэн (金地院崇伝; Исин Судэн 以心崇伝; 1569–1633), зачитал текст «*Букэ сёхатто*», после чего обнародование столь важного документа было отмечено роскошным спектаклем. Но в девяти частях [Оно, 1968, с. 3].

Композиционно подобный «*Госэйбай сикимоку*» («*Дзэй сикимоку*», 1232 г.) и «*Кэмму сикимоку*» (1336 г.), «Кодекс» включил 13 статей. Считается, что его основой послужил текст клятвы из трех пунктов, которую в 1611 г. Токугава Иэясу заставил подписать *даймё*, собравшихся в Киото по случаю интронизации императора Гомидзуноо [Прасол, 2017, с. 395]. К имевшимся трем были добавлены еще 10 статей, разработанных монахом Исин Судэн, который и считается автором «*Букэ сёхатто*».

Интересующая нас первая статья «Княжеского кодекса», содержащая скрытую цитату из «*Дао-Дэ цзин*», гласит:

一、文武弓馬の道、専ら相嗜むべきこと。

文を左とし武を右とす古よりの法なり。兼ね備えざるべからず。弓馬はこれ武家の要枢なり。兵を号し、凶器となすは已むを得ずしてこれを用う、治めて乱を忘れず、何ぞ修練を励まざる事あらん [Оно, 1968, с. 3].

1. Все свои силы воин обязан устремлять на изучение гражданских наук (яп. бун 文) и военного дела (яп. бу 武), на познание Пути лука и коня (яп. *кюба-но мити* 弓馬の道).

[Изучать], во-первых, гражданские науки (бун), а во-вторых — военное дело — таков старинный закон. Совершенно необходимо знать и то и другое. Луки и стрелы — самое важное для *букэ*. [Но нужно помнить, что] «оружие» (兵) суть «зловещие орудия» (яп. *кё:ки*, кит. *сюнци*; 凶器), которые пускать в ход можно, только когда ничего иного не остается. Установив мир (治), нельзя забывать о смутах (乱). Как же можно в таком случае не радеть над совершенствованием [своих знаний] и тренировки?⁴

² Эту книгу нам довелось переводить, см.: [Хэйхо кадэн сё, 2010, с. 3–172].

³ Перевод кодекса на русский язык опубликован в: [Княжеский кодекс..., 1960, с. 175–177].

⁴ Перевод автора. В переводе Г.И. Подпаловой эта статья звучит так: «Сердце и все мысли воина должны быть посвящены искусству владения письмом, оружием, стрельбы из лука и верховой

При переводе этой статьи для передачи иероглифа 兵 (яп. *хэй*, кит. *бин*) мы избрали слово «оружие», в то время как Г.И. Подпалова трактует его как «солдат». В принципе и тот и другой перевод представляются равно возможными с учетом наличия у иероглифа 兵 целого спектра значений:

I суц. 1) солдат; воин, боец; рядовой; 2) войска, армия, военная сила; войсковой; военный; воинский; 3) род войск (также родовая морфема); 4) меч; оружие, вооружение; 5) военное дело; война;

II гл. 1) наносить удар мечом (оружием); поражать, убивать; 2) причинять вред; 3) пасть на поле битвы [Большой китайско-русский словарь, 1984, т. 4, с. 627].

Наш выбор в данном случае определился тем, что словом «оружие» иероглиф 兵 передает большинство переводчиков «*Дао-Дэ цзин*». Однако необходимо уточнить, что в данном случае оно не должно браться в узком значении, поскольку выступает лишь символом воина, армии, военного дела.

Фраза 兵を号し、凶器となすは已むを得ずしてこれを用う, которую мы переводим, как «“оружие” суть “зловещие орудия”, которые пускать в ход можно только, когда ничего иного не остается», представляет собой цитату из «*Дао-Дэ цзин*» (§ 31), которая в китайском варианте выглядит так: 聖王號兵爲凶器、不得已而用之.

Существует целый ряд переводов текста «*Дао-Дэ цзин*», откуда заимствован этот пассаж, на русский язык. Например, В.В. Малявин предлагает такой перевод фрагмента, из которого автор «*Букэ сёхатто*» заимствовал указанную фразу:

Доброе оружие — зловещее орудие.

Многим вещам оно ненавистно,

И тот, кто имеет Путь, его не держит.

Благой государь в своем доме чтит левое,

А идя войной, чтит правое.

Оружие — зловещее орудие, благородный муж его не держит,

Применяют его, только если к тому принудят,

И применять его нужно сдержанно и бесстрашно

[Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы, 2004, с. 185]⁵.

езды. Заветом древних богов было: сначала искусство письма, а затем — военное искусство. Но ни то, ни другое не должно находиться в пренебрежении. Искусство стрельбы из лука и верховой езды особенно необходимо для букэ. “Солдат” — слово, вызывающее неприятные ассоциации, но он неизбежная необходимость. В период, когда установлен мир, мы не должны забывать о смутном времени. Как же можно ослаблять военное обучение?!» [Княжеский кодекс..., 1960, с. 175].

⁵ Перевод Ян Хин-шуна: «Хорошее войско — средство, [порождающее] несчастье, его ненавидят все существа. Поэтому человек, следующий дао, его не употребляет» [Дао дэ цзин, 1972, с. 124].

Перевод А.А. Маслова: «Оружие — инструмент зла. / Даже вещи и те ненавидят его. / Поэтому ему нет места у того, кто овладел Дао... / Оружие — инструмент зла, / А не орудие благородного мужа. / И он не пользуется им, пока его к этому не принудят; / А главное делает это в равнодушии к славе и выгоде» [Лао-цзы, 1996, с. 245].

Перевод Е.А. Торчинова: «Оружие недоброго знаменания вестник. Поэтому все существа оружие и брань всем сердцем ненавидят. Поэтому тот муж, что Дао обладает, его не применяет нико-

Из текста статьи 1-й «Княжеского кодекса» видно, что оружие, равно как и армия, военная сила — это крайнее средство, применяемое вынужденно, когда никакие другие, очевидно, мирные средства уже не могут помочь. Главенство мирных средств над военными выражено в тексте статьи, во-первых, двойной постановкой «гражданских наук» перед «военным делом», а во-вторых, фразой в первом предложении комментария, которую можно буквально перевести как: «По левую [руку] — «гражданские науки» (*бун*), по правую — военное дело — таков старинный закон». Известно, что левая сторона считалась главнее правой, почему и «левый министр» стоял выше «правого». Следовательно, «*Букэ сёхатто*», адресуясь к главам военных домов (*букэ*), предписывал им изучать прежде всего «гражданские науки» и только во вторую очередь — военное дело.

Представляется, что образованный читатель, хорошо знавший «*Дао-Дэ цзин*», легко реконструировал контекст, из которого была заимствована указанная цитата, и не мог не обратить внимания на слова Лао-цзы о том, что правитель, имеющий Путь, то есть Дао, равно как и благородный муж, оружия «не держит», что применение оружия, военной силы допустимо только в крайнем случае и должно быть «сдержанным и бесстрастным».

Этот образованный читатель не мог не знать и того, что в «*Дао-Дэ цзин*» параграф, из которого автор «Княжеского кодекса» заимствовал цитату, следует сразу же за одним из самых известных высказываний Лао-цзы⁶ о разрушительных последствиях войны (§ 30):

Тот, кто берет Путь в помощь господину людей,
Не подчиняет мир силой оружия:
Ибо это навлечет скорое возмездие.
Где стояло войско, там вырастут бурьян и колючки,
Где прошла война, там будет голодный год

[Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы, 2004, с. 181]⁷.

Иными словами, «Кодекс», хотя и предписывает «устремить все силы» в том числе на «изучение... военного дела», в первую очередь требует от кня-

да... Оружие недоброго знаменья вестник. Оно не есть орудие благородных мужей. И только если нет иного выбора, его возможно применить» [Дао-Дэ цзин, 1999, с. 249].

⁶ В данной работе мы не будем касаться дискуссии об авторстве, датировке и аутентичности «*Дао-Дэ цзин*», а, говоря о Лао-цзы, будем иметь в виду автора «*Дао-Дэ цзин*», которым традиционно считается названный мыслитель.

⁷ Перевод Ян Хин-шуна: «Кто служит главе народа посредством дао, не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы» [Дао дэ цзин, 1972, с. 124].

Перевод А.А. Маслова: «Тот, кто помогает правителю людей посредством Дао, / не понуждает Поднебесную силой оружия. / Этому делу предначертано доброе воздаяние. Там, где стояли лагерь войска, / растут лишь терновники да колючки. / После большого сражения / неизбежно грядет неурожайный год» [Лао-цзы, 1996, с. 244].

Перевод Е.А. Торчинова: «Тот, кто, обладая Дао-Путем, оказывает как советник помощь государю, оружие не применяет, дабы силой взять Поднебесную, ибо к нам возвращаются плоды наших деяний. Там, где прошли войска, родится только терновник да репей колючий, а по пятам за войском следуют голодные годы» [Дао-Дэ цзин, 1999, с. 249].

зей-даймё и от военных домов (букэ) в целом отказаться от «подчинения мира силой оружия» и переходить к управлению гражданскими методами, сохраняя оружие лишь как последнее средство. И требование это тем очевиднее, что разбираемая самая первая статья является единственной в «Кодексе», имеющей идеологическое содержание, тогда как все остальные пункты посвящены конкретным практическим вопросам поведения и управления княжествами.

Главное требование «Букэ сёхатто» 1615 г. получило дальнейшее развитие и обоснование в «Книге о семейной традиции стратегии» 1632 г.

«Хэйхо кадэн сё» является одним из наиболее известных произведений традиции боевых искусств. Имеются его переводы на английский [Sato, 1985; Wilson, 2003] и русский языки [Ягю, 1998], в том числе и перевод, выполненный автором данной публикации [Хэйхо кадэн сё, 2010, с. 3–172]. Обычно этот текст рассматривают как руководство по фехтованию мечом школы Синкагэ-рю, что объясняется широкой известностью Ягю Мунэнори как мастера фехтования, обучавшего трех первых сёгунов Токугава. Но при этом упускаются из виду другие факты биографии Мунэнори, который за его заслуги перед домом Токугава был возведен в княжеское достоинство.

«Токугава дзикки», официальная хроника дома Токугава, сообщает, что Мунэнори поступил на службу к Токугава Иэясу в 1594 г. в качестве преподавателя фехтования. Как вассал дома Токугава сражался на его стороне в битве при Сэкигахара в 1600 г., в Осакских кампаниях 1614–1615 г. С 1601 г. он был назначен преподавателем фехтования Хидэтада, а с 1623 г. — Иэмицу. При третьем сёгуне Мунэнори стал даймё и в период с 1632 по 1636 г. — одним из четырех генеральных инспекторов (сомэцукэ)⁸, то есть являлся видным государственным деятелем. «Токугава дзикки» характеризует его как человека, который «познал не только стратегию, но и хорошо разобрался в положении дел в государстве», «познал новые принципы... которые применил к управлению и благодаря этому заслужил высочайшее доверие Иэмицу» [Rogers, 1998, p. 87].

Примерно в то же время, когда Мунэнори был назначен генеральным инспектором, он, по сообщению «Токугава дзикки», представил Иэмицу некий трактат по стратегии [Ibid.]. По всей видимости, речь идет как раз о «Хэйхо кадэнсё» — главном труде Мунэнори.

Отметим также, что Ягю Мунэнори постоянно вращался в кругах политической и культурной элиты Эдо. В частности, именно ему дзэнский монах Такуан адресовал свое знаменитое сочинение «Фудоти симмё року» (不動智神妙録, «Записи о сущности и чудесных появлениях недвижимой мудрости»).

«Книга о семейной традиции стратегии» делится на две части. Первая состоит из одного свитка, автором которого был основатель Синкагэ-рю Камиидзуми Хидэцуна. Он вручил этот свиток своему лучшему ученику Ягю Мунэеси, а тот передал его сыну — Мунэнори. «Синкагэ-рю хэйхо-но сё», как пишет Мунэнори, «в общем... представляет собой мокуроку — каталог технических приемов», который «следует вручать каждому ученику, достигшему соответствующего уровня в

⁸ Сомэцукэ осуществляли надзор за даймё и хатамото, занимавшими руководящие должности в органах бакуфу.

овладении искусством фехтования мечом нашей школы, как свидетельство передачи ему учения» [Ягю, 1972, с. 342].

Оригинальное название этого свитка было «*Синкагэ-рю хэйхо-но сё*» (新陰流兵法の書) — «Книга по искусству фехтования мечом школы Синкагэ-рю». Но Ягю Мунэнори дал ему новое заглавие — «*Синрикё*» (進履橋), «Мост подношения туфли». По его собственному объяснению, это наименование связано с анекдотом из истории китайской династии Ранняя Хань (206 до н.э. — 220 н.э.): «Я назвал этот свиток “Мостом подношения туфли” в память о том, как некогда Чжан Лян поднес туфлю Ши-гуну, и тот обучил его Пути войны (*兵道 хэйдо*), после чего, благодаря плану Чжан Ляна, император Гао-цзу усмирил страну, и семья Хань удерживала ее на протяжении четырех столетий... Используй этот свиток в качестве моста и пройди с его помощью по Пути искусства стратегии (*хэйхо-но мити*)» [Там же, с. 306].

Иными словами, Мунэнори позиционирует фамильную школу *хэйхо* как аналог той самой туфли, как бы намекая, что эта книга тоже способна помочь установлению прочного мира в стране.

Вторая часть «Книги» включает два свитка. Первый именуется «*Сэцунинто*» (殺人刀), «Меч, несущий смерть», второй — «*Кацунинкэн*» (活人剣), «Меч, дарующий жизнь». Эти названия заимствованы из дзэнской литературы, возможно, из классического сборника коанов «*Бияньлу*» 碧巖錄 (кит.; яп. «*Хэкиганроку*» — «Записи лазурного утеса»)°. Смысл их объясняет сам Ягю Мунэнори: «“Меч, несущий смерть” призван принести спокойствие и порядок в этот беспокойный мир. Но когда спокойствие и порядок будут водворены, разве не должен будет этот меч, несущий смерть, превратиться в меч, дарующий жизнь?! Именно такой смысл я вложил в название этих двух свитков» [Там же, с. 343]. Очевидно, Мунэнори говорит здесь о необходимости в эпоху утвердившегося мира отказаться от агрессии и трансформировать воинские искусства, военное дело, военную организацию вообще из инструментов уничтожения врага в инструменты поддержания мира.

На тактико-техническом уровне эта идея реализуется Ягю Мунэнори в виде концепции ведения боя «вторым номером», выраженной в формуле «спровоцируй противника, чтобы он первым нанес удар, — и победишь» [Там же, с. 313]. Быть вполне готовым физически, технически и психологически к отражению любой атаки и нанесению сокрушительного ответного удара и не нападать первым — таков был идеал *Синкагэ-рю*, который проповедовал своим ученикам Ягю Мунэнори.

Однако в «Книге о семейной традиции стратегии» Мунэнори отнюдь не ограничивается вопросами фехтования, он обращается также к теме управления страной. Отсюда следует, что «Книга» адресовалась прежде всего людям во власти, а не рядовым самураям. Это подтверждается кругом обращения списков «Книги», который включил в себя лидеров японской элиты — учеников школы фехтования семьи Ягю. Так, списки «*Хэйхо кадэнсё*» получили Токугава

° Составлен в Китае в XII в. В эпоху Муромати (1338–1573) служил монахам из монастырей системы «Пяти гор», Годзан, (в особенности — представителям дзэнской школы Риндзай) стандартным учебником.

Иэмицу, Токугава Иэцуна, будущий 4-й сёгун династии Токугава (в должности в 1651–1680 гг.), и ряд известных *даймё*, таких как, например, Набэсима Мото-сигэ (1602–1654).

Обращаясь к этим представителям элиты с позиций их учителя и крупнейшего авторитета в области «стратегии», фехтования мечом и вообще боевых искусств, Мунэнори излагает собственную концепцию роли *хэй* (兵) — армии, военного дела, воинских искусств, имеющую отправной точкой те же слова «*Дао-Дэ цзин*», которые ранее были использованы в «Княжеском кодексе»: «Древние говорили: “Оружие — зловещие орудия. Небесное Дао (*тэндо* 天道) ненавидит его. Использовать оружие только тогда, когда нет другого выбора, — вот Небесное Дао» [Ягю, 1972, с. 307].

По мысли Мунэнори, применение оружия несет смерть, что чревато гневом Неба. Оно само по себе свидетельствует об отходе от Небесного Пути. При этом отсутствие необходимости в насилии, напротив, оказывается показателем следования Небесному Дао, добродетельности правителя, правильности управления страной, а также залогом благоволения Неба.

Эти идеи имеют прямые параллели в «*Дао-Дэ цзин*». Н.И. Чуев, специально исследовавший вопрос об отношении Лао-цзы к войне, убедительно показал, что автор «*Дао-Дэ цзин*» выступал против войны в принципе, поскольку «любая война демонстрирует отсутствие дао в стране», но если война была неизбежной, оправдывал оборонительную войну [Чуев, 1999, с. 106]. В § 46 «*Дао-Дэ цзин*» говорится: «Когда в стране существует Дао, лошади унавоживают землю; когда в стране отсутствует Дао, боевые кони пасутся в окрестностях» [Дао дэ цзин, 1972, с. 128]¹⁰. Иными словами, применение оружия, войск — это верный признак отсутствия Дао.

«*Хэйхо кадэн сё*», таким образом, представляет собой важный шаг в продвижении идеи о том, что правителя и воина следует считать подлинно компетентными не тогда, когда они способны одолеть любого врага, а тогда, когда они способны поддерживать в стране мир, не прибегая к силе оружия. В этом Мунэнори тоже следует за «*Дао-Дэ цзин*», где сказано (§ 68):

Умеющий воевать не воинственен.

Умеющий сражаться не дает волю гневу.

Умеющий одерживать победу над противником не борется с ним

[Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы, 2004, с. 328]¹¹.

¹⁰ Перевод Ян Хин-шуна. Перевод В.В. Малявина: «Когда в мире есть Путь, / Верховых лошадей отводят унавоживать поля. / Когда в мире нет Пути, / Боевых коней растят на дальних заставах» [Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы, 2004, с. 242].

Перевод А.А. Маслова: «Когда Поднебесная следует Дао, / Боевых лошадей отправляют унавоживать поля. / Когда Поднебесная не следует Дао, / Боевых лошадей приводят к городским стенам» [Лао-цзы, 1996, с. 262].

Перевод Е.А. Торчинова: «Когда в Поднебесной есть Путь-Дао, кони спокойно унавоживают землю. / Когда в Поднебесной нет Дао-Пути, боевые кони роятся в предместьях» [Дао-Дэ цзин, 1999, с. 260].

¹¹ Перевод В.В. Малявина. Перевод А.А. Маслова: «Умелый полководец не воинственен. / Умелый воин не гневлив. / Умеющий побеждать врага не вступает [с ним в поединок]» [Лао-цзы, 1996, с. 285].

Влияние «Дао-Дэ цзин» просматривается и в заимствовании Мунэнори представлений Лао-цзы о смуте и порядке. «В мирное время не забывать о смутах (亂; яп. *ран*, кит. *луань*) — это искусство стратегии (*хэйхо*). Наблюдая за положением в стране, предвидеть возможность смут и предотвращать их прежде, чем они разразятся, — это тоже *хэйхо*» [Ягю, 1972, с. 308], — утверждал Мунэнори, вторя «Букэ сёхатто».

Характерно, что Ягю Мунэнори говорит здесь не о войне (戰; яп. *сэн*, кит. *чжань*), а именно о «смуте». В «Дао-Дэ цзин» иероглиф 亂 (использованный в общей сложности восемь раз) передает состояние раздора, смуты, войны внутри страны, а иероглиф 戰 используется (в общей сложности шесть раз) только в глагольном значении «сражаться». При этом иероглифу 亂 противопоставлен иероглиф 治 (яп. *ти*; кит. *чжи*), который буквально означает «порядок», а применительно к государству — его упорядоченное, умиротворенное состояние. По всей видимости, в отсутствие серьезных военных угроз извне, Ягю Мунэнори, как и других представителей японской элиты его времени, больше волновала проблема сохранения мира внутри страны. Отсюда их восприимчивость к идеям Лао-цзы, который в условиях междоусобиц периода Чжаньго (403–221 до н.э.) также рассуждал именно о прекращении внутренней смуты, восстановлении порядка и мира в Среднем Царстве. Одновременно Мунэнори расширяет понятие стратегии так, что лидеры токугавского режима вполне могли считать себя мастерами в этом искусстве, если они могли уберечь страну от смуты, не прибегая к оружию.

Как и Лао-цзы, Мунэнори, хоть и считал войну злом, признавал необходимость использования военной силы в целях обороны и поддержания порядка. Он отнюдь не выступал за ликвидацию военно-феодальной системы, самурайства (хотя несколько позже и появились ученые, призвавшие вернуть основную массу самураев на землю) и не отрицал права государства на применение насилия. Государство должно было сохранять достаточную мощь, чтобы покарать любого, кто станет вершить «зло», и быть способным положить конец «смуте», «беспорядку». «Когда человек, — писал Мунэнори, — злоупотребляет удачей и творит зло, его убивают, когда его злодеяния доходят до крайности. В этом смысле использование оружия также считается [осуществлением] Небесного Дао. Ведь бывает так, что из-за злодеяний одного человека страдают тысячи. Поэтому злодея убивают, чтобы сохранить жизнь тысячам. И тогда меч (*катана* 刀), несущий смерть (*сэцунинто* 殺人刀), воистину превращается в благородный меч *цуруги* (劍), дарующий жизнь (*кацунинкэн* 活人劍)» [Там же, с. 307].

Можно сказать, что Ягю Мунэнори использовал свой авторитет признанного эксперта в области воинской подготовки и стратегии для того, чтобы побудить лидеров своего времени, таких как Токугава Хидэтада и Токугава Иэмицу,

Перевод Ян Хин-шуна: «Умный полководец не бывает воинственным. Умелый воин не бывает гневен. Умеющий побеждать врага не нападает» [Дао дэ цзин, 1972, с. 135].

Перевод Е.А. Торчинова: «Хороший воин не воинственен. Хороший боец не гневлив / Умеющий побеждать врагов не сражается с ними» [Дао-Дэ цзин, 1999, с. 276].

и ряд влиятельных *даймё* (Датэ Масамунэ, Хосокава Тадаоки, Хосокава Тадато-си, Набэсима Кацусигэ, Набэсима Мотосигэ, Мори Хидэнари и др.) сосредоточиться не на наращивании вооруженных сил, а на обеспечении надлежащего управления страной в мирное время.

Таким образом, можно предположить, что изложенная в «*Дао-Дэ цзин*» концепция управления государством в согласии с Дао, допускавшая применение вооруженного насилия лишь как крайнюю меру обороны, в первой половине XVII столетия широко обсуждалась японской элитой и играла заметную роль в определении стратегии государственного и военного строительства, направленной на сохранение мира в стране.

Эта стратегия в итоге реализовалась в системе мер, направленных на поддержание господства военно-феодалного сословия, усиление контроля за княжествами со стороны *бакуфу*, количественное и качественное сокращение вооруженных сил, свертывание военного обучения самураев до занятий в частных школах боевых искусств, программы которых никак не обеспечивали подготовки войск к масштабным столкновениям и т.д. Представляется, что этот курс сыграл важную роль, подарив Японии, несмотря на формальное господство военных, два с половиной столетия в целом мирной жизни, хотя и сделал страну крайне уязвимой для внешней военной угрозы в XIX столетии.

Литература

Большой китайско-русский словарь: по русской графической системе: В 4 т. / под ред. И.М. Ошанина. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983–1984.

Букэ сэхатто [Уложение для военных домов] // *Оно Киёсу*. Сирё Токугава бакуфу-но сэйдо [Режим сёгуната Токугава в исторических источниках]. Токио: Дзимбуцу орайся, 1968. С. 5–8.

Дао дэ цзин / пер. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 114–138.

Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / пер., вступ. статья, коммент. В.В. Малявина. М.: АСТ, Астрель, 2004.

Дао-Дэ цзин / пер. Е.А. Торчинова // Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 226–285.

Княжеский кодекс («Букэ сэхатто») // Подпалова Г.И. Крестьянское петиционное движение в Японии во второй половине XVII — начала XVIII в. М.: Издательство восточной литературы, 1960. С. 175–177.

Лао-цзы. Дао Дэ цзин // Маслов А.А. Мистерия Дао. М.: Издательство «Сфера» Российского Теософского Общества, 1996. С. 213–298.

Маэда Цутому. Кинсэй Нихон-но дзюгаку то хэйгаку [Конфуцианство и военная наука в Японии Раннего Нового времени]. Токио: Пэриканся, 1996.

Нагата Хироси. История философской мысли Японии. М.: Прогресс, 1991.

Оно Киёсу. Сирё Токугава бакуфу-но сэйдо [Режим сёгуната Токугава в исторических источниках]. Токио: Дзимбуцу орайся, 1968.

Прасол А.Ф. Объединение Японии. Токугава Иэясу. М.: Издательство ВКН, 2017.

Хэйхо кадэн сё. Книга о семейной традиции искусства фехтования мечом / пер. А.М. Горбылёва // Хидэн. Боевые искусства и рукопашный бой. М.: Горбылёв А.М., 2010. С. 3–172.

Чуев Н.И. Военная мысль в Древнем Китае: История формирования военных теорий. М.: Любимая книга, 1999.

Ягю Мунэнори. Хэйхо кадэн сё // Нихон сисо тайкэй [Большая серия произведений японской мысли]. Т. 61. Кинсэй гэйдо рон [Теория искусства эпохи Кинсэй] / под ред. Нисияма Мацуносукэ, Ватанабэ Итиро, Гундзи Масакацу. Токио: Иванами, 1972. С. 301–343.

Ягю Мунэнори. Хэйхо кадэн сё. Переходящая в роду книга об искусстве меча. СПб.: Евразия, 1998.

Rogers J.M. The Development of the Military Profession in Tokugawa Japan. Cambridge: Harvard University, The Department of East Asian Languages and Civilizations, 1998.

Sato H. The Sword and the Mind. New York: The Overlook Press, 1985.

Wilson W.S. The Life-Giving Sword. Secret Teachings from the House of the Shogun. Tokyo: Kodansha international, 2003.

Араи Хакусэки (1657–1725): его жизнь и путь в историческую науку. На основе «*Оритаку сиба-но ки*» («Записки сломанного хвороста»)

П.В. Голубева

Исследование автобиографии «*Оритаку сиба-но ки*» («Записки сломанного хвороста»), написанной в 1717 г. Араи Хакусэки, крупнейшим конфуцианским ученым и государственным деятелем эпохи Токугава, позволяет пролить свет на его путь в историческую науку и мотивы его действий в политике, а также изучить жизнь при дворе сёгуна первой половины эпохи Токугава. Восстановление жизненного пути ученого на основе автобиографии и историографической литературы представляет важность как для изучения истории Японии в целом, так и для понимания процессов развития японской историко-философской и литературной мысли.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Араи Хакусэки, «*Оритаку сиба-но ки*», «Записки сломанного хвороста», автобиография, период Токугава, Токугава Иэнобу.

Араи Хакусэки 新井白石 (1657–1725) знаменит как наставник шестого сёгуна династии Токугава Иэнобу, глава правительства при седьмом сёгуне Токугава Иэцугу¹, как экономист и инициатор многих экономических реформ, а также конфуцианский мыслитель и историк. Хакусэки вошел в число основателей *рангаку* — «европейской науки». В западном японоведении его сравнивают с Вольтером, иногда называя «отцом японской научной мысли Нового времени» (см.: [Brownlee, 1991; Told Round..., 1979]). В японской историографии Хакусэки характеризуется к тому же как выдающийся писатель, обладающий уникальным для своего времени рациональным представлением о мире (см.: [Мидзуно, 2008]).

Лучше понять взгляды Хакусэки на многие общественные процессы, явления и историю страны помогает изучение его автобиографии «*Оритаку сиба-но ки*» (折りたく柴の記, «Записки сломанного хвороста»). Она включила не только жизнеописание Араи Хакусэки, но также его личные переживания и откровения. Считается, что текст был закончен в 1717 г., когда Хакусэки было

¹ Годы правления Иэнобу — 1709–1712, Иэцугу занимал пост сёгуна в 1713–1716 гг.

60 лет, сразу после смерти сёгуна Иэцугу. «Оритаку сиба-но ки» высоко оценивается как одна из лучших автобиографий японской литературы и как важный источник, описывающий жизнь при сёгунском дворе первой половины эпохи Токугава. Его можно считать не просто автобиографией, а мемуарами Араи Хакусэки, в них ученый обобщил свои достижения, взгляды и размышления о событиях, в которых принимал участие.

Автобиография дважды переводилась на английский язык: вероятно, первым был перевод Джорджа Нокса, опубликованный еще в 1902 г. в журнале «Transactions of the Asiatic Society of Japan»². Второй перевод выполнила Джойс Экройд в 1979 г.³ На русский язык автобиография переведена частично, удалось найти только отдельные фрагменты в сети Интернет без указания авторства⁴.

Восстановление и изучение биографии Араи Хакусэки на основе его личных записей и дополнительной историографической литературы представляется важным для понимания как истории Японии в целом, так и развития философской мысли в частности. Безусловно, при исследовании текста мемуарного характера мы отдавали себе отчет в том, что для любого произведения этого жанра характерно некоторое искажение фактов, так как автор в описании своей жизни не может быть беспристрастен, а восстановление биографии исторического деятеля по его мемуарам не может быть осуществлено без использования дополнительных источников и комплекса историографической литературы.

Интерес представляет и само название текста, перевод которого в российском востоковедении закрепился как «Записки сломанного хвороста». Сам Хакусэки не объясняет выбор названия. Принято считать, что это отсылка к стихотворению, написанному отрекшимся государем Готоба (1180–1239) и включенному под номером 801 в поэтическую антологию начала XIII в. «Синкокинвакасю»:

И.А. Боронина переводит эти строки следующим образом:

Когда я вечерами жгу валежник,
То с радостью вдыхаю дым:
Он мне напоминает дым костра другого —
След той,
Что навсегда ушла [Синкокинсю, 2001, с. 26].

Что примечательно, эта песня была послана отрекшимся государем Готоба монаху Дзиэну⁵. В «Синкокинсю» также значится подпись: «Где-то в октябре, пребывая во дворце Минасэ, своем дальнем имении, сложил несколько песен на тему: “Промокая под холодным дождем...” и послал бывшему архиепископу

² См.: [Autobiography..., 1902].

³ См.: [Told Round..., 1979].

⁴ К сожалению, качество опубликованного в открытом доступе издания на японском языке трудночитаемо из-за плохой сохранности; см. комментированное издание: [Араи, 1911].

⁵ Дзиэн (1155–1225) — религиозный деятель, поэт, автор историко-философского сочинения «Гукансё» (1220), влияние идей которого просматривается в трудах Араи Хакусэки.

Дзиэну. Потом сложил песни на тему всеобщего непостоянства и послал ему же. Среди них была и эта» [Синкокинсю, 2001, с. 26]. Предполагается, что государь Готоба написал это стихотворение, вспоминая о своей погибшей жене. Дым от горящего хвороста напоминает ему дым с церемонии ее кремации. Вероятно, для Хакусэки тот, о ком он с грустью вспоминает, — это шестой сёгун Токугава Иэнобу. Данная версия впервые появилась в конце XVIII в. Однако есть предположение, что Хакусэки был равнодушен к *вака*, и источник названия — эпизод, описанный в самом тексте автобиографии, когда отец Хакусэки и его старый друг Дзюробэй говорили о делах прошлого, подкидывая хворост в костер, в деревенском доме [Autobiography..., 1902, p. 101]. Независимо от того, какая версия является достоверной, нельзя отрицать и тот факт, что образ разговоров о прошлом вокруг очага присутствовал во всех культурах и, вероятно, был знаком и Хакусэки.

Текст автобиографии состоит из небольшого предисловия и трех свитков различной длины. Первый свиток включает описание жизни деда и отца Хакусэки, а также рассказ о карьере самого ученого до момента поступления на службу лектором для князя провинции Каи, будущего сёгуна Иэнобу. Второй свиток рассказывает о правлении Иэнобу и его административных достижениях, а третий — о правлении малолетнего сёгуна Иэцугу, при котором были предприняты попытки продолжить политический курс его отца, оставшиеся незавершенными, когда умер и он. Автобиография написана на литературном японском языке с включениями цитат из китайской классики на камбуне.

«*Оритаку сиба-но ки*» не охватывает последние девять лет жизни Хакусэки, источником сведений о которых служит переписка ученого с друзьями и знакомыми: с Асака Тампаку (1656–1737, историк клана Мито), Муру Кюсо (1658–1734, ученик Киносита Дзюнан), с учениками самого Хакусэки. Именно за последние 10 лет жизни Хакусэки были написаны его основные ученые труды [Told Round..., 1979, p. 14].

Хакусэки родился в 1657 г. в бедной самурайской семье, его дед и отец были ронинами, самураями без сюзерена, лишившимися господина после битвы при Сэкигахара (1600 г.). В «*Оритаку сиба-но ки*» Хакусэки посвящает генеалогии деда и отца две первые главы. В самом начале он отмечает, что их семья произошла от рода Минамото из провинции Кодзукэ и рода Сомэя, потомков Фудзивара из провинции Сагами [Ibid., p. 37]. Вероятно, для Хакусэки, представителя незнатного рода, важно было показать свои благородные корни. Много внимания автор уделяет описанию поступков и привычек отца, которые демонстрируют его мудрость и добродетель: он всегда следовал всем правилам, никогда не причинял никому неудобств, заботился о своих слугах, был скромным и честным [Ibid.]. Хакусэки пишет о предсмертных словах отца, которые тот просил передать следующим поколениям их семьи: «Мужчина должен всегда проявлять упорство. Сначала всегда иди в атаку на самую большую трудность, тогда остальные не покажутся такими устрашающими» [Autobiography..., 1902, p. 104]. Много Хакусэки пишет об отношениях отца и матери, говоря, что они жили «душа в душу». Мать, по его описанию, соответствовала всем идеалам женщины того времени: сочиняла стихи, играла в *сёги*

и го и шила одежду [Told Round..., 1979, p. 55]; также Хакусэки рассказывает о своих сестрах [Ibid., p. 54].

Будущий ученый с детства был очень любим сюзереном его отца, Цутия Тосинао (1607–1675)⁶, рёсю⁷ княжества Курури, и уже тогда служил при нем. В «*Оритаку сиба-но ки*» Хакусэки пишет, что уже в три года все признали его таланты экстраординарными, так как он искусно перерисовал знаки из «*Уэно-моногатари*»⁸. Господин сам взялся за его обучение и велел писать по 3 тыс. иероглифов в день и по 1 тыс. каждый вечер. Хакусэки сообщает, что с детства слышал от окружающих слова восхищения его талантом и слова соболезнования, что он не сможет стать ученым из-за отсутствия средств [Autobiography..., 1902, p. 106].

В автобиографии прослеживается появление и формирование у автора интереса к истории. Так, у Кобу (так Хакусэки называет своего господина Цутия Тосинао) был знакомый, который писал комментарии к «*Тайхэйки*» и иногда читал их в доме Кобу. Маленький Хакусэки слушал всегда до конца, несмотря на позднее время, и задавал различные вопросы о становлении современного ему общественного устройства [Ibid.]. Уже с 11 лет мальчик вел корреспонденцию Кобу, а также обучился фехтованию и начал читать старые военные истории. В 17 лет он впервые прочитал «*Окина мондо*» («Беседы со старцем»)⁹. Хакусэки отмечает, что именно из этого сочинения он узнал о «Пути Мудреца» и пожелал изучать его [Ibid., p. 107]. После этого он обратился к врачу, который приходил в дом Тосинао, с просьбой научить его читать вступление к «*Сяо сюэ*»¹⁰. Затем Хакусэки самостоятельно начал изучение конфуцианской классики: Четверокнижия и Пятикнижия, однако уже позже он признал, что многое истолковал неправильно из-за отсутствия учителя [Told Round..., 1979, p. 61]. Хочется особенно отметить эту часть, так как здесь мы видим зарождение у юноши интереса к конфуцианскому учению и к исторической науке.

Когда Тосинао, сюзерен Хакусэки и его отца, достиг преклонного возраста, в княжестве разгорелся конфликт при выборе наследника, и после смерти Тосинао в 1675 г. отец и сын Араи также были втянуты в междоусобную борьбу и в итоге стали ронинами. Когда клан Цутия прекратил свое существование, Хакусэки снова смог устраиваться на службу, и в 1682 г. он получил должность

⁶ В автобиографии Хакусэки пишет, что его отец поступил на службу к Цутия в возрасте 31 года [Told Round..., 1979, p. 39].

⁷ Рёсю — владетель родового поместья.

⁸ Иллюстрированная книга в двух томах, написанная слоговой азбукой. Не сохранилась.

⁹ Созд. 1640 г. Самый знаменитый труд Накаэ Тодзю (1608–1648), Совершенномудрого из Оми, написанный, в отличие от многих конфуцианских сочинений периода Токугава, не на китайском, а на японском языке. Текст представляет собой диалог вымышленных персонажей — старца и молодого ученика — и поднимает такие вопросы, как важность сыновней почтительности, соотношение бун («культуры») и бу («воинственности»), понятие *гакумон* («образованность») и его соотношение с воинской доблестью, а также сопоставляет даосизм, буддизм и конфуцианство.

¹⁰ «Сяо сюэ» («Малое учение») — конфуцианский текст, создание которого приписывается Чжу Си (1130–1200). Включает наставления по общественному взаимодействию, гигиене, этикету, речи для детей.

у *тайро*¹¹ Хотта Масатоси. Однако после того как в 1684 г. Масатоси был убит, а дом Хотта попал в немилость у сёгуна Цунаёси (1646–1709) и оказался в тяжелом экономическом положении, Хакусэки покинул эту семью и вновь стал ронином [Кокуси дайджитэн, 1979, с. 327]. Трудности, с которыми ученый столкнулся в начале своей карьеры, были проявлением одной из сложнейших проблем первой половины эпохи Токугава — увеличения количества ронинов, а также ухудшения финансового положения самурайства в целом. Описанный в первом томе автобиографии жизненный путь, когда Хакусэки и его отец несколько раз теряли сюзерена и становились ронинами, показывает, что статус самурая уже не гарантировал стабильность и безопасность. Араи Хакусэки на примере собственной семьи описывает бедность, с которой столкнулись самураи, ненужные государству в мирное время.

В 3-м году эпохи Дзёкё (1686 г.) тридцатилетний Хакусэки стал учеником Киносита Дзюнан (1621–1698) и впоследствии вошел в число «десяти совершенномудрых учеников» (лучших последователей) Киносита. Отношения Хакусэки и его наставника хорошо иллюстрирует эпизод, описанный в «*Оритаку сиба-но ки*». Знакомый Хакусэки сказал ему: «Ты из дома, который на плохом счету у сёгуна, а твой учитель нигде не устроен, поэтому ты так медленно продвигаешься по службе, хотя твои знания велики. Подумай о себе, и поменяй учителя» [Autobiography..., 1902, p. 117]. Это было предложением присоединиться к школе Хаяси Нобуацу (1644–1732), находящейся в хороших отношениях с сёгуном Цунаёси. Однако Хакусэки ответил, проводя параллели с учениками Конфуция, которые следовали его учению, даже когда наставник потерял должность, что после потери отца и смерти господина у него остался только его учитель, за которым он будет идти до конца [Ibid.]. Хакусэки, описывая эту ситуацию, раскрывает свой характер как соответствующий конфуцианским идеалам.

После того как Хакусэки покинул дом Хотта, Киносита попытался порекомендовать его в княжество Канадзава, но Хакусэки уступил эту должность другому ученику Киносита [Ibid.]. Этот эпизод показывает высокие дружеские чувства ученого. Зимой 6-го года Гэнроку (1693 г.) по рекомендации Киносита Хакусэки стал лектором для главы провинции Каи, Токугава Цунатоё (будущий шестой сёгун Токугава Иэнобу) [Кокуси дайджитэн, 1979, с. 327]. Хакусэки в автобиографии подробно описывает, какие книги и в каком порядке он преподавал наследнику, рассказывает о большом интересе и прилежании Иэнобу в учении. Именно этот интерес и побудил Хакусэки написать свою первую историческую работу — «*Ханканпу*» («Генеалогия ханов»), в которой он обобщил историю всех самурайских домов с 1600 по 1660 г. [Autobiography..., 1902, p. 120].

Хакусэки подсчитал, что прочитал Иэнобу 1299 лекций [Ibid., p. 121]. После того как Иэнобу в 1709 г. стал сёгуном, его учитель также начал активно

¹¹ *Тайро* — «старейшина», высокопоставленное должностное лицо в период Токугава. Как правило, *тайро* играл главную роль в формировании политики сёгуна и выступал в качестве временного лидера Японии в случае отсутствия сёгуна.

участвовать в политике *бакуфу*: главным делом своей жизни Хакусэки считал решение вопросов денежного обращения и внешней торговли. В 1711 г. ученый получил статус, равный *хатамото*¹², ему пожаловали земли с годовым доходом в 1000 коку риса, предоставили 5-й младший ранг и титул главы провинции Тикудзэн [Кокуси дайdzитэн, 1979, с. 327].

Во 2-м году Сётоку (1712 г.) сёгун Иэнобу умер. Его кончине Хакусэки также посвятил отдельную главу автобиографии. В предсмертных письмах к учителю правитель выражал беспокойство о судьбе своего наследника. Хакусэки подробно рассказывает о последней встрече с умирающим, отмечая, что «никогда он не слышал о настолько великолепном уходе сёгуна» [Autobiography..., 1902, p. 180]. Он пишет, что перед смертью Иэнобу говорил лишь о государственных делах и отдавал последние указания. О похоронах сёгуна Хакусэки сообщает, что многие видели, как большая звезда вознеслась к Луне; однако, оставаясь верным своим рациональным взглядам (отрицанию всех сверхъестественных явлений), даже несмотря на свое восхищение Иэнобу, ученый говорит, что не видел ничего подобного [Ibid., p. 182].

Отношения Хакусэки и его господина Токугава Иэнобу можно назвать идеальными по всем канонам: Хакусэки восхищался сюзереном и был предан ему как верный самурай. Так, в день землетрясения Гэнроку (в 1703 г.) он спешил в первую очередь проверить состояние господина, а не своей семьи [Ibid., p. 124], а в плохую погоду Иэнобу присылал своему учителю письмо, чтобы тот оставался дома [Ibid., p. 122]. Примечательно, что в историографии Иэнобу принято считать лишь одним из непримечательных сёгунов рода Токугава, но Хакусэки описывает его как совершенномудрого правителя, которого своими лекциями он стремился сделать «подобным Яо и Шуню», мудрым и добродетельным легендарным китайским императорам [Told Round..., 1979, p. 7].

После того как Иэцугу (1709–1716), сын Иэнобу, стал сёгуном, Хакусэки вместе с Манабэ Акифуса (1666–1720), приближенным покойного господина, прикладывал все силы к управлению страной, но после смерти Иэцугу подал в отставку. На этом его автобиография заканчивается.

Всю историю своей жизни Араи Хакусэки вписал в историю службы государству. Воспоминания об Иэнобу были в некотором смысле потребностью для Хакусэки: вероятно, он стремился объяснить потомкам причины своих поступков, многие из которых оставались непонятными современникам. При сёгунском дворе Хакусэки считали достаточно противоречивой личностью — он никогда не шел на компромисс в споре с человеком противоположного мнения и всегда побеждал в споре, поэтому от членов *Родзю*¹³ и других он даже получил прозвище «Демон» (*они*) [Кокуси дайdzитэн, 1979, с. 327].

Но больше, чем рассказать об истинных мотивах своих действий, Хакусэки желал передать потомкам «истинные» записи о периоде правления Иэнобу и его преемника. Вероятно, он считал себя единственным, кто мог справедливо изложить историю двух сложнейших эпох и таким образом спасти сёгунов

¹² *Хатамото* — высшие вассалы сёгуната Токугава.

¹³ *Родзю* — совет старейшин при сёгуне.

и их советников от осуждения за неправильное управление страной. Можно предположить, что Хакусэки в целом чувствовал некоторое разочарование из-за не до конца реализованной роли подданного: на него сильно повлияли убийство Хотта Масатоси через несколько лет после того, как Хакусэки поступил к нему на службу, ранняя смерть Иэнобу и последовавшая за ней кончина его сына Иэцугу, о котором Хакусэки дал обещание заботиться. Скорее всего, «*Оритаку сиба-но ки*» стали своего рода выражением преданности Хакусэки. Кроме того, из переписки можно понять, что отношения со следующим сёгуном Ёсимунэ (1716–1745) у ученого не складывались и Хакусэки боялся изгнания и того, какое пятно на репутации сёгуна и всей Японии оно оставит [Told Round..., 1979, p. 21].

«*Оритаку сиба-но ки*» исследователи называют «выражением пассивного сопротивления феодальным репрессиям», говоря, что эта автобиография является не просто мемуарами: она отражает пробуждение индивидуального сознания и поэтому является первой в своем роде работой по самопознанию в Японии [Ibid., p. 16]. Стоит отметить, что произведение соответствует китайскому конфуцианскому канону мемуарных сочинений: в тексте много эпизодов, описывающих самого автора и его отца как добродетельных мужей¹⁴, при этом Хакусэки, высказывая множество оригинальных идей, часто употребляет самоуничижительные фразы, обозначающие его некомпетентность и недостаточную ученость. Так, говоря о своем обучении, Хакусэки сетует на то, что вещи, которые другие запоминают с первого раза, он запоминал лишь с сотого, а при исполнении своих обязанностей наставника сёгуна он не находил времени на учебу для себя [Autobiography..., 1902, p. 109], что также отсылает нас к китайским классическим текстам¹⁵. Идеальными по конфуцианским меркам в тексте выглядят и отношения учитель — ученик между Киносита и Хакусэки и сюзерен — вассал между Иэнобу и Хакусэки.

В «*Оритаку сиба-но ки*» личные чувства и воспоминания Хакусэки неразделимо переплелись с его политическим дневником. Именно такой организацией текста автор, вероятно, стремился показать, что его жизнь была неотделима от хода истории. Несмотря на нелегкую юность, Хакусэки сумел получить образование. Став советником сёгуна, он провел реформу золотой и серебряной монеты, составил церемониал принятия корейских послов

¹⁴ Помимо наставления отца перед смертью, Хакусэки приводит также и его другие цитаты, например: «Те, кто лгут, всегда клянутся так, словно говорят правду» [Autobiography..., 1902, p. 96]. Он рассказывает историю, демонстрирующую скромность старшего Араи: самурай по имени Като хвастался своим мечом, который разрезал не только противника, но и блюдо для рыбы, однако оказалось, что на самом деле именно отец Хакусэки проявил подобные умения, но просто ушел, не хвастаясь своими заслугами [Ibid., p. 95]. Пишет Хакусэки и о быте отца, который в свободное время убирал комнату, вешал на стену древний свиток, занимался икэбаной и тихо сидел оставшееся время; о том, что он заботился о слугах и не злоупотреблял своим положением и т.п. [Ibid., p. 97].

¹⁵ Еще одна история, демонстрирующая влияние конфуцианского мировоззрения на Хакусэки, — история отца ученого о том, как он встретил старого знакомого, который был вынужден оставить службу и вернуться в родительский дом, чтобы ухаживать за престарелым отцом и перенять его дело [Autobiography..., 1902, p. 101]. Данный эпизод можно назвать ярким примером проявления сыновней почтительности.

сёгнуном, был инициатором присвоения титула коку-о.¹⁶ сёгуну, установил новые пошлины и ограничения на импорт ряда иностранных товаров. Однако существует мнение, что реальные, записанные в истории достижения Араи Хакусэки были невелики. Начатые им экономические реформы, призванные улучшить тяжелое положение самураев, остались незавершенными, а план по выпуску бумажных денег не был реализован [Told Round..., 1979, p. 5]. Стремление ученого повысить международный престиж Японии разбивалось о закрытые границы периода *сакоку* (1641–1853), и все, что оставалось, — это взаимодействие с не имеющей большого международного значения Кореей. Некоторые историки считают, что если бы Араи Хакусэки жил в середине XIX в., то его вклад в международную политику мог бы иметь намного большее значение [Ibid., p. 2]. Несмотря на это, влияние ученого на сёгунат было огромным: именно его точка зрения о том, что сёгун обладает собственным правом на власть, полученным от богов, а не переданным от императора, стала господствующей на протяжении всего периода Токугава [Ibid., p. 6], а все достижения правительства Иэнбу совершались согласно планам и разработкам Хакусэки¹⁷.

В своих исторических сочинениях Хакусэки не удовлетворялся одним хронологическим изложением фактов: он пытался выделить исторические периоды и проследить закономерность в изменениях общества в «*Токуси ёрон*» («Размышления над историческими книгами», 1712 г.), наметил рациональную интерпретацию мифов об «эре богов» в «*Косицу*» («Очерк древней истории», 1716 г.), занимался изучением древней истории в «*Косицу вакумон*» («Некоторые вопросы, касающиеся древней истории», 1716 г.), а в «*Ханканпу*» предметом исследования стала уже самурайская эпоха. Изложение истории в работах Хакусэки стало приобретать научный характер: он использовал около сотни источников, а в случае расхождений данных в различных текстах приводил сразу несколько вариантов, цитировал народные стихотворные памфлеты для отражения общественного мнения и проверял факты, сопоставляя их в различных источниках [Толстогузов, 2005, с. 130].

«*Оритаку сиба-но ки*» представляет собой многоплановое сочинение, лишь отчасти проливающее свет на жизнь и деятельность такой выдающейся личности как Араи Хакусэки. Однако его автобиография, безусловно, позволяет нам узнать мысли и мотивы ученого, побудившие его создать множество исторических сочинений, которые мы надеемся исследовать в дальнейшем.

¹⁶ Коку-о — дослов. «король, властитель». До правления Токугава Иэнбу при приеме корейского посольства при описании сёгуна использовался титул *тайкун* («великий правитель Японии»), однако Араи Хакусэки выступал против данного термина, так как в самой Корее он использовался для обозначения наследника престола.

¹⁷ Основными достижениями правительства во главе с Хакусэки считаются реформы годов Сётоку (периода правления шестого и седьмого сёгунов Иэнбу и Иэцугу, 1711–1716). Они включают увольнение нескольких *родзю* и *собаёнин* за плохое управление государством, прекращение порчи монеты и вышеупомянутое введение в оборот новых серебряных и золотых монет (1714 г.), отмену указов Цунаёси о милосердии к животным и освобождение осужденных по этим законам, указ об ограничении суммы морской торговли в Нагасаки (*Нагасаки синрэй*, 1715 г.) и др.

Литература

Араи Хакусэки. Ко:сю: Оритаку сиба-но Ки [Записки сломанного хвороста с комментариями]. Токио: Аоямадо:, 1911.

История Японии. Т 1. С древнейших времен до 1868 г. / под ред. А.Е. Жукова. М.: Институт востоковедения РАН, 1998.

Кокуси дайджитэн [Энциклопедический словарь национальной истории]: В 15 т. Т 1 / под ред. Сакамото Таро. Токио: Ёсикава кобункан, 1979. С. 326–328.

Мидзуно Аки. Араи Хакусэки «Кимонсэцу» ни цуитэ: хонкаку то тю:кай [О теории «врат демонов» у Араи Хакусэки: повторное издание и комментарии] // Дзин-бунгаку ронсю:. Хираки Ясухира кё:дзю тайсёку кинэнго: [Сборник диссертаций по гуманитарным наукам, приуроченный к уходу на пенсию профессора Ясухира Хираки]. 2008. № 26. С. 97–117.

Нагата Хироси. История философской мысли Японии / пер. с яп., общ. ред. и вступ. ст. Ю.Б. Козловского. М.: Прогресс, 1991.

Радуль-Затуловский Р.Я. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1947.

Синкокинсю: японская поэтическая антология XIII века: В 2 т. Т. 2 / пер с яп., предисл. и коммент. И.А. Борониной. М.: Корал Клаб, 2001.

Толстогузов А.А. Японская историческая наука: проблемы изучения средних веков и феодализма: очерки истории. М.: Восточная литература, 2005.

Autobiography of Arai Hakuseki / transl. by G.W. Knox // Transactions of Asiatic Society of Japan. 1902. Vol. XXX. P. 98–240.

Brownlee J.S. Political Thought in Japanese Historical Writing: From Kojiki (712) to Tokushi Yoron (1712). Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991.

Nakai K. Shogunal Politics: Arai Hakuseki and the Premises of Tokugawa Rule. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Told Round a Brushwood Fire. The Autography of Arai Hakuseki / transl. by J. Ackroyd. Tokyo: University of Tokyo Press, 1979.

Культура чтения в эпоху Эдо

В.С. Фирсова

В последнее время чтение как процесс привлекает внимание исследователей из самых разных областей, которые полагают, что окружающая обстановка, условия (освещение, время года и суток и т.д.), качество и особенность изданий оказывают не меньшее влияние на восприятие информации, чем сами произведения. Дошедшие до нас японские письменные свидетельства, памятники литературы и искусства представляют бесценный материал для изучения истории чтения в Японии. В статье рассмотрены написанные на тему чтения и книг стихотворные экспромты *дзанпай*, фрагменты из художественных и философских книг периода Эдо, в которых отражена любовь к книгам жителей Японии того времени, а также свойственная им манера чтения. В Японии эпохи Эдо сложилось два вида чтения: индивидуальное и публичное перед многочисленной аудиторией. При этом в случае индивидуального варианта было распространено чтение вслух и совместное чтение в небольших компаниях. В эпоху Эдо получили распространение публичные читки литературных произведений, и особую популярность в этом жанре снискало исполнение профессиональными чтецами перед большой аудиторией эпизодов из средневековой повести «*Тайхэйки*» (*Тайхэйкиёми*). Ученые-конфуцианцы, в частности Кайбара Экиэн (1630–1714), считали чтение одним из важнейших средств достижения счастья и гармонии, и поэтому в своих трактатах уделяли немало внимания правильному подходу к данному процессу. При этом они обращались преимущественно к представителям высших сословий и игнорировали читательский опыт простолюдинов. Простолюдины в целом были солидарны с наставлениями ученых-конфуцианцев, однако у них зачастую не было финансовой или материальной возможности подходить к процессу чтения так, как те требовали. В итоге простолюдины начинали иронизировать над своей страстью к чтению.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: книги, чтение, история чтения, Эдо, *дзанпай*.

Книга по праву может считаться одним из самых важных изобретений за всю историю человечества. При этом, с одной стороны, процесс чтения является совершенно обыденным, с другой — его технический аспект, критерии восприятия и осознанности все еще остаются не до конца теоретически понятыми. В последние годы среди исследователей и литераторов наметилась тенденция рассматривать литературные произведения не только с точки зрения их художественной ценности, но и с учетом истории самого процесса чтения: как менялось отношение к книгам и чтению у людей разных эпох, какие были ожидания от чтения, как окружающая обстановка, условия, качество изданий могли влиять на интерпретацию и восприятие прочитанного. История чтения может не совпадать с хронологией развития литературы [Мангель, 2020,

с. 44]. История литературы Японии является яркой тому иллюстрацией: здесь нередко становились популярными и актуальными памятники, созданные за несколько столетий до наступления пика их востребованности.

Отечественные исследователи чтения рассматривают его как комплексное явление, включающее три стадии: выбор литературы (потребности, мотивы, стимулы этого выбора); сам процесс чтения (понимание и восприятие текста); последствие чтения (оценка, использование прочитанного, межличностное общение по данному поводу, влияние на программу дальнейшего чтения) [Добрынина, 2016, с. 11]. Немалую роль при восприятии прочитанного играют эпоха, политические события. Например, писатель Ясуока Сётаро в эссе «*Сэнсо: то докусё*» писал, что, когда он читал роман Танидзаки Дзюньитиро «Мелкий снег» в военное время, эпизод с упоминанием выложенных из кармана девушки зажигалки и платка казался ему необычайно чувственным, так как сами эти предметы были очень интимными и далекими от той жизни, которая окружала автора. Но при перечитывании романа в мирное время этот же эпизод показался ему обыденным и лишился флера интимности и шарма [Ясуока, 1985, с. 74–75].

В эпоху Эдо чтение благодаря повсеместному внедрению начального образования и массовому обучению грамотности становится необычайно популярным и любимым занятием среди простого люда¹. Поддержанию интереса способствует и доступность книг: развивается книгопечатание, в крупных городах массово открываются книжные магазины, развиваются услуги по книжному прокату (貸本屋, *касихонъя*). Культурные и социальные перемены касались и представителей привилегированного военного сословия, которое также в мирную эпоху Эдо стремительно меняло сложившийся на протяжении нескольких веков уклад жизни и род деятельности: в условиях наступившего продолжительного мира военные начали работать в качестве государственных служащих, чиновников, а их дети обязаны были получать образование в провинциальных школах *ханко*: (藩校). В этих учебных заведениях работа была направлена на формирование личностей, которые будут соответствовать новой эпохе и поддерживать новый социально-государственный порядок.

В качестве государственной идеологии в правительстве Токугава сделали ставку на конфуцианское учение, которое регламентировало пять важнейших видов социальных отношений: между родителями и детьми, старшими и младшими, господином и подчиненными, мужем и женой, а также друзьями. С точки зрения конфуцианских мыслителей, чтение является благороднейшим из занятий, а книги — главное средство приобщения к мудрости древних. Они доставляют радость, через них можно узнать законы Неба и Земли и достичь гармонии. Так, ученый конфуцианского толка Кайбара Экикэн, посвятивший чтению отдельный свиток своего трактата «Поучение в радости», писал (здесь

¹ К простолюдинам, как указано в 4-м свитке труда «*Сэзакукун*» 初学訓 ученого-конфуцианца Кайбара Экикэн (1630–1714), относились все те, кто жил на заработанные собственным трудом средства, и прежде всего крестьяне, ремесленники и купцы. Представители военного сословия не относились к простым людям, так как жили на жалованье, получаемое за их службу [Нагатоми, 2006, с. 138].

и далее цитаты из «Поучения в радости» приводятся в переводе А.Н. Мещерякова):

Во всяком деле требуется товарищ. И только в радости чтения друг не нужен. Сидишь себе в комнате — и видишь окруженную четырьмя морями Поднебесную, любая вещь на Небе и на Земле внятна тебе. Видишь на тысячи лет назад, видишь на тысячи лет вперед. Живешь сейчас, а встречаешься с людьми прошлого. Свою глупость разбавляешь мудростью. Вот какую радость приносит чтение. Среди всех наших бесчисленных дел лучше чтения нет ничего [Кайбара, 2017, с. 90].

Это не единственный труд Кайбара Экикэн, в котором он касается чтения. Необходимо также упомянуть «Наставление о японских обычаях детского воспитания» (和俗童子訓, «Вадзоку до:дзикун», 1710 г.) о воспитании детей в соответствии с конфуцианской традицией, третий свиток которого (読書法, «Докусёхо») посвящен тому, как детям надо правильно читать, обращаться с книгами, подходить к выбору литературы. Работы Кайбара адресованы представителям высшего сословия и не рассматривают в качестве читателей простолюдинов, о которых ученый замечает: «...обычные люди читать не любят, и в этом состоит их ужасное несчастье. Ведь именно книгочтению доступна величайшая радость, которая только есть в Поднебесной» [Там же].

Кажется удивительным, что столь просвещенные ученые либо полностью игнорировали тот факт, что простолюдины на самом деле очень любили читать, либо совершенно не касались их разнообразного отношения к чтению. А простые люди полюбили чтение всей душой, о чем свидетельствует немало гравюр с изображением читающих людей и упоминание о чтении в многочисленных художественных произведениях того времени. Интереснейшим источником для изучения стиля и манеры чтения японцев рассматриваемого периода являются стихотворные экспромты *дзанпай* 雑排² о книгах и чтении, которые были собраны и тщательно проанализированы ведущим экспертом в данной области Нагатомо Тиёдзи (р. 1936). Приведем несколько *дзанпай*, иллюстрирующих любовь к книгам и чтению у обычных людей [Нагатомо, 1982, с. 168]:

草子読ひめは泪にかきくれて

Со:си ёми химэ ва намида ни какикурэтэ

За чтением книг глаза покрылись слезами.

書に向けば古人と栄花物語

Сё ни мукэба фурубито то эйга моногатари

Погружаешься в книги и узнаешь о людях ушедших эпох и «Повести о расцвете».

² Термин буквально означает «разные хайкай» и является общим для разнообразных форм стихотворного творчества. Стихи *дзанпай* связаны с *рэнку* и *хайкай*, но отличаются от них более свободной формой, а также необязательностью наличия сезонных слов. Основная тематика *дзанпай* — это ироничное описание повседневной жизни. Данная стихотворная форма получила развитие в XVII в.

幾度も源氏はあかぬ書物にて

Икутаби мо Гэндзи ва акану сёмоцу нитэ

Сколько бы раз не перечитывал, никогда не наскучит «Повесть о Гэндзи»³.

読み給源氏聞込む身は空蟬

Ёми тамау Гэндзи кикикому ми ва монокэ

Становлюсь я лишь пустой оболочкой куколки бабочки, когда слушаю чтение вслух «Повести о Гэндзи»⁴.

Эти короткие строфы описывают радость, получаемую простыми людьми от чтения. Увлечшись книгами, они забывали о действительности и позволяли грезам увести их от реальности. До наступления эпохи Эдо, а точнее, периода Гэнроку (1688–1704), вряд ли можно представить, чтобы простолюдины так сильно были привязаны к книгам. При этом стиль и манера чтения могли отличаться от того, что предписывали конфуцианские морализаторы; простые люди в целом соглашались с их наставлениями, однако у них зачастую не было материальных возможностей, чтобы соответствующим образом подходить к процессу чтения.

Недостаточно было просто взять книгу и раскрыть ее на нужной странице, необходимо было соответственно подготовиться, чтобы прочитанное лучше отложилось в памяти. Кайбара Экикэн дважды в трактате «Поучение в радости» делает акцент на правильной подготовке к чтению: «Чтобы читать и писать, нужно светлое окно, чистый стол, хорошая кисть, тушечница, бумага и тушь...»; или же: «... возьми в учителя мудрую книгу, обзаведись пятью друзьями — кистью, тушечницей, бумагой, тушью и столом — и тогда уже беседуй с ними с утра до вечера, обретая в том пользу и великую радость» [Кайбара, 2017, с. 89]. На портрете Кайбара Экикэн, выполненном художником Кано Сёуном (1637–1702), мыслитель располагается перед небольшим столиком для чтения и письма 座机 *дзацукэ* (文机, *мондзукэ*), и хотя он с удовольствием предается любимому занятию — чтению, его поза далека от расслабленной, спина прямая, кимоно аккуратно расправлено, вещи на столе — тушечница, кисти, книга и подсвечник — расположены в идеальном порядке, а рядом со столом благоухает поставленная в вазу ветка сливы. Видимо, это яркая иллюстрация того, в какой обстановке следует предаваться чтению.

Читать правильно приучали с детства. В уже упомянутом выше «*Вадзоку до:дзукун*» Кайбара Экикэн дает соответствующие наставления своим юным читателям, и порой они кажутся чрезмерно строгими: перед чтением необходимо вымыть руки, сидеть прямо, очистить стол от пыли, книга должна аккуратно лежать на столе, ее нельзя пачкать, подходить к чтению надо со спо-

³ «Гэндзи» (源氏) может быть переведено, с одной стороны, как сокращенное название знаменитой повести начала XI в. «Повесть о принце Гэндзи» (源氏物語, «*Гэндзи моногатари*»). С другой стороны, это может быть второе название рода Минамото, представители которого являлись популярными персонажами военных повестей эпохи Эдо.

⁴ А душа автора в этот момент, видимо, «отправляется» в мир «*Гэндзи-моногатари*».

койным сердцем [Нагатоми, 1982, с. 176]. Судя по некоторым высказываниям в различных сборниках *дзаннай*, можно сделать вывод, что в целом простым людям эти правила не были совсем чужды. Однако их стиль жизни и доходы не позволяли им подходить к процессу так, как это рекомендовали благородные мужи [Там же, с. 167]. И тогда получались примерно следующие сцены [Там же, с. 177]:

唇で双紙を繰て肘まくら

Кутибиру дэ со:си о куритэ хидзи макура

Перевернул страницу, послынявив палец, и прилег, подставив под голову локоть.

物の本口で返する火燵哉

Моно но хон кути дэ каэсуру котцу кана

Сидя у жаровни, перелистывать слюнявым пальцем страницы книги.

上瑠璃の本は昼寝のかぶり物

Дзё:рури но хон ва хирунэ но кабури моно

Задремать днем с книгой пьес *дзёрури* на лице.

仮りの枕に本を重ね

Кари но макура ни хон о касану

Подложить под голову книги вместо подушки.

けふ書物の中にお昼寝

Кё: сёмоцу но нака ни охирунэ

Провалиться в дремоту, читая книгу днем.

Вероятно, чтобы не было конфузов, не только уважаемые ученые говорили о правилах чтения, но и в официальных местах читателям напоминали нормы поведения. Например, на вывеске при входе в книжное хранилище Тоёмияги (豊宮崎文庫) при храме Исэ были указаны следующие предписания: нельзя приходить в неопрятном виде; требуется соблюдать меры противопожарной безопасности; нельзя привязывать животных перед библиотекой; нельзя мусорить; нельзя рубить бамбук и деревья [Там же, с. 175].

Эти строгие предписания принимались любителями чтения, но возможно, тем ценнее были для них моменты, когда они могли предаться чтению наедине с собой, в расслабленной обстановке, чувствуя себя свободными от условностей. Таким временем была ночная пора. К счастью, в эпоху Эдо у людей уже были масляные лампы, «уютные светильники», как ласково называл их Кайбара Экикэн, которые «подобные солнцу и луне, разгоняют тьму» [Кайбара, 2017, с. 90]. Вот примеры [Нагатоми, 1982, с. 178–179]:

選集に油焼付夜のしつか

Сэнсю:ни абура якицукэ ё но сидзука

На антологию с масляной лампы стекает масло и прожигает страницу, тихая ночь.

月なくて油煙にふるる古草紙

Цуки накутэ юэн ни фуруру фурудзо:си

Безлунная ночь, и старая книга покрывается копотью.

手燭より燭台に書読よくて

Тэсёку ёри сёкудай ни фуёми ёкутэ

Читать при светильнике лучше, чем при свете переносной свечи.

В эпоху Эдо для заправки светильников особенно ценилось кунжутное масло, так как оно не дымило и не вредило глазам. Однако оно быстро за-канчивалось, поэтому 600 мл кунжутного масла разбавляли примерно 110 г тунгового масла, что имело еще один положительный эффект — запах масла отгонял мышей. Немного похуже качеством, но все равно востребованным было масло турнепса, мака и сафлора красильного [Нагатомо, 1982, с. 179]. В это же время входят в обиход очки, которые также, должно быть, упрощали жизнь любителям чтения.

Не слишком одержимые жаждой к порядку простые люди находили затруднительным каждый раз после чтения убирать книги на место, поэтому нередко клали их, где придется, оставляли неубранными на подставке для книг *сёкэндай* 書見台. И тогда появлялись такие стихи [Там же, с. 177–178]:

風の来てよむ見台の本

Кадзэ но китэ ёму кэндай но хон

Ветер пришел в комнату и переворачивает страницы книги на подставке.

Здесь интересна персонификация ветра, который влетает в комнату и, подобно человеку, начинает читать, переворачивая страницы книги, оставленной открытой на подставке.

絵草子の見台にする釜の肩

Эдзо:си но кэндай ни суру кама но ката

Сделал себе подставку для книг из перевернутого котла.

何何と居間にとく出し艸双紙

Нан нан то има ни токудаси кусадзо:си

Кое-как разложили в комнате любимые книги.

Простые люди стремились следовать наставлениям ученых-конфуцианцев, но их образ жизни не позволял им делать это в полной мере, отчего любители чтения сами над собой довольно часто иронизировали, однако продолжали окунаться в книги с головой. Есть предположение, что за один день обычно читали примерно одну книгу среднего формата 中冊 [Там же, с. 179].

Помимо индивидуального чтения книг в эпоху Эдо были распространены также публичные чтения, в том числе перед многочисленной аудиторией. Особую популярность снискали чтения военных повестей, особенно «Повести

о великом мире» (太平記, «Тайхэйки», XIV в.). Она нередко рассматривались как первая ступенька, которую необходимо пройти тем, кто хочет в дальнейшем углубиться в изучение конфуцианской классики, то есть серьезной литературы. В городах открывалось довольно много заведений, небольших домиков, куда люди приходили послушать профессиональных чтецов. В 1716–1736 гг. в Эдо снискал особую популярность чтец Фукаи Сидо:кэн 深井志道軒, который в преддверии Сандзя-мацури (三社祭, «Праздника трех святынь») — главного синтоистского праздника в Эдо — рядом с храмом Асакуса оборудовал специальное помещение с камышовыми шторами и потолком, где он декламировал фрагменты из «Повести о Великом мире», «Повести о расцвете и упадке Тайра и Минамото» (源平盛衰記, «Гэмпэй сэйсуйки») и «Записок от скуки» (徒然草, «Цурэдзурэгуса»). «В руках у него была палка, которой он отбивал ритм, ударяя по столу. Его манера говорить при этом была вульгарной, он мотал головой, так что тряслись морщины на его лице, а иногда он начинал изображать женщин и даже менял голос. Однако в конце представления всегда возвращал свой. Военные, ронины, городские жители, женщины пили чай, курили табак, на каждого слушателя манера оратора производила какое-то свое, особое впечатление.» Говорят, что Сидо:кэн был буддийским священником и обладал большой эрудицией, и его колоритная фигура вдохновила писателя Хирага Гэннай 平賀源内 (1728–1780) сделать чтеца героем «Похождений весельчака Сидокэна» (風流志道軒伝, «Фу:рю: Сидо:кэн дэн») [Синдо:, 2017, с. 216].

Были чтецы, которые специализировались исключительно на декламации «Повести о великом мире», их стали называть *Тайхэйкиёми* или *Тайхэйки ко:сяку*. Как когда-то сказители *бива-хоси* сделали народной «Повесть о доме Тайра», так и «Тайхэйки» стала народной благодаря чтецам-декламаторам. Популярность «Повести» находит отражение и в стихах *дзатпай* [Нагатомото, 1982, с. 183]:

たくさんに武士の花散る太平記

Такусан ни буси но ханатиру Тайхэйки

Как много воинов погибает, будто опадающие цветы, на страницах «Тайхэйки»!

Опавшие цветы — это классическая метафора смерти в японской художественной традиции.

餅食ふて火にあたるのも太平記

Моти ку:тэ хи ни атару но мо Тайхэйки

Поедая моти и греясь у огня, читаю Тайхэйки [Там же, с. 170].

ほつほつと丁児も読んで見る軍書

Хоцухоцу то Тэйдзи мо ёндэмиру гунсё

Дети-прислужники понемногу пробуют читать военные повести [Там же].

軍書にも今の心を取講釈師

Гунсё ни мо има но кокоро о токо:сякуси

Сказитель читает военные повести, а чувства понятны и ныне живущим

[Там же, с. 171].

小と残しあすの種蒔く軍書読み

Сё:то нокоси асуну танэмаку гунсё-ёми

Немного оставить недочитанными на завтра военные повести [Нагамото, 1982].

奴が部屋に絵本太閤記

Яцу га хэя ни эхон Тайко:ки

В комнате у прислуги иллюстрированная «Тайко:ки»⁵ [Там же, с. 186].

Военные повести выполняли важную образовательную функцию: считалось, что, прочтя определенное количество таких произведений, можно было естественным образом запомнить иероглифы, которые особенно плохо знали простолюдины [Там же, с. 169]. С этой целью многие военные повести были записаны азбукой *кана* (видимо, вперемешку с *кандзи*). Освоив эту литературу, можно было перейти к изучению китайских исторических трудов, таких как «*Ши цзи*» 史記, а затем уже подойти к чтению классических конфуцианских произведений — Четверокнижия и Пятикнижия [Там же]. Кроме того, считалось, что в *гунки* хорошо отражены моральные установки японского общества: почитать старших, помогать младшим и заботиться о простых людях, как о детях.

Возвращаясь к индивидуальному или кулуарному чтению, необходимо отметить, что в эпоху Эдо существовало две манеры чтения: вслух и про себя.

В произведениях Тамэнага Сюнсуи 為永春水 (1790–1843) можно найти несколько сцен, связанных с чтением книг. В книге «*Сюнсёку эйтайданго*» (春色英対暖語) примечателен диалог между тремя главными героями: Минэдзиро, его возлюбленной О-Фуса и ее сестрой Моми:

МИНЭДЗИРО. Ложись, я почитаю тебе книгу.

ФУСА. О, я так рада!

МОМИ. Что за книга?

МИНЭДЗИРО. Любовная повесть *Айёку но мурасаки*.

ФУСА. Только прочти всю повесть до конца.

МОМИ. Ахаха, ты так просишь, а сама все равно уснешь посередине романа.

[Синдо:, 2017, с. 218].

На гравюрах *укиёэ* можно часто увидеть сцены, когда влюбленные вместе читают книгу, видимо, это было довольно распространенным занятием среди пар того времени. Следующий *дзанпай* является зарисовкой подобной сцены [Нагамото, 1982, с. 168]:

おもしろや双紙よませてとろとろ寝 168

Омосироя со:си ёмасэтэ тороторонэ

Погрузился в дремоту, пока мне читали интересную книгу.

⁵ 太閤記, произведение ученого-конфуцианца Одзэ Хоана (1564–1640), жизнеописание Тоё-томи Хидэёси.

В романе «Мусумэ нанакуса» (処女七種) жена владельца лодочной станции уговаривает младшую сестру почитать ей новое произведение Тамэнага Сунсуй, и та требует за это повышенную плату. Младшая сестра знает, что старшая будет ее все время перебивать во время чтения, сравнивать себя с героинями романа и т.д., и поэтому заранее хочет договориться о вознаграждении [Синдо:, 2017, с. 220]. В другом произведении, «Хару акацуки Хатиманганэ» (春曉八幡鐘) гейши уговаривают подругу почитать им вслух повесть, которую они недавно взяли в *касихонъя*, платной библиотеке эпохи Эдо. А за то, что она им почитает, ей обещают разные угощения [Там же, с. 219]. Надо отметить, что традиция чтения вслух была распространена не только в Японии. Это обычное явление для, например, средневековой Европы. Был период, когда, наоборот, чтение про себя могло вызвать недоумение со стороны сторонних наблюдателей [Мангель, 2020, с. 66–67]. Причин этому, надо полагать, было несколько. Конечно, это и приятный совместный досуг, но также, учитывая, что книги были довольно дороги, в связи с чем они зачастую одалживались у друзей или в библиотеках, с ними необходимо было как можно быстрее ознакомиться, чтобы вернуть назад владельцу или передать следующему на очереди. Все это делало чтение вслух в близком кругу довольно распространенным явлением, так как позволяло узнать содержание книги сразу нескольким читателям.

Хочется еще отметить, что читалась определенная книга, отдельный экземпляр, состояние которого не могло не влиять на восприятие прочитанного. Часто эту книгу уже прочло много людей, например, если она была взята напрокат в *касихонъя*. Такие книги нередко были в плохом состоянии, и новые читатели находили много следов от предыдущих: каракули, страницы, испачканные маслом от ламп, свечей, отпечатки измазанных в саже пальцев, прожоги от попавшего на страницу пепла, а между страницами попадались рассыпанные порошки, зубочистки и т.д. [Нагато, 1982, с. 183]:

借本の間にごほれし奇応丸⁶

Карихон но айдани коборэси кио:ган

Между страницами книги попались рассыпанные горошины *кио:ган*.

借し本の中にどこのか楊枝差

Касихон но нака ни доконока ё:дзиса

Во взятой напрокат книге откуда-то вдруг зубочистка.

Но бывали и более романтические находки (перевод Т.Л. Соколовой-Делюсиной) [Ёса Бусон, 1998, с. 99]:

Листик шелковицы.

Для «Книги стихов» не нашел

Лучшей закладки.

⁶ *Кио:ган* (奇応丸) — лекарство в виде мелких горошин, активно применявшееся в эпоху Эдо. Главными показаниями к приему было расстройство желудка.

Хотя простолюдины немало времени проводили за чтением развлекательной литературы, все же были среди них и те, кто понимал, что книги могут стать больше чем просто средством для проведения досуга. Именно в эпоху Эдо у тех людей, которые приложили силы для саморазвития, появляется шанс значительно повысить свой социальный статус и доход. Многие *дзанпай* того времени восхваляют книги как источник знаний [Нагатоми, 1982, с. 167]:

理の道の案内に先ツ素読

Ри но мити но аннай ни мадзу содоку

Вступление на правильный путь начинается с чтения вслух.

書を読ハ親のなき身も理ハ意見

Сё о ёми ва оя но наки ми мо ри ва икэн

Благодаря чтению даже без родителей можно узнать о пути постижения добродетели.

理の道を文字に問るる我か読書

Ри но мити о модзи ни товаруру вага ка докусё

У написанного в книге спросить о правильном пути.

徳に入ル門の扉や書の表紙

Току ни иру мон но тобира я сё но хё:си

Дверь в добродетель — обложка книги.

書の表紙披が儒門の這入口

Сё но хё:си хи-га дзюмон но иригути

Обложка книги — это вход в учение Конфуция.

И еще несколько примеров [Там же, с. 183]:

言の葉の落葉重や書物棚

Котоноха но отиба касанэя сёмоцудана

Слова на листках книги застилают книжную полку, как опавшие листья⁷.

書物棚古人の詰座敷

Сёмоцудана кодзин но цумэдзасики

Книжная полка — это комната, в которой собрались ожидающие аудиенции мудрецы прошлого.

心広くする書に居間を狭められ

Кокоро хироку суру сё ни има о сэмэрарэ

Когда любишь книги, комната становится тесной, а душа широкой.

⁷ Здесь интересна игра слов: 言の葉 (слова, досл. «листья слов») и 落葉 (отиба) — опавшие листья. Примечательно, что в русском языке также есть два значения у слова «листья»: бумага и листва на деревьях.

Довольно распространенной была ситуация, когда в семьях младшие дети, которые не могли претендовать на наследство, отправлялись в города и устраивались в качестве прислуги. И если им повезло попасть к просвещенным хозяевам, которые тратили силы и средства на обучение своих слуг, то в дальнейшем они могли стать очень образованными людьми, сведущими в самых разных областях, что позволяло им открыть свое дело или стать управляющими [Там же, с. 139–140].

Можно еще вспомнить историю *таю* Ёсино — героини одной из глав романа Ихара Сайкаку «Любовные похождения одинокого мужчины» («*Ко:сёку итидай отоко*», 好色一代男), которая покорила свою будущую родню манерами, образованностью, в результате чего они не стали возражать против ее брака с главным героем повести Ёноскэ. И таким образом она благодаря своей образованности смогла повысить собственный социальный статус, став замужней дамой. Этот персонаж особенно интересен тем, что у него был реальный прототип, *таю*, которая и в настоящее время продолжает оставаться олицетворением ума, красоты и благородства [Там же, с. 154].

Но иногда можно встретить совсем другие стихи, которые как бы вторят ученым-конфуцианцам, отрицающим существование стремления к знаниям и книгам у простого народа [Там же, с. 186]:

書に歩む心の足に駕籠はなし
Сё ни аюму кокоро но аси ни каго ва наси
 Нет паланкина у ног души, читающей книги.

Видимо, в данной строфе подразумевается, что, хотя человек и занят чтением, однако он не способен понять прочитанное или же ему требуется для этого много времени.

いつか気の放解る居間に伊勢源氏
Ицука ки но ходокэру има ни Исэ Гэндзи
 Когда-нибудь я смогу прочесть повести «Исэ» и «Гэндзи», стоящие в гостинной.

本読む女行義崩るる
Хон ёму онна гё:ги кудзуруру
 Читающая женщина имеет скверные манеры.

本読ム女行義には居ぬ
Хон ёму онна гё:ги ни ва ину
 Читающая женщина не соблюдает манер.

В двух последних *дзэнтай* речь идет об увлеченно читающей женщине, которая, однако, читает в неподобающей, слишком расслабленной позе.

Невозможно не заметить тут намек на то, что не всем доступны знания, заключенные в книгах. По мнению ученых-конфуцианцев, других образованных людей того времени, простолюдины со своим не слишком проницатель-

ным умом не всегда могут постичь суть написанного и не относятся к книгам с той степенью уважения, которой те заслуживают.

В эпоху Эдо люди самых разных сословий приобщились к чтению. Ученые-конфуцианцы были заинтересованы в чтении прежде всего как в средстве повышения образованности и обретения добродетели. Представители простонародья чаще рассматривали это занятие как способ проведения досуга. Однако и они понимали, что благодаря знаниям, доступным в книгах, могут повысить свой социальный статус. Чтение является виднейшим массовым феноменом эпохи Эдо, который стал важным фактором развития японской культуры.

Литература

Добрынина Н.Е. Книга, чтение, библиотека в семейном интерьере. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2016.

Мангель А. История чтения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2020.

Ёса Бусон. Стихи и проза. СПб.: Гиперион, 1998.

Нагатомо Тиёдзи. Кинсэй касихонъя но кэнкю: [Исследование магазинов книжного проката в Новое время]. Токио: То:кё:до:, 1982.

Нагатомо Тиёдзи. Кинсэй сёмин но гакумон то ва нани ка [Чем являлась наука для простого населения в Новое время] // Кё:то гобун. 2006. Вып. 14. С. 137–156. URL: <https://archives.bukkyo-u.ac.jp/rp-contents/KG/0014/KG00140R137.pdf>

Синдо: Тоору. Тосёкан то Эдо дзидай но хитобито [Библиотеки и люди эпохи Эдо]. Токио: Касивасёбо, 2017.

Ясуока Сё:таро: Сэнсо: то докусё [Война и чтение] // Нихон но мэйдзуйхицу: Доку. 1985. Вып. 36. С. 71–79.

Сакума Сё:дзан (1811–1864) и его артиллерийские опыты: к характеристике обороноспособности Японии в середине XIX в.

Ю.М. Хитрова

Проблема морской обороны в Японии возникла в конце XVIII в. в результате активизации попыток стран Запада, в частности, России, Англии, Франции, а с начала XIX в. и США, «открыть» Японию для установления торговых отношений. Наступил момент, когда внешнюю военную угрозу игнорировать было невозможно. Для обеспечения обороны страны требовалось надлежащее функционирование артиллерии и морского флота, однако ни того ни другого у Японии не было. Первопроходцами в решении этой проблемы стали Такасима Сю:хан и Сакума Сё:дзан. Такасима Сю:хан был первым, кто стал ввозить голландское огнестрельное оружие в Японию и обучать артиллерийские отряды, но его проекты были отменены из-за разногласий с сёгунатом. Чиновник и голландовед Сакума Сё:дзан стал одним из первых ученых Японии, видевших необходимость западных заимствований для развития японской науки. Он начал заниматься обороной, совершенно не имея знаний в этой области, но в дальнейшем посвятил годы изучению европейской науки и западного военного дела. Сё:дзан осознал потребность в серьёзных изменениях в оборонной политике *бакуфу* и в традиционной системе образования, поскольку в них имелись очевидные недостатки.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Япония, морская оборона, сёгунат Токугава, артиллерия, огнестрельное оружие, образование в эпоху Эдо, Сакума Сё:дзан, Такасима Сю:хан, внешняя политика, технологическая отсталость, военное искусство.

Эпоха Эдо, длившаяся с 1603 по 1868 г., часто ассоциируется с режимом самоизоляции страны, который принято называть «*сакоку*» — букв. «страна на цепи». Однако Япония не была тогда в полной изоляции, сохраняя торговые отношения с Голландией и Китаем, дипломатические — с Кореей и королевством Рюкю. Сам же термин «*сакоку*» появился только в конце XVIII в. [Щепкин, 2013, с. 73–74].

Тем не менее Япония действительно оборвала практически все связи со внешним миром, и в особенности с западными государствами, кроме Голландии. Это было достигнуто путем принятия ряда законов, запрещающих вход иностранных кораблей в порты Японии и выезд японцев за границу.

Такое положение не устраивало иноземцев. «*Цу:ко: итиран*» («Свод записей о заходе в воды Японии иностранных кораблей»), составленный в 1850–1853 гг., зафиксировал множество случаев захода иностранных кораблей в воды Японии в период с 1566 по 1825 г. С 1853 по 1856 г. было составлено «Приложение» к «*Цу:ко: итиран*», куда вошел и особый раздел с материалами по «морской обороне» и артиллерийскому искусству под названием «*Кайбо:бу*» — «Морская оборона» [Климов, 2014].

Интерес западных стран к открытию японских портов, вопреки желанию самой Японии, создавал необходимость обеспечения обороны прибрежных вод и береговой линии. С ростом количества иностранных кораблей в водах Японии во второй четверти XIX в. следовать принципам «морской обороны», выработанным двумя столетиями ранее, стало невозможно, и дискуссии о ней резко активизировались.

Вместе с осознанием наличия внешней угрозы пришло и осознание того, что Япония значительно отстала от западных стран в области вооружения: на низком уровне развития находились огнестрельное оружие и артиллерия. Такой вид воинского искусства, как *хо:дзюцу* — искусство владения огнестрельным оружием, — показывал свою эффективность во второй половине XVI в., когда вся страна была вовлечена в войны между княжествами. Однако вместе с установлением сёгуната Токугава правительство для облегчения управления самураями ввело пропаганду конфуцианских норм и утверждения о том, что «меч — душа самурая», возвысив школы владения мечом *кэндзюцу*. У сёгуната были на то практические причины: на поле боя меч на самом деле был наименее эффективен. И напротив, школы, практиковавшие владение огнестрельным оружием, подверглись притеснениям [Горбылёв, 2002, с. 33–40]. По этой причине на протяжении эпохи Токугава искусство владения огнестрельным оружием в значительной степени деградировало. Когда же возникла потребность защитить берега Японии от внешнего вторжения, оно вновь обрело свою актуальность.

Предвидя попытки иностранных судов зайти в японские воды, *бакуфу* поручило Хо:дзё: Оносукэ проверить боеспособность сёгунской армии, но его доклад был неутешительным: «В частях сёгунской армии господствует пренебрежительное отношение к огнестрельному оружию и артиллерии. Продолжается использование фитилей, которые в Европе давно забыты. В обращении с огнестрельным оружием предпочтение отдается малоценным китайским принципам. Самураи знатных фамилий предпочитают не пользоваться мушкетами, так как стрельба из них может нанести ущерб здоровью. Все плохо стреляют. В *мотидзюцу-гуми* и *сакитэ тэппо:-гуми*¹ имеется лишь 6 человек, которые умеют сносно стрелять» [Толстогузов, 1999, с. 162].

Из содержания этого доклада можно сделать несколько выводов. Первый — дискриминация и создание негативного имиджа школ искусства владения огнестрельным оружием оказали свое влияние. Даже воины, которые

¹ Подразделения, оставшиеся в армии сёгуната с XVI в., в которых основным видом вооружения было огнестрельное оружие.

должны были профессионально обращаться с огнестрельным оружием, относились к нему с пренебрежением, не знали технику стрельбы и владели только устаревшими образцами. Однако из этого также следует, что Хо:дзё: Оносукэ уже имел представление о состоянии военной техники в Европе.

Яркий пример несостоятельности японской артиллерии представляет инцидент с американским торговым кораблем «Моррисон», произошедший в 1837 г.

Когда в водах бухты Урага был замечен иностранный корабль, *бугё*: Урага Ота Сукэнори, как и предписывал указ 1825 г., отправил уведомление в *бакуфу* и отдал приказ артиллерийской батарее в Хиранэяма приготовиться к залпу. В день, когда корабль приблизился к Хиранэяма, начался сильный дождь, и видимость была плохая. Несмотря на то что батарея Хиранэяма была оснащена пушками достаточно большого калибра (5 пушек калибром больше чем в *камму*²), батарея находилась на 3–4 *кан*³ выше уровня моря, попасть в корабль было достаточно сложно, и он не пострадал от обстрела [Асакава, 2010, с. 38–39].

Ночью того же дня «Моррисон» вдоль берега двинулся в сторону деревни Ноби и ранним утром был подвергнут новому обстрелу. В корабельном журнале «Моррисона» сохранилось описание этого обстрела:

Незадолго перед рассветом полил страшный ливень, и после того, как мы наблюдали за погодой в течение примерно получаса, в нас вдруг выстрелили из двух-четырёх пушек, которые были хитрым образом установлены в ближайшей к кораблю точке так, что мы не заметили их ночью. Снаряды пронеслись мимо корабля, и из четырех пушек на холме группой, которая причалила туда на маленькой лодке, было сделано еще три выстрела. Для нас происходящее стало полной неожиданностью, мы не понимали причин обстрела и, недоумевая, решили сначала вывесить флаг корабля, а потом белый флаг и просить, чтобы стреляющие в нас с земли прибыли к нам и объяснили причину. Однако ответного сигнала не последовало, и обстрел продолжился, поэтому мы решили поднять якорь и отплыть. Мы подняли *бизань*⁴, чтобы показать свое намерение отступить, но обстрел становился все сильнее, и наконец одно из ядер попало в трап и проскользило по палубе. Однако иных повреждений причинено не было, несмотря на то что борт корабля был обращен к стрелявшим, а уплывать приходилось под обстрелом... Стрельба продолжалась в течение получаса, пока корабль не поднял якорь и под действием слабого ветра постепенно не вышел из зоны поражения артиллерийского огня. Снаряды стали падать на большом расстоянии от корабля, и мы отчетливо поняли, что мы вне опасности. Ядро, поразившее наш корабль, сначала пробило иллюминатор между передним ключом и главной цепью, прорвало три доски палубы, а затем отскочило и попало в трап баркаса, подпрыгнуло снова и упало в море. [...] Лишь благодаря Божьей помощи ни один человек не был ранен, хотя обстрел длился час. Их артиллерия была плохо управляема, и одни снаряды пролетали над головой, а

² *Камму* — мера веса, примерно 3,75 кг.

³ *Кан* — мера длины, примерно 1,81 м.

⁴ Кормовую мачту.

другие падали на полпути между кораблем и землей. Однако при выстреле снаряды издавали очень громкий рев, что, скорее всего, свидетельствует о том, что они были плохо сделаны⁵.

Инцидент с кораблем «Моррисон» проявил военную слабость Японии: артиллерийская батарея не смогла попасть в торговый корабль, даже находясь близко от него, а единственный удачный выстрел не нанес кораблю существенных повреждений. В случае с «Моррисоном» были применены орудия калибра один *камму* (около 59,3 мм в диаметре) и четыре орудия более мелких калибров от 300 до 50 *моммэ*⁶. Преимущество последних заключалось в относительно высокой точности боя на дистанции менее 1000 метров, но поскольку такие орудия стреляли свинцовыми пулями малого калибра, они не были эффективны в качестве противокорабельного огнестрельного оружия [Асакава, 2010, с. 41]. Это служит лишним доказательством того, что само японское оружейное искусство к середине XIX в. устарело.

Сведения о европейском оружии поступали от голландцев через Нагасаки. Также там служили чиновники, хорошо осведомленные о современном уровне развития военной техники и степени отставания Японии.

Первым значимым деятелем в этой сфере стал один из мелких чиновников *бакуфу* в Нагасаки Такасима Сю:хан (1798–1866), в обязанности которого входил контроль над торговлей с Китаем и Голландией. Такасима давно проявлял интерес к европейской военной науке и не сомневался в необходимости серьезных преобразований в сёгунской армии. В октябре 1840 г. он отправил докладную записку на имя Мидзуно Тадакуни, в которой, основываясь на своих познаниях в европейском военном деле, предлагал способы усиления японской армии. Он считал, что могущество Англии достигнуто в основном за счет прогресса в морском и артиллерийском деле и военной тактике. Поэтому он советовал организовать изучение европейского артиллерийского дела и тактики ведения боевых действий, а также принять на вооружение японской армии мортиры, появившиеся в Европе, и разместить их на береговых батареях у Нагасаки и на побережье залива Эдо [Толстогузов, 1999, с. 161].

Такасима и в дальнейшем вкладывал много сил в развитие артиллерийского дела в Японии, заказывал оружие из Европы, изучал голландские боевые уставы и проводил обучение проходивших службу в Нагасаки самураев по линейной тактике европейской армии с применением огнестрельного оружия и артиллерии. Он предлагал принять линейные принципы ведения боя для всей сёгунской армии [Там же].

Однако докладная записка Такасима Сю:хан вызвала серьезные возражения в *бакуфу*. Он получил ответ от Тории Тадатэру, что в Японии реализовать эти предложения очень затруднительно, так как здесь используется иной способ ведения военных действий, основанный на смелости и мужестве [Там же, с. 162].

⁵ Корабельный журнал «Моррисон», 1837 г. См.: [Аихара, 1954, с. 83–85].

⁶ *Моммэ* — мера веса, примерно 3,75 г.

Несмотря на это, в 1840 г. Такасима Сю:хан все же пригласили в Эдо. *Бакуфу* действовало с большой осторожностью: многие противились нововведениям по европейским образцам. Прошло много месяцев, прежде чем правительство санкционировало демонстрацию огнестрельного оружия. Все ученики Такасима, прибывшие из Нагасаки, были переведены в прямое подчинение *бакуфу* и не могли действовать без его согласия.

Необходимо отметить, что на протяжении всей своей деятельности Такасима выступал как частное лицо. Он самостоятельно занимался изучением европейского вооружения, на свои деньги закупал его, а также готовил учеников. В распоряжении Такасима Сю:хан был отряд, владевший огнестрельным оружием, что было редкостью даже в армии *бакуфу*. Именно поэтому правительство опасалось Такасима и вводило ограничения для его учеников. Но в то же время этот факт показывает, что *бакуфу* не желало или не было готово заниматься внедрением наиболее актуального для того времени вооружения.

В отряде Такасима Сю:хан, участвовавшем в демонстрации, набралось сто человек из различных провинций. Тогда Эгава Тародзэмон было отдано распоряжение начать отливку пушек по европейскому образцу по технологии, предложенной Такасима. В сентябре следующего года всем *даймё*: было разрешено производить артиллерийские орудия [Там же].

Такасима Сю:хан была объявлена благодарность от Мидзуно Тадакуни, также он получил денежную выплату за оружие, привезенное им в Эдо из Нагасаки. Однако *бакуфу* не решалось принять европейское оружие и европейскую военную тактику. Помимо этого, сёгунат, испытывая финансовые проблемы, пробовал переложить бремя расходов на *даймё*: последние сами подавали заказы на выплавку пушек. И уже в июне 1841 г. нововведения были признаны нежелательными. Часть чиновников и командиров выступила против них, аргументируя это тем, что действительные результаты применения европейского оружия неопределенны, а команды на голландском языке и форма, сшитая по голландскому образцу, были прямым нарушением указа о запрете использования голландских слов.

В 1842 г. на Такасима Сю:хан был подготовлен донос, в котором Тории Тадатэру обвинял его в организации заговора. Донос содержал следующие доводы:

- закупка европейского оружия и проведение демонстрации в Токумаругахара представляют собой не что иное, как подготовку заговора;
- превращение дома Такасима в Нагасаки в подобие крепости и хранение там большого количества оружия и снаряжения являются также подготовкой к заговору;
- закупки запасов риса на средства руководимого административного органа — это приготовления к реализации преступных замыслов;
- незаконная торговля с европейцами, которая ведется для получения денег на осуществление заговора;
- постройка быстроходных судов для ведения тайной торговли [Там же, с. 163].

В октябре 1842 г. Такасима Сю:хан был арестован. Из-за подозрений в заговоре было проведено серьезное расследование. Обвинения не подтвердились, но Такасима был уличен в злоупотреблении служебным положением. И возможно, не без оснований: ведь не будучи высокопоставленным чиновником, он находил деньги на то, чтобы закупать в большом количестве европейские книги и оружие, которые требовались для его исследования [Толстогузов, 1999, с. 163]. Реформирование сёгунской армии было приостановлено.

Дело Такасима продолжил Сакума Сё:дзан — советник *ро:дзю:*⁷ княжества Мацусиро Санада Юкицура, прославившийся как один из наиболее прогрессивных голландоведов своего времени и вошедший в историю как активный участник дискуссии о морской обороне и реализации программы оборонных мероприятий. Когда Санада Юкицура был назначен ответственным за организацию морской обороны Эдо, он поручил эту задачу своему советнику, Сакума Сё:дзан [Оохира, 1987].

Сё:дзан пользовался доверием *даймё:* Мацусиро. Однако если обратиться к его прошлому, то станет очевидно, что до этого момента он занимался исключительно традиционными науками, по большей части конфуцианством. Помимо этого, он интересовался поэзией, каллиграфией, математикой *васан*, *кэндзюцу* и искусством переправ [Там же, с. 37–39]. Ничто в его биографии не говорит о том, что на момент своего назначения на должность он имел опыт в организации береговой обороны.

Вполне можно предположить, что случаи подобных назначений не были единичными. Сами *даймё:* не имели опыта командования армиями, организации обороны и т.д., и естественно, что они пытались опереться на помощь тех специалистов, которые были у них в распоряжении. Но поскольку в стране было мало людей, разбиравшихся в береговой обороне и артиллерии, ничего не оставалось, как поручить разрешение вопросов обороны чиновникам, которые ранее не имели отношения к военному делу. Важнейшей государственной задачей должны были заниматься люди, не имеющие о ней никакого представления.

Однако Сакума стремился повысить уровень своей осведомленности. Последующие десять лет он провел в попытках узнать больше о военном деле, изучая как наработки японских предшественников, так и источники на голландском языке. Желая повысить его квалификацию, Санада Юкицура пригласил в свою усадьбу лучшего ученика Такасима Сю:хан, уже упоминавшегося выше Эгава Тародзаэмон, который на тот момент был главой школы «Такасима-рю:». Тародзаэмон привел с собой десятерых учеников и продемонстрировал так называемое «Западное искусство применения огнестрельного оружия школы Такасима-рю:». Присутствовавшие, в первую очередь сам Санада, высоко оценили демонстрацию стрелкового оружия, технику наступления и отступления, четкое выполнение команд. После этой демонстрации *даймё:* Мацусиро пришел к выводу, что эту технику следует взять на вооруже-

⁷ *Ро:дзю:* («старейшина») — наивысшая должность в центральном правительстве сёгуна Токугава и в правительствах княжеств в Японии эпохи Токугава.

ние ради усиления обороны страны, и отправил Сакума поступать к Эгава в ученики [Там же, с. 68].

Нужно сказать, что как в случае Такасима, так и в случае его учеников не существовало четкой дифференциации между владением ручным стрелковым оружием и артиллерийскими орудиями, такими как пушки и мортиры. Такасима занимался изучением и того и другого, и его учение оформилось под названием «*хо:дзюцу*», в котором иероглиф *хо:* (砲) обозначал огнестрельное оружие в целом. Следует отметить и то, что хотя самого Сакума Сё:дзан в свете его задачи обеспечить береговую оборону залива Эдо больше интересовала, конечно же, артиллерия, в своей школе он также преподавал *хо:дзюцу* в общем значении этого слова, и сам умел обращаться со стрелковым оружием. Например, известно, что у него был личный пистолет [Hillsborough, 2014, p. 279].

Итак, 5-го числа 8-го лунного месяца 1843 г. Сакума Сё:дзан встретился с Эгава и выразил желание учиться у него [Оохира, 1987, с. 68]. Но ученик Эгава, выполнявший обязанности по общению с посетителями, спустя два дня нанес ответный визит в усадьбу, где проживал Сакума, вернул ему в нераспечатанном виде 100 *хики*, которые Сё:дзан внес в качестве платы за обучение, и сообщил об отказе в приеме в ученики. Однако Сакума не сдался, и 8-го числа еще раз посетил усадьбу Эгава, поблагодарил и снова стал настойчиво просить принять его. Эгава упорно отказывался. На следующий день, 9-го числа, вассалы княжества Мацусиро Ямагиси Сукэдзо: и Катаока Дзюробэй по приказу *даймё:* Санада побывали в усадьбе Эгава и просили за Сакума, но и они получили твердый отказ. Однако Сакума Сё:дзан обратился за помощью к Кавадзи Тосиакира, чиновнику *бакуфу*, и благодаря его содействию в конце концов был принят в ученики [Там же, с. 70].

Оохира Кимата, автор биографического исследования, посвященного Сакума Сё:дзан, указывает, что причина отказа достоверно не известна [Там же, с. 69]. Тем не менее можно предположить, что препятствием стала сама организация системы школ воинских искусств в Японии. Для передачи знаний Такасима Сю:хан выбрал формат традиционных школ воинских искусств «*рю:*», основав школу владения огнестрельным оружием и артиллерийским делом «Такасима-рю:». «*Рю:*» предполагало создание выборки из многообразия элементов и их канонизацию вместе с канонизацией основателя школы. Эта выборка рассматривалась как истина в последней инстанции. В основе школы лежала система «учитель — ученик», причем прием в ученики мог обставляться различными условиями, например, ученик, для того чтобы его приняли в школу, должен был принадлежать к тому же феодальному дому, иметь определенный самурайский ранг, сделать щедрое подношение и т.д.

Также значимое влияние оказывала феодальная организация общества. Она приводила к тому, что знания некоторых школ не полагалось широко преподавать, им могло придаваться военно-стратегическое значение. Например, одни школы предназначались только для господского дома, другим запрещалось распространять знания за пределами своего княжества. Эта политика основывалась на том, что не исключалась возможность военного конфликта между княжествами [Демченко, Горбылёв, 2009, с. 90].

Скорее всего, Эгава ответил Сакума отказом по причине того, что он не мог принять в ученики вассала *даймё*: другого княжества. Примечательно, что сам Эгава Тародзаэмон был чиновником сёгуна. И когда Сакума обратился к нему, Эгава еще не имел разрешения на открытие частной школы, в ученики которой могли бы записываться вассалы любого княжества. Право на открытие такой школы он получил только 7-го числа 9-го лунного месяца. Уже после этого он смог принять Сакума в ученики [Оохира, 1987, с. 70].

Этот эпизод показывает, какие препятствия ставила перед распространением знаний в стране сложившаяся в эпоху Токугава система преподавания искусств.

Несмотря на все усилия, связанные с поступлением, Сакума остался недоволен обучением в школе Эгава. Оохира Кимата считает, что это произошло потому, что обучение в школе Эгава было чересчур консервативным, основное внимание уделялось муштре и физической закалке, в то время как теоретические основы артиллерийского искусства не раскрывались, а объем получаемых знаний не соответствовал ожиданиям Сакума. Также Оохира полагает, что определенную роль могло сыграть несовпадение темпераментов учителя и ученика [Там же]. Конно: Дайсукэ, переводчик трактата Сакума Сё:дзан «*Сэйкэнроку*» на английский язык, также считает, что причиной разрыва стала скрытность Эгава относительно своих знаний [Сакума, 2016]. По мнению Гарри Арутюняна, автора отрывка о Сакума Сё:дзан в «*The Cambridge History of Japan*», во время обучения у Эгава Сакума познакомился с работами Ватанабэ Кадзан, в которых обнаружил тезисы о государственном управлении и обороне государства, совпадавшие с его собственными представлениями, и впечатление, оказанное на него Ватанабэ Кадзан, привело к разочарованию в том, что предлагал Эгава [The Cambridge History of Japan, 1989, p. 242].

Покинув школу Эгава, в 1844 г. Сакума Сё:дзан поступил в ученики к исследователю голландского языка и западной науки Куросава Рю:ан. Несколько лет он провел за изучением «голландских наук» [Селищев, 1993, с. 35]. Он проводил множество экспериментов: пробовал изготавливать стекло, искать серебро и уголь, пытаться расширить свой рацион, пополнив его мясными продуктами, и т.д. [Jansen, 2002].

В 1850 г. Сё:дзан продолжил свои исследования в сфере военного искусства и обратился к специалисту по огнестрельному оружию Симонэ Киндзабуро: (1806–1874), другому ученику Такасима Сю:хан. Сакума попросил позволить ему ознакомиться с работами Симонэ и сделать копии нескольких томов. Симонэ охотно внял просьбе и допустил Сакума ко всем своим записям. Сё:дзан был ему за это глубоко благодарен, подтверждением чему служит его адресованное матери письмо от 10 июля 1850 г., в котором описывается этот случай [Оохира, 1987, с. 71].

Сакума был благодарен Симонэ в первую очередь потому, что для ученых Японии того времени было немыслимым взять и раскрыть секреты и писания, передающиеся из поколения в поколение внутри семьи или одной школы, посторонним людям. Сакума осознал наличие этой проблемы и принял решение бороться с ней. Он отстаивал точку зрения, что если нужные знания и записи

являются достоянием только одного рода, то это препятствует развитию общества. По этой причине сам Сакума полностью обучал своих учеников тому, что знал, ничего не скрывая, даже если это было знание, доступное лишь узкому кругу людей. Кроме того, он ввел новую формулировку в лицензиях, которые выдавал своим ученикам: «Обязуюсь все, что знаю, передавать тем, кто последует за мной, полностью и ничего не утаив» [Там же, с. 72]. Если у учеников, которые не разделяли точку зрения Сакума, были возражения, они все равно получали эти лицензии, которые сам Сакума считал новым словом в образовании [Там же].

Даже в школах и организациях, созданных значительно позже, например, в руководящей организации дзюдо «Кодокан», в лицензиях, которые выдавались ученикам, содержались формулировки типа: «Я обязуюсь не обучать дзюдо других без особого на то разрешения» [Правила поступления..., web]. Формулировка, предложенная Сакума, была новаторской для его времени и свидетельствовала о кризисе сложившейся в Японии системы образования. Внешняя угроза создала ситуацию, когда старая система школ (*рю:*) воинских искусств выявила свое несоответствие вызовам, с которыми столкнулась Япония.

Свою школу Сакума Сё:дзан открыл в 1850 г. в Фукэгава в Эдо. С того момента, как сам Сакума впервые начал заниматься искусством владения огнестрельным оружием, прошло семь лет. К 1850 г. он прославился как специалист по *хо:дзюцу*, и к нему в ученики поступили 70 человек из княжества Накацу в провинции Будзэн, а также представитель сёгуната Кацу Ясуёси (1823–1899), который в будущем стал известен как Кацу Кайсю, «отец» японского флота. В 8-м лунном месяце 1850 г. Сакума Сё:дзан и его ученики по просьбе Симонэ Киндзабуро: показали свои достижения в области владения стрелковым оружием в порту Урага.

17–18-го числа 2-го лунного месяца 1851 г. Сакума Сё:дзан провёл демонстрацию отлитых вассалом княжества Мацусиро Канэко Тю:бэй пушек в деревне Икигаямура провинции Дзёсэй. Это был первый случай, когда Сакума проводил стрельбу из пушек. До этого его обучение проходило исключительно по известным в Японии книгам и схемам [Оохира, 1987, с. 86]. Свидетелями этой демонстрации были ученики Сакума, а также зрители из близлежащих деревень. Были заранее заготовлены ядра на шесть выстрелов. Но во время первого же выстрела ядро весом в 16 *каммэ*⁸ сначала взлетело в небо, а потом, вместо того чтобы ударить в склон горы Хитоэ, как было задумано, перелетело через холм и упало на задний двор дзэнского храма Мансё:дзи в деревне Одзимамура. Видимо, ошибка произошла из-за того, что сбилась наводка [Там же].

Старейшина деревни Одзимамура передал информацию об инциденте старосте соседней деревни Ясиромура в княжестве Мацусиро, и в адрес Сакума были выдвинуты обвинения. На следующий день Сакума в сопровождении ученика посетил храм Мансё:дзи, но ядро, угодившее в храм, ему не выдали [Там же]. Его представили как вещественное доказательство того, что в храм попали из пушки. Настоятель храма потребовал у Сакума извинений. В то вре-

⁸ Один *каммэ* (貫目) равен примерно 3,75 кг, следовательно, 16 *каммэ* равны примерно 60 кг.

мя представителями администрации *бакуфу* на месте были *кудзи* (судья) Мидзуно Рёхэй и *мотодзимэ* (начальник резиденции сёгуна) Мацуно Моитиро. Они выставили ситуацию в противоположном свете, представив ответ следующего содержания: «Демонстрация артиллерийского орудия была проведена в соответствии с указом правительства об обеспечении обороны от иностранного вторжения. Поскольку эти действия являются практикой воинских искусств, направленных на защиту Японии, буддийские храмы, синтоистские святилища, купеческие дома и крестьянские хозяйства должны оказывать им поддержку. О каких же извинениях идет речь?» [Оохира, 1987, с. 87]. Они не только не заставили Сакума извиняться, но и выдвинули встречное обвинение: «Если ядро в результате перелетело через гору, то это значит, что оно должно было упасть на отдаленном расстоянии в окрестностях деревни Куйсэкэмура или квартала Инарияма. Однако они говорят, что снаряд перелетел через верхушку холма и упал на задний двор храма Мансё:дзи. Если принимать в расчет траекторию полета ядра, такого случиться не могло. Мы предполагаем, что какие-то хулиганы умышленно выбрали ядро и подбросили его туда» [Там же]. Следует напомнить, что ядро весило 60 килограмм. Чтобы исправить ситуацию, Сакума Сё:дзан признал свою ошибку, принес извинения и предоставил чертеж того, как мог произойти инцидент в деревне Икигаямура. 17-го числа 3-го лунного месяца староста вернул ему ядро, вызвавшее скандал, на чем конфликт и завершился [Там же, с. 88]. А в районе Икигая города Тикума до сих пор стоит монумент, на котором выгравированы стихи Сакума, посвященные той демонстрации артиллерийского оружия [Сакума, 2016, с. 63].

Этот случай говорит о том, что в глазах правительства значимость проведения мероприятий, связанных с развитием военной подготовки, возросла, и чиновники были готовы содействовать тем, кто этим занимался, даже в конфликтных ситуациях. Однако то, что они поддерживали практические начинания, не означает, что *бакуфу* было готово проводить серьезные реформы в области обороны.

Чтобы восстановить пострадавшее реноме, 22-го числа 3-го лунного месяца Сакума Сё:дзан решил провести повторную демонстрацию пушки. На этот раз выстрел прошел успешнее, чем ожидалось, и множество зрителей пришло в восторг. Кроме того, как раз в то время в этой местности расцветали абрикосовые деревья *андзу*. Очевидцы описывали, что благодаря грохоту пушки лепестки взлетели с деревьев под самое небо, и демонстрация превратилась в очень красивое зрелище. Воздух содрогнулся от громогласного раската выстрела, и свежие цветки взлетели в небо, словно ураган [Оохира, 1987, с. 88]. Об этом мы знаем из стихов, которые в честь этого события сложил сам Сакума [Там же]. Возможно, он, с характерной для японцев склонностью к эстетизму, специально подобрал время и место для того, чтобы добиться максимального эффекта.

Задokumentирована еще одна демонстрация артиллерийского орудия. В 11-м лунном месяце того же года в провинции Кадзуса показывали пушку, изготовленную по заказу княжества Мацумаэ. Орудие неожиданно взорвалось, и многие зрители оказались ранены осколками. Об этом эпизоде даже сложили *ракусю* (сатирическое стихотворение *танка*) [Там же]. Достоверно не извест-

но, по какой же причине пушку разорвало. Возможно, ее отлили из низкокачественного металла, возможно, не рассчитали величину ядра или неправильно зарядили.

Чиновник из княжества Мацумаэ, вложивший в этот проект огромные средства, пребывал в искреннем замешательстве из-за случившегося и потребовал вернуть деньги, но в биографических работах, посвященных Сакума Сё:дзан, приводится такой ответ Сакума: «Разве в старой поговорке не говорится: “Три раза руку сломаешь — хорошим доктором станешь?” Поскольку говорят, что неудача — это основа успеха, хорошо бы, чтобы и другие *даймё*: дали мне денег ради блага нашей страны Японии. Вряд ли во всей нашей стране есть люди, кроме меня, которые бы владели этим искусством. Потерпев множество неудач, мы, в конце концов, станем мастерами своего дела» [Там же].

Как можно убедиться, по меньшей мере часть из практических испытаний Сакума Сё:дзан заканчивались неудачей. Причиной было то, что японские специалисты по военному делу изучали европейское огнестрельное оружие исключительно теоретически, по книгам, и практические испытания проводились в стране впервые. Тем не менее поведение Сакума говорит о том, насколько мало было специалистов этого дела в Японии того времени. Он знал, что он один из немногих, и поэтому держал себя так, понимая, что его нечем заменить, и это, скорее всего, соответствовало реальности.

Дискуссия о морской обороне столкнулась с проблемами, порожденными сложившимися в течение эпохи Токугава устоями и традициями: устаревшими и негибкими законами о внешней обороне, закрытостью системы школ искусств, препятствовавшей распространению знаний, нежеланием *бакуфу* идти навстречу предлагаемым нововведениям. Отсутствовала единая армия, единая система военного образования, производства вооружений и снабжения.

Все это привело к тому, что сёгунат Токугава не смог противостоять внешней угрозе. Он был, как показало вхождение кораблей Перри в порт Урага в 1854 г., слишком слаб, и эта слабость впоследствии повлекла за собой падение сёгуна.

Литература

Аихара Рёити. Тэмпо: хатинэн бэйсэн Моррисон торай но кэнкю: [Исследование о прибытии американского корабля «Моррисон» в 8-й год Тэмпо:]. Токио: Ядзинся, 1954.

Асакава Митио. Эдо-ван кайбо: си [История обороны Эдосского залива]. Токио: Кинсэйся, 2010. С. 38–39.

Горбылёв А.М. «Огненные копья», или аркебузы Страны Восходящего Солнца // Путь кисти и меча. 2002. № 4. С. 33–40.

Демченко Н.С., Горбылёв А.М. Ката в традиционных боевых искусствах самураев эпохи Токугава (1603–1867). 2-я статья из цикла «Исследования ката каратэ-до» // Хидэн. Боевые искусства и рукопашный бой. Вып. 2. М.: Горбылёв А.М., 2009. С. 90–129.

Камисираиси Минору. Бакумацу но кайбо: сэнряку — икоку сэн о какури сэйрё [Стратегия морской обороны в эпоху Бакумацу: изолируем иностранные корабли]. Токио: Исикава Кобункан, 2010.

Климов В.Ю. Сводные записи захода иностранных кораблей в японские воды // Японоведение в России. 2014. URL: http://japanstudies.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=520

Оохира Кимата. Сакума Сё:дзан. Токио: Ёсикава кобункан, 1987.

Правила поступления в Кодокан. URL: <https://budocenter.ru/wa-data/public/site/uploads/teach/etiket/keiko.pdf>

Сакума Сё:дзан. Сэйкэнроку / пер. и коммент. Коно Дайсукэ. Токио: Кинсэйся, 2016.

Селищев А.С. Японская экспансия: люди и идеи. Иркутск; М.: Иркут, 1993.

Толстогузов С.А. Сёгунат Токугава в первой половине XIX века и реформы годов Тэмпо. М.: Науч. совет по истории соц. реформ, движений и революций РАН, 1999.

Щепкин В.В. Влияние возвышения маньчжуров на формирование внешней политики Японии в первой половине XVII в. // Страны и народы Востока / под ред. И.Ф. Поповой, Т.Д. Скрынниковой. Вып. XXXIV. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2013. С. 73–83.

De Bary Wm. T., Gluck C., Keene D. Sources of Japanese Tradition. Vol. 2: 1600 to 2000. New York: Columbia University Press, 2010. P. 633–638.

Hillsborough R. Samurai revolution: The dawn of modern Japan seen through the eyes of the shogun's last samurai. North Clarendon, Vermont: Tuttle Publishing, 2014.

Jansen M.B. The Making of Modern Japan. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

The Cambridge History of Japan. Vol. 5: The Nineteenth Century / ed. by M.B. Jansen. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Первая французская военная миссия в Японию (1867–1868) и ее предложения по реформированию армии сёгуната Токугава

С.С. Наумов

Статья посвящена деятельности Первой французской военной миссии в Японию (1867–1868) в целях модернизации армии сёгуната Токугава, в ходе которой в значительной мере были определены основные контуры военной реформы, осуществленной уже в начале эпохи Мэйдзи. Исследование, проведенное на основе ряда японских и французских источников, прежде не востребованных советским и российским японоведением, позволило показать, что предложения французских военных советников и планы сёгуната по реформированию армии остались в значительной степени нереализованными, хотя деятельность французской миссии отнюдь не прошла бесследно: несмотря на непродолжительное время пребывания в Японии французским офицерам удалось создать элитный «Учебный батальон» (Дэнсютай) из 800 человек, провести обучение командного состава армии, а также разработать проект создания Министерства обороны. Результаты деятельности миссии получили положительную оценку японского руководства, которое и после ликвидации сёгуната продолжило реформирование армии в соответствии с предложениями французских специалистов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Французская военная миссия в Японию, вооруженные силы Японии, военная реформа, период Бакумацу, реставрация Мэйдзи.

В период Бакумацу (1853–1867) 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 в конечном итоге за реставрацию императорской власти и ликвидацию сёгуната. В условиях политического кризиса сёгунат развернул серию реформ, направленных на укрепление его могущества, в том числе военного. Западные страны лавировали, стремясь упрочить свое влияние на Японию. Великобритания тайно поддерживала оппозиционные силы — княжества Сацума и Тёсю, а Франция сделала ставку на сёгунат, выразив готовность поддержать его реформы.

Сибата Такэнака, представитель сёгуна Токугава Ёсинобу в Европе, обратился ко Второй Французской империи и к Великобритании с просьбой о посылке военных миссий в Японию для обучения армии. Британская империя направила в Японию миссию Трейси, которая должна была помочь сёгунату реформировать его военно-морской флот. А Франция, которая не желала уступать Британии в соперничестве за влияние на японскую политику, выразила готовность оказать Японии помощь в модернизации ее сухопутных войск. В результате в январе 1867 г. в японский порт Йокогама прибыла французская военная миссия в составе 17 человек, в том числе четырех офицеров, 10 унтер-офицеров и двух солдат. Начальником миссии являлся капитан Шарль Шануэн. Это был опытный военный. Свою карьеру он начал в 16 лет, поступив в военную школу Сен-Сир, где был одним из самых успешных курсантов. Служил в Алжире, затем командовал французским экспедиционным корпусом в Китае во время Второй опиумной войны (1856–1860). За военные заслуги был награжден орденом Почетного легиона.

Срок пребывания французской миссии в Японии оговорен не был, но после начала гражданской войны в январе 1868 г. и поражения в ней сторонников сёгуна император Мэйдзи в октябре приказал миссии покинуть Японию. Таким образом, миссия провела в стране около полутора лет, из которых лишь около года решала поставленные перед ней задачи. Однако, несмотря на непродолжительность пребывания военной миссии, французским офицерам удалось создать элитный «Учебный батальон» (Дэнсютай) из 800 человек, обучить командный состав армии сёгуната, а также разработать план создания Министерства обороны. Кроме того, после нескольких месяцев знакомства с японскими войсками на военном полигоне около деревни Отамура (неподалеку от того места, где ныне размещается парк «Харбор Вью»), где участники миссии проживали вместе с японскими военными служащими, они разработали концепцию реформирования военной системы сёгуната. Рекомендации и предложения по реформе армии 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 Жюль Брюне и Эдуарда Мессело. «Книга» была передана через Леона Роше, генерального консула Франции в Японии, и содержала 48 страниц. Перевод книги на японский язык подготовил Ириэ Бунро (Фуmio), профессор Кайсэйдзё, образовательно-исследовательского учреждения, основанного в 1863 г. и в дальнейшем послужившего базой Токийского университета. «Белая книга» Шануэна и явилась основным источником о деятельности французской военной миссии¹.

Впервые «Белая книга» Шануэна была опубликована в седьмом томе полного собрания сочинений Кацу Кайсю, одного из главных военных деятелей сёгуната того времени, и во втором томе «Истории армии» [Кацу, 1967, с. 276–297]. Ее изучением занимались такие исследователи, как Кристиан Полак, автор монографии «Шелк и свет: золотой век франко-японских от-

¹ Мне хотелось бы выразить глубокую признательность господину Сато Юсуке за помощь в переводе «Белой книги» Шануэна на русский язык.

ношений» [Polak, 2001], который отмечал, что «Белая книга» является одним из основных источников для изучения состояния вооруженных сил Японии в середине 1860-х годов, направленности и содержания военной реформы сёгуната. Однако в отечественном японоведении этому источнику внимания уделено не было.

В послании Ш. Шануэна, направленном сёгуну Ёсинобу в апреле 1867 г., содержалось 36 пунктов, фиксировавших проблемы в организации, подготовке и снабжении войск сёгуната и намечавших направления их модернизации. В частности, Шануэн писал о необходимости создать общевоинские уставы, определить иерархию и жалование в войсках, организовать военно-учебные заведения для подготовки офицерского состава, отмечая при этом, что японское командование питает иллюзию, будто Япония может с легкостью перенять опыт западной военной системы, и что реализовать реформы армии возможно, только действуя системно, последовательно и непрерывно, с учетом японских военных традиций, постепенно исправляя недостатки существующей военной системы [Сяноан, web, с. 1].

Интересно сравнение Шануэном Японии и Китая [Там же, с. 3]. Шануэн пишет, что в Китае государство существует лишь номинально, и именно поэтому ему могут быть навязаны такие невыгодные для страны договоры, как Айгуньский (1858 г.), установивший русско-цинскую границу по реке Амур. Шануэн высказывает мнение, что Япония обладает большим потенциалом и способна играть ведущую роль во всей Азии, но для этого ей нужно своевременно провести военные реформы, без которых японские войска в случае крупного конфликта будут быстро разбиты, как китайские во Второй опиумной войне. Любопытно, что Шануэн напоминает японскому руководству известнейшую цитату из «Сунь-цзы»: «Если знаешь противника и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет; если знаешь себя, а его не знаешь, один раз победишь, другой раз потерпишь поражение; если не знаешь ни себя, ни его, каждый раз, когда будешь сражаться, будешь терпеть поражение» (перевод Н.И. Конрада).

Майское послание сёгуну во многом дополняет апрельские замечания и предложения. Оно содержит четыре блока, посвященные вопросам реформирования трех родов войск и подготовке офицеров.

Говоря о пехоте, Шануэн указывает на необходимость вооружить армию современными винтовками, вести обучение солдат стрелковому делу, следить за степенью износа оружия и организовать его производство в Японии. Очень важным представляется призыв отказаться от сословного принципа формирования армии и перейти к набору в пехоту крестьянских юношей, привыкших к физическому труду [Там же, с. 10–11].

Реформа артиллерии, согласно Шануэну, требует наладить сложное производство нарезных стволов, пороха, обеспечить артиллерию транспортом для доставки орудий на поле боя, проведения регулярных испытаний, а также обучения артиллеристов канонирскому делу во всех его аспектах, включая изготовление, ремонт, перевозку орудий и строительство фортификационных укреплений [Там же, с. 12].

Численность кавалерии, с учетом географических условий Японии, по мнению Шануэна, можно уменьшить. Тем не менее, кавалерия должна быть хорошо обученной, иметь необходимое снаряжение, производство которого нужно наладить в стране по европейским образцам, привезенным миссией, чтобы исключить бессмысленное расходование средств на закупки из-за рубежа [Сяноан, web, с. 13].

Наконец, об офицерах японской армии Шануэн пишет: «На текущий момент нет ни одного японского офицера, который был бы обучен должным образом. К тому же многие из них уже немолоды, у них есть другая служба, поэтому им некогда учиться». Он предлагает набирать в военные училища юношей из самурайских семей, имеющих достойное общее образование, которые, по его мнению, будут готовы приносить пользу государству и обучаться с большим энтузиазмом. Сёгуну же необходимо издать указ, определяющий организацию военных училищ: возраст поступления, выпуска, содержание программ обучения, присвоение званий после окончания. Офицеру, указывает Шануэн, недостаточно разбираться только в своей специальности, он должен иметь ясное понятие о боевой деятельности артиллерии, тактике и стратегии, инженерном искусстве, фортификации, то есть иметь представление обо всех аспектах военного дела. Наличие такого командного состава позволит создать боеспособную армию, численность которой в мирное время может быть уменьшена в целях экономии. Важной задачей также является внедрение в обучение командного состава переведенной на японский язык современной европейской специальной литературы [Там же, с. 13–14].

В заключительной части майского послания предлагается создать Министерство обороны Японии в составе четырех основных управлений: Первого, отвечающего за набор пехоты, подготовку командного состава, разработку военных уставов; Второго, отвечающего за артиллерию и инженерно-саперные войска; Третьего, отвечающего за кавалерию; Четвертого, отвечающего за финансы и логистику. Руководитель каждого управления должен подчиняться военному министру, а военный министр — верховному главнокомандующему, сёгуну. Таким образом будет обеспечен принцип единоначалия, будут четко распределены обязанности и ответственность [Там же, с. 14–15].

Июньское послание к военному министру сёгуната Мацудайра Нориката состояло из трех частей: в первой капитан Шануэн представил предложения по логистическим и финансовым вопросам организации пехоты, во второй лейтенант конноартиллерийского полка императорской гвардии Жюль Брюне детально написал об организации артиллерии, в третьей по вопросу организации управлений внутри министерства обороны выступил лейтенант 20-го батальона егерей Эдуард Мессело.

Шануэн вносил предложение по организации тактических единиц в пехоте по распространенной системе: взвод — рота — батальон — полк. Численность солдат в роте должна была варьироваться от 40–50 в мирное время до 130–140 — в военное. Каждому солдату полагалось жалование, из которого, однако, вычитались бы взносы, формирующие финансовый фонд подразделения. Экипировка и оружие для солдат должны были быть качественными,

за их эксплуатацией в течение установленного срока должен был следить командир роты, который составлял отчеты о состоянии оружия, подлежащие проверке инспекторами. Когда экипировка изнашивалась или ломалась по вине солдат, ее должны были менять за счет фонда подразделения, взносы в который должны были делать не только из жалования, но и из еженедельных выплат и особых вознаграждений. Поэтому требовалось установить жалование военнослужащим во всех трех родах сухопутных войск так, чтобы его хватало на покрытие всех расходов и на формирование индивидуальных накоплений, при этом артиллеристы должны были получать больше кавалеристов, а те — больше пехотинцев. При выходе военнослужащего в отпуск жалование выплачивалось в значительно уменьшенном размере. Поясняя свои рекомендации, Шануэн приводил во франках суммы годового жалования, без учета доплат и вознаграждений, в пехотных войсках Франции с маршала до младшего лейтенанта: маршал (30 000), генерал генштаба (18 750), бригадный генерал (12 500), полковник (5500), подполковник (4300), командир батальона (3600), капитан взвода (2000), лейтенант (1600), младший лейтенант (1350). При этом он отмечал, что установить жалование в Японии требовалось исходя из условий и образа жизни военных в этой стране [Там же, с. 20].

Шануэн выделил также ряд логистических проблем. В стране отсутствовала единая система снабжения провизией и вооружением. Нужно было разработать план и график перемещения войск в мирное и военное время, установить командование войсками в местах их дислокации, определить расположение и регламент работы санитаров и полевых госпиталей, создать условия для поездок офицеров в командировки, а также наладить взаимодействие между командованием сухопутных войск и ВМФ, чтобы согласовывать численность конвойных подразделений для обеспечения безопасности при морской транспортировке [Там же, с. 21–22].

Жюль Брюне пишет о людском и техническом составе артиллерийских батарей, особо отмечая ценность горной и полевой артиллерии, которая очень эффективно показала себя в Мексике во время англо-франко-испанской интервенции 1861–1867 гг. Следовательно, подчеркивает он, при битвах в таких крупных городах, как Эдо и Осака, артиллерия может иметь очень большое значение, ведь японские города достаточно просторны и удобны для маневров. Поэтому состав миссии полагал, что японцам надлежало как можно скорее модернизировать свою артиллерию и ускорить производство орудий, чертежи которых привезли французские военные. Проблема, по словам Брюне, заключалась в том, что многие японцы не знали даже, как правильно маршировать, транспортировать горную артиллерию на лошадях, крепить полевые пушки к повозкам, метко стрелять из них, не понимали, сколько боеприпасов необходимо перевозить вместе с орудиями. Всему этому японцам еще только предстояло учиться [Там же, с. 29–30].

Вторым важным источником, раскрывающим подробности деятельности французских советников, явились записи Хаяси Сёдзюро (1824–1896), второго переводчика, сопровождавшего миссию с момента ее прибытия в Японию и отвечавшего за перевод французских учебных пособий и уставов. Хаяси также

являлся профессором Кайсэйдзё и сразу после назначения переводчиком при миссии получил должность советника по трем видам сухопутных войск. Как писал он сам, сёгунат предоставил для французов лучших из имевшихся переводчиков [Окубо, 2009, с. 4].

В работе *«Мокуба-но сё»* («Деревянный конь») 1867 г. он описывает гимнастические упражнения, принятые во французской армии, и приводит иллюстрации. Фактически его работа представляет собой дополненный перевод пособия, выпущенного в 1847 г. Министерством обороны Франции под названием «Инструкция по обучению гимнастическим упражнениям». Она содержит около 200 страниц, где систематически описываются многие упражнения на более чем 33 видах снарядов, приведены иллюстрации и схемы площадок для тренировок на 200–300 человек. Позже, в 1874 г., в Японии была издана серия книг «Библиотека армии», куда был включен и перевод этой «Инструкции» [Там же, с. 5–7]. Существуют также зарисовки, сделанные в конце 1880-х годов на занятиях в военном училище Тояма, основанном в 1873 г. Они свидетельствуют, что курс гимнастики и в то время проводился по указанным пособиям. В училище Тояма преподавали и французы, некоторым из них были вручены японские ордена и награды (Андре Эшман, Франсуа Жозеф Дюкло и т.д.). Все это говорит о заимствовании и сохранении способов обучения, заложенных еще Первой французской миссией, даже после падения сёгуната и перехода власти к правительству Мэйдзи [Там же, с. 9–10]. Более того, в 1873 г. в школе Кайсэй гакко (преобразованной позднее в Токийский университет) создаются площадки для тренировок, схемы которых похожи на те, что ранее применялись исключительно в военных учреждениях [Там же, с. 11]. В Кайсэй гакко французы также обучали гимнастике. Таким образом, программы, привезенные в Японию и преподававшиеся офицерами Первой французской миссии, позднее вводились не только в военных, но и в гражданских образовательных учреждениях. Это же касается и формы одежды, фактически заимствованной у французов, сохраняющейся во многих учебных заведениях по сей день.

Можно утверждать, что французские военные советники уделяли особое внимание пересмотру системы физической подготовки японских солдат, мотивируя это тем, что японцы, находясь в состоянии мира более 250 лет, в итоге превратились в людей, избегающих физического труда и уделяющих мало времени тренировкам. Французские специалисты отмечали, что у японцев нет системы упражнений, хотя базовая физическая подготовка требуется не только в современной армии, но и в гражданской жизни. Именно поэтому французы и привезли с собой учебные пособия по гимнастике [Там же, с. 2]. Фактически, перед французами стояла задача организовать занятия по физическому воспитанию не только в войсках, но и в гражданских образовательных учреждениях, то есть задача государственного масштаба. Таким образом, деятельность миссии послужила появлению и развитию современной системы физической культуры в Японии.

Помимо этого, на основе розданных во время учений переведенных французских инструкций Танабэ Рёсукэ, один из артиллеристов сёгунской армии, обучавшийся под командованием Жюля Брюне, подготовил книгу «Обучение

рекрутов» (1868 г.), где описал упражнения французской системы физической подготовки: прыжки в высоту, прохождение через полосу препятствий, подтягивания, удерживание равновесия на балке, упражнения с гантелями, на канате, на ходулях, брусках, прыжки с помощью шеста, с трамплина, через деревянного коня и многие другие [Там же, с. 3]. Вскоре тренировки по французской военной гимнастике начали проводить не только французские офицеры, но и обученные ими солдаты. Так, в записях об истории княжества Хиросаки говорится о воинах, вернувшихся из Эдо и обучивших по-французски более 100 новобранцев в войсках княжества [Там же, с. 4].

Сохранившиеся документы дают нам представление о состоянии войск сёгуната на 1867 г. и о концепции модернизации армии, предложенной специалистами французской военной миссии. В значительной степени эти рекомендации французских военных советников и планы сёгуната остались нереализованными, однако деятельность миссии отнюдь не прошла бесследно. Во-первых, ряд членов миссии, не подчинившихся приказу императора, во главе с Жюлем Брюне, получившим впоследствии прозвище «последний самурай» [Héon, 2010], приняли участие в создании сторонниками сёгуната республики Эдзо (1868–1869) и ее вооруженных сил на острове Хоккайдо — фактически первой республики в Азии. Во-вторых, обученные французами японские военные специалисты после восстановления императорского правления переехали вместе с экс-сёгуном Токугава в область Сидзуока, где открыли военную школу в Нумадзу, послужившую в дальнейшем базой Военной академии. В-третьих, и после ликвидации сёгуната новое японское правительство продолжило реформирование армии в соответствии с предложениями французских специалистов, в связи с чем в 1872 г. оно обратилось к Франции с просьбой о направлении в Японию второй военной миссии (1872–1880).

Литература

Сяноан кэмпаку вагэ シヤノアン建白和解 [«Белая книга» Шарля Шануэна]. URL: <http://nihonsi.web.fc2.com/warfare/chanoine/chanoine.htm>.

Кацу Кайсю. Рикугун рэкиси [История армии]. Т. 2. Токио: Харасёбо, 1967.

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. Вып. 6. № 54. С. 1–14.

Héon F.-X. Le véritable dernier Samouraï: l'épopée japonaise du capitaine Brunet // Stratégique, Institut de Stratégie Comparée. 2010. Vol. 1. No. 99. P. 193–223.

Medzini M. French policy in Japan during the closing years of the Tokugawa regime. Cambridge: East Asian Research Center, Harvard University, 1971.

Polak Ch. 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.

Социальные уроки японской гравюры о еде

Ю.Б. Стоногина

Статья рассматривает, каким образом гастрономическая и кулинарная тематика отображается в японской традиционной гравюре *укиё-э*. Такая тематика имеет ряд особенностей, продиктованных климатом и образом жизни японцев, активной урбанизацией восточной части Японии в эпоху Токугава (Эдо), особым отношением к связанной с сезонностью декоративной составляющей блюд. Формирование гастрономической культуры Японии и то, что можно назвать «пищевой самоидентификацией» японцев, происходило в период активной урбанизации страны. Городская культура стимулировала развитие пищевого сектора, тесно связанного с другими, типично городскими, развлечениями и сервисами (театр Кабуки, квартал Ёсивара и др.), возникающими в ответ на спрос у богатеющих горожан. Гравюра была одним из видов нового искусства, ее развитие совпадало с развитием других городских форматов, включая пищевую культуру, которой она обеспечивала и художественную фиксацию, и сервисное обслуживание в виде рекламы знаменитых продуктов и популярных заведений. Заявленная тема пока получает только первоначальную разработку, в связи с чем автор вчерне намечает любопытные для дальнейшего развития вопросы: 1) культурно обоснованные принципы этичного потребления; 2) роль японской женщины в секторе еды и кулинарии; 3) начало формирования индустрии гостеприимства в Японии. Автор показывает, как многие зародившиеся в XVII–XIX вв. и отраженные в гравюрах явления, связанные с пищевой культурой, в новейшее время сохранили свое значение в ежедневной жизни японцев, трансформировались в бизнес-модели, стали частью японской политики. Так, в 2010 г. была сформирована национальная концепция креативных индустрий Cool Japan, включающая и направление «пищевой сектор» и региональные продукты, а всплеск интереса между 2015 и 2020 гг. к собственно кухне Эдо нашел свое выражение в ряде исследований, информационных кампаний гастрономического содержания и выставок.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: гравюра *укиё-э*, пищевая культура, эпоха Эдо, культурная экспансия, концепция Cool Japan.

Кулинарная машина времени

Среди гравюр *укиё-э* XVII–XIX вв. можно выделить и отдельный класс гравюр, посвященных продуктам питания и заведениям общепита, и обнаружить «кулинарную» тематику, интегрированную в гравюры иного характера — сезонные гравюры (*фукэй-га*), гравюры с изображением красавиц (*бидзин-га*) или актеров кабуки (*якуся-э*). В современной классификации различается примерно

полтора десятка жанров, включая вышеупомянутые. Осмысление гравюр еще и по кулинарному признаку началось только недавно, и тому есть причины.

В последнее двадцатилетие (с конца 1990-х — начала 2000-х) обозначились два направления «глобализации» японской гастрономической культуры. Первое — активная пропаганда в США и Европе японской здоровой парадигмы питания, развитие там направления *васёку* (японской кухни) в ресторанном секторе (илл. 1). Эта работа велась на предпринимательском уровне, то есть силами частных лиц, решивших инвестировать в сектор японской кухни свой талант, деньги или культурный интерес. Такими частными лицами были повара и рестораторы, бизнесмены, журналисты, деятели культуры и др. Что касается России, в конце 1990-х годов доля заведений японской кухни стала понемногу расти в ресторанном секторе Москвы, Петербурга, других крупных городов. В те времена представители Посольства Японии в РФ говорили автору, что они видят этот процесс, но не знают тех энтузиастов, которые вкладывают средства и время, прививая россиянам любовь к *васёку*.

Второе направление — продвижение японской гастрономической культуры и продуктов локального производства на зарубежные рынки как одно из направлений общей культурной экспансии Японии и стимуляции въездного туризма (в частности, в рамках программы «Cool Japan», стартовавшей в 2010 г.). Этот новый этап знаменовал понимание японским правительством того факта, что интерес к Японии в мире вырос, но сама Япония никак не выигрывает от этого интереса. Инвестиции в «японское», не только кухню, но также видеоконтент, косметику, электронику, товары ежедневного спроса оборачивались за пределами страны и там же приносили дивиденды. Новая



Илл. 1. Часть японского традиционного завтрака в гостинице. Фото автора, ноябрь 2020 г.

государственная концепция «Прикольной Японии» (Cool Japan), ориентированная на зарубежного потребителя, дала идеологическое обоснование привлекательности именно характерных японских элементов, проявляющихся в бытовой культуре и стиле жизни, продуктах традиционных ремесел, моде и технологических новинках. В частности, значительные усилия на государственном уровне были приложены, чтобы добиться включения традиционной японской кухни *wasёку* в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО, что и произошло в 2013 г.

В эпоху социокультурных трансформаций XX–XXI вв. сохранность национальной кухни остается одним из немногих знаков стабильности и надежных культурных якорей. Это полностью относится к японской кухне: состав и внешний вид многих блюд, которые подают и сегодня, например, в ресторанах Токио, почти не претерпели изменений за последние два-три столетия.

Кухня Эдо как гастрономический идеал

В применении к историческому периоду — второй половине эпохи Эдо — можно говорить о сложившейся «пищевой самоидентификации» японцев, живущих в восточной части страны. Город Эдо как новый центр сёгуната имел характерные особенности, определявшие развитие гастрономического сектора.

1. Прежде всего, город расположен не во внутренней части острова, как Киото, а на заливе. К базовому рациону с основой из риса, гречневой лапши и овощей добавляются рыба и моллюски, до семидесяти сортов которых ловятся практически невдалеке от стен сёгунского замка [Okubo, 2019]. Это сформировало своеобразную гордость эдосцев за свою кухню, включившую разнообразие морепродуктов, и дало местным суси название *Эдо-маэ* (выловленные «перед Эдо»).

2. Парадигму питания определило сословие самураев, которым ежедневно требовалось поддержание энергии и мышечной силы. Выбор продуктов был обусловлен их питательностью и белковой насыщенностью. Дополнительным фактором стали вкусы самураев как потребителей в области оформления и подачи еды.

3. Сформировался особый характер кухни как важной части городской культуры. Город Эдо — город служилых мужчин, и его кухня — это кухня для бессемейных, для больших мужских групп и для людей с повышенной (часто круглосуточной) занятостью. Ремесленники и крестьяне как сервисные группы для самураев также составляли мужское население города. Складывание «быстропита» отвечало необходимости поесть почти на ходу и в любое время суток. А рестораны и веселые кварталы обеспечивали досуг, включавший и соответствующую кулинарную часть.

Почему же именно в эпоху Эдо сформировался практически весь стол современного японца? В эпоху Камакура, в пору утверждения дзэн-буддизма и строительства великих монастырей дзэн, родилась постная кухня Японии. В эпоху Сэнгоку возникла культура чайного действия *тяною* и сопутствующего угощения *кайсэки-рёри*. Но это были кулинарные разработки для отдельных со-

словий: монашествующих и самураев. Только установившийся мир эпохи Эдо, рост городов и бурное развитие городской культуры привели к формированию кухни городских масс, превращению едален в рестораны, проведению горожанами сезонных пиров и т.д. Очевидна тесная взаимосвязь между урбанизацией и эволюцией японской кухни.

Необходимо добавить, что именно у пищевой культуры Эдо был большой потенциал к распространению за пределы региона. Система заложничества (*санкин ко:тай*) предполагала периодическое проживание провинциальных *даймё*: и членов их семей в новой столице. В это время они, конечно, были вынуждены питаться по правилам местной пищевой культуры и могли приобретать вкус к тем или иным эдосским блюдам. Кроме того, кухня Эдо воспринималась как один из символов близости к правящему роду Токугава. Можно предположить, что возвращение *даймё*: и их родичей в родные места означало экспорт тех или иных рецептов из Эдо в отдаленные провинции Японии. Говоря же о том, почему именно кантоская кухня стала ассоциироваться с японской кухней вообще, нужно вспомнить, что с началом эпохи Мэйдзи контакты с иностранцами развивались преимущественно через Канто (порт Йокогаму и новую столицу Токио), в связи с чем кухня этого региона получила первоначальную известность на Западе как аутентично японская.

Перспектива. В результате включения традиционной японской кухни в список мирового наследия ЮНЕСКО произошел подъем интереса к ее истории и внутри самой Японии. В 2016 г. японский кулинарный сайт *Cooprad* в сотрудничестве с Исследовательской группой по культуре питания (<http://www.js-foodculture.org>) открыл особый раздел рецептов «*Эдо гохан*» («Эдосская еда»), к настоящему времени включающий 88 старинных рецептов.

Осенью 2017 г. Национальный институт японской литературы (<https://www.nijl.ac.jp/index.html>) объявил о сотрудничестве с ведущей сетью универсальных магазинов «Исэтан Мицукоси» в кампании по реконструкции и воспроизведению рецептов кухни Эдо. Институт занимался расшифровкой содержания старинных кулинарных книг, их переводом на современный язык и написанием сопроводительных комментариев. Магазины «Исэтан Мицукоси», участвовавшие в кампании, в своих отделах готовых блюд представляли покупателям блюда из соевого творога тофу, яиц и так далее, перечисленные в кулинарных книгах «Сто диковинных блюд из тофу» (1782 г.) и «Секретная коробочка с *гаммодоки*»¹ (1795 г.). Вместе с продуктами распространялись флаеры с репродукциями оригинальных изображений из классических книг, воспроизведенными оригинальными текстами, их современными переводами и рецептами от каждого магазина. Эти и подобные историко-маркетинговые акции ставили целью разворот японского потребителя к основам национальных традиций питания в противовес европейской кухне и особенно засилью американского быстрого питания.

¹ «Имитация гуся». Тефтели из соевого творога тофу с овощами, яичным белком и кунжутом.

«Вкусные» гравюры

В контексте вышесказанного внимание японских исследователей привлекла также и традиционная гравюра, в избытке предоставляющая материал для поиска корней японской кухни, а также для наблюдения за социальным развитием Японии в эпоху Эдо, отраженным в выращивании, обработке и потреблении продуктов питания. В конце 2020 г. в выставочном зале Mori Art Center в Токио прошла выставка «Вкусные гравюры» («*Ойсий укиё-э*») с подзаголовком «Корни японской кухни». Искусство японской гравюры достигло расцвета к концу XVIII — началу XIX в., в годы, когда творили Хокусай, Хиросигэ, Куниёси. Выставка в основном представила гравюры этих трех мастеров, в той или иной мере отразившие кулинарную тематику и «вкус Эдо».

При формировании выставки японские исследователи выделяли явные ассоциации: 1) сезонные развлечения и еда; 2) оживленные эдоские застоля; 3) знаменитые рестораны Эдо; 4) путешествия и местные лакомства. За исключением последнего раздела сюжеты «вкусных гравюр» организованы вокруг нового административного и культурного центра страны. В эпоху Эдо наблюдается синтез сферы питания и других типично городских удовольствий: это касается появления ресторанов с сопутствующими развлечениями, пищевой культуры, связанной с театром Кабуки, кулинарной стороны функционирования веселого квартала Ёсивара. Экономическое развитие города способствовало формированию в среде купечества прослойки городских богачей, которые, с одной стороны, обеспечивали спрос на новые сервисы, включая кухню, с другой — и сами начинали финансировать развитие книгопечатания, театра, художественного (включая гравюры) и ресторанного секторов.

Главная перемена состояла в быстрой эволюции еды от средства насыщения (или одного из элементов обряда) до важного удовольствия в бурной социальной жизни эдосцев. Если для представителей аристократии соединение трапезы с развлечениями (стихосложение, пение, каллиграфия) было социально привычным форматом, то для горожан, ремесленников и самураев это стало принципиально новым образом жизни. Соответственно, сама пища и гастрономические ассоциации стали появляться на гравюрах, репрезентуя городскую жизнь в ее разнообразии.

Один из примеров синтеза еды и развлечений, а также его отражения в гравюре — мир театра Кабуки. В театре было разрешено выпивать и обедать прямо на зрительских местах во время многочасовых спектаклей. Гравюра Утагава Тоёкуни «Театр Накамура внутри и снаружи» (中村座内外の図) показывает старинный зал, поделенный на многочисленные ложи: театр сам похож на коробку *бэнто* с отделениями для различных видов еды. На гравюре отражена и кулинарная составляющая зрительских удовольствий того времени: в одном месте на бортиках лож видны чайники, чайные чашки, в другом — большой лаковый чан для риса под крышкой. Перед группой зрителей-мужчин в ложе накрыт обед из множества блюд включая цельную рыбку (скорее всего, это морской окунь) на большом подносе.

В фильме 2006 г. «Ооку²» (реж. Тору Хаяси) есть выразительный эпизод, когда горожанки смотрят спектакль Кабуки. Открывается люк, и на сцене возникает популярный актер. Одна из горожанок в восторге кричит: «Маттэмасита, Цудая!» («Как мы тебя ждали, Цудая!»). За спинами открывается дверь в их ложу и появляется разносчик готовых обедов. Другая горожанка в неменьшем восторге кричит ему: «Маттэмасита, бэнтоя!» («Как мы тебя ждали, разносчик бэнтю!»).

Что означал рост популярности Кабуки у городского населения, хорошо видно по изменениям ассоциированной с Кабуки гравюрой *укиё-э*. Если для первых театральных гравюр характерны общий план и внимание к сценографии спектаклей, то постепенно акцент смещается на самих актеров. Начинают изображать отдельные мизансцены с популярными актерами, затем портретировать тех или иных персонажей спектакля в их исполнении. Затем фокус еще приближается — появляются крупные лицевые портреты, в частности, известные портреты, исполненные Сяраку. У поклонников Кабуки пробуждается интерес к частной жизни актеров за пределами сцены. Гравюра Утагава Тоёкуни III (Утагава Кунисада) «Новогодний банкет» изображает актеров возле круглого стола-подноса; мы видим компанию одиннадцати мужчин с гейшами, разливающими горячее сакэ из традиционных бутылочек. Его же гравюра «Празднование за кулисами театра Итимура» показывает актеров в еще менее предназначенном для публики виде: неразгримированных и полураздетых, окруженных театральным реквизитом.

Перспектива. Закусывать на зрительских местах в Кабуки разрешено и сейчас. Однако развитие театрального дела и признание Кабуки национальным культурным достоянием ужесточило требования к еде и спиртному в зале. Прямого запрета для зрителей принимать пищу и пить алкоголь во время спектакля нет, но их просят учитывать интересы других зрителей и не доставлять им неудобств. Безусловно, давно отменена доставка готовых обедов разносчиками прямо в зрительный зал. Упомянем, что в апреле 2020 г. закрылся знаменитый «Магазин *бэнтю* перед театром Кабуки» в районе Хигаси Гиндза. Любимый актерами, литераторами и зрителями Кабуки, он имел историю длиной в 152 года. Общие проблемы малого бизнеса резко обострились на фоне пандемии коронавируса, и хозяин был вынужден «свернуть норэн», то есть закрыть заведение³. Это одна из серьезных потерь в связанном с Кабуки кулинарном мире.

Социальные уроки «вкусных гравюр»

Однако помимо очевидных сезонных и прочих ассоциаций на «вкусных гравюрах» глазом человека XXI в. можно увидеть и те социальные отражения, о

² Ооку — внутренняя часть сёгунского замка в Эдо, где проживали придворные дамы высшего ранга, включая жен и наложниц сёгуна.

³ См. «Майнити Симбун» от 18.04.2020. URL: <https://mainichi.jp/articles/20200418/k00/00m/040/054000c>

которых едва ли могли задумываться сами японцы в период создания гравюр, но которые неожиданно резонируют в контексте современных общественных вопросов: 1) этическое потребление; 2) образ женщины в секторе еды и кулинарии; 3) формирование индустрии гостеприимства.

Урок 1. Этическое потребление. На гравюрах явно отсутствует то, что мы сегодня называем «сверхпотреблением». В сезонных кулинарных радостях и условных «пирах» не слишком много роскоши или подчеркнутой демонстративности. Основная красота гравюры заключена в пейзаже, затем в костюмах, а на долю собственно угощения остается немного: сдержанный изыск многоцветных суси на лаковом подносе, керамические чаши с плавающими в них стопочками для сакэ.

Вне зависимости от того, изображены на гравюрах такие разные по доходу и образу жизни представители социума, как актеры, горожанки или самураи, более радикально меняются интерьер и одежда, нежели объемы пищи. О принципах питания японцев писала Т.М. Гуревич: «Если не принимать во внимание огромные миски с лапшой в бульоне с разными добавками, которая пользуется популярностью у рабочих и студентов, то порции японских блюд довольно небольшие» [Гуревич, 2019, с. 62]; далее исследовательница вспоминает поговорку «*Хара хатибу ися ирадзу*», «Наполняй желудок на 8/10 объема, и врачи будут не нужны». Вопросы потребления у японцев были как правило тесно связаны с поддержанием здоровья как ресурса служения — родителям, господину, стране.

Вопрос сезонности продуктов имеет отношение к принципам экологичного/этичного потребления, поскольку от природы берется только то, что она естественным образом может предложить в текущий сезон. Арбуз летом, баклажаны ранней осенью, первый полосатый тунец в декабре — гастрономическая жизнь в соответствии с природными циклами приобретает особую ритмичность и приятную предсказуемость (илл. 2).

Если вспомнить голландские натюрморты той же исторической эпохи с битой птицей, первосортными фруктами и прочей снедью, становится понятно, почему о сверхпотреблении сейчас говорят как о культурном феномене. Демонстративное потребление или же бездумное потребление сверхнеобходимого, которое сейчас все чаще называют неэтичным (имея в виду неравенство доходов не только между развитыми и неразвитыми странами, но и между разными социальными стратами в одной стране) связано не только с фактическим неравенством, но также с культурными и персональными установками. Это, например, очевидно из того, что в социуме люди с меньшими доходами зачастую выбирают демонстративное потребление и жизнь в кредит, тогда как люди объективно богатые придерживаются скромного образа жизни.

Примечательно, что гравюр, которые показывают добычу, обработку и приготовление еды, гораздо больше, чем тех, на которых изображен собственно процесс ее поглощения. Еда все еще тесно ассоциируется с трудом. Таковы гравюры Утагава Куниёси «Река Миято в Восточной столице» (двое рыбаков ловят угря), Такэути Эйкю «Жареные в масле овощи» (лоток изготовителей тэм-



Илл. 2. Слева: Утагава Кунисада. Первый снег. Продавщица печеного батата. Из серии «Двенадцать месяцев». Справа: Машина-лавка печеного батата в центре современного Токио. Фото автора, январь 2021 г. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:NDL-DC_1307011_03-Utagawa_Kunisada-十二月の内_小春初雪-安政1-crd.jpg

пуры, жареных продуктов в кляре), Кунисады «Изготовление рисовых лепешек к Новому году» и многие другие.

Качество изображаемой пищи бывает разным. От простого горячего батата, тележка с которым фигурирует на гравюре Кунисады (илл. 2) до изысканного набора суси из ресторана высокого ранга на его же гравюре «Итикава Эбидзо V проводит вечер за рисованием и каллиграфией». Медальон с названием ресторана расположен прямо рядом с блюдом, свидетельствуя о рекламной функциональности гравюр.

Урок 2. Образ женщины в секторе еды и кулинарии. Женщины на гравюрах готовят, несут и подают блюда и практически не едят их. На сезонных пиршествах они прислуживают мужчине — центру компании; в быту — кормят ребенка или кошку. Женщине к лицу деловитость: в раздувании печи, нарезке тофу или очистке баклажана. В особом разделе гравюр «Красавицы и кухня» выписаны совсем не праздные детали: подобранные подолы, подхваченные веревкой рукава, колпаки, покрывающие высокие прически, заброшенные на плечо бело-синие рабочие полотенца. Особенно в этом смысле выразительна серия Утагава Кунисады «Продукты — гордость Эдо». Никакого противоречия между юным лицом под высокой прической с изящными гребнями — и такими бытовыми деталями, как вьющаяся по ножу корочка баклажана, или белые ломти репы в корзинке, или приготовленные на разделку рыбные тушки.

Важный вид гравюр с использованием образов красавиц — реклама тех или иных заведений. В цикле «Сто красавиц из знаменитых мест Эдо» Утагава Тоёкуни III (Утагава Кунисада) портретирует женщин, так или иначе связывая их с известными местами столицы (илл. 3). Любопытно, что в такого рода рекламировании участвуют не только знаменитые таю или гейши Эдо, но и юные

подавальщицы в ресторанах, привлекательные лоточницы, разносящие готовые обеды.

Что касается отношения к физиологическим нуждам японской женщины, то стоит красавице проголодаться и нацеливаться на то или иное блюдо, как она превращается в вульгарное существо. Таких гравюр немного, но они выразительны. Утагава Кунисада II изображает женщину у *котацу* — стола-жаровни и для согрева, и для готовки («Янагисава кинси» из серии «Множество токийских красавиц»). Она ужинает в одиночестве, многослойное кимоно спадает с плеча так, что обнажилась уже и грудь, сама поза показывает легкое подпитие — на столике-подносе рядом разогревается сакэ. Не лучше и другие: на гравюре Утагава Кунисада «Вода: Арбуз» из серии «Пять элементов» женщина, решившая полакомиться арбузом, выковыривает семечки прямо кривоватым пальцем. На гравюре Кунисады «В ожидании 26-й ночи 7-го месяца» гейша угощает подругу, передавая кусочек своими палочками для еды — манеры хуже некуда. Восприятие того или иного художественного произведения всегда субъективно, но в общем собрании «вкусных гравюр» автору была очевидна изобразительная разница между женщинами, так или иначе работающими с едой, и женщинами, поглощающими ее.



Илл. 3. Утагава Кунисада.
Мэгуро Рюсэндзи.

Из серии «Сто красавиц
из знаменитых мест Эдо»

URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:NDL-DC_1311359-Utagawa_Kunisada_Kunihisa-江戸名所百人美女_目黒滝泉寺-安政4-crd.jpg

Бессемейный стиль жизни эдосских мужчин определил развитие городских сервисов, начиная с обслуживания основных потребностей — в еде и сексе. В ряде случаев эти функции сливались. Так, в конце XVII в. были популярны передвижные лавки-тележки (*ятай*) с гречневой лапшой *соба* — в частности, потому что быстро поесть лапши можно было и в ночное время. Лавки *ятай* были неотъемлемой частью повседневного городского пейзажа Эдо. Постепенно такими лавками начали заведовать и особого рода женщины, которых называли *этака*, «ночной сокол». Это были проститутки без лицензии. В отличие от официально признанных правительством сёгуната куртизанок района Ёсивара, они работали незаконно и охотились на клиентов, стараясь не привлекать внимания. Соответственно, служившие им прикрытием лапшичные лавки стали называть *этака-соба*.

Перспектива. Сегодня японцы убеждены, что передвижные лавки гречневой лапши и другого быстропита в Эдо играли роль нынешних круглосуточных минимаркетов *комбини*, предлагающих пищевой ассортимент первой необходимости. В полном соответствии с японским ретрофутуризмом *комбини* хоть и развились из лавок, но не отменили их полностью. Такой формат быстропита до сих пор используется, если нужно организовать мобильную зону питания — например, во время больших праздников. А кое-где *ятай* приобрели и прямо художественную функцию: так, в городе Фукуока до пандемии вдоль берега реки Нака ежевечерне выставляли десятки таких тележек, каждая со своим меню. Они открывались на 4–5 часов и сворачивались ближе к полуночи, являясь одной из туристических достопримечательностей Фукуоки.

Урок 3. Формирование индустрии гостеприимства. До пандемии туристический сектор в глобальной экономике переживал явный рост. Страны соревновались одна с другой за развитие туристических сервисов и привлечение внешних туристов, при этом сектор занимал свыше 10% в мировом ВВП. В Японии этот показатель составлял 7,5% в 2019 г. Можно отметить еще одно направление развития японской кухни в наше время. В эпоху Эдо произошло формирование пяти основных проезжих трактов, берущих свое начало от моста Нихонбаси (То:кайдо, Кисокайдо, Косюкайдо, Осюкайдо, Никкокайдо). Эти тракты предназначались в первую очередь для следования процессий *даймё*: из разных провинций в Эдо. Естественным образом развитие дорог содействовало налаживанию инфраструктуры вдоль них: возникали почтовые станции, ресторанчики и магазины, продающие необходимое в пути. Путешествовал и простой люд — так, были разрешены паломничества, в частности, в святилище Исэ. С расширением почтовых станций на дорогах вокруг них начали формироваться небольшие городки с самостоятельными заведениями общепита. Значительная перемена произошла с постоянными дворами — если раньше это были фактически ночлежки, в эпоху Эдо шаг за шагом они трансформировались в заведения комплексного сервиса — в первую очередь с подачей ужинов гостям. Таким образом, в те времена рождалась современная японская индустрия гостеприимства.

Летом 2020 г. автор предприняла трехдневное путешествие по одному из старинных трактов — Кисодзи. Это трakt, параллельный То:кайдо, но проходя-



Илл. 4. Лапшевня «Этиго» на почтовой станции Нарай, преф. Нагано.
Фото автора, март 2021 г.

щий не вдоль побережья, а по горам. Возрожденные почтовые станции, особенно такие, как Магомэ, Цумаго, Нарай показывают, какова была атмосфера этих горных поселений, служивших местами отдыха для путешественников (илл. 4). Во многих из них сохранились здания гостиниц эпохи Токугава и магазины, торгующие изделиями местных промыслов. В восстановленных старых зданиях размещаются столовые, забегаловки и чайные, где можно попробовать местные блюда и сладости.

Безусловно, провизия была одной из главных нужд путешественников. Передвижение из одной провинции в другую означало в том числе и знакомство с местной кухней. Блюда, которые можно было попробовать только в путешествии, становились важной составной частью японской географии. Это выразительно показано в том фрагменте из пьесы Тикамацу «Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба», где речь идет об игре *сугороку* в виде карты тракта То:кайдо с его достопримечательностями (перевод В.Н. Марковой):

Вот и Кусацу,
С горячей снедью лотки.
Здесь продаются
«Нянькины пирожки»
Один пирожок, другой пирожок, —
поторапливайся, дружок...
По пути Минакути — «Третий глоток».

В три глотка
глота́йте «уху-плясунью». Неплоха
из гольцов уха!
Да дорога́,
не для мальчишек-огольцов:
кому — уху́, а кому — по́ уху! [Тикамацу, 1968, с. 62–63].

Сугороку, настольная игра-бродилка — это только один из множества рекламных форматов, которые сформировала японская индустрия гостеприимства. Здесь размещено изображение игры-сугороку, составленное из заведений и продуктов Эдо, которое трудно характеризовать иначе как рекламу. В карточках используются как реклама той или иной местности, знаменитой своими продуктами, так и реклама заведений с их «специальными блюдами».

Один из разделов гравюр в собрании «*Ойсий укиё-э*» представляет направление «Путешествия и местные деликатесы». В этих гравюрах очевидно, насколько тесной еще с древности была у японцев ассоциация поездки с местными лакомствами. В серии Утагава Хиросигэ «53 станции Токайдо:» почти на всех гравюрах присутствуют продукты в сыром или готовом виде, местные чайные или закусочные, процесс приготовления пищи. У Хокусаэ в «Весенних удовольствиях пятидесяти трех станций» внимание фокусируется на самих заведениях, интерьерных сценках.

Перспектива. В XXI в. направление «еда и локальные продукты» — одно из главных в списке японских «креативных индустрий» (концепция Cool Japan); оно превратилось в драйвер развития регионов и привлекательную наживку для местных и зарубежных туристов. Начиная с 2012 г. туристические потоки в Японию росли в среднем на 20% ежегодно. Большой вклад в этот прогресс внесла и пропаганда *васёку*. Словно в серии Утагавы Хиросигэ «53 станции Токайдо», ехали и ехали гости страны за вкусовыми ощущениями: *окономияки* в Осаке; лапша *сануки удон* на Сикоку; особый вид *рамэн* на Хоккайдо; сладости из Киото, которые любил еще великий Ода Нобунага... Запланированный к летней Олимпиаде 2020 г. в Токио показатель турпотока в 20 млн человек был превышен уже в 2015 г.: страну посетили 24 млн туристов. Власти установили новую планку — 40 млн человек к 2020 г., но эти планы разрушила пандемия коронавируса. Тем не менее и в 2020–2021 гг., в рамках программы Cool Japan, японское правительство проводит подготовку регионов к предстоящему, как все верят, возврату туристического бума. Пока усилия и бюджеты направлены на ревитализацию глубинки и поддержку местных промыслов и сервисных предприятий.

Литература

Ойсий укиё-э. Рутс оф джапаниз куизин [Вкусные укиё-э. Корни японской кухни]. Токио: Галерея искусств Мори, 17.04.2020.

Тикамацу Мондзаэмон. Драматические поэмы. М.: Художественная литература, 1968.

Гуревич Т.М. Гастика в японской культуре и языке // Вкус Востока. Гастрономические традиции в истории, культуре и религиях народов Азии и Африки / под ред. И.Т. Прокофьевой, Е.Ю. Карачковой. М.: МГИМО-Университет, 2019.

Fischler C. Food, Self and Identity // Social Science Information. 1988. Vol. 27. P. 275–293.

О:кубо Ё:ко. Эдо дзидай но сёкудзай — гё:руй то ясай руй [Пищевые ингредиенты эпохи Эдо — рыба и овощи] // Журнал Японского общества домоводства. 2019. Вып. 70. № 4. С. 214–221.

«Японская кухня стала частью Нематериального культурного наследия ЮНЕСКО» // Nippon.com. 29.01.2014. URL: <https://www.nippon.com/ru/features/100052/>

РОССИЯ И ЯПОНИЯ

Географическая карта Японии и ее «странствия» в XVII–XVIII вв.

Е.К. Симонова-Гудзенко

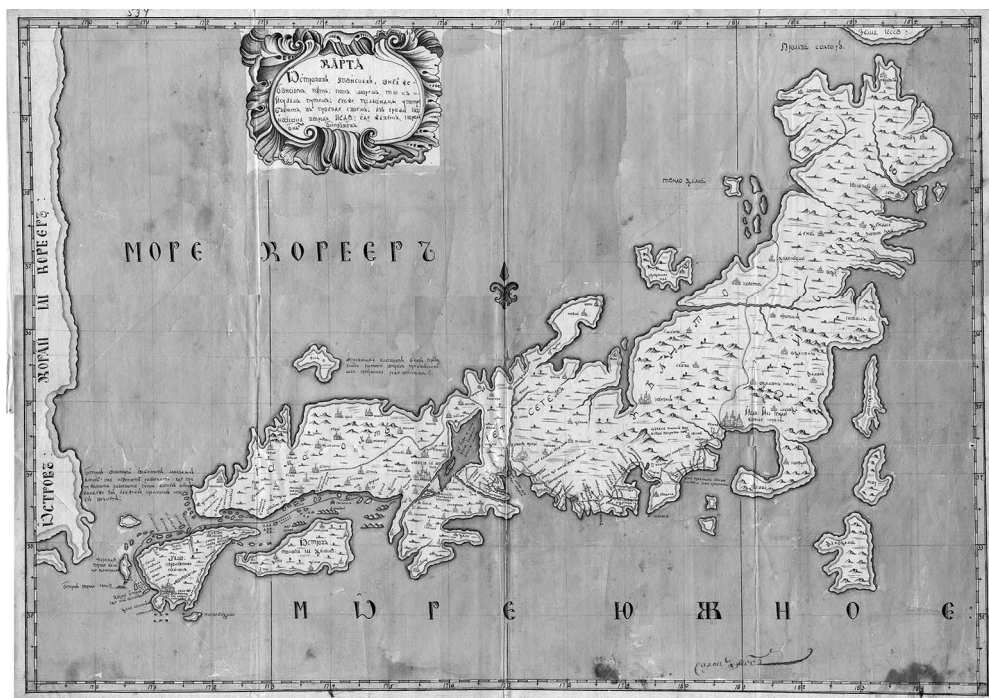
Статья посвящена карте Японии 1770-х годов, хранящейся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА). Делается попытка определить возможного автора карты. Проводится первичное сравнение с предполагаемым прототипом карты Японии французского путешественника Жана-Батиста Тавернье. Сравнение проводится по ряду параметров, таких как общая конфигурация архипелага, изобразительный код, географические объекты, маршрут из Нагасаки в Эдо. Намечен маршрут «странствования» французской карты из Европы в Россию и далее в Японию.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: карта, маркер, конфигурация, Ж.-Б. Тавернье, С. Зубов.

В РГАДА хранится русская рукописная карта Японии 1770-х годов, автор не указан (илл. 1). Нельзя сказать, что карта ранее совсем не попадала в поле зрения исследователей. В 2000 г. в статье, посвященной истории русской картографии в сборнике славянского исследовательского центра университета Хоккайдо, ее упоминает А.В. Постников. Автор отмечает, что в 1782 г. эту карту скопировал В. Ловцов и включил ее в свой рукописный «Атлас севера Тихого океана». Публикатор факсимильного издания атласа Лидия Т. Блэк полагает, что карта была скопирована с карты Японии Дюрана — Тавернье 1679 г. [Postnikov, 2000, p. 42]. Жан-Батист Тавернье (1605–1689) включил карту Японии в дополнительный том своих записок. Часть его работы, в том числе и карта Японии, были переведены на русский язык и изданы в Санкт-Петербурге в 1734 г. [Описание о Японе..., 1734].

Карта упоминается также в сборнике документов по истории формирования русско-японской и советско-японской границы, хотя и с некоторой неточностью: «Карта Японии 1775–80 гг., составленная по голландским источникам (карта Саввы Зубова)» [Русские Курилы..., 2015, док. № 4]. В нашем исследовании мы, в частности, постараемся показать, что карта не является строгой копией карты Тавернье.

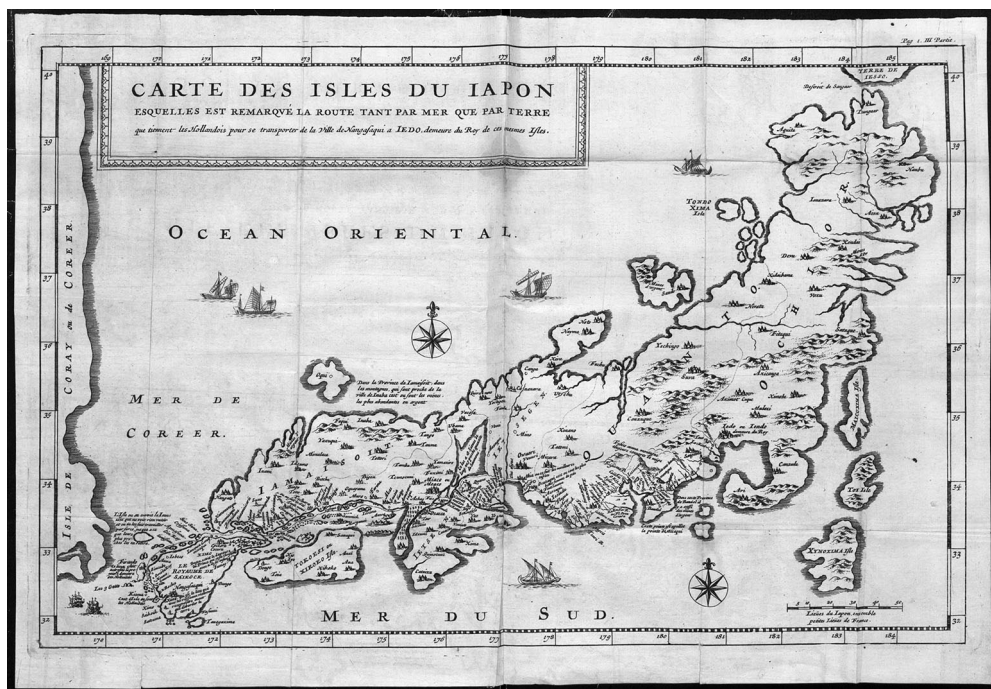
Известный французский путешественник, картограф и торговец драгоценными камнями, Ж.-Б. Тавернье издал шесть томов заметок о собственных путешествиях и один дополнительный о Японии и Индокитае — странах, где он побывать не успел, но именно эти описания снабдил картами. Дополни-



Илл. 1. Русская карта Японии, рукописная, 1770-е годы. РГАДА. Ф. 7. Д. 2539. Л. 534.

тельный том по структуре и содержанию отличается от остальных. Главной целью книги о Японии является критика голландцев, с которыми Франция соперничала как в коммерческих, так и в религиозных вопросах. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Ж.-Б. Тавернье, будучи протестантом и даже, по некоторым сведениям, пострадавшим от католиков, в заметках выступает их защитником. Это проявляется не только в подробных сочувственных описаниях преследований европейских миссионеров (в первую очередь иезуитов), но и в некоторых особенностях картографического кода карты, таких как, например, маркеры провинций и крупных городов, о чем будет сказано ниже.

Карта Ж.-Б. Тавернье (илл. 2) довольно необычна для картографических изображений Японии XVII в. — не столько формой и расположением островов архипелага, особенно Кюсю и Сикоку, сколько соединением на одном изображении разметки серебряных и золотых рудников и подробного маршрута из Нагасаки в Эдо. Интерес к рудникам объясняется вниманием европейцев к драгоценным металлам в открытых ими в то время странах Востока, а также собственным профессиональным интересом Тавернье; особенно любопытно его описание пути из Нагасаки в Эдо. Этот маршрут был нанесен на карту по меньшей мере на 50 лет раньше Э. Кэмпфера (1651–1716). Материалом для Тавернье, вероятно, могла послужить карта Арнольда Монтануса (1625–1683),



Илл. 2. Карта из французского издания «Recueil de Plusieurs Relations et Traités Singuliers et Curieux de J.B. Tavernier. Paris, 1679»

собранных и нанесенных на карту данные из описания путешествий, совершенных в 1651 г. шведом Олофом Эриксоном Вилманом, в 1657 и 1659 гг. Захариусом Вагенером из Дрездена, в 1669 г. Каспаром Шамбергером из Лейпцига [Walter, 1994, p. 68; Симонова-Гудзенко, 2018, с. 220–226].

Карта Японии в издании Тавернье была выполнена художником-гравёром Жан-Луи Дюраном (1654–1718). В первом издании дополнительного тома описаний путешествий 1679 г. была размещена его подкрашенная черно-белая гравюра по рисунку Тавернье (52×77 см). В последующих изданиях и переводах карта была черно-белой и меньшего размера.

Карта Тавернье была известна в России как в оригинальном издании, так и в русском переводе (илл. 3), в обоих случаях в печатном черно-белом варианте, возможно, был известен и вариант подкрашенной гравюры.

Карта в РГАДА представляет собой рукописный вариант, цветной, выполненный акварелью. Эта карта является довольно вольной копией карты Тавернье. Подобное копирование карт-гравюр ручным способом было распространённым явлением в XVII–XIX вв. При таком копировании картограф-копиист, вероятно, чувствовал себя относительно свободно и считал себя вправе добавлять или убирать отдельные детали, сохраняя основную конфигурацию изображаемого пространства. Так произошло и с рассматриваемой картой.



Илл. 3. Русская карта Ж.-Б. Тавернье [Описание о Японе..., 1734, с. 6]

Основной колер карты, зеленый травяной, вероятно, был распространен у картографов Восточной Сибири. Зеленый краситель — ярь-медянка, ацетат меди, медная патина, ядовитый при изготовлении и раскраске; кроме того, он требует почти немедленной консервации, в противном случае уничтожает бумагу¹. Похожий цвет мы встречаем на картах Г.А. Сарычева (1764–1831), на рукописной карте «Меркаторская карта дороги тракта от Якутска до Охотска» (1788 г.), это так называемый Охотский тракт. На других картах мастера видим тот же цвет, хотя и несколько размытый, например, на «Плане Устья реки Охоты и Кухтуя с положением города Охотска и с промером устья реки глубины в футах Аглинских» (1788 г.)². В том же тоне окрашены и гравюрные карты Восточной Сибири (карта г. Тары и др.) и Хоккайдо в книге [Лагус, 1890]. Пока я затрудняюсь определить причины популярности именно данного оттенка зеленого, возможно, это связано с невысокой ценой красителя, основу которого составляла медь, разработки которой известны в центральной и восточной Сибири с Бронзового века (II тыс. до н.э.)³, а синий пигмент, изготавливаемый из

¹ Благодарю Д. Хотимского за помощь в определении красителя.

² См.: URL: <https://kp.rusneb.ru/item/search?q=%D0%A1%D0%B0%D1%80%D1%8B%D1%87%D0%B5%D0%B2>

³ Музей геологии Средней Сибири. URL: <http://museum.krasfond.ru/displays/ekspozitsii-i-kollektsii-muzeya/114-ekspozitsiya-istoriya-geologicheskogo-izucheniya-i-osvoeniya-nedr-srednej-sibir>

ляпис-лазури, был дорогостоящим, и, вероятно, использовался исключительно в официальных картах или копиях самых известных карт.

В нижнем правом углу карты стоит подпись мастера. Подпись с большой степенью вероятности прочитывается как «Савва Зубов». Авторы сборника документов по истории формирования русско-японской и советско-японской границы однозначно указывают Савву Зубова [Русские Курилы..., 2015, док. № 4]. В самом деле, в списке генеалогий русского служилого дворянства второй половины XVIII в. упоминается Савва Ильич Зубов (1746–?)⁴ [Степанов, 2000]. Известно также, что Савва Зубов закончил Морской шляхетский кадетский корпус, служил в Кронштадте и на Дунае, где участвовал в описании рек Дуная, Днепра и Днестра [Болгурцев, 2001, с. 141]. Сохранилось несколько официальных писем, благодаря которым можно получить представление о характере, деятельности и карьере этого человека. Так, письмо от 2 сентября 1777 г. «Промемория канцелярии Охотского порта в Большерецкую канцелярию о предстоящем плавании бригантны “Св. Наталия” П.С. Лебедева-Ласточкина на дальние Курильские острова» говорится об «Охотского порта главном командире» Зубове и в конце стоит подпись: «капитан-лейтенант Сава Зубов». Письмо состоит из 11 пунктов, содержащих информацию о готовящейся экспедиции, о том, что Лебедеву с товарищами было передано судно «Святая Наталия», дается список припасов, а затем формулируется задача плавания: дойти до 18-го Курильского острова⁵, узнать о состоянии потерпевшего крушение «предовщика Дмитрия Шабалина»⁶ и его работных людей, соединиться с ними в общую команду и продолжать промысел, но одновременно разузнать о возможности контактов с японцами. Далее подчеркивается, что в команде состоит «ученик Очередин»⁷, знающий японский язык, и ставится задача:

4-е. Естли им случай допустит дойти и до самых японских городов или где могут с тамошними народами увидеться, то со всякою оказываемою к ним благосклонностию, иметь с ними ласковое обхождение, а между тем стараться приводить их, не будут ли они согласными завезть с Российским государством и торгующими купцами торг и утвердить, где способно, пристойно для того торг, разтолковав им, что Российская империя со всеми государствами имеет союз и торги. Буде же на сие они будут согласны, то, примечая сие их согласие, японскому ученику Очередину иметь верной журнал, где те японцы с ними увидятся или в самых их жилищах и какие с ними обхождения и разговоры происходили, и какия ж их города и селении, а при том стараться, описав, естли возможность допустит, учинить карту, объявить сюда. Буде же по обхождению с ними получены будут от них какия-либо куриозныя вещи, оныя по тому ж без утайки представить в здешнюю канцелярию [Русские экспедиции..., 1989, с. 158] (подчеркнуто нами. — Е. С.-Г.).

⁴ URL: <https://unis.shpl.ru/Pages/Search/CatalogsSearch/Rubric.aspx?RubricId=62624>

⁵ Остров Уруп.

⁶ Видимо, глава артели мехового промысла Дмитрий Яковлевич Шебалин, иркутский купец (вторая половина XVIII в.).

⁷ Вероятно, сын одного из оставшихся в России японцев.

Савва Зубов многократно подавал прошения снарядить экспедиции в Японию, и в конце концов иркутский губернатор Ф.Г. Немцов представил просьбу Зубова в Петербург. В сопроводительном письме он, в частности, писал:

В бытность же свою Шабалин на вышеозначенном 22-м острове Адкисе⁸ виделся с японцами и, обдаря друг друга, условились каждое лето стараться свидание иметь на двадцатом острове, называемом Кунашир, натурально в положенной гавани в северной стороне от Лопадки, лежащей на зюйд верстах примерно в 17, в оной и прежде за выгодностию стаивали судами японцы, как при рапорте на карте от предводчика Шабалина показано, а какова она в оригинале при сем представляю. Охотской же командир капитан-лейтенант Зубов и Лебедев с своей стороны к японцам — начальникам на судах — адресовали подарки. Зубов же просит себе до того 22 острова увольнения для свидания с японцами. Мое мнение смею представить: ево, г-на Зубова, для аккуратнаго сведения вернейшаго описания островов в рассуждении недалеаго один от другоа расстояния и для вящшаго установления торгоа отправить, ибо он все сие в одно лето с успехом произведет [Русские экспедиции..., 1989, с. 180].

Наконец «... генерал-прокурор Сената князь А.А. Вяземский уведомил его [Иркутского губернатора], что Екатерина II разрешила послать командира порта на острова, если губернатор сочтет эту экспедицию полезной. Но всем этим предложениям Зубова не суждено было осуществиться, потому что в Иркутске не доверяли планам Зубова, имея на это полное основание». Вскоре он был отдан под суд за жестокость в обращении с подчиненными и взяточничество [Болгурцев, 2001, с. 144]. Для нашего исследования важно, что Зубов, получив военно-морское образование, был прекрасно подготовлен как морской картограф, а также, имея интерес к установлению торговли с японцами, вполне мог сделать копию карты Японии Ж.-Б. Тавернье.

Представляется, что в центре карты имеется отсылка к французскому оригиналу — изображение «цветка лилии» (*fleur de lys*), символа королевской власти Франции. На французском оригинале и на русской печатной копии лилия украшает две розы ветров. На рассматриваемой карте копиист убрал изображения розы ветров, а лилию оставил.

Зубов изменил форму картуша, сделал ее более витиеватой, изощренной. Содержание текста, помещенного в нем, сохранил. Оно соответствует русскому переводу на печатной карте Ж.-Б. Тавернье, предваряющей его книгу: «КАРТА ОСТРОВОВ ЯПОНСКИХ. Внеиже означен путь яко морем тако и сухим путем. Его же голландцы употребляют в проезде своем из града Нангасаки в город Иедо где живет король оных островов» [Описание о Японе..., 1734, с. 6].

Общая конфигурация японских островов соответствует карте Тавернье, которую согласно типологии карт японского архипелага, Л. Вальтер относит к группе «Христофор Бланкус (XVII в.) — Игнасио Морейра (1537–?)», включающей преимущественно итальянских мастеров монахов Антонио Кардима (1595–1659 или 1596–1549), Бернардино Дзиннаро (XVII в.) и др. [Walter, 1994a,

⁸ 22-й остров Адкис — по первой версии И. Козыревского 1711–1713 гг. о. Хоккайдо.

р. 42]. Восходит же конфигурация к японским картам типа Гёки, которую европейские миссионеры могли видеть на китайских картах, где она появляется с 1530-х годов, или в Европе, куда японскую карту, по мнению специалистов, могло привезти посольство четырех молодых японцев-христиан в 1582–1590 гг. Представляется, что прототипом карты Тавернье все же скорее всего были карты итальянских мастеров.

Маркеры провинций представляют собой изображения зданий, на которых виден флаг с крестом или крест на башне. По мнению авторитетного специалиста в истории картографии миссионеров Джорджа Киша, впервые такой маркер использовал Фернан Ваш Доурадо (ок. 1520–1580) на известной карте Японии 1568 г. для обозначения христианских центров: маленькие португальские флаги и слово *dechristaos* [Kish, 1949, p. 44]. Следует отметить, что у Тавернье маркеры-строения ни крестами, ни флагами не отмечены. Зубов сохранил характерные для карты Тавернье маркеры провинций и больших городов, дополнительно подчеркнув их красным цветом, при том что все остальные надписи сделаны черной тушью. Кроме того, на копии Зубова крупные и средние изображения отмечены росчерком, похожим на полумесяц. Зубов воспроизводит на своей карте-копии, как и в оригинале, маркеры провинций/городов разного размера⁹. Крупными изображениями храмов/дворцов обозначены столицы Мияко (Киото) и Эдо (Токио), а также, видимо, Нагасаки, расположенный на карте почти на самой южной оконечности острова Кюсю. На карте Тавернье он расположен в том же месте, однако использован средний маркер и город подписан *Nangasacqui*. Тот же средний маркер Зубов использовал для двух провинций — Овари и, вероятно, Кодзукэ (топоним трудночитаем)¹⁰. Топоним Кодзукэ (*Conzuque*) у Тавернье отмечен стандартным для большинства провинций небольшим маркером. Возможно, Зубов спутал его с маркером провинции Сува, которая у Тавернье отмечена средним по размеру знаком. Любопытно, что и в оригинале, и в копии, кроме маркеров «храм/дворец» трижды встречается маркер, отмечающий изображение башни с подписью «башня» (недалеко от топонима Осака, и дальше еще два на тракте Токайдо). На данном этапе исследования затруднительно предполагать, что имел в виду картограф.

Копиист сохранил изображение рудников. Известный серебряный рудник в Ивами¹¹ на оригинальной карте отмечен как серебряный (*mines d'argent*), на копии Зубова отмечен как «руда золотая», впрочем, так же указано и на русской печатной карте Тавернье. Это можно рассматривать как еще одно подтверждение, что рассматриваемая копия карты, скорее всего, была сделана с русского варианта печатной карты Ж.-Б. Тавернье. Небольшой текстовой вставкой, расположенной над провинцией Ивами, отмечен еще один серебряный рудник. Она свидетельствует, что «в провинции Ямасоит близь города Инаба в горах

⁹ Маркеры мы классифицируем по размеру как крупные, средние, небольшие.

¹⁰ Почерк автора/авторов копии трудночитаем, требуется дополнительная работа над расшифровкой топонимов.

¹¹ Серебряные рудники, указанные Тавернье на полуострове Идзумо «в провинции Ямаисоит близь города Инаба», вероятно, знаменитые рудники Ивами Гиндзан, основанные в XVI в. правителем Ода Нобунага (1534–1582).

имеются преизобильные серебряные рудокопства». На полуострове Идзу рудники также отмечены текстовой вставкой, вынесенной авторами карт за пределы полуострова. Содержание вставки следующее: «В сей провинции Бандель имеется серебряные руды». Золото Сэндай и серебряные рудники на о. Садо на оригинале и копии отмечены краткой надписью, в Сэндай — «златая руда», серебряные рудники на о. Садо — «сребренная руда».

Обращает на себя внимание необычная конфигурация острова Садо, как на оригинале, так и на копии. Остров Садо действительно имеет довольно причудливую конфигурацию, но его очертания на картах XVII–XVIII вв. далеки от реальности. Конфигурация острова на картах Тавернье и Зубова, вероятно, восходит к карте Бланкуса (1617 г.), что лишь подтверждает справедливость типологического сходства карты Тавернье с группой карт Бланкуса.

В начале статьи отмечено, что особенность карты Тавернье состоит в нанесении маршрута из Нагасаки в Эдо. Вальтер подчеркивает, что одни из первых европейских карт, на которых показан маршрут от Осака до Эдо, — это карты Монтануса (раньше 1669 г.) и Тавернье (1679 г.) [Walter, 1994b, p. 68]. Зубов довольно точно перенес на свою карту маршрут по дороге Токайдо, указав все станции и сохранив комментарии Тавернье.

Горы на оригинале карты Японии и на ее копии отмечены «грядами» всегда одним и тем же маркером, но расположение их довольно произвольно. Исключение составляет лишь маркер горы Фудзи, около которой помещен текст, что это гора Фудзи, на ее вершине всегда лежит снег. Увеличенный маркер Фудзи-сан, вероятно, свидетельствует не только о высоте горы, но, возможно, и о ее символическом значении. Если на главном острове Хонсю цепи гор отмечены повсеместно на всем пространстве острова, то острова Кюсю и Сикоку на картах выглядят равнинными, на южном острове горы есть лишь в его северной части, а на Сикоку их как бы и нет. Горы обозначены также на трех небольших островах: Садо, а также Тоу (Тоисима) и Иинохима (Ниидзима) в Южном море (Тихом океане).

Интересно, что остров Кюсю на карте Тавернье называется Королевством Сайкок (Royaume de Saikock), на русской карте и у Зубова Химо Королевство Сайкок. Вероятно, в этом названии нашло отражение название округа Сайкайдо.

Корея на оригинале и на копии Зубова изображена в форме острова и подписана «Остров Кораи или Кореер», это транслитерация с французского. В правом верхнем углу карты отмечена южная оконечность острова Хоккайдо с надписью Иессо (Эдзо).

На своей копии Зубов не поместил изображенных на черно-белых печатных французской и русской картах кораблей, как в Корейском (совр. Японском) море¹², так и на Тихом океане. Важно сказать, что на первой цветной карте гра-

¹² Спор о названии моря имеет длинную историю и не затихает до сих пор. Корейцы предлагают переименовать море в Восточное или Восточно-японское. В XVIII–XIX вв. на картах чаще море называли «Корейским». Иногда даже японские картографы обозначали его как «море Чосон». Название «Японское море» в мировой картографии стало общепринятым после 1929 г., когда оно

вер также кораблей не воспроизвел. Обращает на себя внимание отсутствие на карте Зубова роз ветров и линейки масштаба. В рукописном варианте мастер не только исключил некоторые изображения, но и дополнил карту растительностью, введя два знака: дерево и куст.

Дело здесь не только в том, что обсуждаемая копия — рукописная, цветная, но и в том, что автор или не изобразил, или добавил ряд знаков, изменил форму картуша, допустил неточности и проч. Важно также, что изменения в области знаков изменили картографический код и степень информативности карты. Название, текстовые вставки на карте фактически совпадают с русским переводом карты Тавернье. Создается впечатление, что мастер использовал как оригинальный французский, так и русский варианты. Контур островов на оригинале подчеркнут штриховкой — выделение контуров было распространено на европейских картах XVII–XVIII вв., на рукописной карте контур выделен голубым цветом.

Карта, сделанная в Париже французским путешественником в конце 1670-х годов, добралась до столицы России Санкт-Петербурга, затем попала в Восточную Сибирь или даже на побережье Тихого океана, в Охотск, где почти через сто лет была скопирована русским мореходом Саввой Зубовым. Затем копию Зубова еще раз скопировал Василий Ловцов (1737–?) для своего «Атласа Северной части Тихого океана». Впоследствии Ловцов был назначен капитаном корабля, на котором первое русское посольство отправилось в Японию, и похоже, что его копия была включена в комплект карт экспедиции. Как свидетельствует дневник главы посольства Адама Лаксмана, японские чиновники запросили у российских послов комплект из десяти карт для копирования [Преображенский, 1961, с. 122]. Впоследствии японцы, сохранив русские надписи, добавляют на карту Японии Тавернье — Зубова — Ловцова названия топонимов в иероглифическом виде. Сегодня эту карту можно увидеть на сайте документов, связанных с первым русским посольством, возвратившим на родину Дайкокуя Кодаю и других потерпевших крушение японских моряков¹³, но эта часть истории странствий карты Ж.-Б. Тавернье заслуживает отдельного рассказа.

Литература

Болгурцев Б.Н. Командир Охотского порта // Гуманитарные проблемы стран Азиатско-Тихоокеанского региона. 2001. № 4 (34). С. 141–144.

Лагус В. Эрик Лаксман, его жизнь, путешествия, исследования и переписка. СПб., 1890. URL: <https://www.prlib.ru/item/797398>

Описание о Японе: Содержащее в себе три части, то есть: Известие о Японе и о вине гонения на христиан, Историю о гонении христиан в Японе и Последование странствования Генрика Гагенара, которое исправною ландкартою и изрядными фигурами украшено. СПб.: Академия наук, 1734.

было в таком виде принято Международной Гидрографической организацией. Подробнее см.: URL: <https://geo.isept.ru/article.php?ID=200204004>

¹³ URL: <https://www.digital.archives.go.jp>

Преображенский А.А. Первое русское посольство в Японию // Исторический архив. 1961. № 4. С. 117–148.

Русские Курилы. История и современность: сб. документов по истории формирования русско-японской и советско-японской границы / сост. В.М. Зиланов и др. М.: Алгоритм, 2015.

Русские экспедиции по изучению северной части Тихого океана во второй половине XVIII в.: сб. документов / сост. Т.С. Федорова и др. М.: Наука, 1989.

Русское служилое дворянство второй половины XVIII в. 1764–1795 / сост. В.П. Степанов. СПб.: Академический Проект, 2003.

Симонова-Гудзенко Е.К. Карта Японии Ж.Б. Тавернье (1679) — первая карта далекого архипелага, напечатанная в России // Россия — Япония: политика, история, культура. Казань: КПФУ, 2018. С. 220–226.

Kish G. Some Aspects of the Missionary Cartography of Japan during the Sixteenth Century // *Imago Mundi*. 1949. Vol. 6. P. 39–47.

Postnikov A.V. Outline of the History of Russian Cartography: Chapter 1 // *Regions: A Prism to View the Slavic-Eurasian World. Towards a Discipline of "Regionology"* / ed. by Kimitaka Matsuzato. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2000.

Walter L. A typology of Maps of Japan Printed in Europe in 1595–1800 // *Japan. A Cartographic Vision* / ed. by L. Walter. Munich; New-York: Prestel, 1994a. P. 40–47.

Walter L. Engelbert Kaempfer and the European Cartography of Japan // *Japan. A Cartographic Vision* / ed. by L. Walter. Munich; New-York: Prestel, 1994b. P. 61–68.

Проект первого русского посольства в Японию — «Представление о японском торге» Кирилла Лаксмана

О.В. Еременко

К концу XVIII в. Япония продолжала проводить политику самоизоляции, поддерживая контакты лишь с несколькими странами. Стремившиеся расширять торговые контакты сибирские купцы и чиновники, испытывавшие трудности со снабжением русского Дальнего Востока, желали, чтобы Япония подняла занавес, отделявший страну от остального мира. Тем не менее, бакуфу не торопилось нарушать годами складывавшуюся традицию избегать контактов с иностранцами. В этих условиях единственным каналом связи между Россией и Японией стали *хё:рю:мин* — потерпевшие кораблекрушение японские моряки. В 1787 г. группа таких моряков была доставлена с Алеутских островов на Камчатку. Два года спустя *хё:рю:мин* оказались в Иркутске, где привлекли внимание Кирилла Лаксмана (1737–1796) — видного российского ученого своего времени, обладавшего связями в политических кругах Петербурга. Его проект отправки официального посольства в Японию под предлогом возвращения потерпевших кораблекрушение на родину — «Представление о японском торге» — был тепло встречен российским властями и положил начало разработке более конкретных планов по организации экспедиции.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *хё:рю:мин*, посольство, дипломатия, международные отношения.

В 1783 г. попавшее в шторм японское торговое судно «Синсё-мару» после продолжительного дрейфа по просторам Тихого океана прибило к берегам алеутского острова Амчитка. Сойдя на сушу, находившиеся на судне японские моряки встретились с местными аборигенами и русскими подданными, прибывшими на остров на несколько лет для промысла шкур морских животных. В 1787 г. *хё:рю:мин* 漂流民 были вывезены на Камчатку, откуда через два года попали в крупнейший сибирский город Иркутск. В Иркутске японцам суждено будет встретиться с Кириллом (Эриком) Лаксманом — видным российским ученым шведского происхождения, обладавшим определенными связями в политических кругах Петербурга. Впоследствии *хё:рю:мин* оказываются под полной опекой ученого, который оказывает им материальную поддержку и помогает в составлении прошений об отправке на родину. После ряда безуспешных попыток добиться правительственных резолюций о возвращении потерпевших

кораблекрушение в Японию у Лаксмана рождается идея проекта официального российского посольства в страну Восходящего солнца. Чтобы представить ее двору, ученый решает отправиться в столицу в сопровождении капитана разбившегося японского судна Дайкокуя Кодаю (1751–1828).

По приезду в Петербург Лаксман первым делом посылает президенту Коммерц-коллегии графу А.Р. Воронцову (1741–1805) два письма. Несмотря на то что с 1780-х годов и до несостоявшейся ликвидации в 1797 г. Коммерц-коллегии, по сути, приостановила свою работу, Воронцов продолжал занимать председательский пост в ведомстве. В его компетенции, среди прочего, находились вопросы обеспечения благосостояния и интересов российских и иностранных купцов, то есть косвенно задача возвращения на родину моряков с японского купеческого судна входила в круг полномочий Воронцова. В первом послании ученый явно преувеличил статус капитана «Синсё-мару» Дайкокуя Кодаю, отрекомендовав его как человека «из первейших в Японии купцов» [Русские экспедиции..., 1989, с. 285].

Впрочем, в новом прошении Лаксмана речь уже не шла о простом возвращении потерпевших кораблекрушение на родину; на сей раз ученый предлагал вниманию сановника проект официального российского посольства в Японию. По мысли Лаксмана, посольство можно было бы отправить под предлогом возвращения домой японских моряков, что, на его взгляд, позволило бы увеличить шансы миссии на успех в дипломатических переговорах.

26 февраля 1791 г. Лаксман направляет графу Воронцову первое послание, в котором излагает свои мысли по поводу возможности отправки официального посольства. Некоторое время спустя Лаксман посылает Воронцову новое письмо, которое сам определяет как «продолжение, служащее объяснением на поданное мною покорнейшее представление о японском торге» [Там же, с. 286]. Хотя из текста писем следует, что «Представлением» являются оба документа, в отечественной историографии данное наименование прочно закрепилось именно за вторым посланием, тогда как первое обычно называют «прошением» (К.Е. Черевко) или обобщают, называя оба письма «проектом», «планом» и т.д. (Э.Я. Файнберг, Л.Н. Кутаков, С.В. Гришачев).

Предложения первого письма Лаксмана А.Р. Воронцову и их отражение в «Представлении о японском торге»

Первое письмо Лаксмана	«Представление о японском торге»
Конечный пункт экспедиции — Мацумаэ (о. Хоккайдо)	Конечный пункт экспедиции не назван
Отправка даров и обращения к японскому правительству от российской императрицы	Отправка обращения к японскому правительству от иркутского генерал-губернатора
Предложение разведать путь к Тихому океану через р. Амур	Сохранено

В действительности письма едва ли можно считать двумя частями одного и того же документа, хотя они и объединены общей темой — отправкой посольства в Японию под предлогом возвращения *хё:рю:мин*. Главное расхождение между ними (см. таблицу) состояло в том, что изначально экспедиция должна была быть отправлена от имени Екатерины II, однако в «Представлении» на роль формального инициатора предприятия был «назначен» иркутский генерал-губернатор. По мнению большинства специалистов, такое решение объяснялось стремлением избежать репутационных рисков для императрицы ввиду возможного провала миссии. Кроме того, в тексте «Представления» Лаксман не называет конечной цели экспедиции — то ли от нежелания повторяться, то ли из-за сомнений в своем первоначальном выборе. В пользу последней версии говорит то, что в итоговых инструкциях участникам посольства, составленных при участии ученого, пунктом назначения миссии значился уже не о. Хоккайдо, а Эдо [Полонский, 1871, с. 483].

Еще одним достойным упоминания пунктом прошения является замечание Лаксмана о том, что прибывший вместе с ним в Петербург Дайкокуя Кодаю предпочитает вернуться на родину вовсе не на российском, а на голландском корабле [Русские экспедиции..., 1989, с. 285]. Несмотря на то что данное заявление можно рассматривать как своего рода хитрость со стороны ученого, использованную с целью побудить царские власти к скорейшему разрешению вопроса, японские источники демонстрируют его полную историческую правдивость. Они сообщают, что Кодаю, ожидавший реакции правительства на прошения, свел знакомство с голландским послом Т. Лилааром и узнавал у того, среди прочего, о возможности отплыть в Нагасаки на борту голландского судна. Голландец заверил Кодаю в осуществимости задуманного, но поставил условие: японцу необходимо отозвать уже поданное российскому правительству прошение. Отказаться от идеи Кодаю заставил лишь длительный срок путешествия (три года). Взвесив все «за» и «против», японец решил дожидаться резолюции от петербургского двора [Кацурагава, 1978, с. 234].

Перейдем к анализу содержания «Представления о японском торге». Документ открывается перечислением товаров иностранного производства, которые пользуются особым спросом в Японии, а также списком японских товаров, востребованных за рубежом. Таковыми Лаксман считает бумажные полотна, шелковые изделия, чай и сахарный тростник, фарфоровые и лаковые изделия, рис, «стручковые плоды» и пряности, а также «прутовое золото». В Японию, по его мнению, выгодно ввозить шерстяные ткани, выделанные кожи, бобровые и рысьи шкуры, «европейские материи» — вельвет, плис и проч., изделия из стекла и предметы роскоши [Русские экспедиции..., 1989, с. 286].

Далее Лаксман отмечает, что торговля с Японией будет способствовать обогащению не только российских купцов, но и лиц, занятых перевозкой товаров, что в конечном счете приведет к наполнению государственной казны. Ученый также упоминает об изменениях, произошедших в японском обществе: роскошь там «нарочито возросла», а враждебность и подозрительность к иностранцам исчезла: со времен А. Кемпфера (1651–1716) «тамошнее обращение... сделалось гораздо свободнее» [Там же]. Дурная слава японцев, по его мнению,

намеренно поддерживается голландцами и англичанами из боязни конкуренции со стороны других держав и опасения утратить монопольное положение во внешней торговле со страной Восходящего солнца. В доказательство своих мыслей Лаксман упоминает о предложении, сделанном ему английскими торговцами «с своей стороны или паче со стороны британского министра», — то есть со стороны британского посла в Петербурге Чарльза Уитворта (1752–1825) [Русские экспедиции..., 1989, с. 287]. Суть предложения состояла в том, что ученый за щедрое финансовое вознаграждение должен был передать Дайкокуя Кодаю в руки англичан для его отправки в Японию на британском судне. В романе «Сны о России» Ясуси Иноуэ, опираясь на исторические документы, указывал, что Уитворт действительно проявлял интерес к *хё:рю:мин*. В личном письме уполномоченному по торговым делам Британии в Китае МакКартни посол сообщал, что направил информацию о потерпевших кораблекрушение японцах в Лондон еще в сентябре 1791 г., однако выражал озабоченность, что бумагу, по всей видимости, выкрали в пути [Иноуэ, 1977, с. 176].

В сущности, во вступительной части «Представления» Лаксман пытается дать правительству обоснования относительно того, зачем необходимо отправить посольство и почему нынешний момент благоприятствует этому. Вдобавок автор вольно или невольно проверяет на прочность имперские амбиции России, делая особый акцент на активности в Японии голландцев и англичан. Помимо предложения английских торговцев об отправке Кодаю на британском судне, Лаксман пишет о факте основания британского поселения в заливе Нутка (совр. остров Ванкувер, Западная Канада). Право организовывать торговые фактории в северо-западной Америке и, в частности, на побережье Нутки перешло Великобритании в 1790 г. в результате акций военно-политического давления на Испанию и заключения Нуткинских конвенций [Альперович, 1993, с. 151]. В «Представлении» Лаксман высказал предположение, что поселение на о. Ванкувер послужит англичанам плацдармом для осуществления более активной торговой деятельности в Японии.

Следует отметить, что конкуренция с западными странами за сферы влияния на севере Тихого океана не была для России в новинку. Ко времени создания «Представления» в плавании уже пять лет находилась экспедиция Биллингса — Сарычева, отправленная царским правительством для изучения побережья Чукотки и прилегающих к Аляске островов. Фактическим поводом для ее организации стала обеспокоенность российских властей в связи с появлением в этом районе в 1778 г. миссии британца Джеймса Кука (1728–1779). Несмотря на в основном научный характер плавания Биллингса (1758–1806), одной из задач экспедиции было распространение формального суверенитета России над изучаемыми территориями [Гринева, 2009, с. 52]. Любопытно, что отправку российской миссии форсировали известия о подготовке другой зарубежной экспедиции: на сей раз поводом для опасений стало кругосветное плавание Лаперуза (1741–1788).

В целом напряженность в борьбе за сферы влияния на тихоокеанском севере к концу XVIII в. стала столь серьезной, что российские власти приняли решение о посылке в регион военной эскадры. Санкционировавшая проект

Екатерина II отмечала, что флот под руководством Г.И. Муловского (1757–1789) будет отправлен «по случаю покушения со стороны аглинских торговых промышленников на производство торгу и промыслов звериных на Восточном море» и для сохранения «права нашего на земли, российскими мореплавателями открытые» [Русские экспедиции..., 1989, с. 232, 233]. И хотя разгоревшаяся в 1787 г. русско-турецкая война заставила правительство отказаться от реализации плана, сам факт появления подобных проектов ярко демонстрирует готовность России идти на радикальные шаги для усиления своих позиций на севере Тихого океана. В этом смысле конкуренция с Великобританией и Голландией за японскую торговлю вполне укладывалась в российскую стратегию ведения «большой игры» в регионе.

В завершение вступительной части документа Лаксман добавляет, что ввиду географического соседства ни одна западная держава не имеет более благоприятных условий для ведения торговли с Японией, чем Россия.

Конкретные предложения по проекту экспедиции и смежным вопросам следуют во второй части документа. Главные его пункты таковы.

1. Лаксман обращает внимание на необходимость обеспечить достойное содержание *хё:рю:мин*. К началу 1791 г. из семнадцати моряков, отправившихся в плавание из Японии, в живых остается лишь пятеро. Двое из них к тому моменту приняли христианскую веру и русское подданство, отказавшись от идеи вернуться на родину.

2. Ученый указывает на необходимость отправить во главе экспедиции благовоспитанного начальника, который смог бы произвести хорошее впечатление на сопровождаемых японцев. Лаксман полагал, что мнение *хё:рю:мин* о россиянах могло оказать существенное влияние на исход дипломатических переговоров. Этим пунктом он также дает понять, что не желает видеть в руководстве миссии представителей купечества, которые, по мнению ученого, «не имеют сего нежного чувствования» и могут своим поведением оставить у иностранцев недобрую память о России. «Наши купцы, за исключением немногих... в делах своих по Тихому морю употребляют почти незнающих бродяг и самых грубых и необузданных людей из черни» [Там же, с. 287], — пишет ученый, вспоминая о контактах японцев с русскими промышленниками на о. Амчитка, где у *хё:рю:мин* якобы сложилось дурное представление о россиянах. Объективность последнего высказывания может быть подвергнута сомнению: «Хокуса монряку» сообщает, что именно Невидимову и его людям *хё:рю:мин* обязаны жизнью [Кацурагава, 1978, с. 105], а в записках лично беседовавшего с Кодая французом Лессепсом (1766–1834) мы находим мнение, что россияне «старались все то делать, что могло бы сих несчастных успокоить» [Лессепсово путешествие..., 1801, с. 2]. По мнению К.Е. Черевко, появление данного пункта в «Представлении» стало результатом острого соперничества Лаксмана с сибирским купцом Г.И. Шелиховым (1749–1795), одним из пионеров коммерческого судоходства в северной части Тихого океана, стремившимся получить для своей компании монопольное право на торговлю с Японией [Черевко, 1999, с. 122].

3. В качестве дополнительной задачи экспедиции ученый предлагает разведку судоходности реки Амур. Необходимость развития судоходства по

Амуру Лаксман обосновывает в первую очередь нуждами внутренней торговли: ему как предпринимателю и путешественнику было хорошо известно о сложности и высокой стоимости сухопутной доставки товаров из Иркутска на Дальний Восток. Очевидно, что ученый также не забывал о выгоде собственной стекольной фабрики, когда писал: «Чрез сие гораздо ближайшее сообщение... можно бы все купеческие товары, наипаче стеклянные с иркутских и нерчинских фабрик, доставлять гораздо дешевле и с большею удобностию» [Русские экспедиции..., 1989, с. 288].

Зная о сложностях в русско-китайских отношениях¹, Лаксман позаботился о том, чтобы движение двух русских судов по пограничной реке не вызвало недовольства со стороны Китая. В качестве предлога для осуществления плавания ученый предполагал использовать легенду о поиске беглых ссыльных: «Когда суда будут изготовлены к морскому походу и снабжены годовою провизиею, то могут незаметно пуститься по Амуру и при первой пограничной заставе объявить, что некоторое число ссыльных... убежали. Такие случаи, что ссыльные бегают за Китайские пределы, нередки и никогда никакого подозрения не возбуждали» [Полонский, 1871, с. 470]. Выйдя из устья Амура, два «поисковых» корабля в определенном месте должны были встретиться с главным судном, которое бы отправилось с японцами из Охотска. После соединения флотилия из трех кораблей должна была направиться в Японию. Во избежание утечки информации, в планы по разведке возможности судоходства по Амуру Лаксман предполагал посвятить насколько возможно ограниченный круг чиновников.

4. Для ведения торговых операций с японцами Лаксман предлагает организовать факторию в устье Амура или на «южных наших Курильских островах, или еще лежащих далее пустых островах», «чтобы не иметь нужды делать то же при северном конце сего государства, что принуждены делать голландцы в Дезиме» [Русские экспедиции..., 1989, с. 288].

5. Ученый отмечает важность назначения начальником экспедиции чиновного лица. Данный пункт «Представления» Лаксман обосновывает спецификой восточных стран, где, по его мнению, государственные чиновники пользуются наибольшим общественным авторитетом.

6. Согласно проекту Лаксмана, начальник экспедиции должен будет доставить в Японию послание от иркутского генерал-губернатора к японскому правительству, в котором, среди прочего, будет сказано о помощи, полученной *хё:рю:мин* в России, а также выражено ожидание дружественных действий по отношению к россиянам, оказавшимся в Японии. В документе также должно содержаться обещание оказывать помощь любому японцу, прибывшему в Россию для торговли и промыслов, и защищать его.

7. Ученый предлагает сопроводить послание японскому правительству переводом на японский, голландский и английский языки. Наличие английского языка в этом списке Лаксман объясняет так: «Не излишне будет приложить и

¹ В 1785 г. китайское правительство закрыло торговлю в Кяхте. Лишь в 1792 г. в результате длительных переговоров российской стороне удалось добиться возобновления торговли.

перевод на языке аглинском, поелику я от вышеупомянутого японца (Дайкокуя Кодая. — О. Е.) известился, что, кроме голландцов, еще другой европейской народ японския посещает гавани, а именно агличане» [Там же, с. 288].

8. Лаксман вносит предложение привлечь к участию в экспедиции российских купцов для создания прецедента русско-японской торговли. При этом ученый делает оговорку, что торговцы при участии в экспедиции «должны показывать себя равнодушными сопровождаателями и наблюдателями могущих быть приключений, а торговлю почитать за побочное дело» [Там же, с. 288].

9. Осознавая необходимость подготовки переводческих кадров в случае развития русско-японских отношений, Лаксман предлагает назначить принявших православие японцев Сёдзо и Синдзо на должность преподавателей японского языка.

В заключение Лаксман пишет о возможности хозяйственного развития восточной Сибири и составляет смету расходов на экспедицию. По исчислению ученого, на выплату жалования участникам посольства из нижних чинов (53 человека) за полгода необходимо будет выделить 6730 руб., еще 10 000 руб. — на чрезвычайные издержки и инструменты для научных наблюдений и, наконец, 1000 руб. — на содержание японцев в пути. О размере жалования для руководящих лиц экспедиции, а также о стоимости постройки судна Лаксман не говорит. В постскриптуме он добавляет: «О прочих выгодах от сего предприятия, как-то: собрание всяких натуральных редкостей, семян и прочаго любопытства стоющего умалчиваю» [Там же, с. 289].

При оценке «Представления о японском торге» следует исходить в первую очередь из тех целей, которые ставил перед собой К.Г. Лаксман, создавая документ. Очевидно, что первоочередной задачей для ученого было составление проекта, который бы смог заинтересовать политическую верхушку Российской империи. Для этого во вступительной части Лаксман обосновал идею отправки посольства с различных сторон: во-первых, реализация проекта полностью соответствует экономическим интересам России; во-вторых, эпоха и изменившиеся привычки японцев благоприятствуют визиту в страну Восходящего солнца; в-третьих, бездействие России может привести к установлению еще более прочной гегемонии Голландии и Великобритании в торговле с Японией.

Одновременно ученый стремился отвести фокус внимания от реальной сложности мероприятия: лишь однажды он упоминает о том, что цель миссии необязательно будет достигнута, но ни слова не говорит о факторах, могущих воспрепятствовать достижению целей проекта. Видимо, тем же стремлением сгладить «острые углы» объясняется появление в документе несколько фантастического предложения об организации русской фактории для торговли с Японией и замечания о том, что японцы в последнее время стали свободно обращаться с иностранцами. Такое сочетание логической аргументации и собственных предположений, призванных обосновать отправку посольства, в конечном счете, принесло результаты: проект заинтересовал петербургский двор и запустил полноценную дискуссию об организации посольской экспедиции. Получивший документ граф Воронцов передал текст «Представления» тогдаш-

нему фактическому руководителю внешней политики Российской империи А.А. Безбородко (1747–1799), а тот в ответ потребовал от главы Коммерц-коллегии предоставить собственную правку проекта. На основе письма Воронцова, отправленного в августе 1791 г., меньше чем через месяц был подготовлен императорский рескрипт «О установлении торговых отношений с Японией» на имя иркутского генерал-губернатора И.А. Пиля (ум. 1801). Документ повторял большинство пунктов, содержащихся в «Представлении». В частности, начальником миссии рекомендовалось назначить одного из старших сыновей К. Лаксмана (оба были государственными чиновниками). Согласно тому же рескрипту, иркутскому губернатору Пилю предстояло подготовить от своего имени обращение к японскому правительству и привлечь к участию в плавании российских купцов. На подарки для японских властей была выделена сумма до 2000 руб., а принявших российское подданство японцев Синдзо и Сёдзо предписывалось назначить учителями японского языка при иркутском народном училище. Единственным пунктом, где мнения императрицы и Лаксмана разошлись, стало предложение о развитии навигации по реке Амур: слишком велики были риски сорвать переговоры о возобновлении торговли с Китаем.

В целом «Представление», несмотря на некоторую пристрастность, оказалось вполне жизнеспособным проектом. Самим фактом своего появления документ запустил процесс разработки более реалистичных и конкретных планов по организации посольства. Большинство положений «Представления» в той или иной степени были реализованы во время экспедиции 1792–1793 гг.

Литература

Альперович М.С. Россия и Новый Свет (последняя треть XVIII века). М.: Наука, 1993.

Гринева А.В. Геополитические интересы России в Америке и на Тихоокеанском севере. XVIII — первая половина XIX в. // Вопросы истории. 2009. № 3. С. 48–65.

Иноуэ Ясуси. Сны о России / пер. с яп. Б.В. Раскина. М.: Наука, 1977.

Кацурагава Хосю 桂川甫周. Хокуса монряку 北槎聞略 [Краткие вести о скитаниях в северных водах] / пер. с яп., коммент. и приложения В.М. Константинова. М.: Наука, 1978.

Лессепсово путешествие по Камчатке и по Южной стороне Сибири. Ч. 2. М.: Типография А. Решетникова, 1801.

Полонский А.С. Курилы // Записки Русского императорского географического общества по отделению этнографии. Т. VI. СПб., 1871.

Русские экспедиции по изучению северной части Тихого океана во второй половине XVIII в.: сб. документов / сост. Т.С. Федорова и др. М.: Наука, 1989.

Черевко К.Е. Зарождение русско-японских отношений. XVII–XIX века. М.: Наука, 1999.

«Проекты о торговле» с Японией Петра Добеля в начале XIX в.

О.В. Климова

В статье рассмотрены «проекты о торговле с Японией», которые были составлены известным российским путешественником, предпринимателем и писателем ирландского происхождения Петром Васильевичем Добелем (1772–1852). «Проекты о торговле с Японией Петра Добелла и его пояснения и дополнения к проектам», датированные 1810-ми гг., хранятся в отделе рукописей Российской Государственной библиотеки и представляют собой особую ценность. Данный документ был передан на рассмотрение министру коммерции Н.П. Румянцеву (1754–1826) для дальнейшего его рассмотрения императором Александром I. Большой интерес представляет не только сам проект, но и комментарии к нему, в которых Добель отвечает на замечания министра.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: П.В. Добель, торговля с Японией, Н.А. Хвостов, Г.И. Давыдов, Японцы, о-ва Рюкю, русско-японские отношения.

«Проекты о торговле с Японией Петра Добелла» были составлены после экспедиции лейтенанта Николая Александровича Хвостова (1776–1809) и мичмана Гавриила Ивановича Давыдова (1784?–1809) на Сахалин и Курильские острова в 1806–1807 гг. Действия русских офицеров на Сахалине и Курильских островах не только не на шутку напугали японские власти, но и заставили российское правительство отказаться даже от мысли о возобновлении переговоров о торговле с Японией на десятки лет. Петр Васильевич Добель (1772–1852) оказался одним из немногих, кто продолжал поддерживать идею торговли с Японией, обосновывая это тем, что «есть ли сношение на твердом добром основании будет постановлено с Япониею, то от сего произойдут большие выгоды» [ОР РГБ. Ф. 256. Ш. 481. Л. 28; далее — Проекты]. Со своим проектом он обратился к Николаю Петровичу Румянцеву (1754–1826), который всесторонне поддерживал деятельность Российской Американской Компании (РАК) и был заинтересован в ее прибыли.

П.В. Добель прежде всего известен в качестве генерального консула России на Филиппинах и своими наблюдениями о Китае и Маниле. Однако его наблюдения о Японии практически не упоминаются. Добель родился в Ирландии, где получил начальное образование. Позже вместе с родителями эмигрировал в Соединенные Штаты Америки, окончил Пенсильванский университет и всту-

пил добровольцем в армию [Энциклопедический словарь, 1893, т. ХА, с. 814]. Именно тогда он обнаружил страсть к путешествиям и объехал Америку, после чего уже в качестве торговца отправился в другие страны. Интересно, что во время своего пребывания в Гуанчжоу в Китае Добель встретился с Иваном Федоровичем Крузенштерном (1770–1846), которому оказал значительную услугу, за что впоследствии получил от императора бриллиантовый перстень [Крузенштерн, 1809–1812, с. 325]. Это стало одной из причин, побудивших Добеля принять русское подданство.

Тогда же Добель узнал о том, что Камчатка нуждается в продовольствии и предметах первой необходимости. В августе 1812 г. он снаряжает два судна и прибывает в Петропавловский порт. Здесь одно из судов было разгружено, а другое продолжило путь в Манилу на Филиппины. Сам Добель остался на Камчатке до февраля 1813 г. Это время он посвятил изучению полуострова, а затем, оставив в Петропавловске комиссионера, отправился в Санкт-Петербург. По пути в столицу он объехал побережье Тихого океана, посетил заливы Пенжинский и Иджинский и добрался до Охотска. Далее он повернул вглубь материка, и через Якутск, Иркутск и другие города востока России добрался до столицы. Во время путешествия вел дневник («Письма путешественника по Сибири»), отрывки из которого были опубликованы в журнале «Сын Отечества» в 1815 и 1816 гг. На страницах дневника он описывал богатства Сибири и восхищался Камчаткой.

В Петербурге Добель выхлопотал себе право торговли на весьма льготных условиях, и правительство, смотревшее в то время достаточно благосклонно на торговлю иностранцев, предоставило местному начальству право допускать торговлю на таких же условиях всем приходящим иностранным судам. Кроме того, Добель представил обширный план развития промышленности и торговли на Тихом океане, который будет рассмотрен в данном исследовании. Среди работ Добеля числятся такие произведения, как «Путешествия и новейшие наблюдения в Китае, Манилле и Индо-Китайском архипелаге, бывшего Российского генерального консула на Филиппинских островах, коллежского советника Петра Добеля» 1833 г. и т.д.

Проект Добеля о торговле с Японией представляет собой 68 листов рукописного текста, который был изначально написан на английском языке и в дальнейшем переведен на русский. На первых сорока восьми листах располагается сам проект, а на последующих — «пояснения». Начинает изложение своего плана Добель следующими словами.

Теперь я имею честь представить вашему высокопревосходительству подробнейшее описание того плана, который за несколько месяцев пред сим предлагал я вам в кратце, для рассмотрения ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА Российскаго ИМПЕРАТОРА, с тою целию, что бы показать удобность и выгоды могущия произойти от открытия торговли морем кругом мыса Доброй надежды между Россиею, Китаем, Япониею, Филиппинскими Островами и Камчаткою [Проекты, л. 1].

Далее Добель выделяет четыре главных пункта [Там же, л. 1–3].

1. Я предлагаю возстановить торговое сообщение с Китаем морем около Мыса Доброй Надежды или прямо, посещая из Китайских портов; или не прямо, а стороною посредством Маниллы. На острове Луконий, одном из Филиппинских Островов, естли прямо, то я наименую порт, удобнейший для выгод Россиян, а буде стороною, то представлю превосходныя выгоды, которые явно предстоят в сообщении чрез Филиппинские острова.

2. Во всяком случае нужно открыть сообщения между Маниллою и Камчаткою, дабы привести сию последнюю в цветущее состояние и доставить способы Российской Американской Компании производить выгоднее свой меновой торг и снабжать Колонии ея на Северо-Западном берегу Америки удобнее и дешевле, нежели каким либо другим средством до сего употребляемым.

3. Предложить ЕГО ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ согласить Ишпанское Правительство и Филиппинскую Компанию на позволение для Руских Судов приходить из России или из ея Колоний, входить и торговать в Порт Маниллы на Острове Луконий безпрепятственно, как народу благоприятствуемому; или так как Английские корабли из Мадраса, и Португальские из Макао, ныне допускаются.

4. Я предлагаю соединить выгоды Коронные с Интересами Российской Американской Компании в производстве всей сей торговли, кругом ли Мыса Доброй Надежды или с Колониями, на известных правилах, постановлениях и ограничиваниях, такового рода, которые бы доставили Компании более твердаго основания и уважения, так чтобы с одной стороны могла она с выгодною пользоваться сею системою, а с другой, верно сохраняя ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА доверенность к ней, могла доставлять весьма важные доходы ИМПЕРИИ.

Добель предлагал создать два «депо» или опорных пункта — Петропавловский порт и Манилу, в которых должны были аккумулироваться привезенные товары, перераспределяться и перевозиться в российские колонии или для дальнейшего торга в других странах, таких как Япония, Китай и Филиппины. Первым и основным «депо» должна была стать Петропавловская Гавань. Он обращает особое внимание на Камчатку и Авачинскую Губу, которая, по его словам, осталась незаслуженно без внимания, из-за сложившегося неверного мнения относительно этих земель.

Сибирь, а особливо часть оной называемая Камчаткою до сель была почитаема *Finis Mundi*, то есть концем Мира, землю холодною пустынною и негостеприимною, едва способною для обитания рода человеческого; и климат столь суровой, что редко воздух согревается там плодотворными лучами солнца [Там же, л. 17 об. — 18].

В 1812 г., во время своего пребывания на Камчатке, Добель был поражен тем, насколько этот образ отличался от реалий, с которыми ему посчастливилось столкнуться. Климат на Камчатке оказался «на 10 или 15 градусов зимою умереннее Петербуршского», а земля «от природы богата и плодоносна, удобна для произрастания всякаго рода хлеба и зелени, орошаема безчисленным множеством источников и рек, наполненных прекраснейшею рыбою и вода-

ною дичиною и окруженных пространными паствами, произрастения, коих не уступают травам ни в какой части Света» [Проекты, л. 18]. Добель отдельно отмечает возможности китового промысла, которые были одним из основных пунктов данного проекта. По его словам, Камчатка являлась для этого самым удобным местом и не было «в целом известном свете лучшаго места» [Там же, л. 20].

Он также с сожалением отмечает, что без внимания осталась Авачинская Губа, «при которой находятся три самыя безопаснейшия удобнейшия гавани окруженные величественными горами, лесами романическаго вида и плодоснейшими лугами» [Там же, л. 24 об.]. В число гаваней входила и Петропавловская Гавань, которая «...должна почитаться... Депо Российской восточной торговли; товары привозимые туда с Северо-Западного берега Америки, из Японии и из Сибири должны быть отправляемы в Маниллу и промениваемы на такие вещи, которые могут быть проданы или будут нужны для снабжения выше означенных Земель из Камчатки» [Там же, л. 28]. Порт Манилы на Филиппинах должен был стать следующим важным опорным пунктом или «депо» восточной торговли Российской империи.

Мы возьмем порт Маниллу на острове Луконии за средоточие торговли должествующей производиться из Японии, Камчатки и Северо-Западных берегов Америки с одной стороны; а из Петербурга чрез мыс Доброй Надежды с другой; встречаясь в сем пункте и составляя тут Депо, или место складки, где, как уже прежде было сказано найдем мы, произведения сего острова, окружающих его от Малейских островов и Китая [Там же, л. 27 об. — 28].

Отмечая выгоды данного плана, Добель указывает, что Россия «может одна иметь производство весьма важной отрасли Коммерции между японцами и Малейцами» [Там же, л. 28 об.], а японские товары «с жадностию скупаются» не только восточными народами, но и европейцами. Таким образом, Япония должна была играть одну из ключевых ролей, однако для осуществления данного плана было необходимо установить с ней добрососедские отношения.

Естьли сношение на твердом добром основании будет постановлено с Япониею, то от сего произойдут большие выгоды, ибо многие произведения Маниллы и Малейских островов очень уважаются японцами и могут быть им промениваемы за их изделия, которые весьма нравятся Малейцам, жителям с Луконии и Китайцам [Там же, л. 28 — 28 об.].

Добель был уверен, что Японии это также должно было быть выгодно, так как «русские могут продавать им дешевые произведения Малейских островов, Луконии и Китая чрез Маниллу» [Там же, л. 28 об.]. В прибыли должны были остаться все, так как «ни что не благоприятствует столь народонаселению как Коммерция, и ни от чего так скоро жители всех земель не обогащаются, как от коммерции, потому, что она даст им способы променивать домашния свои

произведения на иностранные; а в промене таковом и правление обогащается» [Там же, л. 35 об.].

Из Японии в Манилу предполагалось везти шелк, лакированные изделия и сою, а из Манилы в Китай — птичьи гнезда и «японские безделушки». В Петропавловскую гавань предлагалось ежегодно свозить всю «мягкую рухлядь», то есть меха, собираемые Российско-Американской Компанией (РАК) с Алеутских островов и Северо-Западного берега Америки. После этого суда следовало загружать всем, что было необходимо для содержания российских колоний, и отправлять их обратно. «Рухлядь всю надобно сортировать: часть для Японцев, другую для Руских и для Кяхты, а самый последний сорт отправлять в Маниллу для продажи Китайцам» [Там же, л. 29 об.].

Добель неоднократно указывает на необходимость установления добрососедских отношений с Японией, утверждая, что от этого «Россия будет иметь выгоду пред всеми Европейскими Народами», и убеждает, что все участники проекта могут получить невероятную прибыль от данной торговли. Он предлагает вести торговлю через РАК под четким руководством правительства и непосредственным покровительством императора Александра I, обосновывая это тем, что «всякое большое и важное предприятие всегда лучше исполняется соединительными силами многих лиц, действующих так сказать одним сердцем и одною рукою, нежели разделенными и несогласными видами, какого либо числа частных людей» [Там же, л. 38 об.]. В качестве дополнительного аргумента в пользу данного плана Добель отмечает, что для японцев «связи с Компаниями почтительнее и благонадежнее, нежели с самым достойным и богатейшим частным лицом» [Там же, л. 38].

Добель предложил целый план по реорганизации деятельности РАК. Он советовал выделить четырех «директоров», которые бы несли ответственность за процветание торговли в своем регионе. Одному из них полагалось находиться либо на Камчатке, либо в Ситке — то есть принимать непосредственное и активное участие в организации торговой деятельности. Добель подчеркивает, что правление должно было надзирать над их деятельностью не для того, чтобы постоянно вмешиваться и тем самым тормозить процесс, а чтобы поддерживать процветание торговли. Помимо этого, для лучшего управления предлагалось проводить контрольные экспедиции, в которых должны были участвовать те министры, которые были бы выбраны самим императором. Министры же, в свою очередь, должны были проводить четыре заседания в год и решать все насущные проблемы.

Компанейския торговые дела должны быть под управлением четырех особ по крайней мере, одному из них надлежит иметь свое пребывание в Камчатке или в Ситке, смотря потому, как в последствии окажется выгоднее для их пользы. Сии Директоры должны четыре раза в году давать свой отчет касательно их действий и взносу доходов учрежденной над Компаниею Контрольной Экспедиции, так же доносить о грузах и отправлениях коронных кораблей и проч: и проч: дабы Правление безпрестанно видело состояние Компании, но не с тем, чтоб вмешиваться препятствовать или останавливать их торги, а для того, что под надзором онаго тор-

говля будет деятельнее и прибыльнее. Контрольная экспедиция должна состоять из тех Министров, которых ЕГО ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ благоугодно будет назначить. Они должны иметь четыре определенных в году заседания, и один из них должен иметь всегдашняя сношения с Компаниею о всех даже и неважных делах могущих повстречаться между казенными и компанейскими интересами и доносить обо всем Экспедиции; а также собирать общия заседания, будь дело требует общаго решения [Проекты, л. 41 — 41 об.].

Таким образом, на всех уровнях власти — на местах, в Компании и правительстве — определялись люди, которые должны были нести ответственность за реализацию данного проекта. Если «постановить таковые связи и соединить вместе пользы казны с выгодами компании, можно будет ожидать самых лучших успехов; поелику интерес казны и компании требует, чтобы они действовали соединенными силами в производстве столь полезных планов» [Там же, л. 41 об.]. Добель знал о торговле не понаслышке и, обладая огромным опытом в данной сфере деятельности, понимал тонкости и специфику торговли в данном регионе. Именно поэтому он отмечает, что РАК не должна была продавать товары в розницу ни на Камчатке, ни в Сибири, ни где-либо в России, а только в своих колониях, «дабы тем доставить случай частным купцам иметь долю в барыше от продажи их товаров» [Там же]. Розничная торговля компании допускалась только на Алеутских островах и Северо-Западном берегу Америки, «поелику невозможно им торговать с дикими, не продавая в розницу безделок всякого рода» [Там же, л. 42 об. — 43].

Торговля же ея [Компании. — О. К.] будет довольно важна и прибыточна, когда она не возьмет на себя труда продавать по мелочам, что для нее не слишком выгодно... и неприятно будет купечеству. Но торговлю свою Компания должна производить в большем виде наподобие того, как оную производит Британская Ост-Индийская компания. Во всяком случае должно сказать, что не продавая по мелочам, Компания подаст служащим у нее менее случаев к плутовству, и не возбудит зависти и ненависти к себе купечества [Проекты, л. 42].

Добель, без сомнения, осознавал необходимость учитывать менталитет той или иной нации. Так, не раз имея дело с сибирскими купцами, он знал, как обойти острые углы в отношениях с ними и наладить торговлю таким образом, чтобы у РАК фактически не было конкурентов. Создавая тот или иной план торговли, он прежде всего обращал внимание на национальные особенности местных жителей и собирал информацию о них. Именно поэтому на страницах данного проекта можно увидеть описание нрава и обычаев жителей Японии. Так, он отмечает, что «мы должны всегда помнить, что при начале сношений или связей, какого бы то роду ни было с Азиатскими Народами надлежит не только удовлетворять многим из прихотей, но и уважать все предразсудки их; опыт показал нам достаточно, сколь неосновательно поступали те, которые желали противиться и переменить их понятия о вещах, с лишком глубоко вкоренившиеся» [Там же, л. 36 об. — 37].

Немаловажно также и то, чтоб постараться возстановить доброе согласие и связи с Японцами, которые несмотря на приписуемой им Европейцами вероломной характер, я считаю лучшими людьми, нежели как представляют; но что они во всех отношениях превосходят Китайцев, в том нет никакого сомнения, и есть ли рассмотрим привязанность их к Голландцам, то должны будем признать, что в дружбе они тверды и постоянны. Связь между Япониею и Камчаткою должна быть чрезвычайно важна и прибыльна для России; а чтобы она могла им понравиться, то дела с ними должна производить Компания на ИМПЕРАТОРСКИХ кораблях; сие только и есть единое средство приобрести дружбу и доверенность столь непреклонного народа [Там же, л. 44 об. — 45].

В заключение Добель пишет, что надеется на благосклонность императора к своему проекту [Там же, л. 48 — 48 об.]. Планы его были изучены и возвращены для доработки. Подробный ответ на замечания к проекту носит название «Пояснения Г-на Добеллы служащим дополнением к его прожектам». Данные замечания состоят из девятнадцати пунктов, каждый из которых затрагивает ту или иную проблему: «на замечания о Китайцах», «о расходах на чай», «Почему Англичане и Американцы не берут товаров для NW берега Америки из Маниллы; и не будут ли они нам мешать», «На замечание, что нужно знать, каким образом убедить Ишпанцев в надобности иметь с нами торговлю», «На замечание, что Камчатку трудно снабжать хлебом из Калифорнии, Маниллы и Сибири» и т.д. Только по названию данных комментариев можно понять насколько скрупулезно и серьезно был изучен данный план. Подробные ответы Добеля представляют собой двадцать страниц рукописного текста, на которых содержится интересующее нас замечание, «что японцы с Нами торговать не хотят» [Там же, л. 58 об. — 65].

Добель объясняет уверенность в своих планах относительно Японии следующим образом: «По прибытии моем в Камчатку, я узнал там о некоторых обстоятельствах, подававших надежду к дружеским сношениям с Японцами, с которыми, я полагал, Россия в войне находится» [Там же, л. 58 об.]. Речь идет о встрече Добеля с Такадая Кахэй 高田屋嘉兵衛 (1769–1827) которого капитан Петр Иванович Риккорд (1776–1855) привез на Камчатку в 1812 г. Встреча, скорее всего, состоялась в промежутке между октябрём 1812 г. и началом мая 1813 г. Разговор происходил при посредничестве китайца, слуги Добеля, тот общался с Такадая «письменами».

Такадая Кахэй — коммерсант, благодаря которому маленькое торговое поселение на о. Хоккайдо превратилось в процветающий город Хакодате; годовым доход его торгового дома был соизмерим с бюджетом всей Японии. «Он был человек умной и хорошо постигал пользы могущия произойти для обоих Народов, от взаимной торговли» [Там же, л. 35 об.]. Добель пишет, что из замечаний к проекту он узнал о том, что японская сторона категорично отказала России в утверждении торговых отношений.

Но хотя и уверен я был в лукавстве и хитрости Японцев, однакож не хотел упоминать об оном, пока не увидел из замечаний Вашего высокопревосходительства на

планы, которые я имею честь вам представить для поднесения ЕГО ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ, что не осталось никакой надежды к скорому восстановлению торговых с ними связей [Проекты, л. 59 — 59 об.].

Главной причиной провала в установлении торговых отношений между Россией и Японией Добель считал Голландию и ее «злословие» относительно России для того, чтобы избежать ненужной конкуренции. Из «проекта» Добеля видно, что до встречи на Камчатке с Такадая Кахэй он утвердился в определенном плане, который должен был спасти Камчатку и российские колонии. Однако слова Кахэй, вселившие надежду, что отношения между двумя странами нормализуются и открытие торгового пути уже не за горами, заставили Добеля повременить с отправкой своего плана на рассмотрение императора. Интересно, что автор проекта признается, что сомнения по поводу успеха миссии переговоров с японцами у него все-таки были.

До прибытия моего во владения ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА я твердо полагал, что Россия в войне с Японией, а занимаясь несколько лет размышлением положения Российских восточных заселений и лучших способов для приведения их в цветущее, благоденствующее состояние, представился мне проект могущий во всех отношениях доставить преважные выгоды, который теперь я буду иметь честь открыть Вашему высокопревосходительству [Там же, л. 59 об. — 60].

Отдельно стоит обратить внимание на то, как меняется образ японцев на страницах данного проекта. В основной части данного документа Добель называет японцев «лучшими людьми», а после того как узнает об отказе Японии налаживать какие-либо отношения с Российской империей, его тон меняется и в «дополнении к проектам» японцы уже предстают перед нами в абсолютно ином свете. Основными характеристиками японцев, по мнению Добеля, становятся «хитрость, лукавство» и высокомерие. Если ранее он ставил их на уровень выше китайцев, то теперь заявляет, что японцы «самые жестокие властелины», а «мстительный их нрав и деспотические поступки вошли даже в пословицу» [Там же, л. 63 об. — 64].

Добель меняет план и предлагает начать торговлю с Ликейскими островами (о-ва Рюкю), которые в то время были отдельным государством, хоть и находившимися, как отмечает автор проекта, под «тиранским игмом» японцев.

Пока Ваше высокопревосходительство имели еще некоторую надежду в успех переговоров, я не представлял вам сего плана, но теперь я совершенно уверен, что он обещает несравненно более во всех отношениях, нежели сколько возможно получить от Японцев; ибо он доставит России на твердом основании преданность и дружбу тихого, доброго и трудолюбивого Народа, который с благодарностью примет своих избавителей от Ига Японского жестокосердия [Там же, л. 63].

Эти острова все больше привлекали конкурентов России на Дальнем Востоке — европейские державы и США. Их корабли все чаще появлялись у берегов

островов Рюкю. Европа и США вели конкурентную борьбу за рынки и опорные базы на Тихом океане. О-ва Рюкю и Япония их интересовали по ряду причин: их порты были удобны как перевалочные пункты для торговли с Китаем, что значительно удешевляло товары. О-ва Рюкю также представляли собой еще неосвоенный рынок для европейских товаров и являлись потенциальной базой для обеспечения китобойного флота в северной части Тихого океана [Пустовойт, 2008, с. 85]. С конца XVIII — начала XIX в. американские и европейские купцы совершали отдельные попытки проникнуть на японский и рюкюские рынки, однако все они оканчивались неудачно.

На страницах проекта Добель отмечает, что в Макао ему посчастливилось встретиться с «некоторыми жителями Ликейских островов, кои приехали туда из Японии на одном из Китайских судов» [Там же, л. 60 об.]. От них Добель смог узнать большое количество важной информации о самих островах и их жителях.

По их уверениям видно, что острова сии хорошо населены, климат прекрасной, земля плодородна и жители ни в каком отношении не ниже Китайцев или Японцев; я показывал им разные Китайския и Японския изделия, шелковые, бумажные и лакированные вещи; и они уверяли меня, что все это есть на их островах и в доброту нимало не хуже вещей мною показанных; к сему должно присовокупить, что у них естественныя произведения почти все те же растут, какия находятся в обеих вышеупомянутых нужных Землях [Там же, л. 60 об. — 61].

Очевидно, что встреча и продолжительный разговор с жителями о-вов Рюкю оставили у Добеля самое благоприятное впечатление.

Они гораздо лучше Китайцев, просты, тихи незловредны, трудолюбивы, добродушны и не имеют никакого понятия о военном искусстве, что доказывается легкими средствами, какими Японцы держат их в покорности. Купец Японский туда приезжающий получает встречу и почести, как кокой либо князь и повелевает всем, что его окружает [Там же, л. 61 об. — 62].

По словам Добеля, в 1797 г., когда острова посетила экспедиция Уильяма Роберта Броутона (1762–1821), его тоже шокировало обращение японцев с местными жителями: «Капитан Бротон, заходивший в сии острова, упоминает в своем путешествии, с каким высокомерием Японцы там поступают; и что жители принимали его благосклонно и гостеприимно, пока не вмешались тут Японские купцы, которые запретили им иметь с ними какое либо сношение» [Там же, л. 62].

Добель предлагает взять острова под контроль и защиту России и «не позволять» приходить туда японцам. Установление торговых отношений с островами упраздняло бы необходимость в торговле с Японией. Более того, близость о-вов Рюкю к Маниле позволила бы также не зависеть и от торговли с Китаем.

Поелику острова сии столь близки к Русским владениям и к Манилле, то весьма легко можно завладеть ими и выгнать Японцев вон, или лучше сказать не позволять им приходить туда, ибо я не слышал, что бы они содержали там военную силу,

достаточную защищать их от нападения, которое сделать очень удобно, ибо острова сии имеют прекрасныя Гавани. Россия может верно положиться на согласие жителей, а особливо есть ли им будет обещано дозволение пользоваться торговлею с Европейцами и право иметь собственное свое Правление. Сей подвиг доставил бы России то, что она не имела бы нужды в Японии, в той части света: а открытием торговли с Маниллою небыл бы ей нужен и Китай в здешней стороне Земного Шара [Проекты, л. 62 — 62 об.].

Таким образом, Добель меняет свой изначальный план восточной торговли и вместо Японии предлагает полостью переключить свое внимание на острова Рюкю. Однако для реализации данного предприятия и установления торговых отношений с данными островами было необходимо организовать экспедицию, которую Добель предлагал снарядить в Маниле.

Сие предприятие не может не иметь желаемого успеха, если будет приведено в действие надлежащим образом; на сей конец Экспедицию должно приготовить в Манилле, где снаряжение ее будет стоить чрезвычайно дешево; а Ликейские острова от Маниллы не далее как на 10 или 15 дней плавания в удобное время года [Там же, л. 62 об. — 63].

Добель в очередной раз выражает свою надежду на то, что император уделит должное «внимание на сие предложение и предпочтет оное бесполезным переговорам с Японцами» [Там же, л. 63]. Он неоднократно пишет о том, что Ликейские острова ничем не уступают японским, «а жители оных славятся добрым, человеколюбивым, простым своим нравом по всему востоку» [Там же]. О местных жителях он отзывался самым лучшим образом, заявляя, что все, с кем ему доводилось познакомиться, «имели на лице своем разительнейшие признаки невинности и скромности», были откровенны и «не показывали уверток свойственных другим Азиатцам» [Там же, л. 63 об.]. Добель призывает монарха Российской империи освободить столь незащищенных от японского ига жителей Ликейских островов и взять их под свою защиту.

Невозможно взирать на сей Народ, не чувствуя сильного желания покороче с ними познакомиться и быть избавителем его от лежащего на нем ига Японцев, которые кажется мало чувствуют безценныя свойства, коими сей народ одарила природа, а только стараются более и более унижать оный, быв уверены, что мягкий их характер не позволит им покуситься на отмщение... Можно было ЕГО ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ открыть сношения с их Островами, дав им защиту против Японцев [Там же, л. 64 об. — 65].

Таким образом, Добель пытался всевозможными доводами склонить Александра I к принятию нового плана. В противном случае «есть ли же сей план не угоден будет, то самих японцев надлежит силою принудить к торговле» [Там же, л. 65], — отмечает он и утверждает, что возможно это было сделать только «посредством силы и оружия».

Японцы так же, как и китайцы, а может быть, еще и более имеют чрезвычайное отвращение и предразсудки противу всех Европейских народов, следственно не иначе можно убедить их равно с Китайцами в том, что они ошибаются, и привести в здравой разум, как посредством силы и оружия. Коль скоро первое попущение в переговорах с Азиатскими народами не удачно, то уже после всякое усилие миролюбивыми средствами склонить их на свою сторону весьма редко будет иметь успех, а по большей части служить только к унижению в их мыслях той Державы, которая ищет их дружбы и увеличивает их высокомерие неразлучно связанное с слабосилием [Там же, л. 60 — 60 об.].

План был принят с большими изменениями и доработками, и Добелю было поручено привести его в исполнение. Интересно, что сущность плана в основном стала сводиться к тому, чтобы завести в сибирских водах китовый промысел и устроить торговое сообщение между Охотском и Камчаткой с одной стороны и Филиппинскими островами — с другой. Главной целью плана было снабжение этой части Сибири необходимыми запасами.

В 1818 г. для реализации нового плана торговли Добель был принят на русскую службу с чином надворного советника, а осенью 1819 г. назначен генеральным консулом на Филиппинах¹ [Русский библиографический словарь..., 1905, т. 6, с. 468]. Однако на Филиппинах Добель столкнулся с трудностями, так как правительство Испании, колонией которой являлись острова, отказалось признать его в звании консула. Они ссылались на то, что в колонии вообще иностранные консулы не допускаются. Несмотря на это Добелю удалось добиться обещания о возможном содействии как подданному дружественной державы. Добель уже вступил в русское подданство и обладал капиталом, которого было достаточно для того, чтобы стать купцом второй гильдии².

В конце 1818 г. Добель возвратился на Камчатку, где его дела шли из рук вон плохо. Он терпел огромные убытки, поссорился со своим комиссионером и некоторыми представителями местного управления, но не терял надежды. Он по-прежнему рассчитывал на выгодную разработку природных ресурсов этого края и намеревался начать китобойный промысел у берегов Камчатки. Для исполнения плана он вместе с начальником местного управления П.И. Риккордом заключил договор с торговым агентом одной американской компании, который как раз был на Камчатке. Однако этим планам было не суждено сбыться. В этот момент политика в отношении иностранных торговцев изменилась, и договор не был утвержден высшим начальством³. Введенные ограничения не только запрещали иностранцам торговлю и промысел, но и выселяли их с российской территории, а их кораблям не позволялось заходить

¹ Интересно, что с предложением учредить там консульство Добель обратился лично к Александру I.

² Для этого было необходимо обладать капиталом в размере минимум 50 000 руб. В первую гильдию смогли попасть всего лишь 3% от всего купечества, что говорит о значительных коммерческих успехах Добея в то время.

³ Причина запрета сделки состояла в защите интересов Российско-американской компании, интересы которой могли пострадать от иностранной торговли и промысла.

в порты всей Восточной Сибири. Однако для Добеля сделали исключение и позволили сохранить право жительства на Камчатке и содействовать заготовке товаров для судов, принадлежавшей РАК.

Добель отправился на Филиппины, по пути в Манилу его корабль зашел для ремонта на Гавайи. По прибытии в Манилу Добель обнаружил, что все его имущество было разграблено в результате бунта, который произошел в городе.

В Петропавловск Добель вернулся в 1821 г. с грузом как русский подданный, женатый на русской, купец второй гильдии. Жена Добеля Дарья Андреевна, бывшая крепостная крестьянка, была выкуплена в Тобольске. Торговые операции шли плохо и, почти совсем разорившись, в 1828 г. Добель вернулся в Петербург. Здесь он узнал, что его консульское жалование, который вместо него получал его знакомый, подверглось описи и было изъято вместе с имуществом последнего [Русский библиографический словарь, 1905, т. 6, с. 469].

Однако все эти жизненные неурядицы не сломили Добеля и он продолжал путешествовать и заниматься торговлей. Скончался Добель по одним данным в 1852 г. [Энциклопедический словарь, 1893, т. ХА, с. 814], по другим — в 1855 г. [Русский библиографический словарь, 1905, т. 6, с. 469].

Таким образом, «проектам о торговле с Японией» не было суждено осуществиться при жизни Добеля. Российское правительство решило не рисковать и временно вычеркнуло Японию и острова Рюкю из приоритетных направлений внешней политики Российской империи, вплоть до миссии Ефимия Васильевича Путятина (1803–1883) в 1853–1854 гг.

Архивные материалы

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

Ф. 256. Ш. 481. Л. 1–68 — Проекты о торговле с Японией Петра Добелла и его пояснения и дополнения к проектам.

Литература

Крузенштерн И.Ф. Путешествие вокруг света в 1803, 4, 5 и 1806 годах: По повелению Е. И. В. Александра Первого на кораблях «Надежде» и «Неве» под начальством флота капитан-лейтенанта, ныне капитана второго ранга, Крузенштерна, Государственного Адмиралтейского Департамента и Императорской Академии наук члена». СПб.: Морская типография, 1809–1812. Т. 2.

Пустовойт Е.В. История королевства Рюкю. С древнейших времен и до его ликвидации. Владивосток: Русский остров, 2008.

Русский библиографический словарь А.А. Половцова: В 25 т. СПб.: Типография товарищества «Общественная Польза», 1905.

Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза, И.А. Эфрона: В 86 т. СПб., 1893.

Священник-миссионер на Южном Сахалине Николай Кузьмин (1880–1937): штрихи к портрету

И.В. Кузьмина

Статья посвящена члену Российской духовной миссии в Японии отцу Николаю Яковлевичу Кузьмину, служившему священником-миссионером на Южном Сахалине с 1911 по 1916 г. Период с 1912 по 1917 г. можно отнести к малоизученному периоду истории Миссии, так как сохранилось и известно исследователям сравнительно небольшое количество документов, связанных с ее деятельностью после 1912 г. В фондах Центрального государственного архива Москвы (ЦГАМ) хранятся несколько писем, в том числе письма епископа Сергия (Тихомирова), адресатом которых являлся московский протоиерей Иоанн Восторгов, и личное дело вольнослушателя Московской духовной академии, будущего члена Российской духовной миссии в Японии Николая Кузьмина. Также в статье использованы материалы ежегодных отчетов Миссии с 1912 по 1916 г. и дореволюционные печатные издания.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Российская духовная миссия в Японии, Южный Сахалин, равноапостольный Николай Японский, епископ Сергий (Тихомиров), священник Николай Кузьмин, протоиерей Иоанн Восторгов.

В соответствии с Портсмутским мирным договором, завершившим Русско-японскую войну 1904–1905 гг., Россия уступала Японии юг Сахалина (от 50-й параллели и южнее). Здесь впоследствии была образована префектура Карафуто. После передачи территории русские подданные в основном переехали на материк или в северную часть Сахалина, но часть из них (около 200 человек) осталась на юге.

Вскоре встал вопрос духовного окормления оставшегося православно-го населения. В августе 1909 г. епископ Сергий (Тихомиров) впервые посетил Южный Сахалин. «Цель моей поездки: разыскать тех русских, которые там, слышно, еще остались, и удовлетворить их духовные нужды; с другой стороны — посетить и успевших уже переселиться туда некоторых из православных японцев», — писал епископ Киотоский в путевых заметках, опубликованных в том же году в «Московских ведомостях» [Сергий (Тихомиров), 1914, с. 237]. Он посетил большинство селений, где проживали выходцы из Российской импе-

рии и где находились храмы, оставшиеся без клира. Владыка с горечью писал, что «лишенные утешений пастырских, лишенные обучения школьного, испорченные еще в юные годы, наши бывшие каторжники в позорном виде стали лицом к лицу с японцами... в православных храмах мерзость запустения [...] русские дети все без остатка остаются безграмотными» [Материалы..., 1815, с. 239]. Наблюдаемое привело его к заключению, что если не предпринять какие-либо шаги по улучшению положения и оставить без внимания «сих несчастных русских», то вскоре они превратятся в безграмотную и развратную массу [Там же].

Менее чем через год епископ Сергей посетил еще раз юг Сахалина: в августе 1910 г. он планировал участвовать в Миссионерском съезде в Иркутске и предполагал затронуть на нем вопросы духовного окормления оставшихся русских подданных. Вследствие его сообщения «о тяжелом положении православных русских, оставшихся в южной японской части Сахалина, совершенно лишенных возможности удовлетворять свои религиозные потребности» [Журналы..., 1910, с. 37], Миссионерский съезд на своем заседании 4/17 августа 1910 г. принял решение о ходатайстве перед Святейшим Синодом об учреждении причта в селении Наяси в составе священника и псаломщика-катехизатора, и об открытии школы [Там же]. Наяси было выбрано потому, что на тот момент в нем проживало больше всех русских граждан и находилось совсем новое здание церкви.

В связи с принятым решением заместитель председателя съезда протоиерей Иоанн Восторгов подготовил в Синод отношение о необходимости организовать причт и назначения священника для духовного окормления православных русских на юге Сахалина и православных жителей Курильских островов [РГИА. Ф. 799. Оп. 15. Д. 1178]. Отец Иоанн был ранее знаком с начальником Российской духовной миссии в Японии архиепископом Николаем и епископом Сергием. В 1909 г. он вместе с преосвященным Киренским Иоанном посетил Японию, чтобы ознакомиться с деятельностью японских миссионеров. Надо отметить, что и впоследствии, уже после кончины святителя Николая, отец Иоанн всячески поддерживал деятельность Миссии, публикуя в прессе, в том числе в журнале «Православный благовестник», статьи и воззвания в ее пользу.

Святейший Синод переслал отношение Восторгова вместе с сопроводительным письмом в Японию для оценки и ознакомления с ним начальника Миссии.

Интересно, что в самом начале равноапостольный Николай Японский достаточно скептически отнесся к вопросу назначения отдельного причта к русским на юг Сахалина. Вот что он записал в дневнике от 2/15 февраля 1911 г. при получении запроса чиновника Синода А.П. Роговича о необходимости выделения священника и средств: «Едва ли нужно. Русских всех, рассеянных по японскому Сахалину, наберется, думаю, не больше ста человек, а курильцы по-русски не понимают, да их и очень малое количество и только на Сикотане, — на других островах совсем нет»; см.: [Дневники..., 2004]. В то же время святитель дал необходимые поручения к определению точной численности тех и других жителей Карафуто. По получении необходимых сведений он написал ответное

письмо Роговичу, к которому приложил карту южной части Сахалина с обозначением селений, где еще оставались русские. В нем он сообщал, что по сведениям Сахалинского управления Министерства внутренних дел Японии русских подданных, не покинувших по каким-то причинам Сахалин, на 1909 г. числилось всего 178 человек [Материалы..., 1915, с. 238]. Кроме того, по берегам острова жили крещенные орочаны и гиляки, которым также требовалось пастырское окормление. На территории существовали четыре церкви, но так как «служить в них некому, [...] они обращены сейчас в частное жилье японцев» [Там же, с. 239].

Святитель Николай присоединил свою просьбу к мнениям протоиерея Иоанна Восторгова и епископа Сергия о необходимости «послать особого иерея (или лучше иеромонаха) на южный Сахалин, [...] прикомандировать... псаломщика для совершения служб и треб... учредить церковную школу... войти в сношение с японскими властями о возвращении... церковей и церковной утвари» [Там же, с. 239–240]. В то же время начальник Миссии отметил, что при постоянном общении с японцами назначенные на Сахалин люди «без труда научатся говорить по-японски, и могут вести христианскую проповедь между японцами» [Там же, с. 241].

Таким священником стал выпускник Московских пастырских курсов, организованных протоиереем Иоанном Восторговым, Николай Яковлевич Кузьмин (1880–1937). Из документов личного дела вольнослушателя Московской духовной академии Николая Кузьмина следует, что он родился в Пензенском уезде 26 октября 1880 г. в дворянской семье. Его отец, коллежский секретарь Яков Григорьевич Кузьмин умер, когда мальчику не было и семи лет. В 1901 г. он закончил Вольское ремесленное училище с хорошими результатами, тем самым получив возможность поступать в высшие специальные училища. В прошении на имя ректора Московском духовной академии Николай Кузьмин сообщал, что по окончании реального училища и «не имея стремления к дальнейшему светскому образованию [...] посвятил следующий год на подготовку богословских наук к приемным испытаниям в духовную академию» [ЦГАМ. Ф. 225. Оп. 4. Д. 1929. Л. 1]. В 1902 г. им были поданы прошения в Киевскую и Казанскую духовные академии для зачисления в студенты, на что были получены отрицательные решения, так как по действующим правилам поступающий должен был закончить полный курс духовной семинарии или классической гимназии. Это не повлияло на решение Николая Кузьмина стремиться получить духовное образование, чтобы стать священником.

После прохождения воинской службы (в личном деле есть запись о том, что Кузьмин имел звание прапорщика запаса Московского Лейб-гвардейского полка) он в 1905 г. обращается с прошением держать вступительные испытания теперь уже в Московской духовной академии. Вступительные экзамены он не выдержал и был принят в число вольнослушателей Академии в 1906 г. На его прошении есть пометка о том, что в 1909 г. вольнослушатель Николай Яковлевич Кузьмин получил открепительный билет, то есть он находился в Академии три года.

Будучи в Академии, Николай Кузьмин женился и в 1908 г. подавал прошение о поступлении на священническое место в Волговерховской женской об-

щине Тверской епархии, в котором ему было отказано по причине отсутствия необходимого содержания семейному священнику.

В 1906 г. началась Столыпинская аграрная реформа, вследствие которой множество крестьянских семей переселялись на Дальний Восток и в Сибирь. Возникла необходимость в большом числе священников для таких переселенцев. Поэтому, по инициативе протоиерея Восторгова в 1909 г. в Москве были образованы Пастырские курсы, «имеющие целью быстро подготовить священников для переселенческих приходов Сибири и Дальнего Востока, в виду отсутствия пастырей на месте» [Восторгов, 1916].

Желающих поступить было очень много. Так, например, на первые Пастырские курсы было подано больше трех тысяч заявлений. Из этого множества было выбрано только 105 кандидатов, по своему положению наиболее подходящих к служению в Сибири. Кандидатами могли стать диаконы, псаломщики или учителя церковно-приходских школ, малосемейные или не имеющие детей. Николай Кузьмин отвечал всем требованиям для поступающих и был зачислен на Пастырские курсы.

В соответствии с их правилами все слушатели, окончив обучение и получив назначение на места, рукополагались и уже к половине апреля должны были отбыть к месту своей службы [Пастырские курсы..., 1911, с. 12]. После рукоположения священник Николай Кузьмин некоторое время оставался служить при Епархиальном доме в Москве.

26 апреля / 6 мая 1911 г. указом Святейшего Синода был учрежден причт и церковная школа для русских, оставшихся в японской части Сахалина. На это из сумм Святейшего Синода было ассигновано 3000 рублей, из них: священнику 1 200 рублей, псаломщику 600 рублей, учителю 600 рублей и на содержание школы и разъезды причта 600 рублей [Документы..., 2019, с. 177]. Осталось дело за малым — за людьми.

«Но кто пойдет из Матушки-России в такую даль? Кто предпочтет благоустроенным приходом сих разноплеменных и всюду рассеянных овец Христова стада? Кто, не прельстившись работой в организованных уже приходах, возымет мужество идти на развалины и начать снова все организовывать?» — так писал в 1911 г. епископ Киотоский Сергей [Сергий (Тихомиров), 1914, с. 348].

По получении указа начальник Миссии обратился к протоиерею Восторгову, чтобы он выбрал для занятия места священника человека из своих Пастырских курсов. Таким человеком стал отец Николай Кузьмин. Как записал святитель Николай в дневнике от 1/14 июня 1911 г., «чтобы ему (Кузьмину) поскорее получить пособие на дорогу, отец Восторгов выхлопотал для него номинальное назначение в селение Грингмутовку, Владивостокской епархии»; см.: [Дневники..., 2004]. Равноапостольный Николай обратился с просьбой к архиепископу Владивостокскому как можно быстрее прислать священника Кузьмина в Токио для отправления на Сахалин.

Приезд отца Николая в Японию задержался до сентября по причине ожидания им во Владивостоке протоиерея Восторгова. 3 сентября священник Кузьмин прибыл в Токио, был представлен в Миссии и российском посольстве и уже 9 сентября выехал в Аомори для встречи с епископом Сергием, который

вместе с ним должен был выехать на Сахалин для его водворения там и для приемки передаваемых японским правительством зданий храмов и оставшегося церковного имущества. Для этого архиепископ Японский подготовил письмо губернатору южной части Сахалина с благодарностью за распоряжение передать четыре церкви и церковное имущество русским, и уведомлением, «что Преосвященный Сергей и священник Кузьмин уполномочены мною принять церкви и имущество»; см.: [Дневники..., 2004]. В этом же письме святитель просил покровительства для нового священника к неукоснительному исполнению им священнических обязанностей.

Здесь интересно остановиться на первых впечатлениях архиепископа Николая и его помощника епископа Сергея о новом миссионере. 22 августа / 4 сентября 1911 г., то есть на следующий день после приезда в Японию священника Кузьмина, начальник Миссии сделал запись в дневнике о том, что новоприбывший посетил лекционное собрание в семинарии и даже сказал там поучение. Святитель особо отмечал молитвенное и душевное состояние отца Николая: в первый же день приезда, прямо с поезда, он присоединился к служению литургии, и потом, будучи несколько дней в Миссии, ежедневно служил литургию в Крестовой Христорожественской церкви; остальное время дня тоже больше молился у себя в комнате. Епископ Сергей также отмечал одухотворенный и благодатный настрой о. Николая в ежедневном служении Литургии. «В Бога он уходит, с Ним он как бы сливается во время молитвы», — писал епископ Киотский. Частое служение литургии являлось наказом и наставлением протоиерея Иоанна Восторгова всем учащимся Пастырских курсов. В своей речи «Священническое самосознание», прочитанной при начале рукоположения выпускников в 1911 г., он задал аудитории вопрос: «...если бы нам дали поручение изобразить священника православного? С каким бы символом вы его бы изобразили?», — и сам же отвечал далее: «Конечно, вы нарисовали бы его с Чашею Жизни в руках [...] Здесь существо служения пастырского, как понимает его православная Церковь... православного священника мы представляем прежде всего — в *священнодействии* Животворящих Таин Христовых...» [Восторгов, 1911, с. 7].

Священник Кузьмин сначала был поселен в Няси, где была самая многочисленная русская община, с тем чтобы впоследствии перебраться в главный город префектуры Карафуто Тоёхара (бывшая Владимировка). Так советовали и японские чиновники (губернатор префектуры и его заместитель), которых епископ Сергей и отец Николай посетили по приезде на остров. Японские власти тепло приветствовали решение поселить здесь православного священника, так как, по их мнению, необходимо было повышать нравственность островитян. Во время посещения епископа Сергея японскими властями были переданы четыре церковных здания, некоторая утварь и церковные колокола.

Какие сложности ожидали отца Николая в его служении на Южном Сахалине?

Во-первых, православные люди, как русские, так и коренные жители, жили разрозненно, то есть приход сахалинского священника был достаточно обширным. Интересное замечание оставил исследователь-этнограф Виктор Николаевич Васильев, посетивший Южный Сахалин в 1912 г. «Приход его, с весьма

малым количеством прихожан из ороков, гиляков, айнов, японцев и русских, разбросался по огромному пространству всего японского Сахалина, требующему длинных, утомительных разъездов. И отцу Николаю большую часть своего времени приходилось проводить в дороге, при самых разнообразных условиях» [Васильев, 1914, с. 12]. Об этом говорит также и тот факт, что священник-миссионер достаточно часто обращался в Миссию за пересылкой ему дорожных. Святитель Николай отмечал в дневнике, что хотя всего на год отцу Кузьмину было положено 600 рублей, двести из них им были получены в первые два месяца.

Во-вторых, главной сложностью, ожидавшей священника на Южном Сахалине, был состав его паствы. Почти все русские подданные являлись бывшими ссыльными, отбывшими на каторге много лет. Часть из них продолжила заниматься подозрительными и противоправными деяниями. Вот как писал об этом сам священник Николай Кузьмин в письме протоиерею Иоанну Восторгову: «Моя паства ведет себя из рук вон плохо. Только и видишь ссору, драку и даже убийство. И больше всех поднимают скандал каторжане с Кавказа. Некоторые из них уже находятся в японской тюрьме и на Сахалине, и в Хакодате. Епископ Сергей удивляется, как это можно ухитриться на каторге опять быть в тюрьме и каторге» [ЦГАМ. Ф. 1364. Оп. 1. Д. 28. Л. 1 об.]. Несомненно, для окормления такого «сурового» контингента нужен был опытный пастырь. Отец Николай Кузьмин был рукоположен только за полгода до приезда на Сахалин и не имел достаточного опыта, поэтому можно предположить, что в самом начале своего служения он столкнулся с большими трудностями при общении с паствой. Наблюдая за ним во время их совместного пребывания на Сахалине, епископ Киотоский замечал, что сами жители «не полетят... на его огонек, если не тащить их “вначале” силой! Не настолько они нежны, чтобы поразиться святыми порывами пастыря и с ним “молиться” и “трезвиться”. Им нужен — сильный пестун... И будет ли таким отец Николай, силою зовя в трезвость, страхом спасая из огня?..» [Сергий (Тихомиров), 2014, с. 392]. Вероятно, владыка Сергей поделился этими размышлениями со святителем Николаем Японским, который по получении письма записал в дневнике: «Отец Николай Кузьмин не заявляет себя надежным для Сахалина»; см.: [Дневники..., 2004].

Возможно, такая оценка была связана в том числе и с некоторыми личными качествами нового священника: начальник Миссии отмечал его рассеянность и торопливость, а этнограф Васильев, посетивший юг Сахалина почти через год после прибытия туда Кузьмина, писал в отчете, что он «...по всему видно, еще не успел оглядеться и освоиться в новой для него обстановке» [Васильев, 1914, с. 12]. Кроме того, не надо забывать, что существовал и серьезный языковой барьер, так как кроме японского языка, который на тот момент являлся в этой части острова основным, необходимо было научиться общаться на языке коренных народов. Были и бытовые трудности. Например, было невозможно найти на острове в достаточном количестве ладан, свечи, муку для просфор и церковное вино, что для служащего почти ежедневно литургию отца Николая было очень чувствительно.

В письме к священнику Кузьмину в конце 1913 г. епископ Сергей называл его жизнь на Сахалине «суровой» и приглашал приехать на зиму в Токио [ЦГАМ.

Ф. 1364. Оп. 1. Д. 28. Л. 3 об.]. Этот приезд в Миссию был связан также с ожиданием указа Святейшего Синода о командировке отца Николая в Австралию, которая, вероятно, не состоялась.

Но несмотря на трудности, священник Кузьмин прослужил на юге Сахалина достаточно большой срок. Судя по его письму протоиерею Иоанну Восторгову, отец Николай сам удивлялся тому, что он на Сахалине так долго: «Вот уже я по милости Божией и с помощью Божией третий год на острове Сахалин. Третий год не вижу матушки Руси и не молюсь в ее храмах. Третий год живу одиноко, почти как в пустыни. Не чудо-ли это?» [Там же. Л. 1]. Официальные документы Российской духовной миссии в Японии фиксируют его служение вплоть до конца 1915 г., когда в отчете о деятельности Миссии сообщалось о том, что священник для Сахалина находится в четырехмесячном отпуске в России [Отчет..., 1915, с. 256].

Как почти все русские миссионеры, отец Николай Кузьмин посылал в Россию корреспонденцию о Японии и Японской Православной Церкви. Например, в февральском номере «Православного благовестника» за 1913 г. была опубликована его заметка «Праздник звезды в Японии», перепечатанная из «Московских ведомостей», в которой он удивительно живым и простым языком описывал детский праздник Вифлеемской звезды, устроенной в Миссии епископом Сергием: «Посреди стояли дети. Их было 1200 человек. Мальчики одеты просто, но девочки все щеголяли в ярких японских костюмах с красным бантом на черной головке. Собор был битком набит не только христианами, но и язычниками» [Кузьмин, 1913, с. 102]. После Божественной литургии была раздача крестиков, причем отец Николай замечает, что владыка Сергей не отверг просьбу и раздавал крестики не только христианам. В заметке священник приводил краткий перевод речи епископа Японского, на основании чего можно сделать вывод, что к концу 1912 г. отец Николай уже несколько научился японскому языку. После подарков и угощений маленькие японские христиане выступали с речами (всего отец Николай насчитал 40 детей-ораторов). Самой маленькой девочке было всего четыре года: «Ну, где вы видели, чтобы ораторов носили на руках? — говорил мне преосвященный, когда к кафедре мать-японка принесла четырехлетнюю крошку читать заповеди блаженства. Четырехлетняя девчурка, однако, храбро, громко и ясно пролепетала по-японски: Блажение чистые сердцем...» [Там же, с. 105–106].

Пока остается неясным, возвращался ли священник Николай Кузьмин в 1916 г. в Японию и на юг Сахалина после своего отпуска. Но сведения о последних годах его жизни имеются. На февраль 1931 г. отец Николай являлся священником Ильинской церкви в с. Ильинское Малоярославецкого уезда Калужской губернии. 1 февраля 1931 г. был в первый раз арестован. Отец Николай с четырьмя другими церковнослужителями обвинялся в создании «группировки церковников, которая ведет систематическую антисоветскую агитацию» [Овчинников, web]. Священник на допросе не признавал себя виновным: «Проповеди в церкви я говорю очень часто... исключительно религиозные темы, и в проповедях я совершенно не касаюсь, как совласти, а также и мероприятий, проводимых советской властью», «во время исполнения различных треб по

домам, никогда я со своими прихожанами никаких разговоров о совласти не вел» [Овчинников, web]. 25 февраля 1931 г. был осужден по ст. 58 п. 10 и приговорен к пяти годам лишения свободы в концлагере.

После освобождения некоторое время проживал в Детчинском районе Калужской области. В ноябре 1937 г. был вновь арестован и 7 декабря 1937 г. приговорен к высшей мере наказания — расстрелу. 15 декабря этого же года приговор был приведен в исполнение. Предположительно, захоронен в общей могиле в Тесницком лесу.

Архивные материалы

РГИА. Ф. 799. Оп. 15. Д. 1178.

ЦГАМ. Ф. 225. Оп. 4. Д. 1929.

ЦГАМ. Ф. 1364. Оп. 1. Д. 28.

Литература

Васильев В.Н. Краткий отчет о поездке к айнам островов Иезо и Сахалина. М., 1914.

Восторгов Иоанн, протоиерей. Полное собрание сочинений протоиерея И.И. Восторгова. Т. 4. Статьи по вопросам миссионерским, педагогическим и публицистическим. 1887–1912 гг. М.: Книгоиздательство «Вѣрность», 1916. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Joann_Vostorgov/polnoe-sobranie-sochinenij-tom-iv/14

Восторгов Иоанн, протоиерей. Священническое самосознание: Слово слушателям пастыр. курсов по случаю начавшегося рукоположения их во свящ. степени, сказано в неделю сыропустную в храме Моск. епарх. дома 20 февр. 1911 г. М.: Верность, 1911.

Дневники святого Николая Японского: В 5 т. / сост. К. Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Japonskij/dnevnik-tom-v/7_2

Документы по Сахалинской миссии Русской Православной Церкви (синодальный период) / сост. С.В. Пряшников (игумен Филарет). Казань: Бук, 2019.

Журналы Миссионерского съезда в г. Иркутск, 1910 г. Иркутск: Тип. М.П. Окунева, 1910.

Кузьмин Николай, священник. Праздник звезды в Японии // Православный благовестник. 1913. № 3–4. С. 102–106.

Материалы к истории Японской миссии // Православный благовестник. 1915. № 2. С. 238–241.

Овчинников Владимир. По ком звонят Боровские колокола: расправа с духовенством. URL: <http://www.borovsk-repression.ru/?article=1&id=11>

Отчет Японской духовной миссии за 1915 год // Православный Благовестник. 1916. № 10–11. С. 254–256.

Пастырские курсы в Москве (1911–1912). М., 1911.

Сергий (Тихомиров), епископ. Миссионерские радости. М.: Издательство Сертенского монастыря, 2014.

Журнал Русской Духовной Миссии «Уранисики» как культурный феномен

М.С. Болошина

В статье рассматривается культурная значимость издательской деятельности Русской Духовной Миссии на примере журнала «Уранисики», который являлся печатным органом женской духовной школы и известен тем, что наряду с духовно-нравственными наставлениями в нем печатались переводы произведений Пушкина, Гоголя, Толстого и других русских писателей. «Уранисики» не только познакомил японцев с русской культурой и литературой, но и создавал образ России как страны высокой культуры, что способствовало развитию диалога между нашими странами. В статье рассматриваются следующие аспекты культурной значимости журнала: 1. «Уранисики» воплощал основной принцип миссионерской деятельности Николая Японского: создавать новую духовную реальность японской культуры усилиями самих японцев, учитывая особенности японской культурной традиции. Русскоязычное название «Скромность» подчеркивает воспитательное назначение журнала, но не совпадает с японским, что неслучайно. Слово *уранисики* имеет множественные культурные коннотации, что позволило выразить христианское понимание духовной красоты в категориях традиционной японской культуры. 2. В журнале нашел отражение процесс рецепции русской литературы в Японии на этапе становления японской русистики как научного направления. Журнал сыграл важную роль в популяризации русской литературы в Японии. 3. «Уранисики» являлся просветительским журналом, не только познакомил японцев с русской культурой и литературой, но и старался изменить их представление о России. 4. Журнал отразил духовно-нравственные и социальные изменения в женской культуре эпохи Мэйдзи.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Николай Японский, «Скромность», «Уранисики», японские переводы русской литературы, японская русистика, женская культура эпохи Мэйдзи.

В контексте современной международной обстановки представляется особенно важным обратиться к опыту успешного взаимодействия между Россией и Японией, что поможет обогатить современную практику межкультурной коммуникации теми способами обретения взаимопонимания, которые были найдены Николаем Японским. Важную роль в развитии диалога культур между нашими странами сыграла его издательская деятельность: она является важной частью культурного наследия свт. Николая, пока еще недостаточно изученной. Миссия издавала четыре основных журнала: «Сэйкё: дзихо» («Пра-

вославный вестник», 1880–1912 гг.; с 1912 г. по настоящее время выходит под названием «Сэйкё: симпо», «Православные вести»); «Сэйкё: ёва» («Православная беседа», 1893–1918 гг.); «Синкай» («Духовное море», 1893–1899 гг.) и «Уранисики» («Скромность», 1892–1907 гг.). Кроме вышеперечисленных в разные годы выходили и другие периодические издания: «Нива» («Сад»), «Симэй» («Предназначение») и др.

Ежемесячный журнал «Уранисики» (裏錦) являлся печатным органом женской духовной школы, одной из первых и лучших женских школ в Японии. Журнал выпускался издательством «Сёкэйся» с 15 ноября 1892 г. по 1907 г. (за недостатком средств издание журнала было прекращено). До 1900 г. редактором был Павел Ямада, а затем Павел Накаи, помощник отца Николая в переводческих трудах. Наряду с духовно-нравственными наставлениями в нем печатались художественные произведения, переводы произведений Пушкина, Гоголя, Тургенева, Толстого, Короленко, Горького и других русских писателей. Мы рассмотрим различные подходы к изучению данного источника, опираясь на результаты фронтального просмотра и культурологического анализа контента сорока одного выпуска журнала, которые хранятся в фондах РНБ: № 1–38 (1892–1895 гг.), № 56–57 (1898 г.) и № 72 (1899 г.).

Название журнала пока однозначного русскоязычного аналога не имеет. В работах российских японоведов можно встретить различные варианты: «Скромность», «Изнанка парчи», «Подкладка из парчи». Название «Скромность» сопровождало журнал в русскоязычный культурный мир с конца XIX в. А.И. Мамонов в монографии «Пушкин в Японии» цитирует японский раздел из книги П.Д. Драганова «Пятидесятиязычный Пушкин» (1899 г.), где упоминается журнал «Уранисики» с таким переводом названия. Драганов ссылается на библиографическую статью православного японца Сергея Сёдзи, помещенную в «Церковных ведомостях» в 1893 г., в которой сообщается, что «орган православных японских женщин и их интересов “Уранисики” (“Скромность”) с первого же года своего существования (с 1892 г.) стал помещать в отделе литературном в переводе некоторые первоклассные словесные произведения, серия которых начата “Борисом Годуновым” Пушкина. Кроме того, переведены басни Крылова, стихотворения Никитина, повести Тургенева, графа Л.Н. Толстого и других великих русских авторов XIX века» [Мамонов, 1984, с. 18].

«Скромность» — единственное название в библиографическом описании журнала в РНБ. На внутренней стороне обложки переплета подшивки журналов, которые хранятся в фондах библиотеки с 1930-х годов, название «Скромность» написано от руки, по всей вероятности, самим Николаем Японским. Такой вывод можно сделать на основе следующих косвенных доказательств: журнал присылался в Россию не ежемесячно, а в виде подшивок, переплет которых выполнялся в Японии; в библиотеке хранится одна из сопроводительных записок отца Николая к изданиям Миссии с очевидным сходством почерка. Так или иначе, название использовалось в библиографических описаниях периода издания журнала, было одобрено свт. Николаем и соответствует эпиграфу, который помещается в каждом номере перед оглавлением. Это отрывок из 3-й главы Первого послания апостола Петра: «Да будет украшением вашим

не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно перед Богом». Слово «скромный», согласно словарю В.И. Даля, означает «умеренный во всех требованиях, смиренный, кроткий и невзыскательный за себя; не ставящий личность свою наперед, не мечтающий о себе; приличный, тихий в обращении». Русское название «Скромность» подчеркивает воспитательное предназначение журнала, но существует как бы параллельно японскому названию, которое имеет множественные культурные коннотации. Видимо, они были важны, иначе бы было использовано японское слово, более близкое к русскому «скромность».

Э.Б. Саблина в статье «Из истории периодической печати японской православной церкви», где дается наиболее полное описание журнала, предлагает следующую трактовку названия: «“Уранисики” буквально означает “Подкладка из парчи” и заключает в себе целое мировоззрение. Согласно конфуцианскому учению, дорогая парчовая ткань (парчу было принято носить покрытой тонким шелком) символизировала душу человека, которому надлежит, прежде всего, заботиться о внутренней чистоте, о совести, пренебрегать показной суетой» [Саблина, 2012, с. 418]. Использование конфуцианского образа в названии представляется спорным. В дневниках Николая Японского содержится негативная оценка влияния конфуцианства на японцев. Отвечая на вопрос американского журналиста о препятствиях к распространению христианства в Японии, отец Николай отмечает, что «Более препятствий со стороны конфуцианизма... не в религиозном отношении, а в нравственном: он слишком надмевает своих приверженцев; конфуцианист всегда порядочен, не имеет кажущихся пороков, полирован, и вследствие всего этого совершенно доволен: на все другие учения смотрит свысока и не доступен для влияния их; проникнуть христианству в душу конфуцианиста так же трудно, как воде в твердый камень» [Дневники..., 2004, с. 235–236]. В таком контексте присвоенное журналу название «Скромность» приобретает смысл актуальной антитезы конфуцианскому влиянию или его утонченной критики. В журнале никаких упоминаний о конфуцианских первоисточниках нами не найдено. В то же время есть публикации, которые раскрывают японские культурные коннотации названия, в которых, как нам представляется, и следует искать ключ к пониманию его смысла.

Нисики («парча») имеет коннотацию осенней красоты алых листьев. Поэтический образ *коё-но нисики* (紅葉の錦, «парчи из красных листьев») встречается в классических памятниках японской поэзии начиная с эпохи Хэйан. Считается, что это именно японское восприятие красоты: в китайской поэзии парча ассоциируется с весенними цветами. В одной из статей первого номера, посвященной «празднованию выпуска журнала», также упоминается образ «природной парчи», сотканной из туманов на реке Сахо и осенних листьев на реке Тацута (образы из классической японской поэзии), из которой будет создан сад в Японии [Фуюноя, 1892, с. 2–3]. Возможно, это иносказательный образ райского сада, выраженный с помощью японских понятий и символов. Таким образом, *нисики* можно понимать как метафору духовной красоты.

Понятие «Уранисики» объясняется через поэтическую аналогию с образом скрытой туманом луны, невидимых цветов, в дымке проявляющих свой истинный цвет. В первом номере журнала приводится еще один эпиграф, кроме упомянутого выше, в котором есть такие слова: «В скрывающейся за облаками луне есть глубокое печальное очарование осени, скрытые туманом цветы еще прекраснее. Пусть даже истинная красота не выражается, она есть внутри» («Уранисики», 1892, № 1, с. 1). Так с помощью образов традиционной японской поэзии объясняется смысл христианского понятия «скромность».

Еще одно толкование названия приводится в одной из статей второго номера журнала. «Уранисики» — обратное прочтение названия произведения в жанре *сярэбон* «Нисики-но ура» («Изнанка парчи», 1791 г.) Санто: Кё:дэн (1761–1816), известного писателя, поэта и художника эпохи Эдо. В «Нисики-но ура» описаны жизнь и нравы веселых кварталов Эдо, нравственное разложение, прикрываемое внешним блеском. Авторы журнала, предназначением которого было духовно-нравственное воспитание девушек в православном духе, противоположность своей позиции подчеркивают обратным порядком слов [Мука, 1892, с. 4].

Как следует из вышесказанного, название журнала, выражающее понятие «духовная красота», выбрано таким образом, чтобы разъяснить японским читателям разной степени образованности христианское понимание скромности и духовной красоты через семантические коды традиционной японской культуры, что воплощает миссионерский принцип отца Николая. Следует добавить, что в светском культурном пространстве эпохи Мэйдзи лексема *нисики* имела коннотацию символа японской национальной культурной традиции и использовалась в названии периодического издания до появления «Уранисики»: журнал издательского дома Хакубункан назывался «Ямато нисики» («Парча Ямато», 1887 г.). Возможно, название журнала Миссии учитывало и данную коннотацию.

Миссионерский принцип отца Николая воплощается и в контентных особенностях журнала. Русскоязычных текстов и наставлений отца Николая в «Уранисики» нет. В каждом выпуске около 60 страниц и в среднем около 20 публикаций. Все авторы — японцы. В разделах «Сё:сэцу» («Романы/Повести») и «Бунгэй» («Художественная литература») публикуются художественные произведения, в основном переводы русской классики. При этом читателям не навязывается чтение памятников русской литературы, его заинтересовывают и стараются эмоционально расположить к чтению новых иностранных авторов. Например, публикации «Бориса Годунова» Пушкина предшествует «подготовка читателей»: в № 1 в статье о задачах женского образования перечисляются выдающиеся образованные мужчины в таком порядке: Сократ, Платон, Кант, Ньютон, Галилей, Шекспир, Пушкин [Китагава, 1892, с. 13].

Расположение публикаций в журнале обращает на себя внимание и представляется неслучайным: переводы стихотворений русских поэтов помещаются среди статей о японской классической поэзии, мягко предлагая прочесть их как сопоставимые памятники. Например, перевод «Ласточки» («Цубамэ») Державина размещен между статьями о *хайку* и *рэнга* («Уранисики», 1893, № 6,

с. 51). Так же представлены переводы стихотворений А.С. Пушкина, А.К. Толстого, И.С. Никитина, А.Н. Майкова.

В журнале были опубликованы «Борис Годунов» и «Анджело» А.С. Пушкина, «Детство», «Труд», «Два старика» Л.Н. Толстого, «Безденежье» И.С. Тургенева, отрывок из «Бедных людей» Ф.М. Достоевского и др. Это период первых шагов в художественном переводе русской литературы на японский, и на данном этапе было важно прежде всего открытие для Японии имен русских классиков. Незадолго до начала выпуска «Уранисики» в 1883 г. появился первый перевод Пушкина в Японии — «Капитанская дочка», выполненный Такасу Дзинкэ, под названием «Рококу кибун. Касии тёси року» («Дневник бабочки, размышляющей о душе цветка. Удивительные вести из России» (по Мамонову), а в 1886 г. переизданной с измененным названием «Рококу дзёси. Сумису-Мари-но дэн» («Сказание о Смите и Мэри. История русской любви») [Мамонов, 1984, с. 39]. Перевод «Бориса Годунова», сделанный Дзангэцу Ан, был опубликован под названием «Нисэодзи» («Лжепринц»). Такое название могло вызвать интерес читателей, в отличие от неизвестного в Японии имени. Как отмечает А.И. Мамонов, «в этом названии хотя и отдаленно, но уже чувствуется фтабатэвская школа реалистического перевода. Еще нет точного пушкинского названия (все это придет позже), но и нет расцвеченных заголовков-фраз. Тенденция приближения к оригиналу прослеживается и в дальнейшем, усиливаясь от перевода к переводу» [Там же]. В «Уранисики» через два года опубликовали поэму «Анджело» с сохранением оригинального названия, правда в разделе прозы «Сё:сэцу» (переводчик неизвестен).

По выражению Мамонова, «в начале проза, драматургия, затем поэзия — таков «японский путь» Пушкина» [Там же, с. 34–35]. Однако публикация небольшого стихотворения во втором номере «Уранисики» была первой (публикация перевода «Бориса Годунова» началась с пятого номера):

老いゆく秋の	そらさむく	てる日のかげも
かすかにて	木の葉ちりしく	はやしには
かなしき風の	音のみぞする	
Оиюку аки но	сора самуку	тэру хи но кагэ мо
Касуканитэ	ко но ха тирисику	хаяси ни ва
Канасики кадзэ но	отономи дзосуру	(«Уранисики», 1892, № 2, с. 37).

Переводчик неизвестен. Откуда взят отрывок не указано. Можно предположить, что это следующий фрагмент из четвертой главы «Евгения Онегина»:

Уж небо осенью дышало,
Уж реже солнышко блистало,
Короче становился день,
Лесов таинственная сень
С печальным шумом обнажалась...

Стихотворение Пушкина опубликовано на одной странице со статьей о «Манъё:сю:», что имплицитно выражает оценку авторов журнала, передавае-

мую читателю: принадлежность произведения русского поэта к лучшим образцам классического наследия на уровне чтимого памятника японской литературы.

Пока нет единообразного написания названия нашей страны. Встречаются два варианта написания: 魯士垂 (Росиа) или 露国 (Рококу). Однако, судя по публикациям в журнале, можно говорить о достаточно высокой степени погружения в русскую культуру авторов статей: «Надпись на памятнике русского писателя Крылова» [Дзангэцу, 1893, с. 28], «Письмо известного русского писателя Тургенева» [Хаяси, 1893, с. 45] и др.

«Уранисики» отражает зарождение японской критической литературы о русской классике. Заслуживают внимания исследователей литературоведческие статьи: «Читаем “Преступление и наказание”» [Нанкаи, 1893, с. 61–63], «Феномен незаурядной необычной русской литературы» [Исикава, 1893, с. 47–51], и др. В статье о русской литературе, которая предварила публикацию «Бориса Годунова», основное внимание уделяется Пушкину и Гоголю. Пушкина называют *тэнсайка* («гением»), великим поэтом эпохи романтизма, отразившим русский мир природы и «красоту [души] русского народа».

Во вступительной статье первого номера говорится о причинах выпуска нового просветительского журнал для женщин: «Многие из нас хорошо знают русскую литературу, и мы считаем своим долгом открыть для нашего общества новое явление. Это первая причина. Кроме того, для многих людей при слове “Россия” вспоминается Сибирь, огнестрельное оружие, мысленно представляется образ дикой и нецивилизованной земли, но русская архитектура, музыка, искусство достойны уважения всего мира, и мы считаем, что должны представить их нашему народу. Это вторая причина» [Ивамото, 1892, с. 1]. Желая создать образ России как страны высоко развитой культуры, авторы знакомят читательниц с выдающимися женщинами в русской истории: несколько статей посвящены княгине Ольге, отдельная статья — Екатерине II, в ряде статей говорится о положении женщин в России, о признании их более полноправными членами общества, чем в Японии. В упоминавшейся выше статье первого номера, посвященной проблемам образования женщин, наряду с Сафо упоминается С. Ковалевская [Китагава, 1892, с. 13].

Продолжением просветительской миссии «Уранисики» в светском культурном пространстве XX–XXI вв. стали журналы японских русистов. Такие журналы, как «Мадо», «Росиаго росиабунгаку кэнкю:», «Муза», «Наро:до» и др., являются коллективными посредниками в диалоге наших культур, способствуя распространению русской культуры и литературы в Японии.

Под воздействием проводившихся реформ, развития женского образования происходили изменения в социальной жизни женщин: расширение социальных горизонтов, более активное участие в жизни общества, и т.д. Старый и новый подходы к праву женщин на личную свободу приходили в столкновение и в стенах женской школы. В № 65 за 1898 г. была опубликована скандальная статья учительницы женской школы Надежды Такахаси, обиженной на выпускницу школы Елену Сэнума, жену директора мужской семинарии, за то, что та нарушила обещание выйти замуж за ее брата. В статье Надежда на-

звала директора семинарии вором, а его жену блудницей. Скандал с большим трудом был улажен после вмешательства отца Николая. Для понимания культурного контекста данного эпизода, как и периода выпуска журнала в целом, ценным источником для автора настоящей статьи явились дневники свт. Николая и цикл публикаций Накамура Кэнносукэ и Накамура Эцуко «Никорай-до и женщины Мэйдзи» (ニコライ堂と明治の女性たち, «Никорай-до то Мэйдзи-но дзёсэйтати», «Мадо», 1996–2001 гг.). Надежда и Елена являются двумя из семи героинь Накамура Кэнносукэ, которых он считает выдающимися женщинами из окружения Русской Миссии. Надежда впоследствии устыдилась своего поступка, стала директрисой женской школы. Во время Русско-японской войны ее брат сидел в тюрьме как русский шпион, а Надежда продолжала преподавание русского языка в школе и участвовала в помощи русским военнопленным [Накамура Эцуко, 2000, с. 50–56]. Елена Сэнума стала переводчицей всех основных произведений А.П. Чехова и одновременно совершила немало осуждаемых традиционным обществом поступков, стремясь по-прежнему к личной свободе и независимости. В «Уранисики» был опубликован ее перевод отрывка из «Бедных людей» Достоевского [Накамура Кэнносукэ, 1998, с. 45–51].

Участие учениц и выпускниц школы в издании «Уранисики», включая литературную, переводческую, художественно-оформительскую работу, расширило возможности самореализации, способствовало вовлечению женщин в творческую духовную сферу занятости. Авторы большинства публикаций в «Уранисики» — женщины.

В рамках одной статьи не представляется возможным отразить во всем объеме богатое содержание журнала. «Уранисики» представляет научный интерес со многих точек зрения, которые сходятся в одном — издание является уникальным феноменом японской культуры. Контент журнала отражает особенности репрезентации русской культуры в Японии, способы формирования интереса к России и русской литературе, найденные отцом Николаем и доказавшие свою эффективность. Изучение данного аспекта культурного наследия Николая Японского представляется актуальной исследовательской задачей.

Литература

Дзангэцу Ан. Рококу бунгакуся Куруирова но кинэндзо: но мэй [Надпись на памятнике русского писателя Крылова] // Уранисики. 1893. № 4. С. 28–29.

Дневники святого Николая Японского: В 5 т. СПб.: Гиперион, 2004.

Ивамото Дзэнти. Уранисики но хакко: о сюкусу [Празднуем издание Уранисики] // Уранисики. 1892. № 1. С. 1–2.

Исикава Дзангэцу. Хибон хидзё: нару рококу бунгаку но гэнсё: [Феномен незаурядной необычной русской литературы] // Уранисики. 1893. № 3. С. 47–51.

Китагава Тэйко:. Фудзёси но кирисутокё:тэки кё:ику [Христианское образование женщин] // Уранисики. 1892. № 1. С. 7–14.

Мамонов А.И. Пушкин в Японии. М.: Наука, 1984.

Мука Гэнгэцу. Уранисики но хакко: ни цукэтэ [Об издании Уранисики]. Уранисики. 1892. № 2. С. 4–6.

Накамура Кэнноскэ. Эрэна Сэнума [Елена Сэнума] // Мадо. 1998. № 104. С. 45–51.

Накамура Эцуко. Надэдзида Такахаси [Надежда Такахаси] // Мадо. 2000. № 115. С. 50–56.

Нанкай Санси. Сё:сэцу «Цуми то бацу» о ёму [Читаем «Преступление и наказание»] // Уранисики. 1893. № 3. С. 61–63.

Саблина Э.Б. Из истории периодической печати японской православной церкви // Япония. Ежегодник. 2012. № 41. С. 413–422.

Фуюноя Аруси. Уранисики хакко ни цуки хитокото о ханамукэсу [Слово в честь издания Уранисики] // Уранисики. 1892. № 1. С. 2–3.

Хаяси Кю:ко. Рококу бунго: Цу:ругэнэфу но сёкэн [Письмо известного русского писателя Тургенева] // Уранисики. 1893. № 5. С. 45–46.

Япония в журнале «Мурзилка» (1924–2021)

М.М. Громова

В статье предпринята попытка обобщить и проанализировать материалы, посвященные Японии, ее фольклору, культуре и литературе в детском литературно-художественном журнале «Мурзилка» с момента его основания до настоящего времени. Прослеживается эволюция образа Японии на страницах журнала за почти сотню лет с учетом исторической обстановки, советско-японских отношений, изменения подхода к передаче особенностей национального быта других народов в литературе для детей. В журнале можно выделить пять периодов интереса к Японии. Во второй половине 1920-х годов в образе Японии нет единства. Отдельные публикации представляют ее то капиталистической страной, где должны работать даже маленькие дети, то собранием штампов (гейши, национальная одежда, День мальчиков). Появляется тема японской агрессии в Китае. В период японской оккупации Маньчжурии, Хасанских боев и боев на Халхин-Голе, а также в первый год после войны с Японией абстрактные «японцы» представлены как агрессоры, поработители китайского народа, фашисты, посягающие на советские границы. Подчеркивается классовая природа японско-китайских конфликтов и освободительный характер войны с Японией. В период действия Пакта о нейтралитете между СССР и Японией «японский» материал в журнале отсутствует. В эпоху оттепели Япония оказывается страной с интересной и своеобразной культурой. В 1955–1966 гг. публикуются стихотворения и песни японских поэтов, сказки, описания народных праздников и быта, «бумажного театра» *камисибай*. После распада Советского Союза Япония завораживает читателей «Мурзилки» единством материальной и духовной культуры, представленном в *икэбана*, *оригами* и чайной церемонии. В публикациях 1991–2001 гг. это страна, существующая вне времени, а основу жизни японцев составляют древние традиции и изысканные праздники. В 2016–2021 гг. Япония представлена прежде всего обыденной культурой. Также – впервые за все время существования журнала – появляется тема технического прогресса.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: детская журналистика; журнал «Мурзилка», образ Японии в России; советская детская литература.

Детский ежемесячный литературно-художественный журнал «Мурзилка» издается непрерывно с 1924 г. В 2011 г. журнал был занесен в Книгу рекордов Гиннеса как «издание для детей с самым длительным сроком существования». Журнал, ориентированный на детскую аудиторию, всегда следовал тенденциям «взрослой» литературы, отражая конфликты эпохи, настроения и интересы современного ему общества. Наряду с произведениями советских писателей, в которых рассказывалось о жизни детей в СССР и за рубежом, в нем публикова-

лись и переводы зарубежной детской литературы. Интересно проследить, как на протяжении почти сотни лет в «Мурзилке» менялся образ Японии. На его содержание влияли отношения СССР с Японией, представление о задачах детской литературы, развитие межлитературных связей и художественного перевода как их важнейшей составляющей.

1924–1929 гг.: экзотическая капстрана

Первые упоминания о Японии появляются уже в первые годы существования журнала. В № 8 за 1924 г. из рассказа Татьяны Пильчевской «Чинка-Чайнка», посвященного китайскому чаю, мы узнаем, что чайное дерево «растет, кроме Китая, еще в Японии, Ост-Индии и в Закавказье».

В журнале отразились конфликты эпохи — и международные, и социальные. Из рассказа «И мы — в Китае» (1925, № 7), опубликованного под псевдонимом О. В-с и повествующего о трудной доле китайских рабочих, можно узнать, что «английские, немецкие, французские, японские и русские купцы» начали торговлю в Китае. Они «обижали народ китайский всячески: при торговле обсчитывали, обмеривали, просто не платили, подсовывали дрянь всякую вместо хороших товаров. Мало того, завели там торговлю опиумом [...] научили китайцев курить опиум». Затем купцы «завели... свои фабрики», где притесняли китайских рабочих. Когда же те забастовали, «рассердились промышленники и купцы японские и английские. Напустили на рабочих своих солдат и заставили их стрелять в рабочих [...] Поубивали и ребят». В понятной детям форме описаны не только межнациональный конфликт, но и классовый: Китай представлен рабочими, Япония — промышленниками и купцами.

В 1925 г. в каждом номере «Мурзилки» публиковалось фото какого-нибудь довольного, крепкого, умильного советского мальчика. Это должно было создать представление о счастливом детстве в стране победившей революции. Из этого ряда выбивается помещенное в № 11 фото печального маленького японца с подписью «Японский мальчик 4-х лет учится ткать на ткацком станке». Мы видим: в капиталистической Японии должны работать даже маленькие дети, по сути, лишённые детства.

Первые сведения о быте японцев читатели журнала получили из идиллического бесконфликтного очерка о жизни японских детей «Праздник мальчиков» (1928, № 1). Очерк неизвестного автора, переведенный с английского, посвящен Дню мальчиков, традиционно отмечаемому 5 мая. Шестилетний Дакура просыпается, вспоминает прошлогодний праздник, любитесь вывешенным над домом бумажным карпом, получает от матери подарки и бежит к друзьям. Мы узнаем, что в японских хибарках — тонкие фанерные стены, через которые хорошо слышен «шум и говор на улице», а комнаты разделяются пополам бумажными перегородками. Носят японцы «халатики», на ногах — деревянную обувь «котто», спят на циновках, по праздникам едят пирожные «мокки», жареные орехи «какчи» и вареный рис.

Изображение маленькой японки в кимоно (вместе с двадцатью тремя детьми других национальностей) помещено в приложении к № 5 за 1929 г. — «Но-

вое лото “Дети разных стран”», а приложение к № 6 того же года называется «Японские картинки с превращениями». Бумажная конструкция на рамке, которую предлагается собрать читателям, позволяет одним движением сменить одну картинку в рамке на другую (а именно, гейшу с сямисэном на лягушку в изысканной позе).

Японских сказок, широко представленных в национальном фольклоре (да и не только японских), в «Мурзилке» тех лет не найти — в это время идет борьба со сказкой [Чуковский, 1962, с. 185–204]. Советским детям предлагаются исключительно реалистические сведения об окружающем мире и произведения, лишенные вымысла.

В эти годы образ Японии в «Мурзилке» неоднороден. Отдельные публикации представляют ее то капиталистическим государством, где должны работать даже маленькие дети, то собранием штампов об экзотической далекой стране (гейши, национальная одежда, День мальчиков). Тема японской агрессии в Китае уже появляется, но пока не становится основной.

1936–1946: японец-агрессор

В 1932 г. Япония оккупирует Маньчжурию, а через два года начинает посягать на советские границы, став, таким образом, главным внешним врагом Советского Союза на востоке. Героями и образцами для подражания советских детей становятся пограничники. Публикуются их письма читателям журнала, стихи о пограничниках. В эти годы японцы на страницах «Мурзилки» — это военные агрессоры и поработители китайцев. У них нет ни имен, ни внешности. Враг, как правило, не назван — это просто «враг», как в «Песне о пограничнике» Льва Ошанина (1936, № 9), где рефрен — «боец на границу не пустит врага». Читателям из упоминания Дальнего Востока должно быть ясно, о каком враге речь. Впрочем, иногда японцы все же называются: так, в письме героя-пограничника Анатолия Чепуштанова (1936, № 5) «неожиданный переход в наступление создал панику у японцев».

Идея международной солидарности антифашистов и коммунистов, на которой делала акцент советская пропаганда, отразилась в подборе публикаций. Условно «японский» материал зачастую в одном и том же номере соседствует с «китайским». Так, в № 5 за 1938 г. опубликован отрывок из повести китайского «антифашистского писателя», коммуниста Эми Сяо «Маленький Ван Фу» о десятилетнем рабочем-китайце, который «принимает активное участие в борьбе против японских поработителей». Ван Фу видит у дяди листовку с текстом: «Все китайцы должны объединиться против общего врага — японских империалистов!». Дядя рассказывает мальчику, «как борется китайский народ с японскими захватчиками». Наутро Ван Фу разбрасывает листовки во время демонстрации. Участники демонстрации кричат: «Долой японских захватчиков!». Сами японцы в отрывке не появляются. Только из аннотации можно узнать, что «хозяева... фабрики — японцы — жестоко эксплуатируют своих рабочих».

В 1938 г. начинаются Хасанские бои. Вплоть до 1946 г. все публикации, в которых упоминается Япония, посвящены военным действиям (за одним исключением, о котором речь пойдет чуть позже).

В № 8 за 1938 г. опубликован рассказ Н. Григорьева «Случай в горах». Китайский боец-мотоциклист везет донесение: его полк окружен японцами и просит подкрепления. Горный мост взорван, а на краю пропасти — люди. Это японцы: у них «на ногах белые гетры, в руках винтовки, а на фуражках красные околыши». Боец разгоняется и бесстрашно перелетает пропасть. «Банзай, банзай! — завизжали японцы. Вместо “держи” они кричали “ура”». Японцы обретают голос (хоть и «визжат»), но по-прежнему не имеют ни лиц, ни имен.

В № 1 за 1939 г. помещен очерк В. Ядина «У озера Хасан». «Семь лет назад на мирный манчжурский народ напали хищные японские генералы. Они жгли поля, разрушали города, убивали людей. Генералы и пославшие их хозяева, японские капиталисты, давно мечтали захватить богатейшие земли советского Дальнего Востока». Но «заносчивые генералы... жестоко ошиблись»: они, «спасаясь от неминуемой гибели, убежали с нашей родной земли». В очерке описан «один обыкновенный случай, каких было немало в те дни», — экипаж подбитого советского танка отбивает атаку японцев. Японцы вновь безмолвны. Японский снайпер прицеливается и «уже торжествует победу», но советский командир подстреливает его, и тот молча роняет винтовку. К танку молча ползут японцы, держа в руках бутылки с горючим веществом, и так же молча погибают под пулеметным огнем.

В № 4 за 1941 г., в разделе «Прочитай эту книгу», предлагается книга Л. Савельева «Рассказы об артиллерии». Аннотация начинается так: «Хороший урок получили японцы у озера Хасан. Красные летчики, стрелки, саперы, артиллеристы мужественно бились за нашу славную родину и победили самураев» (это единственный случай использования в «Мурзилке» лексемы *самурай* в значении 'японец-милитарист').

Из этого ряда выбивается рассказ уже упомянутого Эми Сяо «Дружба» все про того же мальчика Ван Фу (1938, № 10). Дядя помогает мальчику устроиться на японскую фабрику в Шанхае. Работа нелегка: «надсмотрщики-японцы издевались над китайскими ребятами. Приходилось работать тринадцать часов в сутки. Ребятам-китайцам было запрещено учиться и даже разговаривать друг с другом». Мальчика окликают «маленькая японочка в пестром халатике». Зовут ее Ми, она напоминает ему сестренку. На следующий день Ван Фу покупает сладкую китайскую дыню и угощает Ми, но она испуганно отталкивает его руку и убегает. Дядя объясняет ему: «Хозяева-японцы не хотят, чтобы японские и китайские ребята дружили между собой, — вот японцы и запугивают детей: выдумывают, будто бы китайцы отравляют японцев». Ван Фу убеждает Ми, что дыня не отравлена. Вскоре он заводит дружбу с маленькими японцами — соседями Ми по общежитию для японских рабочих. Но вскоре всех рабочих-японцев переводят на другую фабрику, где работают только японцы. «Хозяева не хотели, чтобы японские рабочие дружили с китайцами». Вновь подчеркивается идея классовой разделенности общества, единства всех угнетенных против эксплуататоров. Мы видим, что японцы — это не только безымянные военные, но рабочие, в том числе дети, которых запугивают, чтобы помешать их общению с китайским пролетариатом. Однако этот случай в «Мурзилке» остается единичным.

В период действия Пакта о нейтралитете между СССР и Японией (1941–1945) «японский» материал в журнале отсутствует. Вновь он появляется уже после завершения войны с Японией.

В № 2 за 1946 г. из предисловия к сказке «У Желтого моря» (автор не указан) мы узнаем, что Порт-Артур был построен русскими «пятьдесят лет назад». Потом «эту землю захватили японцы и сделали китайских жителей своими рабами [...] Наши красноармейцы и моряки прогнали японцев. Русские вернулись в Порт-Артур и принесли свободу китайцам».

В очерке Г. Фиша «В Маньчжурии», помещенном в № 7 за тот же год, повторяется та же информация: «Порт-Артур — это крепость. Ее построили русские. Потом Порт-Артур захватили японцы. Красная Армия разгромила японцев. Порт-Артур стал советской крепостью»; «Пятнадцать лет назад японцы захватили Северный Китай. В августе прошлого года Красная Армия разбила японских фашистов и освободила китайцев от японского гнета. Главные бои шли в той части Китая, которая называется Маньчжурией». Советские бойцы узнают, что «китайцам запрещали есть рис! Весь урожай японцы забирали себе. На всех дорогах, на всех базарах стояли полицейские. Они проверяли каждую повозку, каждый мешок и отбирали рис. Полицейские ходили и по домам. И если полицейский видел у китайца в котелке рис, он отправлял китайца в тюрьму».

Таким образом, в период японской оккупации Маньчжурии, Хасанских боев и боев на Халхин-Голе, а также в первый год после войны с Японией абстрактные «японцы» представлены как агрессоры, поработители китайского народа, фашисты, посягающие на советские границы. Подчеркивается классовая природа японско-китайских конфликтов и освободительный характер войны с Японией.

До самой оттепели японцы в «Мурзилке» более не упоминаются — ни как противники СССР в августе 1945 г., ни как жертвы атомной бомбардировки Хиросимы и Нагасаки. Когда они «возвращаются» в журнал на волне возросшего интереса к японской культуре, это совсем другие японцы. «Мурзилка», как и все советское общество, открывает Японию «с чистого листа» [Воробьева, 2008, с. 155–156].

Оттепель. 1955–1966: японская самобытность

В этот период в журнале впервые появляются публикации японских авторов, причем первая из них выходит еще до подписания Советско-японской декларации 1956 г.

В № 5 за 1955 г. опубликовано эссе «Дорогие советские дети!» японского писателя и литературного критика Иваками Дзюньити (1907–1958, в «Мурзилке» назван *Иваками Дзюничи*), который в 1950-е годы был известным сторонником дружественных отношений с СССР. Зимой 1955 г. он посетил Москву, публиковался в «Иностранной литературе». Как и переводной очерк «Праздник мальчиков» 1928 г., эссе Иваками Дзюньити посвящено Дню мальчиков, который отмечается в Японии 5 мая. Мы узнаём, что бумажных карпов вывешивают на бамбуковых шестах, «чтобы мальчики росли такими же мужественными,

как карпы, которые поднимаются вверх против течения сквозь бурный водопад». Но, в отличие от безымянного автора идиллического очерка 1928 г., Иваками Дзюнъити делает акцент на теме классового неравенства: «Разумеется, у домов помещиков и богачей вывешивают больших карпов, да еще прикрепляют к бамбуковым шестам бумажные вертушки, чтобы они шумели на ветру». Писатель вспоминает Праздник мальчиков из своего детства. «Дети помещика и богачей, для которых родители вывесили красивых карпов, играли на деревянной площади, раздетые в красивые кимоно», в то время как сам Иваками, сын бедного крестьянина, отправляется на луг косить траву для телят. Писатель восхищается счастливой жизнью советских детей и мечтает, чтобы японские дети пели вместе с ними «песню о мире». Из эссе, помимо описания бумажных карпов, можно узнать о характерных деталях национального быта: японцы носят *кимоно* (уже не халатики), меряются силами в борьбе *сумо*, а дети учатся, «дрожа от холода в классах, без печей зимою, когда идет снег».

В публикациях конца 1950-х годов классовая тематика из описаний Японии практически исчезает. На первый план выходит этнографическое своеобразие страны в «детском» варианте: игры, праздники, куклы. Публикуются стихи японских поэтов, переводятся народные сказки; появляются литературные сказки советских авторов, действие которых происходит в Японии.

Так, в сказке Ю. Яковлева «Новый год» (1957, № 1) главные герои путешествуют на ковре-самолете, наблюдая новогодние обычаи разных стран. Им встречаются две девочки-японки *Камиэ* и *Макисэ*, которые «перебрасывали ракетками круглое семечко цветка лотоса с красным перышком. Они играли в игру “ханецуел”» (очевидно, имеется в виду новогодняя игра *ханэцуки*). Приводится описание японского дома, новогодних украшений и обычаев: «Дом был необычный. Вместо стекол в окнах была прозрачная бумага. По обеим сторонам двери стояли сосновые ветки. Над дверью висела соломенная гирлянда с ярко-оранжевым мандарином посередине. А на двери были прибиты два зеленых листа папоротника *сида*. Под окнами росли карликовые березки и японская вишня *сакура*. Входя в дом, японские друзья сняли у порога свои башмаки». К сожалению, из текста невозможно понять, являются ли сосновые ветки и прочие растения постоянным украшением японского дома или же исключительно новогодним. Приезжает на велосипеде «великий актер» Кидзо — рассказчик традиционного японского «бумажного театра» (ко времени публикации сказки стремительно ушедшего в прошлое [Магуро, 2013, с. 94]): «Это был не обычный велосипед. Это был велосипед-театр. Правда, театр был бумажный, но в волшебных руках Кидзо бумага оживала и превращалась в сказку». После представления рассказчик признается: «Я вовсе не великий актер. Я лудильщик. Я только в Новый год ставлю на колеса свой театр, чтобы доставить удовольствие маленьким японцам», — что не соответствует исторической реальности: «бумажный театр» *камисибай* не был новогодним развлечением и функционировал круглый год.

В подборке деревянных игрушек со всего мира (1958, № 8) появляется изображение японской куклы *кокэси*: «Живут здесь (дружней / Не найдете компании) / Японская кукла / И утка из Дании». В том же году на рисунке Ф. Лемкуля,

изображающем воздушных змеев разных стран, можно увидеть «японского воздушного змея», напоминающего змея классической формы *якко-дако*, но с хвостом. В № 5 за 1959 г. опубликован рисунок кукол *кокэси*, присланный маленькой японкой: «Вот они, кокэси, — куколки из дерева, нарядно разрисованные, лаковые. Делают таких куколок в Японии. Японская девочка Косиуми Кимико нарисовала их и прислала в Москву, чтобы вы все узнали, что у наших матрешек в далекой Японии есть сестренка и брат — кокэси».

В 1956–1957 гг. в журнале впервые публикуются японские народные сказки: «Два соседа» в пересказе В. Алексеевой и В. Попова, «Осторожность» и «Кто кого перемолчит?» (без указания переводчика). В эти же годы выходят первые послевоенные издания японских сказок — как в составе сборников сказок разных народов, так и отдельными изданиями для детей и взрослых, и публикуются каждый год на протяжении всей оттепели. Три года ранее японские сказки — впервые за все время существования СССР — появляются на страницах «взрослых» журналов («Огонек», 1953, № 44; «Молодой колхозник», 1955, № 6). В 1958 г. на студии «Диафильм» выходит первый диафильм по японской сказке («Злая мачеха»).

В № 6 за 1957 г. напечатаны детские песни Хасэгава Сидзоу (так в журнале) «Зайка-попрыгайка» и Сайто Нобуо (так в журнале) «Лягушкина флейта» в вольном переводе с японского З. Александровой. Песни японских авторов для детей (правда, под видом народных) впервые появились в советских изданиях лишь за год до этого — в детском альманахе «Круглый год» [Японские народные песенки, 1956, с. 121].

В том же номере снова появляется рассказчик *камисибай*: «Я актер, но у меня нет настоящего театра. Видите эти ящики? Это и есть мой театр. Я достаю из ящика картинки, показываю их ребятам и рассказываю всякие занимательные истории. Картинки нарисованы на бумаге, и поэтому мой театр называется бумажным. Я езжу по городским и деревенским улицам, и на каждой остановке к моему велосипеду собираются ребята».

В № 2 «Мурзилки» за 1966 г. опубликованы песенки и стихотворения японских поэтов для детей: «Ноги дождя» Кавадзи Рюко (1988–1959), «Птица, птица красная» и «Лунной ночью» Китахара Хакусю (1985–1942), «Утренний холод» Момота Содзи (1893–1955, в журнале назван *Момота Садзи*) в переводах ведущей переводчицы-японистки послевоенной эпохи Веры Марковой (1907–1995). За три года до этого, в 1963 г., «Ноги дождя» и «Лунной ночью» (а также «Мешок песен» Ито Масао и три песенки Сайдзё Ясо) в переводе В. Марковой были опубликованы в шестом выпуске «Восточного альманаха» для взрослой аудитории [Китахара, Кавадзи, Сайдзё, Ито, 1963, с. 327–331], в 1965 г. вошли в сборник стихотворений для детей «Час поэзии» [Китахара, Кавадзи, 1965], а в 1967 г., через год после публикации в «Мурзилке», в сборник японской поэзии для детей в переводах В. Марковой «Птица, птица красная. Стихи японских поэтов» с иллюстрациями М. Митурича. Впоследствии эти переводы неоднократно переиздавались, но оставались единичным явлением профессионального перевода японской поэзии для детей вплоть до выхода на русском языке антологии «Красная птица» в 2020 г. В кратком предисловии к сборнику «Птица,

птица красная» В. Маркова пишет: «детская поэзия Японии лирична в лучшем смысле этого слова» [Маркова, 1967, с. 2]. «Мурзилка» и тут верен тенденциям «взрослой» литературы. Для взрослого советского читателя в этот период японская (в основном, классическая) поэзия ценна в первую очередь лиричностью и аполитизмом — тем, чего ему недоставало в поэзии советской [Мещеряков, 2014, с. 49].

Обращает внимание В. Маркова и на «народность» авторских песен: «Китахара Хакусю шел от народной песни. Музыкальность и высокая гуманность, свойственные народной песне, — вот сокровищница, из которой черпали... японские поэты, писавшие для детей» [Маркова, 1967, с. 2]. Такой акцент на народном характере детских песен неслучаен: именно в это время в советской публицистике японская самобытность и традиционная эстетика противопоставляются «плоскому утилитаризму», который навязывают Японии США. «От американизации Япония защищена не столько крепостью вековых обычаев, сколько глубокой внутренней культурой», — пишет И. Эренбург в 1956–1957 гг. [Эренбург, 1965, с. 280].

Тем не менее отношения Японии и США в ближайшие годы стали гораздо более близкими, нежели надеялись в СССР. Ровно на двадцать пять лет упоминания о Японии и переводы с японского исчезают со страниц «Мурзилки».

Постсоветская эпоха. 1991–2001: оригами и прекрасная Япония

Вновь о Японии в «Мурзилке» пишут уже в новую историческую эпоху, в № 5 за 1991 г. — в статье «Оригами». Статья сопровождает схему модели лягушонка, помещенную на задней странице обложки. Мурзилка отправляется в посольство Японии в СССР и ведет беседу об оригами с госпожой Фурута. Мурзилка проникается любовью к декоративным поделкам из бумаги и заявляет: «Я тоже хочу коробочку. Буду складывать туда разные приятные вещички». Госпожа Фурута объясняет ему базовые принципы оригами, а заодно сообщает, что «в Японии всякий пакет для упаковки имеет свое значение. Например, японские ребята всегда догадаются, куда направляется человек с красивым пакетом — в гости, на свадьбу или поздравлять именинника. На каждый случай — своя форма упаковки, свои секреты». Госпожа Фурута, однако, не сообщает Мурзилке, что *фуросики* — сверток из ткани, а не пакет. Статья проиллюстрирована фрагментами *суми-э*, изображающими бамбук и ветку сосны.

№ 8 «Мурзилки» за 1994 г. полностью посвящен Японии. Выпуск этого номера был отмечен в японском журнале «Костер», посвященном детской литературе на русском языке [Маруо, 1995, с. 50; Катаяма, 1995]. Значительная часть номера отведена под схемы оригами. Как раз в эти годы оригами приобрело значительную популярность на постсоветском пространстве, что отразилось в большом количестве тематических изданий, создании оригами-кружков и клубов в Москве, Петербурге, Чебоксарах, Новочебоксарске, Самаре, Ижевске, проведении Первой всероссийской выставки авторского оригами (1994 г.)

[Чашихина, Чашихин, 1994, с. 6], Заочной Сибирской олимпиады по оригами (с 1996 г.). В детских журналах публикуются «уроки оригами».

Из краткой статьи М. Литвинова мы узнаем, что искусству оригами «столько же лет, что и бумаге, которую изобрели более двух тысяч лет тому назад в Китае. А еще лет через шестьсот бумага перекочевала в Японию. Здесь также научились ее делать, но сначала бумага была очень дорогой и ее использовали для религиозных целей в японских храмах. И для торжественных церемоний. Так, например, на свадьбах жених и невеста обменивались бумажными бабочками, которыми украшали сосуды для вина. Со временем бумажные фигурки превратились в игрушки, изготавливаемые в семьях для детей». Приводится этимология термина *origami*. Пять простых схем оригами, помещенных в журнале, сопровождаются короткими стихотворениями поэта, писателя, переводчика В. Берестова (1928–1998). Это схема пилотки («От жары защитит меня / Шапка бумажная. / Но от дождика / Это защита неважная»), коробки («Мелкие вещи держите в коробке, / То есть иголки, булавки и кнопки. / А почему? Потому, что коробку / Легче искать, чем булавку и кнопку»), курицы («Куд-куда! Куд-куда? / Ну-ка, ну-ка все сюда! / Ну-ка, к маме под крыло! / Куд-куда вас понесло?»), яхты («Мой парус ветер ловит, / А волны режет киль. / Меня не остановит / Ни ураган, ни штиль») и пингвина («По льдинам весело идет / Пингвин, / крылатый пешеход...»). Однако стихотворений Берестова об оригами в журнале семь, а схем всего пять. Два стихотворения («Рыбка» и «Цветок») сопровождают не схемы, а лишь фотографии готовых моделей. Дело в том, что изначально эта поэтическая серия была создана не для «Мурзилки», а для книги «Оригами» [Танака, Танака, Берестов, Маркова, 1994], изданной в 1994 г. по инициативе японской группы по изучению русской детской литературы и культуры «Костер» и ее руководительницы Ясуко Танака небольшим тиражом 10 000 экземпляров и распространявшейся в детских садах Москвы [Танака, 2018, с. 268]. В журнал вошли не все схемы, представленные в книге, а поэтическая серия была включена целиком.

В этом выпуске впервые с 1957 г. публикуются японские сказки: «Три соковища», «И так и этак», «Стебелек одеяла», «Хоть и летают, а все равно колья» (в переводе В. Марковой) и впервые с 1966 г. — японская поэзия. Это стихи детского поэта Мадо Митио (1909–2014, в журнале назван *Мадо Мичио*), в том же 1994 г. ставшего лауреатом Премии имени Г.Х. Андерсена: «Оду-оду-оду ванчик», «Листок в собственной раме», «Вишневый лепесток», «Маленькие птицы» в вольном переводе детского писателя и поэта Ю. Коваля (1938–1995). В предисловии переводчик рассказывает, что «раздобыл» две книги поэта. «Перевести стихи с японского на русский — трудно, но я попробовал и внес, конечно, что-то свое». Это не единственный перевод Ю. Коваля с японского: так, через год в его пересказе была опубликована сказка-притча Сано Йоко (1938–2010) «Сказка про кота, который жил миллион раз» («Урания», 1995, № 6).

Комикс А. Семенова «Приключения Мурзилки и птички Чирик» в этом номере также посвящен Японии. Мурзилка, перемежая реплики на русском языке японскими словами и фразами, записанными кандзи и слоговой азбукой хирагана, вместе с птичкой Чирик отправляется на надувной лодке в Японию и под

конец комикса достигает цели. Герои лицезрят японский флаг на фоне горы Фудзи, сосны и старинного храма.

В номере помещена небольшая статья «Япония — страна восходящего солнца», содержащая базовые географические сведения о стране, и викторина «Что ты знаешь о Японии?» (результаты и правильные ответы были напечатаны в № 1 за 1995 г.). Статья проиллюстрирована фотографиями с подписями: «Современный Токио», «Замок белой цапли в городе Химэдзи», «Золотой храм в Киото», «Императорский дворец в Токио», «Гора Фудзияма» (sic), «Здание национального парламента». «В Японии любят праздники, заранее к ним готовятся и празднуют весело и красиво — в нарядных костюмах, с разноцветными фейерверками. Самым значительным праздником считается Новый год. Это семейный праздник. Но, пожалуй, самые трогательные из всех праздников — детские», — сообщается далее в статье. Приводятся краткие описания Праздника девочек и Праздника мальчиков (в «Мурзилке» не используется современное название праздника — День детей). На фотографиях запечатлены дети в роскошных кимоно, взрослые участники различных праздников, куклы *хина нингё* и бумажные карпы — неперменные атрибуты вышеупомянутых Дня девочек и Дня мальчиков соответственно.

Отдельные статьи посвящены икэбане, чайной церемонии и палочкам для еды. Мы узнаем, что искусству *икэбана* «всегда обучали и обучают теперь детей с малых лет», «в каждом доме можно увидеть икэбану, она стоит на полочке рядом со статуэтками, шкатулками и другими красивыми изделиями». Статья о чайной церемонии выдержана в еще более благоговейном духе: «Неторопливость приготовления чая позволяет в простом увидеть прекрасное: красоту чашки, особенность кисточки, ковшика. Да и само ожидание создает неповторимое настроение». В полном соответствии с позднесоветскими публикациями и основанными на них постсоветскими представлениями, весьма далекими от реальности [Мещеряков, 2014, с. 51–54], Япония, с которой знакомятся маленькие читатели «Мурзилки» девяностых годов, — это страна экзотического быта, древних традиций и пышных праздников. Она существует вне времени. Красота и изящество ценятся в ней превыше всего, а предметы материальной культуры несут тонкий и непостижимый духовный смысл.

В № 11 за тот же год размещена еще одна схема оригами, а в № 12 — японская народная сказка «Соловьиный дом» в переводе В. Марковой.

В № 11 за 2001 г. опубликована статья М. Москвиной «Путешествие в Японию». В восторженно-экзальтированном тоне автор перечисляет впечатления от традиционной культуры Японии, с которой удалось соприкоснуться во время посещения страны: музеи («особенно меня потрясли в этом музее настоящие древние мечи японских воинов-самураев. Этим мечам не одна сотня лет. Мастер делал меч годами, точил больше года...»), магазинчик посуды («японцы — потрясающие художники. Они лепят из глины такую посуду и так ее разрисовывают, что, когда ешь из нее или пьешь чай, всё время чувствуешь: какой молодец этот человек, он сделал вещь своими руками, чувствуешь его любовь, хотя с ним совсем незнаком»), храмы («вообще в Японии очень много богов, духов, привидений и оборотней [...] Всем им японцы поклоняются, приносят по-

дарки, их каменным изображениям надевают фартуки, вяжут шапочки», — как видим, тут М. Москвина не делает различий между пантеоном синтоистских богов и бодхисатвой Дзидзо, которому во время печального обряда *мидзуко куё* приносят подношения родители, перенесшие выкидыш, мертворождение или аборт), восхождение на Фудзи (до середины, отмеченной «огромной священной тапочкой»: выше гора была покрыта снегом). На фотографиях Л. Тишкова, помимо всего перечисленного, можно увидеть группу японских школьников, девушку «Чизуру, что значит “Тысяча Журавлей”» и Томоко Танака, дочь проф. Ясуко Танака и аспирантку ВГИКа. Более подробный, адресованный взрослому читателю и отнюдь не столь экзальтированный отчет о поездке был тогда же частично опубликован в журнале «Огонек» [Москвина, 2001] и через год вышел в виде книги [Москвина, 2002].

В 1991–2001 гг. Япония на страницах «Мурзилки» — это страна, существующая вне времени. Она интересна, прежде всего, своей изысканной материальной культурой, сквозь которую неуловимо и притягательно просвечивает культура духовная: икэбана, чайной церемонии и оригами. Основу жизни японцев составляют древние традиции, праздники и развлечения. Развлекательная составляющая в виде оригами предлагается маленьким читателям.

В последующие пятнадцать лет тема Японии представлена в журнале лишь «японскими кроссвордами» (рубрика Елены Матусевич, впоследствии — Владимира Матусевича, Милы Лобовой), головоломками sudoku и какуро (рубрика Игоря Сухина).

2016–2021: технические новинки и быденная культура

С 2016 г. Япония вновь появляется на страницах «Мурзилки». Чаще всего «японский» материал встречается в рубрике «Обо всем на свете», представляющей собой случайный набор занимательных фактов. Так, из заметки в № 5 за 2017 г. читатели могут узнать о разработке «японского инженера Куниако Сайто» — «компактном электрическом самокате» WalkCar, который «способен выдерживать людей весом до 120 кг» (это не так: максимальный вес, на который рассчитан электроскейтборд, — 80 кг). Сообщается в рубрике об острове Аосима («Острове кошек»), на котором «проживает 22 человека и более 120 кошек!» (2018, № 2), о «колесе обозрения Темпозан в японском городе Осако (sic!)», которое меняет подсветку в зависимости от прогноза погоды (2019, № 8), и о музее снежинок на Хоккайдо (2020, № 1).

Встречается тема Японии и в рубрике «Зоологический уголок Мурзилки», посвященной экзотическим (и непременно милым) животным. Так, в статье В. Карпуничевой «Петушок — золотой гребешок» (2017, № 1) о длиннохвостом петухе породы феникс сообщается: «Диковинная птица так пришлась по душе японцам, что они дали ей свое имя — Йокогаматоса и решили, что она священная, поэтому запретили ее продавать. Йокогаматоса можно только подарить или обменять на птицу этой же породы. Японцы стали разводить петухов и даже нашли способ удлинить их хвосты».

В этот период обращает на себя внимание вольная трактовка национальной японской одежды художниками журнала в сочетании с визуальными штампами. Наиболее ярко это проявляется на разворотах журнала, представляющих собой поле для настольной игры. Так, на рисунке М. Лобовой к игре В. Дьяковой «Майский дождь» (2016, № 5) изображены девять юных японок в фурикодэ, с кандзаси, веерами и бумажными зонтиками, с оби, завязанными пышным бантом то спереди, то сзади, и один японец в сером хаори и серых же хакама, с серым кушаком (?); его юката запахнута справа налево. Все они улыбаются, сощуриль глаза в щелочки. Окружает их столь же стереотипный кукольный японский пейзаж: крохотный прудик с золотыми рыбками, бамбуковая рощица, грозди (?) сакуры, каменный светильник *то:ро:*, каменная дорожка. Столь же непохожи на настоящих ныряльщиц-*ама* «ловцы жемчуга» с рисунка М. Лобовой к одноименной настольной игре (2020, № 6).

В № 4 за 2019 г. «Мурзилка» объявил конкурс «Страна восходящего солнца», посвященный созданию бэнто. Итоги конкурса были подведены в № 8 за тот же год. «О чем вы думаете, когда слышите слова: самурай, кимоно, оригами, аниме?» — спрашивает Мурзилка и сам же отвечает: «Верно, о Японии. [...] Создание бэнто — целое искусство! Посмотрите, как забавно оформлены обеды!» На фотографиях представлены шесть исключительно милых бэнто.

В статье «Новогодние традиции» (2018, № 12, автор не указан) среди кулинарных новогодних традиций разных стран есть и японские: «в Японии верят, что каштаны приносят успех в делах, поэтому их добавляют в различные блюда. Также на новогоднем столе присутствуют морская капуста, горох, бобы и икра сельди». В статье Е. Усачёвой «Три друга человеческих ног» (2019, № 7), посвященной обуви, японская национальная обувь *гэта* встраивается в общемировую историю обуви: «...ноги надо было защищать... от песка, болотистой почвы или острой травы. В Японии, к примеру, чтобы спокойно ходить по затопленным рисовым полям, придумали деревянные сандалии на платформе — гэта. Все современные ботинки на платформе пошли от них».

Таким образом, Япония в журнале постепенно становится одной из многих стран мира. В последние годы, помимо технических новинок, она представлена прежде всего обыденной культурой, что неожиданным образом перекликается с материалами первых лет существования журнала.

Литература

Воробьева П.О. Стереотипные образы Японии и России // Япония. Ежегодник. 2008. № 37. С. 162–182.

Катаяма Ф. Две японские сказки из журнала «Мурзилка» № 8'94 // Костер. 1995. № 9. С. 56–57.

Китахара Хакусю. Лунной ночью. *Кавадзи Рюко*. Ноги дождя. *Сайдзё Ясо*. Письмо от лесных птиц. Две песенки о карандаше. Горное эхо. *Ито Масао*. Мешок песен / пер. В. Марковой // Восточный альманах. Вып. 6. М.: Художественная литература, 1963. С. 327–331.

Китахара Хакусю. Лунной ночью. *Кавадзи Рюко.* Ноги дождя / пер. с яп. В. Марковой // Час поэзии. Сборник стихов / предисл. авторов сборника; сост. Г. Сапгир. М.: Молодая гвардия, 1965. С. 93–94. (Для младшего и среднего возраста).

Магуро Ю. Камисибай: забытый родственник манги // Киноведческие записки. 2013. № 102/103. С. 89–94.

Птица, птица красная. Стихи японских поэтов / пер. В. Марковой. М.: Детская литература, 1967. (Для дошкольного возраста).

Маруо М. Советуем познакомиться: Япония, представленная в России — «Мурзилка» № 8'94 и «Японские сказки» — рис. К. Чёлушкина // Костер. 1995. № 9. С. 50–52.

Москвина М. Звук хлопка одной ладони // Огонек. 2001. № 37. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2289162>

Москвина М. Изголовье из травы. СПб.: Ретро, 2002.

Мещераков А.Н. Страна для внутренней эмиграции. Образ Японии в позднесоветской картине мира // Отечественные записки. 2014. № 4. С. 44–55.

Танака К., Танака Т., Берестов В.Д., Маркова В.Н. Оригами. М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1994.

Танака Я. Чтобы все дети мира смогли перепрыгнуть через костер! // Детские чтения. 2018. № 1 (11). С. 264–271.

Чащихина З., Чащихин В. Оригами-до. Начало. М.: Хармос, 1994.

Чуковский К.И. От двух до пяти. М.: Детгиз, 1962.

Эренбург И. Японские заметки // Эренбург И. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1965. С. 252–286.

Японские народные песенки. «Эй-держись-не-робей». Мыльный пузырь / вольный пер. Е. Благиной // Круглый год. Книга-календарь для детей на 1956 год. М.: Детгиз, 1956. С. 121.

Об авторах

ДЬЯКОНОВА Елена Михайловна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы РАН; профессор Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: elenadiakonova@rambler.ru; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2714-91-34>

КУДРЯШОВА Анастасия Вячеславовна — доцент кафедры Японской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: nasubi.kalavinka@gmail.com

БОРЬКИНА Анастасия Юрьевна — старший преподаватель Департамента востоковедения и африканистики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург. E-mail: an_borkina@mail.ru

МЕЛЬНИКОВА Ирина Витальевна — кандидат филологических наук, профессор университета Досея (Киото). E-mail: mirina@mail.doshisha.ac.jp

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

РОДИН Степан Алексеевич — кандидат исторических наук, доцент Института классического востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: stephiroth@yandex.ru

БЕССОНОВА Елена Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры японской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; доцент кафедры международной коммуникации факультета мировой политики Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: elaoniti@gmail.com

ХОМЧЕНКОВА Варвара Валентиновна — менеджер Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: varvara.doemu@gmail.com

КЛОБУКОВА (ГОЛУБИНСКАЯ) Наталья Федоровна — кандидат культурологии, специалист Научно-творческого центра «Музыкальные культуры мира» Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского. E-mail: harunoumi@mail.ru

ФЁДОРОВА Анастасия Александровна — кандидат искусствоведения, доцент Института классического Востока и античности Национального исследо-

вательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: nastassja.fedova@gmail.com

САМСОНОВА Полина Владимировна — кандидат искусствоведения, независимый исследователь. E-mail: polina_spb@mail.ru

ЕРМАКОВА Людмила Михайловна — доктор филологических наук, заслуженный профессор Муниципального университета иностранных языков г. Кобэ. E-mail: lermakova@gmail.com

КИКНАДЗЕ Диана Гургеновна — кандидат исторических наук, старший преподаватель Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: d.kiknadze@mail.ru

ПЕТРОВА Анастасия Андреевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН. E-mail: al.maat48@gmail.com

БАБКОВА Майя Владимировна — кандидат философских наук, научный сотрудник центра японских исследований 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», Институт философии РАН; научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. E-mail: kolyada-ms@ranepa.ru

ДУЛИНА Анна Михайловна — кандидат исторических наук, докторант университета Киото. E-mail: nigi@mail.ru

ТРУБНИКОВА Надежда Николаевна — доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии», Институт 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

ШУПЛЕЦОВА Ксения Васильевна — аспирантка Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: noisetpost@gmail.com

КЛИМОВ Вадим Юрьевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН. E-mail: klimovvadim26@gmail.com

ТЮНЕВА Анастасия Сергеевна — студентка 1-го курса магистратуры Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: anastasiia.tiuneva@yandex.ru

РОМАНЕНКО Антон Сергеевич — аспирант кафедры философии Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. E-mail: anton24.1996@mail.ru

ОВЧИННИКОВА Любовь Всеволодовна — кандидат исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: lovchin@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

СКВОРЦОВА Елена Львовна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН. E-mail: squo0202@mail.ru

ГОРБЫЛЁВ Алексей Михайлович — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и культуры Японии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: shigetsu@mail.ru

ГОЛУБЕВА Полина Владимировна — студентка 1 курса магистратуры кафедры истории и культуры Японии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: golubeva.porina@gmail.com

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

ХИТРОВА Юлия Михайловна — магистр Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; студент-исследователь Университета Васэда по программе MEXT. E-mail: aelenaltria@gmail.com

НАУМОВ Сергей Сергеевич — бакалавр Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: naumov.qwe@yandex.ru

СТОНОГИНА Юлия Борисовна — кандидат культурологии, директор Японо-российского Форума по креативной экономике; советник генерального директора НИИ России и ННГ при РОТОБО. E-mail: stonogina@list.ru

СИМОНОВА-ГУДЗЕНКО Екатерина Кирилловна — доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории и культуры Японии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: eksimonova@mail.ru

ЕРЕМЕНКО Олег Владимирович — бакалавр Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: oleg_eremenko_eov@mail.ru

КЛИМОВА Ольга Вадимовна — кандидат наук (PhD, Osaka University), доцент Департамента востоковедения и африканистики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург. E-mail: o_klimova@hotmail.com

КУЗЬМИНА Ирина Владимировна — научный сотрудник Николо-Угрешской духовной семинарии. E-mail: niha071@mail.ru

БОЛОШИНА Марина Сергеевна — старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербург. E-mail: boloshina_marina@mail.ru

ГРОМОВА Мария Михайловна — младший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории «Русская литература в современном мире» филологического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: marija.gromova@list.ru

Abstracts

Passages from *Sasamegoto* (*Whispered Conversations*, 1463–1464), a Treatise by the Buddhist Monk Shinkei

Elena M. Dyakonova

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences;
Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher
School of Economics.

E-mail: elenadiakonova@rambler.ru

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2714-91-34>

The article contains Russian translations of passages from *Sasamegoto* (“Whispered Conversations”; 1463–1464), a treatise on the *renga*, *tanka* and *hakku* (the opening three verse of a *renga* poem) verse forms by the Buddhist monk Shinkei. This treatise is regarded as one of the seminal works of the *ronbun* (“deliberations”) genre written during the Late Medieval period, along with the same author’s *Thoughts Aloud* (*Hitori goto*) and *Mount Tsukuba Dialogues* (*Tsukuba mondō*) by the statesman and poet Nijō Yoshimoto. In Shinkei’s work, the Way of Poetry is interpreted as a way of contemplation. The author discusses such important categories of Japanese culture as “the mystical beauty” (*yugen*) and “remoteness” (*yōen*), analyzing the artistic techniques of *kaketotoba* (“the pivot word”) and *engo* (“linked words”). Shinkei poses the problems of correlation between the mundane and that which is remote from the world, of asceticism as a necessary prerequisite of a poet’s work; he writes about the “exalted” and “low” poetry, about worldly glory, bad poets and the “ailments” of verse. The treatise incorporates a large number of poems of different genres — *renga*, *tanka* and *hakku* — by outstanding poets of the Kamakura (1185–1333) and Muromachi (1336–1573) periods, and his own verse. Shinkei’s work contains numerous references to the philosophers of ancient China, such as Confucius and Lao Tze, to the *Great Foreword* (Da syui) to the *Classic of Songs* (*Shi jin*, 11th — 6th century BC), as well as to some Early Medieval Japanese treatises by Ki-no Tsurayuki and Ki-no Yoshimochi, Nijō Yoshimoto’s works and many others.

KEY WORDS: poetry of “linked stanzas” (*renga*), Shinkei, *Sasamegoto*, Fujiwara-no Teika, *Gotoba-in*, *tanka*, *hakku*.

Tradition of Tea Utensils *Gomei* (Poetic Names) at the Way of Tea

Anastasia V. Kudryashova

Japanese Philology Department, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: nasubi.kalavinka@gmail.com

Research Project: History and culture of the countries of the East; cross-civilizational contacts (IAAS MSU)

During the history of Japanese Way of Tea (*Chanoyu* tradition), there was the practice of assigning poetic names, *gomei*, to tea utensils since the 15th – 16th centuries till nowadays. This tradition has represented some artistic characteristics of tea utensils, hand-created by masters. It was also a kind of verification of the author's vision and aesthetic appreciation. Sometimes poetic names were given by Zen-monks and masters. There are three large types of *gomei*: Zen names (*Zen-go*), seasonal names and names *uta-meï* as poetry quotes. The semantic components of such names are different. Among the poetic names, one can differ some classic, canonical phrases from Chinese or Japanese Zen writings, illogical *kōan* questions. Phrases of famous patriarchs and masters of Zen Buddhism, Zen writings and Mahayana Buddhist sutras are the most numerous. The second type of poetic names are the seasonal words and expressions, auspicious symbols that give rise to associations with nature and its changes throughout the year. The third type – the names *uta-meï* – quotes from poetry, such as *Ise-monogatari*, *Genji-monogatari*, *Manyōshū*, *Kokinshū* etc. Nowadays at the Japanese Tea world, these poetic names can represent not only traditional, stable images and associations, but also some unusual, rare and unique combinations. The host of a tea gathering should be careful when choosing tea utensils and must remember, that it is forbidden to use the same, duplicating names in the same set of utensils for the same event.

KEY WORDS: Tea ceremony, poetic names *gomei*, seasonal feeling, Zen-Buddhism, tea utensils, Japanese traditional art, Japanese poetry.

Women in the Men's World of *Tōkaidōchū hizakurige* by Jippensha Ikku

Anastasia Yu. Borkina

National Research University Higher School of Economics (Saint Petersburg).

E-mail: an_borkina@mail.ru

The paper analyses the system of female characters in Jippensha Ikku's *Tōkaidōchū hizakurige*. Being a classical *kokkeibon* (one of the *gesaku* genres), this literary work concentrates on the most trivial life aspects and the specific humor *yabo* – rude, vulgar laughter. The dimension of *Tōkaidō* road as seen by the two male protagonists, travelling from Edo to Kyoto and Osaka, is a typical “male world”, a space, where the search of sensual pleasures and the vulgar humor connected to it take place. On the other hand, there is also a specter of various female characters presented in the book. All of them can be divided into two big categories: girls

from licensed quarters and virtuous wives and daughters. There is also an intermediate group of girls from the post stations and maiden in teahouses and inns, who carry out a primary function of the narration's development. Women from the licensed quarters seem to be the most interesting in terms of depiction and self-identification. Such characters have personal names, detailed depiction of their appearance; they are in some sense nasty and often cause the humorous situation to develop. The virtuous women are also self-sufficient, sometimes frivolous and initiating the progress of the plot as well. Thus, the literary work represents an image of a woman, both typical for its epoch as well as innovative in some way, while Ikku shows no disapproval upon his female characters, despite all their sins and misbehavior.

KEY WORDS: Tokugawa period, *gesaku*, humorous fiction, *kokkeibon*, Jippensha Ikku, *Tōkaidōchū hizakurige*, women's position, licensed quarters.

Books of Ihara Saikaku and the Idea of National Literature in the Meiji period

Irina V. Melnikova

Doshisha University, Kyoto, Japan.
E-mail: mirina@mail.doshisha.ac.jp

In the late 1880s, the Japanese literary canon formed by the Edo era philologists of the “Chinese” (*kangaku*) school and the “National” (*kokugaku*) school was revised. The idea of Japanese national literature was formulated in the context of “world literature” that came to Japan in the form of translations and Western theoretical works. The early academic histories of Japanese literature and multivolume series, presenting main texts republished in typeset, sometimes with prefaces and commentaries, reflected the ideas about Japanese national literature elaborated by university professors, but not only them. The article considers the “new discovery of Saikaku” — the publication and popularization of the 17th century Japanese writer Ihara Saikaku by young writers from the Kenyūsha group, who took Saikaku as their predecessor and imitated his style. They stressed Saikaku's “realism” and his interest in “human feelings” (love themes) in contrast with the didacticism of novels produced in the first half of the 19th century. The article discusses the *Complete Works of Saikaku (Teikō Saikaku Zenshū)* published in the Imperial Library Series (*Teikoku bunko*, 1893–1897) by Kenyūsha group members Ozaki Kōyō and Watanabe Otowa. The desire of young writers to present Saikaku as a classic of Japanese literature and their understanding of the essence and role of fiction did not match with the vision of literary scholars, the authors of comprehensive *History of Japanese Literature*, 1890. They included popular fiction of the 17th — 19th centuries into the corpus of Japanese literature along with the texts of the Heian and Kamakura-Muromachi periods, but they did not abandon the priority of educational and ethical functions of literature over the aesthetic ones. For them and for the majority of readers, up to the end of the Meiji era, Kyokutei Bakin (1767–1848) remained the classic of Edo literature, and Ihara Saikaku entered the new literary canon in a censored form.

KEY WORDS: Awashima Kangetsu, history of literature, Ihara Saikaku, Kōda Rohan, Kyokutei Bakin, literary canon, national literature, Kenyūsha, Ozaki Kōyō, Uchida Rōan, Tsubouchi Shōyo.

The First Success of Modern Japanese Literature in the West: The Novel *Hototogisu (The Cuckoo)* by Tokutomi Roka

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

The Russo-Japanese War of 1904–1905 aroused interest to Japan throughout the world, as the Eastern Nation was able to fight such a formidable enemy. The idealized image of an exotic distant country did not satisfy the new realities. The first significant work of modern Japanese literature that readers in America and Europe became familiar with was Tokutomi Roka's *Hototogisu (The Cuckoo)*, published in the *Kokumin Shinbun* in 1898–1899 (separate publication 1900). The main task of the article is to restore the history of the appearance of translations of the novel into foreign languages. The digitization of old materials and the emerging of new reference books made it possible to clarify the data on the translators of the work into English, as well as to put forward an speculation regarding the personality of the Russian translator. An English translation by Shioya Sakae and Edwin Edgett published in Boston in 1904 became the basis for subsequent translations of the text into a number of European languages. The Russian version of the novel appeared in 1905. It was published in four issues of the magazine *Mir Bozhiy*. The publication placed the novel in the context of the ideological and artistic direction of the magazine. A number of materials published in 1904–1905 introduced the readers of *Mir Bozhiy* to various aspects of both history and modern life of Japan. Among the publications there were: a large investigation by Tatiana Bogdanovich *Essays from the past and present of Japan*; Nikolai P. Azbelev's articles on women's issue, theater, political parties; responds of the world press on military operations and the possibility of making peace. In the same 1905, three chapters of the novel were included in the book *The Soul of Japan* (edited by Nikolai P. Azbelev), which appeared to be the first collection presented Japanese literary works of various genres to the Russian readers.

KEY WORDS: Japanese literature, translation, Russo-Japanese War, Tokutomi Roka, Shioya Sakae, Edwin Edgett, *Mir Bozhiy*.

The Master and The Apprentice: Kawabata Yasunari and Mishima Yukio Relationship as Seen through Letters

Stepan A. Rodin

Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics.
E-mail: stephiroth@yandex.ru

The paper is dedicated to the quarter-century long relationship between two of the most famous and influential figures in the 20th century Japanese literary world — Kawabata Yasunari and Mishima Yukio. The former being the first Japanese — and in broader sense — the first

Asian writer to receive the Noble prize for literature, while the latter is remembered not only as one of the most translated Japanese authors, but also for his extraordinary way of life, which ended up abruptly by his own hands though ritual suicide act, and due to that he's called by many as the last samurai. The first and the last, the elder and the younger, the master and the apprentice, one being modest in his daily life and habits, while the other being used to luxury and comfort, the tiny and light-feathered and the apollonian-like, these two men were for the first sight as much contrary as one can imagine. Nevertheless, Kawabata and Mishima had close relationship, which started on the 8. March 1945, since Kawabata sent his first letter to a person who sought his attention, and ended only with Mishima's suicide. This relationship may be categorized as the type of connection between the master and his apprentice or follower, but in their case from a certain point it can also be called a kind of close friendship. The author of this paper attends to trace their relationship throughout those 25 years, basing upon their correspondence as a primary source.

KEY WORDS: Kawabata Yasunari, Mishima Yukio, writers' correspondence, Japanese literature.

Impact of the Covid-19 Pandemic on the Japanese Epistolary Tradition

Elena Yu. Bessonova

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University;
School of World Politics, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: elaoniti@gmail.com

In this article author examines the impact of the Covid-19 pandemic on Japanese epistolary texts. Throughout the history of the epistolary tradition the letter sample's collections contained information about current events in the public life of Japanese people. Compilers of the contemporary digital Japanese letter sample's collections responded to the global challenges of 2020 by providing users with information how to write a letter without making mistakes. The relevance of such information was appreciated by users, since an incorrectly written message could lead to a rupture of interpersonal relations, which is especially undesirable during the pandemic, when measures to limit direct communication were taken all around the world. New clichés were introduced in Japanese letter sample's collections during the first months of the pandemic, serving the situation of epidemiological tension. The materials for research were samples of epistolary texts and epistolary clichés in Japanese, presented at the Internet. Also, we analyzed the situation with writing and sending New Year messages (*nengajo*;) 2021. We studied the data of surveys concerned sending New Year's card. The surveys were conducted by various Japanese organizations, but the results are much more similar. Summarizing the results of the research, we noted the features characterizing the changes in the keywords and the epistolary clichés under the influence of the current world situation.

KEY WORDS: pandemic, Covid-19, media content, Japanese language, epistolary tradition, New Year messages, the Japanese epistolary style.

Translation of and Commentary on the Kabuki Drama

Varvara V. Khomchenkova

Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics.

E-mail: varvara.doemu@gmail.com

The title of article had turned out after reflection on such method of philological research as commentary. Scientists always work on commentary of translated texts from Japanese. Thus, we decided to analyze current method based on our own translations of Kabuki dramatical texts. We set a large-scale framework for what is commented on, and the addressee of the commentary is logically formed from this framework for us. In case of dramatic texts of the Kabuki theater such an addressee is a person who is interested not only in Japan or Japanese theater, but any person, no matter how much interested in the proposed topic. This is our idealized addressee, but it is not always possible to count on the translated text to be read by those who know the Japanese medieval theatrical context as well. From our analysis of translations of Japanese dramatic texts from Kabuki theater, three distinct types of commentary have emerged: “vocabulary” or explanatory notes; historical and cultural commentary; commentary on intertextuality. In current article we will provide examples of each type of commentary, based on translations of the following plays: *Narukami* (鳴神, *The Thunder God*), *Shibaraku* (暫く, *Wait a minute!*) and *Kanjinchō* (勧進帳, *The Subscription List*).

KEY WORDS: Japanese theatre, Kabuki theatre, translation, commentary.

At the Crossroads of Cultures: The Story of Two Performances

Natalia F. Klobukova (*Golubinskaya*)

Scientific and Creative Center “World Musical Cultures” Under Moscow State Tchaikovsky Conservatory.

E-mail: harunoumi@mail.ru

Article provides descriptions of two performances, the first took place at the Chinese Theater in Tsarskoye Selo near St.-Petersburg in the summer of 1803, and the second (more precisely, a series of touring performances) — 100 years later, in 1902 in Moscow and St.-Petersburg. The first performance was shown for Emperor Alexander I and his guests, including Japanese sailors who were going home together with Kruzenshtern’s round-the-world expedition. A description of the performance from the words of Japanese sailors (“drifters”) was included in the treatise *Kankai Ibun* (*Exotic tales from overseas travelling*), written in 1807. The performances in 1902 were shown by a Japanese touring troupe of *kabuki* actors under the direction of Otojiro Kawakami; considerable attention was drawn to the star of the troupe, the actress Sada-Yakko. The performance that took place in Russia caused an ambiguous reaction from spectators and theater critics, as evidenced by the records of the periodical press of that time. This article analyzes the peculiarities of the perception of a foreign language theater culture, manifested in the description by the audience, and concludes that, regardless of the reaction

to the incomprehensible and unusual things, acquaintance with a different culture significantly expands the outlook of the beholder and allows us to see something new in our own national culture.

KEY WORDS: *Kankai Ibun*, Chinese Theater, Emperor Alexander I, drifters, Charles Didelot, Russian musical instruments, Sada-Yakko, Vsevolod Meyerhold.

Glamorous in Form, Socialist in Content: “Independent” Cinema in 1950s Japan and its Affinities with “Mainstream”

Anastasia A. Fedorova

Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics.

E-mail: nastassja.fedorova@gmail.com

In Japan, films created outside the commercial, studio system are referred to as *jishu eiga* (“self-made” or “autonomously produced” films) or *indīzu* (a term borrowed from English, meaning *independent film* or *indie* for short). The term *dokuritsu puro eiga*, which was commonly used in Japan during the first half of the twentieth century — and which literally means *independent film production* — is generally avoided by scholars. Today, this term is largely associated with the independent film *movement* of the 1950s, initiated by the leftist filmmakers who were forced to leave the major film studios due to political oppression and mistreatment that intensified during the Cold War. Leftist filmmakers used the term *dokuritsu* to stress their financial independence from the big capital, as well as to emphasize their opposition to the cultural and political mainstream in postwar Japan. The need to be seen as “independent cinema” standing apart from the major trends in postwar Japanese filmmaking, has largely determined the ways in which scholarship on *dokuritsu puro* movement has evolved. Films created by leftist filmmakers are perceived as being profoundly *different*, isolated from the stylistic norms and genre conventions of commercial, entertainment cinema, which doesn’t adequately reflect the true complexity of their production and distribution. By examining the advertising strategies adopted in order to construct the star image of actress Kishi Hatae (1927–2008), seen as one of the most iconic faces of “independent” film movement in postwar Japan, this paper attempts to reveal the many parallels between the *dokuritsu puro* filmmaking and the commercial, entertainment cinema, it aspired to openly oppose. Kishi Hatae was promoted as an ideal representative of Japanese proletariat on screen, yet newspapers and magazines stressed her visual resemblance to Hara Setsuko — a major star in Japanese cinema closely associated with official politics and cultural mainstream. A study of the actresses’ screen images and their promotion tactics allows us to reassert *dokuritsu puro* movement as a commercial project with its own advertising policy and representation strategies, that were consistent with the dominant tendencies in postwar Japanese mainstream entertainment cinema.

KEY WORDS: independent cinema, *dokuritsu puro*, Marxist thought in postwar Japan, Kishi Hatae, Hara Setsuko, star studies, Toho studio.

The Great Four of *Angura*: Revolution in the Theater

Polina V. Samsonova

Independent researcher.

E-mail: polina_spb@mail.ru

The Little Theater movement (*Angura*) appeared in Japan in the late 1960s due to the student protests. There were four charismatic leaders of the underground theatre: Jūrō Kara (The Situation Theater), Tadashi Suzuki (The Waseda Little Theater), Makoto Satō (The Black Tent Theater) and Shūji Terayama (The Peanut Gallery). They opposed the European theater paradigm (*shingeki*) that was developed by the time. The *Angura* leaders suggested focusing on non-verbal expressiveness, especially music and actor's plasticity. They also offered to reconsider the relationship to the classical Japanese theater and proposed to find new stage forms for the contradictory content, according to the complicated social life of postwar Japan.

KEY WORDS: *Angura*, *shingeki*, Jūrō Kara, Tadashi Suzuki, Makoto Satō, Shūji Terayama, theatrical underground, revolution in theater.

Space and the Deities of Space in the Japanese Mythology

Liudmila M. Ermakova

Kobe City University of Foreign Studies, Japan; Ritsumeikan University, Kyoto, Japan.

E-mail: lermakova@gmail.com

The article is devoted to the concept of space and two different structures of space in the myths of *Kojiki* and *Nihon Shoki*. The main object of analysis are two deities of space, Ame-no Minaka-nushi and Kuni-no Tokotachi, — inevitably invisible, possibly associated with Chinese mythology, and the first to appear in both the mythological chronicles. The study concerns their evolution in history, acquisition (within the framework of Buddhist world-vision) of a phantastic appearance, a key role in cosmogenesis by some of the gods, etc. We are also investigating the connection of the first verbal descriptions of the appearance of the Japanese lands as a living creature or symbolic thing seen from above, with the rite of “viewing the realm” (*kunimi*), as well as with the well-known device in Sino-Japanese painting, that is, when the object is depicted seen from a height (in cases of depicting the interior the building on the painting loses its roof and etc).

KEY WORDS: space, *kami* deities, rite of *kunimi*, mapping Japan as *vajra*.

**Japanese Illustrated Scroll *Yamai no sōshi*
(*The Scroll of Diseases and Deformities*, 12th c.):
Study and Translation**

Diana G. Kiknadze

Eastern Faculty, Saint Petersburg State University.
E-mail: d.kiknadze@mail.ru

The article is a study and translation of the text of the Japanese illustrated scroll *Yamai no sōshi* (*The Scroll of Diseases and Deformities*, 12th century). The scroll was created by order of Emperor Go-Shirakawa by the master of Yamato-e painting in the genre of the Buddhist Rokudō-e scroll painting. The paintings of the scroll depict commoners and aristocrats with various diseases and physical disabilities. The original goal of *Yamai no sōshi* was to supplement the *emakimono* with pictures of hell and the World of Hungry Creatures available by that time with the image of the World of Human. Sick and physically handicapped commoners personified not good karma. The scroll was very popular among the Japanese up to Meiji era, was often copied, and also served as the basis for creating new images. The main problem of this scroll is the specificity of the genre, the ratio of text and image, the true conception of the scroll. Particularly acute is the question of the laughter aspect and the entertainment purpose of this scroll. The article provides a Japanese text in Bungo and its translation into Russian of all textual explanations for the scroll illustrations from the collection of the Kyoto National Museum and other museum's and private collections.

KEY WORDS: scroll painting, *emakimono*, *Rokudō-e*, diseases and physical disabilities, Heian era, Go-Shirakawa, narrative scrolls, *setsuwa* genre.

**Buddhist and Secular Elements
in *Zoku Honchō Ōjōden* by Ōe-no Masafusa**

Anastasia A. Petrova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.
E-mail: al.maat48@gmail.com

The article discusses the text *Zoku Honchō ōjōden* (*Continuation of the biographies of Japanese reborn into the Pure Land*), composed in 1101–1111 by Ōe-no Masafusa. The article focuses on the structure of the text, its religious and secular elements. The text contains 42 biographies, arranged in the following order: biographies of emperors, high nobility, monks, laymen and women (nuns and laywomen). All stories have nearly the same structure: each biography mentions first the origin of the person, then lists his talents and achievement, describes his commitment to the Buddhist Path and future rebirth into the Pure Land, as well as the actions taken to achieve it. An important part of each biography is the description of the final hours of the person (given as an example of a death with right mindfulness), as well as of the signs that prove his of her rebirth.

KEY WORDS: Buddhism in Japan, Pure Land Buddhism, *ōjōden*, Ōe-no Masafusa.

Reality, Illusions and Dreams in 19th Scroll of *Konjaku monogatari shū*

Maya V. Babkova

Centre for Japanese studies of the 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 article analyzes the stories of the 19th scroll of the *Tales of Now Past (Konjaku monogatari-shū)* in order to reveal the layers of reality: ordinary or wonderful world, but perceived in reality; illusory, which the narrators deliberately separate from the usual; and the reality of dreams. The tales in the 19th scroll are combined in pairs, and in addition, the researchers distinguish several groups of stories, different in topics and motives. The article suggests an additional division of stories in accordance with whether the text contains miracles, illusions or dreams. In the first part of the scroll, dedicated to taking monastic tonsure, the main miracle is often the same, leaving secular life itself (10 out of 18 stories do not contain dreams or supernatural events). But among the rest of the stories just one tale describes only ordinary reality. The two stories where there are obvious illusions (21 and 22) are analyzed, as well as 9 stories where the heroes see something in their dreams. Three tales of the latter group are in the part about the tonsure (7, 8 and 11), and there the dream becomes a turning point: something that characters see in a dream leads them to the decision to take monasticism. In the rest of the stories, dreams are needed for various purposes, but they, firstly, are a source of information (about deceased relatives, about the true state of affairs, about the operation of the law of retribution), and secondly, they set a normative reality (in dreams a direct assessment of the actions of the characters can be given, it is often shown what their good or bad deeds should lead to, and they are rewarded for their actions performed in reality). Thus, the dreams in scroll 19 of *Konjaku* are important as the means of transforming stories into Buddhist didactic tales. The publication includes Russian translation of stories 7, 8 and 32.

KEY WORDS: *Konjaku monogatari shū*, dreams in Buddhist tales, illusions in Buddhist tales, *setsuwa*.

Gods, Buddhas, Humans and Temples in *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 (RANEPa).

E-mail: kolyada-ms@ranepa.ru

Tales About Old Matters (Kojidan) is a didactic tales (*setsuwa*) collection, compiled in 1212–1215 by Minamoto-no Akikane (1160–1215). Among six sections of the book, one is focused on tales about temples and shrines. This paper presents an analysis of Akikane's religious

worldview's features based on material from *Kojidan* fifth *maki*, selected tales about main shrine-temple complexes: Ise Jingū, Iwashimizu Hachimangū, Kamo-jinja. These tales can be considered as example of text which is able to demonstrate how religious and philosophical conceptions may be stated in didactic tales literature. Akikane does not formulate theoretical theses separately, he places them in the narration, between the lines, and makes to speak out, instead the author, such things as order of tales, selection of topics, references between tales, exposition of real history facts or intentional distortion of them. In tales about shrines and temples Akikane focuses less on the history of sacred places itself, more on particular bright cases, especially legends about miracles. Principle of subject matters' selection is often not obvious out of the hand. At first sight composition of the *maki* may appear chaotic, when actually the chapter has its clear and deep-laid structure. One of the main conceptions in fifth *maki* is the idea of buddha-kami joint veneration. In this way worship of Hachiman and Kamo Daimyōjin is considered. *Kojidan* is a bright instance of *honji suijaku* depiction in *setsuwa* literature (in the context of this theory *kami* are local manifestations of Buddhist deities).

KEY WORDS: *Kojidan*, *Tales about Old Matters*, Akikane, *setsuwa*, *honji suijaku*, *kami*, temples, shrines, Iwashimizu, Hachiman, Kamo, Ise.

Personification of the Disease: The Written Oaths of the Epidemic Deities

Anna M. Dulina

Graduate School of Letters of Kyoto University.
E-mail: nigi@mail.ru

This paper examines the written oaths of epidemic deities in the form of formal “letters of apology” (*wabi shōmon*). These oaths were hung above the main door of the house or by the bedside of a sick person as an amulet. The apology was addressed to a real or fictional character who banished the demonic deity of disease or cajoled the wandering god of plague with a warm welcome. This type of amulets, which appeared as a result of the personification of diseases, was considered an effective way of protecting against epidemics, since it combined the power of a talisman, the magical force of a spell and the verbal power of a solemn promise. This paper provides the analysis of several types of “letters of apology”, the study of the cult of the deity of smallpox, as well as the examination of documents that shed light on the history of the origins and use of epidemic deities' written oaths.

KEY WORDS: *wabi shōmon*, epidemic deities, smallpox, amulets, written oaths, *hōsō-e*, *aka-e*, popular beliefs, Minamoto Tametomo.

The Royal Path in *Konjaku monogatari-shū*

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 relationship of the Buddhist community with the secular authorities is discussed in one way or another in many texts: from sutras, where Buddha's teachings are transmitted to his Indian disciples, to legends from the life of different Buddhist countries. The largest collection of *setsuwa* didactic tales, *Konjaku monogatari-shū* (1120s) also repeatedly refers to this topic, denoted by Japanese scholars as *ōbō buppō*, "sovereign law and Buddha Law" in their complex interaction. The stories about Indian kings, Chinese emperors and Japanese sovereigns in *Konjaku* can be traced to a kind of interpretation of the "royal path". Firstly, only one who has accumulated great merits in a previous life can become a ruler. Secondly, the relationship between the ruler and his subjects is also rooted in previous lives, and in this sense, there can be no undeserved royal favor or unjust punishment: the power of the sovereign serves as means of rewarding people for past merits and sins. Thirdly, possessing supreme power, the ruler must, much deeper than other people, calculate the reasons for human actions and their consequences, otherwise it will be difficult for him to maintain power; from such reflections is just a step to understanding the causes and consequences in the Buddhist sense of the word.

KEY WORDS: Buddhism, *setsuwa* didactic tales, *Konjaku monogatari-shū*, ruler and subjects, power, causes and consequences.

Japanese Emperor *Tennō* in Studies of Tsuda Sokichi (1873–1961)

Kseniya V. Shupletsova

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: noisettepost@gmail.com

Tsuda Sokichi is a foremost figure in the Japanese historical science. In his article *Thinking on Japanese Emperor* he made a try to understand the grassroots of the word *tennō* and consider its place in political life of Japan. Tsuda's research was based on comprehensive study of Japanese and Chinese historical sources.

KEY WORDS: Japanese Emperor, *tennō*, Tsuda Sokichi, Japanese historical science.

The Military Clan Takeda. The Precept of Takeda Nobushige

Vadim Yu. Klimov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences.
E-mail: klimovvadim26@gmail.com

The Takeda clan existed from the end of the Heian (794–1185) to the Sengoku period (1467–1573) in the history of Japan. At the height of its prosperity the clan possessed territory, that extended to nine provinces. In 1558 Takeda Nobushige (1525–1561) wrote the precept, consisted of ninety-nine articles in *kambun* (Chinese language). The precept contained rules not only for author's son Nobutoyo (1549–1582), but also for all members of the Takeda clan. There are many quotations of Chinese classic in the text. The Nobushige's precept was included in the manuscript named *Koyogunkan*. This book was originally written by Kosaka Masanobu (1527–1578), one of the Takeda Shingen's (1521–1573) most trusted retainers. The translation of the Nobushige's precept into Russian is included in this publication.

KEY WORDS: Takeda Nobushige, Takeda Shingen, Takeda Nobutoyo, precept in 99 articles, rules for vassals of Takeda clan, *Koyogunkan*.

Kume Kunitake's Conception of Happiness

Anastasiia S. Tiuneva

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.
E-mail: anastasiia.tiuneva@yandex.ru

This article is based on the report of famous historian and statesman Kume Kunitake (1839–1931) named “A True Account of the Tour in America and Europe of the Special Embassy”, which he wrote after the return of the Japanese government mission to the countries of Europe and the United States to their homeland. Kume Kunitake was the former secretary of the mission and recorded in detail all Japanese knowledge about the “world of the West”, Western civilization, its technologies and daily life. This report reveals Kume Kunitake's views on happiness and his thoughts about the well-being of an entire nation. Trying to understand what the happiness of a nation is, the historian comes to conclusion that human's well-being in European countries is based on material values and the progress of technology. However, according to Kunitake, human's well-being, their happiness lies in the spiritual sphere. The historian also fears that if people do not stop focusing primarily on pragmatism, they will lose the desire for spiritual things, which will delay the possibility of finding happiness. Thus, the concept of “happiness” in Kunitake's interpretation could become a luxury for humanity and the Japanese people in particular.

KEY WORDS: Kume Kunitake, happiness, conception of happiness, social Darwinism, human's well-being, material culture, spiritual culture.

The Non-discrete Model of Reality in Nishida Kitarō's *An Inquiry into the Good*

Anton S. Romanenko

Pushkin Leningrad State University.
E-mail: anton24.1996@mail.ru

In terms of structural-semiotic approach the teaching of the true reality presented in Nishida Kitarō's *An Inquiry into the Good* (*Zen no kenkyū*, 1911) is characterized as a non-discrete model of reality. The non-discrete model of reality is model of the world (denotative reality) immanent in the concrete text, whose structure, in opposition to another model, is characterized by a tendency to increase the number of equivalents for each structural element. Nishida constructs a model of reality whose structure is based on relations of vertical isomorphism between the system and its constituent substructures of different hierarchical levels, which, being isomorphic to the whole, are equivalent to one another. The activity of consciousness, the life of nature, the evolution of the universe and even a single phenomenon all turn out to be isomorphic manifestations of the same force, which in terms of "pure experience" is inscribed as the unifying activity of consciousness and true reality. In this system, the relationship of part and whole yields to the primacy of the whole, that is, of the independent and self-sufficient true reality that unfolds itself through unification and differentiation into the multiplicity of phenomena of the universe. The structural elements of the model presented in the text are characterized by a lack of clearly differentiated meanings and a nonlinear type of connection. This type of connection means that the increase in the number of elements in the structure occurs through their isolation as a result of the unfolding of the system as a whole, rather than as a result of their linear attachment. This principle of structural construction of the model of reality, which strives towards non-discreteness, determines the rejection of pairwise oppositions inherent in Western classical philosophical models of rationality, which is characteristic of Nishida's philosophy.

KEY WORDS: structural-semiotic approach, Nishida Kitarō, reality, pure experience, non-discrete model of reality, consciousness, isomorphism, structure.

Japanese Colonial Governance in Korea. Different Concepts in Historiography

Liubov V. Ovchinnikova

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.
E-mail: lovchin@yandex.ru

Japanese colonial governance in Korea has been a topic for scientific research for Russian and foreign orientalists. For long a tendency of accusing the Japanese colonial rule for oppression and sufferings it caused prevailed. Yet recently a number of scholars have been conducting research, highlighting Japanese colonial administration's reforms and transformation of the Korean society. One group of researchers follow the "national historical paradigm" that exaggerates Japan's abuses of individual Koreans, spotlights Korean victimization, and glorifies all forms of anti-Japanese resistance. It accuses the Japanese of perverting Korea's natural histor-

ical development, denying modernization of the Korean society. Another group of researchers yields to the “colonial development theory”. It states that when Korean history is placed in a wider global context, Japan’s colonial practices are shown in a more moderate light. These scholars do not deny the sufferings of the Korean people. They merely try to expand the analytical framework to include the ways that Koreans benefited. While examining colonial modernity, scholars analyze the transformation of traditional society into modern age, look at social, economic, and technological innovations. The author stresses that the Japanese governance in Korea needs to be shown in a complex of development. The facts of the colony’s exploitation and modernization should not be neither underestimated, nor absolutized. One has to have a more balanced approach. The main and prevailing characteristic of Japanese colonial policy has been, of course, exploitive, but it also had elements of modernization of economic and social life.

KEY WORDS: colonial Korea, General-governor office, colonial governance, modernization of Korean society.

Demographic Counter-revolution in Post-war Japan

Alexander N. Meshcherykov

Institute for Classical and Oriental Studies, National Research University Higher School of Economics.

E-mail: meshtrop@yahoo.com

Since Japan in the late 19th – early 20th centuries showed a very significant population growth, this period is often described as a “demographic revolution”. Despite the decline in the birth rate from the mid-1920s, in the pre-war period it remained quite high. In pre-war Japan, an active demographic policy was carried out aimed at increasing the birth rate. In the first post-war years, there was “baby boom”, but since the end of the 1940s. the propaganda of lowering birth rate begins. This propaganda was initiated by the Japanese government under the influence of the American occupation administration, which feared pauperization of the population and the growth of communist influence. In the explanatory work among the population, the emphasis was placed on the fact that in modern society the most important criterion is not the number of children, but their “quality”, that is, the level of education and health unattainable in a large family. Despite the defeat in the war, the Japanese maintained a high level of trust in the government, and the propaganda proved to be extremely effective. Already at the beginning of the 1950s, the baby boom ceased, and a period of a rapid decline in the birth rate began, which can be described as a “demographic counter-revolution”. In 1952, a woman’s average fertility (total fertility rate) fell from 4.6 to less than three children. In 1957, the birth rate dropped to the level of simple reproduction and amounted to just over two children. Abortion was the main means of reducing the birth rate. Japan became the first country in the world to allow abortion on “economic grounds”. The decline in the birth rate was accompanied by the rapid development of the economy and an increase in life expectancy. History knows no other examples when the “demographic transition” to a society with a low birth rate and low mortality rate would have occurred so rapidly.

KEY WORDS: Post-war Japan, demographic policy, fertility decline.

Globalization and Japanese Cultural Tradition

Elena L. Skvortsova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: squo0202@mail.ru

The article is devoted to the participation of Japan in the process of world globalization and the peculiarities of the reaction of the Japanese cultural tradition to this process. It is concluded that there are three main stages in the spread of globalization processes in Japan: the Meiji era, the era of American occupation after World War II and the period since the 1970s. It is stated that globalization, which in practice opposes the existence of national states, ultimately leads to the general elimination of national cultures and reflects the desire for cultural depersonalization. The efforts that the country's ruling elite, despite the pressure of mass culture, is trying to direct to preserve the spiritual and moral core of the nation, help Japan, at least in part, to overcome the crises and upheavals of the era of globalism.

KEY WORDS: globalization, Meiji era, Ruth Benedict, Japanese mentality, *nihonjin-ron*, *nihon bunka-ron*, American occupation, Japanese cultural tradition, popular culture.

From the Art of Victory to the Art of Keeping Peace: *Tao Te Ching* and the Military Doctrine of the Tokugawa Shogunate in the First Half of the 17th Century

Alexey M. Gorbylev

Department of History and Culture of Japan, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: shigetsu@mail.ru

In the article the influence of *Tao-Te Ching* on the military-political doctrine of the Tokugawa *bakufu* in the early 17th century is examined, based on the material of the most important regulatory document of the Tokugawa shogunate, the *Laws for the Military Houses* (*Buke shohatto* 武家諸法度) in their first edition (1615), and the *Book on the Family Tradition of Strategy* (*Heiho kaden sho* 兵法家伝書, 1632), compiled by Yagyū Munenori (1565–1646), a prominent statesman and fencing teacher of the first three Tokugawa shoguns. The analysis of these sources suggests that the Taoist concept of government in accordance with the Tao, which allowed the use of armed violence only as a last resort, was widely discussed by the Japanese elite in the early 17th century and played a significant role in defining the strategy of state and military development, aimed at preserving military-feudal social structure and peace in the country. As a result, this strategy took the form of measures intended to maintain the domination of the military-feudal class, strengthen control over the feudal domains by the *bakufu*, quantitative and qualitative reduction of the armed forces, curtailing the military training of samurai to classes in private martial arts schools, the programs of which did not provide in any way the preparation of troops for large-scale military clashes. These measures ultimately

played an important role in providing Japan, despite the formal domination of the military, two and a half centuries of generally peaceful life.

KEY WORDS: Taoism, *Tao-Te Ching*, Tokugawa shogunate, *Buke shohatto*, *Heiho kaden sho*, *heiho*, samurai.

**Arai Hakuseki (1657–1725):
His Life and Path to Historical Science. Based
on *Oritaku Shiba no Ki* (Told Round a Brushwood Fire)**

Polina V. Golubeva

Department of History and Culture of Japan, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: golubeva.porina@gmail.com

The study of the autobiography *Oritaku shiba no ki* (*Told Round a Brushwood Fire*), written in 1717 by Arai Hakuseki, one of the greatest Confucian scholar and statesman of the Tokugawa period, allows partially shedding light on his path to history and the motives of his actions, as well as helps to study life at the shogun's court in the early Tokugawa period. The restoration of the life path of scholar on the basis of autobiography and historiographic literature is important both for the study of Japanese history in general and for the study of the development of historical, philosophical and literary thought in Japan in particular.

KEY WORDS: Arai Hakuseki, *Oritaku shiba no ki*, *Told Round a Brushwood Fire*, autobiography, Tokugawa period, Tokugawa Ienobu.

Reading Culture in the Edo Period

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; Department of Cultural Studies at Russian Christian Academy for the Humanities.

E-mail: varuhanya@yandex.ru

This article focuses on the reading during the Edo period (1600–1868). Recently, reading as a process has attracted the attention of researchers from various fields, who believe that the environment, conditions (lighting, time of year and day, etc.), the quality and peculiarity of publications have no less influence on the perception of information than works themselves. The Japanese written testimonies, monuments of literature and art that have survived to our time are invaluable material for studying the culture of reading in Japan. The article examines *zappai* lyrics written on the topic of reading and books, as well as fragments from fiction and philosophical books of the Edo period, which reflect the love of books by the inhabitants of

Japan of that time, as well as their reading manner. During Edo period became common two types of reading: individual reading and public reading in front of a large audience. However, in the case of individual reading, it was also common to read aloud and read together in small companies. During the Edo period, public reading of literary works became widespread, and the performance of episodes from *Taiheiki* (*Taiheikiyomi*) by professional readers in front of a big audience was especially popular in this genre. Confucian scholars like Kaibara Ekiken (1630–1714) considered reading to be one of the most important means to achieving happiness and harmony, and therefore in their treatises paid much attention to the “correct” approach to the reading process. They addressed mainly to the representatives of the upper classes and ignored the reading experience of commoners. Representatives of the simple class as a whole were in solidarity with the instructions of the Confucian scholars, but they often did not have the financial or material opportunity to approach the reading process as they demanded. As a result, commoners began to sneer at their passion for reading.

KEY WORDS: Library, Japan, Edo, *kashihonya*, books, literature, history of reading.

Sakuma Shōzan (1811–1864) and his Artillery Experiments: A Profile of Japan's Maritime Defense in mid-19th Century

Yulia M. Khitrova

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University;
MEXT scholarship at Waseda University.

E-mail: aelenaltria@gmail.com

The problem of maritime defense emerged in Japan at the end of the 18th century as a result of intensified attempts by Western countries, particularly Russia, Britain, France, and the United States (since the early 19th century) to “open” Japan and achieve trade relations. The external threat became impossible to ignore. To ensure the country's defense, functioning artillery and navy were required, but Japan had neither. Takashima Shūhan and Sakuma Shōzan were the pioneers of the development of Japanese artillery. Takashima Shūhan was the first to import Dutch firearms into Japan and train artillery units, but his projects were canceled due to disagreements with the Shogunate. Sakuma Shōzan, a renowned Dutch Scholar and an official of Matsumae became one of Japan's first scholars to preach the idea that Western borrowing was necessary for the development of Japanese science. Sakuma Shōzan began his study of maritime defense at a time when he had absolutely no knowledge in this field, but he devoted years to the study of European science and Western military affairs. His level of professional competence increased and his views of Japanese policies have significantly shifted, leading to the recognition of the necessity of major changes in Japan's defense policy and the traditional educational system, as clear flaws were exposed through his personal example.

KEY WORDS: Japan, maritime defense, sea defense, Tokugawa Shogunate, artillery, firearms, education in late Edo period, Sakuma Shōzan, Takashima Shūhan, Foreign Policy, Technological backlog, Dutch Studies, Martial arts.

First French Military Mission to Japan (1867–1868) and Its Proposals to Reform the Army of the Tokugawa Shogunate

Sergei S. Naumov

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.
E-mail: naumov.qwe@yandex.ru

The article is devoted to the activities of the First French military mission to Japan (1867–1868) in order to modernize the army of the Tokugawa shogunate, during which the main contours of the military reform, which was already made at the beginning of the Meiji era, were largely determined. The study, carried out on the basis of a number of Japanese and French sources, previously not inspected by Soviet and Russian Japanese studies, made it possible to show that the proposals of French military advisers and the shogunate's plans to reform the army remained largely unfulfilled, although the activities of the French mission did not pass without leaving a trace: despite a short time in Japan, French officers managed to create an elite "Training Battalion" (*Densutai*) of 800 men, conduct training for the army command staff, and also develop a project for the creation of the Ministry of Defense. The results of the mission's activities were positively assessed by the Japanese leadership, which, even after the liquidation of the shogunate, continued to reform the army in accordance with the proposals of French specialists, in connection with which in 1872 it turned to France to send the Second Military Mission to Japan (1872–1880).

KEY WORDS: French military mission to Japan, Japanese armed forces, military reform, Bakumatsu period, Meiji restoration.

Culinary Topics in Japanese Woodblock Prints, and Their Social Lessons

Yulia B. Stonogina

Japan-Russia Forum on Creative Economy; ROTOBO's Institute on Russia&NIS Economy.

E-mail: stonogina@list.ru

The article examines a specific pictorial aspect represented in Japanese traditional ukiyo-e engravings, namely, gastronomic and culinary themes, integrated into engravings. This theme has a number of features originated from the climatic conditions and lifestyle of the Japanese, the active urbanization of the eastern part of Japan during the Tokugawa (Edo) period, and the Japanese people's particular attention to the seasonal decorative components of dishes. The formation of the gastronomic culture in Japan and what can be called the "food self-identity" of the Japanese had taken place during the period of active urbanization of the country. Urban culture stimulated the development of the food sector, which is closely related to other, typically urban, entertainment and services (Kabuki, Yoshiwara etc.), emerging in response to the demand from wealthy city dwellers. Ukiyo-e was one of the new art forms, and its development coincided with the development of other urban formats, including food culture, to

which it provided both artistic fixation and service in the form of advertising of famous products and popular shops. So far, the declared topic is receiving only an initial development, in connection with which the author outlines some questions worthy of interest for further development: 1) culturally based principles of ethical consumption; 2) the role of the Japanese woman in the food and culinary sector; 3) the beginning of the formation of the hospitality industry in Japan. In addition, the author shows how many, born in the 17th – 19th centuries, and the rituals and phenomena associated with the food culture reflected in the engravings have retained their significance in the daily life of the Japanese in modern and recent times, transformed into business models, and even became part of Japanese national politics. In particular, in 2010, the national concept of Cool Japan creative industries was formed, which includes the food sector and regional products as a separate direction, and between 2015 and 2020 there was a surge of interest in Edo cuisine itself, which found its expression in a number of studies, information campaigns of the gastronomic content, exhibitions and so on.

KEY WORDS: Japanese woodblock prints *ukiyo-e*, Food culture, Edo period, Cultural expansion, Cool Japan Concept.

Map of Japan and its Wandering in 17th – 18th Centuries

Ekaterina K. Simonova-Gudzenko

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.
E-mail: eksimonova@mail.ru

The article is devoted to the map of Japan stored in the Russian State Archive of Early Register Books. In this paper we make an attempt to identify the possible map maker. In addition, we undertake the primary comparison with its proposed prototype, map of Japan by Jean-Baptiste Tavernier. The comparison is made on the base of several options, such as general configuration of archipelago, cartographical code, geographic features, route from Nagasaki to Edo. The itinerary of the French map from Europe to Russia and onward to Japan is also depicted.

KEY WORDS: map, marker, general configuration, J.-B. Tavernier, S. Zubov.

Project of the First Russian Envoy to Japan – “Proposal for Trade with Japan” by Kirill Laxman

Oleg V. Eremenko

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.
E-mail: oleg_erenko_eov@mail.ru

By the end of the 18th century Japan continued to pursue a policy of self-isolation maintaining feeble contacts only with several countries. Trade-seeking Siberian merchants and government officials of the poorly supplied Russian Far East both wanted Japan to raise the curtain that had separated the country – and most importantly its goods – from the rest of the world. However, bakufu did not wish to upset the long-established tradition of having no

official contacts with foreigners. In such conditions Japanese shipwrecked sailors – so-called *hyōryūmin* – became the only link connecting two countries. In 1787 a group of such sailors was dispatched from Aleutian Islands to Kamchatka. Two years later *hyōryūmin* who had arrived to Irkutsk attracted attention of Kirill Laxman – a scientist with ties to the political elites of Saint-Petersburg. His project of an envoy to Japan sent under the pretext of returning the shipwrecked sailors home called “Proposal for trade with Japan” was cordially received by the government and gave momentum to the development of more concrete plans for the expedition.

KEY WORDS: *hyōryūmin*, envoy, diplomacy, international relations.

“Trade Projects” with Japan by Peter Dobell in the Beginning of the 19th Century

Olga V. Klimova

Department of Asian and African Studies, Higher School of Economics National
Research University, Saint Petersburg.

E-mail: o_klimova@hotmail.com

The article examines *Trade Projects with Japan* written by an Irish-born adventurer and entrepreneur in Russian service, Peter Dobell (1772–1852). “Peter Dobell’s Trade Projects with Japan and His Explanatory Notes and Supplements to the Project” is a particularly valuable document which was written by Peter Dobell in the beginning of the 19th century in early 1810ies and is stored in Manuscripts Department of the Russian State Library. This document was referred for consideration to the Minister of Commerce Nikolai Petrovich Rumyantsev (1754–1826), and for the further consideration to the Russian emperor Alexander I. Not only the project itself, but the explanatory notes to the project, where he answers to all the comments of the minister, are of great interest.

KEY WORDS: Peter Dobell, Khvostov, Davidov, trade with Japan, Russo-Japanese relations, Japanese, Ryukyu islands.

Missionary Priest in Southern Sakhalin Nikolai Kuzmin (1880–1937): Portrait Touches

Irina V. Kuzmina

Nicholo-Ugreshskaya Theological Orthodox Seminary.

E-mail: nihao71@mail.ru

The article is devoted to a member of the Russian Orthodox Mission in Japan, Father Nikolai Yakovlevich Kuzmin, who served as a missionary priest in Southern Sakhalin from 1911 to 1916. The period from 1912 to 1917 can be attributed to a little-studied period in the history

of the Mission, since a relatively small number of documents related to its activities after 1912 have been preserved and known to researchers. In the funds of the Central State Archive of Moscow (TSGAM) there are several letters, including those of Bishop Sergius (Tikhomirov), the addressee of which was the Moscow Archpriest John Vostorgov, and the personal file of Nikolai Kuzmin, a free listener of the Moscow Theological Academy, a future member of the Russian Ecclesiastical Mission in Japan. The article also used materials from the annual reports of the Mission from 1912 to 1916 and pre-revolutionary printed publications.

KEY WORDS: St. Nicholas of Japan Equal-to-the-Apostles, Russian Orthodox mission in Japan, Southern Sakhalin, Bishop Sergius (Tikhomirov), priest Nikolai Kuzmin, Archpriest John Vostorgov.

Russian Ecclesiastical Mission Journal *Uranishiki* as a Cultural Phenomenon

Marina S. Boloshina

Russian Christian Humanitarian Academy, Saint Petersburg.
E-mail: boloshina_marina@mail.ru

This paper explores the cultural importance of the publishing activity of the Russian Ecclesiastical Mission exemplified by *Uranishiki*, a print edition of the female ecclesiastical school known for publishing the translations of the masterpieces of Pushkin, Gogol, Tolstoy and other Russian writers in addition to spiritual and moral guidance. *Uranishiki* not only acquainted the Japanese with Russian culture and literature but also formed a cultural image of Russia as a country of high culture, thus contributing to the development of the intercultural dialog between our countries. This paper examines the following aspects of the cultural importance of the journal: 1) *Uranishiki* embodies the core principle of the missionary activity of Father Nicholas to create a new spiritual reality of the Japanese culture through the efforts of the Japanese themselves consistent with the peculiarities of the Japanese cultural tradition. Russian title *Skromnost* (*Modesty*) emphasizes educational purpose of the journal, but, not coincidentally, it is not equivalent to the Japanese title. *Uranishiki* has numerous cultural connotations enabling to convey Christian appreciation of spiritual beauty thorough the categories of traditional Japanese culture. 2) The journal reflects the process of reception of Russian literature in Japan at the stage of formation of Russian Studies as a scientific area. The journal played a significant role in popularizing Russian literature in Japan. 3) *Uranishiki* is an educational journal, which not only acquainted the Japanese with Russian culture and literature but also attempted to change their perception of Russia. 4) The journal reflected spiritual, moral and social changes in the female culture of the Meiji period. *Uranishiki* is a unique source for studying the Japanese reception of Russian culture and literature, which is an essential constituent of the dialog between our cultures.

KEY WORDS: Nicholas of Japan, *Skromnost* (*Modesty*), *Uranishiki*, Japanese translations of Russian literature, Russian Study in Japan, female culture of the Meiji period.

Japan in *Murzilka* Magazine (1924–2021)

Mariya M. Gromova

Research Laboratory “Russian literature in the modern world”, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: marija.gromova@list.ru

The article attempts to summarize and analyze materials on Japan, its folklore, culture and literature in the children's literary and art magazine *Murzilka* from the moment of its foundation to the present. The evolution of the image of Japan on the pages of the magazine is traced for almost a hundred years, taking into account the historical situation, Soviet-Japanese relations, a change in the approach to conveying the characteristics of the life of other nations in literature for children. One can define five periods of interest in Japan in the magazine. In the second half of the 1920s there is no unity in the image of Japan. Some publications present it either as a capitalist country, where even little children must work, or as a collection of stereotypes (geisha, national dress, Boys' Day). The theme of Japanese aggression in China emerges. During the Japanese occupation of Manchuria, the Khasan and Khalkhin Gol battles, as well as in the first year after the war with Japan, abstract “Japanese” are presented as aggressors, enslavers of Chinese people, fascists encroaching on Soviet borders. The class nature of the Japanese-Chinese conflicts and the liberation character of the war with Japan are emphasized. During the period when the Soviet-Japanese Neutrality Pact was in effect, there was no “Japanese” material in the magazine. During the period of the Khrushchev Thaw, Japan turns out to be a country with an interesting and unique culture. There are published poems and songs of Japanese poets, fairy tales, descriptions of folk festivals and everyday life, “paper theater” *kamishibai*. In the first decade after the collapse of the Soviet Union, Japan mesmerizes *Murzilka's* readers with the unity of material and spiritual culture, presented in *ikebana*, *origami* and tea ceremony. It is a country that exists outside of time, and the basis of Japanese life is formed by ancient traditions and exquisite holidays. In 2016–2021 Japan is represented primarily by its everyday culture. For the first time in the history of the journal the theme of technical progress appears.

KEY WORDS: children's journalism, *Murzilka* magazine, the image of Japan in Russia.

Contents

Editors' Foreword	9
-------------------------	---

Words

<i>Elena M. Dyakonova</i> Passages from <i>Sasamegoto</i> (<i>Whispered Conversations</i> , 1463–1464), a Treatise by the Buddhist Monk Shinkei	15
<i>Shinkei</i> – <i>Sasamegoto</i> , partial translation by <i>Elena M. Dyakonova</i>	19
<i>Anastasia V. Kudryashova</i> Tradition of Tea Utensils <i>Gomei</i> (Poetic Names) at the Way of Tea.....	28
<i>Anastasia Yu. Borkina</i> Women in the Men's World of <i>Tōkaidōchū hizakurige</i> by Jippensha Ikku	34
<i>Irina V. Melnikova</i> Books of Ihara Saikaku and the Idea of National Literature in the Meiji period	44
<i>Maria V. Toropygina</i> The First Success of Modern Japanese Literature in the West: The Novel <i>Hototogisu</i> (<i>The Cuckoo</i>) by Tokutomi Roka	59
<i>Stepan A. Rodin</i> The Master and The Apprentice: Kawabata Yasunari and Mishima Yukio Relationship as Seen through Letters.....	73
<i>Elena Yu. Bessonova</i> Impact of the Covid-19 Pandemic on the Japanese Epistolary Tradition.....	85

Performances

<i>Varvara V. Khomchenkova</i> Translation of and Commentary on the Kabuki Drama	95
<i>Natalia F. Klobukova</i> (<i>Golubinskaya</i>) At the Crossroads of Cultures: A Story of Two Performances.....	100
<i>Anastasia A. Fedorova</i> Glamorous in Form, Socialist in Content: “Independent” Cinema in 1950s Japan and its Affinities with “Mainstream”	113
<i>Polina V. Samsonova</i> The Great Four of <i>Angura</i> : Revolution in the Theater	128

Deities and Buddhas

<i>Liudmila M. Ermakova</i>	
Space and the Deities of Space in the Japanese Mythology	139
<i>Diana G. Kiknadze</i>	
Japanese Illustrated Scroll <i>Yamai no sōshi</i> (<i>The Scroll of Diseases and Deformities</i> , XII c.): Study and Translation	152
<i>Yamai no sōshi</i> (<i>The Scroll of Diseases and Deformities</i>), translation by <i>Diana G. Kiknadze</i>	159
<i>Anastasia A. Petrova</i>	
Buddhist and Secular Elements in <i>Zoku Honchō Ōjōden</i> by Ōe-no Masafusa	166
<i>Maya V. Babkova</i>	
Reality, Illusions and Dreams in 19th Scroll of <i>Konjaku monogatari shū</i>	173
<i>Konjaku monogatari shū</i> . 19th Scroll, partial translation by <i>Maya V. Babkova</i>	180
<i>Maria S. Kolyada</i>	
Gods, Buddhas, Humans and Temples in <i>Tales about Old Matters</i>	187
<i>Anna M. Dulina</i>	
Personification of the Disease: The Written Oaths of the Epidemic Deities.....	205
Ideas	
<i>Nadezhda N. Trubnikova</i>	
The Royal Path in <i>Konjaku monogatari-shū</i>	223
The sovereign leads the investigation. Tales from <i>Konjaku monogatari-shū</i> , translation by <i>Nadezhda N. Trubnikova</i>	236
<i>Kseniya V. Shupletsova</i>	
Japanese Emperor <i>Tennō</i> in Studies of Tsuda Sokichi (1873–1961)	242
<i>Vadim Yu. Klimov</i>	
The Military Clan Takeda. The Precept of Takeda Nobushige	247
The Precept of Takeda Nobushige, translation by <i>Vadim Yu. Klimov</i>	252
<i>Anastasiia S. Tiuneva</i>	
Kume Kunitake's Conception of Happiness	271
<i>Anton S. Romanenko</i>	
The Non-discrete Model of Reality in Nishida Kitarō's <i>An Inquiry into the Good</i>	275
<i>Liubov V. Ovchinnikova</i>	
Japanese Colonial Governance in Korea. Different Concepts in Historiography.....	287
<i>Alexander N. Meshcherykov</i>	
Demographic Counter-revolution in Post-war Japan.....	292
<i>Elena L. Skvortsova</i>	
Globalization and Japanese Cultural Tradition.....	301

Tokugawa World

<i>Alexey M. Gorbylev</i>	
From the Art of Victory to the Art of Keeping Peace: <i>Tao Te Ching</i> and the Military Doctrine of the Tokugawa Shogunate in the First Half of the 17th Century.....	309
<i>Polina V. Golubeva</i>	
Arai Hakuseki (1657–1725): His Life and Path to Historical Science. Based on <i>Oritaku Shiba no Ki (Told Round a Brushwood Fire)</i>	320
<i>Varvara S. Firsova</i>	
Reading Culture in the Edo Period.....	329
<i>Yulia M. Khitrova</i>	
Sakuma Shōzan (1811–1864) and his Artillery Experiments: A Profile of Japan's Maritime Defense in mid-19th Century.....	341
<i>Sergei S. Naumov</i>	
First French Military Mission to Japan (1867–1868) and Its Proposals to Reform the Army of the Tokugawa Shogunate	353
<i>Yulia B. Stonogina</i>	
Culinary Topics in Japanese Woodblock Prints, and Their Social Lessons.....	360

Russia and Japan

<i>Ekaterina K. Simonova-Gudzenko</i>	
Map of Japan and its Wandering in 17th–18th Centuries	375
<i>Oleg V. Eremenko</i>	
Project of the First Russian Envoy to Japan — “Proposal for Trade with Japan” by Kirill Laxman	385
<i>Olga V. Klimova</i>	
“Trade Projects” with Japan by Peter Dobell in the Beginning of the 19th Century.....	393
<i>Irina V. Kuzmina</i>	
Missionary Priest in Southern Sakhalin Nikolai Kuzmin (1880–1937): Portrait Touches.....	405
<i>Marina S. Boloshina</i>	
Russian Ecclesiastical Mission Journal <i>Uranishiki</i> as a Cultural Phenomenon	413
<i>Mariya M. Gromova</i>	
Japan in <i>Murzilka</i> Magazine (1924–2021).....	421
Authors.....	434
Abstracts.....	438

History and Culture of Japan. Issue 14 [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, 2022. — 464 pp. — 600 copies. — (Orientalia et Classica Series. IV (LXXV) / Editor-in-chief I. S. Smirnov). — ISBN 978-5-7598-2552-4 (hardcover). — ISBN 978-5-7598-2432-9 (e-book).

The book includes research by leading contemporary Russian Japanologists and the work of young authors. Topics of articles and short messages — word and performance in Japanese culture, the world of ideas of Japanese literature, religions of Japan, history and philosophical thought of the Tokugawa era, Russian-Japanese relations. Several studies have focused on the current topic of epidemics and the response to them in Japanese culture, past and present. The book includes several texts from Japanese poetry, didactic tales etc., first translated into Russian.

For anyone interested in Japanese history and culture.

Научное издание

Orientalia et Classica

IV (LXXV)

История и культура Японии

Выпуск 14

Под научной редакцией *Н.Н. Трубниковой, М.С. Коляды*

Зав. редакцией *Е.А. Бережнова*

Редактор *Н.Н. Трубникова*

Художник *В.П. Коршунов*

Каллиграф *А.П. Беляев*

Компьютерная верстка: *О.А. Быстрова*

Корректоры *Н.Н. Трубникова, Е.Е. Андреева*

Подписано в печать 07.12.2021. Формат 70×100/16
Гарнитура Newton. Усл. печ. л. 37,7. Уч.-изд. л. 30,5
Печать струйная ролевая. Тираж 600 экз. Изд. № 2561. Заказ №

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20, тел.: +7 495 772-95-90 доб. 15285

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