

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

---

1  $\frac{02 - 19}{287 - X}$

# ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЯПОНИИ

Москва  
ИВ РАН — КРАФТ+  
2002

ББК 63.3 (5Я)4  
И 90

РОССИЙСКАЯ  
ГОСУДАРСТВЕННАЯ  
БИБЛИОТЕКА  
2002



2002053996

Ответственный редактор  
д.ф.н. *В.М. Алтатов*

Редакторы *М.С. Грикулова, Е.А. Белова*

Корректор *Л.В. Хохлова*

Дизайн и верстка *А.Б. Дунаева*

Оформление обложки *Л.П. Митич*

И 90 **История и культура Японии.** — М.: Институт востоковедения РАН — Издательство «Крафт+», 2002. — 288 с.

ISBN 5-89282-152-8 (ИВ РАН)

ISBN 5-93675-014-0 («Крафт+»)

В сборнике исследуются узловые проблемы истории японского общества и государства, его культуры и идеологии с древнейших времен до конца XIX в. В нем идет речь о своеобразии японской культуры как целостной системы, влиянии дзэн-буддизма и древнекитайских учений на мышление японцев, национальной эстетической традиции, сохранившей громадное значение в наши дни. Вводятся в научный оборот новые материалы, добытые авторами непосредственно в ходе их исследований.

ISBN 5-89282-152-8 (ИВ РАН)

ББК 63.3 (5Я)4

ISBN 5-93675-014-0 («Крафт+»)



9 785936 750144

© Коллектив авторов, 2002

© Институт востоковедения РАН, 2002

© Издательство «Крафт+», 2002

# Содержание

<b>Предисловие</b> .....	4
<i>Е.С. Бакшеев.</i> Древнейшие истоки погребального обряда <i>могари</i> по археологическим данным периодов Дзёмон и Яёй .....	7
<i>А.Н. Мецераков.</i> Возвышение рода Фудзивара (китайская образованность, политическая система и официальная идеология в Японии VII—VIII вв.) .....	26
<i>М.В. Грачёв.</i> О составе древнеяпонского придворного чиновничества в первой половине VIII в. ....	63
<i>Е.Б. Сахарова.</i> К вопросу о степени контроля государством Ямато периферии (конец VII— начало VIII вв.) .....	93
<i>Е.К. Симонова-Гудзенко.</i> Особенности восприятия пространства в эпоху «Манъё:сю» .....	103
<i>А.М. Горбылёв.</i> Эволюция представлений о сакральном пространстве в VII—XV вв. «Мандализация» пространства .....	119
<i>Э.Г. Ким.</i> Первое японское посольство в Европу 1582—1585 гг. ....	140
<i>Н.Н. Трубникова.</i> Знак и действительность в буддийском «тайном учении» Ку:кай. «Сё: дзи дзиссо:-ги» («О смысле слов: голос, знак и действительный облик») .....	150
<i>Д.Г. Главева.</i> Самосовершенствование и свободная воля в учении и практике дзэн-буддизма (на примере трактата Хакуина «Оратэгама») .....	178
<i>Е.В. Аффрина.</i> Особенности иконографии дзэнской монохромной живописи эпохи Муромати (на примере школы Ами) .....	204
<i>Е.М. Дьяконова.</i> Старцы-рассказчики в «исторических повествованиях» эпох Хэйан и Камакура (XI—XIV вв.) .....	211
<i>И.А. Боронина.</i> Художественный мир «Синкокинсю:» .....	235
<i>Т.Н. Снитко.</i> К вопросу о специфике организации японского культурного пространства .....	252

## Предисловие

Изучение японской истории и истории культуры в нашей стране имеет уже почти столетнюю традицию. Еще в 1910-х гг. появились пионерские, до сих пор сохраняющие свое значение работы О.О.Розенберга, С.Г.Елисеева, опубликованные лишь в наши дни исследования Н.А.Невского по японской народной культуре. Более полувека продолжалась деятельность Н.И.Конрада, занимавшегося широким кругом проблем и подготовившего значительное количество учеников. В области истории важное значение в 40—50-е годы имели, исследования А.Л.Гальперина и его школы. Изучением классической японской литературы много лет занималась А.Е.Глускина. Нам есть чем гордиться. Однако в 70—80-е годы наметился явный спад интереса к японской истории, культуре, в меньшей степени к литературе и театру. Многие способные японисты уходили на практическую работу, а позже — в бизнес, слишком большое внимание в государственной научной политике уделялось изучению современных «актуальных» проблем в ущерб всем прочим. В ряде областей существовавшие традиции были утрачены. Изучение японского буддизма после О.О.Розенберга не развивалось, к 70-м гг. фактически прервалось изучение японской истории до XIX в. С конца 80-х — начала 90-х годов на развитии нашей японистики, как и многих других отраслей науки, стали сказываться отсутствие средств и разрыв многих ранее существовавших научных связей.

И все-таки отечественная японистика продолжает развиваться. В некоторых отношениях для исследователей японской истории и истории культуры ситуация даже стала благоприятнее, чем раньше: уже нет того навязывания «актуальной» тематики, которое было в прежнее время; появились вновь созданные издательства, заинтересованные в публикации литературы по традиционной

культуре Востока. И нельзя не обратить внимания на то, что за 90-е годы новых изданий классических японских памятников появилось больше, чем за все советское время. Не менее важно и то, что за эти годы наметился приток молодежи в изучение как традиционной японской культуры и литературы, так и японской истории до XIX в.

В такой ситуации совершенно необходимо восстановление связей между существующими в стране центрами японоведения, во многом оборванных после 1991 г., в первую очередь по экономическим причинам. В этом, как нам представляется, определенную роль могут сыграть регулярные конференции «История и культура Японии», первая из которых прошла в 1999 г. Конечно, может быть, преждевременно называть конференцию «первой ежегодной», но мы надеемся, что в дальнейшем удастся оправдать такое ее наименование.

В сборнике представлены статьи представителей различных научных и учебных центров Москвы, Санкт-Петербурга и Пятигорска. Можно надеяться, что в дальнейшем в сборниках конференции будут представлены и другие города России, где также занимаются данной проблематикой. Наряду с уже известными авторами (И.А. Боронина, А.Н. Мещеряков, Е.М. Дьяконова) публикуются молодые японисты, только начинающие свою деятельность; что особенно важно, статьи последних составляют более половины объема сборника.

Статьи сборника охватывают разные аспекты японской культуры и японской истории с глубокой древности до XVIII в. Японской культуре древнейшего периода по археологическим данным посвящена статья Е.С. Бакшеева. В статьях А.Н. Мещерякова, М.В. Грачёва и Е.Б. Сахаровой история Японии VII—VIII вв. рассматривается на основе анализа данных японского исторического памятника конца VIII в. «Сёку нихонги» и других сочинений. В статье А.М. Горбылёва рассмотрены традиционные представления древнего анимистического культа гор и дальнейшая эволюция этих представлений в VII—XV вв. под влиянием распространившегося в Японии буддизма. Изучению собственно японского буддизма посвящены две статьи, анализирующие систему представлений и понятий в значительных по своему историческому влиянию сочинениях: Н.Н. Трубникова рассматривает трактат Кукая (конец VIII — начала IX в.), а Д.Г. Главева — дзэн-буддийский трактат Экаку Хакуина (XVIII в.). Особенности пространственных пред-

ставлений в знаменитом поэтическом памятнике второй половины VIII в. «Манъё:сю» исследуются в статье Е.К. Симоновой-Гудзенко. В статье И.А. Борониной рассмотрена поэтика памятника начала XIII в. «Синкокинсю». Японской исторической прозе IX—XIV вв. посвящена статья Е.М. Дьяконовой. Е.В. Афраина описывает одну из школ японской живописи второй половины XV в. В статье Э.Г. Ким изучена история первого японского посольства в страны Европы (Португалию, Испанию и Италию), осуществленного по инициативе католических миссионеров в 80-е годы XVI в. Наконец, в статье Т.Н. Снитко предпринимается попытка выделить некоторый общий, всевременный инвариант японской культуры.

Статьи сборника достаточно разнообразны по тематике и не образуют какого-то тематического единства. Мы надеемся, что они будут интересны для всех, кто интересуется японской культурой и историей.

*В.М. Алпатов*

**Древнейшие истоки  
погребального обряда *могари*  
по археологическим данным периодов Дзёмон и Яёй**

Погребальный обряд, известный по письменным памятникам VIII в. («Нихон сёки», «Кодзики», «Манъё:сю») под названиями «могари» и «араки» (распространенный перевод: «временное захоронение»), занимал важное место в культуре древней и ранне-средневековой Японии. Так, он стал элементом или даже структурообразующей моделью нескольких мифов и легенд, определивших политическую, идеологическую и художественную культуру Японии: сокрытие Аматэрасу и других богов (Оо-намути-но ками), посещение Идзанаки мира мертвых, буйство (плач) Сусаноо, похороны Амэ-но вакахико, смерть государя Тюай и др. Обряд (строго говоря, система обрядов) *могари* проводился в течение пограничного периода — от смерти человека до его погребения; в этот период, продолжительностью от нескольких дней до нескольких лет, усопший не считался окончательно мертвым. Основным смыслом обряда состоял в возвращении усопшего к жизни.

Аналогичные обряды с I по V век н.э. исполнялись на могильных насыпях периода Яёй и курганах: это были обряды типа *хицу-ги* (букв. «восприемство духа», позднее стало пониматься как «наследование солнцу», т.е. Аматэрасу); в ходе этих обрядов происходило наследование духа усопшего вождя его преемником; в V—VII вв. обряды «воскрешения и возрождения» совершались снаружи и внутри подкурганых гробниц; с VII в. — при царском дворе (имеются в виду типологически сходные обряды типа *тинконсай* по восстановлению и укреплению магических потенций правите-

ля-жреца, совершаемых в конце каждого годового цикла, и сакральный ритуал престолонаследия *Дайдзёсай*). Обряд *могари* имеет непосредственное отношение к функциям погребальной скульптуры *ханива*: по новейшей гипотезе японских ученых, композиции из антропоморфных и других фигуративных *ханива* на вершинах курганов были призваны увековечить само действие обряда *могари* как обряда возрождения (Вакамацу, 1997, с. 155—159).

В VI—VII в. период и место обряда *могари* в его классической форме (придворный царско-аристократический обряд) являлись одним из центров политической, ритуальной и литературно-художественной активности. Особенно важную роль он играл в престолонаследии: оглашаемые в ходе обряда «траурные речи» («синобикото»), обосновывающие право наследника на престол, содержали сакральные царские родословные, которые стали прототипом первых летописей; свод «Кодзики», возможно, был создан как официальный канон для составления таких «речей».

Считается, что в своей классической форме обряд *могари* сложился по китайскому образцу, заимствованному в начале VI в. из Пэкче, но на автохтонном субстрате (Вада, 1988, с. 293; Иноуз, 1985, с. 125). Задачей настоящей статьи является рассмотрение древнейших местных истоков этого обряда в контексте раннерелигиозных представлений.

По археологическим данным, в древности и средневековье на побережье Японского моря о-ва Хонсю рыбаки использовали прибрежные пещеры в качестве погребальных склепов (Сува, 1966, с. 153). По этнографическим свидетельствам прошлого века, на островах Рюкю и Амами тело усопшего оставляли на несколько лет в пещере; родственники периодически посещали пещеру; на обратном пути мужчине запрещалось оглядываться. Таким образом, такой способ временного оставления усопших в естественных пещерах и сопутствующие ему обряды могли стать моделью, по которой оформился миф о временной смерти и воскрешении солярного божества Аматэрасу (Сахара, 1987, с. 202; Аоки, 1974, с. 121), а также сформировать мифологему смерти как самовольного сокрытия, широко известной по текстам VIII в. («ивагакури» — «сокрытие в скале», «какурэмия» — «храм сокрытия»\«дворец смерти»).

Исследователи отмечают, что «захоронения в глиняных сосудах практиковались, начиная со Среднего Дзёмон для детских погребений» (Elisseeff, 1973, с. 109—110). Известны два типа кувшинных детских захоронений того времени: маленькие погребаль-



ные урны хоронились либо в ближайшей раковинной куче (обычные детские захоронения типа «ёдзи камэкан») (Elisseeff, 1973, с. 110), либо непосредственно в жилищах (захоронения типа «умэгамэ»: от «умэру» — «закапывать»). Раскопки показывают, что детские погребения типа «умэгамэ» появляются во второй половине Среднего Дзёмон и получают широкое распространение с центром в Тюбу (Эсака, 1983, с. 30). Причем, в жилищах-землянках такие урны (типа «фукабати» — «глубокая миска») с отверстием в дне закапывались непосредственно у входа под порогом или в других местах, где было особенно активное хождение жильцов (Эсака, 1983, с. 30). Такой обычай имеет аналоги во многих неолитических культурах различных частей света; в Японии<sup>1</sup>, по мнению некоторых исследователей, — это «отражение практики принятой в Северном Китае, начиная с культуры Яншао<sup>2</sup> до династии Хань» (Elisseeff, 1973, с. 140).

Такой тип захоронений интерпретируется как проявление родильной магии, отражавшей веру в воскрешение/возрождение («сайсэй») ребенка, когда желали, чтобы мертворожденный или умерший младенец вернулся живым в материнскую утробу (Эсака, 1983, с. 30). В самой землянке устраивали алтарь, у которого проводили обряды; по мнению японских исследователей, такое жилище уподоблялось чреву, а вход в него — детородным органам «Матери-богини земли»: душа (яп. «кон», кит. «хунь») ребенка выходила из Богини, попадала в чрево женщины и оплодотворяла его, когда она наступала на зарытую под порогом урну с останками младенца. На некоторых урнах типа «умэгамэ» есть изображение, которое отчетливо иллюстрирует этот процесс. И внутри таких урн, и рядом с ними археологи находят *сэкибо* (каменные палицы с фаллическими навершиями) — магические фетиши, стимулирующие зачатие и размножение. Такая вера в возрождение проявилась еще более отчетливо с конца Среднего Дзёмон по первую половину Позднего Дзёмон, когда вход в землянку вытянулся и приобрел форму коридора (Сува, 1996, с. 46—48).

Магия возрождения выступала и в других формах, например, как магия воскрешения усопших: останки усопших засыпались красной охрой, очищенные в результате первичного захоронения кости окрашивались охрой перед окончательным захоронением (Воробьев, 1958, с. 32; Kidder, 1959, с. 79; Брейд, Трамп, 1990, с. 208); в качестве погребального инвентаря использовались каменные и глиняные коммаобразные подвески *магатама* и их прототипы — клыки и когти животных, нефритовые изделия и т.д.

*Догу*, глиняные фигурки, имевшие различное ритуальное предназначение, в Позднем и Финальном Дзёмон были особенно тесно связаны с погребальным обрядом. Их находят как в могильниках, так и в специальных миниатюрных кенотафах (Васильевский, 1982, с. 160; Imamura, 1996, с. 101), где они, фактически, выполняли роль погребальных манекенов – заместителей усопших. Причем, некоторые из них уже обладают реалистической трактовкой лица, близкой к индивидуальному портретному изображению (Васильевский, 1981, с.135). Среди *догу*, впервые появившихся в начале периода Дзёмон, с его середины обнаруживаются изображения беременных женщин; в Финальном Дзёмон внутрь таких полых фигурок вкладывали изображения младенцев (Ёсида, 1991, с. 18—19). В конце Дзёмон – в преддверии периода Яёй *догу* обрели еще одно специфическое предназначение. Часть из них фактически трансформировалась в фигурные оссуарии – сосуды, имеющие форму человеческого тела (*ёки-гата догу*). В Северо-Восточной Японии (районы Тюбу, Канто, преф. Фукусима) их находят погребенными с детскими останками внутри. Причем, небольшие размеры таких *догу*-оссуариев (высота ок. 25 см) и форма указывают на то, что это вторичные захоронения, когда в них помещали только предварительно очищенные костные останки (Васильевский, 1981, с. 133; Деревянко, 1986, с. 346; Эсака, 1983, с. 321; Imamura, 1996, с. 120). Захоронение детских останков в «утробе» женских фигурок подразумевает ту же логику смерти и магического возрождения, что и при захоронениях типа «умэгамэ», и связывается исследователями с верой в Мать-богиню земли; такой тип захоронений означает, что в то время представления о смерти и плодородии были взаимосвязаны<sup>3</sup> (Ёсида, 1991, с. 20—21; Исэ дзингу... 1993, с. 136; Imamura, 1996, с. 97).

В Позднем Дзёмон в Восточной и Северо-Восточной Японии отмечаются случаи перезахоронений предыдущих погребений: в одних случаях в раковинных кучах созданы «неолитические остеотеки» (кости сложены в кучу), но в других, в соответствии с представлениями о возрождении или посмертном существовании, из костей скелета сложено подобие геометрических фигур<sup>4</sup> (Воробьев, 1958, с. 34—36); очевидно, преследовалась цель воссоздания нового тела усопшего.

Когда способ захоронения предполагает не разовые, а повторные действия в отношении останков, т.е. имеет место двустадийное захоронение (наличие костехранилища, обнаружение останков в несоразмерно малом вмещающем объеме, следы перемеще-

ния костных останков и др.), археологи выявляют вторичные захоронения (яп. *нидзимайсо*.; *нидзю:со*.; *фукусю*;) (Эсака, 1983, с. 187). Такой тип захоронений в Японии также называется, в частности для периода Дзёмон, *сэнкоцусо*: (букв. «захоронение омытых костей»), т.е. захоронение костных останков после их экскарнации (освобождения от мягких тканей) и очищения (омывания). Вторичное захоронение до последнего времени было распространено в тихоокеанской зоне от Южной Кореи до островов Окинава и Амами, Тайваня, Южного Китая и Юго-Восточной Азии. Обычай перезахоронения останков (*кайсо*:), сохранившийся до наших дней на тихоокеанском побережье Кюсю и Хонсю, восходит к древним традициям вторичного захоронения. При вторичном захоронении на первой стадии посмертного обращения тело на несколько лет выставляют под открытое небо (оставляют в горах, лесу, на помосте, под навесом) или в естественной пещере, или погребают в земле, очищенные естественным путем кости тщательно моют водой, например, в реке, а затем погребают в земле в глиняных сосудах. Омывание костей понимается и как омовение духа покойного, чтобы тот, очистившись от скверны смерти, смог уйти в иной мир (Сахара, 1987, с. 202; Танака, 1991, с. 114; Сакураи, 1989, с. 142—144). На Окинаве омывание костей считается одним из способов деификации духа усопшего (Умэхара, 1996, с. 72—74).

В археологии термин «вторичное захоронение» используется «для обычая собирать<sup>5</sup> кости скелета после разложения тела и помещать их в особый сосуд типа оссуария» (Брейд, Трамп, 1990, с. 85). Обряды вторичного захоронения были отражением представлений о «душе», которая не отлетает вместе с последним вздохом, а еще долго живет в теле до его разложения; «человек остается живым и после смерти» (Чеснов, 1976, с. 236—239).

Методы кувшинных захоронений прогрессировали от детских захоронений к взрослым. Но поскольку технический уровень Позднего Дзёмон не позволял изготавливать достаточно большие глиняные сосуды, чтобы целиком вместить тело взрослого человека, с костей предварительно удаляли мягкие ткани (Elisseeff, 1973, с. 110). Например, вторичные погребения несомненно имели место и в том случае, когда проводили сопогребение взрослого и ребенка в одном глиняном сосуде (Kidder, 1959, с. 80).

Японские ученые считают несомненным факт существования со Среднего до Позднего Дзёмон, по крайней мере, для Восточной Японии, обычая вторичного захоронения в глиняных сосудах. По их мнению, этот обычай попал в Японию в Среднем Дзё-

мон из австрийской культуры приморской полосы Южного Китая (юг пров. Чжэцзян) (Эсака, 1967, с. 135—138).

В Среднем Дзёмон на территории современной преф. Тиба вторичные захоронения костей взрослых людей производились в раковинных кучах в глубоких остродонных глиняных сосудах типа «фукабати» (высота 60 см, диаметр горловины 50 см), с отверстием в дне, сделанном намеренно после обжига<sup>6</sup>.

В Позднем и Финальном Дзёмон кувшинные захоронения под каменной наброской (преф. Аомори) содержат разрозненные выветренные кости взрослых людей, что указывает на вторичное захоронение (Васильевский, Лавров, Чан Су Бу, 1982, с. 184; Воробьев, 1958, с. 53). В преф. Аомори обнаружено вторичное захоронение начала Позднего Дзёмон, которое представляет собой 22 составленные вместе урны типа «фукабати» (высота 40 см, диаметр тулова — макс. 30 см), обложенные со всех сторон каменными плитками, образующими своего рода гробницу. В этих и других случаях в каждом сосуде содержались останки одного взрослого человека (Эсака, 1967, с. 135—138).

В Позднем Дзёмон в Тохоку вторичные захоронения останков взрослых людей проводились в глиняных сосудах типа *цубо* (узкогорлые) и *камэ* (широкогорлые) (Эсака, 1983, с. 67, 217). По мнению японских исследователей, предпочтение узкогорлым *цубо*, куда крупные кости входили с трудом, отдавалось потому, что в быту эти сосуды использовали для хранения злаков: усопший должен возродиться из костей, как оживают семена, давая всходы (Imamura, 1996, с. 97).

В Среднем и Позднем Дзёмон в Северо-Восточной Японии (преф. Иватэ, памятник Нисида) строились поселения, имеющие концентрическую структуру (Imamura, 1996, с. 94). В центре находился круглый могильник, состоящий из могил под каменными кладками (кучами); он был окружен кольцом из нежилых деревянных строений на сваях; следующее кольцо — жилища типа землянок; внешнее, четвертое, кольцо — ямы-хранилища. Таким образом, нежилые свайные постройки как бы находились на границе двух миров — живых и мертвых; предполагается, что такие постройки использовались для хранения тел умерших в течение снежной и относительно холодной зимы, т.к. захоронения в земле проводились весной (хоронили одновременно несколько человек; сразу копали несколько ям) (Сахара, 1987, с. 208—209). Эти предположения подтверждаются этнографическими данными об аналогичной практике у народов Дальнего Востока и Сибири, кото-

рые держали в течение зимы тела покойников в срубных лабах на столбах. Японские ученые считают, что уже в то время в Японии проводилось подобие обряда *могари*, а свайные постройки были аналогом раннесредневековых *моя*, или *могария* — помещений, где свершался обряд.

В Позднем Дзёмон существовали и другие варианты неолитического протомогари. В Северном Тохоку памятник Исэдо представляет собой каменное кольцо, внутри и снаружи которого вырыто более сотни могильных ям, в которых не обнаружены человеческие останки. Однако, они выглядят так, будто не были засыпаны вынутым из них грунтом; их по несколько раз расширяли, а дно перекапывали, т.е. использовали многократно. Кроме того, могильные ямы по периметру окружены следами от столбов, предположительно, для навесов. Можно сделать вывод, что в эти открытые могильные ямы под навесами на определенное время помещали тела покойников перед их погребением в постоянных могилах<sup>7</sup> (Хаккуцусарэта Нихон рэтто, 1997, с. 19).

Слово «могари» обычно переводят как «временное захоронение (погребение)». Между тем, в своей классической форме<sup>8</sup> (придворный обряд VI—VIII в.) обряд *могари* предстает не захоронением, а ритуальным выставлением тела в специальной постройке *могари-но мия*. Выставление, иначе экспонация, — процесс (оставление, размещение) и местонахождение тела умершего в незахороненном — неизолированном или частично изолированном — состоянии (Смирнов, 1997, с. 25, 156). Таким образом, уже в Позднем Дзёмон появляется прообраз *могари* в виде ритуального выставления в различных модификациях.

В конце Финального Дзёмон — начале Яёй на некоторых глиняных сосудах для хранения посевного риса появились человеческие личины, которые интерпретируются как изображения «души риса» или слившегося с ней духа предка (Исэ дзингу, 1993, с. 136); на *цубо*-оссуариях такие личины могли служить погребальными масками. В Позднем — Финальном Дзёмон в Тохоку и на Хоккайдо также появились глиняные маски, а также маски на кожаной или иной основе с глиняными деталями (нос, рот, уши), которые надевали на покойников (или возлагали на могилы) (Сахара, 1987, с. 203). Такой обычай можно рассматривать как действия по восстановлению тела усопшего<sup>9</sup> («воссоздание плоти» посредством «маскарации») (Смирнов, 1997, табл. 4), что говорит в пользу существования до окончательного захоронения предваряющего этапа — аналога периода *могари*. Наличие отверстий

по краям масок является дополнительным свидетельством об их использовании в «ритуальных танцах» (Кузнецов, 1988, с. 11) наподобие позднейших *асоби*, — т.н. «заместителем покойного» (*мономаса*, или *ёси* письменных источников средневековья) во время обрядов *могари* (Бакшеев, 1998, с. 7). Находят также *догу* (некоторые до 1 м высотой) с изображением масок на лице (Эсака, 1967, с. 140; Tsuboi, 1987, илл. 5, 6); они использовались в различных обрядах, возможно, в качестве погребальных манекенов. У некоторых из этих *догу*, на плакетках с личинами, а также у глиняных масок (диаметр ок. 15 см) и *догу* в т.н. «снежных очках» («с глазами в виде кофейных зерен») <sup>10</sup> глаза изображены закрытыми (зажмуренными), т.е. такие личины, очевидно, являются изображениями существ, принадлежащих к миру смерти: покойников, духов смерти.

В раковинных кучах периода Дзёмон находят полуобгорелые или перегоревшие костяки и части скелета, а во вторичных кувшинных захоронениях встречаются обожженные кости взрослого человека. Это следы обряда неполного трупосожжения <sup>11</sup>, когда тела усопших перед погребением сжигали или обжигали частично (на обожженном костяке сохранились остатки обгоревшей ткани) (Воробьев, 1958, с. 34—35, 53; Деревянко, 1986, с. 345; Васильевский, Лавров, Чан Су Бу, 1982, с. 184). Таким образом, кремация и полукремация (неполное трупосожжение) были известны населению Японских островов задолго до появления буддийского погребального обряда <sup>12</sup> с полной кремацией (вплоть до состояния пепла). При этом, если полная кремация направлена на деструкцию (разрушение) тела, то неполное сожжение может означать, что имела место термофикация, т.е. предваряющие действия в отношении тела, которые предусматривают его сохранение в той или иной форме, например, когда «происходит мумификация трупа путем его высушивания с применением огня, как-то: окуривание, копчение, обожжение и т.п.» (Смирнов, 1997, с. 230). Например, айны тела умерших вождей бальзамировали, удалив внутренности, высушивали и хоронили не ранее, чем через год (Таксами, Косарев, 1990, с. 12, 223). Аборигены Тайваня мумифицировали тела усопших копчением на слабом огне, обертывали циновкой или материей и выставляли их на высоком помосте (Чигринский, 1979, с. 217).

Тенденция к сохранению тел усопших (посредством термофикации) подтверждается практикой кувшинных захоронений (*камэкан*) Позднего Дзёмон, которая «отчетливо придает большое значение сохранению останков, что указывает на развитие неко-

торых форм религиозных представлений» (Elisseeff, 1973, с. 110). Действительно, в этот период появляются принципиально новые формы погребальной обрядности: наряду с погребениями в черте или у границ поселений на Хоккайдо возникают специальные некрополи<sup>13</sup>, которые состоят из кольцевой земляной насыпи, которая окружает несколько каменных выкладок-кругов, имеющих иногда форму каменной наброски («курганчика») с оградой из крупных камней; под «курганчиками» — могильные ямы (ориентация погребенных головой на Запад) (Васильевский, 1981, с. 100—102, Васильевский, 1982, с. 183). Другие аналогичные сооружения в виде каменных колец с каменными столбами, известные с Раннего Дзёмон, в Позднем становятся больше по размеру и более правильной формы и встречаются от Хоккайдо до Тюбу. С конца Раннего Дзёмон до середины Позднего Дзёмон многие каменные кольца не имели могильных ям, но затем они приобрели функцию могильников (Эсака, 1983, с. 76). В могилах под каменными выкладками Хонсю не обнаружено останков, но химический анализ почвы доказывает, что это коллективные кладбища (Сахара, 1987, с. 204; Imamura, 1996, с. 117). Японские археологи, хотя и с оговорками, относят подобные сооружения Хонсю и Хоккайдо к мегалитическим (Эсака, 1983, с. 326).

Мегалитические сооружения широко распространены в Индии, Индокитае, Юго-Восточной Азии и Океании и непосредственно связаны с погребальным культом, культом предков и вторичными захоронениями. Так, у некоторых народностей Ассама кромлехи (каменные ограды) служили местом захоронения, а менгиры (каменные столбы) и дольмены устанавливались в момент перенесения в кромлех костей при обряде вторичного захоронения. На Калимантане мегалитические сооружения непосредственно связаны с обрядами вторичного захоронения и верой в то, что при путешествии в другой мир душе умершего грозит опасность. Именно представления о том, что душа живет в теле до его разложения, лежат в основе мегалитических культов. Мегалиты должны способствовать сохранению души, которая поселена в такое вечное тело как камень, оберегать ее от злых духов, от уничтожения (Чеснов, 1976, с. 217, 236—239, 244).

Мегалитические сидения ЮВА и Океании считаются сидениями для душ умерших (Чеснов, 1976, с. 227). В «Кодзики», «Нихон сёки», «Энгисики» (норито) встречается слово «ивакура» («каменное сидение») (бог Ниниги восседал на «небесном ивакура»). Это понятие идентифицируется с камнем, скалой или каменным

столбом, куда спускается и где восседает дух-божество *ками*. Ивао Оба считает, что гигантские каменные сооружения в Японии служили своего рода святилищем, где почитали *ками*, а также исполняли обряд отправки душ усопших на небо и возносили мольбы об их возрождении (Эсака, 1983, с. 76). Р.С. Васильевский также полагает, что каменные круги — это символы вечного круговорота, перевоплощения душ умерших сородичей в живых членов рода (Васильевский, 1981, с. 102). Каменные столбы также традиционно связывают с культом плодородия, а сооружения в виде «солнечных часов» — с солярным культом (Иофан, 1974, с. 19—20). Каменные изображения фаллических символов находят установленными вертикально на погребально-поминальных комплексах Среднего Дзёмон (преф. Яманаси), состоящих из могил под каменными кучами и каменных «алтарей» (Сахара, 1987, с. 225).

В конце периода Дзёмон на о-ве Кюсю появляется и сохраняется до начала Позднего Яёй еще один вид мегалитических погребальных сооружений — дольмены (яп. *сисэкибо*) с захоронениями в керамических гробах-урнах (*камэкан*) и каменных гробах-ящиках. Считается, что *сисэкибо* на Кюсю берут свое начало от дольменов «южного типа» («модифицированных») Корейского полуострова. Намио Эгами указывает, что прототипом таких сооружений в Южной Корее и на Кюсю являются дольмены Индокитая и ЮВА (Эгами, 1973, с. 123). В дольменах и менгирах Кореи «всегда встречаются» вторичные погребения (Чеснов, 1976, с. 233). Конструкция *сисэкибо* и способ захоронения на Северо-Западном Кюсю во многом схож с южнокорейскими дольменами (Бутин, 1982, с. 152, 155; Воробьев, 1980, с. 269; Эсака, 1983, с. 138). В каменных гробах-ящиках малого типа (40 x 80 см) под *сисэкибо* на Кюсю также обнаружены вторичные погребения, причем собраны все кости скелета (Эсака, 1983, с. 139), что можно связать с представлениями о том, что недостача какой-либо части тела (скелета) может помешать посмертному существованию или возрождению.

Таким образом, в конце Дзёмон — начале Яёй и в Восточной, и в Западной Японии создавались погребальные сооружения мегалитического типа, связанные со вторичными погребениями. О непосредственной связи мегалитической традиции захоронения в каменных гробницах под насыпными курганами периода Кофун с практикой вторичного захоронения хорошо известно из письменных источников VIII в.

Исследователи отмечают, что ранние формы религии, проявляющиеся в погребальном обряде Позднего Дзёмон, «предпола-



гают глубокую интеллектуальную трансформацию человека, который теперь стремился организовать и понять окружающий мир, свое прошлое и будущее». В этот период появилось «общество со своими четкими эстетическими и религиозными нормами» (Elisseeff, 1973, с. 110—111). Увеличение количества ритуальных объектов в Позднем и Финальном Дзёмон объясняется не только накоплением или развитием «духовных практик», но и возникновением социального порядка со все более жесткими нормами (Итамига, 1996, с. 120).

Традиция вторичных захоронений и связанных с ними обрядов прото*могари* продолжается в период Яёй. Отмечается, что в районе Канто в период Яёй «частые находки нескольких костяков в одной и той же могиле или глиняном сосуде указывают на то, что захоронение проводилось в две стадии, до и после исчезновения мягких тканей» (Elisseeff, 1973, с. 139).

Действительно, начиная с Финального Дзёмон в Раннем Яёй (III—I в. до н.э.) в Восточной Японии (Восточный Хонсю) с ее мощными традициями культуры Дзёмон вторичные погребения (*сайсо:бо*) в гробах-урнах (сосуды типа *цубо*) в круглых ямах стали широко распространенной практикой в обществе *вадзин* (носителях культуры Яёй) от Тюбу и Канто до Хокурику и Тохоку (совр. преф. Ибараки, Тиба, Тотиги, Фукусима и др.) (Эсака, 1983, с. 19, 187, 217; Танака, 1991, с. 112—113; Сайто, 1972, с. 64—65; Дервянко, 1986, с. 348; История Японии, 1998, с. 51<sup>14</sup>). Эскарнация останков проводилась, видимо, теми же способами, что и в период Дзёмон (см. История Японии, 1998, с. 51; Эсака, 1983, с. 51).

На Восточном Хонсю (например, преф. Тиба, г. Сакура) обнаружены общинные могильники («кёдо боти») Раннего Яёй из нескольких могильных ям, в каждой — по несколько (до 14 штук) узкогорлых керамических сосудов типа *цубо* (высота 40—60 см). В каждом сосуде — фрагменты костей одного взрослого человека (мужчины<sup>15</sup>). На основании состояния этих оссуариев (у некоторых истерто днище, отмечены следы ремонта) и способа захоронения (изношенные и новые сосуды одного типа единообразно закапывали в одной яме одновременно) сделан вывод о том, что погребенные в одной яме составляли «возрастную группу» («нэн-рэй судан»). После смерти каждого члена такой группы его останки эскарнировали, закладывали в оссуарий, который временно помещали в хранилище. Когда умирал последний член группы, все оссуарии разом погребали. Предположительно такую возрастную группу составляли мужчины, одновременно прошедшие

обряд инициации. Такие возрастные группы являлись базовой единицей общества, оставившего вторичные погребения (*сайсо:бо*) на Восточном Хонсю с Позднего Дзёмон по Ранний Яёй. Несколько таких возрастных групп, в свою очередь, составляли возрастные коллективы более высокого порядка: молодежные и мужские союзы, «совет» старейшин (Танака, 1991, с. 115—116), традиции которых сохранялись в Японии до последнего времени.

В таких общинных могильниках Восточного Хонсю с вторичными погребениями среди одинаковых сосудов-оссуариев встречается один или два с личинами, что, видимо, указывает на особый социальный или ритуальный статус покойного. Традиция изготовления «лицевых урн» — сосудов типа *цубо* с человеческими личинами у горловины (*дзиммэн-цуки цубо*) и их использования в качестве оссуариев для вторичного захоронения экскарнированных останков была тесно связана с использованием догу-оссуариев в Финальном Дзёмон (Эсака, 1983, с. 321). Эта традиция не прервалась и продолжалась с начала Среднего Яёй<sup>16</sup> от Канто до Южного Тохоку (Эсака, 1983, с. 19, 166; Сайто, 1972, с. 65—67; Мори, 1985, с. 8—9).

В Среднем Яёй высота лицевых урн составляла от 25 до 70 см; встречаются сосуды с двумя личинами, обращенными в противоположные стороны (Эгами, 1973, илл. 12). По мнению японских ученых, лицевые урны применялись в обрядах вторичного захоронения, чтобы воссоздать («сайгэн») облик покойного и почтить его память («цуйбо») (Сайто, 1972, с. 66—67), т.е. с функцией *катами*. В письменных источниках VIII в. *катами* («видимый образ», «зримый облик усопшего») — предмет, человек или место, воспринимавшиеся как вместилище духа усопшего. В Корее простонародное название поминальной таблички — «корчага\мертвого\духа» («квисин танджи»), что связывают с традицией древних кувшинных захоронений: сначала почитали костные останки, заложенные в глиняный сосуд, затем в горшки стали помещать изображения усопшего<sup>17</sup> (Ионова, 1970, с. 162).

Стиль изображений на лицевых урнах менялся от условно-схематичного к более реалистическому и индивидуальному. Например, *цубо* с детской маской (преф. Канагава), судя по выражению лица, очевидно, специально изготовлен для вторичного захоронения конкретного ребенка; изображение хорошо передает младенческие черты (Мори, 1985, с. 8—9). Фактически, это погребальная скульптура, которая запечатлела не только индивидуальный облик данного ребенка, но и выражение его младенческой

беззащитности. Таким образом, в период Яёй в Японии все-таки существовала традиция изображения человека, которая позднее нашла свое развитие в антропоморфных *ханива*.

На Северном Кюсю в Раннем Яёй вторичные захоронения проводились в каменных гробах-ящиках<sup>18</sup> (*хако-сики сэккан*), которые являлись ритуальным центром могильника (*гунсю:бо*) и были окружены кувшинными и ямными погребениями (Эсака, 1983, с. 258). Центральное расположение вторичных захоронений и тип погребального сооружения указывает на особый статус усопших; таким образом, обряд *могари*, проводившийся в период Дзёмон в отношении всех мужчин данного сообщества, в Яёй приобретает сословный характер, который особенно отчетливо проявился в раннее средневековье.

На городище Ёсиногари (Северный Кюсю) между могильной насыпью<sup>19</sup> (*функю:бо*) с захоронением вождя и могильником с кувшинными захоронениями рядовых общинников (все захоронения относятся к Среднему Яёй, I в. н.э.) обнаружены следы здания на сваях (6 столбов диаметром 30 см, размеры здания — 3,5 м x 4 м). Рядом с этим зданием найдено много ритуальной керамической посуды красного цвета, что указывает на многократное проведение погребально-поминальных обрядов. Могильная насыпь, свайное здание и могильник расположены по оси север-юг; к зданию от поселения через могильник в направлении насыпи идет дорожка (ряды кувшинных захоронений по обеим сторонам дорожки). Японские ученые считают, что свайное здание — это культовая постройка типа *тамая* («сидо:тэкина татэмоно»), т.е. *могария* (помещение, где проводится обряд *могари*) или храм предков<sup>20</sup> (Хагивара, 1996, с. 8, 11).

Сопроводительный инвентарь погребений периодов Яёй и первой половины Кофун (ритуальные мечи и копьё, бронзовые зеркала, *магатама*) имел религиозно-магический характер и, фактически, представлял собой шаманский инструментарий для умиротворения души покойного, который применялся как в обрядах *могари*, так и в обрядах типа *тинконсай*. В тенденциях развития форм *могари* от ингумации к экспонации усматривается параллель к переходу от закапывания в земле ритуальной утвари (*дотаку*, мечи, копьё, зеркала) периода Яёй к сокрытию символов божества (*синтай*) в изолированном пространстве синтоистского храма.

Погребальный обряд конца периода Яёй получил отражение в китайской хронике «Вэйчжи», где указывается, что у вожень\

вадзин покойника хоронят через десять с лишним дней после смерти, в течение которых проводят обряды могари (Кюнер, 1961, с. 246).

\* \* \*

1. Таким образом, мы видим, что существуют несомненные археологические данные о том, что, по крайней мере, со Средне-го Дзёмон по Яёй, как в Восточной, так и в Западной Японии, в погребальном обряде существовала стадия предваряющих действий в отношении усопшего в различных формах (экспонация, ингу-мация, фумигация\кремация и др.), которая соответствует стадии *могари* в придворном царско-аристократическом погребальном обряде VI—VIII вв.

2. В течение периода Дзёмон отмечено значительное развитие погребального обряда: шло все большее разделение миров живых и мертвых, отдаление покойников от живых — от совместной жизни с покойным (захоронение внутри\вблизи жилища) перешли к созданию специальных ритуальных погребальных комплексов. (В легенде о «отселении» синтоистских богов из царского дворца, относимом к правлению государя Судзин, видится аналогия такому процессу разделения сакральной и профанной сфер.) В период Дзёмон сформировался культ костей — представления о том, что духовная сущность («душа») человека после смерти заключена в наиболее трудноразрушимых костных останках, освобожденных от мягких тканей, легко подверженных тлению. Несмотря на известное отставание в историческом развитии от Китая и даже Кореи, к середине I тысячелетия до н.э. (к концу периода Дзёмон) у насельников Японских островов уже сложилась достаточно развитая система верований (культы мертвых и плодородия, магия, фетишизм). Представления о переходе от жизни к смерти, о посмертном существовании человека, его возрождении проявились, в частности, в двустадийном погребальном обряде (с предваряющей стадией). В период Яёй начинает формироваться культ предков.

3. В период Дзёмон двустадийный погребальный обряд бытовал как в результате преимущественно внутреннего развития автохтонной культуры (Восточная Япония), так и под влиянием материковых культур (Западная Япония). Как свидетельствуют археологические данные, в Восточной Японии отмечается преимствен-

ность в погребальном обряде, в том числе, в двустадийном — между периодом Поздний Дзёмон и Яёй; некоторые его элементы сохранились до периодов Кофун и Нара.

4. Если археологические данные говорят о глубокой древности истоков обряда *могари*, то этнографические и письменные — о его широком распространении в различных архаичных и простонародных формах и глубокой укорененности в культуре Японии. Эти факторы сыграли свою роль в том, что обряд *могари* занял столь важное место в ритуальной, художественной и социальной культуре раннего средневековья. Традиции предваряющих действий в отношении усопшего и захоронений типа *сэнкоцусо*: и *сайсо:бо* периодов Дзёмон и Яёй получили свое мощное развитие в практике временного предварительного ритуального выставления усопшего (*могари*) и его окончательного захоронения периодов Кофун-Асука, «сама идея повторного захоронения еще долго сохраняла свое значение» (История Японии, 1998, с. 51).

### Литература

- Археологический сборник. Погребальный обряд. М., 1997.
- Археология зарубежной Азии. М., 1986.
- Бакшеев Е.С. О ритуальной терминологии обряда *могари* (рук.). М., 1998.
- Брейд У., Грамп Д. Археологический словарь. М., 1990.
- Бутин Ю.М. Древний Чосон. Новосибирск, 1982.
- Вада Ацуму. Кофун-но дзидай (Эпоха курганов). — Нихон-но рэкиси (История Японии). Т. 2. Токио, 1988.
- Вакамацу Рёити. Саёсэй-но мацури то дзимбуцу ханива (Обряд возрождения и антропоморфные ханива). — Кодай нихондзин-но синко то сайси (Верования и обряды древних японцев). Токио, 1997.
- Васильевский Р.С. По следам древних культур Хоккайдо. Новосибирск, 1981.
- Васильевский Р.С., Лавров Е.Л., Чан Су Бу. Культуры каменного века Северной Японии. Новосибирск, 1982.
- Воробьев М.В. Древняя Япония. М., 1958.
- Воробьев М.В. Япония в III—VII вв. М., 1980.
- Ёсида Ацухико. Дзёмон догу-но синвагаку (Мифология догу периода Дзёмон). Токио, 1991.
- Зах В.А. Эпоха бронзы Присалаирья. Новосибирск, 1997.
- Иноуэ Мицусада. Нихон кодай-но окэн то сайси (Власть государя и обряды в Японии в древности). Токио, 1985.

- Ионова Ю.В. Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев. — Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.
- Иофан Н.И. Культура Древней Японии. М., 1974.
- История Японии. Т. 1. М., 1998.
- Исэ дзингу то Нихон-но камигами (Святылище Исэ и японские боги). Токио, 1993.
- Кузнецов Ю.Д., Навлицкая Г.Б., Сырицын И.М. История Японии. М., 1988.
- Кучера С. Китайская археология. М., 1977.
- Кюннер Н.В. Китайские сведения о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
- Лаптев С.В. Китайско-японские отношения с глубокой древности до VI в. н.э. (Канд. дисс.). М., 1998.
- Мори Коити (ред.) Вадзин-но тодзё (Появление вожэнь). — Нихон-но кодай (Древность Японии). Т. 1. Токио, 1985.
- Оцука Хацусигэ и др. (ред.). Кофун дзитэн (Словарь курганов). Токио, 1982.
- Попов А.Н., Чикишева Т.А., Шпакова Е.Г. Бойсманская археологическая культура Южного Приморья. М., Новосибирск, 1997.
- Сайто Тадаси. Гэнси бидзюцу (Первобытное искусство). Токио, 1972.
- Сакураи Токутаро. Сяманидзуму: Нихон то Тёсэн-но хико (Шаманизм: сравнение Японии и Кореи). — Сяманидзуму то Тёсэн бунка (Шаманизм и корейская культура). Токио, 1989.
- Сахара Макото. Нихондзин-но тандзё (Рождение японского народа). — Нихон-но рэкиси (История Японии). Т. 1. Токио, 1987.
- Смирнов Ю.А. Лабиринт. Морфология преднамеренного погребения. М., 1997.
- Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992.
- Сува Харуо (ред.). Адзиа Саммин каймин-но миндзоку то гэино (Этнография и театральные формы у горных и морских народов Азии). Токио, 1996.
- Таксами Ч.М., Косарев В.Д. Кто вы, айны? Очерк истории культуры. М., 1990.
- Танака Мигаку. Вадзин соран (Смута у вожэнь). — Нихон-но рэкиси (История Японии). Т. 2. Токио, 1991.
- Умэхара Такэси (ред.). Рэйкон-о мэгуру Нихон-но фукусю (Древности Японии: представления о душе). Токио, 1996.
- Хагивара Хидэсабуро. Инэ то тори то тайё-но мити (Дорога риса, птицы и солнца). Токио, 1996.
- Хаккуцусарэта Нихон рэтто. '97-синхаккэн коко сокухо (Раскопки на Японском архипелаге. Отчеты о новейших археологических открытиях 1997 г.). Токио, 1997.

- Чигринский М.Ф. Из истории религии аборигенов Тайваня. — Страны и народы Востока. Вып. XX. Кн. 4. М., 1979.
- Эсака Тэруя. Нихон бунка-но кигэн (Истоки японской культуры). Токио, 1967.
- Эсака Тэруя и др. (ред.). Нихон кокогаку кодзитэн (Краткий археологический словарь). Токио, 1983.
- Юй Вэйчао. Хокэй сюкобо (Квадратные могильные насыпи со рвом). — Кикан кокогаку (Archaeology Quarterly). 1996, № 54.
- Aoki M. Ancient Myths and Early History of Japan. NY, 1974.
- Egami Namio. The Beginnings of Japanese Art. NY—Tokyo, 1973.
- Elisseeff Vadime. Japan (Archaeologia mundi series). Geneva — Paris — Munich, 1973.
- Imamura Keiji. Prehistoric Japan. London, 1996.
- Kidder J.E. Japan Before Buddhism. London, 1959.
- Tsuboi Kiyotari(ed). Recent Archaeological Discoveries in Japan. Paris — Tokyo, 1987.

### Примечания

- <sup>1</sup> Детские захоронения (иногда без урн) отмечались под входом в землянки даже в периоды Кофун и Асука (к. III — н. VIII в.).
- <sup>2</sup> В этой культуре детские погребения совершались в керамических урнах на территории поселения рядом с жилищами; взрослые погребения были совершенно отличны — могильные ямы на могильниках за пределами поселения (Кучера, 1977, с. 29).
- <sup>3</sup> Такие представления сохраняются в японской мифологии (смерть Оогэцу-химэ и Укэмоти) и относятся к мотиву Хайнувеле (по имени героини индонезийских мифов).
- <sup>4</sup> Например, в китайской неолитической культуре Яншао во вторичных захоронениях (коллективные погребения взрослых) кости скелетов, переносимые в новое место, обычно складывали перед их черепами, уложенными в ряд (первичные захоронения заметно отличаются: это индивидуальные погребения, усопший лежит на спине в вытянутом положении) (Кучера, 1977, с. 60, 63, рис. 29).
- <sup>5</sup> В Китае аналог *сэнкоцусо*: называется «шигу» (яп. «дзю:коцу») — «сбирать кости» (Эсака, 1983, с. 187).
- <sup>6</sup> Можно рассматривать как аналог намеренной порчи посуды и другого погребально-поминального инвентаря, известной по этнографическим данным во многих культурах.
- <sup>7</sup> Некий аналог этому можно видеть, например, в погребальном обряде ирменской культуры (Западная Сибирь, к. XI — к. IX в. до н.э.), при котором вокруг незасыпанных могил возводились стенки (оградки) из дерна (т.н. «дерновый домик»), где останки в течение опреде-

ленного времени находились открытыми; затем совершалось вторичное захоронение (Зах, 1997, с. 82—83), а также в погребальном обряде кобанской культуры (Сев. Осетия, VII—IV в. до н.э.), где «погребения в течение очень длительного времени не были покрыты землей; в них совершались многократные захоронения» (Археологический сборник, 1997, с. 39). В бойсманской неолитической культуре (Южное Приморье, побережье Японского моря) вторичные захоронения совершались бессистемно в старых первичных погребениях (круглые ямы); в могильнике Синкайлю (КНР, оз. Ханка, 300 км к северу от бухты Бойсмана) для вторичных погребений выкапывались отдельные ямы, кости в них находились в определенном порядке (Попов, Чикишева, Шпакова, 1997, с. 21).

- 8 С начала VIII в. обряд *могари* продолжает практиковаться при царском дворе (при этом после ритуального выставления тела следовала кремация по буддийскому обычаю), но его объем и значение неуклонно снижались.
- 9 Например, в таштыкской культуре (Минусинская котловина, I—IV в.), в которой трупы до похорон помещали в хранилище, на мумии или погребальные куклы при погребении накладывали маски (Степная полоса, 1992, с. 239).
- 10 Такие же глаза у знаменитой золотой погребальной «маски Агамемнона». Закрытые глаза, слепота — атрибут смерти (можно привести жаргонное название покойника — «жмурик»).
- 11 В русскоязычной научной литературе этот обряд, который сохранился и в Раннем Яёй, называется «кремацией», в японской — «касо:» (Танака, 1991, с. 112). От «касо:» (погребение с трупосожжением) японские ученые отличают обряд «сё:коцу», который встречался в Финальном Дзёмон: очищенные от тканей в результате временного выставления или захоронения кости собирали и сжигали (Сахара, 1987, с. 202).
- 12 Строго говоря, буддийский погребальный обряд также является двухстадийным (и в этом смысле, по своей структуре не отличается от добуддийского со стадией *могари*): на первой стадии совершались предваряющие действия (кремация), на второй — завершающие (захоронение пепла в урне).
- 13 Отечественные ученые сравнивают некрополи Хоккайдо с каменными курганами и кольцевыми оградами Евразии неолита и более поздних эпох, в частности, афанасьевского и андроновского времени (Васильевский, 1981, с. 101).
- 14 В новейшей «Истории Японии» (М., 1998) практика погребений такого типа (*сайсо:бо*) датируется «серединой периода Яёй» (I в. до н.э. — I в. н.э.), а отказ от них — концом Яёй (III в. н.э.). При этом их исчезновение обоснованно связывается с переходом к захоронению в «могилах, окруженных рвом с водой» (История Японии, 1998, с. 51)



(имеются в виду невысокие могильные насыпи типа «хо:кэй сю:ко:бо»). Между тем, по японским источникам, вторичные погребения типа *сайсо:бо* появились еще в Финальном Дзёмон и исчезли в районе Токай уже во II в. до н.э., а в Канто — в I в. до н.э., вытесненные пришедшими с запада захоронениями типа «хо:кэй сю:ко:бо» (Эсака, 1983, с. 217; Танака, 1991, с. 118). Захоронения типа «хо:кэй сю:ко:бо» («квадратная могильная насыпь со рвом») существовали в районе Кинай еще в Раннем Яёй, а получили распространение по всему о. Хонсю в Среднем Яёй (Tsuboi, 1987, с. 57). По мнению ряда исследователей, этот тип захоронения был завезен в Японию китайскими эмигрантами в период Цинь (221—206 гг. до н.э.) (Юй, 1996, с. 47; Лаптев, 1998, с. 84—85).

- <sup>15</sup> В коллективных могильниках китайской неолитической культуры Яншао обнаружены исключительно мужские скелеты (Кучера, 1977, с. 29).
- <sup>16</sup> Вторичные захоронения с использованием оссуариев типа *цубо* и погребальных сооружений «когата ёкоанабо\ёкоана кофун» (малых горизонтальных гробниц «пещерного» типа) проводились в периоды Кофун и Нара (710—794 гг.) (Эсака, 1983, с. 51, с. 322—323).
- <sup>17</sup> Согласно «Вэйчжи», у племени *воцзюй* (кор. *окчо*), обитавшего на Корейском полуострове, существовал двустадийный погребальный обряд, при котором изготавливали деревянное изображение усопшего — прообраз поминальной таблички: «Недавно умерших всех временно погребают. Когда материя... изменит форму, кожа и мясо исчезнут, то берут кости и помещают в гроб... Вырезают из дерева фигуру покойника...» (Кюнер, 1961, с. 236).
- <sup>18</sup> «Ящики делались не для одного определенного лица, в них оказываются останки ряда лиц, умерших в разное время» (Воробьев, 1980, с. 104).
- <sup>19</sup> Насыпь построена по китайской технологии.
- <sup>20</sup> Согласно «Ли цзи», в древнем Китае временное ритуальное выставление усопшего, соответствующее японскому *могари*, происходило в храме предков.

*А.Н. Мещеряков*

## **Возвышение рода Фудзивара (китайская образованность, политическая система и официальная идеология в Японии VII—VIII вв.)**

Проблема взаимоотношений между различными могущественными родами в ранней Японии становится предметом исторического анализа достаточно часто. Так, в частности, для периода второй половины VII—VIII вв. в первую очередь подвергается анализу место рода Фудзивара в существовавшей тогда социально-политической системе, а также бесконечные придворные интриги, сопровождавшие его возвышение. Такой подход обусловлен тем, что данный период отмечен всевозрастающим влиянием этого рода. Обычно (и совершенно справедливо) отмечается, что Фудзивара удалось стать поставщиками невест для императорского дома, используя, таким образом, традиционную для Японии систему родства, когда дядя императора по материнской линии (яп. гайсэки) обладает на него повышенным влиянием (так называемый авункулат; до Фудзивара такую роль играл род Сога).

Однако при таком подходе остается не совсем понятным, каким образом и за счет чего можно было первоначально добиться такого расположения императорского дома, чтобы сделать его своим брачным партнером. Общим местом является утверждение о роли Накатоми Каматари (614—669) в устранении претендовавшего (или якобы претендовавшего) на царский престол рода Сога с политической арены: в результате заговора 645 г., осуществленного принцем Нака-но Оэ и Накатоми Каматари, Нака-но Оэ убил доминировавшего тогда в придворной жизни Сога-но Ирука (?—645) прямо на глазах у его ставленницы — императри-

цы Ко:гёку (642—645). Ко:гёку отреклась от престола, и ее место занял ее младший брат, принц Нака-но Оэ (император Ко:току, 645—654). Именно при Ко:току начинается проведение реформ, известных как «реформы Тайка» (букв. «великие перемены»), направленных на строительство централизованного государства по китайскому образцу. В качестве вознаграждения за заслуги перед самой смертью Каматари была пожалована фамилия Фудзивара (образована, видимо, от топонима; означает «заросли глицинии»)¹.

С этим мнением относительно причин первоначального возвышения Фудзивара, вероятно, можно согласиться. Тем не менее, одного этого было бы вряд ли достаточно, чтобы этот род доминировал в придворной жизни несколько столетий — вплоть до XII в. Влияние Фудзивара было столь велико, что в японской историографии период X—XII вв. довольно часто именуется «периодом Фудзивара». В это время глава «северного дома» Фудзивара (к этому времени род распался на несколько «ветвей», см. ниже) становился регентом при малолетнем императоре и занимал должность «кампаку» (нечто вроде «главного министра», обычно переводится как «канцлер»).

Поскольку известные нам факты одной только событийной истории не дают, похоже, достаточных оснований для определения причин возвышения Фудзивара и, главное, для **поддержания** ими своего социального и политического статуса в течение длительного времени, следует попытаться найти эти причины, исходя и из более общих оснований. При этом, помимо стандартного для всей японской историографии анализа кровнородственных связей, мы попытаемся предложить и несколько другие решения².

Мы полагаем, что факторов, способствовавших возвышению Фудзивара, могло быть несколько. В настоящей статье мы подвергаем анализу только один — их ориентацию на китайскую образованность. Насколько нам известно, на этот фактор их возвышения достаточного внимания до сих пор не обращалось. Иными словами, мы хотим показать, что ставка на образование (более конкретно — на китайскую образованность конфуцианского типа) оказалась существенным элементом самоидентификации и возвышения Фудзивара. В значительной мере конкурирующей по отношению к конфуцианству (в которое вошли также элементы даосизма) идеологией выступал буддизм (мы употребляем термин «идеология» применительно к буддизму, поскольку он играл существенную роль в строительстве официальной государствен-

ной идеологии), с которым, как мы попытаемся показать, ассоциировали себя политические оппоненты Фудзивара.

Основным источником, которым мы пользовались при написании данной работы, является официальная погодная хроника «Сёку нихонги» («Продолжение анналов Японии»), составленная в 797 г. специально созданной «редколлекцией», ведущую роль в которой играли представители Фудзивара, что не могло не иметь влияния на ее содержание. Однако материалы хроники все-таки создают хорошие возможности как для реконструкции общеисторического процесса, так и для более узких задач нашего исследования.

\* \* \*

Внешняя канва событий выхода Фудзивара на политическую арену выглядит следующим образом.

Влиятельный род Накатоми, ведший свое происхождение от божества Амэ-но Коянэ-но микото, отправлял при дворе жреческие функции. В свете этого факта понятно, что Накатоми, ведшие свое происхождение от божества Амэ-но Коянэ-но микото вместе с Мононобэ (считавшими своим предком божество Ниги Хаяхи-но микото), были против того, чтобы в Ямато почитали статую Будды, когда при государе Киммэй (539—571) последний напрямую в 552 г. поставил вопрос об этом перед представителями наиболее влиятельных родов. За принятие буддизма высказался только представитель сравнительно молодой служилой знати Сога-но Умако (?—629), поскольку его «небожественное» происхождение не позволяло ему занять достойное место в аристократической иерархии<sup>3</sup>. С этого момента отчетливо прослеживается противостояние Сога и указанных двух аристократических родов. Его основными этапами были: прямое военное противостояние между Сога и Мононобэ (закончилось поражением Мононобэ в битве 587 г.<sup>4</sup>), после чего влияние Сога при дворе становится подавляющим; убийство в 645 г. Сога-но Ирука (?—645) и принуждение к самоубийству его отца Сога-но Эмиси (?—645; осуществлено Накатоми Каматари, принцем Нака-но Оэ и Кура-но Ямада-но Маро-но Оми)<sup>5</sup>. На этом политическое доминирование Сога заканчивается: в 680 г. они получают фамилию Исикава и никогда более не претендуют на ведущие роли в управлении государством.

В настоящее время считается, что господство Сога обеспечивалось двумя основными компонентами: контролем Сога над переселенцами с материка и их потомками (носителями более высокой технологической и управленческой культуры) и установле-

нием брачных отношений с правящим домом<sup>6</sup>. К этому не вызывающего нашего сомнения выводу добавим от себя еще одно соображение: приверженность Сога к буддизму, который играл в то время очень важную роль в формировании общегосударственной идеологии в связи с тем, что синтоизм с его разрозненными культами родовых и ландшафтных божеств в это время еще не был в состоянии обеспечить «склеивающие» функции в масштабе страны. Сога же были наиболее ревностными адептами буддизма в высшей управленческой элите.

Следует, однако, иметь в виду ограниченные потенции буддизма в деле государственного строительства и управления. За счет «выравнивающих» идей буддизма (отказ от родового, территориального, социального и любого иного партикуляризма) и усиленного подчеркивания персональной ответственности за собственные деяния могут быть обеспечены рост самосознания личности, рост ее «этического потенциала», определенная культурная однородность населения, что, безусловно, является важнейшим условием существования централизованного государства, но возможности буддизма по собственно практическому управлению населением не слишком велики, ибо первоначальная направленность буддизма в сторону личного самосовершенствования и личного спасения в значительной степени исключает государство, как таковое, из главных предметов размышления приверженцев этого учения. Несмотря на то, что буддизм подвергся весьма сильному огосударствливанью во всех странах Дальнего Востока, он нигде так и не стал монопольной официальной идеологией.

В связи с этим необходимо отметить, что со второй половины VII в. заметно нарастание в официальной идеологии чисто китайских элементов, связанных, в первую очередь, с религиозным даосизмом и его представлениями о правителе и его придворном окружении как о даосских святых<sup>7</sup>.

Сын Каматари, Фудзивара-но Асоми Фухито (659—720), также был одним из самых влиятельных царедворцев своего времени, дослужившись до должности Правого министра (708 г.). Поведение Фухито отличалось большой осторожностью — он ни в коем случае не хотел создать впечатления, что считает себя равным представителям правящего дома. Так, незадолго до кончины императора Момму (697—707) в награду за заслуги его отца Фухито было предложено 5000 дворов в кормление, но Фухито решительно отказался, ограничившись 2000<sup>8</sup>. Известно, что 5000 дворов обладал только кровный принц Такэти<sup>9</sup>, и Фухито, по всей

вероятности, не желал для себя чрезмерных почестей, которые могли вызвать обвинения в присвоении привилегий правящего дома. В 718 г. Фухито была предложена должность Главного министра (Дадзё: дайджин), но он отказался на том основании, что ранее этот пост занимали только представители правящего дома<sup>10</sup>. Тем не менее, поскольку эта должность, а также пост Левого министра (Левый министр считался старше Правого) оставались при нем вакантными, то он фактически находился на самом верху чиновничьей пирамиды управления.

Отметим «образовательные» коннотации имени Фухито, которое означает «писец», что означало в то время не просто переписчика, но человека, знакомого с китайскими классическими текстами. Формант «фухито» входил обычно в имена иммигрантов с континента, которые поначалу составляли основной контингент грамотных людей. И в самом деле китайская образованность Фухито подтверждается тем, что именно он был одним из главных действующих лиц при составлении законодательного свода «Тайхо: рицурё:» (701—702 гг.), и главным — при разработке «Ё:ро рицурё:» (составление закончено в 718 г., но он был введен в действие только в 757 г. в связи с временным ослаблением позиций Фудзивара) — основных документов, в соответствии с которыми строилась государственная жизнь древней Японии. Поскольку японское право было прямым следствием заимствований китайского законодательства и его адаптации к японским условиям, то акт составления сводов в Японии предполагал глубокое знакомство с Танским законодательством. Кроме того, доказательством серьезной приобщенности Фухито к китайской образованности служит то, что в первой (из дошедших до нас) китаеязычной поэтической антологии «Кайфусо:» сохранились и 5 стихотворений самого Фухито (№№ 29—34)<sup>11</sup>.

В 698 г. императорским указом фамилия Фудзивара была оставлена только детям Фухито (Мутимаро, 680—737; Фусасаки, 681—737; Умакаи, 694—737; Маро, 695—737), в то время как Фудзивара-но Асоми Омимаро (брат Фухито) была возвращена фамилия Накатоми на том основании, что он занимается «делами [синтоистских] божеств»<sup>12</sup>.

Карьера всех четверых сыновей Фухито сложилась вполне блестяще: Мутимаро дослужился до должности Левого министра, Фусасаки был главой Центрального министерства (Тю:мусё:) и Министерства Народных дел (Мимбусё:) посмертно назначен Левым министром; Умакаи — до главы Министерства Церемоний

(Сикибусё:) и Управителя Дадзайфу (т.е. о-ва Кюсю), Маро — до главы Управления Левой и Правой половинами столицы (Сау-нокё: дайбу) и военного Министра. Все четверо обладали должностью Санги (нечто вроде советников государя), позволявшей непосредственно участвовать в управлении страной.

Четверо сыновей Фухито положили начало четверем «домам Фудзивара», которые (во многом за счет внутриродовой борьбы) в очень значительной степени и стали определять динамику придворной политической жизни. Мутимаро основал «южный дом» (нанкэ); Фусасаки, усадьба которого располагалась к северу от усадьбы Мутимаро, — «северный» (хоккэ); Умакаи, служивший в Министерстве Церемоний, — «церемониальный» (сикикэ); Маро — «столичный» (кё:кэ).

Находящиеся в нашем распоряжении данные свидетельствуют, что во всех четырех домах Фудзивара китайской образованности придавалось первостепенное значение. Особенно показательна в этом отношении карьера Мутимаро, который в 706 г. занял пост главы Управления Обучения (Дайгакурё:) — должность, на которую в то время назначались только крупные знатоки китайской письменной традиции<sup>13</sup>. Находясь еще на посту заместителя Управления, Мутимаро взял на работу многих прежних преподавателей Школы чиновников (Дайгаку), стал более широко проводить церемонию поклонения Конфуцию (сякюдэн, сэкитэн)<sup>14</sup>. Когда он стал главой Управления, Мутимаро сам проводил занятия в Школе. Став затем главой Архивного Управления (Дзусёрё), Мутимаро употребил свои силы на восстановление письменного наследия, утраченного в результате бурных политических событий, сопровождавших восшествие на престол Тэмму (673—686)<sup>15</sup>. Известно также, что Мутимаро был составителем сборника китайской поэзии (не сохранился). В упоминавшейся антологии «Кайфусо:», помимо Фухито, содержатся стихи Фусасаки (три, №№ 85—87), Умакаи (шесть, №№ 88—93), Маро (пять №№ 94—98). Таким образом, из 120 стихотворений «Кайфусо:» 19 принадлежат кисти Фудзивара, что делает их представительство в этой антологии и самым большим по сравнению с другими фамилиями. Участие в «Кайфусо:» было особо значимым с точки зрения интересующей нас проблематики, поскольку в предисловии к антологии содержатся пассажи, свидетельствующие об ориентированности составителя и участников именно на китайскую образованность. Так, отмечая особые заслуги императора Тэнти (668—671) в деле распространения образованности, говорится: «По его

разумению, для улучшения нравов и наставления в истинном ничто не сравнится с письмом и учением; для утверждения добродетели и совершенствования тела ничто не превосходит учения, и потому он устроил школы [чиновников]». Относительно другой знаковой фигуры VII в. — прославленного в буддийской традиции принца Сё:току-тайси (574—622) — отмечается с вполне определенным скепсисом, что хотя он и ввел придворные ранги, но «занимался исключительно почитанием Будды, и для сочинения стихов времени у него не было»<sup>16</sup>.

Данное утверждение является одним из существенных проявлений существовавшего противостояния между приверженцами китайской традиционной образованности (конфуцианско-даосского комплекса) и буддизма. Это противостояние никогда не достигало такой степени остроты (вплоть до преследований буддистов), как это бывало в Китае, но, тем не менее, оно являлось существенным фактором политического, социального и культурного развития Японии.

Итак, начало VIII в. проходило при возрастающем влиянии Фудзивара. И несмотря на то, что в 710 г. Фухито построил в Нара буддийский храм Ко:фукудзи, а тело его было кремировано согласно буддийским установлениям, Фудзивара явно не были сторонниками государственной пробуддийской политики. С этой точки зрения интересно посмотреть, какое место уделялось буддизму в законодательных сводах (в Китае установления относительно буддизма не входили в основное законодательство, что, безусловно, связано с отчетливо пренебрежительным отношением к нему со стороны конфуцианско-ориентированных «государственников»). Обращает на себя внимание, что в статьях соответствующего раздела («Сонирё:» — «Закон о монахах и монахинях»<sup>17</sup>) чрезвычайно силен запретительный элемент, что выглядит исключением на фоне других сводов законов. Основной смысл «Сонирё:» заключается в том, чтобы буддийская церковь не обладала бы самостоятельным значением и всегда находилась под контролем государственных структур. В связи с этим монахам не разрешалось даже покидать пределы храма, т.е. фактически запрещалось вести прозелитскую деятельность. Главной же обязанностью монахов считалось вознесение молитв о спокойствии и благополучии государства.

Достаточно настороженное отношение власти (в лице прежде всего Фудзивара-но Асоми Фухито) по отношению к буддизму в это время видно и на материале событийной истории, зафиксированной в основном историческом памятнике эпохи — офици-



альной хронике «Сёку нихонги». Так, в указе 717 г. осуждается «жалкий монах» Гё:ги (668—749), который собирает вокруг себя верующих и толкует с ними о вероучении, в следующем году гневные инвективы направляются в сторону тех верующих, кто «с легкостью пренебрегает законами государя». В докладе Государственного Совета (Дадзё:кан) 722 г., одобренного государыней Гэнсё: (715—724), говорится о том, что конфуцианство и буддизм отличны по форме, но сходны в своей сути. Вместе с тем столичные монахи «искусно глаголят о кармическом воздаянии» и не желают соблюдать государственные законы, предписывающие им постоянно находиться в храмах, а не бродить «с сутрой за плечами и чашкой для подаяний в руке»<sup>18</sup>.

Для понимания атмосферы времени господства Фухито знаковыми могут считаться события, сопровождавшие восхождение на престол императрицы Гэнсё: (715 г.). В столице тогда была обнаружена «чудесная черепаха» («рэйки»), тело и панцирь которой были покрыты иероглифами<sup>19</sup>. В связи с обнаружением «чудесной черепахи» новый девиз правления получил такое же название — Рэйки. Описание черепахи в «Сёку нихонги» выглядит так: «Длиной она в семь сун, шириной — в шесть. Левый глаз у нее белый, правый глаз у нее красный. На шее у нее были изображения трех звезд [оберегающих Полярную звезду], а на панцире у нее было семь звезд [ковша Большой Медведицы]. На обеих передних ногах у нее было изображение триграммы «Ли» [смычка, выявление, огонь], а на обеих задних ногах — сплошная черта «Ян» [мужское, активное, светлое начало]. Низ живота ее был испещрен красными и белыми точками, которые переплетались в цифру 8»<sup>20</sup>.

В VIII в. обнаружение «чудесных черепах» было делом «обычным». В «Сёку нихонги» содержится 13 упоминаний о появлении черепах<sup>21</sup>, причем иероглиф «черепаха» непосредственно входит в названия следующих девизов правления: Рэйки (Чудесная черепаха), 715—717; Дзинги (Божественная черепаха), 724—729; Хо:ки (Сокровище-черепаха), 770—781. Кроме того, непосредственным образом обнаружение черепахи повлияло на формулирование девиза правления Тэмплё: (729—749). Обращает на себя внимание, что все эти девизы правления были приняты в тот момент, когда положение Фудзивара при дворе было особенно прочным, что, вероятно, следует рассматривать как их ориентированность на даосско-конфуцианские (в противовес буддийским) ценности. Поэтому в периоды доминирования Фудзивара явно усиливается и государственная забота о школах чиновников, основной

задачей которых как раз и было воспитание образованных на китайский манер кадров государственного аппарата.

Хотя карьера сыновей Фухито складывалась чрезвычайно успешно, с его смертью в их продвижении по чиновничьей лестнице наступило временное замедление, связанное с возвышением принца Нагая, который в 724 г. занял пост Левого министра<sup>22</sup>, т.е. формально стал первым человеком в структуре чиновничьей бюрократии. Он был внуком Тэмму (673—686) и сыном принца Такэти, сыгравшим большую роль в победе Тэмму во время «смуты года дзинсин» (672 г.), когда разгорелась вооруженная борьба за престол между Тэмму и его соперником<sup>23</sup>. Вместе с Нагаем на первые роли выдвинулись принц Гонэри и Дайнагон («старший советник») Тадзихи-но Махито Икэмори (Тадзихи — ответвление императорского рода<sup>24</sup>), что означало усиление позиций правящего рода в структуре управления. Вместе с приходом к власти принца Нагая начинают проводиться крупные мероприятия, связанные с буддизмом. Так, по случаю болезни престолонаследника было приказано изготовить 177 статуй бодхисаттвы Каннон (Авалокитешвара) и переписать посвященную ей сутру «Каннон-кё:» в стольких же экземплярах<sup>25</sup>; указом 728 г. во все провинции были разосланы экземпляры «Сутры золотого блеска» для молений о «спокойствии государства»<sup>26</sup>. Кроме того, для лучшего понимания атмосферы эпохи имеет также смысл отметить запрет на выращивание охотничьих соколов<sup>27</sup> (это, по всей вероятности, было связано с буддийским запретом на убийство живых существ). Указы, осуждающие монахов за несправедное поведение, теперь отсутствуют. И наоборот — расточаются похвалы буддийским монахам (например, Гиэну)<sup>28</sup>. Получается, таким образом, что в рамках существовавшей политической системы усилившийся на какое-то время правящий род пытался сделать своей опорой буддизм и буддийское духовенство.

Все основные политические кризисы VIII в. имеют самое непосредственное отношение к Фудзивара. И первый из них связан именно с принцем Нагаем. Здесь следует отметить, что после отречения императрицы Гэнсё: на престол взшел Сё:му (724—749), мать и жена которого были дочерьми Фухито. Когда в 727 г. у Сё:му родился долгожданный сын, то казалось, что и в жилах следующего императора тоже будет течь кровь Фудзивара. Сын Сё:му был назначен престолонаследником всего через месяц после рождения. Однако он умер, не дожив и до года, в связи с чем четверо сыновей принца Нагая получали определенные шансы на пре-

стол. Поэтому всего через пять месяцев после смерти престолонаследника, во второй луне 729 г., против Нагая была проведена молниеносная операция. Два мелких чиновника — Нурибэ-но Мияцуко Кимитари и Накатоми-но Мияко-но Адзумабито (напомним, что Фудзивара отпочковались именно от Накатоми) донесли государю, что Нагая занимается «ворожкой» («садо:», букв. «левое дао», под которым понимались даосские ритуалы «черной магии», что было запрещено законом) и планирует свергнуть его<sup>29</sup>. Тогда Сё:му приказал Фудзивара-но Умакаи окружить усадьбу Нагая, вынудив к самоубийству его самого и всю его семью. Таким образом, Нагая и его дети были устранены в качестве реальных конкурентов в борьбе за престол.

Вскоре после окончания событий, связанных с Нагая, Мутимаро получает очередное повышение (теперь он стал «старшим советником» — Дайнагон). Происходит и смена девиза правления, что, вероятно, было связано с желанием избавиться от ритуального «загрязнения», связанного со смертью Нагая и его семьи. Два человека обнаружили в столице «чудесную черепаху» с надписью на панцире. Чрезвычайно показательно, что эта черепаха была доставлена государю лично Фудзивара-но Маро, что свидетельствует о полном контроле Фудзивара над обстоятельствами перемены девиза. На панцире черепахи были начертано семь иероглифов (небо — владыка — почтенный — мирный — ведать (управлять) — сто — лет), которые можно интерпретировать как «пусть мирное правление почтенного небесного владыки продлится вечные времена». Два иероглифа, взятые из этого сочетания («небесный» и «мирный»), стали новым девизом правления — Тэмпё:<sup>30</sup>

После расправы над Нагая доминирование Фудзивара продолжается до 737 г. В этот период в столичной школе чиновников проводится ритуал почитания Конфуция, оказывается материальная помощь способным студентам, поощряются занятия китайским языком, проводится реорганизация самого процесса образования, одна за другой предпринимаются меры по его усовершенствованию<sup>31</sup>. Особой строкой выделяется в хронике сообщение о доставке из Китая книг по самым разным отраслям знаний<sup>32</sup>. В период, последовавший сразу за смертью Нагая, меры по ограничению влияния буддийской церкви не предпринимаются — здесь, вероятно, сказывается определенная «пробуддийская» инерция, набранная ранее. Однако после того, как в самом начале 734 г. Правым министром становится Фудзивара Мутимаро, мы

встречаемся с указом, в котором констатируется слабая образованность монахов и их пренебрежение законами<sup>33</sup>. Однако в целом, в этот период политика по отношению к конфуцианству и буддизму носила сбалансированный характер.

В результате ужасной эпидемии оспы (737 г.), распространившейся с Кюсю, в течение четырех месяцев все четверо сыновей Фухито (напомним, что все они входили в состав Санги) скончались, и тогда ведущее положение при дворе занял представитель другого рода — Татибана-но Сукунэ (позднее, Асоми) Мороз, 684—757 (Татибана — ответвление правящего рода). При нем главные роли стали играть выходцы из «старых» аристократических родов (Тадзихи — ответвление правящего рода, Оотомо, Саэки) и непосредственно правящего дома (принц Судзука, бывший младшим братом Нагая). Сам Мороз тоже принадлежал к императорской фамилии (он был сыном принца Мину, но носил фамилию матери, происходившей из старинного рода). При Морозе большим влиянием пользовались Киби-но Асоми Макиби (693—775) и, что особенно показательно, буддийский монах Гэмбо: (?—746) — первый из монахов, который стал оказывать существенное влияние на расстановку политических сил при дворе (в особенности близкие отношения сложились у него с супругой Сё:му — Ко:мё:). И Киби-но Асоми Макиби, и Гэмбо: были высокообразованными людьми и многие годы провели в Китае для получения образования. Фудзивара же оказались приблизительно в том же положении, что и после смерти Фухито. И даже еще худшем: после смерти Фухито его сыновья весьма быстро получили 3—4 ранга, в то время как все его внуки смогли добиться только пятого, и лишь Тоёнари (старший сын Мутимаро) получил четвертый ранг и должность главы военного министерства (и только он был Санги). При этом Хаманари (сын Маро) получил пятый ранг лишь в 751 г., что означало закат «столичного дома» Фудзивара. Одним из важных политических мероприятий нового режима было официальное признание того, что принц Нагая был оклеветан<sup>34</sup>.

В результате придворных интриг, предпринятых Татибана-но Сукунэ Мороз, внук Фухито и сын Умакаи по имени Хироцугу (?—740) в 738 г. был отправлен служить на Кюсю заместителем управителя<sup>35</sup>, что для представителя фамилии Фудзивара было эквивалентно ссылке (к тому же эта должность означала и фактическое понижение в ранге). Однако удаленность Кюсю от Нара и давние традиции определенной культурной и политической авто-

номии этого острова позволили Хироцугу, фактически исполнявшего должность управителя Дадзайфу (эта должность оставалась в то время вакантной), использовать эти обстоятельства для достижения собственных целей. Поскольку его докладная записка с перечислением бедствий, постигших государство (текст записки не сохранился, но из лапидарного сообщения «Сёку нихонги» можно заключить, что там, вероятно, было и упоминание о недавней эпидемии, что, согласно китайским представлениям, было равносильно обвинению государя в несправедном управлении), и с требованием устранения его недоброжелателей (Киби-но Асоми Макиби и Гэмбо:)<sup>36</sup> была проигнорирована (можно сказать, что он и не хотел дожидаться ответа), через четыре дня после ее подачи в 9-й луне 740 г. он поднял мятеж, подавленный через два месяца мобилизованной со всех провинций 17-тысячной армией. После этого Хироцугу был казнен. Магическим же обеспечением этой военной акции по подавлению мятежа послужило распоряжение властей об изготовлении в каждой провинции статуи бодхисаттвы Каннон и о переписывании «Сутры Каннон»<sup>37</sup>. Со смертью Хироцугу его противостояние с Гэмбо: (т.е. Фудзивара и буддийской церкви) не заканчивается: смерть монаха, последовавшая в 746 г., была приписана деяниям неуспокоенного духа Хироцугу<sup>38</sup>.

События, связанные с подавлением мятежа Хироцугу, свидетельствуют, что монолитность рода Фудзивара осталась в прошлом, поскольку остальные его представители не поддержали Хироцугу. Особенно показательным, что второй сын Мутимаро — Накамаро (706—764) был назначен командовать конным авангардом императорской свиты, когда Сё:му в ответ на мятеж покинул Нара и провозгласил новую столицу в Куни (пров. Ямасиро), где и пребывал в течение пяти лет (выбор, павший на Куни, объясняется тем, что неподалеку находилась усадьба главного соперника Фудзивара — Татибана-но Сукунэ Мороз). Политическая борьба между различными ветвями рода Фудзивара продолжалась и в дальнейшем<sup>39</sup>.

На идеологическом уровне временное отстранение Фудзивара от управления государством проявляется, в частности, в том, что в правление Сё:му никаких мероприятий по «улучшению» школьного образования больше не проводится, ибо эта задача перестала быть на время актуальной. Зато, начиная со времени мятежа Хироцугу, все более заметной становится буддийская окрашенность этого периода правления: в хронике «Сёку нихонги» резко

увеличивается количество сообщений, связанных с буддизмом. Причем эти сообщения касаются акций по поощрению распространения буддизма (строительство храмов, публичное чтение сутр и т.п.), а не мер по ограничению деятельности буддийских монахов, как это было ранее. Это было напрямую связано, вероятно, с тем, что правящий род и его ближайшее окружение видели (возможно, и подсознательно) в укреплении буддийской церкви (где позиции Фудзивара были явно слабы) гарантию занимаемого ими положения, т.е. личная и сословная самоидентификация в значительной степени осуществлялись ими именно с помощью буддийского вероучения.

Причинами этого были обстоятельства не только политические, но и историческо-идеологические. Краеугольный камень политической доктрины конфуцианства — это «встроенная» в него возможность смены правящей династии («мандат Неба») ввиду утраты ею моральных основ. В конечном итоге, в Японии эта доктрина не получила широкого распространения, но в рассматриваемый нами период наличествуют явные свидетельства того, что идея «мандата Неба» еще не была окончательно отвергнута. Так, в упоминавшейся докладной записке Хироцугу содержится указание на то, что ее автор при оценке деятельности императора исходит именно из нее, т.е. фигура императора выступает как объект этической оценки. В связи с естественным для императорского рода нежеланием допустить укоренения представлений, связанных с «мандатом Неба», смещаются и приоритеты в строительстве государственной идеологии. Таким образом, хотя принципы организации японской государственной машины выглядели в это время вполне по-китайски (ранжирование чиновничества, организация аппарата управления, административное деление страны и многое другое), но философские основы, на которых возводилось это здание, противоречили коренным интересам правящего рода. Поиск оптимальной модели управления выглядит как процесс «проб и ошибок». Так, при Сё:му происходит решительный поворот в сторону буддизма, но в дальнейшем (см. ниже) пришлось отказаться и от ведущей роли буддизма в формировании официальной идеологии в пользу синтоизма.

В 742 г., т.е. в правление Сё:му, началось строительство своеобразной магическо-информационной буддийской общенациональной сети — «провинциальных храмов» («кокубундзи»). В каждой из приблизительно 60 провинций должны были быть построены мужской (20 монахов) и женский (10 монахинь) монастыри с

семиярусными пагодами (в реальности многие пагоды были пятиярусными), для материального обеспечения которых мужским монастырям придавалось 50 дворов и 10 тё: (1 тё: — около 1 га) заливных полей, женским — только 10 тё: полей (впоследствии наделы были увеличены до 90 и 40 тё: соответственно)<sup>40</sup>. Самым крупным из обнаруженных при археологических раскопках монастырей оказался монастырь в Мусаси (900 x 550 м), однако стандартный монастырь обычно занимал площадь 225 x 225 м. Молитвы в этих храмах были призваны обеспечить безопасность государства от внешних и внутренних врагов, избавить от стихийных бедствий и эпидемий, принести богатый урожай. В каждом храме надлежало иметь сутры, регулярное чтение которых было призвано обеспечить вышеуказанные цели («Сутра золотого блеска», яп. «Конко:мё:кё:» и «Лотосовая сутра» — «Хоккэкё:»). Провинциальные буддийские храмы располагались, как правило, в непосредственной близости от управлений провинциями, образуя вместе с ними единый архитектурно-административный комплекс.

Особенной популярностью среди правящей элиты и духовенства, вовлеченного в орбиту государственной жизни, пользовались сутры, обещающие тем правителям, которые почитают Будду, процветание и благоденствие. Разрабатывается там и проблема «священного правителя» (чакравартина), покровительствующего буддизму. Таким образом, мифологическое (синтоистское) обоснование легитимности правящей династии, закрепленное письменно в «Кодзики» и «Нихон сёки», дополнялось и буддийской доктриной. «Тремя сутрами, оберегающими страну» считались: «Сутра золотого блеска», «Сутра праведных правителей» («Нинно:кё:») и «Лотосовая сутра».

Кульминацией усилий Сё:му и его последователей по внедрению буддизма в тело государства стало строительство гигантского храма То:дайдзи («Великий храм Востока») в столице Нара. Синтоистский храм правящего рода в Исэ (совр. преф. Миэ) еще оставался в это время родовой святыней правящего рода, и посещение его людьми, которые не являлись его членами, запрещалось. Строительство То:дайдзи потребовало напряжения сил всей страны. Оно осуществлялось как на средства двора, так и на частные пожертвования. В храмовой хронике То:дайдзи («То:дайдзи ёроку», начало XII в.) указывается, что на возведение храма были собраны пожертвования от 51 590 человек, а на отливку статуи будды Вайрочана — от 372 075 человек. Строительство храма, занимавшего площадь в четыре городских квартала Нара (около 90 га),

действительно потребовало гигантских усилий. Достаточно сказать, что размеры «золотого павильона» («кондо»), ныне самого большого в мире деревянного сооружения (сохранился со значительными перестройками в масштабе 2 к 3 по отношению к первоначальному строению), составляют: высота — 49 м, длина — 57 м и глубина — 50 м. На выплавку же 16-метровой сидячей статуи космического будды Вайрочаны на пьедестале в форме лотоса пошло около 500 тонн меди, 2,5 тонны ртути, 440 кг золота. После постройки То:дайзи этот храм стал не только центром религиозной жизни, но и местом проведения важнейших государственных церемоний, не имеющих собственно к буддизму никакого отношения. Так, церемония присвоения чиновникам рангов неоднократно проводилась именно там, т.е. этот буддийский храм выступал в качестве центра государственной жизни.

Для характеристики политики режима Сё:му—Татибана (Татибана-но Сукунэ Морозэ был Правым министром в отсутствие Левого с 738 по 743 г. и получил пост Левого министра в 744 г.) весьма знаковой является запись хроники, в которой сообщается о том, что монах Гё:ги вместе со своими учениками стал принимать активное участие в осуществлении строительства То:дайзи<sup>41</sup>. Таким образом, с изменением состава ключевых действующих лиц отношение к этому проповеднику резко изменилось: в период доминирования Фухито летопись отзывалась о нем как о «жалком монахе», который своими ложными проповедями обманывает толпы доверившихся ему людей, но в записи 745 г. уже сообщается, что он был назначен «дайсо:дзу» («патриархом»), т.е. главой контролируемой государством буддийской общины во всей стране<sup>42</sup>.

В 749 г. произошло переименование девиза правления. Впервые в истории Японии оно было связано с буддизмом. В связи с обнаружением месторождения золота, которое было необходимо для позолоты статуи будды Вайрочана при сооружении храма То:дайзи, в 4-й луне 749 г. девиз правления был изменен на Тэмпё: кампо:, где второй компонент сочетания понимается как «помощь [при обнаружении] сокровища». При этом под «сокровищем» разумеется золото, а под подателями помощи — будды, небесные и земные божества синтоизма, духи предшествующих императоров, которые откликнулись на обет Сё:му построить гигантский буддийский храм. Кроме того, слово «сокровище» в данном случае может иметь и другую, буддийскую, коннотацию, поскольку оно входило в состав термина «Три сокровища» — Буд-



да, его учение и сангха (в расширительном толковании «Три сокровища» обозначали буддизм в целом)<sup>43</sup>.

Период правления Сё:му был одним из пиков государственной (=императорской) поддержки буддизма. И совершенно не случайно, что это было время, когда позиции Фудзивара при дворе были серьезно ослаблены.

После того, как Сё:му в 749 г. в связи с болезнью отрекся от престола в пользу своей дочери Ко:кэн, в политической истории Японии наступает новый период. Позиции Фудзивара снова усиливаются — поначалу не столько за счет увеличения представительства в высших институтах власти (из 12 Санги 4 носили фамилию Фудзивара, Фудзивара Тоёнари в 749 г. был назначен Правым министром), сколько за счет создания параллельного и очень влиятельного центра власти, который не был предусмотрен законодательными сводами. Он носил название Сиби тю:дай и имел институциональные прецеденты в истории танского Китая и царства Бохай, с которым в то время Япония поддерживала очень тесные отношения<sup>44</sup>. Сиби тю:дай был образован на месте ведомства по управлению женского дворца супруги Сё:му — Ко:мё: (она происходила из рода Фудзивара). Главой и инициатором создания Сиби тю:дай стал упоминавшийся Фудзивара Накамаро, который получил к этому времени должность Тю:нагона — среднего государственного советника. И именно фигура Накамаро на несколько ближайших лет будет определять динамику политических процессов при дворе. Поэтому имеет смысл разобраться в том, что за тип личности он представлял собой.

В жизнеописании Накамаро не вызывает сомнений акцент, сделанный «Сёку нихонги», на китайской образованности и способностях к ней Накамаро. Хроника утверждает, что Накамаро «от рождения отличался умом, был умен в письме. Математике он учился у Дайнагона Абэ-но Сукунамаро и весьма преуспел в этом искусстве». Далее перечисляются этапы чиновничьей карьеры Накамаро, в том числе и его служба в Управлении школ чиновников в качестве мелкого служащего<sup>45</sup>. Указание на «математические» способности Накамаро не должно пройти мимо нашего внимания, ибо «математика», в тогдашнем понимании термина, предполагала занятия такими «прикладными» дисциплинами, как астрология (астрономия) и обучение искусству землемера, что делало возможным использование выпускников школы чиновников, в частности на строительных работах, которые в то время очень широко проводило японское государство (строитель-

ство административных зданий, буддийских храмов, дорог, оросительных сооружений). При этом жизнеописание ничего не сообщает нам о буддийских пристрастиях Накамаро.

Чрезвычайно показательно, что, несмотря на постепенное восстановление позиций представителей Фудзивара в чиновничьем аппарате<sup>46</sup>, их имена не появляются на страницах хроники в связи со строительством То:дайдзи и назначениями в созданное Управление делами То:дайдзи (То:дайдзи-но цукаса), которое превратилось в крупнейшее государственное подразделение того времени. Так, набиравший силу Накамаро был одной из ключевых фигур при строительстве временной столицы в Куни (741—745), однако в строительстве То:дайдзи и его управлении ведущая роль принадлежала совсем другим родам (первой главой Управления делами То:дайдзи был назначен Саэки Имаэмиси<sup>47</sup>). Ни сам Накамаро, ни другие представители Фудзивара не играли существенной роли и при проведенной в 752 г. с грандиозным размахом церемонии освящения статуи будды Вайрочана в То:дайдзи. Однако подспудная борьба за увеличение своего представительства в руководстве делами буддийской церкви закончилась тем, что в 756 г. туда были назначены монахи, преданные Накамаро<sup>48</sup>. Немалую роль здесь сыграло то, что Накамаро удалось установить дружеские отношения с приглашенным в Японию китайским монахом Гандзин (прибыл вместе с возвращавшимся из Китая посольством в 754 г.). Логика исторических событий была такова, что Накамаро (каковы бы ни были его истинные убеждения) пришлось вести политическую борьбу не «за» или «против» увеличения влияния буддизма, но за контроль над делами буддийской общины в стране. Таким образом, политическая борьба в это время в значительной степени начинает фокусироваться на буддизме и на крупнейшем проекте времени — То:дайдзи.

755 г. принес новое обострение политической обстановки. Приближенный Левого министра Татибана-но Асоми Мороз донес, что его хозяин в пьяном виде якобы поносил императрицу Ко:кэн<sup>49</sup>. Делу не было дано хода, но после этого Мороз пришлось уйти в «добровольную» отставку, что еще более ослабило позиции Правого министра Тоёнари в его противостоянии с Накамаро, который и так, вместе с возглавляемым им ведомством Сиби тю:дай, по своей влиятельности в значительной степени затмил Высший Государственный Совет — Дадзё:кан. Вслед за смертью 74-летнего Мороз последовало раскрытие направленного непосредственно против Накамаро и его ставленника принца Оои за-

говора 757 г., возглавляемого Татибана-но Асоми Нарамаро (721—757, сын Морозэ и дочери Фудзивара-но Асоми Фухито) и его ближайшими сподвижниками: принцами Асукабэ и Кибуми (сыновья принца Нагая), Оотомо Комаро, Тадзихи-но Махито Коусикаи. Им инкриминировался сговор: они якобы собирались окружить усадьбу Накамаро, убить его, заставить отречься наследного принца Оои, затем ворваться во дворец Ко:мё: (вдова Сё:му) и похитить почтовые колокольца (выдавались только государевым курьерам для беспрепятственного проезда по стране) и императорскую печать. Следующим шагом должно было быть отречение Ко:кэн и выбор следующего императора из числа четырех принцев: Асукабэ, Кибуми, Сиояки, Фунадо. Сведения о заговоре дошли до Накамаро, его участники были схвачены (кто-то из них, как, например, Комаро, умер под пытками во время допросов, кто-то — сослан).

В ходе допросов участников заговора выяснилась чрезвычайно интересная деталь. Согласно показаниям самого Нарамаро, он был недоволен политикой Накамаро и, в частности, тем, что строительство То:дайdzi вызвало «страдания народа». На это следовательно резонно указал ему, что строительство То:дайdzi началось в бытность его отца Морозэ Левым министром, так что обвинения его не имеют силы<sup>50</sup>.

Самое пристальное внимание обращает на себя логика следствия: не отвергая, по существу, претензий Нарамаро к строительству То:дайdzi, утверждается лишь, что вина ложится главным образом на его собственного отца. Таким образом, косвенным образом признается, что возведение храмового комплекса было делом обременительным и «негуманным» по отношению к «простому люду».

Последствием разоблачения заговора Нарамаро было решительное усиление позиций Фудзивара Накамаро. Последним человеком, который мог бы составить ему конкуренцию, был его старший брат, Правый министр Тоёнари. Поскольку всем было известно, что его сын Отонава находился с Нарамаро в дружеских отношениях, то он был обвинен в недоносительстве и снят с должности<sup>51</sup>.

Несмотря на обвинения в чрезмерном усердствовании в распространении буддизма и вызванного этим страданиями «народа», в глубине своей души Накамаро, похоже, оставался стойким приверженцем управления более рационалистичного китайского (конфуцианского) типа, делающего упор не столько на действен-

ной силе молитв и ритуала (хотя, разумеется, и этот аспект нельзя сбрасывать со счета), сколько на прагматических мерах по приведению общества в иерархически соподчиняемое состояние. Поэтому вместе с усилением позиций Накамаро все большее внимание начинает обращать именно на конфуцианскую составляющую официальной идеологии.

Так, в «каждом доме» предписывается держать копию «Сяо-цзин» («Канон сыновней почтительности», яп. «Ко:кё:») — произведения, которое было одним из основных в программе обучения в школах чиновников. Нарушившие же моральные установления, прокламировавшиеся в этом произведении, подлежали суровому наказанию — ссылке в «дальние провинции»<sup>52</sup>. Равно как и проведенное чуть ранее повышение на один год возраста мужчин, подлежащих трудовой повинности, эта мера была вдохновлена распоряжениями конфуцианского толка танского императора Сюань-цзуна (712—756), отданными в 744 г. Кроме этого, Накамаро предпринял еще ряд мер, которые можно истолковать с точки зрения конфуцианского «человеколюбия»: он понизил налоги, облегчил бремя трудовой повинности, понизил процент по «рисовым ссудам» (выдавалась государством крестьянам), освободил часть государственных рабов.

При Накамаро власть вновь начинает заботить процесс образования в школах чиновников. В указе 757 г. вслед за «Сяо-цзин» констатируется, что в деле управления не существует ничего лучше музыки и ритуала, но учителя и ученики страдают от отсутствия пищи и одежды. Одновременно подчеркивается важность изучения астрологии, пути инь-ян, календарного дела, математики и иглоукалывания. В связи с этим выделялись поля для обеспечения довольствия персонала в соответствующих ведомствах<sup>53</sup>. Чуть позднее в «Сёку нихонги» утверждается, что при назначении выпускников школы чиновников в провинциях (астрологов и врачей) допускаются злоупотребления (назначение по протекции людей малоспособных). Чтобы исправить эту «аморальную» ситуацию, приводился список произведений конфуцианского толка, которые было необходимо тщательно изучить<sup>54</sup>. Возобновляется и проведение церемонии «белого коня» (7-й день 1-й луны), любование которым, согласно «Ли-цзи», должно было обеспечить изгнание злых духов в наступившем году. Сведений об этой церемонии не содержится в хронике со времени первого упоминания в 724 г., когда положение Фудзивара при дворе также было прочным<sup>55</sup>.

Неудивительно, что в такой обстановке смены политическо-философских ориентиров были необходимы и «чудесные предзнаменования», долженствующие показать, что «смена веж» имеет и сверхрационалистические основания. В провинции Суруга был обнаружен шелковичный червь, яйца которого образовывали надпись из 16 иероглифов, общий смысл которых сводился к тому, что Индра (понимался в качестве одного из буддийских божеств) в надлежащее время (8-й день 5-й луны — годовщина смерти Сё:му) откроет «небесные врата» для Сё:му, а правление его потомков будет долгим и успешным. В связи с этим новый девиз правления стал называться в 757 г. «Тэмпё: хо:дзи», т.е. «небесный — мир — сокровище — надпись»<sup>56</sup>. Таким образом, для обоснования происходивших перемен в пользу усиления позиций конфуцианства при дворе использовался словарь буддизма и даосизма (шелковичный червь — принадлежность даосской картины мира, сконтаминированной в Японии с конфуцианским «рационалистическим» мировидением)<sup>57</sup>.

В обстановке поощрения конфуцианства сами иноземные носители его (в основном, это были выходцы во втором-третьем поколении из стран Корейского полуострова — Когурё, Пэкче, Силла — и Китая) также подлежали поощрению. Отныне им разрешалось получение (изменение) родовой фамилии и кабанэ — наследственного ранга-титула, который традиционно применялся для ранжирования японской аристократии<sup>58</sup>. Это должно было послужить важной мерой для интеграции переселенцев в структуру японского общества, снятия барьеров для их более активно-го вовлечения в строительство централизованного государства и создания для них более широких возможностей вертикальной мобильности. В результате массированного предоставления кабанэ его получили более 50 родов (около 2000 человек)<sup>59</sup>.

Для самого же Накамаро это означало расширение социальной базы, на которую он рассчитывал опереться. В этом отношении чрезвычайно показателен факт смены руководства Управления строительства То:дайдзи, где на место настроенного против Накамаро Саэки-но Сукунэ Имаэмиси пришел потомок иммигрантов из Китая (или же Пэкче) Саканоуэ-но Имики Инукаи (его заместителем стал также иммигрант — потомок выходцев из Когурё по имени Кома-но Асоми Оояма). Показательно, что по времени эти «кадровые подвижки» приходятся приблизительно на время заговора Татибана-но Асоми Нарамаро<sup>60</sup>.

Если до Накамаро ни один из рода Фудзивара никогда не входил в состав официальных миссий в Китай, то теперь стала ясна его заинтересованность в том, чтобы этот канал получения информации (имеющей, в первую очередь, отношение к теории и практике государственного управления) с континента находился бы под непосредственным контролем Фудзивара: посольство, назначенное в 750 г. (отплыло в 752 г.), возглавлял Фудзивара Киёкава (при отправлении посольств, одной из основных задач которых была доставка книг, и в дальнейшем ведущая роль принадлежала Фудзивара)<sup>61</sup>. По всей вероятности, Накамаро рассматривал людей, побывавших в Китае, как готовые высококвалифицированные кадры для местного бюрократического аппарата. Тот же Кома-но Асоми Аояма был назначен на должность заместителя Управления по строительству То:дайдзи сразу после возвращения из Китая, где он находился в составе посольства.

Накамаро пытался, разумеется, поставить своих людей на всех уровнях государственного управления. Делалось это весьма изоциренно. Как уже было замечено, при значительных заимствованиях в Японии теории и практики конфуцианского управления, концепция «мандата Неба» (т.е. смены несправедливой династии или же правителя) была фактически проигнорирована в силу общей установки на несменяемость династии и вывод фигуры самого правителя из поля действия этических оценок. Однако убеждение в том, что при несправедливом администраторе непременно должны случаться природные катаклизмы, все-таки существовало. С той лишь разницей, что ответственность за бедствия возлагалась не на правителя, а на его подчиненных — управителей отдельных провинций. Так, согласно указу 763 г., подлежали смене управители тех провинций, на территории которых было много умерших от болезней и где разразилась засуха. За причину этих бедствий Накамаро посчитал нерадение чиновников в части поклонения синтоистским божествам<sup>62</sup>, что прекрасно согласовывалось с пониманием природы синтоистских божеств, компетенция которых распространяется лишь на ограниченную территорию.

Любопытно, что при общем нарастании при Накамаро конфуцианско-даосского элемента в управлении страной, количество магических мероприятий буддийского свойства (проведение молений, переписка и чтение сутр и т.п.) не имеет тенденции к сокращению (хотя их удельный вес в общем комплексе официальной идеологии и становится ниже), что свидетельствует о накопленной культурной инерции и о глубине проникновения буд-

дийских идей в чиновничье-придворную среду. Однако количество сообщений о строительстве новых храмов все-таки уменьшается, встречается и осуждение неправедных монахов<sup>63</sup>. Особенно интересна запись о предложениях чиновников по улучшению управления. Эти мнения были высказаны в ответ на обращение императора Дзюннин в 759 г. Одно из предложений, высказанное Санги Фунъя-но Махито Тино и монахом Дзикин (занимал крупную должность сё:со:дзу в буддийской церкви), заключалось в том, что следует отменить буддийскую церемонию покаяния в грехах, проводившуюся в 1-й луне в государственном масштабе (начала проводиться в 749 г.). Основанием для такого предложения послужило то, что многие люди, которые в обычное время в храм не заглядывают, соблазняются трапезой и подарками, организуемыми за государственный счет, и даже регистрируются в двух храмах, хотя и не принимают реального участия в молитвах. Что касается других предложений, высказанных самими монахами, то они в тексте хроники не приводятся на том основании, что исходят из реалий Китая, а не Японии, и потому, несмотря на уже отданные распоряжения об их исполнении, они не были воплощены в жизнь<sup>64</sup>.

В 758 г. в провинции Ямато была снова обнаружена вещь, которую посчитали за чудесное знамение. На сей раз это было растение: на корнях глицинии (яп. фудзи, т.е. очевидна связь с фамилией Фудзивара) некое насекомое проделало ходы в виде 16 иероглифов. Смысл их был не слишком понятен, но «профессора» (вспомним заботу Накамаро о них) истолковали их в смысле оправдания тех беспрецедентных полномочий, которыми стал обладать Накамаро к этому моменту<sup>65</sup>. Как мы видим, на сей раз в этом чудесном знамении не было уже ничего буддийского.

Для того, чтобы получать и «правильно» истолковывать знамения, Накамаро, безусловно, нужно было обладать соответствующими связями в «Ведомстве инь-ян» (Оммё:рё:), которое как раз и занималось такого рода работой. Прямым свидетельством действительного существования подобных связей может служить жизнеописание главы Ведомства по имени Ооцу-но Мурадзи Ооура, скончавшегося в 775 г. В нем утверждается, что Накамаро очень доверял этому человеку, для которого гадание было наследственным делом, и часто получал у него консультации<sup>66</sup>.

В 8-й луне 758 г. место отрекшейся из-за болезни Ко:кэн занял ставленник Накамаро — Дзюннин. Показательно, что Дзюннин в обход сложившейся практики не принял своего девиза правления

и правил под прежним девизом — Тэмпё: хо:дзи — показатель его явной несамостоятельности. Назначенный Главным министром, Накамаро получил беспрецедентные привилегии: чеканить собственную монету, от собственного имени собирать налоги, пользоваться своей печатью в качестве государственной. Мы не станем подробно описывать многочисленные государственные инициативы Накамаро. Отметим лишь, что и в правление Дзюннин продолжалась активная практическая деятельность по реформированию государственного аппарата, которая были призвана повысить его эффективность, что составляет впечатляющий контраст по сравнению с первыми годами правления Ко:кэн и, в особенности, Сё:му, придававшими первостепенное значение поддержке буддизма и магическим способам обеспечения жизнедеятельности государства.

Во время своего фактического правления Накамаро предпринял следующие шаги, продиктованные его прокитайскими настроениями: ввел новую номенклатуру чиновничьих должностей, имевших прецеденты в Китае (отчасти — в Бохайском царстве); предпринял меры для поддержания стабильных цен на рис; предписал всем чиновникам, наряду с законодательными сводами (и дополнениям к ним), неукоснительное изучение «Идзё: тэн-кун»<sup>67</sup>; начал составление генеалогических списков по китайскому образцу (работа не была закончена, списки не сохранились).

Для самого Накамаро конфуцианские идеи сыновней почтительности были не только средством воздействия на сознание и этические качества чиновничества с целью реформирования общегосударственной идеологии, но и обоснованием для возвеличивания своих собственных предков. К числу предпринятых им в этом направлении мер можно, в частности, отнести введение в действие в 757 г. составленного еще Фухито законодательного свода «Ё:ро рицурё:» (поскольку он почти не отличался от предыдущего свода «Тайхо: рицурё:», то эта акция носила скорее политическое, чем практическое значение); посмертное повышение Фухито, Мутимаро и Фусасаки в ранге и должности (идейное обоснование при этом выглядело так: «Дети почитают родителей. Родители же почитают детей. Это — вечное правило, и [в следовании ему] заключена добродетель священного правителя»)<sup>68</sup>.

В то же самое время при правлении Дзюннин—Накамаро продолжается впервые сформулированная законодательными сводами политика, направленная на лишение буддийской церкви самостоятельности, полное подчинение ее государственным инте-



ресам. Может быть, наиболее показательны в этом отношении два указа 760 г., провозглашенные в один день (оригинал второго из них, написанного рукой Накамаро, сохранился до сегодняшнего дня). Первый указ вводит для монахов шкалу ранжирования (4 ранга, 13 ступеней), в значительной степени приравнивая их к государственным служащим (в Китае такой шкалы для монахов не существовало). Второй указ лишает То:дайдзи права самостоятельно пользоваться частью дарованных ему полей и переводит их в государственное управление. Отныне они должны были использоваться в качестве источника получения средств для проведения проводимых государством буддийских церемоний<sup>69</sup>.

Накамаро исходил из того, что государству должна принадлежать активная роль во всех без исключения областях жизнедеятельности. Это касалось не только дел внутренних, но и внешних. Именно на его «правление» приходится заметная активизация попыток внешней экспансии Японии (подготовка неосуществленной военной экспедиции против Силла, походы на север Хонсю против эмиси — предков айнов).

Однако в это время буддийскому монаху До:кё:<sup>70</sup> удалось поправить здоровье Ко:кэн. Предполагается также, что монах и экс-императрица состояли в интимных отношениях. Так или иначе, но под его влиянием Ко:кэн решительно заявила свои претензии на власть<sup>71</sup>. Какое-то время в стране существовало два параллельных центра властных полномочий. При этом резиденцией Дзюннин был императорский дворец, резиденция же Ко:кэн находилась в буддийском храме Хокэдзи в Нара<sup>72</sup>. Обычно возникший конфликт между тандемами Ко:кэн—До:кё: и Дзюннин—Накамаро рассматривается как проявление борьбы за власть между различными придворными группировками. Однако с точки зрения понимания общекультурной ситуации нам представляется весьма перспективным видеть в нем не только столкновение конкретных личностей, но и противостояние разных стратегических подходов (буддийского и конфуцианского) по отношению к будущему страны, которое, в свою очередь, в самом общем виде может быть интерпретировано как противостояние прагматического и магического подходов к управлению государством.

Влияние До:кё: стремительно возрастало. Он занял должность сё:со:дзу<sup>73</sup> — одного из руководителей буддийской общины в стране. Накамаро, увидевший в До:кё: и его покровительнице Ко:кэн угрозу своему положению, поднял войска, однако потерпел поражение от дружины Ко:кэн и был казнен<sup>74</sup>. Однако это не сказалось

на положении в государственной иерархии фамилии Фудзивара в целом, поскольку представители других ветвей не поддержали Накамаро и выступили против. Их лояльность была оценена — они немедленно получили повышение в рангах (Фудзивара Нагатэ, Фудзивара Навамаро), а Фудзивара Тоёнари был возвращен пост Правого министра. После его смерти этот пост занял Нагатэ — сын Фусасаки, что означало смену у кормила власти «южного дома» Фудзивара на «северный», который будет отныне доминировать в политической жизни на протяжении нескольких столетий. Чуть позже Фусасаки получил пост Левого министра<sup>75</sup>.

Для нашего исследования чрезвычайно важным представляется тот факт, что ни одна из буддийских структур не поддержала Накамаро. Так, при известии о мятеже, 16 переписчиков из Управления по переписке сутр при То:дайди немедленно отправились в императорский дворец, где от главы Министерства Народных дел они получили приказ возвратиться обратно и «обороняться», а оружие, находившееся в хранилище Сёсо:ин в То:дайди, было доставлено в императорский дворец для применения его против Накамаро (совершенно очевидно, что к этому моменту Дзюннин уже не контролировал ситуацию). Храмы в провинции Оми (позиции Фудзивара там были особенно сильны) также встали на сторону императорской армии<sup>76</sup>.

После этого Дзюннин был принужден к отречению и сослан. Вскоре он скончался при таинственных обстоятельствах. Настало время полного доминирования До:кё: и повторно взошедшей на престол Ко:кэн<sup>77</sup>. Затем До:кё: вместе с Ко:кэн (точно так же, как и чуть ранее Накамаро) пришлось обратиться к бюрократическому творчеству — специально «под него» стали создаваться должности, которые законодательством предусмотрены не были. Дело в том, что определенная законодательством бюрократическая система аттестаций даже при сильном желании власть предержавших обычно не позволяла слишком стремительного продвижения по служебной лестнице<sup>78</sup>. Сначала До:кё: был назначен дайджин-дзэнси (министр-учитель дхьяны), затем — «главным министром-учителем дхьяны» (дайджэ: дайджин дзэнси) и «владыкой Закона [Будды]» (хо:о:), причем продуктивное обеспечение До:кё: приравнивалось к императорскому. При этом назначение на должность министра-монаха обосновывалось с точки зрения выгоды для дела распространения буддизма — занимаемая им высокая должность должна была обеспечить процветание закона Будды в Японии. Кроме того, подчеркивалась его роль в деле «защиты» государыни<sup>79</sup>.

Возвышение До:кё: сопровождалось целой серией мероприятий и отрежиссированных «событий» буддийского характера. Это и введение должности ответственного за отпущение на волю «живых существ» (ранее номенклатура выкупаемых и отпускаемых на свободу ограничивалась соколами), и прекращение практики принесения подати животными и птицами, используемыми во время охоты (соколы, собаки, бакланы), и помещение статуи Будды в главное синтоистское святилище — храм Исэ, и обнаружение мощей Будды в храме Сумидэра, и начало строительства в столице крупнейшего после То:дайдзи буддийского храма Сайдайдзи, и изготовление одного миллиона моделей трехъярусных деревянных пагод (в каждую из них был вложен ксилографический текст дхарани) и т.д.<sup>80</sup> Количество упоминаний относительно буддизма в «Сёку нихонги» в правление Сё:току—До:кё: намного превосходит все прошлые и последующие правления<sup>81</sup>.

При этом, несмотря на то, что в государственном аппарате Фудзивара формально по-прежнему доминировали, контролем над буддийской церковью они явно не обладали (скажем, ни одна из должностей в Управлении строительства Сайдайдзи Фудзивара не принадлежала — в основном это были представители «старых» аристократических родов — Сазки, Оотомо, Нунахара, Авата<sup>82</sup>). Скорее наоборот: в это время До:кё: вместе со своими коллегами-монахами в значительной степени (в особенности в делах, касающихся буддийской церкви) подменили собой регулярный государственный аппарат — было создано Управление дворца До:кё:, штат которого был сопоставим со штатом дворца престолонаследника<sup>83</sup>. На этом фоне посещение императрицей Управления обучения (Дайгакурё:) для участия в церемонии поклонения Конфуцию<sup>84</sup> не выглядело слишком большой уступкой поборникам китайской учености (в это время пост Правого министра занимал Киби-но Асоми Макиби, известный своей китайской образованностью), тем более, что непосредственно после этого государыней было предпринято посещение крупнейших столичных храмов.

Вообще говоря, за записями «Сёку нихонги» этого времени постоянно ощущается скрытая борьба за идеологические приоритеты. Чрезвычайно показательной является запись, приуроченная к привычному уже обнаружению в 768 г. «чудесной черепахи» и «голубого коня», с цитатами из китайских классиков, которые свидетельствуют о первостепенной значимости этих знаков<sup>85</sup>. Во времена полномочного господства в прошлом какого-нибудь представителя клана Фудзивара это послужило бы непременным пред-

логом-причиной для переименования девиза правления (поскольку обнаружение чудесной черепахи считалось «великим счастливым знамением», требующим изменения девиза), но при Сё:току—До:кё: этого не произошло.

Разумеется, следует твердо помнить, что борьба в области строительства государственной идеологии шла за приоритетное место в ней. Никто не ставил вопрос об «искоренении» конфуцианства, синтоизма или буддизма. Так, например, несмотря на откровенно пробуддийскую направленность правления Сё:току (Ко:кэн), в ее указе, посвященном переименованию эры правления, упоминается о помощи синтоистских божеств (а не будд и бодхисаттв!), которые послали встречный ветер, предотвративший продвижение судов Накамаро, спасавшегося бегством от преследования дружины Ко:кэн. В связи с этим чудесным событием, предотвратившим захват трона Дзюннин, «незаконным» претендентом на престол, новая эра правления была названа «Тэмпё: дзинго», т.е. «небесный — мир — божественная — защита»<sup>86</sup>.

Приведем еще один показательный пример. Поскольку политика тандема Сё:току—До:кё:, направленная, в частности, на поощрение буддизма и продвижение худародных ставленников До:кё:, вызывала скрытое противодействие аристократической элиты, то Сё:току требовалось дополнительное обоснование праведности своего правления, наилучшим способом для чего было бы какое-нибудь благоприятное знамение. Непосредственной причиной принятия нового девиза оказалось повсеместное (в том числе и над синтоистским храмом правящего рода в Исэ) обнаружение чудесных семицветных и пятицветных облаков, которые могли наблюдать многие подданные. Сама Сё:току также самолично видела их. В связи с этим прежний девиз правления «Тэмпё: дзинго» продержался всего два года и был изменен в 767 г. на «Дзинго Кэйун» («божественная — защита — удивительные — облака», где вторая часть сочетания омонимична девизу 704 г. «чудесное облако»). Чудесное знамение было приписано совокупной помощи синтоистских божеств, будд и душ прежних правителей<sup>87</sup>. Таким образом, окончательно утверждается и открыто вербализуется «состав» официальной придворной идеологии, основными компонентами которой являются конфуцианство и религиозный даосизм (идея «мандата Неба», применяемая не по отношению ко всей династии, но по отношению к отдельным правителям, где «воля Неба» определяется по знамениям), синто (божества Неба и Земли, души предков), буддизм.

Нами уже неоднократно анализировались события, связанные с попыткой государственного переворота, предпринятого До:кё: в 769 г., т.е. в тот момент, когда он находился на вершине своего могущества<sup>88</sup>. Напомним лишь, что До:кё: утверждал, что только в том случае, если он займет престол, в стране воцарятся мир и спокойствие. План До:кё не удался, и сразу же после смерти Сё:току, ссылки До:кё: и воцарения Ко:нин (770 г.) в политической и идеологической жизни двора и страны начинается стремительное возвращение к конфуцианским ценностям. И теперь, в отличие от 768 г. вновь обнаруженная белая черепаха служит поводом для переименования эры правления в «Хо:ки» (Драгоценная черепаха). Символично, что в записи от этого же дня приводится список высших чиновников, пожалованных новыми рангами, среди которых непропорционально большую долю составляют Фудзивара (10 из 27)<sup>89</sup>. Главным же царедворцем становится Фудзивара-но Ёсицугу, занявший должность Внутреннего министра (найдайдзин; не входит в одобренный законодательством перечень официальных должностей). При этом следует иметь в виду, что возмущение, вызванное Сё:току—Докё:, было столь велико, что церемония восхождения на престол Ко:нин и переименование девиза были осуществлены в год смерти Сё:току, а не в следующем, как это было положено по конфуцианскому этикету (т.е. фактически не соблюдался траур по покойной государыне).

До:кё: было предъявлено немало обвинений, одним из основных (точно так же, как и в случае с Накамаро) было чрезмерное увлечение строительством буддийских храмов, что вызвало увеличение трудовой повинности и истощение государственных ресурсов<sup>90</sup>.

После удаления с политической арены До:кё: вновь активизируются связи с Китаем, что можно считать за важный признак идеологической ориентированности режима. Здесь следует отметить, что посольства в танский Китай назначались в VIII в. почти исключительно в периоды доминирования Фудзивара. И наоборот — как только их влияние ослабевало и усиливались пробуддийски настроенные силы, посольства посылались переставали, что подтверждается данными приводимой таблицы.

После удаления До:кё: количество записей буддийского характера в «Сёку нихонги» сокращается. Постепенно изменяется и их тональность. В соответствии с первоначальным духом законодательных сводов на первый план вновь выходят рестриктивные меры, направленные на ограничение буддийского влияния под

Год назначения (или отправки) посольства	Император	Ближайшее окружение императора
701	Момму	Левый министр — Тадзихи-но Махито Сима; Правый министр — Абэ-но Асоми О:нусибито; увеличивающееся влияние Фудзивара-но Асоми Фухито
716	Гэнсё:	Правый министр Фудзивара-но Асоми Фухито (при вакантной должности Левого)
732	Сё:му	Фудзивара-но Асоми Мутимаро (Правый министр при вакантной должности Левого)
746 (не было отправлено)	Сё:му	Татибана-но Сукунэ Мороз (Левый министр)
750	Ко:кэн	Татибана-но Асоми Мороз (Левый министр), Фудзивара-но Асоми Тоёнари (Правый министр); увеличивающееся влияние Фудзивара-но Асоми Накамаро
759	Дзюннин	Правый министр Фудзивара-но Асоми Накамаро (при вакантной должности Левого)
761 (не было отправлено)	Дзюннин	Фудзивара-но Асоми Накамаро (Главный министр)
762 (не было отправлено)	Дзюннин	Фудзивара-но Асоми Накамаро (Главный министр)
775	Ко:нин	Фудзивара-но Асоми Ёсицугу (Внутренний министр)
778	Ко:нин	Фудзивара-но Асоми Ёсицугу (Внутренний министр)

предлогом «неправильного» поведения монахов. К наиболее значимым актам по лишению буддийской церкви самостоятельного значения относятся мероприятия по усилению государственного контроля над посвящением в монахи (вместо печати До:кё: на документах должна была ставиться печать Министерства Управления); предотвращение самовольного, не санкционированного государством, ухода в монахи; возвращение монахов из столицы

в те провинциальные храмы, к которым они были приписаны; запрет на незаконное называние себя именами умерших монахов (что затрудняло их учет); осуждение несправедливого поведения монахов (действия, противоречащие Учению Будды и государственным законам), приведшего к тому, что несколько храмов были разрушены ударами молнии; ограничение срока владения храмами землей одним правлением; запрещение использовать при возведении храмов камня, взятого из разрушенных при строительстве захоронений; запрет на частное строительство храмов; запрет заниматься храмам ростовщическими операциями; высылка монахов в периферийные храмы за нарушение законодательства и распоряжений правительства; ликвидация Управления по строительству То:дайди и т.д.<sup>91</sup> И, напротив, «Сёку нихонги» приводит в пример «простых» людей, отличившихся по части верности конфуцианскому сыновнему долгу, а жизнеописание Фудзивара Хаманари (автор первого в Японии поэтологического трактата «Какё: хё:сики», посвященного китайскому стихосложению) специально отмечает его китайскую образованность (в гадании, астрологии, календарном деле)<sup>92</sup>. Ликвидируется и существовавшая неопределенность положения в государственной иерархии в отношении высших должностных лиц буддийской церкви, которая создавала возможности для различных политических спекуляций. Самый высокий пост — «патриарха» (со:дзу) приравнивался отныне к младшей степени четвертого ранга<sup>93</sup>, т.е. был на ступень ниже «обычного» министра. Все это приводило к тому, что государственный аппарат стал прочно контролировать буддийские институты, лишив их самостоятельного значения. При этом опасения относительно политической самостоятельности буддийской церкви были настолько велики, что при переносе столицы из Нара в Нагаока (784 г.) и Хэйан (794 г.), столичные храмы было решено оставить на прежнем месте в Нара (при строительстве Нара крупнейшие храмы были перенесены туда из прежней резиденции, располагавшейся в конце VII — нач. VIII в. в Фудзивара).

\* \* \*

Период доминирования До:кё: оказался, пожалуй, последним в истории древней Японии, когда буддизм как таковой претендовал на **ведущее** место в комплексе государственной идеологии. Впоследствии сёгунатами был взят на вооружение дзэн-буддизм (XIII—XVI вв.). Что касается ситуации с буддизмом до этого времени, то хотя его влияние на жизнь государства и общества было

очень значительным, но, на наш взгляд, его потенции реализовывались, главным образом, в деле социализации личности. Однако и конфуцианство, несмотря на то, что Фудзивара (в лице представителей «северного дома») практически безраздельно контролировали правящий род и положение при дворе вплоть до XII столетия, в чистом виде также не смогло стать единственным основанием легитимности существующей системы власти — местная синтоистская традиция с ее упором на миф и систему сакральных генеалогий с течением времени все более институализировалась, образуя собой каркас государственной идеологии, который, в зависимости от времени и обстоятельств, мог быть покрываем различными «материалами» без катастрофических последствий для самой конструкции (определенную, хотя и не решающую, роль здесь играло то обстоятельство, что род Накатоми, от которого отпочковались Фудзивара, был родом наследственных синтоистских жрецов). Полемика по идеологическим вопросам происходила между приверженцами буддизма и конфуцианства, однако она никогда не ставила под вопрос ценности синтоизма. Кроме того, необходимо помнить о достаточно жесткой привязанности в общественном сознании конфуцианства и фамилии Фудзивара (ориентированность Фудзивара на китайскую образованность конфуцианского типа находит свое выражение в создании ими своей собственной родовой школы после фактического распада государственной системы подготовки чиновников). Так что с уходом с политической арены этого рода образовался определенный идеологический вакуум, который был заполнен огосударствленным буддизмом дзэн. Повторная актуализация конфуцианства как основы государственной идеологии наблюдается лишь в XVII в., при сёгунате Токугава.

### Примечания

- <sup>1</sup> Нихон сёки, Тэнти, 8-10-15 (Нихон сёки. Анналы Японии. СПб., 1997. Т. 2, с. 201). Проблема изменения фамилий по императорскому указу (за заслуги или же в качестве наказания) представляет собой чрезвычайно сложную и запутанную проблему. Для нашего исследования, однако, она имеет лишь опосредованное значение. Отметим лишь частотность таких указов, маркировавших изменение придворного статуса рода, ставшего объектом такого указа.
- <sup>2</sup> Важность анализа кровнородственных связей не вызывает сомнения. Однако следует помнить, что «генеалогический фактор» обладает ограниченными объяснительными потенциями. Как нам уже приходи-



лось отмечать ранее, для синтоистской мифологии характерен конфликт между божествами, принадлежащими к одному поколению (братьями и сестрами), в то время как конфликтов между разными поколениями (родителями и их потомками) обычно не фиксируется (см.: Мещеряков А.Н. Древняя Япония: культура и текст. М., 1991). Материалы, привлеченные нами при написании данной работы, свидетельствуют, что эта же закономерность прослеживается и на историческом материале.

- <sup>3</sup> Нихон сёки, Киммэй, 13-10-0. Анализ этого предания см.: Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. Проблема синкретизма. М., 1987, с. 62—64.
- <sup>4</sup> Нихон сёки, Сусюн, 0-7-0.
- <sup>5</sup> Нихон сёки, Когёку, 4-6-12.
- <sup>6</sup> Нихон кодайси дзитэн (Словарь древнеяпонской истории). Токио, 1993, с. 190—193.
- <sup>7</sup> Мещеряков А.Н. Даосизм и символика числа «восемь» в японской официальной культуре VII—VIII вв. — Проблемы Дальнего Востока, 1999, № 3.
- <sup>8</sup> Сёку нихонги, Кэйун, 4-4-15.
- <sup>9</sup> Нихон сёки, Дзито:, 6-1-4.
- <sup>10</sup> Кугё: бунин. Серия «Кокуси тайкэй». Токио, 1971, с. 16.
- <sup>11</sup> Эта антология была составлена в 751 г. из стихов поэтов кружка принца Нагая (см. ниже). Издание текста см. в серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй». Токио, 1964. Т. 69. О самой антологии см. на русском языке: Халла Иштван. О создании первой японской антологии китайских стихотворений «Кайфусо» (751 г.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1977; Мещеряков А.Н. Древняя Япония: культура и текст, с. 59—64.
- <sup>12</sup> Сёку нихонги, Момму, 2-8-19.
- <sup>13</sup> Полный список чиновников, занимавших эту должность, неизвестен. Тем не менее, для первой половины VIII в. можно привести следующие имена: Сасанами-но Кафути, Кудара-но Коникиси Ро:гу (потомки иммигрантов из Пэкче), Цуки-но Имики Оихито (участвовал в составлении «Тайхо: рицурё»), Ямада-но Фухито Миката (учился в Танском Китае), Ядзумэ-но Сукунэ Мусимаро и Сиоя-но Мурадзи Комаро (составители «Ёро: рицурё:»), Тагибана-но Асоми Нарамаро (крупный государственный деятель). См.: Киси Тосио. Фудзивара Накамаро. Токио, 1969, с. 16—17.
- <sup>14</sup> Первое упоминание о проведении этой церемонии в «Сёку нихонги» относится к 701 г. (см.: Сёку нихонги, Тайхо:, 1-2-14).
- <sup>15</sup> Эти сведения содержатся в сочинении, известном как «Жизнеописание Мутимаро» («Мутимаро-дэн»), составленном монахом Энкэй по повелению Фудзивара-но Асоми Накамаро (см. ниже). Киси Тосио. Указ. соч., с. 15—16.

- 16 Кайфусо:, с. 58—59.
- 17 Свод законов «Тайхорё». М., 1985. Т. 1, с. 65—74.
- 18 Сёку нихонги, Ё:ро, 1-4-23; 2-10-10; 6-7-10.
- 19 Вслед за Китаем в Японии панцирь черепахи использовался для гадания. Кроме того, черепаха в силу ее долголетия считалась символом вечной жизни и благополучия. Не следует забывать и китайский миф, согласно которому черепаха, появившаяся из реки Ло, имела на своем панцире знаки, которые стали прототипом первых иероглифов. В одном из указов «Сёку нихонги» цитируется соответствующее место раздела «Жизнеописаний» «Исторических записок» Сыма Цяня: «Божественная черепаха — сокровище Поднебесной. Она изменяется вместе с изменением вещей, в четырех временах года меняет свой цвет. Так скрывает себя, лежит и не ест. Весной она зеленая, летом — красная, осенью — белая, зимой — черная» (см.: Сёку нихонги, Дзинго кэйун, 2-9-4). В этом, а также и в более раннем указе (см.: «Сёку нихонги», Ё:ро, 7-10-23) цитируется несохранившееся сочинение Сюнь-ли (считается, что оно было составлено во время Вэйской или Цзиньской династии), в котором, судя по всему, рассматривалась теория знамений и практика гаданий: «Когда правитель несгибаем и не образуются клики, когда почитают старых, когда древнее и прошлое не теряются, когда добродетель струится обильным потоком, тогда и появляется чудесная черепаха». Вслед за Китаем в Японии девизы правления (яп. нэнго:) также играли огромную роль в системе официальной идеологии. Именно поэтому наше дальнейшее изложение в значительной степени основано на анализе принимаемых девизов правления. Законодательно порядок смены девизов правления был закреплен в сводах «Тайхо: рицурё:» и «Ё:ро рицурё:» (XVIII-8).
- 20 Сёку нихонги, Рэйки, 1-8-28.
- 21 Сёку нихонги. Серия «Син нихон котэн бунгаку тайкэй». Токио, 1990. Т. 2, с. 501, прим. 39.
- 22 Сёку нихонги, Дзинги, 1-2-4.
- 23 Детальное описание этого столкновения см.: «Нихон сёки». Т. 2, с. 208—222.
- 24 Синсэн сёдзироку. Токио, 1962. Т. 1, с. 154.
- 25 Сёку нихонги, Дзинги, 5-8-21. Символический смысл числа 177 остается неизвестным.
- 26 Сёку нихонги, Дзинги, 5-12-28.
- 27 Сёку нихонги, Дзинги, 5-8-28.
- 28 Сёку нихонги, Дзинги, 4-12-10.
- 29 Сёку нихонги, Дзинги, 6-2-10.
- 30 Сёку нихонги, Тэмпё:, 1-6-20, 1-8-5.
- 31 Сёку нихонги, Тэмпё:, 2-2-2, 2-3-27, 3-3-7, 3-7-29.
- 32 Сёку нихонги, Тэмпё:, 7-4-26.

- <sup>33</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 6-11-20.
- <sup>34</sup> В сообщении «Сёку нихонги» (Тэмпё:, 10-7-10) говорится, что Оото-но Сукунэ Комуси во время игры в го с Накатоми-но Адзумахито заспорил с ним относительно принца Нагая (раньше он служил у него) и зарубил Адзумахито. Хроника лапидарно заканчивает это таким утверждением: «Адзумахито — это человек, который оклеветал принца Нагая».
- <sup>35</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 10-12-4.
- <sup>36</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 12-8-29.
- <sup>37</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 12-9-15.
- <sup>38</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 18-6-18.
- <sup>39</sup> Один из показательных примеров — судьба одного из сыновей Фудзивара-но Фусасаки — Мататэ (Яцука). В его жизнеописании говорится, что он был образован (как и все представители Фудзивара — отметим мы от себя), Сё:му любил его и, желая приблизить, даровал ему должность — в обязанности Мататэ входило лично докладывать государю и доставлять его распоряжения в соответствующие подразделения аппарата. Однако Фудзивара Накамаро (см. ниже) это не понравилось, и тогда Мататэ решил остаться дома и в течение долгого времени свои силы отдавал изучению китайских книг (см.: Сёку нихонги, Тэмпё: дзинго, 2-3-12).
- <sup>40</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 13-3-24; Тэмпё:, 19-11-7.
- <sup>41</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 15-10-19.
- <sup>42</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 17-1-21.
- <sup>43</sup> В указе Сё:му, в частности, говорилось: «И вот, желая во всех землях обильной страны Поднебесной/ сутру «Сайсё:о:кё» ввести/ и воздвигнуть статую Будды/, вознесли мы моления/ богам, на Небе пребывающим, на Земле пребывающим,/ и почести воздали душам государей разных времен,/ начиная с государя — далекого предка,/ множество людей повели за собою/ и статую возводили, в сердце мечтая,/ дабы несчастья пресеклись и стало добро,/ тревоги переменялись и жизнь выровнялась./ И вот возводили мы статую с мыслями теми,/ а многие усомнились — да будет ли так?/ И мы горевали — золота достанет ли?/ И тут явились нам знаки слова великого,/ чудесного слова Трех Сокровищ, все превосходящего,/ и поняли мы, что явились те знаки,/ ибо согласились на то боги,/ на Небе пребывающие, на Земле пребывающие,/ и счастьем нас одарили,/ и души государей нам милость и ласку оказали» (Норито. Сэммё. М., 1991, с. 152).
- <sup>44</sup> Сиби — кит. цзывэй, означает место на небосводе, где пребывает Небесный Император; тю:дай (чжунтай) — министр.
- <sup>45</sup> Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 8-9-18.
- <sup>46</sup> В 743 г. в составе Гисэйкан, в который тогда входило 7 человек, Фудзивара тогда принадлежало 2 места (Тоёнари и Накамаро). Киси То:сио. Указ. соч., с. 87—88.

- 47 Сёку нихонги. Т. 3, примечание XVII-45, с. 474—475. Независимые от официальной традиции летописания источники свидетельствуют, что сам Накамаро, вероятно, был вполне правверным буддистом (об этом говорят сохранившиеся данные из архива Тодайдзи о сутрах, которые семья Накамаро брала оттуда для того, чтобы переписать их). Киси Тосио. Указ. соч., с. 134—138. Однако это отнюдь не отменяет фактически проводившуюся им впоследствии политику, направленную прежде всего на поощрение китайской образованности.
- 48 Киси Тосио. Указ. соч., с. 161.
- 49 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 1-6-28.
- 50 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 1-7-3.
- 51 Сёку нихонги, Тэмпё: дзинго, 1-11-27.
- 52 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 1-4-24.
- 53 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 1-8-23.
- 54 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 1-11-9.
- 55 Сёку нихонги, Дзинги, 1-1-7, Тэмпё: хо:дзи, 7-1-7. Эта церемония стала ежегодно проводиться в Японии еще в конце VII в. (см.: Нихон сёки, Дзито., 3-1-7 и далее). Согласно законодательным сводам (закон XXX-40), она вошла в список церемоний годового цикла. Так что неупоминание о ней в хронике не означает, что в реальности она не проводилась. Однако упоминание о ее проведении свидетельствует об особой значимости момента. В данном случае — об усиленном внедрении Фудзивара в придворный обиход китайского элемента.
- 56 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 1-8-13, 1-8-18.
- 57 О первостепенной значимости даосизма в раннеяпонской практике управления см.: Мещеряков А.Н. Даосизм и символика числа «восемь» в японской официальной культуре VII—VIII вв.
- 58 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 1-4-4.
- 59 Сёку нихонги. Т. 3, с. 184, прим. 14.
- 60 Киси Тосио. Указ. соч., с. 351.
- 61 Поскольку в состав миссии 752—754 гг. входили представители противоборствующих родов (заместителем посла был Оотомо Комаро), это спровоцировало открытый скандал. Из отчета, поданного трону Оотомо Комаро (его корабль вернулся на родину намного раньше флагманского), фактически явствовало, что все достижения этого посольства были обеспечены благодаря Комаро. К ним можно отнести: его личное вмешательство, когда на самой важной церемонии при дворе китайского императора посольство Японии было поставлено на менее почетное место, чем то было положено (ниже посольства Силла); вывоз из Китая монаха Гандзина, необходимого японцам для «правильного» проведения процедуры посвящения в монахи (поскольку согласия китайских властей на выезд Гандзина получено не было, Киёкава побоялся взять его на борт своего корабля, в то время как Комаро, недовольный действиями своего начальника, по своей лич-

- ной инициативе погрузил его и еще нескольких монахов к себе на судно) (см.: Сёку нихонги, Тэмпё: сё:хо:, 6-1-30).
- 62 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 7-9-1.
- 63 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 3-5-15.
- 64 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 3-6-23. Из более поздних источников известно, что предложения монахов крупнейших храмов заключались в следующем: провести ремонт буддийских храмов; запретить деятельность монахов, не прошедших санкционированного государством посвящения; обсадить дороги плодовыми деревьями, дабы путники могли спастись от жары в тени и находить пропитание; учредить в каждой провинции пруды, куда добродетельные люди могли бы выпускать рыбу, выкупленную ими у торговцев (см.: Сёку нихонги. Т. 3, с. 547—548, прим. 34). За исключением пункта 2, все остальные предложения носят трудозатратный характер, требующий вмешательства государства, которое, однако, в это время явственно умеряло свою активность в деле поддержки буддийской церкви. Кроме того, следует иметь в виду, что распоряжения об исполнении указанных предложений исходили от Дадзё:кан, который во времена господства Накамаро утратил значительную часть своих полномочий.
- 65 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 2-2-27.
- 66 Сёку нихонги, Хо:ки, 6-5-17.
- 67 Не сохранившееся произведение китайской этической мысли (составлено в правление У цзэ-тянь, 684—705), в котором, судя по сохранившимся отзывам и отрывкам, первостепенное значение придается конфуцианским этическим категориям (см.: Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 3-6-22).
- 68 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 4-8-7.
- 69 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 4-7-23.
- 70 О До:кё: см.: Мещеряков А.Н. Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988, с. 75—98.
- 71 В указе Ко:кэн (см.: Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 6-6-3, 762 г.), уже носившей в это время монашеское имя Такано, в частности, говорилось: «...Стали мы послушницей Будды. А что до деяний разных — постоянными праздниками и делами мелкими пусть нынешний правитель ведает, а важными делами державными — наградами, наказаниями, этими двумя заботами мы ведасть станем» (Норито. Сэммё, с. 166).
- 72 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 6-5-23.
- 73 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 7-9-4.
- 74 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 8-9-11.
- 75 Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 8-9-11, 8-9-14, Тэмпё: дзинго, 2-1-1, Тэмпё: дзинго, 2-10-20.
- 76 Киси Тосио. Указ. соч., с. 393—395, 403—404.

- <sup>77</sup> Поскольку ее тронным именем стало Сё:току, то и время ее повторного правления обычно именуется «временем правления Сё:току».
- <sup>78</sup> О системе аттестаций, а также об общей эволюции структуры японского чиновничества см.: Грачёв М.В. Формирование древнеяпонского чиновничества в VII — начале VIII вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1998.
- <sup>79</sup> Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 8-9-18, Тэмпё: дзинго, 1-10 вставной-2, Тэмпё: дзинго, 2-10-20, Тэмпё: дзинго, 2-10-23.
- <sup>80</sup> Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 8-10-2, 8-10-11, Тэмпё: дзинго, 2-7-23, Тэмпё: дзинго, 2-10-20, Хо:ки, 1-4-26.
- <sup>81</sup> Конкретные расчеты см.: Мещеряков А.Н. Древняя Япония. Буддизм и синтоизм. Проблема синкретизма. М., 1987, с. 178—179; Meshcherykov A. Monumenta Nipponica, vol. XXXVIII, number 1, Spring. Tokyo, 1983, с. 86—87.
- <sup>82</sup> Сёку нихонги. Т. 4, с. 509, прим. 46.
- <sup>83</sup> Сёку нихонги. Т. 4, с. 507, прим. 41.
- <sup>84</sup> Сёку нихонги, Дзинго кэйун, 1-2-7.
- <sup>85</sup> Сёку нихонги, Дзинго кэйун, 2-9-11.
- <sup>86</sup> Сёку нихонги, Тэмпё: хо:дзи, 8-9-29; Тэмпё: дзинго, 1-1-7.
- <sup>87</sup> Сёку нихонги, Дзинго кэйун, 1-8-18.
- <sup>88</sup> См., например: Мещеряков А.Н. Герои, творцы и хранители японской старины, с. 75—98.
- <sup>89</sup> Сёку нихонги, Хо:ки, 1-10-1.
- <sup>90</sup> Сёку нихонги, Хо:ки, 1-8-17.
- <sup>91</sup> Сёку нихонги, Хо:ки, 2-1-4, 10-8-23; 10-8-26, 10-9-17, 11-1-20, 11-6-5; Энряку, 2-6-10, 2-12-6, 4-5-25, 8-3-16.
- <sup>92</sup> Сёку нихонги, Хо:ки, 3-12-6, Энряку, 9-2-18.
- <sup>93</sup> Сёку нихонги, Хо:ки, 4-11 вставной-21.

*М.В. Грачёв*

## **О составе древнеяпонского придворного чиновничества в первой половине VIII в.**

В японской исторической литературе существует достаточно публикаций, посвященных различным аспектам взаимоотношений между различными аристократическими родами в VII—VIII вв.<sup>1</sup>, и особое внимание исследователи древней истории Японии уделяют периоду правления императора Тэмму (673—686), который в результате целенаправленных политических преобразований попытался изменить баланс основных сил в стране<sup>2</sup>. Как известно, восшествие Тэмму на престол сопровождалось кровопролитной войной, получившей название «смута г. дзинсин» (яп. «дзинсин-но ран»). Победу Тэмму обеспечила поддержка тех сил, которые были недовольны ущемлением своих наследственных прав. К ним относились как старая родоплеменная аристократия (например, Оотомо и Абэ), так и новая «служилая знать». Последняя не могла похвастаться своей родовитостью, но отличилась преданностью принцу О:ама (будущему императору Тэмму) во время «смуты г. дзинсин». В результате (после провозглашения Тэмму императором) выходцы из сравнительно молодых кланов получили придворные должности и тем самым изменили существовавшую до Тэмму расстановку основных политических сил. Из материалов летописи «Нихон сёки» видно, что на протяжении царствования Тэмму и его супруги Дзито: (686—697) новая «служилая знать» постепенно набирает силу и начинает представлять угрозу влиянию «старой» родоплеменной аристократии при дворе. По всей видимости, как Тэмму, так и Дзито: вполне устраивала такая ситуация. Используя противоречия внутри правящей эли-

ты, им удалось укрепить свои позиции и проводить политику реформ, направленную на создание централизованного государства. Но преодолеть давление традиций аристократического общества не удалось, и к концу VIII в. важнейшие государственные посты занимали преимущественно представители «старых» аристократических родов.

Попробуем проследить, какие изменения происходили в структуре придворного чиновничества в первой половине VIII в. (начиная с правления внука Тэмму — императора Момму (697—707)). Такое исследование следует проводить по нескольким параметрам и, в первую очередь, на составе высших государственных должностей.

Важнейшими источниками, содержащими интересующие нас данные, являются государственная хроника «Сёку нихонги» (797 г.)<sup>3</sup> и официальный свод назначений на высшие государственные посты «Кугё: бунин»<sup>4</sup> (первые свитки составлены в середине XIII в.). По нашему мнению, сопоставление данных этих двух сводов позволят проследить, как изменялся баланс сил при императорском дворе. А следовательно, такое сопоставление может быть полезно для хотя бы частичного ответа на вопрос, каким образом складывались взаимоотношения различных аристократических родов, представители которых занимали важнейшие должности при дворе.

Согласно законодательным сводам, во главе государства стоял император, который обладал верховными правами в области административного управления, назначения и продвижения чиновников, ведения внешних сношений и управления войском. Непосредственно императору подчинялись три высших государственных учреждения — Палата Большого Государственного Совета (Дадзё:кан), Палата Небесных и Земных Божеств (Дзингикан) и Палата Цензоров (Дандзё:тай), основной функцией которых было проведение в жизнь указов императоров. Но реально только Дадзё:кан был центральным правительственным органом, в той или иной мере контролировавшим два других учреждения — Дзингикан и Дандзё:тай. Аттестацию и продвижение по службе чиновников этих учреждений также фактически контролировал Дадзё:кан.

Итак, главным административным органом был Дадзё:кан. Дадзё:кан обладал огромной властью, что серьезно ограничивало монополизацию властных полномочий «правлящим родом». Дадзё:кан возглавлял Главный министр (Дайдзё: дайджин), который считался наставником императора в делах управления. В случае,



если этот пост оставался вакантным, предусматривались должности Левого (первого помощника Главного министра) и Правого (второго помощника Главного министра) министров, а также целый штат советников, число которых постоянно возрастало.

Внутри Дадзё:кан существовал Высший Политический Совет (Гисэйкан), куда входили только представители старых аристократических родов, обосновавшихся в пяти центральных провинциях столичного района Кинай (Ямато, Ямасиро, Сэццу, Кавати и Идзуми). По всей видимости, Гисэйкан был не просто совещательным органом, а представлял собой аналог существовавшей в танском Китае Палаты политических дел (Чжэншитан). На совещаниях Гисэйкан обсуждались все важные государственные и военные вопросы, и лишь после этого о них докладывалось императору и начиналась выработка соответствующих указов и распоряжений. Другими словами, это был центральный государственный орган, осуществляющий выработку политического курса и контролирующий все остальные государственные учреждения.

<sup>1</sup> На протяжении VIII в. назначение в Гисэйкан находилось в фактической монополии 21 рода, происходивших из Кинай и известных с более раннего, «дореформенного» времени. К их числу относились: Фудзивара (ветвь Накатоми), Тадзихи, Абэ, Ки, Исоноками (бывш. Мононобэ), О:томо, Косэ, Исикава (бывш. Сога), Татибана, Накатоми, Фунья, Авада, Такамуко, Симоцу-кэно, Оно, Агатаинукаи, О:но, Хиками, Киби, Югэмикиё, Саэки. Однако это вовсе не означало, что представители каждого из этих родов постоянно входили в состав Гисэйкан. Состав Гисэйкан менялся в соответствии с расстановкой политических сил. Существовало несколько наиболее влиятельных родов, которые покровительствовали менее могущественным, и, таким образом, создавали политические группировки и коалиции, получая возможность контролировать государственную политику. К числу таких наиболее влиятельных родов можно отнести пять: Фудзивара, представители которого в VIII в. 29 раз входили в состав Гисэйкан (преимущественно во второй половине VIII в.), Тадзихи — 7 раз, Ки — 8 раз, Оотомо — 9 раз и Абэ — 6 раз. Представители остальных из вышеперечисленных родов гораздо реже включались в состав высшего государственного органа (например, представители 10 родов только по одному разу занимали посты в Гисэйкан).

В японской традиционной историографии, а вслед за ней англоязычной, превалирование именно Дадзё:кан (точнее сказать, Гисэйкан) над всеми остальными государственными учреждени-

ями Японии в VIII в. называется одной из причин усиления политического влияния при дворе рода Фудзивара. Здесь необходимо отметить, что подобная точка зрения требует некоторой корректировки. Несомненно влияние рода Фудзивара было достаточно велико, особенно в IX—XI вв. (в японской историографии период X—XI вв. часто называется «Фудзивара дзидай», то есть «период Фудзивара»), но в VIII в. система его доминирования еще не сложилась окончательно.

В самом начале VIII в. ни один из родов не имел решающего преимущества при решении политических вопросов. Сразу после обнародования кодекса «Тайхо: рицурё:» (701—702 гг.), в котором подтверждался провозглашенный еще в «Наставлениях из 17 статей», приписываемых кисти Сё:току-тайси (574—622), принцип коллективного обсуждения важнейших государственных дел, важнейшие посты (более одного) при императорском дворе не занимали представители одного рода. Например, в 703 г. десять ключевых постов в государственной иерархии занимали: Абэ-но Асоми Минуси — Правый министр, принц крови Осакабэ — Тидадзё:кандзи (досл. «сведущий в делах управления Большого государственного совета» — должность ниже Правого министра, но выше «Старшего государственного советника» — Дайнагона), Исоноками-но Асоми Маро — Дайнагон, Фудзивара-но Асоми Фухито — Дайнагон, Ки-но Асоми Маро — Дайнагон. К пяти политическим советникам двора (Санги), должность которых была специально учреждена в 702 г. (при этом политические советники (Санги) имели право высказывать свое мнение при решении важнейших государственных вопросов, обсуждавшихся в Гисэйкане, стало быть, имели непосредственное отношение к осуществлению политического правления страны на самом высоком уровне), относились: Оотомо-но Сукунэ Ясумаро, Авада-но Асоми Махито, Такамуко-но Асоми Маро, Симоцукэнэ-но Асоми Комаро и Оно-но Асоми Кэнэ<sup>5</sup>.

К концу правления императора Момму (697—707) ситуация фактически не изменилась. Так, в 707 г. в Гисэйкан входили девять сановников. После смерти Правого министра Абэ-но Асоми Минуси в 703 г.<sup>6</sup> главой Гисэйкана по старшинству стал принц крови Осакабэ (его должность «Тидадзё:кандзи» была следующей после Правого министра)<sup>7</sup>, но уже в самом начале 704 г. Правым министром и, соответственно, главой Гисэйкана был назначен Дайнагон Исоноками-но Асоми Маро<sup>8</sup>, сохранивший эту должность до 707 г. Упомянутый уже Тидадзё:кандзи, принц крови

Осакабэ, умер в 705 г.<sup>9</sup>, и через несколько месяцев императорским указом на эту должность был назначен принц крови Ходзуми<sup>10</sup> (к 707 г. он сохранил эту должность). Интересно, что принц крови Ходзуми не входил в состав Гисэйкана до 705 г. То же произошло и в 720 г., когда после смерти принца крови Ходзуми (произошедшей еще в 715 г.<sup>11</sup>) на должность Тидадзё:кандзи был назначен принц крови Тонэри, также ранее не входивший в состав Гисэйкана и назначенный на эту должность специальным императорским указом<sup>12</sup>. Такое положение позволяет предположить, что должность Тидадзё:кандзи была создана именно для представителей императорского рода (как известно, из четырех человек, назначенных на эту должность за время ее существования, трое были принцами крови: Осакабэ, Ходзуми и Тонэри, а четвертым был принц Судзука). По всей видимости, стоит согласиться с мнением Хаяси Рикуро:, что назначения на эту должность представителей правящего рода использовались с целью недопущения радикальных изменений «баланса сил» внутри правящей элиты. Но со временем (при императоре Сё:му) этой меры уже явно было недостаточно, и в 745 г. должность Тидадзё:кандзи была упразднена<sup>13</sup>.

Таким образом, в конце правления императора Момму в Гисэйкан входили: Дайнагоны — Фудзивара-но Асоми Фухито и Оотомо-но Сукунэ Ясумаро (последний также являлся Главным заместителем региона Сайкай — Дадзай-но соти). Тю:нагонами («Средними государственными советниками», должность которых была введена в 705 г.<sup>14</sup>) были Авада-но Асоми Махито, Такамуко-но Асоми Маро и Абэ-но Асоми Сукунамаро. Наконец, придворными советниками — Санги (как и в 703 г.) являлись Оно-но Асоми Кэно и Симоцукэно-но Асоми Комаро.

Во время правления императрицы Гэммэй (707—715) ситуация радикально не изменилась. Даже несмотря на то, что Фудзивара-но Асоми Фухито в начале 708 г. был назначен Правым министром<sup>15</sup>, он был единственным представителем рода Фудзивара в Гисэйкан. Правда, высказываются предположения, что род Фудзивара все же получил относительное большинство над другими родами, когда в 708 г. Тю:нагоном был назначен брат Фудзивара-но Асоми Фухито — Накатоми-но Асоми Омимаро, ранее не входивший в состав Гисэйкана<sup>16</sup>, однако следует помнить, что Накатоми-но Асоми Омимаро хотя и был братом Фудзивара-но Асоми Фухито, но с 698 г. носил родовое имя «Накатоми» (а также являлся главой рода Накатоми)<sup>17</sup>, а следовательно, не при-

надлежал к собственно Фудзивара. Кроме того, Накатоми-но Асоми Омимаро оставался в должности Тю:нагона вплоть до смерти в 711 г.<sup>18</sup> При этом Левым министром (выше Правого министра) оставался Исоноками-но Асоми Маро, а должность Тидадзё:кандзи занимал принц крови Ходзуми<sup>19</sup>. В итоге к концу правления императрицы Гэммэй (на начало 715 г.) высшие государственные должности занимали представители пяти родов (с императорским, к которому относился принц крови Ходзуми, — шести): Исоноками (Левый министр); Фудзивара (Правый министр); Авада, Абэ и Косэ (Тю:нагоны).

Только при императрице Гэнсё: (715—724) после смерти Исоноками-но Асоми Маро в 717 г. Фудзивара-но Асоми Фухито возглавляет Гисэйкан<sup>20</sup>, и тогда же политическим советником (Санги) был назначен сын Фухито — Фудзивара-но Асоми Фуса-саки<sup>21</sup>, а другой его сын Фудзивара-но Асоми Мутимаро в 718 г. стал первым претендентом на должность Санги (яп. «хи санги»)<sup>22</sup>. При этом в 717 г. должность Дайнагона оставалась вакантной<sup>23</sup>. Но, видимо, представители правящего рода (возможно, и не только они) не собирались мириться с тем, что род Фудзивара изменяет баланс сил в Гисэйкане в свою сторону, и реакция последовала незамедлительно. Уже в начале 718 г. Дайнагонами были назначены принц Нагая и Абэ-но Асоми Сукунамаро (ум. в 720 г.), а Тю:нагонами — Тадзихи-но Махито Икэмори (будущий Дайнагон, ум. в 730 г.), Косэ-но Асоми Оодзи (ум. в 724 г.) и Оотомо-но Сукунэ Обито (будущий Дайнагон, ум. в 731 г.)<sup>24</sup>. По мнению Хаяси Рикуро:, такие назначения могли быть осуществлены с целью максимального недопущения доминирования рода Фудзивара на политической арене<sup>25</sup>. После смерти Фудзивара-но Асоми Фухито в 720 г. ключевые посты в Гисэйкан заняли принц Нагая (Правый министр с 721 г.), принц крови Тонэри (Тидадзё:кандзи с 720 г.) и Тадзихи-но Махито Икэмори (Дайнагон с 721 г.). Другими словами, важнейшие должности принадлежали представителям императорского рода (род Тадзихи считался ответвлением правящего рода и вел свое происхождение от принца Камицу Уэха — наследника императора Сэнка, 535—539), либо выходцам из родов, не приветствовавшим возвышение рода Фудзивара (Оотомо и Косэ), что привело к временному замедлению продвижения по службе сыновей Фухито.

В начале правления императора Сё:му (724—749) служебная карьера представителей рода Фудзивара складывалась не совсем удачно. И хотя в Гисэйкан входило два представителя рода Фудзи-

вара (Фудзивара-но Асоми Мутимаро и Фудзивара-но Асоми Фусасаки), расстановка сил внутри Гисэйкана была не в пользу рода Фудзивара. Сразу после восшествия Сё:му на престол принц Нагая был назначен Левым министром<sup>26</sup>. В это время в Гисэйкан входило 8 сановников. Помимо принца Нагая туда входили: принц крови Тонэри (Тидадзё:кандзи), Тадзихи-но Махито Икэмори (Дайнагон), Косэ-но Асоми Оодзи, Оотомо-но Сукунэ Обито и Фудзивара-но Асоми Мутимаро (Тю:нагоны), наконец, Фудзивара-но Асоми Фусасаки и Абэ-но Асоми Хиронива (Санги)<sup>27</sup>. Только после устранения принца Нагая в 729 г. род Фудзивара вновь начинает набирать силу. В том же 729 г. — меньше чем через месяц после обвинения принца Нагая в совершении ритуалов даосской «черной магии» (яп. «садо:») с целью известить императора Сё:му<sup>28</sup> Фудзивара-но Асоми Мутимаро (по всей видимости, один из инициаторов устранения Нагая и его четверых сыновей как реальных претендентов на престол) получил повышение и был назначен Дайнагоном, а его брат — Фудзивара-но Асоми Маро был повышен в ранге (получил третий младший ранг и, таким образом, формально стал входить в состав высших сановников — кугё:, что давало большие возможности получения должности в Гисэйкане)<sup>29</sup>. В 731 г. Фудзивара-но Асоми Умакаи и Фудзивара-но Асоми Маро назначаются Санги и, таким образом, все четыре сына Фудзивара-но Асоми Фухито стали входить в состав высшего политического органа — Гисэйкана<sup>30</sup>. А в 734 г. Фудзивара-но Асоми Мутимаро становится Правым министром и возглавляет Гисэйкан<sup>31</sup>.

Однако нельзя сказать, что крупнейшие аристократические роды (такие, например, как Оотомо, Абэ и, конечно же, императорский род) не приложили усилий к отстаиванию своих позиций на политической арене. Сразу после устранения принца Нагая, помимо двух представителей рода Фудзивара: Фудзивара-но Асоми Умакаи и Фудзивара-но Асоми Маро, — реальных претендентов на получение должности Санги (следовательно, и права на вхождение в состав Гисэйкана), было трое: Тадзихи-но Махито Агатамори (брат Тадзихи-но Асоми Икэмори), Исикава-но Асоми Иситари и Оотомо-но Сукунэ Мититари (сын Дайнагона Оотомо-но Сукунэ Ясумаро, который в это время занимал должность Главы Палаты Цензоров<sup>32</sup>). Все они именуются в «Кугё:бунин» «Гонсанги» («Кэнсанги»), то есть «уравненными в правах с Санги»<sup>33</sup>. В том же году Исикава-но Асоми Иситари умирает, а уже в 731 г. Тадзихи-но Махито Агатамори (позднее Тю:нагон) и

Оотомо-но Сукунэ Мититари (вплоть до своей смерти в 741 г. остался Санги) назначаются Санги. В то же время Санги назначаются принц Судзука (младший брат принца Нагая) и принц Кадзураги (более известный под именем Татибана-но Асоми Морозэ)<sup>34</sup>. В итоге, к концу 731 г. расстановка сил внутри Гисэйкана выглядела следующим образом: из 9 человек трое принадлежали к императорскому роду (Тидадзэ:кандзи — принц крови Тонэри, Санги — принц Судзука и Санги — принц Кадзураги); один являлся представителем рода, отпочковавшегося от императорского дома (Тадзихи-но Махито Агатамори); четыре происходили из рода Фудзивара (все сыновья Фудзивара-но Асоми Фухито); один представитель рода, являвшегося давним соперником дома Фудзивара (Оотомо-но Сукунэ Мититари). Таким образом, представители рода Фудзивара хотя и имели преимущество над любым другим отдельно взятым родом, но в общем раскладе сил такого преимущества не получили. По всей видимости, императорский род, Тадзихи и Оотомо создали нечто вроде коалиции, основной задачей которой было противостояние политическому доминированию рода Фудзивара.

Временное преобладание над другими родами Фудзивара получили в 735 г., когда после смерти Тидадзэ:кандзи принца крови Тонэри и полном отсутствии Дайнагонов Правый министр Фудзивара-но Асоми Мутимаро остался единственным из старших чиновников<sup>35</sup> в Гисэйкане, но в 735 г. сначала на о-ве Кюсю, а затем и по всей Японии распространилась эпидемия оспы. Особенно свирепствовала болезнь в столице (отметим, что японская медицина в то время еще не знала эффективных способов лечения этой болезни). По подсчетам Кавахара Хидэо, во время эпидемии только в столице умерло около двух тысяч (включая и мелких неранговых) чиновников<sup>36</sup>. От оспы умирают все четверо сыновей Фудзивара-но Асоми Фухито.

После смерти всех четырех сыновей Фухито в 737 г. ключевые посты занимают представители императорского рода (хотя Татибана-но Асоми Марозэ являлся основателем нового рода, но он оставался выходцем из императорского рода в первом поколении; как известно, его отцом был принц Мину), а также родов Тадзихи и Оотомо. В 738 г. Татибана-но Асоми Морозэ был назначен Правым министром<sup>37</sup>, и после этого в состав Гисэйкана стали вводиться представители тех родов, которые являлись «союзниками» императорского рода по противодействию возвышения Фудзивара. Если в 738 г. в Гисэйкан входили только пять человек:

Татибана-но Асоми Морозэ, принц Судзука, Тадзихи-но Махито Хиронари (младший брат Тадзихи-но Махито Икэмори и Тадзихи-но Махито Агатамори), Оотомо-но Сукунэ Мититари и Фудзивара-но Асоми Тоёнари (сын Фудзивара-но Асоми Мутимаро), то в следующем, 739 г., состав Гисэйкана изменился (в Гисэйкан стали входить 9 человек). Правым министром (с 743 г. — Левым министром<sup>38</sup>) оставался Татибана-но Асоми Морозэ, должность Тидадзё:кандзи сохранил принц Судзука (младший брат принца Нагая). В начале этого же 739 г. умирает Тю:нагон Тадзихи-но Махито Хиронари, и придворными советниками Санги сразу же назначаются Оотомо-но Сукунэ Усикаи (позднее Тю:нагон), Косэ-но Асоми Натэмаро (позднее Дайнагон), О:но-но Асоми Адзумандо и Агата Инукаи-но Сукунэ Ивасуки (напомним, что мать Татибана-но Асоми Морозэ была Агата Инукаи-но Татибана-но Мити). Помимо этого, должность Санги имели Оотомо-но Сукунэ Мититари и Фудзивара-но Асоми Тоёнари<sup>39</sup>.

Только в конце правления императора Сё:му позиции представителей рода Фудзивара, точнее сказать, его «южного дома»<sup>40</sup>, снова усиливаются. В 749 г. Фудзивара-но Асоми Тоёнари назначается Правым министром (при том, что он только год назад был назначен Дайнагоном<sup>41</sup>). В этом же году Санги Фудзивара-но Асоми Накамаро, минуя следующую в должностной иерархии за Санги должность Тю:нагона, назначается сразу Дайнагоном<sup>42</sup>. Наконец, в том же 749 г. Санги назначается Фудзивара-но Асоми Киёкава<sup>43</sup> (сын Фудзивара-но Асоми Фусасаки). И даже несмотря на то, что в начале 50-х годов VIII в. в Гисэйкан входили представители, по крайней мере, восьми родов (Татибана, то есть императорский род, Фудзивара, Косэ, Оотомо, Исоноками, Ки, Тадзихи и Исикава), влияние рода Фудзивара сильно возросло. Например, в 755 г. из десяти членов Гисэйкана четверо носили родовое имя Фудзивара (два из «южного дома»<sup>44</sup> и два из «северного дома»<sup>45</sup>), двое носили фамилию Татибана (Татибана-но Асоми Морозэ и его сын Татибана-но Асоми Нарамаро, оба до 757 г.), по одному происходили из родов Ки (Ки-но Асоми Маро, до 757 г.), Оотомо (Оотомо-но Сукунэ Эмаро, до 756 г.), Тадзихи (Тадзихи-но Махито Хиротари, до 757 г.), Исикава (Исикава-но Асоми Нэнтари, до 762 г.) Наконец, после устранения Татибана-но Асоми Морозэ в 757 г. происходит решительное усиление позиций рода Фудзивара, связанное с деятельностью Фудзивара-но Асоми Накамаро. Стоит хотя бы сказать, что уже в 758 г. в состав Гисэйкана входило четыре представителя рода Фудзивара. И даже несмотря на казнь

Накамаро, обвиненного в государственной измене, положение рода Фудзивара в государственной иерархии в целом не изменилось. Единственным достаточно ощутимым ударом по влиятельности Фудзивара были реформы, предпринятые императором Камму. Тогда, после смерти Правого министра Фудзивара-но Асоми Цугинава (Цугутада) в 797 г., большую часть ключевых постов в государственном аппарате получили представители правящего рода. Уже в 798 г. Правым министром стал принц Мива, а единственным Дайнагоном — принц Итисино. Но после смерти Камму баланс сил вновь изменился в пользу Фудзивара.

Небезынтересно привести общую таблицу назначений в Гисэйкан представителей различных родов в VIII в. (до падения режима Фудзивара-но Эми-но Асоми Осикацу (Накамаро), когда доминирование рода Фудзивара в придворной политике было установлено.

Как видно из таблицы, реально способными, если не допустить полного доминирования рода Фудзивара на придворную политику в первой половине VIII в., то хотя бы замедлить его возвышение, помимо, собственно, императорского рода, были пять родов: Оотомо (представители этого рода на протяжении VIII в. почти постоянно входили в состав Гисэйкана); Тадзихи, не только часто назначаемые в Гисэйкан, но и возводившие свою родословную к представителям правящего рода; Абэ, Косэ и Ки (по всей видимости, используемые представителями правящего рода в качестве «союзников», чьи отношения с Фудзивара были напряжены).

Так обстояли дела с назначением на высшие должности в государственном аппарате. Однако нельзя не учитывать тот факт, что для большей эффективности контроля отдельных аспектов придворной жизни любому из родов, стремящемуся увеличить свое влияние при дворе, было необходимо наводнить дворцовый комплекс представителями своего рода или, по крайней мере, рода-союзника, хотя бы из тех соображений, что именно из среды придворного чиновничества выбирались потенциальные кандидаты для назначения на придворные должности, в том числе и в Гисэйкан. Исключение составлял только императорский род, и в VIII—IX вв. довольно часто назначения в Гисэйкан принцев (или принцев крови) осуществлялось посредством специального императорского указа, при этом «кандидату» вовсе необязательно было до этого занимать высокую должность при дворе. Видимо, достаточно было уже того, что он («кандидат») представитель правящего рода<sup>46</sup>.



Таблица 1

**Состав Гисэйкана в VIII в.  
(до устранения Фудзивара-но Асоми Накамаро)  
по родовому принципу  
(по данным «Сёку нихонги» и «Кутё: бунин»)**

Полное имя	Время пребывания в составе Гисэйкана
1	2
<b>Императорский род</b>	
Принц крови Осакабэ	703—705
Принц крови Ходзуми	705—715
Принц Нагая	718—729
Принц крови Тонэри	720—735
Принц Судзука	731—745
Принц Сиракабэ (будущий император Ко:нин)	762—770
<b>Фудзивара</b>	
Фудзивара-но Асоми Фухито	701—720
Фудзивара-но Асоми Фусасаки	717—737
Фудзивара-но Асоми Мутимаро	721—737
Фудзивара-но Асоми Умакаи	731—737
Фудзивара-но Асоми Маро	731—737
Фудзивара-но Асоми Тоёнари	737—765
Фудзивара-но Асоми Накамаро	743—764
Фудзивара-но Асоми Яцука (Мататэ)	748—766
Фудзивара-но Асоми Киёкава	749—778
Фудзивара-но Асоми Нагатэ	756 (757)—771
Фудзивара-но Асоми Митатэ	760—764
Фудзивара-но Асоми Косэмаро	762—764
Фудзивара-но Эми-но Асоми Масаки	762—764
Фудзивара-но Асоми Отосада	762—764
Фудзивара-но Эми-но Асоми Кудзумаро	762—764
Фудзивара-но Эми-но Асоми Асакари	762—764
Фудзивара-но Асоми Навамаро	764—779
<b>Тадзихи</b>	
Тадзихи-но Махито Сима	—701
Тадзихи-но Махито Икэмори	718—730

1	2
Гадзиhi-но Махито Агатамори	731—737
Гадзиhi-но Махито Хиронари	737—739
Гадзиhi-но Махито Хиротари	749—757
<b>Абэ</b>	
Абэ-но Асоми Минуси	—703
Абэ-но Асоми Сукунамаро	705—720
Абэ-но Асоми Хиронива	722—732
Абэ-но Асоми Самимаро	757—758
Абэ-но Асоми Симамаро	760—761
<b>Оотомо</b>	
Оотомо-но Сукунэ Ясумаро	703—714
Оотомо-но Сукунэ Табито	718—731
Оотомо-но Сукунэ Мититари	731—741
Оотомо-но Сукунэ Усикаи	739—749
Оотомо-но Сукунэ Эмаро	749—756
<b>Ки</b>	
Ки-но Асоми Маро	—705
Ки-но Асоми Маро (другой)	743—757
Ки-но Асоми Иимаро	757—761
<b>Косэ</b>	
Косэ-но Асоми Маро	715—717
Косэ-но Асоми Оодзи	718—724
Косэ-но Асоми Натэмаро	739—749
Косэ-но Асоми Сакимаро	757—761
<b>Исоноками</b> (бывш. Мононобэ)	
Исоноками-но Асоми Маро	—717
Исоноками-но Асоми Отомаро	750—751
<b>Накатами</b>	
Накатами-но Асоми Омимаро	708—711
Накатами-но Асоми Киёмаро	762—781
<b>Исикава</b> (бывш. Сога)	
Исикава-но Асоми Нэнтари	749—762
Исикава-но Асоми Гоёнари	762—772
<b>Татибана</b>	
Татибана-но Асоми Морозэ	731—757
Татибана-но Асоми Нарамаро	749—757

1	2
<b>Авада.</b> Авада-но Асоми Махито	702—719
<b>Такамуко</b> Такамуко-но Асоми Маро	702—708
<b>Симоцукэно</b> Симоцукэно-но Асоми Комаро	702—709
<b>Оно</b> Оно-но Асоми Кэно	702—714
<b>О:но</b> О:но-но Асоми Адзумандо	739—742
<b>Агата Инукаи</b> Агата Инукаи-но Сукунэ Ивасуки	739—742
<b>Фунгья</b> Фунгья-но Махито Тину	758—770
<b>Мидзуноками</b> Мидзуноками-но Махито Сиояки	762—764
<b>Кибн</b> Кибн-но Асоми Макиби	764—771
<b>Югэмикиё</b> Югэмикиё-но Сукунэ Киёхито	765—770

В этой связи представляет интерес выяснение родового состава ранжированного чиновничества от пятого младшего ранга нижней ступени и выше. Именно это группа ранжированного чиновничества благодаря высоте своего персонального ранга могла претендовать на получение должности при дворе, а в отличие от персонального ранга, должность показывала место чиновника в чиновно-должностной иерархии и указывала, что занимающий ее чиновник выполняет конкретные функции в государственном аппарате. Другими словами, если ранг только показывал принадлежность к корпусу чиновничества, то должность подтверждала его «социальную востребованность», а следовательно, именно должность, а не ранг, была основным показателем функционирования конкретного чиновника в государственном аппарате. Интересно, что в Японии даже при таком количестве должностей (кодекс «Тайхо:рё:» перечисляет 437 должностей для ранговых лиц<sup>47</sup>) существовала сравнительно большая группа чиновников,

которые имели ранг (порой даже очень высокий), но не занимали никакой должности в государственном аппарате (так называемые «чиновники поста» — санкан, ранг которых именовался «ранг без поста» — санъи)<sup>48</sup>. Такое положение заставляет предположить, что в Японии между пожалованием ранга и назначением на должность существовало определенное несоответствие. Пожалования рангами осуществлялись регулярно и очень часто просто не учитывалось, существуют на этот момент вакантные должности или нет, что в результате приводило к неоправданному разрастанию ранжированного чиновничества и увеличению количества не востребовавшихся чиновников («санкан»). По этой причине нас в первую очередь интересовали те чиновники, которые имели не только придворные ранги, но и занимали конкретные должности при дворе.

Как известно, с 685 г. шкала ранжирования для древнеяпонского чиновничества состояла из 6 рангов, разделявшихся в свою очередь на 48 степеней<sup>49</sup>, и только в 701 г. ранговая иерархия была заменена на классическую китайскую модель 9 рангов 30 степеней<sup>50</sup>, и буквально через два месяца было осуществлено первое массовое пожалование (всем кто имел шестой старший ранг верхней ступени) низшего придворного ранга (пятого младшего нижней ступени)<sup>51</sup>. В результате такой целенаправленной политики в состав «придворного чиновничества» (яп. «кидзоку кандзин») вливались свежие силы, и трудно предположить, что такой способ усиления своих позиций при императорском дворе не использовался представителями наиболее влиятельных аристократических родов.

Уже к концу 702 г. в состав придворного чиновничества (здесь мы учитываем только тех, кто занимал конкретные должности или выполнял различные поручения при дворе) входили представители 31 рода, 20 из которых представлены только одним человеком, остальные — от двух до четырех представителей. Общая структура придворного чиновничества выглядела следующим образом.

Как видно из таблицы, в самом начале VIII в. среди различных древнеяпонских аристократических родов, чьи представители выполняли различные поручения при дворе, не было ни одного, абсолютное доминирование которого бы явно замечалось (например, род Саэки, хотя и был «сильнее» всего представлен среди придворного чиновничества, но ни один из его представителей не занимал высших придворных должностей). Кроме того, из де-

Таблица 2

Общая наполняемость придворного  
чиновничества представителями различных  
аристократических родов (к концу 702 г.)

(Подчеркнуты имена тех, кто в 702 г. входил в Гисэйкан.)

Родовое имя (с титулом кабанэ)	Личное имя	Кол-во человек
Сазки-но Сукунэ	Маро <sup>52</sup> , Иваю <sup>53</sup> , Момотари <sup>54</sup> и Оомаро <sup>55</sup>	4
Оотомо-но Сукунэ	<u>Ясумаро</u> <sup>56</sup> , Таута <sup>57</sup> и Обито <sup>58</sup>	3
Хикэта-но Асоми	Сукунамаро <sup>59</sup> , Хиромэ <sup>60</sup> и Низэ <sup>61</sup>	3
Тагима-но Махито	Титоко <sup>62</sup> и Татибана <sup>63</sup>	2
Мити-но Махито	Томи <sup>64</sup> и Уси <sup>65</sup>	2
Ина-но Махито	Ивасаки <sup>66</sup> и Оокура <sup>67</sup>	2
Исикава-но Асоми	Миямаро <sup>68</sup> и Коою <sup>69</sup>	2
Косэ-но Асоми	Таясу <sup>70</sup> и Маро <sup>71</sup>	2
Ки-но Асоми	<u>Маро</u> <sup>72</sup> и Комаро <sup>73</sup>	2
Хата-но Асоми	Мугобэ <sup>74</sup> и Хиротари <sup>75</sup>	2
Абэ-но Асоми	<u>Минуси</u> <sup>76</sup> и Хиронива <sup>77</sup>	2
Имбэ-но Сукунэ	Кообито <sup>78</sup>	1
Тадзихи-но Махито	Икэмори <sup>79</sup>	1
Окинага-но Махито	Ою <sup>80</sup>	1
Такамуко-но Асоми	Маро <sup>81</sup>	1
Оварида-но Асоми	Тагима <sup>82</sup>	1
Фусэ-но Асоми	Мимимаро <sup>83</sup>	1
Такахаси-но Асоми	Касама <sup>84</sup>	1
Кособэ-но Асоми	Химаро <sup>85</sup>	1
Оно-но Асоми	<u>Кэнэ</u> <sup>86</sup>	1
Авада-но Асоми	<u>Махито</u> <sup>87</sup>	1
Ооякэ-но Асоми	Канэюми <sup>88</sup>	1
Какинамото-но Асоми	Сару <sup>89</sup>	1
Исоноками-но Асоми	<u>Маро</u> <sup>90</sup>	1
Фудзивара-но Асоми	<u>Фухито</u> <sup>91</sup>	1
Накатами-но Асоми	Омимаро <sup>92</sup>	1
Камицукэнэ-но Асоми	Отари <sup>93</sup>	1
Симоцукэнэ-но Асоми	<u>Комаро</u> <sup>94</sup>	1
Оомива-но Асоми	Такэтимаро <sup>95</sup>	1
Сакаибэ-но Сукунэ	Оокида <sup>96</sup>	1
Хадзи-но Сукунэ	Уматэ <sup>97</sup>	1

вяти человек, входивших в 702 г. в Гисэйкан (их имена подчеркнуты), шестеро были единственными представителями своего рода в среде придворного рангового чиновничества вообще.

К периоду правления императрицы Гэнсё: ситуация стала изменяться.

Остальные 25 родов (большинство из них принадлежали к так называемой «новой «служилой знати», обязанной своим возвы-

Таблица 3

**Общая наполняемость придворного чиновничества<sup>98</sup>  
представителями различных аристократических родов  
(на начало 718 г.)**

Родовое имя (с титулом кабанэ)	Личное имя	Кол-во человек
Оотомо-но Сукунэ	<u>Табито</u> , Обито, Мититари, Сукунамаро, Усикаи, Ямамори и Оодзимаро	7
Абэ-но Асоми	<u>Сукунамаро</u> , Хиронива, Обитона, Ясумаро, Фумимори, Акимаро, Суруга	7
Тадзихи-но Махито	<u>Икэмори</u> , Агатамори, Миякэмаро, Хиронари, Хиротари	5
Фудзивара-но Асоми	<u>Фухито</u> , Мутимаро, <u>Фусасаки</u> , Умакаи	4
Исикава-но Асоми	Нанивамаро, Иситаро, Тарухито, Кимико	4
Авада-но Асоми	<u>Махито</u> , Хито, Хитоками	3
Сазки-но Сукунэ	Маро, Момотари, Самимаро	3
Косэ-но Асоми	<u>Оодзи</u> , Ясумаро	2
Ки-но Асоми	Обито, Киёхито	2
Мити-но Махито	Уси, Маро	2
Оно-но Асоми	Умакаи, Усикаи	2
Такахаси-но Асоми	Кэно, Оотари	2
Накатами-но Асоми	Хитотари, Адзумандо	2
Оомива-но Асоми	Комамаро, Осихито	2
Камо-но Асоми	Кибимаро, Катамаро	2
Каса-но Асоми	Маро, Ёсимаро	2

шением императору Тэмму) имели только по одному представителю в среде придворного рангового чиновничества. К ним относятся: Тагима-но Махито Оона, Ина-но Махито Наримаро, Окинага-но Махито Омитари, Микуни-но Махито Хитотари, Хата-но Махито Ёса, Хэгури-но Асоми Ясумаро, Такамуко-но Асоми Оотари, Оварида-но Асоми Ясумаро, Сакамото-но Асоми Асомаро, Кумэ-но Асоми Маро, Тагути-но Асоми Масухито, Хикэта-но Асоми Махито, Ооякэ-но Асоми Оокуни, Исоноками-но Асоми Тоёнива, Ходзуми-но Асоми Ою, Энои-но Асоми Хирокуни, Камицукэно-но Асоми Хирохито, Симоцукэно-но Асоми Ивасиро, Сами-но Асоми Касамаро, Курамамоти-но Асоми Масу, Имбэ-но Сукунэ Кообито, Хадзи-но Сукунэ Тоёмаро, Сакаибэ-но Сукунэ Оокида, Агата Инукаи-но Сукунэ Тикуси, Кусакабэ-но Сукунэ Ою. Всего 41 род.

Как видно из таблицы, при императрице Гэнсё: начинается «ядро» придворного чиновничества, и многие роды, чьи представители входили в Гисэйкан, покровительствуют более молодым выходцам из своих родов. Другими словами, высшие сановники (среди них Оотомо-но Сукунэ Табито, Абэ-но Асоми Сукунамаро, Тадзихи-но Махито Икэмори, Фудзивара-но Асоми Фухито, Фудзивара-но Асоми Фусасаки, Косэ-но Асоми Оодзи и Авада-но Асоми Махито) вводят в состав придворного чиновничества своих ставленников, на которых они могли бы опираться при проведении своей политики при дворе. В дальнейшем этот процесс приобретает более устойчивые формы.

Всего 38 родов, происходивших из центральной Японии<sup>99</sup>.

Таблица 4.

**Общая наполняемость придворного чиновничества представителями различных аристократических родов к 729 г.**

Полное имя (с титулом кабанэ)	Личное имя	Кол-во человек
Тадзихи-но Махито	<u>Икэмори</u> , Агатамори, Хиронари, Хиротари, Урабэ, Януси	6
Оотомо-но Сукунэ	<u>Табито</u> , Мититари, Оодзимаро, Ямамамори, Обито Усикаи	6

<b>Исикава-но Асоми</b>	Иситари, Кимико, Тарухито, Хирафу, Фууси, Маро	6
<b>Фудзивара-но Асоми</b>	<u>Мугимаро</u> , <u>Фусасаки</u> , Умакаи, Маро, Тоёнари	5
<b>Ки-но Асоми</b>	Обито, Киёхито, Маро, Вахито, Уми	5
<b>Абэ-но Асоми</b>	<u>Хиронива</u> , Ясумаро, Суруга, Нукамуси	4
<b>Сазки-но Сукунэ</b>	Тоёхито, Самимаро, Умакаи	3
<b>Агата Инукаи-но Сукунэ</b>	Ивасуки, Иситари, Морокоси	3
<b>Накатами-но Асоми</b>	Адзумандо, Хироми	2
<b>Такахаси-но Асоми</b>	Ясумаро, Симануси	2
<b>Оно-но Асоми</b>	Усикаи, Ою	2
<b>Авада-но Асоми</b>	Хитоками, Умакаи	2
<b>Ооякэ-но Асоми</b>	Оокуни, Хиромаро	2
<b>Оокасуга-но Асоми</b>	Иэнуси, Хатаясу	2
<b>Исоноками-но Асоми</b>	Кацуо, Отомаро	2
<b>Камо-но Асоми</b>	Тасуку, Харита	2
<b>Хадзи-но Сукунэ</b>	Тоёмаро, Оомаро	2
<b>Тагима-но Махито</b>	Ою	1
<b>Мити-но Махито</b>	Усимаро	1
<b>Окинага-но Махито</b>	Маро	1
<b>Косэ-но Асоми</b>	Махито	1
<b>Хата-но Асоми</b>	Хоосимаро	1
<b>Хэгури-но Асоми</b>	Тоёнари	1
<b>Такамуко-но Асоми</b>	Хитотари	1
<b>Оварида-но Асоми</b>	Ясумаро	1
<b>Кумэ-но Асоми</b>	Маро	1
<b>Тагути-но Асоми</b>	Иэнуси	1
<b>Цуно-но Асоми</b>	Иэнуси	1
<b>Фусэ-но Асоми</b>	Кунитари	1
<b>Какинамото-но Асоми</b>	Татэйси	1
<b>Энои-но Асоми</b>	Хирокуни	1
<b>Сами-но Асоми</b>	Усимаро	1



Курумамоти-но Асоми	Масу	1
Оона-но Асоми	Адзумандо	1
Оомива-но Асоми	Митимари	1
Каса-но Асоми	Микаса	1
Кусакабэ-но Сукунэ	Ою	1
Адзуми-но Сукунэ	Катана	1

Сопоставляя таблицы, видно, что к 30-м годам VIII в. при императорском дворе сложилось несколько «группировок», имеющих политическое влияние. К середине VIII в. такие «группировки» оформились еще сильнее. Так, в 746 г. (Гисэйкан в то время возглавлял Левый министр Татибана-но Асоми Морозэ) придворные должности занимали 13 представителей рода Оотомо, 9 — из рода Тадзихи, 8 — из рода Фудзивара, 8 — из рода Ки, 7 — из рода Сазки, 5 — из рода Абэ, по 4 — из родо Косэ и Исикава (к этому моменту также начал возвышаться иммигрантский род Кудара, представители которого занимали 5 придворных должностей). Немного странным на первый взгляд кажется тот факт, что при таком величии Татибана-но Асоми Морозэ придворные должности занимали только два представителя этого рода (сам Морозэ и его сын — Сукунамаро), но нельзя забывать, что род Татибана появился совсем недавно, а должности, занимаемые его представителями, были весьма высоки (как известно, Сукунамаро в 749 г. назначен политическим советником двора — Санги). Наконец, после смерти Татибана-но Асоми Морозэ и прихода к власти Фудзивара-но Асоми Накамаро общий вес рода Фудзивара в среде придворного чиновничества резко возрос. В 762 г. придворные должности имели 24 представителя рода Фудзивара и только 11 представителей рода Оотомо (остальные еще меньше). Интересно, что охрана Императорского дворцового комплекса при Фудзивара-но Асоми Накамаро перешла под полный контроль рода Фудзивара. Если с 701 г. по 756 г. Командирами Пяти служб дворцовой охраны (Гоэфу) шесть раз становились представители рода Оотомо, четыре — Сазки, а два — выходцы из императорского рода (принцы), то с 757 г. по 791 г. Командирами Гоэфу становились: 20 раз — представители рода Фудзивара, 6 раз — Оотомо, 6 раз — Ки, 3 раза — Абэ и 2 раза — Сазки. При Накамаро из пяти назначений Командиров Гоэфу трижды эти должности доставались представителям рода Фудзивара. Что же касается двух служб, осуществлявших личную охрану императора (Тю:эфу и Конэфу),

то подавляющее большинство их командиров происходили именно из рода Фудзивара (для Тю:эфу) — 10 из 12, а для Конэфу — 6 из 8). Таким образом, во второй половине VIII в. личная безопасность императоров сильно зависела от рода Фудзивара. Это позволило японскому исследователю Сасаяма Харуо предположить, что японские императоры со второй половины VIII в. превратились в «заложников» могущества дома Фудзивара<sup>100</sup>.

Кроме этого, из сопоставления вышеприведенных таблиц 2—4 видно, что выходцы из родов, которые начали свое возвышение при императоре Тэмму (так называемая «новая «служилая знать»»), к середине VIII в. не только не занимали высших государственных постов, но и заметно сократили свое присутствие в среднем звене придворного чиновничества (должности пятого и, частично, четвертого рангов). Представители этих родов (к таковым можно отнести, например, Тагима, Фусэ, Ходзуми, Мити, Микуни, Ина, Хата, Окинага и т.д.) по большей части имели только придворные ранги, но не имели должностей в столице (входили в категорию «санкан»), то есть только формально (по рангу), а не фактически (по должности) принадлежали к придворному чиновничеству. Так, представители рода Тагима-но Махито в дальнейшем принимали участие только в проведении посмертных ритуалов (так называемых «оплакиваний») представителей правящей династии (например, экс-императрицы Дзито: и императора Момму) и высших сановников (например, Левого министра Исоноками-но Асоми Маро). Единственным исключением является разве что род Тадзихи, чьи представители сохраняли достаточно большое влияние при дворе в первой половине VIII в., и не утратили его полностью во второй половине этого же столетия.

Подводя общий итог, следует отметить следующее.

Во-первых, о доминировании рода Фудзивара в придворной жизни можно говорить только не ранее конца 50-х годов VIII в.. При этом следует иметь в виду два момента. Это доминирование знает по крайней мере два «перерыва»: период господства До:кё: (765—766), когда многие из Фудзивара были фактически отстранены от дел, а в состав Гисэйкана и других государственных учреждений начали вводиться представители рода Югэ<sup>101</sup>, из которого, собственно, и происходил До:кё:; и правление Камму, когда на важнейшие должности стали назначаться представители императорского рода, в частности принцы Мива (Правый министр) и Итисино (Дайнагон) и принцы крови Камино (Глава Министерства Центральных дел), Корэясу (Глава Министерства Цере-

моний), Кудзухара (Глава Министерства Гражданской администрации) и Оотомо (Глава Военного Министерства). Кроме того, говоря о роде Фудзивара, мы не должны упускать из виду, что в середине VIII в. этот род не был един, а состоял из четырех ветвей, наиболее могущественными из которых были «южная» (Мутимаро, Накамаро и т.д.) и «северная» (Фусасаки, Нагатэ, Уона и т.д.). Чтобы лучше представлять себе этот процесс, следует вспомнить, что «северный дом» принимал участие в подавлении восстания Фудзивара-но Асоми Накамаро, а позднее стал быстро возвышаться. Фудзивара-но Асоми Нагатэ и Фудзивара-но Асоми Уона, например, стали Левыми министрами. Наконец, во время правления Камму после смерти Левого министра Фудзивара-но Асоми Уона в 782 г. ни одна из «ветвей» рода Фудзивара не имели большинства в Гисэйкане (по два представителя от «южного», «северного» и «церемониального домов»). По всей видимости, они не смогли выработать «совместного курса» по отношению к императорскому роду, что позволило Камму лавировать между ними и назначить на важные посты своих ставленников.

Во-вторых, в отличие от рода Фудзивара, другие роды проявили большее единство (по крайней мере, на протяжении VIII в.) в проведении своего политического «курса». Важнейшими родами, способными противостоять устремлениям Фудзивара к политическому господству в стране, были императорский род, Оотомо, Тадзихи, Абэ и Ки. Эти пять родов можно смело назвать самыми влиятельными родами (о правящем роде, собственно, особый разговор) в политической жизни Японии в VIII веке. Именно они принимали непосредственное участие в решении всех важнейших государственных задач и, по всей видимости, образовывали несколько «силовых центров» при дворе<sup>102</sup>.

В-третьих, помимо наиболее могущественных, существовала группа родов, быстрый рост политического влияния которых приходится на отдельные периоды. К их числу можно отнести: Косэ, Исикава (бывш. Сога) и Исоноками (бывш. Мононобэ). По всей видимости, это были роды, время политического могущества которых уже прошло (например, для Исиноками—Мононобэ — VI в., а для Исикава—Сога — конец VI — первая половина VII вв.), но и в VIII в. они представляли собой очень эффективных «союзников», используемых более могущественными родами для достижения своих политических целей. Например, Исоноками использовался в качестве «союзника» императорским родом, Косэ — зачастую действовал вместе с Оотомо,

Исикава же довольно часто становился «союзником» Ки, а по мнению Накагава Осаму, и Абэ<sup>103</sup>.

В-четвертых, существовала группа родов, представители которых только один раз входили в состав Высшего государственного органа — Гисэйкана (на протяжении VIII в. таких родов было десять). Эти роды, скорее всего, также являлись «союзниками» более могущественных родов, хотя и не такими сильными как описанная выше группа. Например, роды Ооно и Агата Инукаи использовались в качестве «союзников» императорским родом (в это время ведущее положение при дворе занимал принц Кадзураги — более известный, как Татибана-но Асоми Морозэ), Авада и Оно, по всей видимости, являлись «союзниками» рода Фудзивара, а Такамуко — ставленниками Ки.

В-пятых, каждый из представителей аристократических родов, после своего вхождения в Гисэйкан, особое внимание уделял вопросу продвижения представителей как своего собственного рода, так и родов, с которыми были дружественные отношения. Так, если в 702 г. придворными должностями обладало только три представителя рода Оотомо, то к 729 г. их было уже шестеро (в случае Тадзихи — двое и шестеро, соответственно). Из источников видно, что периоды усиления позиций рода Оотомо при дворе совпадают со временем возвышения рода Саэки. К 729 г. придворные должности были у шести представителей рода Оотомо и только у трех — из рода Саэки, а в 746 г. должности при дворе занимали 13 представителей рода Оотомо и 7 — Саэки. Не менее интересен пример усиления рода Авада. Если в 702 г. придворная должность была только у одного представителя рода Авада (Авада-но Асоми Махито), то назначение его в этом же году в Гисэйкан дало свои результаты и уже в 717 г. придворные должности имели три представителя рода Авада (Махито, Хито и Хитоками). После смерти Авада-но Асоми Махито в 719 г. продвижение по службе представителей рода Авада замедлилось (в 729 г. их уже двое, а в конце VIII в. — только один).

Наконец, в-шестых, высшая политическая элита Японии продемонстрировала высочайшую степень приспособляемости даже к очень изменившимся условиям пореформенного времени и не претерпела сильных изменений по сравнению с VII в., хотя внутри ее самой и произошло серьезное перераспределение властных полномочий. Попытка императора Тэмму осуществить определенную реструктуризацию правящего класса (вести в его состав хотя бы некоторых представителей служилой знати) с помощью ре-

формы социальных рангов-кабанэ потерпела, с точки зрения исторической перспективы, полную неудачу. Например, к концу VIII в. (из родов, пожалованных при Тэмму высшим рангом-кабанэ «махито») только выходцы из рода Тадзихи назначались на придворные должности (среднее звено), при этом высшие должности были для них почти недоступны. В конце VIII в. только Тадзихи-но Махито Ханидзукура и Тадзихи-но Махито Нагано входили в состав Гисэйкана и то только короткий промежуток времени (меньше года).

## Литература

- Иноуэ Мицусادا. Нихон кодай кокка-но кэнкю: (Исследование древнеяпонского государства). Токио, 1969.
- Кавахара Хидэо. Рицурё: икайсэй то дзайти сякай (Система ранжирования [в период] рицурё: и периферия [древнеяпонского государства]). Кокуси гаку (Журнал национальной истории). Токио, 1983, № 121.
- Кугё: бунин (Дополнительные сведения о назначениях высших сановников — кугё:). Т. I. Токио, 1971.
- Курамото Кадзухиро. Дайдзё:кансэй-но сэйрицу (Становление системы Дадзё:кан). — Нихон кодай си. Ронсо: (Дискуссионные проблемы древней истории Японии). Токио, 1991.
- Накагава Осаму. Ко:мё: Накамаро тайсэй-но кайсэй (Становление [политического] режима Ко:мё: и [Фудзивара-но Асоми] Накамаро). — Кокуси гаку (Журнал национальной истории). Токио, 1972, № 78.
- Наоки Кодзиро:. Дзинсин-но ран (Смута г. дзинсин). Токио, 1974.
- Нихон кодай си дзитэн (Справочник по древней истории Японии). Токио, 1993.
- Нихон сёки (Анналы Японии). Т. 2. СПб., 1997.
- Номура Тадао. Хассэйки сёто:-ни окэру кидзоку кандзин-но ко:сэн (Должностная аттестация придворного чиновничества в начале VIII столетия). — Нихон рэкиси (История Японии). Токио, 1980, № 380.
- Рицурё: (Уголовные и гражданские законы). Серия «Нихон сисо: тайкэй». Токио, 1994.
- Сасаяма Харуо. Тю:эфу-но кэнкю: (Исследование Тю:эфу). — Кодайгаку (Вестник древней истории). Осака, 1957. Т. 6, № 3.
- Сазэки Арикиё:. Синсэн сёдзироку-но кэнкю:. Хомбун (Исследование «Синсэн сёдзироку». Текст памятника). Т. 1. Токио, 1962.
- Сёку нихонги (Продолжение анналов Японии). Серия «Син Нихон котэн бунгаку тайкэй». Т. 1—5. Токио, 1989—1996.
- Фурусэ Нацуко. Тэнно: то кидзоку (Император и аристократия). — Нихон кодай си. Ронсо: (Дискуссионные проблемы древней истории Японии). Токио, 1991.

- Хаякава Сё:хати. Нихон кодай канрё:сэй-но кэнкю: (Исследование бюрократической системы в древней Японии). Токио, 1986.
- Хаяси Рикуро:. Тэмпё:ки-но Фудзивара сикё:дай (О четырех сыновьях Фудзивара[-но Асоми Фухито] в период Тэмпё:). — Кокуси гаку (Журнал национальной истории). Токио, 1995, № 157.
- Ямао Юкихиса. Кабанэ-но сэйрицу то тэнно: (Император и становление социальных рангов-кабанэ). Токио, 1998.

### Примечания

- <sup>1</sup> При этом отмечается важность анализа кровнородственных связей (так называемый «генеалогический фактор») различных родов, имеющих непосредственное отношение к придворной жизни. Например, справедливо отмечается «родство» кланов Исикава (бывш. Сога), Косэ и Ки, Фудзивара и Накатоми, а также Абэ и Хикэта, зачастую действовавших совместно.
- <sup>2</sup> См.: Иноуэ Мицусада. Нихон кодай кокка-но кэнкю: (Исследование древнеяпонского государства). Токио, 1969, с. 455—490; Наоки Кодзиро:. Дзинсин-но ран (Смута г. дзинсин). Токио, 1974; Ямао Юкихиса. Кабанэ-но сэйрицу то тэнно: (Император и становление социальных рангов-кабанэ). Токио, 1998, с. 162—290.
- <sup>3</sup> Сёку нихонги («Продолжение анналов Японии»). Серия «Син Нихон котэн бунгаку тайкэй». Т.1—5. Токио, 1989—1996.
- <sup>4</sup> Кугё: бунин («Дополнительные сведения о назначениях высших сановников — кугё:»). Серия «Кокуси тайкэй». Т.1. Токио, 1971.
- <sup>5</sup> Кугё: бунин, с. 9.
- <sup>6</sup> Сёку нихонги, Тайхо:, 3-4 доп.-1, 703 г.
- <sup>7</sup> Кугё: бунин, с. 9.
- <sup>8</sup> Сёку нихонги, Кэйун, 1-1-7, 704 г.; Кугё: бунин, с. 9.
- <sup>9</sup> Сёку нихонги, Кэйун, 2-5-7, 705 г.
- <sup>10</sup> Сёку нихонги, Кэйун, 2-9-5, 705 г. Кугё: бунин содержит другую дату назначения: Кэйун, 2-9-3, 705 г.
- <sup>11</sup> Сёку нихонги, Рэйки, 1-7-27, 715 г.
- <sup>12</sup> Сёку нихонги, Ё:ро, 4-8-4, 720 г.; Кугё: бунин, с. 16.
- <sup>13</sup> Кугё: бунин, с. 28; Хаяси Рикуро:. Тэмпё:ки-но Фудзивара сикё:дай (О четырех сыновьях Фудзивара[-но Асоми Фухито] в период Тэмпё:). — Кокуси гаку (Журнал национальной истории). Токио, 1995, № 157.
- <sup>14</sup> Сёку нихонги, Кэйун, 2-4-22, 705 г. Согласно «Кугё: бунин», должность Тю:нагона была впервые введена при императоре Момму в 697 г. (Кугё: бунин, с. 7).
- <sup>15</sup> Сёку нихонги, Вадо:, 1-3-13, 708 г.; Кугё: бунин, с. 11.

- <sup>16</sup> Сёку нихонги, Вадо:, 1-3-13, 708 г.; Кугё: бунин, с. 11. Хаяси Рикуро: Указ. соч., с. 3.
- <sup>17</sup> Сёку нихонги, Момму, 2-8-19, 698 г.
- <sup>18</sup> Сёку нихонги, Вадо:, 4-6-22, 711 г.
- <sup>19</sup> Кугё: бунин, с. 11.
- <sup>20</sup> Кугё: бунин, с. 15.
- <sup>21</sup> Сёку нихонги, Ё:ро, 1-10-22, 717 г.; Кугё: бунин, с. 15.
- <sup>22</sup> Кугё: бунин, с. 15.
- <sup>23</sup> Кугё: бунин, с. 15.
- <sup>24</sup> Сёку нихонги, Ё:ро, 2-3-10, 718 г.; Кугё: бунин, с. 15.
- <sup>25</sup> Хаяси Рикуро: Указ. соч., с. 6.
- <sup>26</sup> Сёку нихонги, Дзинки, 1-2-4, 724 г.; Кугё: бунин, с. 18.
- <sup>27</sup> Кугё: бунин, с. 18.
- <sup>28</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 1-2-10, 729 г.; Кугё: бунин, с. 19.
- <sup>29</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 1-3-4, 729 г.; Кугё: бунин, с. 20.
- <sup>30</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 3-8-11, 731 г.; Кугё: бунин, с. 21.
- <sup>31</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 6-1-17, 734 г.; Кугё: бунин, с. 23.
- <sup>32</sup> Кугё: бунин, с. 20.
- <sup>33</sup> Кугё: бунин, с. 20.
- <sup>34</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 3-8-11, 731 г.; Кугё: бунин, с. 21—22.
- <sup>35</sup> Мы считаем вполне убедительной аргументацию Курамото Кадзухи-ро, что Дайнагоны и министры в соответствии с их должностными полномочиями относились к старшим чиновникам внутри Гисэйкана. (Курамото Кадзухи-ро. Дадзё:кансэй-но сэйрицу (Становление системы Дадзё:кан). — Нихон кодай си. Ронсо: (Дискуссионные проблемы древней истории Японии). Токио, 1991, с. 69).
- <sup>36</sup> Кавахара Хидэо. Рицурё: икайсэй то дзайти сякай (Система ранжирования [в период] рицурё: и периферия [древнеяпонского государства]). — Кокуси гаку (Журнал национальной истории). Токио, 1983, № 121, с. 24.
- <sup>37</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 10-1-13, 738 г.; Кугё: бунин, с. 25.
- <sup>38</sup> Сёку нихонги, Тэмпё:, 15-5-5, 743 г.; Кугё: бунин, с. 27.
- <sup>39</sup> Кугё: бунин, с. 25—26.
- <sup>40</sup> Как известно, «южный дом» (яп. «нанкэ») основал Фудзивара-но Асоми Мутимаро, а Фудзивара-но Асоми Тоёнари и Фудзивара-но Асоми Накамаро были его сыновьями. По всей видимости, из-за болезни в 749 г. Сё:му уже фактически отошел от дел, а потом и вовсе отрекся от престола в пользу своей дочери Ко:кэн (749—758), матерью которой была дочь Фудзивара-но Асоми Фухито Ко:мё:.
- <sup>41</sup> Сёку нихонги, Тэмпё: сё:хо, 1-4-5, 749 г.; Кугё бунин, с. 30; Сёку нихонги, Тэмпё:, 20-3-22, 748 г.; Кугё: бунин, с. 29.
- <sup>42</sup> Сёку нихонги, Тэмпё: сё:хо:, 1-7-2, 749 г.; Кугё: бунин, с. 30—31.
- <sup>43</sup> Сёку нихонги, Тэмпё: сё:хо:, 1-7-2, 749 г.; Кугё: бунин, с. 31.

- <sup>44</sup> Фудзивара-но Асоми Тоёнари и Фудзивара-но Асоми Накамаро.
- <sup>45</sup> Фудзивара-но Асоми Киёкава и Фудзивара-но Асоми Яцука (более известен как Фудзивара-но Асоми Мататэ), которые были сыновьями основателя «северного дома» (яп. «хоккэ») Фудзивара-но Асоми Фусасаки.
- <sup>46</sup> Предполагается, что подобная процедура была специально введена для того, чтобы в случае необходимости можно было изменять баланс политических сил в пользу представителей императорского рода. Подробнее см.: Фурусэ Нацуко. Тэнно: то кидзоку (Император и аристократия). — Нихон кодай си. Ронсо: (Дискуссионные проблемы древней истории Японии). Токио, 1991, с. 192—200.
- <sup>47</sup> Рицурё: (Уголовные и гражданские законы). Серия «Нихон сисо: тайкэй». Токио, 1994, с. 125—155. Однако со временем должностей стало еще больше (к концу VIII в. более тысячи) и все вновь введенные должности получили общее название «рё:гайкан» (т.е. «должности, не вошедшие в [Тайхо:]рё:»).
- <sup>48</sup> На протяжении VIII в. количество «санкан» было очень велико. Так, из 36 родов, имеющих ранг-кабанэ «махито», представители которых хотя бы один раз жаловались придворными рангами, выходцы только из 21 рода назначались на должности при дворе. Для родов, имеющих другие ранги-кабанэ, это соотношение выглядело по-другому: «асоми» (93 и 61), «сукунэ» (55 и 25) и «имики» (25 и 10).
- <sup>49</sup> Нихон сёки, Тэмму, 14-1-21, 685 г.
- <sup>50</sup> Сёку нихонги, Тайхо:, 1-3-21, 701 г.
- <sup>51</sup> Сёку нихонги, Тайхо:, 1-5-27, 701 г.
- <sup>52</sup> В 700 г. назначен послом в Силла, а в 708 г. — Управителем провинции Бинго [Сёку нихонги, Момму, 4-5-13, 700 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>53</sup> В 702 г. упоминается в качестве Управителя провинции Исэ, а в 709 г. Старший помощник Главы Министерства Народных дел Саэки-но Сукунэ Иваю был назначен Полководцем, усмиряющим варваров в провинции Этиго [Сёку нихонги, Тайхо:, 2-11-22, 702 г.; Вадо:, 2-3-6, 709 г.].
- <sup>54</sup> Выполнял различные поручения при дворе, в 702 г. назначен одним из ответственных по сооружению усыпальницы для экс-императрицы Дзито:, а в 707 г. состоял в свите государыни Гэммэй по делам сооружения временной усыпальницы императора Момму [Сёку нихонги, Тайхо:, 2-12-23, 702 г.; Кэйун, 4-6-16, 707 г.].
- <sup>55</sup> До 707 г. выполнял различные поручения при дворе, в 707 г. назначен ответственным за строительство усыпальницы императора Момму, а в 708 г. — назначен Управителем провинции Овари [Сёку нихонги, Кэйун, 4-10-3, 707 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>56</sup> В 686 г. упоминается как служащий Военного министерства, в 702 г. назначен Санги, а в 705 г. — Дайнагоном [Нихон сёки, Сю:тё:, 1-9-28, 686 г.; Сёку нихонги, Тайхо:, 2-5-21, 702 г.; Кэйун, 2-8-11, 705 г.].



- <sup>57</sup> В 689 г. назначен в Ведомство собирания хороших слов, в 698 г. принимал участие в ритуале Дайдзэ:сай, а в 705 г. назначен Управителем провинции Овари [Нихон сёки, Дзито:, 3-6-2, 689 г.; Сёку нихонги, Момму, 2-11-23, 698 г.; Кэйун, 2-5-9, 705 г.].
- <sup>58</sup> В 693 г. упоминается как чиновник из Внутренней сокровищницы, в 703 г. назначен Управителем провинции Ямато, а в 717 г. — Управителем провинции Нагато [Нихон сёки, Дзито:, 7-4-22, 693 г.; Тайхо:, 3-6-5, 703 г.; Ё:ро, 1-5-26, 717 г.].
- <sup>59</sup> Выполнял различные поручения, связанные с погребением представителей правящей династии, в 704 г. пожалован новым родовым именем Абэ-но Асоми, в 705 г. назначен Тю:нагоном, а в 718 г. — Дайнагоном [Сёку нихонги, Тайхо:, 2-12-23, 702 г.; Кэйун 1-11-14, 704 г., 2-4-22, 705 г.; Ё:ро, 2-3-10, 718 г.].
- <sup>60</sup> В 703 г. назначен Управителем Дворца Очищения от скверны и Управителем провинции Исэ [Сёку нихонги, Тайхо:, 3-6-5, 703 г.]. Придворный ранг был пожалован еще при императрице Дзито: [Нихон сёки, Дзито:, 7-6-4, 693 г.].
- <sup>61</sup> В 701 г. назначен Старшим распорядителем на строительстве Дворца Дайэй в столице, а в 708 г. стал Управителем провинции Нагато [Сёку нихонги, Тайхо:, 1-11-8, 701 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>62</sup> В 692 г. назначен Местоблюстителем престола во время отсутствия государыни Дзито: в столице. Позднее выполнял различные поручения при дворе [Нихон сёки, Дзито:, 6-3-3, 692 г.; Сёку нихонги, Тайхо:, 3-12-17, 703 г.].
- <sup>63</sup> В 702 г. назначен Управителем дворца Очищения от скверны [Сёку нихонги, Тайхо:, 2-1-17, 702 г.].
- <sup>64</sup> Выполнял различные поручения при дворе, а в 697 г. назначен Управляющим дворца престолонаследника [Нихон сёки, Тэмму, 14-9-15, 685 г.; Дзито:, 1-12-10, 687 г., 11-2-28, 697 г.].
- <sup>65</sup> Выполнял различные поручения при дворе, в 715 г. назначен Первым помощником Главного Наместника региона Сайкай (Дадзайфу) [Сёку нихонги, Момму, 3-7-21, 699 г.; Рэйки, 1-8-10, 715 г.].
- <sup>66</sup> В 703 г. назначен Управителем провинции Бидзэн [Сёку нихонги, Тайхо:, 3-7-5, 703 г.].
- <sup>67</sup> Выполнял различные поручения при дворе, занимал должность Левого Младшеуправляющего делами Большого государственного совета; в 705 г. назначен Главой Управы крепостных управлений в провинции Этиго, а с 706 г. — Управитель провинции Этиго [Сёку нихонги, Кэйун, 3-1 доп.-5, 706 г.; Сёку нихонги. Т. 1, с. 358—359, прим. 19]. О нем см.: Номура Тадао. Хассэйки сёто:—ни окэру кидзоку кандзин-но ко:сэн (Должностная аттестация придворного чиновничества в начале VIII столетия). — Нихон рэкиси (История Японии). Токио, 1980, № 380, с. 2—4.

- <sup>68</sup> Выполнял различные поручения при дворе, в 705 г. назначен Первым помощником Главного наместника региона Сайкай, а в 708 г. — Правым Главноуправляющим делами Большого государственного совета [Сёку нихонги, Тайхо:, 3-10-9, 703 г.; Кэйун, 2-11-28, 705 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>69</sup> В 698 г. назначен Управителем провинции Мино [Сёку нихонги, 2-7-25, 698 г.].
- <sup>70</sup> В 689 г. назначен судьей, в 706 г. стал Главой Министерства Церемоний, а в 708 г. назначен Первым помощником Главного наместника региона Сайкай [Нихон сёки, Дзито:, 3-2-26, 689 г.; Сёку нихонги, Кэйун, 3-7-11, 706 г.; Вадо, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>71</sup> В 705 г. назначен Главой Министерства Народных дел, а в 715 г. — Тю:нагоном [Сёку нихонги, Кэйун, 2-4-22, 705 г.; Рэйки, 1-5-22, 715 г.].
- <sup>72</sup> В 701 г. назначен Дайнагоном [Сёку нихонги, Тайхо:, 1-3-21, 701 г.].
- <sup>73</sup> В 705 г. назначен Командующим кавалерией [Сёку нихонги, Кэйун, 2-11-13, 705 г.].
- <sup>74</sup> В 700 г. упоминается как Управитель провинции Суо:, а в 701 г. назначен одним из Управляющих строительством храма Якусидзи [Сёку нихонги, Момму, 4-10-15, 700 г.; Тайхо:, 1-6-11, 701 г.].
- <sup>75</sup> В 701 г. был Младшеуправляющим делами Большого государственного совета, а в 703 г. назначен старшим послом в Силла [Сёку нихонги, Тайхо:, 1-7-21, 701 г.; 3-9-22, 703 г.].
- <sup>76</sup> В 696 г. упоминается как Дайнагон, а в 701 г. назначен Правым министром [Нихон сёки, Дзито:, 10-10-22, 696 г.; Сёку нихонги, Тайхо:, 1-3-21, 701 г.].
- <sup>77</sup> Сын Абэ-но Асоми Минуси. Занимал различные должности при дворе, в 722 г. назначен Санги, а в 727 г. — Тю:нагоном [Сёку нихонги, Ё:ро, 6-2-1, 722 г.; Дзинги, 4-10-6, 727 г.].
- <sup>78</sup> В 681 г. принял участие в составлении «записей государей и деяний древности», легших в основу «Кодзики» и «Нихон сёки», а в 704 г. отправлен посланником в Великое Святилище Исэ [Нихон сёки, Тэмму, 10-3-17, 681 г.; Сёку нихонги, Кэйун, 1-11-8, 704 г.].
- <sup>79</sup> В 708 г. назначен Главой Министерства Народных дел, в 717 г. упоминается как Главный наместник региона Сайкай, в 718 г. назначен Тю:нагоном, а в 721 г. — Дайнагоном [Сёку нихонги, Вадо:, 1-3-13, 708 г.; Ё:ро, 1-2-10, 717 г., 2-3-10, 718 г., 5-1-5, 721 г.].
- <sup>80</sup> В 692—693 годах упоминается в качестве посла в Силла, а в 705 г. назначен Правым Главноуправляющим делами Большого государственного совета [Нихон сёки, Дзито:, 6-11-8, 692 г., 7-3-16, 693 г., Сёку нихонги, Кэйун, 2-4-22, 705 г.].
- <sup>81</sup> В 702 г. назначен Санги, а в 705 г. стал Тю:нагоном [Сёку нихонги, Тайхо:, 2-5-21, 702 г.; Кэйун, 2-4-22, 705 г.].
- <sup>82</sup> В 699 г. упоминается в качестве чиновника, выполняющего специальные поручения двора [Сёку нихонги, Момму, 3-10-20, 699 г.]. Кроме

- этого, упоминается в материалах «подворных списков» провинции Мино 702 г. в качестве Управителя провинции.
- <sup>83</sup> В 702 г. назначен Наместником провинции Сэцу, а в 708 г. — Управителем Левой половины столицы [Сёку нихонги, Тайхо:, 2-1-17, 702 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>84</sup> В 701 г. Левый Главноуправляющий делами Большого государственного совета Такахаси-но Асоми Касама назначен послом в Танский Китай, а в 702 г. — Управителем строительства храма Дайандзи [Сёку нихонги, Тайхо:, 1-1-23, 701 г.; 2-8-4, 702 г.].
- <sup>85</sup> В 701 г. назначен одним из Управляющих строительством храма Якусидзи [Сёку нихонги, Тайхо:, 1-6-11, 701 г.].
- <sup>86</sup> В 702 г. назначен Санги, а в 708 г. — Тю:нагоном [Сёку нихонги, Тайхо:, 2-5-21, 702 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>87</sup> В 689 г. упоминается как Управитель Цукуси (о-в Кюсю), принимал участие в составлении кодекса «Тайхо: рицурё:», в 701 г. Начальник одного из управлений при Министерстве Народных дел Авада-но Асоми Махито был назначен главой посольства в Танский Китай, в 702 г. назначен Санги, в 705 г. — Тю:нагоном, а в 708 г. стал Главным наместником региона Сайкай (Дадзайфу) [Нихон сёки, Дзито:, 3-1-9, 3-6-20, 689 г.; Сёку нихонги, Момму, 4-6-17, 700 г.; Тайхо:, 1-1-23, 701 г.; 2-5-21, 702 г.; Кэйун, 2-4-22, 705 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>88</sup> В 701 г. занимал должность Младшего помощника Главы Министерства Гражданской администрации, а в 708 г. назначен Управителем провинции Исэ (до него эту должность занимал принц Такэти) [Сёку нихонги, Тайхо:, 1-7-21, 701 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>89</sup> В 681 г. введен в состав придворного рангового чиновничества и вплоть до смерти в 708 г. выполнял различные поручения при императорском дворе.
- <sup>90</sup> В 686 г. упоминается как служащий Палаты Законов, в 701 г. назначается Дайнагоном, в 704 г. — Правым министром, а в 708 г. — Левым министром [Нихон сёки, Сю:тё:, 1-9-28, 686 г.; Сёку нихонги, Тайхо:, 1-3-21, 701 г.; Кэйун, 1-1-7, 704 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>91</sup> В 689 г. назначен судьей, принимал участие в составлении кодекса «Тайхо: рицурё:», в 701 г. назначен Дайнагоном, а в 708 г. — Правым министром [Нихон сёки, 3-2-26, 689 г.; Сёку нихонги, Момму, 4-6-17, 700 г.; Тайхо:, 1-3-21, 701 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>92</sup> В 689 г. назначен судьей, в 699 г. — старшим чиновником Монетного управления, а в 708 г. назначен Тю:нагоном и Главой Палаты Небесных и Земных божеств [Нихон сёки, Дзито:, 3-2-26, 689 г.; Сёку нихонги, Момму, 3-12-20, 699 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>93</sup> В 700 г. — Управитель Киби, в 703 г. назначен Управителем провинции Симофуса, а в 708 г. — Управителем провинции Муцу [Сёку нихонги, Момму, 4-10-15, 700 г.; Тайхо:, 3-7-5, 703 г.; Вадо:, 1-3-13, 708 г.].
- <sup>94</sup> Участвовал в составлении кодекса «Тайхо: рицурё:», в 701 г. — Правый Главноуправляющий делами Большого государственного совета,

- а в 702 г. назначен политическим советником двора — Санги [Сёку нихонги, Момму, 4-6-17, 700 г.; Тайхо:, 1-4-3, 701 г., 2-5-21, 702 г.].
- <sup>95</sup> В 692 г. упоминается как Тю:нагон, в 703 г. назначен Управителемлевой половины столицы (до него эту должность занимал принц Мину) [Нихон сёки, Дзито:, 6-2-19, 6-3-3, 692 г.; Сёку нихонги, Тайхо:, 3-6-5, 703 г.].
- <sup>96</sup> В 701 г. Начальник Правой царской гвардии Сакаибэ-но Сукунэ Оокида был назначен помощником посла в Танский Китай [Сёку нихонги, Тайхо:, 1-1-23, 701 г.].
- <sup>97</sup> В 698 г. отправлен послом в Силла [Сёку нихонги, Момму, 2-1-19, 698 г.].
- <sup>98</sup> В дальнейшем мы не будем указывать все основные должности, которые занимали те или иные представители аристократических родов, перечисленные в таблицах, дабы не перегружать читателя чрезмерным обилием фактического материала.
- <sup>99</sup> В первой половине VIII в. выходцы из провинциальной аристократии жаловались (и то в исключительных случаях, ибо для них существовала особая система ранжирования) только столичными рангами, а на столичные должности не назначались вовсе. Подробнее см.: Грачёв М.В. Провинциальное чиновничество в Японии в VIII — нач. IX вв. (в печати).
- <sup>100</sup> Сасаяма Харуо. Тю:эфу-но кэнкю: (Исследование Тю:эфу). Кодайгаку (Вестник древней истории). О:сака, 1957. Т. 6, № 3.
- <sup>101</sup> Согласно генеалогическому своду «Синсэн сё:дзироку», род Югэ-но Сукунэ происходил от божества Неба — Ками-Ниги-хая-хи-но микото (тип родства «синбэцу»). Сазки Арикиё:. Синсэн сё:дзироку-но кэнкю:. Хомбун (Исследование «Синсэн сё:дзироку». Текст памятника). Токио, 1962. Т.1, с. 213—214.
- <sup>102</sup> Существующая в японской историографии точка зрения, что на протяжении VIII-IX вв. существовало только два постоянно враждовавших между собой политических «лагеря»: «императорский род» и «остальные аристократические роды», — не подтверждается основными источниками. Каждый из аристократических родов имел узкие корпоративные интересы (в первую очередь, добиться максимального могущества при дворе), а многие роды откровенно враждовали между собой (это, зачастую, позволяло императорскому роду использовать их противоречия в своих интересах), что делало невозможным «объединение» всех аристократических родов в один политический «лагерь». Подробнее см.: Хаякава Сё:хати. Нихон кодай канрё:сэй-но кэнкю: (Исследование бюрократической системы в древней Японии). Токио, 1986.
- <sup>103</sup> Накагава Осаму. Комё: Накамаро тайсэй-но кайсэй (Становление [политического] режима Ко:мё: и [Фудзивара-но Асоми] Накамаро). — Кокуси гаку (Журнал национальной истории). Токио, 1972, № 78.

## **К вопросу о степени контроля государством Ямато периферии (конец VII—VIII в.)**

На протяжении всей истории Японии (вплоть до эпохи Мэйдзи, 1868—1912 гг.) не существовало столь высокой степени централизации японского государства, как в VIII в. В это время государство предпринимало энергичные меры по усилению централизации страны: построение государственного аппарата, организованного по строго иерархическому принципу, создание сети государственных дорог (кандо:), строительство столицы Нара, составление законодательных сводов («Тайхо:рё:», 701 г.; «Еро:рё:», 718 г.).

Согласно законодательным сводам, государственный аппарат выглядел следующим образом. Существовало три государственных учреждения, подчинявшихся непосредственно императору — Большой государственный совет (Дадзё:кан), Палата Небесных и Земных Божеств (Дзингикан) и Палата Цензоров (Дандзё:тай). Центральный аппарат состоял из восьми министерств: Церемоний (Сикибусё:), По делам знати и государственного церемониала (Дзибусё:), Народных дел (Мимбусё:), Военных дел (Хё:бусё:), Наказаний (Гё:бусё:), Казны (О:курасё:), Центральных дел (Тю:бусё:), Двора (Кунайсё:). На местах существовало три уровня административных единиц: провинция — уезд — село (состояло из 50 крестьянских дворов). В зависимости от размеров провинций (провинции делились на большие, верхние, средние, нижние) и уездов (делились на большие, крупные, средние, малые и маленькие) определялось количество чиновников в местной администрации. Кроме того, в VIII в. существовало 7 регионов (до:): То:кай

(16 провинций), То:сан (8 провинций), Хокурику (7 провинций), Санъё: (8 провинций), Санъин (8 провинций), Нанкай (6 провинций), Сайкай (9 провинций). Такова «идеальная структура» государственного аппарата, отраженная в законодательных сводах.

Хотя административные реформы были начаты еще в середине VII в. (традиционная точка отсчета — провозглашение в 646 г. указа о реформах — «кайсин-но тё:»), вопрос о том, в какой мере законы «рицурё:» реально действовали на территории японского государства остается дискуссионным и сегодня. И в первую очередь этот вопрос относится к функционированию государственного аппарата и законов «рицурё:» на местах, т.е. на уровне провинция — уезд — село.

Благодаря активной централизаторской деятельности государства мы располагаем обширной источниковедческой базой для этого периода (законодательные своды, описания древних японских провинций «Фудоки», данные эпиграфики, поэтические антологии и т.д.). Но наиболее важным источником является погодная хроника «Сёку нихонги» (797 г.), охватывающая период 697—791 гг. Широкий временной охват и высокая степень достоверности делают «Сёку нихонги» важнейшим источником по истории VIII в.

Для определения реальных границ государства «рицурё:» представляется продуктивным использование количественных методов при работе с «Сёку нихонги». Нами предполагается проведение анализа по всем сообщениям «Сёку нихонги» на уровне местных административно-территориальных единиц. Мы исходим из предположения, что частотность упоминаний в хронике того или иного топонима (названия провинции или уезда) или класса административно-территориальных единиц позволит с высокой долей точности определить степень контроля государством той или иной территории, а также степень внимания, уделявшегося государством различным административным единицам. Кроме того, то обстоятельство, что «Сёку нихонги» охватывает период почти в сто лет, позволяет предпринять попытку анализа динамики тех или иных процессов государственного строительства.

Следует отметить, что ни в отечественной, ни в западной, ни в японской историографии исследований, анализирующих все сообщения «Сёку нихонги» на уровне административно-территориальных единиц, не проводилось.

В статье предлагаются лишь предварительные данные анализа по первым четырем свиткам «Сёку нихонги» (697—709).

По-видимому, само японское государство не считало свои территории однородными. В «Тайхо:рё:»<sup>1</sup> есть статья о податях в окраинных провинциях, где говорится: «В окраинных и отдаленных провинциях, где [живут] разные неяпонцы, взимать подати и привлекать к обязательным повинностям следует с учетом обстоятельств. Нельзя [там действовать] так же, как в центральных районах»<sup>2</sup>.

В «Сёку нихонги»<sup>3</sup> также видна тенденция разграничения Кинай и всей остальной страны. В третьей статье семистатейного закона 706 г. сказано: «...Следует различать Кинай и внешнюю страну («кигэ» — *Е. С.*) и лелеять Кинай»<sup>4</sup>.

Кроме того, существовало деление провинций на далекие, средние и близкие. Даже провинции, в которые ссылали преступников, делились по этому принципу. Далекими считались Идзу, Ава, Хитати, Садо, Оки и Тоса. Средними — Ие и Сува. Близкими — Этидзэн и Аки.

С полной уверенностью можно говорить об устойчивых позициях японского государства лишь относительно района Кинай (провинции Ямато, Ямасиро, Кавати, Сэцу и с 716 г. — Идзуми). Общепризнанным в японской историографии является положение о том, что северо-восток Хонсю и юг Кюсю в конце VII — начале VIII в. лишь номинально входили в состав японского государства. Территории на севере острова Хонсю (провинции Муцу и Дэва, Дэва была выделена из Муцу в 712 г.) были населены племенами эмиси, покорение которых было завершено лишь при сёгунате Токугава (XVII—XIX вв.). На протяжении VIII в. против эмиси неоднократно посылались военные экспедиции, а сами эмиси считались «варварами».

Юг острова Кюсю населяли племена аустронезийского происхождения — хаято, так же как и эмиси считавшиеся «варварами». В первой трети VIII в. против хаято также предпринимались военные экспедиции.

В «Сёку нихонги» наблюдается различие во внимании, уделяемом государством той или иной провинции. Ниже мы приводим таблицу по общему числу упоминаний провинций (в указанный период их число равнялось 61), а также особых административно-территориальных единиц (Кинай<sup>5</sup> и Дадзайфу<sup>6</sup>).

Как видно из таблицы, различия по частотности упоминаний провинций весьма существенны, более того некоторые провинции вообще выпадают из поля зрения государства за исключением общего выражения «все провинции» (сёкоку).

**Количество сообщений «Сёку нихонги» по  
административно-территориальным единицам за 697—709 гг.**

Дадзайфу	26	Сэцу	5
Кинай	21	Суруга	4
Эттю	16	Хоки	4
Ямато	14	Хитати	4
Ие	14	Инаба	4
Мино	13	Ава	4
Ямасиро	12	Мусаси	4
Кии	12	Симодзукэ	3
Кавати	12	Кадзуса	3
Исэ	12	Бинго	3
Ооми	11	Идзу	3
Бидзэн	11	Садо	3
Этидзэн	10	Авадзи	3
Тоотоми	10	Танэгасима	3
Овари	10	Цусима	3
Муцу	10	Харима	3
Синано	9	Оки	2
Этиго	9	Сагами	2
Сануки	8	Тоса	2
Аки	8	Сима	1
Суо	7	Ивами	1
Симоса	7	Будзэн	1
Нагато	7	Бунго	1
Микава	7	Хюга	1
Сацума	6	Хида	1
Кодзукэ	6	Киби*	1
Идзумо	6	Хидзэн	0
Тамба	5	Вакаса	0
Тадзима	5	Ики	0
Кай	5	Тикудзэн	0
Ига	5	Хиго	0
Биттю	5	Тикуго	0

\* Название области впоследствии разделенной на провинции Бинго, Бидзэн, Биттю. Первое упоминание провинции Бинго относится к началу правления Тэмму<sup>7</sup>.



Из шести провинций, по которым отсутствуют сообщения, пять (Хиго, Тикудзэн, Тикуго, Хидзэн, Ики) находились в ведении Дадзайфу. И это притом, что в целом по количеству сообщений Дадзайфу оказывается на первом месте (26 сообщений)<sup>8</sup>. То, что юг Кюсю был населен еще неокончательно покоренными племенами хаято, лишь отчасти объясняет этот пробел. В законе «Тайхо:рё:» о штатах и ведомствах Дадзайфу посвящена отдельная статья (II-69), что само по себе говорит о его особом статусе. В «Сёку нихонги» есть разрешение управителю Дадзайфу самостоятельно осуществлять отбор кандидатов на должности управителей провинций и уездов<sup>9</sup>. По-видимому, этот регион в значительной мере был автономен, и основной административной единицей выступала не отдельная провинция, а главное управление Дадзайфу.

Следующий уровень административного деления — уезд. Ниже мы приводим количество сообщений «Сёку нихонги» на уровне уездов.

Обращает на себя внимание то, что среди общего потока сообщений за период 697—709 гг. немногочисленны сообщения на уровне уездов. Это может быть связано с тем, что основной единицей, связывающей центр с местами, была все-таки провинция. В «Сёку нихонги» уезд всегда фигурирует в паре с провинцией и никогда отдельно от нее. Коммуникативный процесс в VIII в. происходил по вертикали. Центр имел своим партнером провинцию, провинция — уезд, уезд — село. Уезд не мог обмениваться документами с центром, минуя провинцию<sup>10</sup>. Кроме того, управители уездов в большинстве случаев обладали невысоким рангом; согласно «Тайхо:рё:», они носили внешний 8-й младший ранг<sup>11</sup> и потому могли попасть на страницы «Сёку нихонги» только в исключительных случаях. В то же время, это может быть свидетельством того, что уездное управление существовало не во всех провинциях.

По провинциям Мино, Исэ, Этидзэн, Идзумо, Овари, Кавати и Кадзуса сообщения на уровне уездов встречаются до обнаружения свода «Тайхо:рё:». Это говорит о том, что в этих провинциях уездное управление уже существовало в конце VII — начале VIII века.

В японской историографии неоднократно подчеркивалось, что должности уездных чиновников в древней Японии замещались представителями местной знати. В «Тайхо:рё:»<sup>12</sup> при выборе уездных начальников предпочтение отдается куни-но мяцук<sup>13</sup>, но в том же своде существует запрет на назначение в уездное управление родственников до 3-го колена<sup>14</sup>. Однако уже в период 697—

709 г. наблюдаются случаи отхода от этого установления. Так, в «Сёку нихонги» дается специальное разрешение назначать в уездное управление родственников до 3-го колена уездам Мунаката (провинция Этидзэн), Оу (провинция Идзумо)<sup>15</sup>, Ава (провинция Кадзуса)<sup>16</sup>, Такэ и Ватарай (провинция Исэ)<sup>17</sup>. Это, пожалуй, один из наиболее ярких примеров отклонений от закона, обусловленных традиционными формами управления.

Таблица 2

**Количество сообщений «Сёку нихонги»  
на уровне уездов за период 697—709 гг.**

1	Этидзэн	3 (1)
2	Идзумо	(1)
3	Овари	2 (1)
4	Ооми	(1)
5	Мино	4 (1)
6	Кавати	4 (2)
7	Кадзуса	(1)
8	Ямато	5
9	Исэ	2 (1)
10	Ямасиро	5
11	Кии	2
12	Хида	1
13	Эттю	1
14	Этиго	3
15	Сануки	1
16	Муцу	1
17	Мусаси	1
18	Тоотоми	1
19	Бинго	1
20	Сацума*	(1)

*Примечание.* Здесь и далее в скобках даются сообщения, приходящиеся на период до 701 г., т.е. до обнародования свода «Тайхо:рё:».

- \* Сообщение по провинции Сацума свидетельствует о том, что здесь должность управителя уезда была чисто номинальной. Приводим это сообщение в сокращенном виде: «Управитель уезда Э-но коори Э-но Кими Агата, его помощник Э-но Кими Тэдзими, а также Кимоцукино Нанива, сопровождаемые кума (племена, родственные хято — Е.С.) угрожали оружием, посланному государем для [их] покорения Осакабэ-но Маки...»<sup>18</sup>.

Далее мы приводим таблицу «Назначения управителей провинций (кокусю) и упоминания о них» (697—709).

Таблица 3

**Назначения управителей провинций (кокусю)  
и упоминания о них (697—709)**

	Название	А	В	С
1	Исэ	698, 703, 705, 706, 708	5(1)	2
2	Мино	698, 706, 708	3(1)	3
3	Дадзайфу	700, 702, 705, 708	4(1)	2
4	Сэцу	702, 705, 708	3	
5	Нагато	702	1	
6	Ямато	703, 706, 708	3	
7	Кавати	703, 707, 708	3	
8	Ямасиро	703, 708, 709	3	1
9	Овари	703, 708	2	3
10	Кибидзэ	700	(1)	
11	Мусаси	703, 708	2	
12	Симофуса	703, 708	2	
13	Бидзэн	703, 708	2	
14	Ие	703, 708, 709	3	1
15	Этиго	706, 707, 708	3	
16	Суо	700	(1)	1
17	Муцу	708, 709	2	
18	Тоотоми	708	1	(1)
19	Кадзуса	708	1	(1)
20	Хитати	700, 708	2(1)	
21	Синано	708	1	
22	Кодзукэ	708, 709	2	
23	Симодзукэ	708	1	
24	Этидзэн	708	1	
25	Тамба	708	1	
26	Идзумо	708	1	
27	Харима	708	1	
28	Биттю	708	1	
29	Ооми	708	1	2
30	Бинго	708	1	
31	Сануки	708	1	
32	Хо:ки	709	1	
33	Инаба			(1)
34	Кии			1

35	Микава		1
36	Хида		1
37	Харима		1
38	Цусима		(1)

А — дата назначения управителей провинций

В — количество назначений

С — количество упоминаний об управителях провинций

Как видно из таблицы, список провинций, в которых действовали кокусю, вероятно, неполный. Так, хотя по провинциям Инаба, Микава, Харима и Цусима нет сообщений о назначении управителей провинций, из упоминаний становится ясно, что в этих провинциях управители реально действовали.

Кроме того, очевидно, что в конце VII — начале VIII в. срок службы на посту управителя провинции еще не был четко определен. Так, для провинции Исэ назначения на эту должность следуют в 698, 703, 705, 706, 708 гг. То есть соответственно на сроки в 5 лет, 3 года, 1 год и 2 года. Для провинции Этиго — в 706, 707, 708 гг., то есть сроком на один год. Для провинции Ие — в 703, 708, 709 гг., соответственно на 5 лет и на 1 год.

Ниже мы приводим таблицу по количеству сообщений относительно налогов (А), почтовых и лодочных станций (Б), пожалований земель и кормовых дворов (дзикифу) (В).

В большинстве сообщений касательно налогов (тип А) мы имеем дело с частичным или полным освобождением от налогов по случаю бедствий (засуха, наводнение, эпидемия и т.д.). Наличие подобного сообщения по той или иной провинции может сигнализировать о функционировании надельной системы.

Сообщения типа Б являются прямым свидетельством создания государством сети коммуникаций. Сообщения типа В сигнализируют как о функционировании чиновничьего аппарата, так и о существовании надельной системы.

Таким образом, на основании анализа хроники «Сёку нихонги» за период 697—709 гг. можно сделать следующие предварительные выводы.

1. Судя по законодательным сводам и по частотности упоминаний административных единиц, область Кинай занимала привилегированное положение, и государство уделяло ей наибольшее внимание.

Таблица 4

**Количество сообщений о налогах, почтовых и лодочных станциях, пожалований земель и кормовых дворов**

	Название	А	Б	В
1	Харима	(1)		
2	Бидзэн	(1)		1
3	Биттю	(1)		1
4	Суо	(1)		
5	Авадзи	(1)		
6	Ава	(1)		
7	Сануки	(1)		
8	Ие	(1)		1
9	Кавати	(1)		
10	Кии	2		
11	Ямато	2		1
12	Дадзайфу	1	2	
13	Мусаси	1		
14	Тоотоми	1		(1)
15	Этиго		(1)	
16	Нагато		1	
17	Тадзима			1
18	Инаба			(1)
19	Аки			1
20	Ооми			2
21	Овари			1
22	Мино			1
23	Исэ			1
24	Будзэн			1
25	Этидзэн			

**А** — налоги

**Б** — почтовые, лодочные станции

**В** — пожалования земель и кормовых дворов

2. По-видимому, регион Дадзайфу в значительной мере был автономен, и основной единицей в бюрократическом обмене выступала не отдельная провинция, а главное управление Дадзайфу.

3. В провинциях Мино, Исэ, Этидзэн, Идзумо, Овари, Кавати и Кадзуса уездное управление, вероятно, уже существовало к концу VII — началу VIII в.

4. В начале VIII в. срок службы управителей провинций еще не был четко определен.

### Примечания

- <sup>1</sup> Свод законов «Тайхо:рё:». 702—718 гг. М., 1985. Т. 1—2.
- <sup>2</sup> Тайхо:рё:, X-10.
- <sup>3</sup> Сёку нихонги (Продолжение анналов Японии). Серия «Син Нихон котэн бунгаку тайкэй». Токио, 1989—1996. Т. 1—5.
- <sup>4</sup> Сёку нихонги, Кэйун 3-2-16, 706 г.
- <sup>5</sup> Оговоримся при этом, что наибольшее количество упоминаний о единице административного деления относится к собственно столице.
- <sup>6</sup> Дадзайфу — Главное наместничество области Сайкайдо:, располагалось на острове Кюсю. Имело особое значение, так как через остров Кюсю осуществлялись связи с материком. В VIII в. наместнику Дадзайфу были подчинены 11 провинций — Тикудзэн, Тикуго, Будзэн, Бунго, Хидзэн, Хиго, Хюго, Оосуми, Сацума, Ики и Цусима.
- <sup>7</sup> Нихон сёки (Анналы Японии). СПб., 1997. Т. 2. Тэмму 2-3-17, 673 г.
- <sup>8</sup> Однако если сравнить количество сообщений по конкретным провинциям, входившим в Дадзайфу и Кинай, получим следующие цифры: 43 сообщения по провинциям Кинай и 12 по провинциям Дадзайфу.
- <sup>9</sup> Сёку нихонги, Тайхо:, 2-3-30, 702 г.
- <sup>10</sup> Мещеряков А.Н. Информационно-коммуникативные процессы в эпоху Нара (710—784). В печати.
- <sup>11</sup> Тайхо:рё:, XII-13.
- <sup>12</sup> Тайхо:рё:, XII-13.
- <sup>13</sup> Куни-но Мияцукю — титул местных влиятельных родов в дотайковской Японии.
- <sup>14</sup> Тайхо:рё:, XII-7.
- <sup>15</sup> Сёку нихонги, Момму, 2-3-9, 698 г.
- <sup>16</sup> Сёку нихонги, Момму, 4-2-5, 700 г.
- <sup>17</sup> Сёку нихонги, Кэйун, 1-1-22, 704 г.
- <sup>18</sup> Сёку нихонги, Момму, 4-6-3, 700 г.

*Е.К. Симонова-Гудзенко*

## **Особенности восприятия пространства в эпоху «Манъё:сю»**

«Понятие географического пространства принадлежит к одной из форм пространственного конструирования мира в сознании человека. Возникнув в определенных исторических условиях, оно получает различные контуры в зависимости от характера общих моделей мира, частью которых оно является»<sup>1</sup>.

При изучении географических объектов, упоминаемых в художественных произведениях, имеется несколько уровней исследования. Во-первых, два временных уровня: соответствующий времени освещаемых в тексте событий и времени создания текста; кроме того, «реалистическая» привязка событий к какой-либо определенной местности, устойчивые культурные образы, связанные с определенными географическими местами (смерть — гора, печаль — бухта и др.). Вероятно, можно говорить не столько и не только о границах государства, сколько о «границах культурного пространства», которое представляли себе авторы произведений, являвшиеся жителями государства Ямато второй половины VIII в.

Проблема «культурного пространства» важна для понимания развития культуры общества и для более адекватного представления того или иного исторического периода, что невозможно без определения более или менее реальных границ территории, где происходили события.

Тема данного исследования возникла в связи с устойчивыми представлениями как в японской, так в западной и отечественной науке о том, что жизнь японского общества в период Хэйан (IX—XI вв.) происходит в географически ограниченном простран-

стве — районе Кинай или, даже более жестко, в одном городе, с редкими упоминаниями северо-востока (походы) и юго-запада (Дадзайфу). Таким образом, происходит как бы сворачивание «культурного пространства» в сравнении с более ранними историческими периодами. Вероятно, это является следствием специфики хранения информации, поскольку эпицентр творения культуры в период Асука-Нара — Хэйан расположен именно в Кинай, а также возможным существованием определенной концепции национальной истории, когда «своя культура» рассматривалась как единственная, а ей противостояла «не-культура» других коллективов, что не является собственно японским изобретением. «Таково было отношение грека к варвару, равно как и все другие виды противопоставления “избранного” коллектива профаническому»<sup>2</sup>. В японском контексте появляется термин «инака бунка» — «провинциальная культура», которым обозначается всё, не связанное с центральной областью Кинай. При подобном подходе неожиданным является возникновение второго историко-политического центра в конце XII в. на северо-востоке в Канто как бы на пустом месте. Однако данные археологических раскопок периодов Дзёмон (7500—300 г. до н.э.) и Яёй (300 г. до н.э.—300 г. н.э.)<sup>3</sup> свидетельствуют, что он был освоен не позже и не хуже, чем Кинай. Но именно Кинай стал центром образования японской государственности, центром блестящей культуры эпохи Хэйан, и именно его сохранила историко-культурная традиция как единственный.

Географические особенности японского архипелага, подробно описанные А.Н. Мещеряковым<sup>4</sup>, протяженность архипелага, его небольшая ширина, множество гор — на долгое время определили обособленность отдельных районов: Митиноку, Мусаси, Адзума, Коси, Кюсю, Идзумо и др. Именно эти факторы заставляют предположить наличие нескольких культурных центров на протяжении всей средневековой истории.

В качестве источника для данного исследования была выбрана поэтическая антология «Манъё:сю» (VIII в.), в тексте которой встречается огромное количество топонимов. «В “Манъё:сю” переживания поэта, равно как и межличностные отношения, очень часто реализуются через “переживания пространства”»<sup>5</sup>.

В японском мировоззрении устойчиво сохранялись представления о важности географической определенности, что может быть связано с местными верованиями — с привязкой божества к определенной местности (ландшафтные ками). Данное наблюдение достаточно хорошо подтверждается текстом географических опи-



саний провинций «Фудоки»<sup>6</sup>. В каждой провинции соблюдался «семейный принцип», когда пространство, географические объекты были разделены между членами одного «семейства ками». Например, в провинции Идзумо — это Онамоти-но ками с женами и детьми, в Харима — Ива-но ками с семьей. Вероятно, первоначально существовали ландшафтные божества (Мива-но ками, Цукуба-но ками, Кацураги-но ками и пр.). Постепенно с развитием мифологических представлений, созданием пантеона происходила привязка конкретных божеств к тем или иным географическим объектам, местностям, а часть местных ками включалась в общегосударственный пантеон, получая какие-либо функции. Одним из самых ярких примеров могут служить Сусаново-но ками и Сарудабико-но ками. Став важными действующими лицами мифологического рассказа, они сохранили в составе имен топонимы: Суса — местность в провинции Идзумо, Саруда — поле в провинции Исэ. Кроме того, сохранился топонимический элемент в названиях синтоистских храмов (например, храмы Хатимана — Цурагаока Хатимангу, Ано Хатимангу и др.). Подобной географической определенности в западноевропейской традиции не было. «Средневековые поэты, ограничиваясь, как правило, скупой топографической информацией, мало восприимчивы к конкретным чертам и особенностям ландшафта. Указания на местность делаются постольку, поскольку это необходимо для ориентации на месте действия персонажей. Лес в рыцарском романе — лишь место странствования рыцаря, сад — только место его любовного приключения или беседы, поле — не более чем место поединка и т.п.»<sup>7</sup>.

Формально-количественная характеристика географических объектов, упоминаемых в поэтической антологии, представляет возможность наметить границы «культурного пространства» VIII в. В тексте антологии упоминается 2055 определенных географических объектов. Уже в первоначальной авторской классификации песен сборника есть специальная категория песен о странствованиях.

Даже поверхностный обзор содержания сборника показывает роль и значение упоминаемых географических объектов. В 12 книгах из 20 есть песни, посвященные странствиям, определенным областям и пр.

Кн. III — ода Акахито в честь священной горы Фудзи.

Кн. IV — переписка Отомо Табито, когда он находился в ссылке на Кюсю, в Цукуси.

Кн. V — переписка Окура и Табито, живших в одно время на Кюсю, в Цукуси. Песни о походе императрицы Дзингу.

Кн. VI — песни Акахито, написанные во время его путешествия (Ёсино, провинция Кии). Песни Отомо Табито, написанные во время его возвращения в столицу из ссылки на Кюсю.

Кн. VII — песни, сочиненные в определенных местностях: Ямасиро, Сэтцу, Ёсино. Песни, сочиненные в путешествиях, и песни, посвященные странствованиям.

Кн. IX — песни, посвященные обрядам на горе Цукуба.

Кн. XI — песни из провинции Ямато.

Кн. XII — «песни, рассказывающие о чувствах и думах во время странствий».

Кн. XIV — песни восточных провинций — Адзума-ута (песни с обозначением провинций Кадзуса, Симоса, Хитати, Синану, Тотоми, Суруга, Идзу, Сагами; Мусаси, Симодзукэ, Кодзукэ, Муцу. Песни неизвестных провинций. Сакавори-но ута — песни стражей).

Кн. XV — песни, сочиненные чиновниками во время посольств в Сираги. Песни Накатоми Якамори во время его ссылки в Этидзэн.

Кн. XVI — песни северо-восточных провинций Этю и Ното.

Кн. XX — песни пограничных стражей.

При классификации всех упоминаемых в песнях географических объектов возникли определенные сложности с такими понятиями, как «провинция—государство—страна—область». Все они обозначаются одним словом — «куни». Эти понятия удалось развести, вероятно, не полностью, однако представляется, что они не искажают получившейся картины. При составлении базы данных за основу были взяты географические объекты, как формы природного ландшафта, так и созданные человеком, — провинции, уезды, столицы и пр. Почти всегда они упоминаются с названием, и их удалось привязать к местности. Исключение составили 135 объектов, названные нами «неопределенными», месторасположение которых пока определить не удалось, и 35 «неизвестных», о которых в комментарии и к японскому<sup>8</sup>, и русскому изданиям указано, что местонахождение неизвестно. Поскольку в антологию включены песни разного времени создания, то некоторые объекты упоминаются под несколькими названиями, что демонстрирует процесс освоения территории и развития административного деления. Часто один топоним обозначает разные географические объекты в разных частях архипелага.

В «государстве Рицурё:» страна была разделена на 8 областей, которые были соединены между собой дорогами<sup>9</sup>. По данным «Манъё:сю» области описаны следующим образом:

область	кол. пров.	кол. объектов	кол. упомин.
Кинай	5 пров.	271	999
То:кайдо:	15 пров.	79	196
То:сандо:	8 пров.	75	176
Хокурикудо:	7 пров.	48	118
Санъиндо:	8 пров.	14	21
Санъёдо:	8 пров.	40	64
Нанкайдо:	6 пров.	52	138
			(за счёт пров. Кии)
Сайкайдо:	9 пров.	43	97

Таким образом, ни одна из областей не может сравниться с Кинай по количеству разнообразных объектов: картина становится ещё более значимой, если мы рассмотрим количество упоминаний, которое в пять и более раз больше, чем в других областях.

В середине VIII в. страна была разделена на 68 провинций и 3 дополнительных (Ивасиро, Иваки, Суо)<sup>10</sup>. Считается, что большинство провинциальных управлений были созданы в конце VII — начале VIII вв. Однако до 750 г., а может быть и позже, границы между провинциями были еще не жестко определены, «дополнительные» провинции перестали существовать к 730 г. Провинция Кага была образована в 823 г. и вошла в 66 провинций.

По 10 провинциям отсутствует какая-либо информация: Дэва, Кага, Садо, Тамба, Хо:ки, Оки, Мимасака, Ава (Нанкайдо), Хю:га, Сува. Разброс естественный, что можно отнести либо на неосвоенность этих районов, как например, Дэва, или на отсутствие на этих землях сколько-нибудь важных (в первую очередь — в сакральном и культурно-эстетическом значении) географических объектов.

В 12 провинциях упоминается более десяти географических объектов:

провинц.	кол. объект.	кол. упом.
Ямато	174	693
Сэтцу	49	190
О:ми	40	110
Ямасиро	39	101
Кии	38	103
Эттю:	29	85
Тикудзэн	25	53
Харима	24	42
Хитати	13	40

Ко:дзукэ	12	32
Сагами	12	22
Мусаси	11	13

По провинции Хитати более половины упоминаний (23) составляет гора Цукуба, одна из священных гор страны, с которой связано много легенд, обрядов (см.: «Манъё:сю». Т.1-3, № 382, 1754, 3394; «Древние фудоки», с. 33—35).

Все перечисленные провинции распределяются в 5 районах: центральном — Кинай (Ямато, Сэтцу, О:ми, Ямасиро, Кии), Канто (Хитати, Ко:дзукэ, Сагами, Мусаси), северо-западное побережье о-ва Хонсю (Эттю), побережье Сэтонайкай (Харима) и север о-ва Кюсю (Тикудзэн).

По количеству упоминаний выделяется еще 10 провинций, в которых, хотя и упоминается менее 10 географических объектов, но упоминаний более 10, а в 7 провинциях — больше 13 (т.е. больше, чем по провинции Мусаси). К расположенным в уже названных районах: в центральном (Исэ), в Канто (Суруга, Симо:са), на северо-западном побережье о-ва Хонсю (Этидзэн, Ното), побережье Сэтонайкай (Авадзи, Сануки), север о-ва Кюсю (Хидзэн, Будзэн), добавляется район юго-западного побережья о-ва Хонсю (Ивами).

пров.	кол. объект.	кол. упом.
Суруга	9	29
Симоса	9	27
Исэ	9	25
Этидзэн	9	16
Ното	8	15
Ивами	7	11
Авадзи	6	12
Сануки	5	16
Хидзэн	4	18
Будзэн	4	11

Во второй группе нарушена зависимость между ростом количества объектов и соответственным увеличением числа упоминаний. Особенного рассмотрения заслуживают Сануки и Хидзэн. Провинция Сануки была расположена на острове Сикоку и выходила во Внутреннее Японское море. Из 16 упоминаний 11 — острова, 10 — остров Авадзима.

В Хидзэн все упомянутые объекты — уезд, река, местность, бухта — расположены в одной местности и имеют одно имя — Мацура — одно из красивейших мест в северо-западной части острова Кюсю, близ берега моря; место ловли форели. Славилось быстроходными кораблями особой конструкции («Маньё:сю»: Т. 1, с. 633). Сегодня входит в две префектуры Нагасаки и Сага.

В провинции Суруга 12 раз упоминается гора Фудзисан. В провинции Ното 8 упоминаний связаны с селом Кумаки уезда Касима.

Таким образом, если рассмотреть I и II группы вместе, то выделяется **6 наиболее освоенных районов: Кинай с полуостровом Кии, Канто, северо-западное побережье о-ва Хонсю с полуостровом Ното, юго-западное побережье о-ва Хонсю (Ивами, Идзумо), побережье Сэтонайкай (Харима, Авадзи, Сануки) и север о-ва Кюсю**<sup>11</sup>. Все районы представляют собой прибрежные равнины. Для земледельческой культуры освоение равнин было логично, а сочетание морского побережья с равнинами характерно для земледельческой традиции архипелага. «Морской промысел был для японцев источником белка, микроэлементов, а впоследствии и удобрений для сухоходного земледелия. Активное использование “морской нивы” в хозяйственных целях дает основание говорить о фактическом и весьма значительном увеличении территории Японии, подверженной интенсивному хозяйственному освоению»<sup>12</sup>. Расположение 6 районов совпадает с наиболее развитыми областями в предыдущий исторический период Кофун (III—VII вв.)<sup>13</sup>.

Виды географических объектов располагаются следующим образом (выбраны объекты, упоминаемые более 50 раз):

		кол. объектов	кол. упом.
I	местности	195	420
II	горы	140	418
III	провинции	50	269
IV	страны	32	226
V	реки	60	183
VI	бухты	74	145
VII	села	37	71
VIII	поля	41	70
IX	острова	24	61
X	столицы	3	51

Местности упоминаются в 30 провинциях из 72. Наиболее часто упоминаемая Суминоэ (37), расположенная в провинции Сэтцу в Нанива, известна своей красотой.

Местность Дадзайфу (21) в провинции Цукуси, где находилось административное управление о-ва Кюсю, наиболее близко расположенная к Азиатскому материку, важная и с военной, и с политической точки зрения. В эпоху «Мангё:сю» часто была местом ссылки.

Садзанами (14) была расположена в провинции Оми, включала уезды Сига и Оцу, комментаторы предполагают, что это могло быть старинное особое название уезда Сига. В Оцу располагался дворец царя Тэнти (662—671 гг.). Большая часть песен вызвана воспоминаниями о некогда блестящей столице (№№ 29, 32, 33).

Еще 10 местностей упоминаются 5 и более раз, причем только одна из них расположена не в центральном районе, а на юго-западном побережье о-ва Хонсю в провинции Ивами или в провинции Иё на о-ве Сикоку. Часто встречаются географические объекты с одинаковыми названиями, расположенные в разных частях архипелага. В данном случае 2 упоминания провинции Ивами в стихотворениях Какиномото Хитомаро (№№ 131, 138) и 3 — провинции Иё, где была расположена пристань, откуда уходили корабли на материк (№№ 8, 323, 3202).

Остальные местности сгруппированы в центральных провинциях — Ямато, Ямасиро, Сэтцу и Харима.

Как можно было ожидать, лучше всего описан центральный район, но «местности» встречаются на севере о-ва Кюсю, юго-западе о-ва Хонсю, побережье Сэтонайкай, то есть вновь в трех из выделенных шести районов.

Достаточно известна высокая роль гор в японской традиции. Хотелось бы остановиться только на одном аспекте — *куними* — «смотрение страны» с высокого места. Как отмечает Л.М. Ермакова, это действие предстает как магический акт, «с целью усмирения объекта или наделения его силой», умноженный на магию слова<sup>14</sup>. Таким образом, гора приобретает функцию места управления. В подобном значении упоминаются не только горы Кинай — Кагуяма (№ 2), Мива (№№ 156, 157), но и гора Токайдо — Цукуба (№ 382), что, вероятно, может свидетельствовать о том, что восточная часть о-ва Хонсю включалась в пространство государства VIII в., либо рассматривалась ее владельцами как самостоятельная территория. Горы упоминаются в 27 провинциях, наиболее часто следующие:

горы	кол. упом.	пров.
Касуга	30	Ямато
Цукуба	23	Хитати

Фуагами	19	Ямато, уезд Кацураги
Каминаби	18	Ямато
Микаса	16	Ямато, близ Нара
Такамато	15	Ямато
Кагуяма	14	Ямато
Миморо	13	Ямато
Нара	13	Ямато
Фудзисан	12	Суруга

Из 10 гор, упоминаемых более 10 раз, 8 расположены в Ямато, и только Цукуба и Фудзисан, которые, вероятно, обладали не меньшей степенью сакральности, чем горы Касуга, Мива, Кацураги, оказались из области Токайдо, района Канто, то есть сосредоточены в двух из уже выделенных шести районах.

В текстах песен встречается 42 названия провинции, 7 из которых упоминаются более 10 раз:

Цукуси	32	(старинное название сев. о-ва Кюсю, включало пров. Тикуго и Тикудзэн)
Ки	31	
Оми	24	
Нанива	21	(старинное название пров. Сэтцу)
Исэ	15	
Кодзукэ	12	
Тикудзэн	11	

Выделяется район Кинай и север о-ва Кюсю, а также провинция Кодзукэ в Канто наиболее часто повторяемые названия провинций сгруппированы в трех из шести выделенных районов.

Страны — один из наиболее трудно определяемых объектов, поскольку, как уже говорилось, и область, и провинция, и страна — всё обозначается одним словом и одним иероглифом «куни», поэтому выборка, вероятно, выглядит спорной. Рассмотрим только те объекты, которые с достаточной долей вероятности подпадают под предложенное определение. Можно выделить «зарубежные» страны — Кара, Сираги на Корейском полуострове и Китай. Кроме того, выделяются области, которые авторы песен рассматривают как самостоятельные: Адзума — Восточный край (северо-восток о-ва Хонсю), Идзумо (юго-запад о-ва Хонсю), Коси (северо-запад о-ва Хонсю: провинции Эттидзэн, Эттю, Этиго, Ното, Кага), Митиноку (провинция Муцу), Тоёкуни (старинное назва-

ние местности о-ва Кюсю, провинции Бунго и Будзэн), Хаяхито (юг о-ва Кюсю) и Ямато (включают территорию Кинай, провинции Ямато, Ямасиро, Кавати, Идзуми и Сэтцу). Упомянуется чаще всего страна Ямато — 58, Кара — 14, Коси — 13, Сираги — 6, Идзумо — 3, Тоёкуни — 3, Китай — 3, Хаяхито — 2, Митиноку — 2, Адзума — 1<sup>15</sup>. Страны (области) архипелага расположены в четырех из шести районов: в центральном, юго-западе о-ва Хонсю, Канто, севере о-ва Кюсю. Упомянутые Хаяхито (юг о-ва Кюсю) и Митиноку (северо-восток о-ва Хонсю) фактически географически не структурированы, что, вероятно, свидетельствует не только об их удаленности, но и культурной чужеродности для авторов антологии.

Реки упоминаются в 16 провинциях. Из 7 рек, упоминаемых более 5 раз, только одна расположена не в центральной провинции Ямато, а на о-ве Кюсю, то есть вновь все упоминания сгруппированы в двух районах: центральном и севере о-ва Кюсю.

реки	кол. упом.	пров.
Асука	24	Ямато
Сахо	17	Ямато, Нара
Удзигава	16	Ямасиро
Ёсину	14	Кии
Хацусэ	11	Ямато
Идзуми	9	Ямасиро
Мацура	8	Хидзэн

Интересную картину представляют упоминания бухт, которые встречаются в 27 провинциях, что определено изрезанностью береговой линии островов архипелага. Также как и уже рассмотренная информация, бухты есть как в центральной области, так и на северо-западном и северо-восточном побережьях о-ва Хонсю, на севере о-ва Кюсю, но кроме этого, на побережье Сэтонайкай (Внутреннего Японского моря)<sup>16</sup>. В книгу XV включен цикл песен, которые сочинялись при путешествии на материк, в корейские государства Кара и Сираги (№№ 3578—3722). По названиям бухт, заливов, мысов и островов прослеживается путь на материк:

Отправлялись в путь из: «В бухте **Мицу**//У её кристальных берегов// Мы, к большому кораблю//Много весел прикрепив,//Собирались в путь морской,//В дальнюю страну **Кара**... //Направляясь к **Минумэ**//К мысу, что вставал в волнах//И поплыли мы скорей, огибая острова...//**Остров Авадзисима**//Как в колодеце по-



тонул//Средь небесных облаков...//В бухте славной **Акаси**,//Мы причалили тогда...//Тронулись мы снова в путь...//**Остров** тот **Иэдзима**...//Показался вдальеке...//К бухте **Яшмовой** тогда//Наш корабль подошел...» (№ 3627). Продолжают путь: «Хочу заночевать//Я в бухте **Марифу**...» (№ 3630). «Есть на путях в **Цукуси**//**Остров Када**...» (№ 3634). Потом путешественники пристают в бухте **Кумагэ** (№№ 3640—3643), затем наблюдают как «Журавли, что добычею заняты в бухте **Кара**...» (№ 3642). Далее они приплывают в Цукуси (северная часть о-ва Кюсю) и, тоскуя о родном доме, складывают песни «...В дальней бухте **Сика**...» (№№ 3652—3655). Далее — «У пустынного берега **мыса Арацу**...» (№ 3660). Путешественники прибывают в Карадомари уезда Сима провинции Тикудзэн, проводят иногда несколько дней, поскольку «Бывают дни, когда в **Карадомари**,//В заливе **Ноко**//Волны не встают» (№ 3670). Затем они отправляются в гавань **Хикицу** (№№ 3674—3680), в гавань **Комасима** (№№ 3681—3687), откуда отплывают на остров Ики: «О судьбе своей гадал//У искусных рыбаков//**Острова Юки**...» (№ 3694). Последняя точка родного архипелага «**Гора Асадзи**//**Острова Цусима**...» (№ 3697), из бухты **Такасики** (№№ 3700—3705) отправляются в страну Кара.

Такие четкие и подробные упоминания топографии маршрута, вероятно, связаны с необходимостью складывания стихов в каждом строго определенном пункте, что обеспечивало благополучное путешествие, эти по сути магические заклинания сопровождались молениями и жертвоприношениями богам: «**Остров Молитвы**!//Гам молились святыням//О тех, кто в пути, где подушкою служит трава...» (№ 3636—3637).

Только одна из бухт, Хоризэ, расположенная в провинции Сэтцу, упоминается 13 раз. Вероятно, столь высокая частота упоминания связана с тем, что она была расположена недалеко от дворца Нанива, в котором пребывали императрица Гэнсё: (715—724 гг.) и император Сё:му (724—749 гг.) (№№ 4056—4057). Остальные 74 бухты упоминаются не чаще, чем 4 раза.

Бухты, как и уже рассмотренные показатели, сосредоточены в выделенных районах: центральном, побережье Сэтонайкай и север о-ва Кюсю.

В категорию «поля» вошли не земли, обработанные человеком, а территории, имеющие сакральное, магическое значение. Например, поля Акицуну и Абанону в Ямато, на которых совершался погребальный обряд сожжения (№№ 1404, 1405, 2292, 3179), поля богов у синтоистских святилищ (№№ 404, 405, 1431),

места, связанные с магическими действиями во время странствований по Сэтонайкай или о-ву Кюсю (№№ 561, 3881, 303, 935, 1178), а также поля, связанные с охотой и природной красотой в провинциях северо-востока и северо-запада о-ва Хонсю (№№ 2763, 3529, 4011, 4012). Всего в тексте памятника 40 полей, 69 упоминаний в 13 провинциях. Они встречаются в тех же областях, что и большая часть уже рассмотренных параметров: в центральном районе о-ва Хонсю — 24/51, на северо-западном побережье о-ва Хонсю — 5/5, на побережье Сэтонайкай — 2/4, в Канто — 2/2, на севере о-ва Кюсю — 1/1.

Сёла — один из немногих географических объектов, непосредственно связанных с человеческой деятельностью. Всего 34 села, 66 упоминаний, сосредоточенных в 13 провинциях. Более 1 встречается в трех центральных провинциях Ямато (11/20), Ямасиро (2/5), Сэтцу (2/3). Однако, несмотря на то, что в остальных провинциях всего по одному селу, количество упоминаний требует более пристального рассмотрения:

пров.	кол. объектов	кол. упом.
Тикудзэн	1	7
Эттю	1	6
Ното	1	4

Все упоминания провинции Тикудзэн связаны с селом Сика, расположенном на побережье залива Хаката на о-ве Кюсю, местом, через которое проходили маршруты путешествий на материк. Как уже упоминалось, вероятно, это одна из точек маршрута, где совершались магические действия для обеспечения благополучного путешествия. В провинции Эттю упоминается село Сибутани, где расположено одно из красивейших мест — озеро Фусэ. Что выделяет село Кумаки в провинции Ното, пока определить не удалось.

Сёла встречаются в провинциях 6 выделенных районов, исключением является только Мидзуноэ провинции Танго (N1740), с которым в японском фольклоре связана легенда о рыбаке Урасима.

В тексте встречается 20 островов, 47 упоминаний. Они сосредоточены в 12 провинциях, расположенных по побережью Сэтонайкай. Более 1 острова обнаруживается в провинциях Харима (3) и Сануки (2). Чаще упоминается маленький остров Авадзима, относящийся к провинции Сануки, — 10 раз, острова Карани, Кара, Инамидзума, принадлежащие Харима, упоминают-

ся по 2 раза. Частота упоминаний связана с их расположением на морском пути из района Кинай на о. Кюсю.

Одной из постоянных тем антологии является восхваление новой столицы и грустные воспоминания о покинутых столицах. В текстах встречается 3 столицы Нара (47), Фудзивара (3) и Куни (1).

Краткий предварительный анализ собранной информации позволяет сделать вывод о вероятном наличии 6 центров, расположенных в разных частях японского архипелага в VIII в., которые выделены и разнообразием географических объектов, и количеством их упоминаний. Сворачивание «культурного пространства» к единственному центральному району о-ва Хонсю в последующую эпоху Хэйан представляется искусственным и не отвечает закономерностям исторического развития. Однако данное предположение требует дальнейших исследований и доказательств.

### Литература

- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.  
Древние фудоки. М., 1969.  
Идзумо фудоки. М., 1966.  
История Японии. М., 1998. Т. 1.  
Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. 1.  
Манъё:сю. Нихон котэн бунгаку тайкэй. (Собрание мириад листьев. Собрание японской классической литературы). Токио, Иванами сётэн, 1976. Т. 4—7.  
Манъё:сю. М., 1971—1972. Т. 1—3.  
Мещеряков А.Н. Ранняя история японского архипелага как социоэкономический и информационный процесс. — Восток, 1995, № 5.  
Мещеряков А.Н. Герои, творцы, хранители японской старины. М., 1988.  
Нихонси нэмпё тидзу (Хронология и карты по истории Японии). Токио, 1997.  
Норито. Сэммё. М., 1991.

### Примечания

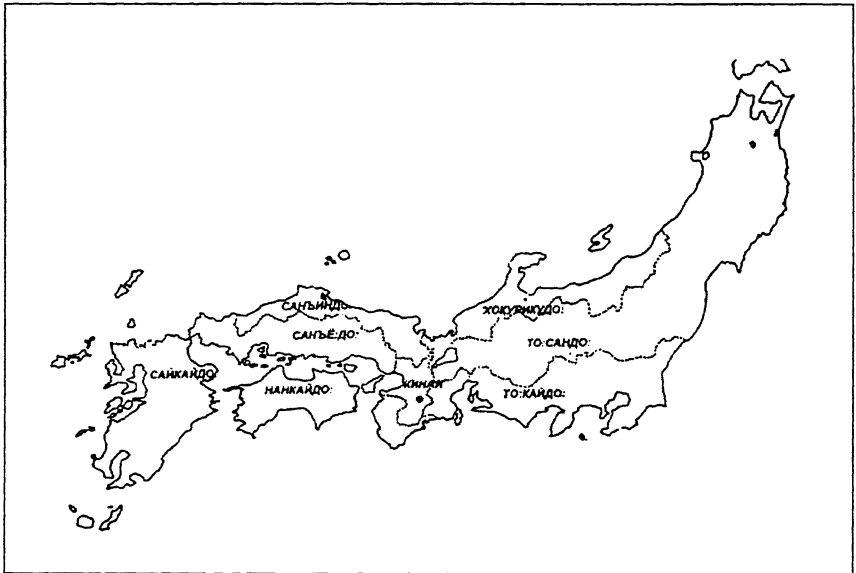
- <sup>1</sup> Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах. Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. 1, с. 407.
- <sup>2</sup> Лотман Ю.М. О метаязыке типологических описаний культуры. Избранные статьи. Т. 1, с. 386.
- <sup>3</sup> Нихонси нэмпё тидзу. (Хронология и карты по истории Японии). Токио, 1997, карты 2—3.

- 4 Мещеряков А.Н. Ранняя история японского архипелага как социоестественный и информационный процесс. — Восток, 1995, № 5, с. 5—22.
- 5 Мещеряков А.Н. Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988, с. 62.
- 6 Идзумо фудоки. М., 1966. Древние фудоки. М., 1969.
- 7 Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 60—61.
- 8 Манъё:сю. Нихон котэн бунгаку тайкэй (Собрание мириад листьев. Собрание японской классической литературы). Токио, 1976. Т. 4—7. Манъё:сю. М., 1971—1972. Т. 1—3.
- 9 История Японии. М., 1998. Т. 1, с.111.
- 10 См. карту 1.
- 11 См. карту 2.
- 12 Мещеряков А.Н. Ранняя история японского архипелага, с. 8.
- 13 Нихонск нэмпё тидзу, карта 5.
- 14 Норито. Сэммё. М., 1991, с. 27—28.
- 15 См. карту 3.
- 16 См. карту 4 (указано количество бухт).

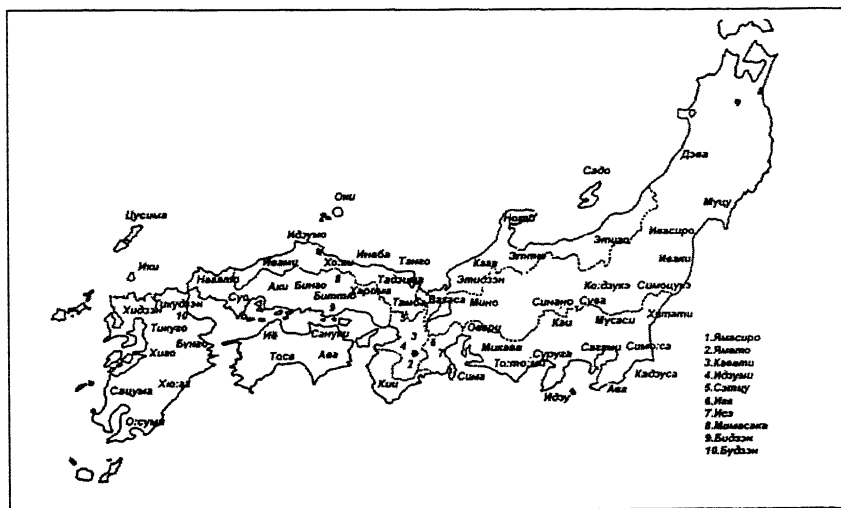
## Приложения

*Карта 1а*

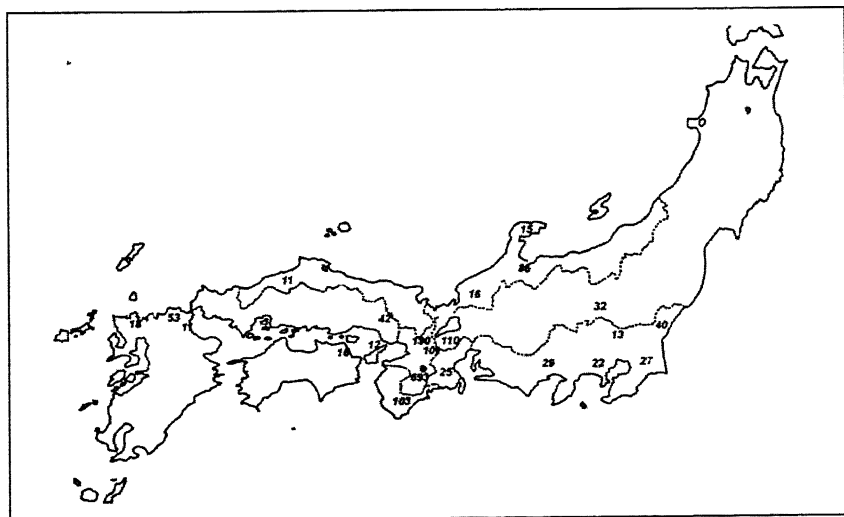
### Области древней Японии



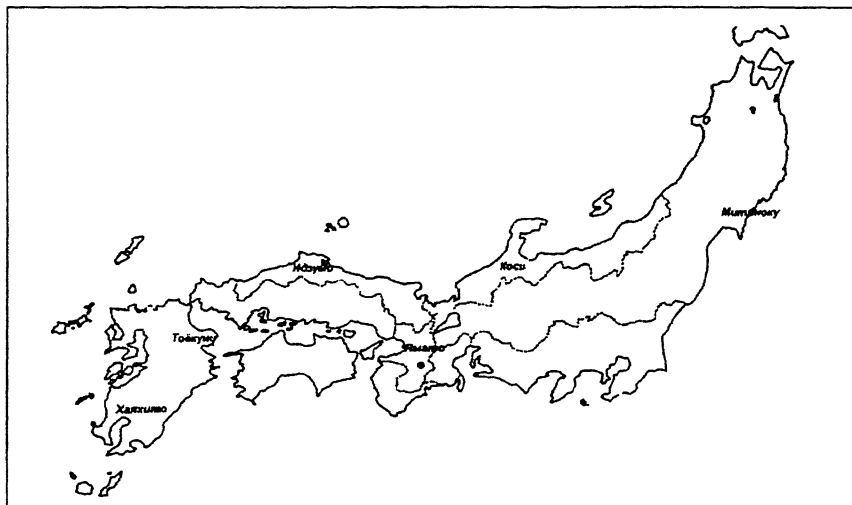
Провинции древней Японии



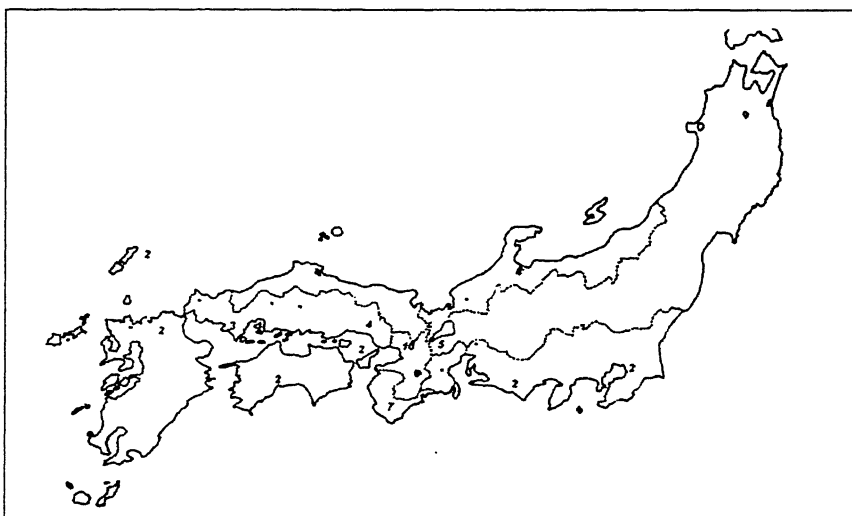
Провинции, в которых упоминается более 10 объектов.  
12 провинций



**«Страны» архипелага,  
упоминаемые в «Маньё:сю»**



Упоминания о бухтах встречается в 27 провинциях.  
Отмечены 12 провинций, где упоминается более 1.  
\* отмечены провинции, где упоминается 1 бухта



*А.М. Горбылёв*

## **Эволюция представлений о сакральном пространстве в VII—XV вв. «Мандализация» пространства**

Горы, занимающие около 75% территории Японии, играли чрезвычайно большую роль в жизни древних японцев [История Японии, 1999, с. 3]. Эта роль отражена в одном из древних названий Японии — «Ямато», что дословно означает «Горная местность» [Попов, 1984, с. 4]. Уже в глубокой древности в Японии сложился целый комплекс религиозных представлений, в котором горы выступали как сакральное пространство, наделенное магическими свойствами. Этот комплекс представлений в научной литературе называют термином «*сангаку синко:*», который может быть переведен на русский язык как «культ гор», «горные верования» или «горная религия». Хотя религиозные представления о горах никогда не были систематизированы, сам этот термин свидетельствует об их всеобъемлющем характере, сложности и широте распространения.

Специфической разновидностью сангаку синко: является синкретическое религиозное течение *сю:гэндо:* — «путь обретения сверхъестественных чудотворных возможностей», сложившееся в Японии в период с VII по XII вв. в результате взаимодействия древнего анимистического культа гор с религиозным даосизмом и эзотерическим буддизмом, сохранившееся до наших дней.

Данная статья посвящена сравнительному анализу представлений о горах как сакральном пространстве в древнем анимистическом культе гор, сложившемся к моменту проникновения буддизма в Японию, т.е. к середине VI в. н.э., и в *сю:гэндо:*.

## Представления о горах в древнем анимистическом культе гор

Древнейшие письменные памятники Японии — «Кодзики», «Нихон сёки», географические описания фудоки, поэтическая антология «Манъё:сю» — зафиксировали чрезвычайно сложный и противоречивый комплекс религиозных представлений, связанных с горами. Так, в «Кодзики» и «Нихон сёки» горы упоминаются в нескольких сообщениях о творении; они являются важными ритуальными местами; в генеалогии богов присутствуют особые горные Kami; главные Kami совершают важные религиозные действия в горах, зачастую в сопровождении местных горных Kami. Древность и распространенность анимистического культа гор демонстрируется и археологическими находками.

Эти данные свидетельствуют, что уже в первые века нашей эры горы рассматривались японцами как сакральное пространство, наделенное особыми свойствами. Анализ имеющихся источников позволяет выделить несколько основных мифологических мотивов, объясняющих сакральность горы.

Прежде всего, сакральность горы проистекает из ее противопоставленности селению. Селение — это обыденное, профанное место, где живет человек. Гора же для него — качественно иной мир, который обладает специфическими свойствами. Этим свойств несколько. Во-первых, гора — это лес. Немецкий исследователь Гюнтер Ничке отмечает, что «в древности слово “яма” (“гора”) означало место за деревней, обитель животных и источник дерева и съедобных растений. Ее главной особенностью была не форма местности или вершина, а лес. В действительности “лес” сохраняется и сегодня как одно из значений слова “яма” и соответствующего иероглифа, и существует много древних документов, в которых иероглиф, обычно обозначающий “лес”, используется для записи слова “яма”» [The Sacred Mountains of Asia, 1995, с. 111]. Во-вторых, небольшие холмы, покрытые лесом, и вулканы правильной конической формы — это вздыбленности матери-земли, дающей человеку пропитание и обладающей тварной силой [Миякэ, 1996, с. 191]. Животворящая способность горы лучшим образом проявляется в извержениях вулканов, которые во многих древних документах интерпретировались как божественные тварные акты [Ногі, 1968, с. 150].

Далее, в японской мифологии гора выступает в качестве связующего моста между небесным и дольным мирами или проек-



ции неба на землю. В древних японских преданиях зафиксированы представления о том, что горы спустились с неба. На это указывает известное *макуракотоба* (постоянный эпитет) «*аморицуку*», часто встречающееся в песнях «Манъё:сю» и обозначающее «попавшая на землю, спустившись с неба» (от *ама ори цуку*). Главная среди таких гор — Спустившаяся с Неба Небесная Кагуяма (*Аморицуку Ама-но Кагуяма*). *Ама-но* — определение, которое часто встречается в японских мифах; по-видимому, оно обозначает принадлежность к небесному миру или миру богов [Горегляд, 1982, с. 53; см. также: Глускина, 1979, с. 82—98].

С представлениями о горах как проекции неба на землю связаны верования в сходжение небесных богов на горы. Так, бог Ниниги-но микото, являющийся первопредком императорского рода, спускается с неба на гору Такатихо. Несколько историй такого рода содержится в «Хитати фудоки» [см., например: Древние фудоки, 1969, с. 57]. Благодаря тому, что гора является проекцией неба на землю, именно на ней становится возможным установление контакта с божествами.

Анализ имеющихся источников показывает, что к моменту создания первых письменных памятников культ гор имел чрезвычайно сложный и противоречивый характер. Так, из источников следует, что на одни горы восходить разрешалось, а на другие — нет [например, предание о горах Фудзи и Цукуба: Древние фудоки, 1969, с. 34—35]. Одним из первых внимание на эту особенность обратил Янагита Кунио, который пришел к выводу о существовании в японской мифологии двух типов горных божеств *яма-но ками* — *яма-но ками* «горных людей» (*ямабито*) и *яма-но ками* земледельцев — и, соответственно, двух отличных друг от друга религиозных комплексов, связанных с горами. Подробно проблему существования двух типов *яма-но ками* исследовала Нэлли Науманн, которая пришла к заключению, что в японской традиции *яма-но ками* соединились религиозные представления о горах и горных божествах охотников и земледельцев. Первый пласт верований, по ее мнению, восходит к культуре Дзёмон, второй — к культуре Яёй. Позицию Нэлли Науманн в настоящее время разделяет большинство японских исследователей *сю:гэндо*: [Сю:гэндо: дзитэн, 1986, с. 147—148; Миякэ, 1996, с. 191—193].

Для жителей гор, занимавшихся охотой, лесорубным промыслом, добычей руд, был характерен культ божества горы как хозяина горы (*яма-но нуси*), дающего им добычу, лес, руду. Кроме того, они поклонялись *яма-но ками* как божеству-по-

кровителю суходольных полей и подсечно-огневого земледелия [Миякэ, 1996, с. 191].

Религиозные представления горных жителей довольно сильно различаются в зависимости от рода занятий и района. Выделяются, по крайней мере, 3 различных охотничьих традиции, которые характеризуются особыми преданиями, связывающими эти группы с мифологическими родоначальниками охоты [Ноги, 1968, с. 166—169], но наиболее типичными считаются верования охотников матаги севера острова Хонсю.

Согласно преданиям матаги, их предки оказали яма-но ками в горах помощь при родах. В награду им были дарованы права заниматься охотой во владениях божества — хозяина горы. Матаги верят, что яма-но ками живет в дереве или в скале и является в облике медведя, оленя, кабана и т.д. Иногда такие животные выступают в качестве посланцев божества горы.

В традициях горных жителей яма-но ками нередко изображается в виде женщины, которая каждый год рождает 12 детей — 12 месяцев года. Поэтому его называют Дзю:ни-сама — Госпожа Двенадцать. Обряды в честь Дзю:ни-сама устраивают в 12-й день каждой луны, когда стреляют из луков по мишеням, установленным в благоприятном направлении [Миякэ, 1996, с. 192]. Хори Итиро: полагает, что эти верования восходят к верованиям охотничьих племен в Гору-Божественную Мать, обладающую мистической властью даровать рождение или перерождение человеческих существ и животных [Ноги, 1968, с. 166—174]. Так как яма-но ками порождает и всех животных, живущих на горе, для усиления его детородной силы молодые охотники, впервые участвующие в охоте, обнажают мужской половой орган и исполняют особый танец, совершают подношение рыбой окодзэ, символизирующей мужской половой член [Миякэ, 1996, с. 192]. По-видимому, с этим связаны и такие религиозные аспекты жизни матаги, как использование в горах «горного языка», поклонение деревянной статуе яма-но ками, запрет доступа на гору для женщин, табу менструации, родов и даже упоминания сексуальных отношений [Earhart, 1965, с. 14].

Поскольку яма-но ками является «хозяином животных», если охотник убил животное, он должен оставить в горах те части его тела, в которых, по поверью, обитает дух: сердце, уши, нос и др. Если вместе со стрелой вернуть духа божеству горы, он вновь обретет плоть и воскреснет [Миякэ, 1996, с. 192].

Похожие обычаи существуют и у горных лесорубов. Лесорубы верят, что яма-но Kami постоянно пребывает на горе и живет в дереве. В их мифах божество горы предстает в облике женщины с длинными волосами, сидящей в дупле старого дерева. Поэтому рубка леса сопровождается различными религиозными обрядами: в начале рабочего сезона осуществляется возжигание огня, при начале разработки нового участка яма-но Kami делают подношения сакэ, перед срубанием дерева читаются молитвы и заклинания, после того, как дерево срублено, в пень втыкают молодое деревцо, так как существует поверье, что яма-но Kami его оживит [Earhart, 1965, с. 14; Миякэ, 1996, с. 192].

Поскольку жизнь горных жителей протекает непосредственно на горе, то и все ритуалы поклонения яма-но Kami осуществляются там же. Следовательно, в этой традиции нет и не может быть запрета на восхождение на гору.

В эпоху Яэй (III в. до н. э. — IV в. н. э.) с притоком переселенцев с материка в Японии получает распространение поливное рисоводство, в котором важнейшую роль играет вода, стекающая с гор. Поэтому в представлениях земледельцев горное божество было, прежде всего, божеством-распределителем воды (микумари-но Kami), имеющим облик змея. Абстрактным образом змея был дракон, который почитался как божество грома, приносящее грозы (т.е. гром с дождем) [Миякэ, 1996, с. 192—193]. До наших дней сохранилось большое количество синтоистских святилищ, посвященных богам, окружающих гор, которые приносят дожди и защищают источники воды. Святилища такого рода обычно назывались «микумари» — «распределители воды».

По-видимому, с мотивом воды как животворящей субстанции, необходимой для земледелия, связан мотив горы как источника священной воды. Наиболее яркий пример верований такого рода связан с горами Ёсино. Известно, что императрица Дзито: (правила 690—697 гг.) 32 раза посетила горы Ёсино в течение своей жизни. Хори Итиро: полагает, что эти посещения Дзито: и поездки в Ёсино других представителей знати были мотивированы поиском священной воды, с помощью которой можно было бы лучше служить небесным богам, и которую можно было бы использовать для очистительных омовений. Он высказывает также мысль о том, что водные потоки, окружающие священные горы, отмечают символическую границу между профанным и священным мирами, мирами людей и богов. Поэтому тот, кто хочет обрести божественную силу гор или установить контакт с горными

божествами, должен подвергнуться инициационным мистериям при помощи этих священных вод [Ногі, 1968, с. 161—166].

В отличие от горных жителей, земледельцы сооружали молельни у подножия гор и совершали ритуалы в честь божества горы, пребывающего на горе. Так как на многих священных горах Японии существует 2, 3 и более связанных друг с другом храмов на разных высотах, традиционно считалось, что именно относительно маленький храм на вершине был исконным храмом горы, а святилища на меньших высотах были выстроены для того, чтобы людям не было нужды подниматься высоко в горы для поклонения. Однако Янагита Кунио на основе анализа документов храма Исэ пришел к заключению, что храмовые здания на вершинах гор в действительности появились довольно поздно под влиянием буддийской аскетической практики в горах.

Строительство святилищ именно у подножия, а не на вершине, Янагита объясняет тем, что у земледельцев культ гор контаминировался с культом духов умерших. На горах осуществлялись захоронения, о чем свидетельствуют многие термины, связанные с погребальным обрядом. В частности, даже в эпоху Хэйан императорский мавзолей продолжал именоваться «санрё:» — «горный мавзолей» или «яма» — «гора»; чиновник, отвечавший за его возведение, назывался «яма-цукури-но цукаса» — «чиновник, возводящий гору»; похороны — «яма-ики» — «уход в горы», а погребальный обряд — «яма-сигото» — «горные труды» [Миякэ, 1996, с. 4]. Во многих песнях «Манъё:сю:» местонахождение страны мертвых отождествляется с горами. По данным Хори Итиро:, из 94 погребальных плачей в «Манъё:сю:» в 51 случае говорится о том, что душа умершего покоится на горе, камне или в горной долине [Ногі, 1968, с. 151—152]. До сих пор в сельских местностях Японии слово «яма» часто используют в связи с погребальными ритуалами [Ногі, 1968, с. 153]. Таким образом, горы рассматривались как место пребывания духов предков [Миякэ, 1996, с. 193].

В японской мифологии присутствует и мотив, согласно которому горы — не сам загробный мир, а лишь мост, ведущий в него. Например, в «Манъё:сю:» имеются такие строки, рассказывающие о смерти Тэмму и его восхождении на небо:

Но среди равнин небесных

Дверь пещеры отворив,

Поднялся наш бог на небо

И не возвратился вновь

[Манъё:сю. Т. 1, кн. 2, п. 167, с. 131].

Таким образом, гора, а точнее пещера на священной горе, служит лишь «коридором», ведущим в иной мир, на небо. С этими представлениями связан культ пещер, долин и горных расселин, наблюдаемый на многих священных горах Японии. Позднее в сюгэндо: утвердилось представление, что, если войти в пещеру, служащую «коридором» такого рода, можно повстречаться со своими умершими предками. Такие верования были связаны с пещерами Сэндзю:-куцу на горе Касаги, Ханья-но ивая — на горе Хико, Аоя-но ивая — в горах Дэва сандзан и др.

Развитием обычая захоронений на горах стала концепция о том, что души умерших в горах очищаются и превращаются в яма-но ками. Далее Янагита установил связь горного божества с божеством рисового поля — та-но ками. В его интерпретации, земледельцы верили, что в начале весны горное божество спускается с горы и превращается в ками рисового поля. Та-но ками, фактически являющийся предком рода, выступает в качестве хранителя урожая, задача которого — обеспечить процветание своих потомков. После сбора урожая божество рисового поля возвращается в горы и снова превращается в яма-но ками [Earhart, 1965, с. 12—14].

Превращение горы в священное место, где происходит очищение духов умерших, повлекло за собой запрет восхождения на гору жителей окружающих селений, а также превращение горы в синтай — «тело божества». Характерным примером горы-синтай является гора Мива в Ямато. Клан (удзи) Мива, который считал своим первопредком внука великого бога О:моно Нуси-но ками, имеющего облик змея и пребывающего на горе Мива, поклонялся ему у подножия горы как своему родовому божеству [Миякэ, 1996, с. 193].

Выводы Янагита подтверждаются многочисленными археологическими находками, типологически связанными с сельскохозяйственным ритуалом, которые обнаруживаются не на вершинах, а именно у подножия гор. В частности, из земли вокруг многих гор, особенно на территории святилищ, были извлечены многочисленные каменные артефакты, которые идентифицируются как ритуальные предметы. Они датируются от времен каменного века (300—13 тыс. лет назад) до периода Кофун (III—VII вв.). В их числе — ритуальные чаши, изображения в камне ожерелий, мечей и зеркал — трех символов императорской семьи, являющихся самыми важными предметами синтоистского культа. В ряде мест найдены огромные неотесанные валуны *ивакура* — «каменные сидения». Они считались священными с древнейших времен, за-

фиксированных в письменной традиции, как сидения или временные места обитания ками. Часто поблизости от этих валунов находят каменные ступки (усу). Хотя ранее ученые считали эти находки предметами захоронений, Оба Ивао предложил интересную интерпретацию их как ритуальных алтарей. По его мнению, на эти валуны призывались ками, на них же совершались жертвоприношения. Некоторые из археологических находок Оба рассматривает как приспособления для варки сакэ, приготовление и употребление которого было тесно связано с синтоистским культом [Earhart, 1965, с. 8].

На основе этих данных Оба Ивао доказывает, что древнейшими храмовыми местами на горах были как раз те места у подножия горы, где и были обнаружены артефакты. По его мнению, существование древних представлений о горе как о священном месте, вело к запрету подъема на святые горы, а храмовые здания, расположенные выше на горах, возникли позднее, чем святилища у подножия, когда под влиянием буддизма представления о горах подверглись ревизии.

#### **Анимистический культ гор и генезис сю:гэндо:**

Таким образом, в Японии в разное время сложились, как минимум, два сложных комплекса религиозных представлений, связанных с горами. Для комплекса горных жителей было характерно поклонение яма-но ками как божеству, постоянно пребывающему на горе, непосредственно на его территории. В противоположность этому, в земледельческой системе верований яма-но ками оказался связан с та-но ками, и поклонение ему осуществлялось в храмах у подножия, восхождение же на гору запрещалось.

Несмотря на противоречивые истоки и характер горных и земледельческих яма-но ками, у них есть и ряд общих черт. Например, в обеих традициях божество горы обычно изображается в виде существа женского пола. И там, и там существуют представления о нем как о Госпоже Двенадцать. Большинство людей, которые поклоняются той или иной форме яма-но ками, воздерживаются от восхождения в горы в 12-й день 12-й луны. Общим подношением горному божеству во всех традициях является рыба окодзэ и т.д. Очевидно, эти факты являются свидетельством взаимодействия двух религиозных традиций, благодаря чему тот культ гор, который известен из первых письменных источников, приобрел чрезвычайно сложный и противоречивый характер.

Взаимоотношения между разными традициями яма-но ками не вполне ясны. Нэлли Науманн, исследуя этот вопрос, пришла к выводу, что представления охотников о божествах гор послужили источником всех других верований в яма-но ками. Ее гипотеза основывается на предположении, что в Японии за несколько веков до н.э. существовала «чистая культура охотников», что, впрочем, оспаривается рядом исследователей [Earhart, 1965, с. 14—15].

Между тем, для установления корней сю:гэндо: решение этого вопроса имеет принципиальное значение. Так, если теория Науманн верна, значит прецедент для религиозных практик на горных вершинах (а не у подножия) существовал в Японии задолго до прихода буддизма. Г. Эрхарт справедливо отмечает, что было бы очень соблазнительно предположить, что ритуалы и аскетическая практика сю:гэндо: на горных вершинах действительно явились развитием автохтонных японских традиций, а не только следствием влияния буддизма. Однако он признает, что у историков пока нет достаточно веских доказательств этому [Earhart, 1965, с. 15].

С другой стороны, если согласиться с тем, что древнейшие из известных форм сангаку синко: представляли собой религиозные действия исключительно у подножия священных гор, следует признать, что такие характерные для сю:гэндо: формы религиозной активности, как паломничества и аскетическая практика в горах, опирались не на автохтонную традицию сангаку синко:, а, скорее всего, были вызваны к жизни проникновением буддизма в Японию в середине VI в. Такую точку зрения поддерживает Кисимото Хидэо, по мнению которого, практика поклонения священным горам была трансформирована в практику восхождения на горы под влиянием буддизма, т.е. проникновение буддизма и классической культуры Китая вызвало модификацию анимистического культа гор, которую можно определить как буддийскую трансформацию [Earhart, 1965, с. 15].

Взаимодействие на японской земле автохтонной и привнесенной традиций становится очевидным при рассмотрении эволюции японского буддизма. Так, в период Нара расположение буддийских монастырей по большей части ограничивалось равниной вокруг столицы, откуда берет свое начало термин «равнинный буддизм» (хэйти буккё:). К очевидному контрасту, в период Хэйан с появлением школ Тэндай и Сингон, основатели которых сознательно проводили политику развития аутентичной японской формы буддизма, возникла тенденция строить

монастыри в горах. Эта новая традиция получила название «горного буддизма» (сангаку буккё:).

В то же время уже в «равнинном буддизме» просматривается влияние, хотя и опосредованное, автохтонных сангаку синко:. Так, А.Н. Мещеряков отмечает, что буддийские храмы конца VI — начала VII в. в основном сооружались возле могильных курганов кофун, представления о которых были неразрывно связаны с представлениями о священных горах. В основание буддийских храмов закладывали то, что почиталось за «мощи» Будды. Однако в результате раскопок храма Асука-дэра вместе с «мощами» были обнаружены и предметы погребального культа позднекурганного периода, что свидетельствует о преемственности раннеяпонского буддизма по отношению к местной традиции [Буддизм в Японии, 1993, с. 33].

Генетическая связь конкретных локальных традиций сю:гэндо: с древними верованиями и представлениями анимистического культа гор, проявляющаяся в организации культа, магической и аскетической практике, легко вскрывается при их тщательном исследовании. В целом можно говорить о том, что анимистический культ гор предопределил ареал распространения сю:гэндо:, охватившего горы, считавшиеся священными еще в добуддийский период. Это подтверждается тем, что сакральные горы сю:гэндо:, описанию которых посвящен древнейший известный на сегодняшний день доктринальный текст сю:гэндо: «Сёдзан энги» («Сказания о горах»), считались священными уже в добуддийский период, и вокруг каждой из них сложился сложный комплекс религиозных представлений.

### **Сакральное пространство в сю:гэндо:**

Анализ «Сёдзан энги» показывает, что сакральное пространство сю:гэндо: было неоднородным по своему характеру, и каждому из священных горных массивов был присущ свой специфический символизм. В частности, в «Сёдзан энги» горная цепь О:минэ отождествлена с двумя важнейшими мандалами эзотерического буддизма — Мандалой Мира Чрева (Тайдзо:кай) и Мандалой Мира Алмаза (Конго:кай); горный массив Кацураги предстает как воплощение Лотосовой сутры; а горный массив Касаги — как внешняя палата неба Тосоттэн, т.е. преддверие «чистой земли» (рая) будды Мироку. Причем один горный массив может выступать в нескольких ипостасях. Так, Три горы Кумано — Хонгу:, Сингу: и



Нати, составляющие южную часть О:минэ и воплощающие Мандалу Мира Чрева, одновременно отождествляются с «чистыми землями» будд Амида, Якуси и Каннон; северная часть О:минэ — горный массив Кимбу-сэн, отождествленный с Мандалой Мира Алмаза, в то же время почитается как внутренняя палата неба Тосоттэн, т.е. рай будды Мироку; горный массив Кацураги, в недрах которого, согласно «Сёдзан энги», сокрыты 28 частей Лotosовой сутры, одновременно отождествляется с «алмазным кругом» главного центрального квадрата Мандалы Мира Алмаза и «восьмилепестковой палатой» Мандалы Мира Чрева.

Эти данные свидетельствуют, что под влиянием буддизма представления о горах как сакральном пространстве сильно трансформируются, возникают новые мотивы — мотивы горы как мандалы, сутры или «чистой земли», отсутствовавшие в анимистическом культе гор. Пожалуй, самым интересным аспектом этой трансформации является процесс превращения гор в религиозных представлениях японцев в мандалы, который можно определить как процесс «мандализации» сакрального пространства. На этом аспекте хотелось бы остановиться подробнее.

Проблема «мандализации» сакрального пространства до настоящего момента не получила должной разработки в литературе, и единственной работой на эту тему, встретившейся автору, является статья Алана Грэпарда «Летающие горы и ходоки пустоты. Священное пространство в японских религиях», в которой автор предпринял попытку проследить основные этапы «мандализации» пространства [The Sacred Mountains of Asia, 1995, с. 36—42].

Грэпард полагает, что начало «мандализации» пространства положил уже основатель школы эзотерического буддизма (миккё:) Сингон Ку:кай (774—835), исходивший из фундаментального положения миккё: о тождестве дольного мира с телом татхагаты Махавайрочаны, утверждающего возможность реализации состояния будды в этом теле, в этой жизни и в этом мире [The Sacred Mountains of Asia, 1995, с. 37].

По-видимому, в выборе горы Ко:я-сан в качестве центра практики Сингон Ку:кай, в юности занимавшийся аскетической практикой в горах, отталкивался от представлений о священных горах раннего синтоизма, однако, в отличие от синтоизма, рассматривавшего горы как резиденции богов-покровителей, он интерпретировал гору Ко:я как место обретения просветления и как область, «защищающую государство». При этом роль школы Сингон в защите государства, которую предусматривал Ку:кай, была очень

похожа на ту роль, которую играли горы и святилища раннего синтоизма на уровне деревни.

Для церемонии освящения горы Ко:я как места религиозной практики Ку:кай написал очень интересный текст, в котором, в частности, говорится: «Я, шрамана<sup>1</sup> Хэндзё: Конго:<sup>2</sup>, почтительно обращаюсь ко всем буддам десяти сторон света, божествам великих Мандал Двух Миров, божественным существам пяти классов, божествам Неба и Земли этой страны, ко всем демонам, населяющим эту гору, духам земли, воды, огня, ветра и пространства. Все существа, имеющие форму или сознание, обладают природой будды... Пробужденные этой истиной смогут вечно наслаждаться в чашечке [цветка] пяти мудростей, тогда как те, кто не могут признать это, будут долгое время погружены в грязь трех миров... Император, приняв решение распространить это учение, предоставил это место, которое было сочтено правильным после тщательных гаданий относительно четырех направлений. И посему на этом участке, предоставленном государем, будет воздвигнут храм. Все духи и демоны, удалитесь! Уйдите на 7 ри от этого центра, во всех направлениях, включая зенит и надир! Все хорошие демоны и духи, которые могут получить пользу от Закона, поселитесь здесь, если вам так угодно. Пусть этому центру практики покровительствуют почтенные духи всех императоров и императриц этой страны, равно как и все божества Неба и Земли. Духи умерших, защищайте это место днем и ночью и помогите исполнить это желание!» [цит. по: The Sacred Mountains of Asia, 1995, с. 37].

В этом тексте мы находим поразительные параллели с синтоизмом: 1) гора избрана местом религиозной практики; 2) мир будд и мир людей не различаются; 3) святое место очищается при помощи ритуала, изгоняющего врагов Закона и созывающего его друзей; 4) духи правителей прошлого и духи умерших оказывают покровительство живущим.

В 814 г. Ку:кай написал еще один замечательный текст, описывающий восхождение на гору Футара просветленного монаха Сё:до:. В конце этого рассказа вершина горы описывается как «чистая земля», резиденция будды. В этом тексте отчетливо просматривается влияние добуддийских верований, но в то же время открыт новый аспект, связанный с особенностями эзотерического буддизма: здесь профанное пространство сакрализуется не только посредством ритуала, но и благодаря внутреннему процессу, ведущему к просветлению, которое позволяет человеку видеть ок-

ружающий мир в совершенно ином виде. Этот внутренний опыт, когда выявляется трансцендентальная природа феноменов, занимает центральное место в доктрине миккё:. Сам Ку:кай недвусмысленно выразил различие в восприятии окружающего пространства, говоря о взаимосвязи изображаемого, изображающего и процесса изображения явлений и предметов в своих стихах: «Предмет изменяется, соответствуя сердцу» [цит. по: Буддизм в Японии, 1993, с. 166].

Рассказы о «смерти» Ку:кая на горе Ко:я свидетельствуют о синкретизме представлений о сакральном пространстве в Сингон. Так, по легенде, Ку:кай вошел в транс на горе и стал ожидать появления будды Майтрейя. Этот акт получил название «ню:дзан» — «восхождение на гору». Здесь снова просматривается древний мотив горы как места, куда удаляются души после смерти.

Следующим шагом в «мандализации» пространства стала непосредственная идентификация гор с мандалами в сю:гэндо:, в основе которой лежала идея тождества Мира будды и Мира Человека. Этот этап запечатлен в тексте «Сёдзан энги».

Горная цепь О:минэ в «Сёдзан энги» отождествлена с мандалами Мира Чрева (Тайдзо:кай) и Мира Алмаза (Конго:кай), даны соответствия конкретных вершин буддам, бодхисаттвам и иным божествам мандал. Отождествление гор с мандалами означает перенос на них свойств мандал. Поэтому необходимо подробнее остановиться на сущности мандалы в эзотерическом буддизме.

В санскритском слове *мандала* корень *манда* означает «суть», «сущность», «центр», «истинный смысл», а суффикс *ла* указывает на завершенность, полное обладание. Поэтому с *мандалой* ассоциируется то, что имеет форму круга — символа полноты и завершенности [Сю:гэндо: дзитэн, 1986, с. 361].

Первоначально в буддийских текстах *мандалой* называли место у дерева Бодхи, где Сиддхартха достиг просветления. Этот факт имеет принципиальное значение для данного исследования, так как он свидетельствует о принципиальной возможности отождествления конкретного места с символом совершенства. В дальнейшем *мандалами* стали называть место в центре *кайдана* — площадки или помоста, где проводились различные сакральные действия, или же алтари в храмах.

В миккё: *мандала* — концентрированное воплощение функциональных ипостасей великого Вселенского будды Дайнити (Махавайрочаны), выражение наивысшего просветления, состояния будды. Канонизированы 4 вида *мандал*, каждая из которых симво-

лично воплощает «тело», сущностные характеристики и деяния будды Дайнити. Различия между ними обусловлены их функцией как «знаков» Дайнити. Как бы то ни было, в конечном счете, на всех *мандалах* представлен будда Дайнити в различных ипостасях [Буддийская философия в средневековой Японии, 1998, с. 177—179].

Основополагающее значение в японском миккё: приобрела типология *мандал*, базирующаяся на фундаментальной доктрине «тайного учения» о двух «мирах» Дайнити. Мироздание в Сингон есть ни что иное, как будда Дайнити, а «алгоритм бытия» макрокосма и микрокосма определяют так называемые «три тайны» Дайнити (саммицу). В качестве Вселенского будды Дайнити выступает в двух ипостасях — как Мир Чрева (Тайдзо:кай) и Мир Алмаза (Конго:кай).

Мир Чрева, т.е. чрево Дайнити, все в себе содержит и все порождает. В Мире Чрева «хранится» просветление, изначально присущее как всем живым существам, так и неодушевленной природе. Мир Чрева — это пять великих элементов, т.е. он обладает всеми признаками, которые несут в себе эти «элементы». Мир Алмаза — это «мудрость» Дайнити, которая уподобляется твердому и способному все прорезать алмазу, иными словами он — воплощение шестого великого элемента «сознание»<sup>3</sup>. Оба «мира» неотделимы друг от друга. Это естественно вытекает из закона о всепроникаемости шести великих элементов друг в друга [Буддийская философия в средневековой Японии, 1998, с. 176—177; Сю:гэндо: дзитэн, 1986, с. 361—362].

Двум мирам соответствуют две мандалы: «Мандала рождения из чрева-хранилища великого сострадания» (Дайхи тайдзо: сё: мандара), сокращенно «Мандала Чрева-Хранилища» (Тайдзо:-мандара), являющаяся графической репрезентацией «тела-принципа» Дайнити, и «Мандала мира алмаза» (Конго:кай-мандара) — символ «тела-мудрости» Дайнити. Вместе они воплощают основополагающие доктрины «тайного учения» [Буддийская философия в средневековой Японии, 1998, с. 179].

Мандала чрева-хранилища и Мандала мира алмаза толкуются в школе Сингон как единое целое, как две ипостаси Единого — «принцип» и «мудрость», и поэтому их общее название — «Мандала в двух частях» (рё:бу-мандара).

Мандалы широко используются в сакральных действиях миккё:, представляющих собой сложные ритуалы встречи «хозяином», практикующим избранного «почитаемого» с мандалы, в процес-

се которых адепт посредством «трех тайн» устанавливает контакт с избранным буддой и достигает слияния с ним, превращения в ипостась Дайнити, становясь «буддой в этом теле».

По-видимому, аналогичную функцию в сю:гэндо: выполняет и прохождение горных мандал О:минэ. Ямабуси передвигались по горам по маршруту Кумано — Ёсино или в обратном направлении, последовательно переходя от одной вершины — резиденции божества мандалы — к другой. Этот переход, сопровождающийся исполнением различных обрядов и религиозных упражнений, ставит своей целью слияние подвижника с великим татхагатой Дайнити [Сю:гэндо: дзитэн, 1986, с. 148].

Согласно «Сёдзан энги», сакральная география гор О:минэ складывается из 126 священных вершин, 104 из которых относятся к миру Тайдзо:кай, а 22 — к миру Конго:кай [Сёдзан энги, с. 90—102]. В списке вершины мира Тайдзо:кай предшествуют вершинам мира Конго:кай, что соответствует практике дзюн-минэ (дзюнбу) — «нормального восхождения на вершину», которое осуществлялось со стороны Кумано последователями течения сю:гэндо: Хондзан-ха, связанного со школой Тэндай. Вершины в списке размещены именно в том порядке, в каком ямабуси совершали на них восхождения во время дзюн-минэ. Списки вершин миров Тайдзо:кай и Конго:кай как бы обрамляются вводными и заключительными пассажами, указывающими на вступление в мандалу и выход из нее. Так, вступление в мир Тайдзо:кай символизирует прохождение через Тайдзо:-но сёмон — Начальные врата Чрева. Завершает список вершина Исидзаки-минэ — Вершина Каменный мыс, которая, как говорится в тексте, «является границей» между мирами Тайдзо:кай и Конго:кай.

При наложении списка вершин, названных именами божеств мандалы Тайдзо:кай, на мандалу, получается, что подвижники вступали в мир Тайдзо:кай через центр Внешней палаты Гай Конго:-бу-ин с западной стороны и, начиная с божества Намба-тэн, последовательно перемещались от одного будды или божества к другому, в конце концов достигая центра Внешней палаты Гай Конго:-бу-ин с восточной стороны, где изображено божество Сюмон-тэннэ.

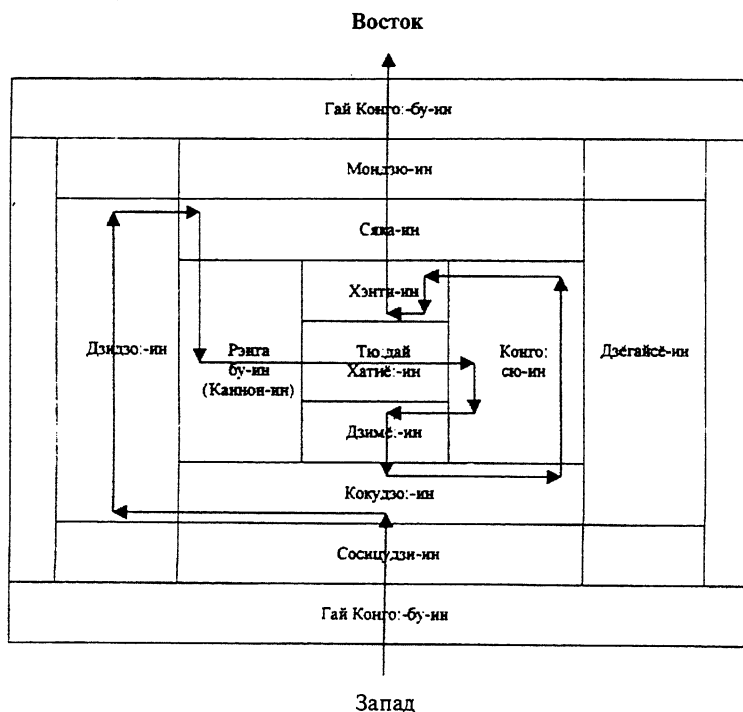
В целом порядок посещения божеств мира Тайдзо:кай выглядел следующим образом: Внешняя резиденция Гай Конго:-бу-ин — резиденция Сосицудзи — резиденция Кокудзо: — резиденция Дзидзо: — резиденция Сяка (Шакьямуни) — резиденция Лотоса (Рэнга-бу; резиденция Каннон) — Центральная восьми-

лепестковая резиденция (Тю:дай хатиё:) — резиденция Конго: Сю — резиденция Дзимё: — резиденция Кокудзо: — резиденция Конго: Сю — резиденция Всеобъемлющего знания (Хэндзи) — Центральная восьмилепестковая резиденция (Тю:дай хатиё:) — резиденция Сяка (Шакьямуни) — резиденция Мондзю — Внешняя резиденция Гай Конго:-бу-ин (см. схему 1). Этот порядок прохождения мандалы просматривается также по старинным схемам, дошедшим до наших дней [The Sacred Mountains of Asia, 1995, с. 41].

Порядок посещения вершин, названных именами божеств мандалы Конго:кай, указан в самом тексте «Сёдзан энги»: «Начиная с будд [палаты] Рисюэ, спускаюсь к [палате] Мисайэ» [Сёдзан энги, с. 100]. При наложении списка вершин на мандалу получается, что в целом порядок посещения божеств мира Конго:кай выглядел следующим образом: Рисюэ — Итииннэ — Сииннэ —

Схема 1

Порядок посещения божеств мандалы Тайдзо:кай



Куё:э — Дзё:дзиннэ — Годзандзээ — Годзандзэ Саммаяэ — Саммаяэ — Мисайэ (см. схему 2).

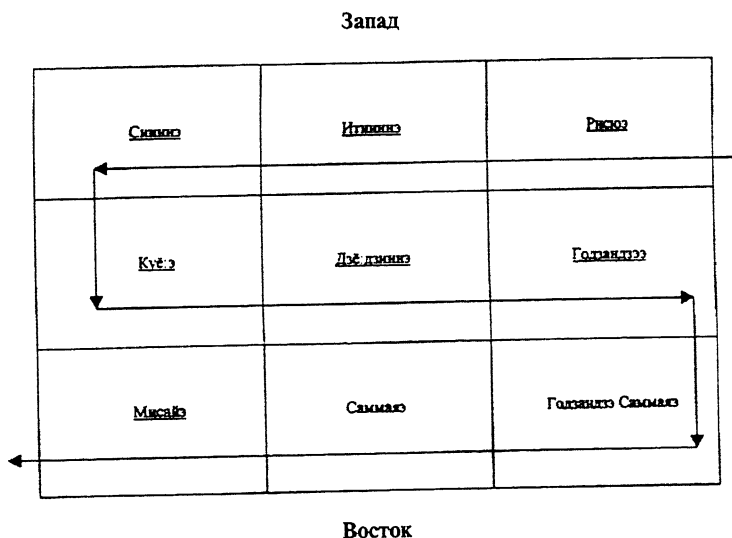
И о списке гор, названных именами божеств мандалы Тайдзо:кай, и о списке гор, названных именами божеств мандалы Конго:кай, в «Сёдзан энги» говорится, что они не являются исчерпывающими: «Расположение божеств [Мира] Чрева еще не исчерпано [до конца]. Немало есть [еще] будд и бодхисаттв по левую сторону и по правую сторону, которых можно было бы записать... Все будды и бодхисаттвы этим не исчерпываются. [Но это] — глубочайшая тайна...» [Сёдзан энги, 1975, с. 100].

Одновременно в списках упоминаются божества, неизвестные из иных источников. Например, среди божеств мира Тайдзо:кай присутствуют неизвестные бодхисаттвы Нёхи-босацу, Кэмпо-босацу, неизвестное божество Ха Конго:. В ряде случаев божества, упоминаемые в «Сёдзан энги», могут быть идентифицированы лишь предположительно.

Алан Грэpard полагает, что целью паломничеств ямабуси было уничтожение времени, так как в их процессе подвижники должны были обрести бессмертие или переродиться. В «Сёдзан энги» говорится: «Наполненное [кусками] камня [величиной] в сяку —

Схема 2

### Порядок посещения божеств мандалы Конго:кай



это сидения будд, а то, что достигает высоты деревьев — это сияние божеств. С этой мыслью [шаг за шагом] ступай по небу, входи под землю — все это шаги вокруг будд. И днем, и ночью нужно держать это в мыслях. Те, кто обладает наибольшей верой, непременно наяву обретут подтверждение чудесного плода прозрения»<sup>4</sup> [Сёдзан энги, 1975, с. 100]. «Если [на протяжении] трех жизней медитировать [на горе] О:минэ, в большом количестве пожелают будды прошлых времен. В одно поколение будет дано выполнить рисё: (польза рождения) бодхисаттвы Каннон» [Сёдзан энги, 1975, с. 124].

Постепенно и систематически совершилась сакрализация дру-гих областей. Представления о горах как мандалах охватили почти все священные горы сю:гэндо: — Хагуро, Хико и др. [Сю:гэндо: дзитэн, с. 149]. И, наконец, вся Япония целиком стала рассматриваться как священное пространство, о чем говорится в тексте «Хатиман гудо:кун» («Наставления о боге Хатимане, данные глупому дитяте»; написан между 1301 и 1304 гг.), где в определении сакрального пространства причудливо переплелись буддийские и синтоистские элементы:

«Страна Акицусима (Япония. — А.Г.) — это благородная страна, где оставляют следы божества более трех тысяч святилищ; это высшее пространство, где повсюду распространены святыи учения Большой и Малой [Колесниц], истинные и временные. Поскольку эта страна по природе своей является исконной страной будды Дайнити (Дайнити-но хонкоку), восемь провинций Бандо суть восемь лепестков лотоса Мандалы Чрева, а Девять регионов Западного моря (Кюсю) — девять палат Мандалы Алмаза; они соответствуют главным держателям [мира] Инь и Ян, Принципу (ри) и Мудрости (ти). Те, кто населяют эту страну, являются потомками Идзанами и Идзанаги и наследниками исконной природы Татхагаты в Теле Дхармы (хондзи хосин нёрай)...» [Хатиман гудо:кун, 1975, с. 209].

К эпохе Муромати традиция «мандализации» глубоко укоренилась в Японии. В это время началось строительство отдельных синтоистских святилищ как мандал. Одним из первых примеров такой практики стало святилище Исэ-дзингу:, имевшее огромное значение из-за своего статуса святыни, непосредственно связанной с императорской семьей. Известно, что уже в эпоху Камакура два святилища в Исэ считались соответственно мандалами миров Конго:кай и Тайдзо:кай. Другим примером «мандализации» стало строительство в 1484 г. в Киото космического храма Кагура-ока



лидером синто-буддийского синкретизма Ёсида Канэтомо (1435—1511). Можно также упомянуть, что остров Авадзи считался Мандалой Алмаза, а остров Садо — Мандалой Чрева. В тексте «Дзинтэки мондо:», написанном в середине эпохи Эдо, вся Япония разделена на две мандалы: одну на востоке, вторую на западе. По-видимому, это можно считать кульминацией процесса «мандализации» [The Sacred Mountains of Asia, 1995, с. 41—42].

«Мандализация» пространства свидетельствует о влиянии на представления о сакральном пространстве традиций эзотерического буддизма Сингон и Тэндай. Однако углубленный анализ показывает, что в основе этих представлений лежат автохтонные представления о священных горах. В частности, в сю:гэндо: присутствует мотив «прилета» горы, т.е. спускания ее с неба, который, как говорилось выше, существовал уже в древнейшем комплексе верований, связанных с горами.

О горах О:минэ «Сёдзан энги» сообщает следующее: «О:минэ прежде была горой в стране рождения Будды. Эта гора прилетела в наше государство с неба и упала-остановилась в [этом] месте» [Сёдзан энги, 1975, с. 131]. Аналогичные по сути сведения сообщаются и о горе Кимбу-сэн: «В древнем предании говорится: “В старину в земле Хань была Гора с золотой вершиной — Кимбу-сэн. Это было место жительства бодхисаттвы Конго: Дзао:-босацу. Однако эта гора [оттуда] перелетела и, поплыв по морской поверхности, прибыла [в Японию]. И так [эта гора] Кимбу-сэн стала именно этой горой, [которую японцы называют Кимбу-сэн]”» [Сёдзан энги, 1975, с. 110].

В свете сказанного получается, что прилет горы следует трактовать как перемещение в пространстве резиденции божества, связанного с ней. Таким образом, назначение сообщений о прилете гор в Японию из Индии и Китая состоит в объяснении появления буддийских божеств в Японии и привязки их к конкретным горам.

Это дает обильную пищу для анализа. Как говорилось выше, горы изначально мыслились японцами как места обитания божеств, и, по-видимому, связь между яма-но ками и горой была чрезвычайно прочной. Иными словами, горное божество не может существовать в отрыве от собственной горы, хозяином которой является. Поклонение какому-либо буддийскому божеству, бодхисаттве или будде на конкретной вершине имело своим естественным следствием закрепление связи между конкретным бо-

жеством и конкретной вершиной, в результате чего буддийское божество приобретало характерные черты японского яма-но ками.

Таким образом, в основе представлений о сакральном пространстве сю:гэндо: лежат автохтонные представления о горах. Можно говорить о преемственности сю:гэндо: по отношению к более древним верованиям, причем это положение находит свое подтверждение в том факте, что с каждой из гор сю:гэндо: уже в добуддийский период был связан целый комплекс верований. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что эволюция представлений о сакральном пространстве заключалась в буддийской трансформации существовавших представлений, а не в вытеснении и замене последних. В результате такой трансформации представления о горах приобрели еще более сложный синкретический характер.

### Литература

Буддизм в Японии. М., 1993.

Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.

Глускина А.Е. Заметки о японской литературе и театре. М., 1979.

Горегляд В.Н. Буддизм и японская культура VIII—XIII вв. — Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

Древние фудоки. М., 1969.

История Японии. М., 1999.

Манъё:сю (Собрание мириад листьев). М., 1971—1972. Т. 1—3.

Миякэ Хитоси. Сю:гэндо: то Нихон сюкё (Сю:гэндо: и японские религии). Токио, 1996.

Попов К.А. Законодательные акты средневековой Японии. М., 1984.

Сёдзан энги (Сказания о горах). — Нихон сисо тайкэй (Большая серия по японской мысли). Токио, 1975. Т. 20, с. 89—140.

Сю:гэндо: дзитэн (Энциклопедический словарь по сю:гэндо:). Токио, 1986.

Хатиман гудо:кун (Наставления о боге Хатимане, данные глупому дитяте). — Нихон сисо: тайкэй (Большая серия по японской мысли). Токио, 1975. Т. 20, с.207—274.

Earhart H.B. A Religious Study of Mount Haguro Sect of Shugendo, an Example of Japanese Mountain Religion. Chicago, 1965.

Hori Ichiro. Folk Religion in Japan. Chicago, 1968.

The Sacred Mountains of Asia. L., 1995.

## Примечания

- <sup>1</sup> Шрамана (яп. сямон) — буддийский монах.
- <sup>2</sup> Хэндзё: Конго: — букв. «Повсеместно сияющая ваджра» — имя, которое Ку:кай получил от седьмого патриарха буддийской школы Чжэньянь Хуэйго (746—805).
- <sup>3</sup> «Шесть великих [элементов]» (рокудай) — «земля», «вода», «огонь», «ветер» (или «воздух»), «пространство», «сознание». Они являются «исконными», т.е. имеют абсолютный статус, являются основой всего сущего на обоих уровнях бытия — абсолютном и эмпирическом». В «пяти великих элементах», т.е. «земле», «воде», «огне», «воздухе» («ветре») и «пространстве», воплощается «тело-принцип» (рисин) Дайнити. «Принцип» (ри) означает «безусловное», «абсолютное», лежащее в основе всего сущего. Шестой «великий [элемент]» воплощается в «теле-мудрости» (тисин). Таким образом, плоть (материя) и дух не противопоставляются друг другу, а рассматриваются как два аспекта единого.
- <sup>4</sup> Чудесный плод прозрения — бодай-но мёка — обретение высшей мудрости просветления после освобождения от заблуждений посредством аскетической практики.

*Э.Г. Ким*

## **Первое японское посольство в Европу 1582—1585 гг.**

Первое посольство из Японии в Европу состоялось в 1582 г. Произошло это по инициативе Алессандро Валиньяно (1539—1606). Итальянец по происхождению, он был принят в Орден иезуитов в 1566 г. и уже в сентябре 1573 г. был назначен на Дальний Восток в должности генерала-викария<sup>1</sup> и куратора<sup>2</sup> Восточной Индии. В Гоа Валиньяно прибыл в 1574 г., и по прошествии пяти лет, 25 июля 1579 г., он высадился в порту Кутиноцу провинции Такаку (преф. Нагасаки). По свидетельству одного из миссионеров это был человек «очень образованный, знал много языков и обладал многими добродетелями, один из самых выдающихся людей ордена, когда-либо побывавших в Азии»<sup>3</sup>. Валиньяно провел в Японии три года. За это время он объездил все христианские приходы, включая расположенный в Киото. Он встречался как с миссионерами, так и с христианскими даймё, а также с самим Ода Нобунага (1534—1582). По окончании своего визита Валиньяно сформулировал принципы новой политики для миссии в Японии, целью которой была активная интеграция миссионеров и христианства как системы ценностей в социокультурный контекст Японии, а также повышение авторитета христианства и всего христианского мира в глазах японцев.

Принято считать, что к началу 80-х годов положение японской христианской миссии в провинциях Кюсю было очень прочным. Действительно, к этому времени три правящих семьи на Кюсю приняли христианство, их глав в исторической литературе именуют христианскими даймё.

В 1562 году Омуро Сумитада (1532—1587), правитель области Омуро, был крещен под именем дон Бартоломео. Через шесть лет он фактически передал в пользование миссии порт Нагасаки, ставший основным пунктом японо-португальской торговли. Его сын, Омуро Ёсиаки (1568—1616), был также крещен под именем дон Санчо.

В 1579 г. Арима Харунобу (1567?—1612, христианское имя дон Протазιο), даймё соседней области Арима, принял христианство. Его отец, Арима Ёсисада (дон Андрэ), брат Омуро Сумитада, был крещен в 1572 г.

Однако самым важным для миссионеров следует считать обращение в христианство Отомо Ёсисигэ (1530—1587, монашеское имя — Сорин, христианское имя — дон Франсиско), правителя провинции Бунго, которого в миссионерских записях именуют не иначе как король Бунго. Хотя христианство он принял лишь в 1578 г., его сотрудничество с миссионерами началось со времен, когда в Японии появились первые католики под руководством Франсиско Шавьера (1506—1552). В столице провинции Бунго, порту Фунай (в наст. время Оита), в шестидесятих годах по его приказу были построены католическая церковь, резиденция для священников и госпиталь. Отомо Ёсисигэ оказывал покровительство христианской миссии в обмен на предоставление ему части товаров, привозимых португальским торговым судном, независимо от того, в порту какой провинции оно бросало якорь, а также в обмен на некоторую военную помощь.

Но несмотря на все успехи, было ясно, что христиане полностью зависели от внутривосточного расклада сил в Японии, на который они не имели возможности эффективно влиять. Возникла необходимость заложить более прочные основы католицизма. Политика миссии нуждалась в реформировании.

Приблизительно в тот же период, в ноябре—декабре 1581 г., Валиньяно принимает решение о необходимости направить в Европу японское посольство. Выбор при этом пал на четырех молодых людей, близких родственников так называемых христианских даймё. Это были Ито (дон Мансио) — внучатый племянник даймё провинции Бунго Отомо Сорин, Наокадзу Тидзива (дон Мигель), племянник даймё провинции Нагасаки Омуро Сумитада и двоюродный брат Арима Харунобу, даймё области Арима, а также Хара (дон Мартин) и Накаура (дон Жулиан) — дальние родственники семей Омуро и Арима. Их сопровождали двое слуг, а также мальчик-китаец, присоединившийся к ним в Гоа. Извест-

ны христианские имена слуг — Августин и Константин. Константин был неплохо образован, об этом свидетельствует тот факт, что среди записей, которые японцы вели во время путешествия, были и такие, которые принадлежали его перу.

Посольство отбыло из Нагасаки 20 февраля 1582 г. Валиньяно распорядился, чтобы к юношам был приставлен наставник и переводчик падре Диого де Мескита (1533—1614), работавший в Японии с 1577 года.

Всем участникам посольства было не более 15 лет по японским меркам, то есть чуть больше четырнадцати по европейским. Возраст послов, как и степень их родства с наиболее могущественными христианскими даймё, играл не последнюю роль при отборе кандидатов. Несмотря на то, что идея посольства была живо воспринята христианскими даймё, ни один из них не осмелился оставить свои владения на столь длительный срок как по причине постоянных войн, так и из-за боязни не преодолеть столь трудный и длительный переезд. Известно, что японцы вообще мало путешествовали, здесь же им предстоял невообразимо долгий путь не только по японским представлениям — путь только в один конец из Европы в Японию занимал около двух лет. К тому же этот путь был полон опасностей. Предполагалось, что молодой организм более стойко выдержит все тяготы такого путешествия. Кроме этого, по окончании поездки этим юношам должно было исполниться чуть больше двадцати лет. Учитывая, что средняя продолжительность жизни в Японии к 1600 году достигла 30 лет, у них еще оставалось время в запасе, чтобы послужить христианской миссии в Японии, будучи живыми свидетелями всех достижений европейской христианской цивилизации, которой иезуиты ожидали их ослепить.

Прежде чем приступить к рассказу о том, как прошло это путешествие, уместно будет охарактеризовать те цели, которые явно или неявно преследовало руководство японской миссией и, в частности, ее куратор и идеолог Алессандро Валиньяно.

Первая цель, которая напрашивается из вышесказанного, заключалась в том, чтобы, цитируя Валиньяно, «показать этим молодым людям христианскую Европу, чтобы они воочию увидели благотворность нашей святой религии и величие дворов Лиссабона и Рима; возвратясь же в свою страну, они смогут свидетельствовать о том, что видели, и японский народ поймет, чего мы хотим добиться у них, и чего добились христианская цивилизация и проповедуемый нами закон в Европе»<sup>4</sup>. Миссионеры осоз-

навали, что одно слово в пользу христианского мира, сказанное японцем, видевшим его своими глазами, стоит целой проповеди европейца, несколько десятилетий живущего в Японии.

Вторая, возможно, еще более важная для Валиньяно цель заключалась в том, чтобы заставить руководство ордена, а также высшее духовенство католической церкви поверить и принять его доводы в пользу закрепления за японской миссией особого статуса. Валиньяно отправил вместе с посольством в Европу свою программу развития миссии в Японии, изложенную в двух трудах — «Краткое изложение сведений о Японии»<sup>5</sup> и «История христианской миссии в провинции Восточной Индии»<sup>6</sup>. Программа подразумевала значительное изменение принципов работы, принятых до сих пор в иезуитских миссиях. Большую часть своих аргументов в пользу предлагаемых им изменений Валиньяно основывал на утверждении о том, что Япония — страна, во всем отличная от европейских стран. Японские юноши, которым предстояло встретиться с руководством ордена и с самим Папой, должны были стать живым подтверждением всему тому, о чем он сообщал в своих письмах и трактатах.

Особый статус миссии, в частности, должен был проявиться в том, что Орден иезуитов получал исключительное право миссионерской деятельности в Японии<sup>7</sup>.

Кроме этого, Валиньяно стремился получить от руководителей церкви и монархов финансовые гарантии. Японская миссия существовала исключительно за счет процентов с продаж части товара, в основном шелка, привозимого в Японию португальским торговым судном<sup>8</sup>. Учитывая то, что миссия постепенно разрасталась, этих денег было недостаточно. В начале 1582 г. в одном из своих писем, адресованных Папе, Валиньяно так оценивал ситуацию в японской миссии на начало 80-х годов: «В разных провинциях Японии мы имеем около 200 церквей, более 150 000 христиан, нам не хватает лишь средств, чтобы поддерживать и развивать это замечательное предприятие: в 20 резиденциях и коллегиях трудится более 80 наших Отцов и Братьев; у нас есть две семинарии, в которых обучаются юноши; у нас есть люди, заботящиеся о церквях — всего около 500 человек, которых мы должны содержать; добавьте сюда постройки, внутреннее убранство церквей, милостыни»<sup>9</sup>. Кроме этого, всегда существовал риск потери товара во время перевозки из-за шторма или нападения морских пиратов. В связи с этим в том же письме он следующим образом формулирует одну из целей посольства: «Не имея како-

го-либо дохода, нам будет невозможно сохранить наши завоевания, если Ваше Святейшество и Король Португалии не придут нам на помощь. Именно для того, чтобы ее получить, я и направляю Падре Нуно Родригеса в Европу. Он сопровождает четырех молодых японских сеньоров, двое из которых сыновья или внуки королей; он их представит Королю и Папе»<sup>10</sup>.

Есть еще одна причина снаряжения посольства, на которую указывают миссионерские записи. Это якобы сильнейшее желание христианских даймё, ставшее следствием честолюбия, собственного натуре японцев, стать первыми японцами, посетившими Европу, поскольку именно они первыми приняли христианство. На самом деле первым японцем, посетившим Европу, стал один из японцев, сопровождавших Франсиско Шавьера в 1552 г.

Путь посольства из Японии в Европу длился два с половиной года. Они вошли в порт Лиссабона 10 августа 1584 г. По пути Валиньяно, который первоначально сам планировал сопровождать посольство, был задержан приказом генерала ордена о назначении его Вице-провинциалом Восточной Индии. Он был вынужден остаться в Гоа. В Португалии послы провели около месяца и в середине ноября отправились в Мадрид, останавливаясь по дороге в разных городах. В Мадрид они прибыли 20 октября, где получили аудиенцию у короля Испании и Португалии Филиппа II. В феврале 1585 г., после почти двухмесячного ожидания, они, наконец, отплыли из порта Аликанте к берегам Италии. В Италию они прибыли в первых числах марта и после приема у герцога де Медичи отправились в Рим, где их принял Папа Римский, Григорий XIII. Причем вместо скромной личной беседы, планировавшейся Валиньяно, была устроена пышная публичная аудиенция в Сала Режиа, где обычно принимали только королевских особ. Японцы провели в Италии всего около полугода и в августе 1585 г. отплыли обратно в Испанию, оттуда — в Португалию, и в апреле 1586 г. посольство отправилось в обратный путь. В общей сложности их путешествие длилось 8 лет. В Японию они вернулись в 1590 г., проведя два последних года в Макао.

Наболее подробное описание всех событий, связанных с этим посольством, было сделано в труде миссионера Луиса Фройса (1532—1597)<sup>11</sup> под названием «Трактат о японских послах, отправившихся из Японии в Рим в 1582 году»<sup>12</sup>.

Трактат был написан в 1593 г., то есть через три года после того, как послы вернулись в Японию. Сам Фройс не был в составе посольства и писал трактат, основываясь на письменных и



устных свидетельствах очевидцев. Источниками были дневниковые записи самих японцев, которые они вели на протяжении всего визита по просьбе Валиньяно<sup>13</sup>, письма и устные рассказы падре Диего де Мескита, а также отчет А. Валиньяно, написанный в 1590 г. в Макао. Этот отчет представлял собой обработку дневниковых записей японцев. Валиньяно обратил свой труд в форму воображаемого диалога между двумя послами.

Трактат выдержан в совершенно определенном идеологическом ключе, а именно, призван продемонстрировать величие христианской цивилизации, достижения которой заставляют испытывать восхищение любого. Однако в нем содержатся отрывки из записей японских юношей, оригинал которых утерян, в которых, несмотря на то, что они были подвергнуты редакции, можно обнаружить несколько интересных моментов, позволяющих судить о том, что больше всего привлекло внимание японцев.

Прежде всего следует сказать, что посольство принимали на самом высоком уровне. Это видно и из текста трактата. Ему покровительствовали не только генерал Ордена иезуитов, отдавший распоряжение всем ректорам коллегий, университетов и главам приходов всячески помогать и содействовать продвижению делегации японских послов, предоставлять кров, средства передвижения и обеспечивать достойный прием, но и сам король Испании и Португалии Филипп II и другие знатные особы. Каждый день пребывания послов в Европе был полон официальных приемов, посещений монастырей, церквей, церковных служб, королевских резиденций и хранилищ с многочисленными драгоценностями. Каждое мероприятие тщательно готовилось. Организаторы стремились показать японцам Европу в лучшем виде. Таким образом, японцы были практически лишены возможности увидеть повседневную, не праздничную сторону жизни. Именно ту сторону жизни, которую в Японии христианские миссионеры могли наблюдать без особых ограничений. Обычай и привычки, которым были привержены японцы в повседневной жизни, восхищали почти всех миссионеров своей утонченностью. Многие из них, в частности сам Валиньяно, а также и Фройс, признавали неоспоримое превосходство японцев над европейцами в таких вопросах, как чистота и организация быта, вежливость в обращении друг с другом. Это обусловило характер сделанных ими наблюдений. В основном они, во всяком случае те, что сохранились, посвящены описанию различных мест, которые им при-

шлось посетить. Например, дом герцогов Браганца, город Толедо, резиденция короля Филиппа II и т.д.

Надо сказать, что в них почти отсутствуют эмоциональные оценки увиденного. Это отмечал и Валиньяно в предисловии к своему отчету. Он писал, что сеньоры японцы, в соответствии со своим статусом и воспитанием, не выказывали своего удивления или восхищения и были очень сдержанны. С другой стороны, наибольшего внимания японцев удостоились различные технические достижения европейцев, такие как механические движущиеся фонтаны в садах Пратолино герцога Флорентийского, часы, клавесин и т.д., а также предметы из золота и серебра, ковры и вышивки.

Сделанные ими записи часто похожи на опись имущества с точным указанием количества предметов, их размеров и даже приблизительной стоимости. Вот, например, запись, сделанная слугой Константином в доме герцога Браганца: «заглянул на кухню герцога... увидел там один кубок высотой в три или четыре ладони... два больших сосуда для воды и два маленьких, большие — четыре ладони в высоту и шесть в окружности..., шесть больших солонок высотой в две ладони и две маленьких; шесть больших кувшинов и четыре маленьких, семнадцать тазиков для мытья рук, три золотых и четырнадцать серебряных с позолотой — семь или восемь ладоней в окружности; двадцать восемь маленьких тарелок размером в три ладони (по кругу); шестнадцать маленьких подносов; два больших ковша высотой в четыре ладони и четыре маленьких высотой в две ладони; шесть больших солонок высотой в три ладони и четыре маленьких и еще три больших»<sup>14</sup>.

А вот отдельные фрагменты из описания виллы Пратолино принадлежавшей герцогу флорентийскому: «есть в нем фонтаны, богато украшенные... искусно сделанные, потрачено на них было более 50 тыс. крузадос»; «есть в этом саду клетка... длиной 120 шагов, шириной — 30, стоила 5 тысяч крузадос»; «мы вошли в коридор длиной 200 шагов, слева на стенах висят портреты королей христиан и язычников... числом 150, их имена подписаны внизу, у ног, а с другой стороны — мраморные древние и современные статуи очень большой стоимости»<sup>15</sup>.

Вот еще одна запись, сделанная тем же Константином: «еще нам показали его [герцога Браганца] часовню, в которой есть три алтаря и одна трибуна, на хорах — орган... две больших чаши высотой две ладони или чуть больше; еще десять больших и маленьких; восемь крестов больших и средних; восемь подсвечников боль-

ших и маленьких, шесть графинов, два кадила, один кувшин четыре ладони в высоту, шесть тазиков для мытья рук...» — и далее, через запятую, — «одна Дева Мария, св. Иоанн, св. Петр, св. Павел из серебра с позолотой...»<sup>16</sup>. Эта запись показывает, что японских мальчиков интересовала прежде всего предметная сторона жизни и религии европейцев. Великолепие убранства церквей и дворцов не вызывало в них должного преклонения перед христианской религиозной доктриной, что, безусловно, ожидали от них миссионеры.

Если миссионерам и удалось чем-либо удивить японцев, так это количеством серебра и золота, которыми знать пользовалась в быту. Известно, что в Японии домашняя утварь изготовлялась из глины или дерева.

В любом случае, это посольство принесло больше выгод христианам, нежели японцам. Так, Орден иезуитов получил исключительное право миссионерской деятельности в Японии, как того хотел Валиньяно. Папское бреве, дающее такое право иезуитам, было обнародовано 28 января 1585 г., за несколько недель до того, как посольство прибыло в Рим для встречи с Папой. Тем не менее, связь между посольством и папским бреве становится очевидной после прочтения письма Валиньяно генералу ордена, написанного 30 октября 1588 года в Макао. В нем Валиньяно возмущается поведением францисканских монахов, стремящихся любыми средствами попасть в Японию. В частности, он опровергает распространяющуюся францисканцами информацию о том, что японские юноши, которых с помпой принимали в Европе, вовсе не принадлежали к знатым японским семьям и не представляли никаких японских вельмож. Поэтому иезуиты, по утверждению францисканцев, добились папского бреве обманом и, по их мнению, это известие должно было привести к немедленной отмене оногo.

Ожидания миссионеров насчет того, что рассказы послов послужат росту интереса к христианству на их родине, также отчасти оправдались. По возвращении в Японию участники посольства вызвали волну интереса со стороны своих земляков. По свидетельству Фройса, в июле 1590 года, когда в Японию прибыл португальский корабль с посольством на борту, Нагасаки посетило небывалое количество людей знатного происхождения, причем среди них были не только мужчины, но и женщины. Все они желали взглянуть на вещи, привезенные послами из Европы, среди которых были глобус, наборная машина и музыкальные инструменты. Всех интересовали также рассказы о Европе. Луис Фройс,

оценивая результаты этого посольства, писал: «Самым важным было то, что они [японцы] поверили в то, что [послы] им рассказывали, и благодаря этому в Японии о наших землях возникли новые представления, отличные от тех, что были раньше. И, несомненно, их [послов] рассказы принесли большую пользу и произвели большое впечатление на наших братьев-японцев, на фидальго и христиан, потому как они [послы] были их соотечественниками и воочию видели [то, о чем говорили], а также знали, как правильно рассказать о наших землях на своем языке. И на все, о чем бы их не спросили, давали удовлетворительный ответ»<sup>17</sup>.

Римская католическая церковь также извлекла для себя максимальную выгоду из этого посольства. Прием, оказанный послам в Риме, получил широкий резонанс в католическом мире. Информация о нем призвана была служить делу контрреформации.

### Примечания

- <sup>1</sup> Генерал-викарий — представитель, доверенное лицо генерала ордена на местах.
- <sup>2</sup> Куратор (*Visitador*) — ответственное лицо, наделенное особой властью самим генералом ордена, им самим назначенное и ему одному подотчетное; осуществляющее инспекцию определенных территорий и подразделений ордена. Широта и сущность его полномочий определяются в зависимости от каждого отдельного случая. В иезуитских письмах Валиньяно часто называют Падре Визитадор.
- <sup>3</sup> Fróis L. *História de Japam*. Lisboa, 1982, vol.III, c.128.
- <sup>4</sup> *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Japão e China aos da mesma Companhia da India e Europa, desde anno de 1549 até o de 1580*. Primeiro tomo. Nellas se conta o principio, soccesso e bondade da Cristandade daquellas partes, e varios costumes e falsos ritos da gentildade. Evora, 1598. T. II, f. 18—18v.
- <sup>5</sup> Valignano A. — *Sumario de las cosas de Japon, 1583* — *Monumenta Nipponica Monographs*. Tokyo, 1954, № 9.
- <sup>6</sup> Valignano A. — *Historia del Principio e Progreso de la Compañia de Jesus en las Indias Orientales, 1542—1564*. Rome, 1944.
- <sup>7</sup> Причины установления запрета на проникновение миссий других монашеских орденов на острова Валиньяно сформулировал в своем письме руководству ордена, написанном в 1583 году, см. Valignano A. — *Resões do Padre Valignani sobre o não entrarem no Japão outros religiosos* — *Documentação Ultramarina Portuguesa*. — Lisboa, 1962, vo 1.2, c. 206—208.

- <sup>8</sup> Подробнее о механизме получения дохода с продаж шелка японской миссией см.: Boxer Ch. R. — *The Christian century in Japan. 1549—1650.* L.Angeles — London, 1951, с. 97.
- <sup>9</sup> Cartas — f.18—18v.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Луис Фройс родился в Лиссабоне в 1532 г. Там же получил начальное образование. В феврале 1548 г. в возрасте 16 лет вступил в Орден иезуитов. 17 марта того же года отплыл в Индию, где провел почти 15 лет. С 1563 по 1592 гг. — миссионер в Японии; вернулся в Японию в 1595 г., известен как автор самого подробного труда о Японии — «История Японии». Умер в Нагасаки в 1597 году.
- <sup>12</sup> Fróis L. — *Tratado dos embaixadores Japões que forão de Japão à Roma no anno de 1582.* — *Monumenta Nipponica Monographs.* — Tokyo, 1942, № 6.
- <sup>13</sup> Сам он не смог сопровождать посольство, как это первоначально предполагалось. В последний момент, достигнув Гоа, он узнал о своем назначении на пост Вице-провинциала Восточной Индии и был вынужден остаться.
- <sup>14</sup> Fróis L. *Tratado dos embaixadores Japões que forão de Japão à Roma no anno de 1582,* с. 50.
- <sup>15</sup> Там же, с. 132—133.
- <sup>16</sup> Там же, с. 51.
- <sup>17</sup> Fróis L. *História de Japam.* Lisboa, 1985, vol. V, с. 189.

*Н.Н. Трубникова*

**Знак и действительность в буддийском  
«тайном учении» Ку:кай  
«Сё: дзи дзиссо:-зи» («О смысле слов: голос,  
знак и действительный облик»)<sup>1</sup>**

Область знаков, означивания, соотношение означаемого и означающего составляет один из важнейших предметов буддийского философского учения. Логическая и логико-грамматическая проблематика занимает место в сфере толкования проповеди, то есть там, где раскрывается Дхарма, Закон — одно из прибежищ всех последователей буддизма, та Дхарма, что заменяет будду и объединяет людей в общину. Особым образом слово, знак, речь в их сотериологической значимости трактуются в свете махаянского положения «сансара есть нирвана». Слово Закона, с одной стороны, одноприродно проповедующему будде в «теле Закона» и прозрению, спасению как таковому, с другой — соизмеримо с непросветленным сознанием обычных людей. А значит, главная проблема буддийского учения — опосредование двух миров, заблуждения и просветления, — может быть перенесена в область учения о языке. Язык при этом понимается в широком смысле, он включает и проповедь как таковую, и «тайный» язык мантр («истинных слов»), и картины-мандалы, и обряды.

Язык (множество языков) изложения учения о прозрении не могли не занять центрального места в догматике Сингон — «Школы Истинных Слов», основанной в Японии Ку:каем (Ко:бо:-Дайси, 774—835). Ведь и само название школы включает «истинные слова» — мантры, составляющие буддийский «тайный», сакральный

язык, в наиболее сжатом виде сосредоточивающие в себе истину Закона. Толкование мантр — и мира при помощи мантр — составляет специализацию школы Сингон. Но тема языка, слова и его истинности в догматике Сингон, в том числе и в учении Ку:кая, шире — речь идет и о природе знака, и о происхождении текстов и способах их прочтения, и о соотношении словесного и внесловесного путей передачи учения.

Источник, наиболее близко относящийся к теме знака и означаемой действительности, трактат «Сё: дзи дзиссо:-ги» («О смысле слов: голос, знак и действительный облик»<sup>2</sup>) — находится точно посередине догматического наследия Ку:кая. Он составляет вторую часть так называемой «трилогии» (*самбусё*). Ее первый трактат, «Сокусин дзё:буцу-ги», формулирует и разъясняет положение «Стать буддой в этом теле» (достичь прозрения здесь и сейчас, а не в будущем перерождении). Третья часть, «Ундзи-ги», развивает учение о мантрах. Тема «учения об учении», рефлексия над задачами и способами осуществления проповеди буддийского закона присутствует во всех трех трактатах. Главная догматическая трудность, разрешаемая в них, связана с постулатом: нет иного будды, кроме всеобъемлющего и ничему не противоположного «тела Закона», «так пришедшего» татхагаты Махавайрочаны. А значит, нет иной проповеди будды, кроме проповеди «тела Закона». В этом пункте «тайное учение» Сингон расходится со всеми другими, «явными» буддийскими учениями. Именно опосредование между всеобщей природой будды и ограниченной природой живых существ — адресатов проповеди — было причиной различения «тел» будды — абсолютного «тела Закона», относительного, человеческого «превращенного тела» («исторический будда» Шакьямуни) и промежуточного «тела соответствия», «тела блаженства» или «тела передачи» («будды пяти сторон света» и др.). Но такое многоступенчатое решение чуждо Сингон, настаивающей на непосредственном отождествлении будды как он есть («тело Закона»), и человека, как он есть («в этом теле»). А потому, хотя Сингон признает невыразимость, непостижимость, запредельность «тела Закона», все же «тайное учение» настаивает на том, что проповедь исходит именно от «тела Закона». «Я, выходящий за пределы всякой речи и всякого слова», — говорит о себе будда Махавайрочана в «Сутре о Великом Солнце» («Mahāvairocana-sutra», «Дай-нитти-кё:», базовая сутра Сингон). Развитие этого парадокса в сочинениях Ку:кая идет несколькими путями. Один из механизмов опосредования дают «шесть великих стихий» (*року дай*) в тракта-

те «Сокусин дзэ:буцу ги». Особую дисциплину образует «различение учений», где различия между проповедями сводятся к особенностям различных «состояний сердца», внутренней природы человека, воспринимающего проповедь Закона. Трактат «Се: дзи дзиссо:-ги» показывает третий путь: через анализ языка, знака и их отношения к реальности буддийского закона.

Понятия «голоса», «знака» и «действительного облика» расшифровываются не изолированно, а как элементы системы — ситуации означивания. В дальнейшем в этой статье речь пойдет о последовательности аргументов в трактате Ку:кая, но вначале — несколько слов о каждом из терминов в отдельности.

«Голос» (*сэ:*) — это не просто звук вообще, но и не специфически человеческий звук речи; в отличие от других звуков, возможных в живой и неживой природе, он принадлежит живому существу и издается намеренно или, по меньшей мере, намеренно воспринимается. Так или иначе «голос» вмещает в себя природу того существа, которое подает этот голос.

«Знак» (*дзи*) связывается с «узором» (*мон*, кит. — *вэнь*) — важнейшим для китайской традиции понятием; он уже предполагает соотнесенные части. Подобно тому, как звук и голос нуждаются в «пустоте», ограничивающей и передающей их среде, знаку и узору необходима «плоть» — материальный носитель; коль скоро, согласно махаянским сутрам, «плоть и пустота суть одно и то же»<sup>3</sup>, то знак и голос сущностно одноприродны.

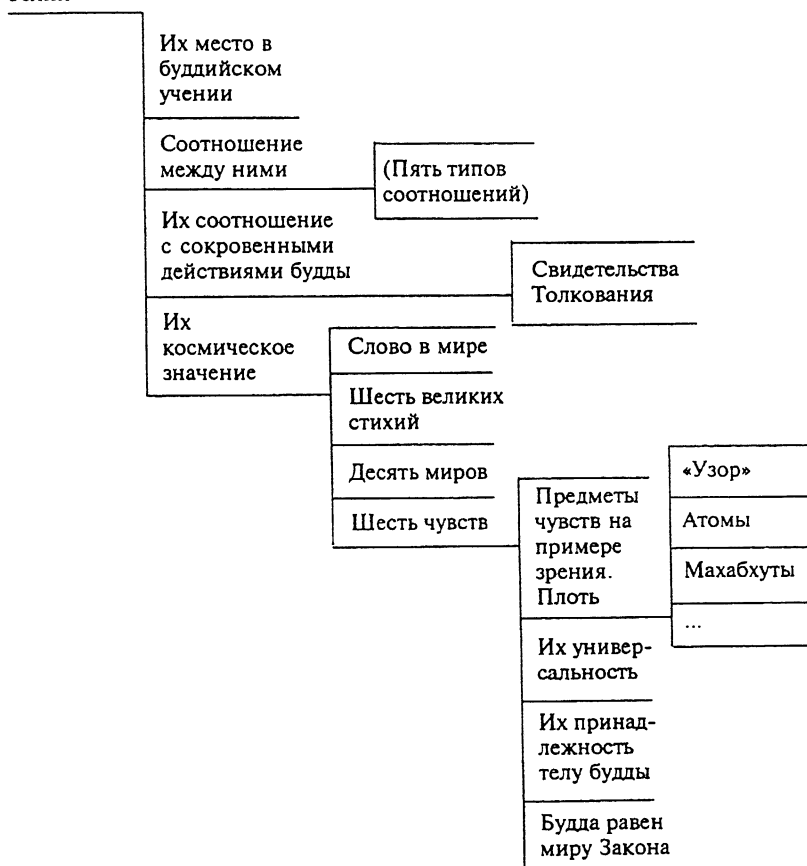
«Облик» (*со:*; аналог санскр. *rupa*, «качество»), определяемый как «действительный» (*дзицу*) — действительность, как она есть поистине, с точки зрения просветления будды. Голос — звучание этой действительности, знак — ее обозначение, а то, какова она сама — это *ее* облик. Таким образом, речь идет не о присутствии будды как таковом (скрытом), а о некоторой его самоданности в мире: о носителе природы будды, его, этого носителя, несущей способности и практикуемом им способе несения.

Трактат «Сэ: дзи дзиссо:-ги», как и другие сочинения Ку:кая, имеет сложно выстроенную и содержательно нагруженную композицию, хотя смысл этой композиции не всегда однозначно прочитывается. Так, одни исследователи считают трактат неоконченным, другие — вполне цельным произведением. В тексте несколько раз вводятся рубрикационные стихотворения (затем они



разъясняются построчно), а некоторые из обещанных разделов то ли пропущены, то ли включены в текст на каком-то специально не обозначенном месте. Примерная схема ветвления (рубрики, разделы и подразделы) приводятся ниже; дальнейшее изложение трактата с фрагментами перевода следует этому плану.

Голос, знак и  
действительный  
облик



Прежде всего Ку:кай говорит о знаке как о необходимом элементе проповеди:

«Закон-проповедь так пришедшего будды-татхагаты<sup>4</sup> с необходимостью опирается на записи и знаки. Существуют записи<sup>5</sup> и знаки, их сущность — шесть [разно-

видностей] пыли-помутнения<sup>6</sup>. Но корень шести [разновидностей] пыли-помутнения — не что иное, как три сокровенные действия<sup>7</sup> тела Закона будды. Равенство-равновесие трех сокровенных действий постоянно и неизменно, они охватывают собой весь мир-закон. Пять мудростей<sup>8</sup> и четыре тела [Закона]<sup>9</sup> полностью объемлют десять миров<sup>10</sup>, нет такой [вещи], где бы их не было. Того, кто просветлен, именуют «Великим Просветленным»; тех, кто заблуждается, называют «толпой рожденных существ». Толпа рожденных, суетная и темная, сама не способна прозреть; будда-татхагата подает ей дар, доступный для принятия<sup>11</sup>, милосердно указывает путь возвращения»<sup>12</sup> [60].

Язык — такая форма «передачи дара» от будды к людям, в какой этот дар доступен им для принятия и усвоения; запись, знак, речь принадлежат чувственному миру, их «сущность», «состав» — шесть коррелятов органов чувств, то есть знаки состоят из «видимого», «слышимого» и пр. В свою очередь, видимое и слышимое — несамосущны; по сути они лишь осуществляют «Слово, Мысль и Действие» будды — «тела Закона». В чувственных мирах (доступных тем или иным по-разному организованным существам) нет ничего, что по сути своей не было бы «телом Закона», реализацией его пятеричной мудрости, носителем его проповеди. А потому для спасения необходимо не вырваться из мира к будде, но выявить будду внутри своего мира. Этому и служат слова и знаки.

Для определения голоса, знака и стоящего за ними «действительного облика» Ку:кай использует еще целый ряд терминов, к которым также могли бы понадобиться определения: слово, звук, отзвук, имя, сущность, смысл... Важна здесь не дефиниция одних понятий через другие, а выстраивание некоторого соотношения между планом выражения и планом содержания.

«Вначале — толкование имени. Когда воздух-дух, пребывающий внутри тела и вырывающийся наружу, приводится в движение намеренно и от этого с необходимостью возникают колебания-отзвуки, то, именуя это, говорят: «голос». Отзвуки с необходимостью исходят от голоса. А голос — не что иное, как корень отзвуков. Когда раздается голос, он бывает не пустым, но необходимо выражает имена вещей; обозначая это, говорят: «знак». Имя с необходимостью зовет за собой некоторую сущность — это называют «действительным обликом». «Смыс-

лом» называют то, когда эти три — голос, знак и действительный облик — различаются и понимаются.

Кроме того, «голосом» называют и то, когда звуки-отзвуки с необходимостью откликаются при столкновении [вещей, чей] облик [образован] четырьмя великими стихиями<sup>13</sup>. Пять [музыкальных] звуков-тонов<sup>14</sup>, восемь тембров<sup>15</sup>, семь образцов<sup>16</sup> и восемь оборотов<sup>17</sup> — все они возникают, дождавшись голоса. Примысливание имени к голосу с необходимостью основывается на записи-знаке. Изначальный источник возникновения записей-знаков — шесть помутнений. Записи-знаки шести помутнений толкуются далее» [61—62].

Типы соотношений между голосом, знаком и действительным обликом сведены в систему, подогнанную, как кажется, под достаточно далекую от разбираемой проблемы классификационную сетку. Правда, эта схема взята из санскритской грамматики (а именно, из учения о способах словообразования) и может здесь выступать как образцовый «языковедческий» сюжет. Но использование этой схемы у Ку:кая заставляет предположить, что она переосмыслена как весьма абстрактная классификация возможных соотношений частей внутри целого:

- |  |  |
|--|--|
| 1) tatpuruṣa, «служитель и господин»<br>(букв. «его человек»); | 4) avyayibhava,<br>«близкие соседи»;                   |
| 2) bahuvrīhi,<br>«владелец и имущество»;                       | 5) dvandva, «различные по облику» (букв. «два и два»); |
| 3) karmadhāraya, «носитель и его признак-действие»;            | 6) dvigu,<br>«связанное с цифрой».                     |

«Если кратко обобщить согласно шести толкованиям разделения и соединения<sup>18</sup>, то [следует сказать, что] знак возникает на основании голоса. Поскольку знак есть не что иное, как знак голоса, то они получают имя «служителя и господина»<sup>19</sup>. А коль скоро действительный облик раскрывается благодаря голосу и знаку, то он есть не чей-либо действительный облик, как [облик] голоса и знака, а потому [соотношение действительного облика с голосом и знаком] также получает имя «служителя и господина» [62].

Здесь голос (нечто простое) — источник или «господин» знака как более сложного, и оба они — источники, условия раскры-

тия действительного облика. Здесь более сущностное подчинено менее сущностному. То же происходит в следующем случае: голос есть нечто вещное, а означивание для голоса, как и свойство раскрывать действительный облик для знака — его атрибут, свойство.

«Если у голоса необходимо есть свой знак, то голос — то, что заставляет существовать, а знак — то, что вызывается к существованию, и можно сказать, что знак существует в качестве чего-то, чем обладает [голос]. А потому они получают имя «владельца и имущества»<sup>20</sup>. У голоса и знака необходимо есть [свой] действительный облик, у действительного облика необходимо есть [свой] голос и знак, они друг для друга суть обладатель и обладаемое, а потому и получают имя [«владельца и имущества»]» [62].

Но с другой стороны, и голос зависит от того, каков «его» знак, и оба они — от «действительного облика»; речь идет по меньшей мере о взаимопроницаемости, по сути же — о голосе и знаке как некоторой форме, а о стоящей за ними действительности — как их функции, определяющей форму.

«Коль скоро вне голоса нет знака и знак — не что иное, как голос, то они толкуются как «носитель и его признак-действие»<sup>21</sup>. Если вне голоса и знака нет действительного облика, а голос и знак суть не что иное, как действительный облик, то и их называют так, как было сказано выше. Полностью смысл этих [различений] проповедуется в «Толковании к сутре о Великом Солнце — *Дайнити*»<sup>22</sup>. Согласно записи и следует узнать о нем» [62].

Толкование к «Сутре о Великом Солнце», прочитанное Шань Увэем и записанное И Сином, в частности указывает, что «голос, знак и действительный облик каждого из ворот самадхи (=пути медитации. — Н.Т.) будды-татхагаты суть те же вне зависимости от того, явлен или не явлен будда Шакьямуни»<sup>23</sup>. Иными словами, оставаясь знаками одной и той же действительности, разные знаки разных эпох, стран, школ остаются самозначимыми, не сводимыми друг к другу и не подлежащими соизмерению (истина людей, не знавших будды, не имела в распоряжении другого языка, чем тот, в котором нет слов для будды и прозрения, но это не помешало ей стать истиной о прозрении).

В каком-то смысле и без «действительного облика» нет голоса и знака:

«Если голос, знак и действительный облик весьма друг к другу близки, тесно связаны, так что можно сказать, что их нельзя разделить-развести, то они получают имя “близких соседей”<sup>24</sup>» [62].

Правда, постоянство означаемого при многообразии означающих заставляет предположить, что знак, голос суть нечто необязательное, внешнее (выше говорилось противоположное: у каждого голоса есть *свой* знак, у знака *своя* действительность). Но тогда теряется сама цель означивания — «поверхностные» знаки не выражают или плохо выражают «глубокую» истину.

«Если голос и знак условны, не достигают порядка-принципа<sup>25</sup>, а действительный облик отрешен и спокоен и выходит за пределы именованя, то голос и знак будут чем-то отличным от действительного облика. Голос попусту шумит, ничего к нему не примысливается; знаки, [выстраиваясь] выше или ниже, [складываясь во фразы] длиннее или короче, образуют записи. Если голос — это что-то другое, нежели знак, то для них устанавливается имя “различных по облику”<sup>26</sup>. Еще здесь недостает “связанного с цифрой”<sup>27</sup>» [62].

«Цифровому» словообразованию аналога не нашлось. Итог различения дается в терминах, близких к лексикону «различения учений»: трактовка знаков как внешних соответствует «явной» точке зрения, а тезис о совпадении означаемого с означаемым — «тайной».

«Среди перечисленных пяти разновидностей имен «различие по облику» касается поверхностного и мелкого толкования, а «носитель и его действие» и «близкие соседи» основаны на глубоком и тайном толковании. Оставшиеся два [разряда] допускают как то, так и другое толкования» [62].

Далее Ку:кай обсуждает свидетельства сутр, касающиеся проблематики «знака и действительности».

«В этой сутре [=«Сутре о Великом Солнце — *Дайнити*»] будда-татхагата, [пребывая] в теле Закона, проповедует, произносит строки гатхи<sup>28</sup>:

Облик слова, имени, установления-достижения,  
[принадлежащий] «истинным словам»

равного и верного прозрения,

Подобен школе Индры; всякий смысл и всякая польза  
 достигаются и осуществляются в нем.  
 А соответствие облика [=знак йоги]  
 [возникает благодаря]  
 дарованной [буддой] строке закона,  
 коренному имени и действию» [62—63].

Топика восхваления стандартна: «истинные слова» способны в малом содержать великий смысл и непосредственно вводить в йогические состояния. Предметов для толкования в стихотворении два: расшифровка «истинных слов» через «облик, слово и имя» (очевидно, иной вариант той же формулы, что и вынесенная в заглавие трактата), и отсылка к Индре, персонажу сингонского пантеона, господину одного из йогических «небес».

«Вопрос: какой же смысл раскрывается в этих строках? Ответ: они содержат две мысли: явную и сокровенную. Явный смысл строк соответствует тому [разъяснению, что приведено] в толковании<sup>29</sup>. Внутри сокровенного смысла, в свою очередь, снова есть несколько слов глубокой мысли, [развернутой] как ввысь, так и вширь. Ибо из гатхи извлекают сравнение и толкуют его: «Подобно Индре достигает-осуществляет всякий смысл и всякую пользу» — сказано там. «Индра» имеет и явный и сокровенный смысл. Если говорить в явном смысле, то это — иное имя государя-небожителя Шакры. «Достигается-осуществляется всякий смысл и всякая польза» толкуется так<sup>30</sup>: «Небесный государь сам создал рассуждение и голос, внутри каждого слова полностью сосредоточил все множество значений. Поэтому свидетельства отсылают к нему. Таковы мудрость и разумение этого мира. Не таково ли и самобытие будды-татхагаты, пребывающего внутри [мира]-закона?» [63].

Об Индре говорится как о божестве-создателе письменных знаков; в этом смысле его роль симметрична роли будды — дарователя «истинных слов», что подкрепляется и общностью из атрибута — ваджры, пучка молний, рассекающих тьму незнания. Согласно «горизонтальному» толкованию, знаки истинны, глубоки и действенны потому, что исходят от божества, божество вложило в них бесконечные значения. «Вертикальное» толкование, проводимое далее, делает знаки не порождениями, а, собственно, частями-носителями того, что в целом в совокупности называется буддой. Ведь с Индрой связано и другое сравнение, знамени-

тая «драгоценная сеть», в которой каждая из частей содержит в себе всю полноту целого (сеть устроена так, что Индра видит свое отражение и во всей ее поверхности, и в каждом камешке-ячейке). Сравнение восходит к «Сутре о Величии Цветка» («Avatamsaka-sutra») и часто воспроизводится в «тайном учении».

«Если же создавать толкование [в смысле] таинств, то [стихи означают, что] в одном-единственном слове, в одном-единственном имени, в одном-единственном утверждении полностью может сосредоточиться беспредельный смысл-порядок. Если бы все будды, бодхисаттвы, пробудившись в неизмеримых телах, подобных тучам, постоянно и милосердно проповедовали трем мирам смысл одного-единственного знака, — [даже] они бы не смогли исчерпать его. Что же сказать о невеждах? [64] Всякий раз они указывают лишь на один из углов [квадрата]» [63—64].

Далее понятия, вошедшие в первую строчку стихотворения, соотносятся с терминами из заглавной формулы трактата:

«Равное и верное прозрение» в начале гатхи — это сокровенные действия тел будды, [а именно:] тела Закона равенства-равновесия. Таковы сокровенные действия тела, и число их неизмеримо. Согласно тому, что проповедуется в [«Трактате о ] смысле [слов “стать буддой] в этом теле”<sup>31</sup>. Это сокровенное действие тела и есть не что иное, как действительный облик. А следующее, «истинное слово» — не что иное, как голос. Голос — не что иное, как сокровенное действие речи. Следующее — «имена и слова» — не что иное, как знак. На основании слов раскрываются имена. Ибо имя есть не что иное, как знак. Таковы «голос, знак и действительный облик» в этой одной строке» [64].

Соотнесение ведется через уже готовую троичную схему из трактата «Сокусин дзё:буцу ги»: это «три сокровенных действия» (телесное, словесное и мысленное). Природа «тела Закона» будды такова, что его телесное действие — все движения, его речь — все звуки мира, его мысль — мысли всех мыслящих существ во всех мирах. «Принятие дара», выявление природы будды означает достижение (осознание) того состояния, при котором подвижник выявляет тождество трех своих действий (в их ритуальной форме — мудр, мантр и медитации) с тремя действиями будды. «Всеобщность», общемировая значимость «трех действий» будды при-

знается всеми школами, признающими теорию «тел будды» и «будду в теле Закона»; что касается «тайного учения», то оно учит о всеобщности трех действий любого живого существа, признавая тем самым тождество каждого живого существа с буддой не только на сущностном, но и на практическом (и прежде всего, ритуально-практическом) уровне<sup>32</sup>. Истоки «универсалистской» трактовки телесного, словесного и мысленного действия можно, впрочем, видеть и в «явных» учениях: коль скоро они признают карму, то значит, придают всем человеческим действиям значение, «выходящее за пределы посястороннего и теперешнего»<sup>33</sup>. Кроме содержательной стороны формула «трех действий» имеет и формальную — под нее могут подверстываться самые различные триады. В данном случае слова будды и слова живых существ проникают друг в друга (по принципу «принятия дара»), а значит, слово может привести к прозрению. Таковы «истинные слова».

«Если раскрыть их смысл, кратко обобщая все, что сказано в этом разделе [канона], то следует истолковать некоторые [слова из] «Сутры о Великом Солнце — *Дайнити*». «Истинные слова всех почитаемых», которые проповеданы в этой сутре, — это не что иное, как голос. «Врата знака А» и врата всех других знаков, а также те, о которых [говорится] в главе «О круге знаков» и других главах, — все они суть не что иное, как знаки. Глава «О не имеющем облика» и все записи, проповедующие об обликах всех почитаемых, — все это действительный облик» [64].

«Голос, знак и действительный облик» сами делаются формальной схемой — им ставятся в соответствие разделы сутры, трактующие, соответственно, о мантрах, значениях мантр и о мандалах, где изображаются «почитаемые», персонажи сингонского пантеона. Но введенная структурная схема обнаруживается и глубже: например, внутри отдельной мантры или даже биджи, «зерна-знака», мельчайшей значимой частицы мантры.

«Если же далее толковать их смысл, обобщая все то, что говорится о едином знаке, то несколько слов нужно сказать о знаке А, первом среди [знаков] санскритской азбуки. Когда зовут, широко раскрыв уста, то возникает голос: «А!» — и он есть не что иное, как голос. Голос «А!» — чье имя он призывает? Он выражает собой знак и имя будды — тела Закона. Не что иное, как его голос и знак. «Тело Закона» — каков его смысл? Сказано: тело



Закона имеет смысл всех дхарм в их изначальной нерожденности, то есть — смысл действительного облика» [64].

Голос здесь — собственно звучание звука «А», «знаком» же его делает возможность быть понятым как сокращение от слова «anutpada», «нерожденность», первого и главного определения будды в «теле Закона»; само нерожденное «тело Закона» — это действительный облик, раскрывающийся за звуком «А».

Таким образом, рассмотрение канонического источника у Ку:кая показало, что формула «голос, знак и действительный облик» не просто восходит к канону, но и обладает большой толковательской мощностью. Далее задача Ку:кая — продемонстрировать внеканонические возможности этой формулы, ее связь с нелингвистическими проблемами, участие в мироописательных построениях.

Следующий, наибольший по объему блок рассуждений сводится к тому, чтобы показать связь между намеченной теорией языка и основными мирообъяснительными конструкциями догматики Сингон. Снова вводится рубрицирующее стихотворение, на сей раз принадлежащее кисти самого Ку:кая.

«Все пять великих [стихий] шумят отзвуками,  
десять миров наполняются речью и словом;  
Каждое из шести помутнений — это запись и знак,  
а тело Закона — действительный облик».

В самом начале трактата говорилось, что знаков не бывает без шести чувств, а чувств — без «трех действий» будды. Связь знаков с «тремя сокровенными действиями», их принадлежность миру будды уже истолкована; остается показать их включенность в здешний, чувственный мир, заданность «действительного облика» в вещах по эту сторону границы заблуждения и прозрения. Это соответствует центральной установке Сингон на поиски просветления не вовне, а внутри этого мира, нынешнего рождения.

Описание мира живых существ возможно в терминах: 1) учения о стихиях; 2) учения о мирах; 3) аналитики чувственного познания; 4) учения о будде с позиций «мира заблуждения». «Шесть стихий» отвечают на вопрос о природе «голоса» (как, собственно, все звуки могут нести в себе воздействие будды на непросветленных существ, осмысляться как мысль будды), «десять миров, полные словом», — на вопрос об истине и лжи применительно к «знаку» (как он может быть верен или не верен означаемому), «шесть помутнений» (аналоги органов чувств) — на вопрос о том едином, которое по-разному выражают различные знаки.

«Вначале названы пять великих [стихий]. Первая — великая [стихия] Земли, вторая — великая [стихия] Воды, третья — великая [стихия] Огня, четвертая — великая [стихия] Ветра, пятая — великая [стихия] Неба. Эти «пять великих [стихий]» подразумевают два смысла — явный и сокровенный. С явной [точки зрения] пять великих [стихий] подобны тем, о которых толкуют всегда [=природным стихиям]. Если же говорить о сокровенном [смысле] пяти великих [стихий] — то это пять знаков и пять будд, а также все почитаемые из собрания-моря [=персонажи мандалы]. Смысл пяти великих [стихий] подобен тому, что истолкован в «[Трактате о] смысле [слов “стать буддой] в этом теле”. Все пять великих [стихий], вовне и внутри, полнятся шумом отзвуков и голосов. Все множество звуков-отзвуков не отделяется от пяти великих [стихий]; пять великих [стихий] суть не что иное, как корень и сущность голоса, звуки-отзвуки — не что иное, как проявление-применение [стихий]. Поэтому говорится, что «все пять великих [стихий] шумят отзвуками» [65].

Проблематика «стихий» разбиралась в первой части догматической трилогии Ку:кая, трактате «*Сокусин дзё:буцу ги*». Шесть стихий в «тайном учении» понимаются как основной механизм соизмерения-отождествления чувственной природы человека, чувственно-воспринимаемого состояния мира — с просветлением, запредельным, недоступным для чувств. «Всегдашнее» толкование стихий в буддизме не столько натурфилософское (стихии — элементы физического мира), сколько психологическое (стихии — факторы воспринимаемости мира). Вместе с тем, каждая из стихий через свой слог-биджу соотносится с одним из определений природы будды (а также с одним из будд мандалы, одной из сторон света и др.).

Стихии	Качества	Чувства	Слоги	Составляющие природы будды	Стороны света	Будды сторон света
Земля	Плотность	осязание	А	Нерожденность	Восток	Акшобхья
Вода	Текучесть	вкус	ВА	Невыразимость	Запад	Амитаюс
Огонь	Дымность	зрение	РА	Непомраченность	Юг	Ратнасамбхав
Ветер	Подвижность	обоняние	ХА	Необусловленность	Север	Амогхасиддхи
Небо	Пустота	слух	КХА	Пустота	Центр	Вайрочана
Сознание	Мудрость	«сердце»	ХУМ	Прозрение		

Стихии соотносятся между собой по принципу «беспрепятственности» (*музэ*). Его суть сводится к следующему: 1) все шесть стихий присутствуют в каждой вещи, в том числе и сознание; 2) все стихии присутствуют одна в другой; 3) каждый из «огней», присутствующих в той или иной вещи, «проникает» в «огонь» всякой другой вещи и т.д.

Дело не столько в том, что звуки и голоса возникают, распространяются и воспринимаются в среде, состоящей из «стихий»; важно то, как «звучат» и что «значат» те буквы-стихии, которые на сущностном уровне присутствуют в любой вещи.

«Далее: «десять миров наполняются речью и словом» — названные десять миров это: первый — мир всех будд, второй — мир всех бодхисаттв, третий — мир всех созерцателей связи причин, четвертый — мир всех слушателей голоса, пятый — мир всех небожителей, шестой — мир всех людей, седьмой — мир всех *асур*, восьмой — мир всех зверей, девятый — мир всех голодных духов, десятый — мир всех *нарака*, подземных темниц. Все миры разных разновидностей, собственные и внешние<sup>34</sup>, по своей сути полностью вмещаются в миры небожителей и духов, а также в мир скотов. В «[Сутре о] величии цветка»<sup>35</sup>, а также в «Сутре о порядке и сути вершины — алмазного жезла»<sup>36</sup> есть записи о десяти мирах» [65—66].

Схема «десяти миров» — это тоже сотериологически нагруженное описание мира, но не с точки зрения природы будды, уже изначально присутствующей в каждом из существ, в его «сердце» и «теле» (как в случае со стихиями), а с точки зрения различий между существами в способах проявления этой природы будды. Миры различаются в зависимости от свойств существ, их населяющих. Видя, слыша, обоняя, чувствуя на вкус, осязая и познавая мир, живые существа формируют свои миры, свои версии, модусы мира. Изменить способ чувствования означает переместиться в другой мир, в мир с большей или меньшей степенью страданий, с более или менее глубоким слоем заблуждений. Этическая космография дает мироописательный код как иерархию состояний заблуждения/прозрения от мира ада до мира будды. Но если в раннем махаянском учении миры ада, зверей, людей и др. мыслились как ступени совершенства/несовершенства, как разные уровни способности прийти к прозрению, то в «тайных» сутрах и у Ку:кая речь идет о разных, но принципиально равнозначных модусах представленности будды.

Обитатели миров не только чувствуют, но и говорят, «узор» каждого из миров наносится не только взглядом, но и рассуждением.

«Все слова и речи, произносимые в этих десяти мирах, возникают благодаря голосу. Голос бывает долгим, кратким, высоким, низким, [звучит] как звук или как созвучие, [представляется] изогнутым или сплетенным. Это и называют «записью-узором». Запись-узор основывается на именах и знаках, имена-знаки ждут записи-узора. Поэтому когда толкователи говорят, что знак есть не что иное, как запись, то это означает, что знак и запись неразделимы и по облику соответствуют друг другу. Это и есть записи-знаки голоса небессловесных существ. И в этих записях-знаках снова можно выделить десять разновидностей. Они распределены по десяти мирам, названным выше» [66].

Хакэда Ёсито передает слово *мон* (в нашем переводе «запись-узор») как *pattern*, что можно отнести к свойствам сознания (и чувственной способности) наблюдателя того или иного мира (психологизм космологии — общее свойство всех буддийских «миров»). Знаки (записываемые, то есть сохраняемые) определены по их адресанту и адресату. От того, кто произносит слова (чьими устами и на чьем уровне понимания их произносит будда) и кто их слушает, записывает, читает, понимает, зависит то, в какой мере эти слова будут поняты, насколько они продвинут слушателя или читателя на его пути к будде. Знаков столько же, сколько видов существ (их бесконечно много, цифра «десять» — условна); истина прозрения в принципе не выражима каким-то единственным образом. Соизмерение выражения с предметом безусловно отходит на задний план по сравнению с другой задачей — соизмерением выражения с особенностями воспринимающего. Истина принимает формы заблуждения дважды — когда природа будды выражает себя в теле непросветленного существа и когда своей «уловкой» будда подбирает проповедь, способную исцелить именно эту разновидность непросветленности. Тогда проповедь будды — это нечто столь же тотальное, как и сам будда. В мире ничто не отлично от его проповеди. Но можно ли тогда говорить, что одна проповедь срабатывает, а другая пропадает втуне, не воспринятая слушателями (а такие случаи очевидно имеются в виду, если говорится о подборе особой проповеди, способной сработать для данного существа)? Согласно «различению учений» — можно, ибо истинность совпадает с действительностью, просветляющей способ-

ностью. Полностью истинны «истинные слова» — мантры, они эффективны всегда и для неизмеримого множества существ; другие слова — условны, так как эффективны не для всех и лишь при определенных обстоятельствах.

Можно сказать, что и в заглавной формуле трактата — «голос, знак и действительный облик» — содержится та же проблематика истинности/ложности. Они заданы на уровне воспринимающего, определяются его космо-этическим статусом, и дело заключается в том, едины ли выражение, запись и действительность выражаемого, или же они мыслятся как заведомо отделенные друг от друга. Направленность речи на единственный адекватно выразимый (а с мирской точки — невыразимый вовсе) предмет — на будду — дает истину; а на то, что не может быть выражено адекватно, — условность, мнимую речь. Истинная речь бывает только о будде, слова, понятые как не относящиеся к будде, — не поняты.

«Далее следует истолковать облик внешних и внутренних записей-знаков. В записи стихотворения говорилось: «Каждое из шести помутнений есть запись и знак». Сказано: «шесть помутнений». Это: первое — помутнение видимой плоти, второе — помутнение голоса, третье — помутнение запаха, четвертое — помутнение вкуса, пятое — помутнение касания, шестое — помутнение закона [=дхарм]. Облик каждого из этих шести помутнений — запись и знак. Вначале: каково различие-разделение смысла знаков «помутнение плоти»?

Стихами говорится:

«Есть видимая плоть, что имеет выражение,  
очертание и движение.

Она пребывает внутри и вовне как основание и опора.  
Есть естество дхарм и связь последования [=карма]—  
Может заблуждаться, а может прозреть» [67].

«Плоть», «видимость» — лишь два возможных варианта перевода слова *сики/иро*, служащего здесь для передачи санскритского гура; другие варианты — «цвет», «цветение», «чувственность» не в философском, а в расхожем смысле, желание и желанность, вообще все, что делает мир и дорогим, и печальным, и привязывает к нему, и приносит страдания. «Плоть» в каком-то смысле охватывает все «помутнения»; известная формула, говорящая о тождестве феноменального и внефеноменального миров, гласит: «плоть есть то же, что пустота, пустота — то же, что плоть» (*сики*

соку дзэ ку, ку соку дзэ сики; формула восходит к «Сутре-сердцу праджня-парамиты» («Ханья сингё:»), к которой Ку:кай составил толкование под названием «Ханья сингё: хикэн», «Тайный ключ к «Сутре-сердцу праджня-парамиты»». Дальнейшие рассуждения Ку:кая в разбираемом трактате «Сё: дзи дзиссо:-ги» расшифровывают значение «плоти» в тайном учении Сингон. Классификационную рамку снова задает стихотворение (в конце предыдущего отрывка).

«Первая строка — «видимая плоть, что имеет выражение, очертание, движение», — делится на три. Первое — выраженная плоть, второе — очерченная плоть, третье — движущаяся плоть. Первое — выраженная плоть — это плоть пяти великих [стихий]. В школе Хоссо проповедуют о четырех разновидностях видимой плоти [=о четырех цветах], а черной — не устанавливают. Если же основываться на «Сутре о Великом Солнце — *Дайнити*», то устанавливается плоть-цвет пяти великих [стихий]. Плоть пяти великих [стихий] это: первое — желтый цвет, второе — белый цвет, третье — красный цвет, четвертое — черный цвет, пятое — синий цвет. Именуя эти цвета пяти великих [стихий], называют их «выраженной плотью». Эти пять [разновидностей] видимой плоти суть не что иное, как цвета пяти великих [стихий]. Распределение их видно из нижеследующего. Тень и свет, светлое и темное, облачное, дымное, мутное, туманное, а также единственно-ясный цвет неба — их также называют «выраженной плотью». И то, что будучи выраженным и внятным, приводится в движение зрительным сознанием, также называют «выраженной плотью». В этой плоти полностью присутствуют различия-разделения приятного, отвратительного и безразличного. В «Сутре о Великом Солнце — *Дайнити*» говорится<sup>37</sup>: «Сердце — не синее и не желтое, не красное и не белое, не пурпурное и не фиолетовое и не цвета прозрачной воды... не светлое [и не темное...]» — этим сказано, что сердце не пребывает в выраженной плоти» [68].

Различение цветов (аспектов видимости) не самостоятельно, а восходит к пяти стихиям (быть видимым означает раскладываться на пять цветов буддийского спектра, то есть — обнаруживать в себе пять стихий, они же — пять атрибутов будды). Но «выраженность» предполагает кроме цветов еще и иные визуаль-

но различные состояния: ясное и мутное, светлое и темное. Не случайна отсылка к учению о «только-сознании» (виджнянавада, школа Хоссо) — то, что формирует зрение как зрение, само вызывается к жизни этим же самым зрительным процессом (аналогично предмет речи, формируя речь, сам возникает не раньше, чем вместе с нею — без голоса и знака нет действительного облика). Но кроме того, в область выраженной плоти попадает и приятное/неприятное (связь «плоти» с желаниями, системой предпочтений, также складывающаяся под влиянием со стороны самого избираемого/отвергаемого. Главное — что сами по себе перечисленные «выраженные» различия принадлежат внутреннему (только еще вырабатываемому) предмету восприятия, а не «сердцевинной» природе сознания. На «сердцевинном» уровне, повторимся, цветов, противопоставленных друг другу, нет, есть только пять составляющих единой природы будды. То же (снова в связи со стихиями) можно сказать и о фигурах, очертаниях, видимых пространственных состояниях. Линии и фигуры в воспринимаемом мире также зависят от «зрительного сознания» и сами определяют его, а на «сердцевинном» уровне переходят в составные части природы будды. Они подходят под определение «очерченной плоти».

«Далее — очерченная плоть. Сказано — это длинное и короткое, грубое и тонкое, ровное и неровное, высокое и низкое. Кроме того, это квадратное, круглое, треугольное и имеющее очертания полумесяца. Кроме того, это — когда сочетание [нескольких частей] плоти собралось и приняло облик различенный-разделенный по длине-краткости и т.д. В «Сутре о Великом Солнце — *Дайнити*» сказано: «Сердце — не длинное, не короткое, не округлое, не угловатое» — этим сказано, что сердце не пребывает в очерченной плоти» [68].

Градация свойств «плоти» (цвета — не та «плоть», что фигуры) зависит, как представляется, от того, что краски, как и желания, еще не предполагают отдельных вещей, хотя желания, в буддийском смысле слова, страшны именно тем, что отделяют желаемую единицу, часть от действительного потока; в случае же фигур мы имеем дело уже с вещами, отграниченными от «фона».

Следующее свойство «плоти» — движение, оно характеризует уже не просто отграниченное снаружи, но внутренне обособившееся, иллюзорно-самостоятельное существо.

«Третье — движущаяся плоть. Это — взятие, отдача, сгибание, разгибание, хождение, стояние, сидение, лежание. Кроме того — это когда собранные воедино [части] плоти живут, умирают, продолжают свой облик; все эти действия имеют причиной движение и изменение. Никто вновь не рождается на месте прежнего рождения, все кружатся, попадают в иные места, то ли сразу, не медля ни единого мига, то ли по прошествии времени, то ли близко, то ли далеко — так рождаются и изменяются. Или же на том самом месте рождаются и изменяются. Кроме того — разделение-различение, движение и кружение сознания, обусловливание, применение, деяние также именуют «движущейся плотью». В «Сутре о Великом Солнце — *Дайнити*» сказано: «сердце — не мужское и не женское»: этим выражено, что сердце не пребывает в движущейся плоти. Вот и пройдено все, что относится к выраженной, очерченной и движущейся плоти» [68—69].

А коль скоро есть видимость и желание самостоятельности — есть и вся сопровождающая любое деяние цепь последствий, кармическая судьба. Всякое движение — это определенного рода сотериологическое преобразование, движение всегда (неосознанно и невольно) стремится к тому или иному региону мира (вести себя как то или иное существо — означает стремиться к рождению в облике этого существа: мужчины или женщины, человека или не-человека и т.д.). В сутре процитированный отрывок имеет продолжение: «сердце» не имеет природы человека, гаруды, якши, киннары, махораги — перечислены традиционные классы существ буддийской сотериологической космографии. Казалось бы, в этом своем проявлении «плоть» дальше от «сердцевины», чем когда-либо, — и все же здесь, сталкиваясь с зависимостью содержаний сознания от его направленности и привязанности, «сердце» может раскрыться как способное заблуждаться и способное прозреть.

«Эти записи и знаки у глупых могут пользоваться уважением и любовью; пробуждая заблуждения и страдания всех разновидностей алчности, гнева и помрачения, они создают все десять зол, все пять сопротивлений. Поэтому в стихах говорилось: «могут заблуждаться». У мудрых они могут устанавливать связь причин: мудрые не принимают знаков и не отвергают их; они устанавливают и уст-



раивают все разновидности мандал мира-закона, совершают дела-деяния будд, великие и обширные, вверху достигают всех будд, внизу охватывают толпу рожденных существ, принося им пользу; собственная польза и польза для других здесь полностью соединяются и перетекают одна в другую. Поэтому говорится: “Могут прозреть”».

Здесь примерно обозначено толкование заключительной строчки стихотворения: истинность и ложность знаков зависит от того, воспринимаются ли они как несамодостаточные и условные или как самодостаточные и самоценные. Полагать, что знак не равен тому, что он обозначает (проповедь о будде не равна самому будде) — это дело «явных» учений; «тайное» интересуют лишь такие учения, которые тождественны с тем, о чем учат. «Тайное» учение о знаке полностью совпадает с учением о мире — знак тождествен значению, так как и то, и другое охватывает весь мир; все, что можно сказать о мире, входит в область учения о знаках.

Вторая строка стихотворения возвращается к вопросу о соотношении плоти воспринимающей и плоти воспринимаемой (у Ку:кая, соответственно, «внутренней» и «внешней»).

«Далее: “Полностью охватывают внешнюю и внутреннюю опору-свидетельство” — здесь снова есть три [толкования]. Первое проясняет то, как во внутренней плоти полностью содержатся проявление, очертание и равенство; второе проясняет то, как во внешней плоти снова полностью содержатся три [разновидности] плоти; третья проясняет, как во внутренней плоти, устанавливаясь ею, внешняя плоть остается внешней; как внутренняя плоть, устанавливаясь во внешней плоти, остается внутренней; как они служат опорой-основанием одна другой» [72—73].

То, что в раннем буддийском учении было разрушением обыденной установки сознания (нет мира и нет «меня», есть поток дхарм), а в первоначальной махаяне — сведением внешнего мира к миру запредельному, абсолютному («три мира — только сердце»), здесь, в «тайном учении», становится раскрытием способа присутствия будды в мире. Из того, что в себе я кроме сознания (или вместо него) обнаруживаю поток внешних для меня (отменяющих мое «я») впечатлений, а в мире, наоборот, нахожу не устойчивые вещи, а нагромождение чьих-то, может быть, и своих собственных мнений — из всего этого «тайное» учение делает

вывод, что всякое сознание — сознание будды, мир весь вмещается в него, а оно присутствует повсюду в мире.

Третья строчка стихотворения устанавливает механизм движения вдоль потока непрерывного выражения (смены выражающих и выражаемых). Это логическое движение мысли и проповеди и вместе с тем — кармическое движение, изменение сознания. Если до сих пор речь шла о «плоти» и видимости как характеристике изменчивого, неистинного мира, то далее речь пойдет о видимой составляющей мира будды (медитативное состояние переносит адепта «тайного учения» из мира желаний (*kamadhatu*) — в лежащий над ним «мир плоти» (*rupadhatu*), и лишь оттуда — еще выше, в «мир без плоти» (*arupadhatu*)). Цитата, открывающая этот блок рассуждений, относится не к видению внешнего мира, а к видениям мира будды.

«Есть естество дхарм и связь последования [=карма]» — это то, что претерпевает становление как следствие естества дхарм или же как следствие той плоти, выраженной, очерченной и проявленной, о которой [говорилось] выше. Говорится: таковы основание и подтверждение будды в теле Закона. В «Сутре о Великом Солнце — *Дайнити*» сказано<sup>38</sup>: «В это время милосердный будда Великое Солнце, почитаемый в мирах, вступил в равное-предельное самапатти. И в это самое время почвы, земли, страны всех будд стали ровны — подобно ладони. Пять сокровищ просияли<sup>39</sup>, пронизывая друг друга, воды восьми достойных-добрых свойств<sup>40</sup> пролились, благоухая, и наполнили все. Неизмеримо было множество птиц. Раздавались голоса уток-неразлучниц, гусей, лебедей, мирные и благозвучные. Расцвели, расстилаясь повсюду, цветы разных времен года, разные деревья выстроились в ряд. Неисчислимы музыкальные инструменты сами собой издавали звуки, их голоса, слаженные и чудесные, радовали слух людей. Неисчислимые толпы бодхисаттв, следуя благу и преисполняясь состраданием, воссели в залах дворцов и храмов, каждый в соответствии с заслугами своей жизни. Все это было порождено силой и желанием, верным постижением будды-татхагаты. Явился-выступил государь-цветок великого лотоса, знамя и стяг мира-закона, и внутри него покоилось тело и сущность мира-закона — так пришедший будда-татхагата» [74].

Формула описания неопишуемого, по существу, состояния прозрения на языке обычных слов, где исчезновение внешних впечатлений возможно передать лишь описаниями каких-то вполне «видимых» воображаемых картин, чаще всего предполагает набор стандартных образов полноты и ликования: поют все птицы, цветут все деревья, звучат все музыкальные инструменты... И посреди этого торжества будда в своем созерцании видит, как сам он, будда, возникает в только что выстроенном из риторических фигур миревидении — и как бы фантастичен ни был мир, будда в нем — настоящий. Но коль скоро этот искусственный мир видений сконструирован, собран по частям, то его можно и разобрать, представить как последовательность аллегорий.

«Коль скоро будд в телах соответствия и превращения также называют именем почитаемого Великого Солнца, то свет-сияние соответствия и превращения повсюду озаряют мир-закон. Потому они и получают такое имя. Поэтому в сутрах называют то Шакьямуни, то великого Вайрочану. В «Сутре о Великом Солнце — *Дайнити*» говорится: «Это тело, что в бесчисленных сотнях тысяч [75] коти-наута калып растет и умножается достойными и добрыми свойствами шести разновидностей и другими». Это проясняет почву и тело желания и осуществления будды [в телах] соответствия и превращения» [74—75].

Таким образом, «основанием» для проявления будды бывает не только мир как целое (тело Закона), но и специфические тела будд, проповедующие одной из эпох или стран («будды сторон света»), а значит, ограниченных по своей «почве». Но есть и еще меньшие и еще более многочисленные тела — это «тела равного излияния» — будда в отдельном человеке, божестве, звере, дереве, камне.

«Если тело равного излияния также называют почитаемым буддой Великим Солнцем, то потому, что в числе других ему принадлежит и это имя. Когда в сутре говорится: «В то же время появился-выступил», то эта запись проясняет долгое выявление и внезапное исчезновение тел равного излияния. Тела эти уже есть. Как же может не быть почвы? Это проясняет как тело, так и почву тела равного излияния» [75].

Тела будды, разумеется, все тождественны друг другу. Собственно, различие тел — это лишь приспособление к разным способам восприятия проповеди, «герменевтическое» различие. Каж-

дое из тел присутствует во всех остальных — именно потому и нет противоречия в выражении «тело Закона проповедует». Оно проповедует, обращается к людям, так как содержит в себе вполне «человеческие» тела, равно как и божественные, и плотские, и бесплотные; важно лишь помнить, что ни одно из них не есть тело будды по преимуществу.

Если Сингон говорит о проповеди «тела Закона» как такового, то это не означает, что в «частных» телах проповедует не будда. Просто для постепенного приобщения к учению о прозрении существует одно понимание будды (будда где-то далеко от нас — как учитель и как цель), а для объяснения того момента, когда человек наконец-то «вдруг» становится буддой — другое (будда в нашем «сердце», такой, что его можно непосредственно «выявить»). В первом случае связь между человеком и буддой реализуется как «связь-последование», во втором — как раскрытие «таковости дхарм» — можно сказать, что будда в первом случае присутствует как «таковость» (непроявленная), а во втором — уже как «связь». Речь идет о том же взаимобратимом соотношении, что и между «плотью видящей» и «плотью видимой»: становление прозрения осуществляется в сознании и в «теле», но предмет, преобразуемый в ходе этого становления, и результат, который должен получиться, — те же самые «сердце» и «плоть».

«Эти разновидности плоти, внутренние и внешние, у глупцов — яд, у мудрых — лекарство; поэтому говорится: “могут заблуждаться и могут прозреть”» [76].

Ку:кай подводит итог: истинная и «тайная» точка зрения состоит в том, что за «таковость», за исходный пункт принимаются «стихии», то есть, в конечном счете, повсеместно присутствующие в мире пять свойств природы будды, а целью делаются «миры», «обиталища», образованные теми же стихиями в их внешнем, чувственном понимании, регионы обитания живых существ, которых надо понять и спасти.

«Что же создано и кто создатель у этой плоти всех разновидностей «таковости дхарм» и «следования связи»? Порождающие — не что иное, как пять [цветов видимой] плоти, пять великих [стихий], порожденные — не что иное, как три разновидности обиталищ. Безграничный [смысл] раскрывается-развертывается в этих трех разновидностях обиталищ. Письменные знаки называют это «естеством дхарм» и «следованием связи». Пусть на этом и завершится толкование записи о плоти и о помутнении»<sup>41</sup> [76].

Таким образом, обсуждение проблематики знака, означивания и действительности, стоящей за знаками, стало для Ку:кая поводом к изложению самых существенных пунктов «тайного» учения о мире и о познании мира. Знаки в мире возможны как доступные нам и в то же время истинные — потому что мир весь предстает как внешняя видимость, за которой скрыто что-то другое. Скрыто — и в ней же проявлено, так что в конечном счете весь мир есть выражение, знак для будды.

Процесс восприятия знаков — процесс чувственный; логика и теория языка не могут далеко уйти от анализа чувственного познания. Именно в чувственной природе знака залог его истинности: знак сам составляет часть мира, образованного «стихиями», то есть частный носитель природы будды.

Однако чувственная сторона знака, слова не должна быть преувеличиваема — ибо безразлично, каков именно этот чувственный знак в своей видимой (мнимой) определенности. От его конкретного облика мы способны отвлекаться настолько, что буквы и картинки, буквы и звуки воспринимаем как варианты одного и того же знака (если означаемая действительность за ними стоит одна и та же). Говорить о множественности знаков (при единстве означаемого) можно лишь условно — это множество мнимо разных, но по сути одинаковых знаков.

Точка зрения, представленная в трактате Ку:кая, очень общая: знаками можно считать все видимое, чувственно данное, словесные знаки берутся без разграничения слов сутры (восходящих к речам будды) и слов толкования (принадлежащих земным учителям); нет принципиальной разницы между словом буддийским и мирским, прозаическим и стихотворным... Сказано лишь о том, что дает слово постольку, поскольку оно есть слово — не существующее само для себя, но только как отсылка к чему-то другому, оно всякий раз напоминает, что все, предстающее перед нами — лишь отсылка к будде. Причем речь идет не об «отблеске» незримого в видимом, не о «сравнении», символе вечного в переходящем — а о намеренной отсылке, заданной в мире присутствующим в нем великим состраданием будды.

### Примечания

- <sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке РГНФ (код проекта 98-03-04097).
- <sup>2</sup> Составлен около 817 г., в 1 свитке. Издание, использованное при работе над этой статьей: *Ко:бо:-Дайси тэ:саку дзэнсю*: (Полное собрание сочинений Ко:бо:-Дайси, далее КДТД). Токио, 1995, с. 59—76.

- <sup>3</sup> *Сики соку дзэ ку:*, *ку: соку дзэ сики*, слова из «*Ханья сингё:*», «Сутры-сердца праджня-парамиты».
- <sup>4</sup> *Нёрай*, санскр. *tathagata*. Полное именование будды в учении Сингон — *Хоссин-Дайнити-нёрай* («Так пришедший будда Великое Солнце в теле Закона»); санскр. аналог *dharma-kaaya tathagata Mahavairocana*. В дальнейшем в тексте нашего перевода некоторые санскритские термины в русской транслитерации приводятся после перевода старояпонского слова или словосочетания, считающегося переводом данного санскритского слова.
- <sup>5</sup> *Мон*, кит. *вэнь* — то же слово, что и «узор».
- <sup>6</sup> *Рокудзин:* — шесть помрачений, аналоги (объекты) пяти чувств и ума: элементы потока дхарм, образующие цвет, звук, запах, вкус, касание и аналог мысли — «закон» (иероглиф тот же, что и «дхарма»).
- <sup>7</sup> *Саммицу* — действия тела, речи и мысли. Тело Закона (*хоссин*, *dharma-kaaya*) трактуется таким образом, что все звуки в мире — его голоса, все действия — его движения, все мысли — его мысль. Задача подвижника — уподобить свои действия действиям будды, точнее, осознать единство своих речей, мыслей и дел с «тремя действиями» будды.
- <sup>8</sup> *Готи:* — 1. *дайэнгё:ти* — мудрость великого круглого зеркала; 2. *бё:до:сё:ти* — мудрость природы равенства-равновесия; 3. *мё:кандзатти* — мудрость чудесного видения-постижения; 4. *дзё:сё:сати* — мудрость достижения и действия-претерпевания; 5. *хоккайти* — мудрость мира-закона.
- <sup>9</sup> *Сисин:* — тело Закона — собственная природа (*дзисё:хоссин*, *svabhava-dharma-kaaya*), тело Закона — собственное принятие-применение (*дзисю:ё:хоссин*, *svasambhoga-dharma-kaaya*) и внешнее принятие-применение (*тадзю:ё:хоссин*, *parasambhoga-dharma-kaaya*), тело Закона — призрачное превращение (*хэнкахоссин*, *nirmana-dharma-kaaya*), тело Закона — равное излияние (*торухоссин*, *nisyananda-dharma-kaaya*). Второе и третье — аналоги «тела соответствия» или «тела блаженства», признаваемого другими школами махаяны (*о:син*, *sambhogakaya*). Важно подчеркнуть, что все перечисленные тела — тела Закона (в этом отличие «тайного учения» от «явных» махаянских), то есть истинные воплощения будды («временных» тел Сингон не признает). Различаются тела по тому, каким разрядам существ они проповедуют.
- <sup>10</sup> *Дзюкай:* — миры подземных темниц (*дзигоку*), голодных духов (*гаки*), скотов (*тикусё:*), демонов (*сю:ра*), людей (*нин*), небожителей (*тэн*), слушателей голоса (*сё:бун*), созерцателей связи причин (*энкаку*), бодхисаттв (*босацу*) и будд (*буцу*).
- <sup>11</sup> Осуществляет *кадзи* (санскр. аналог — *adhithana*), «принятие дара». Определением термина *кадзи* считается толкование, которое Ку:кай дает в трактате «*Сокусин дзё:буцу ги:*»: «Отражение солнца-будды прояв-

ляется в воде-сердце живых существ» — это называют «даром»; вода-сердце людей, идущих по пути, принимает в себя солнце-будду — это называют «принятием» (КДТД, с. 55).

- <sup>12</sup> *Кисю*; обращение к будде — не открытие чего-то нового, а «возвращение», так как изначальная природа каждого из непросветленных существ тождественна природе будды.
- <sup>13</sup> *Сидай*, mahabhuta — Земля, Вода, Огонь, Ветер. В качестве пятой стихии к ним добавляется «Небо», в качестве шестой — сознание, или «Сердце». Пять [стихий] признаются аналогами пяти чувств (вещи видимы, так как в них присутствует огонь, и т.д.), каждой соответствует особый цвет, фигура, сторона света, слог-биджа и др. В целом «тайное учение» считает пять [стихий] наиболее близкими к «Порядку», природе будды в его всеобъемлющем космическом «теле Закона». «Сердцу» соответствует сознание и «Мудрость» (другой, запрительно-отрешенный аспект той же природы будды).
- <sup>14</sup> Пять тонов китайской (пентатонической) музыки.
- <sup>15</sup> Звуки разных музыкальных инструментов: металлических, каменных, струнных, бамбуковых, костяных, глиняных, роговых, деревянных.
- <sup>16</sup> Санскритские падежи: именительный, винительный, творительный, дательный, отложительный, родительный, местный.
- <sup>17</sup> Те же падежи и звательный падеж.
- <sup>18</sup> Отношения между «голосом», «знаком» и «действительным обликом» рассматриваются в связи с известной из санскритской грамматики схемой шести разновидностей сложных слов (яп. *рокуругасяку*).
- <sup>19</sup> *Исю*, санскр. аналог tatpuruṣa. Татпуруша — сложение слов типа существительное=существительное+существительное.
- <sup>20</sup> *Ю:дзай*, санскр. аналог bahuvrīhi. Бахуврихи — сложение слов типа прилагательное=прилагательное+существительное.
- <sup>21</sup> *Дзигё:*, санскр. аналог karmadharaya. Кармадхарая — сложение слов типа существительное=прилагательное+существительное, прилагательное=прилагательное+прилагательное или иное сочетание определяемого с согласованным определением.
- <sup>22</sup> Имеется в виду «*Дайнити-кё:-сё:*» («Толкование к сутре о Великом Солнце — *Дайнити*») — комментарий Шань Увэя (Шубхакарасимхи, 637–735) к «*Дайнити-кё:*» (см. ниже), произнесенный перед танским государем Сюань-цзуном (685–762) и записанный И Сином (китайским учеником Шань Увэя, 635–713). Цитируемые ниже фрагменты соответствуют изданию: Тайсё: синсю: дайзю:кё: (Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё). Т. 1–100, Токио, 1960–1977 (далее ТСД). Т. 39, с. 650с, с. 657а, с. 658а.
- <sup>23</sup> ТСД. Т. 39, с. 617а-в.
- <sup>24</sup> *Ринкин*, санскр. аналог avyayibhava. Авьяйибхавая — сложение слов, дающее неизменяемое слово, наречие.

- <sup>25</sup> Яп. *ри* считается аналогом санскр. *tathata* — «таковость», одна из двух взаимодополнительных характеристик природы будды (наряду с «мудростью», см. выше прим. 12). Развитие этой категории в китайском буддизме (школ Хуаянь и Чжэньянь) трудно представить без влияния небуддийской китайской мысли, в которой иероглиф *ли* (яп. *ри*) — «принцип», «порядок» — выступает одной из ключевых категорий.
- <sup>26</sup> *Со:и*, санскр. аналог *dvandva*. Двандва — буквально означает «два и два»; в санскрите при таком сложении оба слова принимали форму двойственного числа.
- <sup>27</sup> *Тайдзу:*, санскр. аналог *dvigu*. Двигу — существительное=числительное + существительное.
- <sup>28</sup> Цитируется «*Дайбирусяна-дзэ:буцу-дзимпэн-кадзи-кё:*» («Сутра о чудесных способах принять дар — стать буддой, великим Вайрочаной»), сокр. «*Дайнити-кё:*» («Сутра о Великом Солнце — Дайнити [=Махавайрочане]»), *Mahāvairocana-sūtra* — одна из двух базовых сутр Сингон. Известна в Китае и Японии в переводе Шань Увэя (Шубхакарасимхи) в 7 свитках — ТСД. Т. 18, с. 9с.
- <sup>29</sup> Имеется в виду *Дайнити-кё:-сё:* («Толкование к сутре о Великом Солнце — *Дайнити*») — комментарий Шань Увэя к «*Дайнити-кё:*», произнесенный перед государем Сюань-цзуном (685—762) и записанный И Сином. В 20 свитках. ТСД. Т. 39.
- <sup>30</sup> ТСД. Т. 39, с. 649с.
- <sup>31</sup> *Сокусин дзэ:буцу ги* — трактат Ку:кая, составляющий первую часть «догматической трилогии» (трактат «Сё: дзи дзиссо:-ги» — ее вторая часть). В трактате, в частности, обсуждается значение понятия «тела» (*син/ми*), говорится о тождестве «тел будды» и «тел живых существ», а также «тел мандалы» (способов изображения будд и бодхисаттв на мандалах — в виде «ликков», «знаков», т.е. букв, и «печатей», т.е. мудр).
- <sup>32</sup> *Tajima R. Le deux grands mandalas et la doctrine de l'esoterisme Shingon.* Токуо, 1959, с. 245.
- <sup>33</sup> *Глазенапп Х. фон.* Буддийские таинства. Тайные учения и ритуалы «алмазной колесницы» // Вопросы философии, 1994, № 7/8, с. 229—230.
- <sup>34</sup> Миры различных существ: гандхарв, киннар, махораг, якшей, гаруд и др.
- <sup>35</sup> Имеется в виду «*Кэгон-кё:*», *Avatamsaka-sūtra* — «Сутра о величии цветка», «Сутра гирлянды», базовая сутра школы Кэгон. ТСД. Т. 10, с. 205.
- <sup>36</sup> ТСД. Т. 19, с. 607, 617, «*Конго:тё: рисюсяку-кё:*» — один из текстов, входящих в круг «Сутры вершины — алмазного жезла», базового текста школы Сингон.
- <sup>37</sup> ТСД. Т. 18, с. 3б. В «*Хидзо: хо:яку*» та же цитата: «Равное, точное, соразмерное жертвованиям просветление так пришедшего будды-татхагаты — не синее и не желтое...».



- <sup>38</sup> ТСД. Т. 18, с. 36б.
- <sup>39</sup> Золото, серебро, янтарь, хрусталь, ляпис-лазурь (существуют и другие перечни).
- <sup>40</sup> Ясность, свежесть, приятный вкус, мягкость, полнота, спокойствие, крепость, мир.
- <sup>41</sup> Не вполне ясно, имеет ли место здесь плохая сохранность текста или намеренный обрыв (остальные из заявленных выше вопросов в свете сказанного слушатели/читатели могут разрешить сами). С одной стороны, отмечает Хакэда Ёсито, не все разделы, заявленные во внутренней рубрикации трактата, представлены в дошедшем до нас тексте; с другой стороны, сам Ку:кай рекомендовал его своим ученикам, изучавшим санскрит (*Kukai. Major works. Translated by Y.S. Hakeda. NY—L., 1972, p. 246*).

*Д.Г. Главева*

**Самосовершенствование и свободная воля  
в учении и практике дзэн-буддизма  
(на примере трактата Хакуина «Оратэгама»)**

В традиционной культуре Дальнего Востока (и собственно Японии) дзэнская практика психической саморегуляции и духовно-морального совершенствования личности занимает особое место. Являясь органичной составной частью метакультурной целостности, она имеет в то же время свою определенную сферу функционирования и решает вполне конкретные задачи, обусловленные спецификой «видения» мира в системе дзэн-буддизма. Рассматривая весь внешний мир как продукт духовной активности человека, последователи дзэн в качестве основной цели человеческой жизнедеятельности ставят не внесение некоторых изменений в природную или социальную среду, а преобразование, развитие и совершенствование тех или иных внутренних структур психики и сознания; «постижение изначальной, сокровенной природы человека». Именно эта сугубо **интериоризованная** («внутренняя») направленность самой «перестройки» и предопределила то особое внимание, которое уделялось в дзэн-буддизме практике психотренинга и самоконтроля, в частности медитации. В этой связи следует также отметить, что дзэнские методы **самопреобразования психики** и **совершенствования духа** интенсивно влияли и на **экстериоризованную** («внешнюю») деятельность человека (ее результаты рассматривались дзэн-буддистами как «производные» от решения задач по «оптимизированию» внутреннего духовного человеческого потенциала).

---

© Д.Г. Главева, 2001

В силу своего богатого «психорегулятивного» опыта (в ней обобщен многовековой опыт двух древнейших психокультурных традиций — индийской и китайской), своей высокой эффективностью в отношении изменения исходного «омраченного» состояния сознания и формирования «просветленного» видения мира, и в то же время, в силу своей жизненной ориентации дзэнская культура совершенствования всего духовно-физического комплекса человека привлекает к себе все большее внимание и на Западе. Теоретический и практический интерес к психологическим аспектам дзэн-буддизма стимулировал появление разнообразной литературы по данному вопросу<sup>1</sup>; многочисленные переводы дзэнских источников на европейские языки<sup>2</sup> также способствовали повышению интереса к своеобразной дзэнской практике «самопреобразования и развития духа».

В настоящей статье предпринимается попытка более детально рассмотреть **проблему самосовершенствования** в учении и практике дзэн-буддизма в ее непосредственной взаимосвязи с духовно-практическими методами преодоления исходной эмоционально-психологической «омраченности» «обыденного» сознания человека, в частности, со способами развития умения «**внутреннего видения**», **постижения «истинного вида» «всех дел и вещей**», обуславливающего «**свободную волю**», «**естественную саморегуляцию**» «просветленного» сознания адепта в условиях повседневной жизни. В связи с этим в процессе нашего исследования мы уделяем специальное внимание рассмотрению **семантики взгляда** в дзэн-буддийской традиции.

В то же время следует также принимать во внимание то обстоятельство, что дзэн является японской версией китайской буддийской школы чань (сокращение от *чань-на*, транслитерации санскритского термина «*дхьяна*», означающего «медитация», «созерцание») и во многом воспроизводит свой китайский прототип. Основные концепции китайского чань проникли в японский дзэн, хотя отдельные положения чаньской теории и практики японцами были переосмыслены и приобрели иную окраску.

Указывая на китайские истоки японского дзэн, исследователи порой истолковывают этот факт весьма упрощенно, полагая что чань в XII—XIII вв. был «завезен» в Японию буддийскими монахами, совершавшими паломничество в Китай. Такая точка зрения, по существу, снимает саму проблему японизации чань, отрицая, по сути, самобытный характер усвоения японцами этого учения. «Пересаженное» на японские острова, это ответвление

буддизма получило свое развитие и, как феномен своего времени, сыграло важную роль в истории духовной культуры японского средневекового общества. В Японии возникли свои школы дзэн-буддизма (Риндзай, Со:то, Сё:ицу-ха, Хатто:-ха, Обаку-сю:) с собственными оригинальными мыслителями, сложилась богатая традиция дзэнской монастырской литературы и живописи.

К тому времени, когда дзэн проник в Японию (конец XII — начало XIII века), он уже имел долгую историю и претерпел определенную эволюцию в сторону усиления в нем секуляристских тенденций. Иными словами, на Японские острова проник «поздний» («загрязненный») чань, утративший свои исконные черты. И в дальнейшем в Японии получил широкое распространение собственно не «чистый» («эталонный») дзэн, а его **эkleктический вариант**, характерной особенностью которого являлось привнесение в дзэнское учение новых идей (элементы теории и практики школы «Чистой земли»<sup>3</sup>, некоторые положения школ «Сингон»<sup>4</sup> и «Тэндай»<sup>5</sup>), с одной стороны, и активное использование и усвоение «внешних» (небуддийских) учений (даосизм<sup>6</sup>, конфуцианство<sup>7</sup>), с другой. Эта эkleктичность отчетливо прослеживается и в дзэн-буддийских методах «самопреобразования психики» и «продвижения в духе».

«Самосовершенствование» в системе учения и практики дзэн, как нам представляется, следует рассматривать в целостном контексте дзэнского видения мира. Учение дзэн развивается в русле буддизма махаяны<sup>8</sup>, согласно которому все единичные «условно-реальные» сущности имеют «истинно-реальный» субстрат, т.е. Будду в его сущностной, абсолютной ипостаси (санскр. *Дхарма-кая*, кит. *фашэнь*, яп. *хоссин*). Следовательно, истинная природа, «естество» каждого существа или неодушевленного предмета есть не что иное, как «природа Будды». Отсюда — все проявления жизни, духовные и материальные, религиозные и светские, сливаются в единый поток бытия, который становится синонимом Будды. Таким образом, познание истинной действительности переходит в познание самого себя; познание окружающей природы, любование ее красотой происходит через ощущение своего естественного бытия. В системе дзэнского мировидения истинная действительность, истинное бытие как таковое раскрывается не в словах и рассуждениях, но в созерцании «невывразимого». В состоянии такого созерцания человек сам превращается в подлинную реальность, возвращается к своей «изначальной природе», переживает свою тождественность с Буддой.

Но чтобы воспринимать мир «каков он есть», т.е. воспринимать его «очищенным сознанием», нужно прежде сломать привычные механизмы восприятия и мышления. А это постигается путем постоянно возобновляющегося духовного усилия, приводящего к формированию умения «внутреннего видения». Таким образом, получается, что самосовершенствование в системе учения и практики дзэн непосредственно связано с развитием способности к интроспекции.

С особой последовательностью искусство «внутреннего взгляда» (яп. *найкан*) рассматривается в учении выдающегося дзэнского мыслителя Эаку Хакуина (посмертное имя Сё:сю:-кокуси, 1685—1768), излагаемом в его трактате «Оратэгама».

Впервые трактат был опубликован в 1749 году. Точный смысл названия неизвестен. Считается, что так был назван любимый котел Хакуина для чая, но это предположение не подтверждено. А.М. Кабанов интерпретирует «Оратэгама» как «Резной котел».

Трактат состоит из трех частей, представленных в форме писем. Первое адресовано господину Набэсима (1701—1749), второе — больному монаху, третье — пожилой монахине из школы Нитирэна. В отличие от предыдущих дзэнских трактатов, написанных исключительно иероглифами, нередко — на литературном китайском языке *вэньянь*, «Оратэгама» записан *канамадзирибун* — сочетанием знаков азбуки *хирагана* и *иероглифов*.

В учении и практике дзэн «взгляд» приобретает первостепенную значимость. Будучи практичным учением, дзэн отодвигает в сторону все второстепенные дела и рассуждения и указывает прямо на необходимость развивать умения «видения» **реальности**. В этом отношении он воспроизводит свой китайский прототип. Акцент на «видении» засвидетельствован многочисленными высказываниями и чаньских, и дзэнских учителей. Так, например, наставник чань Байчжан (720—814), на которого часто ссылается Хакуин в «Оратэгама», говорил: «Если у ученика видение равно видению его Учителя, то он может, самое большее, достичь половины того, чего достиг его Учитель. Только когда видение ученика превосходит видение его Учителя, он заслуживает Поучения»<sup>9</sup>. Таким образом, «взгляд» выступает для дзэнских (чаньских) последователей **мощным средством познания и самосовершенствования**.

При этом под «взглядом» здесь подразумевается не чувственное зрение, а скорее **созерцание, некое духовное, внутреннее зрение**. В результате его развития и совершенствования открывается принципиально новое измерение мира — духовный аспект бы-

тия, в котором предметы и события, не меняя ни грана в их действительном составе, приобретают иной духовный смысл, доступный лишь созерцанию и неуловимый для чувственного зрения. «Взгляд» в контексте дзэнского мировосприятия — это «**пробужденный взгляд**», «**видение**» реальности в совершенном новом ракурсе, **интенсивное понимание**, дающее проникновение вглубь вещей. Иными словами, это не просто «прозрение», а **прозрение**, содержащее «**знаниевый элемент**», «**видение-знание**» истинной реальности «**как она есть**». Отсюда непосредственно вытекает и специфика дзэнской медитации, в основе которой лежит обретение и развитие способности «**внутреннего видения**».

Вся система дзэн-буддийских категорий и ценностей **ориентирована на жизнь**. Об этом свидетельствует настойчиво подчеркиваемая всеми дзэнскими мыслителями возможность достичь «просветления» **в этой жизни**. Дзэн ставит главный акцент на личном, конкретном опыте, лежащем в основе повседневной жизни, на **духовно-практическом усвоении** учения Будды. Сознательная ориентация на практическую деятельность, активное отношение к жизни в значительной степени отличают дзэн (как и китайский чань) от традиционного индийского буддизма (буддизма *тхеравады*, зафиксированного в палийском каноне Типитака, букв. «три корзины»).

В связи с этим необходимо также учитывать тот факт, что дзэн не является системой *дхьяны* в том виде, как ее практикуют в Индии или в других странах буддийские школы, отличающиеся от дзэн-буддизма. Под *дхьяной* принято понимать своего рода медитацию, т.е. концентрацию мысли (особенно в буддизме махаяны) на *идее «пустоты»*. При этом основной целью является достижение состояния «абсолютной пустоты», в которой от сознания не остается и следа, а все формы умственной деятельности исчезают, как и все вещи, все проявления жизни. Это можно назвать экстазом, но это не дзэн. Ибо **сущность дзэн-буддизма состоит в том, чтобы научиться по-новому смотреть на жизнь**. Такой **новый взгляд** на жизнь последователи дзэн-буддизма называют «*сатори*».

«*Сатори*» не есть состояние «абсолютной пустоты», в том смысле, что отпадают «ум и тело», «нет движения ни одной мысли». Этим характеризуется состояние «*самадхи*», возникающее в результате традиционной индуистской медитационной практики. *Самадхи* означает состояние «пустоты», «чистоты сознания». Сознание предстает как «чистый лист», на котором ничего нет. При достижении же *сатори* на этом «чистом листе сознания» впервые

появляется истинный образ (отпечаток) мира в его гармоничной целостности, где нет разделения на объект и субъект. Практически это означает открытие нового мира, ранее не известного смущенному уму, привыкшему к дуальности. Таким образом, становится ясным, что «просветление — это состояние ума, в котором отсутствует всякое разграничение»<sup>10</sup> (состояние «гармоничного единомыслия»). Именно в этом смысле следует рассматривать состояние «отсутствия мыслей» (яп. *мусин*), в котором пребывает просветленный. Преодолевший дуальное восприятие мира (продукт всех без исключений ложных представлений), он ощущает окружающую его природу как часть своего внутреннего мира. Иными словами, человек, достигший «просветления», обретает способность видеть вещи такими, какими они являются «на самом деле» (яп. *нёдзэ*), т.е. постигает сокровенный смысл бытия. *Сатори* характеризуется не «полным отсутствием» и «уничтожением» мысли, а лишь преодолением дискурсивного мышления, нарушающего целостность восприятия бытия.

«*Чистое и безграничное единство*», постичь которое имеет целью совершенствующийся в дзэн, есть не просто «пустота», отсутствие различий, где царит негативное ничто. Эта пустота «прозрачна», она является «**крайним пределом начала и конца**», в котором **все различия сливаются в единую целостность**. Необходимо оговориться, что в контексте дзэн-буддийской практики самосовершенствования (в данном случае — практики «*найкан*») о **слиянии всех различий** можно говорить лишь условно. Это выражение не совсем точно прежде всего потому, что слияние подразумевает наличие отдельных, независимых друг от друга сущностей. Но сам процесс **выделения отдельных сущностей** и последующего противопоставления их друг другу по типу бинарных оппозиций: субъект — объект, вечное — преходящее, материальное — духовное и т.д., рассматривается последователями дзэн-буддизма всего лишь как иллюзия, продукт «омраченности», «загрязненности» сознания. В данном случае представляется, что следует скорее говорить о восстановлении изначальной целостности и недифференцированности мира, возвращении к состоянию первозданной гармонии и естественности («Будда в теле Закона»). «Природа Будды» не может быть разделена на отдельные противоположности, ибо сам факт дуализации предполагает определенные ограничения (движение является движением только по отношению к покою). А Будда, который содержится во всех проявлениях жизни (он «разлит» во всем сущем), это есть Абсолют, «*истинно-реаль-*

*ный» субстрат* всех единичных сущностей, который не имеет предела, и от которого нельзя дистанцироваться. Из этого краеугольного положения следует важнейший вывод о том, что все многообразие мира, включая различия между людьми, существование множественности, только кажущееся, неистинное.

Именно поэтому в ходе своих рассуждений о сути и назначении дзэнской практики духовно-морального совершенствования личности Хакуин говорит о почитании «чистого и безграничного единства», лежащего в основе «Совершенного» или «Истинного пути» дзэн. В природе «Совершенного пути» нет ничего сложного, как нет ничего сложного в понимании его. Но поскольку наш разум скован идеями противопоставления, являющимися результатом отбора и выбора (любовь и ненависть, добро и зло, правильное и неправильное, истина и заблуждение, красота и уродство и т.д.), он не способен постичь самого «Пути». Однако, когда дуальное восприятие мира устраняется, все становится прозрачным, так как уже ничто не мешает нашему «внутреннему взгляду» обозревать безграничную пустоту Абсолюта, т.е. «Истинного пути».

В связи с этим следует особо подчеркнуть, что дзэнское мировосприятие не признает двойственность, даже на уровне *инь-ян* (собственно это не отрицание *инь-ян*, а восприятие их в единстве, как «два» и «не-два» одновременно).

В дзэн-буддизме «видение» реальности, в отличие от мифологического мировосприятия<sup>11</sup>, не означает обладание или владение ею. После того, как практикующий достиг «просветления», он должен беспрестанно развивать свою способность к «*внутреннему видению*». В этой связи следует отметить, что в системе практики дзэн «просветление» рассматривается **не как конечный итог, а как процесс непрерывного совершенствования и развития духа**. *Сатори* — начало, но не конец достижения Истины. Оно равносильно проявлению истины наподобие изображения на фотопленке, которое, однако, под ярким светом постепенно выцветает. Дзэнская поговорка гласит: «Истину надо ухватывать через внезапное просветление, но полное постижение развивается шаг за шагом»<sup>12</sup>. С одной стороны, «внезапным» является само «обнаружение в себе природы Будды», однако ему предшествуют **«действия по совершенствованию духа»** (т.е. «духовная», психотехническая регулятивная практика). С другой стороны, «просветление» в системе учения дзэн предполагает процесс **дальнейшего** совершенствования и развития духа до полной зрелости. Это следующее за *сатори* развитие вместе с предшествующими *сатори* поиском и стремле-



нием есть то, что дзэн-буддисты по-японски называют «гэ:» (кит. *син*) — «занятие» или «работа». Без гэ: «просветление» не может быть полностью постигнуто и реализовано. Больше того — без постоянно возобновляющегося процесса «продвижения в духе» *сатори* «выцветает». Следовательно, дзэнское «просветление» предполагает непрерывную практическую саморегуляцию сознания, приравняваемую к «истинному постижению бытия»<sup>13</sup>.

Таким образом, двумя главными и неразрывно связанными аспектами практики дзэн являются «видение» и «действие». Дзэнская поговорка гласит: «Чтобы обрести видение, вы должны влезть на вершину горы и посмотреть оттуда, чтобы начать путешествовать, вы должны сойти в глубины моря и Путь начать оттуда»<sup>14</sup>.

Эти два основных процесса, заключенные в дзэнской медитации, отчетливо прослеживаются в учении Хакуина о «внутреннем взгляде». С одной стороны, он подчеркивает необходимость приобретения способности «внутреннего видения» (яп. *найкан*), но, с другой, ставит особый акцент на «действиях по совершенствованию духа» (яп. *сё:син куфу:*), на развитии собственного духовного опыта. Эти два момента составляют одно целое, которое и есть «истинная практика внутреннего взгляда» (яп. *найкан синсю:*), приводящая к выявлению своей «изначальной», «сокровенной природы» (яп. *синсё:*), к обнаружению Будды без всяких слов и рассуждений в своем существе, к непосредственному достижению Великого просветления (яп. *дайкаку*). Таким образом, в учении Хакуина «взгляд» выступает не только как способ восприятия, но приобретает и творительную функцию: творит внутреннюю обитель первоначальной цельности и гармонии.

В «Оратэгама» автор призывает: «Если [вы] умело будете осуществлять истинную практику внутреннего взгляда, то [вы] ухватите тайну самого эффективного пестования жизни, [ваши] дух и тело станут сильными, силы ки<sup>15</sup> возрастут, и в десяти тысячах дел [вы] легко постигнете Закон»<sup>16</sup>.

Эта фраза носит программный характер: в ней потенциально заложен весь процесс «развития и совершенствования духа». Основное «устремление» автора связано здесь с достижением «сокровенной природы вещей», «фундаментального принципа жизни». Согласно Хакуину, обретение Закона (яп. *хо:*, *Дхармы* — как некоего жизненного принципа, алгоритма жизни) является результатом «действий по совершенствованию духа». Само достижение «сути вещей» заключает в себе «продвижение в духе», приводит к развитию собственного духа, к «установлению» своей «под-

линной природы» («внутреннего облика», «подлинного содержания» личности). Говоря о практике «внутреннего взгляда», Хакуин имеет в виду именно **«действия по совершенствованию духа»**, приводящие к «непринужденному достижению жизненного принципа». Как представляется, здесь раскрывается способ достижения мира, характерный для всех школ дзэн-буддизма, — **через проникновение в него, видение его как бы «изнутри»**.

Познание себя «изнутри», обретение «внутреннего духовного опыта» (фундамент дзэн-буддизма) приводит к обнаружению некой универсальной субстанции, некоего Абсолюта. Пользуясь терминологией буддизма махаяны, — к обнаружению Будды «в теле Дхармы» как единственной истинной реальности в своей природе. Познав, что такое его «истинная природа», человек достигает совершенства Будды только одним этим пониманием. Здесь следует отметить, что в контексте учения дзэн (и в системе махаяны в целом) «природа» не есть сущность человека, отличающая его от других людей, и не его индивидуальность. «Природа», согласно дзэн-буддийским представлениям, есть некая **«субстанция»**, которая существует изначально, до рождения самого человека — **«природа Будды»**. Поэтому деление «природы» индивидуума и окружающего его мира на «внутреннюю» и «внешнюю» является условным и служит всего лишь инструментом для словесного выражения сущности «просветления».

Согласно Хакуину, *сатори* приходит естественно и легко. Истинная основа «просветления» — не что иное, как собственная «изначальная природа» каждого человека. Здесь обнаруживается основополагающий принцип дзэнской психологии, согласно которому «просветление» изначально присутствует в обыденном сознании каждого человека, поэтому его следует искать не в ритуалах, предметах культа, религиозных символах, а в «истинной» (изначальной) природе человека, которая есть «природа Будды» (яп. *синсё*: = *буцусё*:) — истинный источник «просветления».

*Сатори* — это «пробуждение» «внутренней природы» человека. Собственно поэтому Хакуин употребляет в отношении данного акта также термин *«кэнсё»* («постижение своей собственной природы»). В связи с этим следует отметить, что в дзэн-буддизме сохраняется творческая функция взгляда, присущая мифологическому восприятию. Отметим, что японские боги Идзанаги и Идзанами творят Вселенную не словом, а взглядом<sup>17</sup>. Отличие состоит в том, что «взгляд» в контексте учения и практики дзэн творит не Вселенную, не внешний макромир, а внутренний мир челове-

ка — в его изначальной чистоте, целостности и гармоничности (здесь под творением подразумевается постижение, обнаружение своей «изначальной, внутренней природы» в результате «продвижения в духе»). Таким образом, практика «внутреннего взгляда» предстает как «сжатый» опыт самосовершенствования личности, суть которого выявить в человеке его первозданную, истинную природу, «природу Будды».

В плане вышеизложенного интересно описание Хакуином одного из его мистических переживаний. Автор рассказывает о том, что в возрасте тридцати двух лет он поселился в полуразрушенном храме. Однажды ночью во сне к нему явилась мать и отдала ему фиолетовое одеяние. Когда Хакуин его поднял, то почувствовал, что оба рукава очень тяжелые. Он внимательно их рассмотрел и обнаружил в каждом из них старинное зеркало около пяти—шести сун в диаметре (1 сун = 3,03 см). «Изображение в зеркале, находящимся справа, — отмечает рассказчик, — отражало дно моего сердца. Мои собственные мысли, так же как горы и ручьи, да и как вся Земля, становились такими же прозрачно чистыми и бездонными. Вся поверхность зеркала, находящегося с левой стороны, не попадала в фокус света. [Его] поверхность была похожа на новый котел, еще не прикоснувшийся к огню. Вдруг зеркало, находящееся слева, осветилось светом, по яркости в миллион раз превышающий свет, попадающий на зеркало справа. Теперь в отражении всех вещей я узрел свое собственное лицо. Впервые я понял смысл слов: «Совершенным является тот, кто прозрел сущность Будды своим внутренним видением»<sup>18</sup>. Описанное переживание начинается как сновидение, которое затем переходит в состояние пробуждения, сохраняясь при этом с невероятной чистотой. «Мать», «фиолетовое монашеское одеяние», «два зеркала», «свет» — все эти элементы мистического сновидения являются символами, раскрывающими сам процесс приобретения «внутреннего взгляда» и изменения взгляда на мир. В безграничном потоке света Хакуин прозревает природу всех вещей, постигает «недвойственность», «единотакость» окружающего мира, обнаруживает свою идентичность с «природой Будды», т.е. сам становится Буддой (яп. *дзэ:буцу суру*). Таким образом, «взгляд во внутрь» предстает как «самопостижение» через самосозерцание имманентно присущего «незагрязненному сознанию» «истинного вида» (яп. *нэдзэ*) «всех дел и вещей» (яп. *ма(дзи)моцу*), т.е. всего сущего.

В вышеприведенной цитате следует также обратить внимание на образ «зеркала». Как известно, в Японии его история датирует-

ся со времени курганного периода (III—VI вв.). Впоследствии зеркало становится одной из регалий японского императора (наряду с яшмой и мечом). К тому же оно является символом солярного божества (зеркалом выманивали богиню Аматаэрасу из пещеры), почитается как *синтай* («тело божества»).

В дзэн-буддизме также встречается образ зеркала, но здесь оно символизирует «сердце-сознание». Сам образ «зеркала-сердца-сознания» перешел в дзэн из даосизма. В учении даосов очень часто встречается символ «темного зеркала», в котором лишь отражается действительность, само при этом не меняясь. В даосском зеркале нельзя увидеть ни изображения, ни самого зеркала, ведь оно темное, сокровенное. Сердце даоса достигает сокровенного, предельного состояния зеркала, не позволяя при этом вещам замутнять его ясность и оставлять на нем пятна. В даосизме под «темным зеркалом» имеется в виду сердце как носитель сознания. Очищение сердца — путь к прозрению.

В дзэн-буддизме «зеркало» также символизирует очищение сердца, с одной стороны, и приобретение способности «внутреннего видения», видение своего «изначального облика» (яп. *мэнмоку*, *наймэн*) — с другой. Когда практикующий дзэн закрывает глаза и направляет свое внимание внутрь, он сперва может увидеть только тьму. Но вскоре его внутренний взгляд фиксирует ярко освещенную сцену, на которой предстает его сокровенная, истинная природа (зеркало попадает в фокус света). Иными словами, метод внутреннего созерцания предполагает успокоение духа и сосредоточение, «упорядочение» сердца. Практикующему дзэн следует полностью овладеть собой, закрыть глаза и вникать в себя. Только таким образом он сможет постичь свою «истинную природу», увидеть свой «подлинный (духовный) облик», вкусить эликсир жизни и снова родиться, т.е. по-новому видеть вещи, не пытаясь объяснять их и обладать ими (преодолеть свой «обыденный взгляд» на мир).

Собственно поэтому истинная практика «внутреннего взгляда» (т.е. самосовершенствования) в понимании Хакуина является самым важным ингредиентом «пестования жизни» («питания жизни», «возвращения жизни», «вскармливания жизни»). Причем он непосредственно сравнивает «*найкан*» с даосскими методами «питания жизни»<sup>19</sup>.

Говоря о «секрете поддержания жизни», об эликсире долголетия, Хакуин не имеет в виду какие-то специальные действия (очищение различных ингредиентов и их смешивание в опреде-

ленных пропорциях) по приготовлению «чудотворной смеси». Само условие, которое автор ставит: «если [вы] умело будете совершать истинную практику внутреннего взгляда...»<sup>20</sup>, свидетельствует о том, что он отдает предпочтение использованию внутренних средств и ресурсов. Как раз поэтому Хакуин излагает практику «внутреннего взгляда», под которой подразумевает самонахождение, развитие собственного духовного опыта, приводящее к укреплению тела и совершенствованию духа, к «питанию жизни». В контексте практики «найкан» самый эффективный способ «вращения жизни» достигается в процессе приобретения способности «внутреннего видения» (способности самопроникновения в истинную таковость всего сущего). Все это происходит на уровне созерцания, визуализации, сопереживания, т.е. с помощью медитативной практики, в процессе которой «внутреннее видение» продлевает себя в осязании, обонянии, слухе.

Описывая самый эффективный способ «пестования жизни», Хакуин указывает, что практикующий должен представить, что на его голове находится кусочек целительного снадобья под названием «нансо» (в интерпретации Абэ Сигэру) или «пилюля теплого масла» (в интерпретации Ф. Ямпольского) величиной с яйцо дикой утки. Описывая способ «приготовления» «эликсира бессмертия», Хакуин специально подчеркивает, что «пилюля теплого масла» реально не существует. Практикующий должен представить, что на его голове находится подобный объект, и полностью сосредоточить на нем свои мысли. Целительная жидкость «нансо», проникая «в легкие, печень, кишечник, желудок и, начиная с позвоночника, до каждой кости, очищает внутренности от «загрязнения».

В мыслях человека, погружившегося в медитацию по методу «нансо», нет ничего, кроме «нансо». Во время следования этого способа разум медитирующего характеризуется «отсутствием разнообразия мыслей»<sup>21</sup>. Здесь обнаруживается важнейшая категория дзэн-буддизма «безмыслие и бездумие» (яп. *мунэн-мусо:*) — состояние непривязанности разума к какой-либо определенной идее, когда сознание, сам человек пребывают в истинном, безусловном покое. В связи с этим следует уточнить, что состояние внутреннего покоя и гармонии вовсе не означает «угасание» всякой умственной и психической деятельности, а лишь приведение всех духовных сил в равновесие, полностью исключающее любую возможность доминирования одной мысли или склонности над другой.

Во время описанной выше медитации происходит «свертывание» внешнего мира до собственного внутреннего пространства. Практикующий непосредственно «видит» свою «изначальную природу». Чудотворная жидкость с приятным запахом, разливающаяся по всему телу и очищающая его от «загрязнений», в учении Хакуина, как представляется, является метафоричным образом искусства «внутреннего видения», освобождающего сознания дзэнского адепта от скорлупы дуального восприятия мира, приводящего к «загрязнению» изначальной, подлинной природы человека, т.е. к иллюзорному разграничению «Я» и окружающего его внешнего мира. Таким образом проявляется *подлинный, «внутренний облик»* совершенствующегося в дзэн.

В то же время вырисовывается некая проекция «внутреннего взгляда» на психику человека. В связи с этим следует также заметить, что проблема высшей объективной Истины, теоретические поиски которой были основным мотивом европейской философии применительно к дзэн-буддизму, да и к буддизму вообще, могла существовать только как проблема «истинного состояния сознания адепта», когда ему открывается реальность «как она есть». В рамках буддийского мировосприятия Истина предстает не как непреложный факт, а как *внутренний опыт непрерывно изменяющейся личности*. Учение Будды не является системой идей, самоидентифицирующейся в пределах своих собственных посылок, независимо от того, кто его воспринимает. *Дхарма* (подразумевается целостность всего буддийского пути в единстве его «знаниевых» и психотехнических аспектов) не имеет какой-то абстрактной, общезначимой формулировки. Ее словесное выражение — «ситуативно» и «функционально», у него всегда есть конкретный адресат и определенная цель, связанная с духовным совершенствованием конкретной личности. Нет истины, которая имела бы самостоятельную ценность вне ценности «спасительного» *преобразования психики человека*. Вот почему в системе дзэн-буддизма, как уже отмечалось, особенное внимание уделялось методам психической саморегуляции, в частности медитации. При этом сама медитация является способом *самопреобразования психики для постепенной интериоризации буддийских истин*, т.е. превращения их из «внешних» сведений в способ бытия и сознания личности, ее собственный уникальный опыт. Таким образом, она выполняет роль опосредующего звена между онтологическим и гносеологическим уровнями системы дзэн, призванного преодолеть, в ко-

нечном итоге, дистанцию между теорией и практикой и сплавить их в единое целое.

Описывая способ «приготовления» целительной пилюли «нан-со» («пилюля теплого масла»), Хакуин, на самом деле, выделяет основные положения дзэнской медитативной практики: «Одна доза пилюли теплого масла содержит следующие ингредиенты: одна доля «реального вида всех вещей», одна доля «себя и всех вещей», «осознание того, что они иллюзорные», три части «непосредственного обретения Нирваны», две или три части «неразличения покоя и движения»... одна доля «освобождения от всех иллюзий»<sup>22</sup>. Следовательно, самый эффективный способ «питания жизни», в представлениях Хакуина, заключается в правильном взгляде на жизнь, т.е. в переоценке себя в плане духовного единства, в достижении состояния «гармоничного единомыслия», которое не знает разделения на субъект и объект, в постижении некой недифференцированной целостности. И все это постигается в результате визуализации даосских алхимических способов по приготовлению эликсира бессмертия, сопереживания чудотворного действия этого эликсира с помощью внутреннего движения (активности) духа. Визуализация, составляющая один из аспектов «духовного», «внутреннего взгляда», постигается благодаря активности духа, «продвижению в духе». Таким образом, «пестование жизни» в системе практики «найкан» ассоциируется со способностью «внутреннего» видения. Иными словами, к чисто физиологическим процессам, протекающим в человеческом организме, подключаются элементы интроспекции.

Именно поэтому «место возрождения» (спасения) помещается в человеческом сердце (в мыслях медитирующего). Своеобразно развивая даосское учение о достижении бессмертия, Хакуин связывает его с достижением «Чистой земли» будды Амиды. Но эта «Чистая земля» в понимании Хакуина, как и роль будды Амиды для достижения «просветления», не совпадают с ортодоксальными амидаистскими представлениями.

В этой связи следует отметить, что в буддологии различают два основных типа амидаизма: 1. учение о возрождении в «Чистой земле» при помощи будды Амиды; 2. учение о выявлении в себе «природы Будды» при помощи медитирования, объектом которого является будда Амиды. В последнем случае представления о «Чистой земле» и безграничном могуществе Амиды сохранялись, но приобретали новое функциональное значение.

Хакуин отмечает, что оба типа амидаизма являются малоэффективными для достижения «спасения». С одной стороны, полагание на «чужие силы» (яп. *тарики*, т.е. на силу будды Амиды) приводит к привязанности к мирским страстям, к дуальному восприятию мира, к зависимости от внешних условий, к уничтожению внутренней свободы. В то же время, «Чистая земля» в учении Хакуина о «внутреннем взгляде» является объектом визуализации, обусловленной не непрерывным повторением про себя и произнесением вслух имени будды Амиды, а развитием «внутреннего духовного опыта», прозрением «изначальной природы» в результате активности духа. Следовательно, «Чистая земля» в представлениях дзэнского мыслителя является олицетворением некоего блаженного состояния духа.

Проведенный анализ позволяет заключить, что для практикующего «*найкан*» становление на Путь истины предстает как процесс обретения и развития умения «**видения своего внутреннего (подлинного) облика**». Само «становление» непосредственно связано со «стремлением» ученика непрерывно «**продвигаться в духе**». «Искусство» самосовершенствования выражается в утончении восприятия, переходящем на новый, духовный уровень бытия, недоступный обычному человеку в силу хаотичности и «искусственности» его образа жизни.

Отстаивая первичность природного (естественного) начала, последователи дзэн-буддизма отрицают «социализацию» и «культуризацию» поведения человека, рассматривая их как средство насилия над человеческой природой. По их мнению, «внутренний облик» человека изначально чист, совершенен и не нуждается ни в каких исправлениях и дополнениях. В «Оратэгама» по этому поводу читаем: «Люди [изначально] обладают мудростью и формой Нёрай<sup>23</sup>, и нет ничего, чего бы [у них] не было. Каждый из людей владеет чудесным шаром исполнения желаний<sup>24</sup>, [в котором заключена] природа Будды, и [который] постоянно излучает яркий свет»<sup>25</sup>.

Поэтому постижение (видение) своей «истинной природы» должно происходить совершенно естественно и легко, без попыток внесения в нее какие-то усовершенствования и дополнения. Обретение способности «внутреннего взгляда» не требует ни изнурительного аскетизма, ни длительного восхождения по многочисленным ступеням совершенства. Для этого нужно лишь искренно верить в изначальную чистоту своей «внутренней природы» и находиться с ней в нераздельном единстве, непосредствен-



но созерцать ее и следовать за ее движениями. Иными словами, необходимо *«быть самим собой», «жить и действовать в соответствии со своим подлинным обликом»: «есть, когда захочется есть», «спать, когда захочется спать», «быть естественным, без всякого преднамеренного стремления стать естественным»<sup>26</sup>.*

Искусство истинной практики самосовершенствования, согласно Хакуину, означает «делать все: кашлять или плевать, двигать руками, двигаться или покоиться, говорить или делать, быть счастливым или несчастным, приобретать или терять, делать добро или зло — и [все это] содержится в одном [единственном] коане...»<sup>27</sup>.

Здесь следует сделать следующую оговорку: в дзэн-буддизме нет стремления использовать «естественное» поведение в разрушительных целях в качестве орудия культурного погрома. Речь идет о приведении природы, человека и общества к *«единству»* и *«постоянству»*, и о сохранении этого *«постоянства»*, материальным и духовным воплощением которого выступает *«естественность»* (кит. *цзы жань*, яп. *сидзэн*)<sup>28</sup>. Поскольку «естественность» есть «изначальное», «всеединое тождество», снимающее все противоположности, дзэнские адепты ставят своей основной задачей не «элиминирование «культурного» и «социального» ради выявления «природного», а приведение их к тождественности (точнее — к их изначальной недифференцированной целостности); осознание единства «истинной сущности» индивида и «истинной сущности» всех вещей и явлений.

Человек, практикующий *«найкан»*, «открыт» миру всеми органами чувств, «всем телом». Каждое мгновение просветленный перерастает сам себя и изливается в мир. Таким образом, становится ясным, что *сатори* предполагает «открытость сердца» предельной полноте бытия; умение в восприятии мира не рассеиваться в беспорядке, не путаться в детали, а «видеть» первоизданное единство бытия, лишённое множественности.

Собственно поэтому Хакуин отдает предпочтение именно активно-динамичным формам практики дзэн, допуская «сидячую медитацию» лишь на начальных этапах практики. Он указывает на неспособность тех, кто практикует дзэн в уединенных местах, сохранять «невозмутимость духа» в «гуще мирской суеты» — один из основных принципов дзэн-буддизма. Покой, сохраняемый лишь постольку, поскольку нет сильных раздражителей чувств, нет никаких соблазнов, побуждающих к «деянию», не является полноценным. Состояние «внутреннего равновесия» остается неус-

тойчивым: «Люди такого рода до конца дня исповедуют надеяние и всегда отвергают деяние, до конца дня предаются надеянию, но [все-таки] не могут отвергнуть деяние [полностью]. Почему это так? Потому что [они] не прозрели Путь постижения [своей] истинной природы и не достигли сокровенной природы Дхармы»<sup>29</sup>.

Таким образом, в дзэнской медитации основной упор делается на развитии внутреннего духовного опыта, изначально присущего каждому человеку, на естественной саморегуляции, когда человек не стремится навязать своему «изначальному облику» направляющую и регулирующую волю своего «Я», а наоборот — отказывается от представления о дискретности собственного существования; оставляет свою «внутреннюю природу» в покое, предоставляет ей возможность управлять своей деятельностью в соответствии с собственными, наиболее естественными для нее законами. Дзэнская практика физического и духовного совершенствования способствует деятельной саморегуляции сознания. От последователя дзэн требуется достигнуть просветления, находясь внутри самой *сансары* (мирского, феноменального бытия), не опустошая при этом свое сознание. Здесь особенно отчетливо проявляется позитивное отношение к жизни в дзэн-буддизме: человеческие желания должны не подавляться, а направляться по духовному руслу. Подавление «духа и тела» как бы «сковывают» практикующего, он становится неспособным продвигаться в духе и достичь просветления.

В этой связи Хакуин также отмечает, что предпочтение пассивной формы медитации («предаваться исключительно сидению»), проводимой в местах тихих и уединенных, приводит к негативным результатам: ухудшению здоровья и появлению трудноизлечимых болезней. Более того, те, кто полностью изолируется от всякой практической деятельности, согласно Хакуину, не только проводит свою жизнь в ошибках и нарушает Путь Будды, но также не признает изначально установленный жизненный алгоритм: «Если [вы] полагаете, что «неподвижное сидение и безмолвное озарение» достаточны, то всю свою жизнь вы проводите в ошибках и расходитесь с Путем Будды. [Вы] не только расходитесь с Путем Будды, но к тому же в значительной степени отвергаете светский мир...»<sup>30</sup>

Здесь необходимо оговориться, что деление на «активные» и «пассивные» формы практики дзэн, а также на «внешнее» и «внутреннее» делание, очень условно и относительно и отражает лишь внешнюю динамику процесса духовного совершенствования че-

ловека. Приводя ряд примеров и высказываний буддийских и даосских учителей, Хакуин пытается подвести практикующихся к основному принципу: практика дзэн заключается в том, чтобы **просто жить, пребывая всегда в реальности**. Необходимо принимать вещи такими, каковы они есть; понимать реальность как **непосредственное переживание**.

Способ дзэнской практики (в данном случае — практики «*найкан*») свободен от возбуждения, — это разумный и действенный способ работы над собой (внутренней работы сердца). Ее цель заключается в создании благоприятного климата для самопроявления, в достижении состояния «срединности», воплотившего в себе принцип космического природного ритма. Тому, кто совершенствуется в духе, согласно Хакуину, следует открыть свою внутреннюю глубину и стать тем, кто живет в гармонии с собой, обществом и целым космосом. «Внутренний взгляд», таким образом, призван «гармонизировать» (точнее возвратить к состоянию первозданной гармонии и естественности) взаимодействие личности с окружающим ее миром. Автор считает, что умение мгновенно сосредоточиться на самой сути любой проблемы, невзирая на помехи, идти к цели, имеет большое значение не только в монашеской, но и в обывденной жизни. Обучение повседневному поведению в определенных жизненных ситуациях содержит этический момент, ориентирует на упорядоченность социальных связей.

Практикующему дзэн необходимо научиться жить в обычном суетном мире, при этом сохраняя свою способность «внутреннего видения», целостность и гармоничность своей «внутренней природы». Таким образом его внутреннее совершенство проявится вовне и позволит ему в повседневной жизни быть неподвластным ее чувствам и эмоциям. В «Оратэгама» Хакуин как раз подчеркивает этот момент: «...[Тогда даже], если [вы] войдете в город, где находятся мятежные войска, или попадете в море песен и веселья, это будет подобно тому, будто бы [вы] находитесь в безлюдном месте. И тогда [вы] [сможете] достичь таких же удивительных способностей как Юньмэн<sup>31</sup>, и они проявят себя без всяких усилий, так же, как сам собой воспламенившийся огонь»<sup>32</sup>.

Следующее за «просветлением» дальнейшее совершенствование и развитие духа, как уже отмечалось, последователи дзэн называли «*гэ:*» (кит. *син*) — «занятия» или «работа».

При этом под работой они подразумевали не только религиозную практику, а активное участие во всех видах повседневной

деятельности, в том числе и в сельскохозяйственных работах. Следует отметить, что и это положение перешло в японский дзэн из китайского чань. Именно физическая работа и есть фактически то, что отличало чань от других буддийских школ, негативно относящихся к сугубо «мирской» жизни и акцентировавших свое внимание на чисто религиозной практике.

Дзэн призывал к самому активному участию в практической деятельности, что непосредственно стимулировало чисто прикладное применение достижений дзэнской психокультуры, и в конечном итоге значительно расширяло и усиливало адаптирующее воздействие дзэнской практики «продвижения в духе» на окружающую социокультурную и природную среду: «Не говорится ли [об этом] также и в военных трактатах: “Сражайтесь и вместе с тем возделывайте землю. Не это ли самое важное?” Изучение дзэн как раз и есть то же самое. Истинная медитация есть настоящее искусство сражения. [Практика] внутреннего взгляда есть возделывание земли. Это два крыла одной птицы, два колеса одной колесницы»<sup>33</sup>.

Богатый психорегулятивный опыт дзэн-буддийской традиции сыграл большую роль в формировании социально-психологического комплекса японцев и несомненно оказал влияние на их поведенческие нормы.

Таким образом, обобщая вышесказанное, можно утверждать, что дзэн придает более светский характер и социальную направленность своему китайскому прототипу. Основные положения чань (а именно: активное участие во всех видах повседневной деятельности, в том числе и в сельскохозяйственных работах) к обычной жизни он применяет за пределами монастыря. В ходе своих рассуждений о сути и назначении дзэнской практики духовно-морального совершенствования личности (практики «*найкан*»), Хакуин особо подчеркивает, что способность «внутреннего видения», позволяющая последователю дзэн мгновенно сосредоточиться на самой сути любой проблемы, и, невзирая на помехи, идти к цели, имеет большое значение не только в монашеской, но и в обыденной жизни. Обучение повседневному поведению в определенных жизненных ситуациях включало этический момент, ориентировало на упорядоченность социальных связей, что было основой конфуцианства как системы нравственных представлений. Недаром именно дзэнские монастыри, распространявшие в средневековой Японии китайскую культуру, были источником конфуцианских идей, там переписывались книги так называемого

конфуцианского толка, содержащие сочинения самого Конфуция (551—479 до н.э.).

Поскольку философия практики «внутреннего взгляда» сводится к преодолению дуалистического противопоставления «плоти» и «духа», ее практическое приложение, естественно, заключалось в нахождении оптимального равновесия между «телом» и «духом». В результате, практикующий «*найкан*», по мнению Хакуина, обязан с максимальной отдачей сил исполнять свои светские обязанности, быть деятельным и креативным, т.е. подходить к своей деятельности активно-созидательно, творчески. В связи с этим следует отметить, что само стремление дзэнского адепта к состоянию просветления порождалось именно его глубокой потребностью в свободной деятельности, в активном отношении к окружающему миру.

В связи с этим следует заметить, что активность такого рода коренным образом отличается от деятельной подвижности индивидуального «я» (порождающей противоположности, нарушающей первоначальную целостность и естественность жизни), являющейся следствием «загрязненности» и «омраченности» сознания, и мешающей самопроявлению «истинной природы». Состояние «свободы воли», «естественной саморегуляции» сознания в контексте дзэнской практики самосовершенствования вовсе не означает для последователей дзэн «абсолютную бесконтрольность мыслей и поступков, полную безответственность и безвольную реактивность, лишённую всякой направленности»<sup>34</sup>. Освобождая человека от привязанностей к внешним условностям и концептуальных норм, практика «внутреннего взгляда» одновременно накладывает в определенном смысле еще более жесткие узы самодисциплины и «внутренней организованности», «внутренней собранности», не позволяя делать «ничего неправильного». Таким образом, «упорядоченное сердце» просветленного не нуждается во внешнем сдерживании. В этом и заключается «свобода воли», умение действовать в полном соответствии со своей «истинной природой», сохраняя вместе с тем контроль над своими эмоциями, над своими мыслями и чувствами, которые, в свою очередь, не подавляются, а скорее, наоборот, развиваются и усиливаются, поднимаясь на качественно новый уровень<sup>35</sup>. В результате, последователь дзэн возвращается к своим старым обязанностям более подготовленным.

Под «искусством истинной медитации» Хакуин подразумевает именно «медитацию в труде», способность самосовершенствоваться

ния, «продвижения в духе» в условиях любой физической деятельности и при любых обстоятельствах. Поэтому, хотя *спонтанное и интуитивное «просветление»* занимает очень важное место в теории и практике дзэн (конкретно в практике «*найкан*») и расценивается как «сердце» и «суть» дзэн, оно отнюдь не является самоцелью (по достижению которой дзэнский последователь считал бы свою миссию выполненной) или же высшим моментом актуализации Истины.

Согласно Хакуину, в конечном итоге смысл обретения **«внутреннего взгляда»** и переживание *сатори* состоит в том, чтобы создать благоприятный климат для формирования нового видения реальности с целью лучше подготовить человека к выполнению его социальных и культурных функций. Обретение и развитие способности «внутреннего видения» выступает мощным средством духовного совершенствования личности. Человек, прозревший свою «истинную природу», входит в взаимодействие со своим окружением, «фильтруя» его и внося в него импульс развития. В результате развития способности «внутреннего видения» человек обретает **«целостность духа»**, формируется как личность, осознает свое предназначение в жизни. Духовное совершенство приводит его к самовосполнению и самопроявлению в акте творения жизни. Кульминационный момент актуализации «истины» заключается в любом действии, которое претворяется в порыве творческого вдохновения. «Истина не есть открытие, истина есть творение», — писал по этому поводу Р. Блайс<sup>36</sup>.

Другими словами, «внутренний взгляд», обретенный во время переживания *сатори*, творит не только внутренний мир (в плане самонахождения своего «внутреннего облика»), но и пробуждает творческое отношение к каждому явлению окружающей действительности. Таким образом, и повседневная жизнь, и, собственно, искусство в духе дзэн оказываются пронизанными гармонией взятого из природы и привнесенного человеком; предстают как синтез, возникший на границе художественного и нехудожественного, искусства и быта. В дзэн-буддизме происходит слияние **«естественности»** и **«культурности»**.

В контексте дзэн-буддийской медитации духовная эволюция человека (процесс «расширения») предполагает обнаружение («видение») им его «изначальной природы» и постоянное возвращение к ней («инволюция», процесс «сужения»), которое, в свою очередь, заменяется качественно новым расширением

(адепт возвращается к активному творческому взаимодействию с миром).

Суть вещей, их подлинный и скрытый смысл доступен не непосредственно чувственному зрению, а лишь «внутреннему взору». Вот почему дзэнский Учитель работает «изнутри наружу», т.е. идет от внутренних идей к внешним формам, от «совершенствования собственного духа» к «гармонизации повседневной жизни», синтезирующей в себе «биологическое» и «духовное», «природное» и «социальное». В данном случае самое главное заключается в достижении «духовной цельности». Для этого необходимо добиться «чистого сознания». Нельзя рисовать на грязной бумаге, нужен чистый лист. Таким «чистым листом» является «изначальная природа» человека, его «истинное», «внутреннее» «я» — хранилище творческих возможностей, имманентной духовности. Вот почему особенно важно найти именно своего «истинного я», найти себя; вернуться к целостному, нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией. Практика психической саморегуляции, психотренинга, разработанная в системе дзэн, дает нам адекватные методы для духовно-практического освоения этого учения, обуславливающего «внутреннее продвижение в духе» и обретение «свободной воли».

В трактате «Оратэгама» Хакуин выявляет «внутренний принцип», обеспечивающий гармоничность социума по примеру духовного и физического совершенствования личности: прежде чем приступить к такому важному и ответственному делу, как управлению другими людьми, следует сначала «научиться управлять самим собой», т.е. своим духом и телом. «Корень» успехов и неудач нужно прежде всего искать в самом себе. Таким образом, оказывается, что прежде всего следует «работать» над своей «истинной», «сокровенной» природой. В основе этого «внутреннего делания» лежит способность «интроспекции» (т.е. «внутреннего видения»).

### Примечания

- <sup>1</sup> Различные аспекты данной проблемы рассматривались в ряде работ отечественных и западных исследователей: Абаев Н.В. О соотношении теории и практики в дзэн-буддизме. — Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 3. М., 1976; Абаев Н.В. О культуре психологической деятельности в традиционном Китае. —

- Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1982; Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1986; Уоттс Б. Дзэн-буддизм — что это такое? История и практика. М., 1993; Dumoulin H. A history of Zen Buddhism. Boston, 1963; Suzuki D.T. Manual of Zen Buddhism. N.Y., 1960; Suzuki D.T. The Zen Doctrine of No-Mind. L., 1972; Watts A. The Way of Zen. N.Y., 1957; Watts A. The Spirit of Zen. N.Y., 1960.
- <sup>2</sup> Антология классических коанов дзэн эпохи Тан. Золотой век дзэн. СПб., 1998; Догэн. *Гэндзё коан* («Проявление изначального, присущего всему состоянию»). — Буддизм в Японии. М., 1993, с. 595—599; Догэн. *Хоцу бодай син*. («Пробуждение сознания бодхи»). — Буддизм в Японии, с. 611—619; Догэн. *Хати дайнин-гаку* («Восемь положений великих») — Буддизм в Японии, с. 622—626; Jampolsky Ph. The Platform sutra of sixth patriarch. N.Y., 1969.
- <sup>3</sup> Учение о «Чистой земле» (амидаизм) сформировалось в Китае в V—VI вв. Получило название по имени главного будды этого течения — Амиды. Целью адепта амидаизма является возрождение после смерти в «Чистой земле» (санскр. *сукхавати*, яп. *дзё-до*). Развитый культ единого божества (Амиды) и учение о спасении в «Чистой земле» являются особенностями, отличающими амидаизм от других направлений в буддизме.
- <sup>4</sup> Сингон-сю: — японская буддийская школа, основанная в начале IX в. монахом Ку:каем (посмертное имя Ко:бо:-дайси, 774—835). Название школы Сингон-сю: (*сингон* — «истинное слово») указывает, что в ее доктринах запечатлена «сокровенная суть» буддийского Закона, возвещенная буддой Махавайрочаной. Учение Сингон-сю: называют «тайным» (яп. *мицу*, *миккё:*), оно относится к эзотерическому буддизму.
- <sup>5</sup> Тэндай-сю: — японская буддийская школа, основанная в начале IX в. монахом Сайтё: (767—822). Пробразом Тэндай-сю: является кит. Тяньтай-цзун.
- <sup>6</sup> Даосизм (кит. *дао цзяо* или *дао цзя* — учение о Дао (Пути)) — китайская религия и направление китайской философии, основанное, по традиции, мудрецом Лао-цзы (VI—V вв. до н.э.). В VI—V вв. до н.э. формируется учение о пути-дао и благой мощи дэ: школа «Дао-дэ» (трактат «Дао дэ цзин» и сочинения Чжуан-цзы). Выделяются два типа даосизма — философский и религиозный.
- <sup>7</sup> Конфуцианство (кит. *жу цзя/цзяо*) — «[учение] школы ученых-интеллектуалов». Древнейшая философская система и одно из трех главных этико-религиозных учений (наряду с даосизмом и буддизмом) Дальнего Востока, возникло в Китае на рубеже VI—V вв. до н.э. Его создателем является Конфуций (551—479).
- <sup>8</sup> *Махаяна* (букв. Большая колесница, яп. *дайдзё:*) — направление в буддизме, иногда называемое «северным буддизмом». Именно этот



вариант буддийского учения получил распространение в Японии. Центральная идея *махаяны* — тождество *сансары* и *нирваны*, или эмпирического и абсолютного истинно-сущего. Теоретики этого направления буддизма утверждали принципиальную возможность каждого человека обрести *нирвану*, причем в нынешней его жизни. В махаянистских школах *нирвана* трактовалась как постижение и полное раскрытие в себе истинной сущности, «природы Будды»; как некое состояние духа (совершенствующегося), как определенный психологический настрой.

- 9 Чжан Чжэнцзы. Практика дзэн. Красноярск, 1993, с. 46.
- 10 Судзуки Д.Т. Наука дзэн — ум дзэн. Киев, 1992, с. 62.
- 11 В ритуально-магическом сознании взгляду приписывалась способность «овладевать» наблюдаемым объектом. Оглядывание определенной территории обеспечивало и непосредственное овладение ею. Наиболее явственно древние представления о магической силе взгляда сохранились в ритуале «*куними*» (букв. «смотрение страны», «видение страны», «оглядывание страны»). См.: «Кодзики», том 1, «Манъё:сю» (1-й свиток).
- 12 Чжан Чжэнцзы. Указ. соч., с. 44.
- 13 Козловский Ю.Б. Чань-дзэн в средние века. — Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998, с. 82.
- 14 Чжан Чжэнцзы. Указ. соч., с. 45—46.
- 15 Силы *ки* (кит. *ци*) — термин китайской традиции. «*Ци*» рассматривается как исконная духовно-материальная субстанция и в то же время жизненная энергия, функциональная активность организма. Ее можно сравнить с *праной* в индийской философии — с первородным животворным дыханием, основополагающей, универсальной энергией. «*Ци*» существует и как внешнее (в природе), и как внутреннее (в человеке). Согласно даосским представлениям, «*ци*» также выполняет функции питания организма. А.Н. Кобзев рассматривает «*ци*» в качестве «*первовещества*», причем это слово берется в кавычки, потому что «*ци*» обладает и силовой, энергетической природой. См.: Кобзев А.Н. О категориях традиционной китайской философии. — Народы Азии и Африки. 1982, № 1, с. 51. Следуя такому толкованию «*ци*», термин Хакуина «*кирёку*» я перевожу как «*силы ки*» (кит. *ци*), подразумевая под этим некие первосилы, или первовещество, обладающее силовой природой.
- 16 Хакуин Экаку. Оратэгама. Пер. на совр. яп. и коммент. Камада Сигэю.: Токио, 1994, с. 92.
- 17 В мифах о первотворении (см.: «Кодзики», том I) рассказывается, как Идзанаги и Идзанами спустились с Неба на остров Оногородзима («Сам собой ступившийся остров»), «застывший из капли, упавшей с их копья», и воздвигли для будущих актов творения два «созоружения» — «священный столп неба» и «дворец в восемь мер дли-

- ны». Именно на способ воздвижения этих сооружений и следует обратить внимание. Боги воздвигают их «глядя», а именно: они, «глядя, поставили священный столп неба, глядя, поставили дворец в восемь хиро». По мнению Л.М. Ермаковой, «можно предположить, что воздвижение этих культовых объектов — священного столпа неба и дворца — происходило с участием *творящей силы взгляда* (иначе нельзя перевести смысл сложного глагола *митатэру* [буквально «смотреть — поднимать вверх». — Д.Г.]» (об этом более подробно см.: Ермакова Л.М. Глаза, взгляд, зрение в древнеяпонской словесности. — Сад одного цветка. М., 1991, с. 215).
- <sup>18</sup> Dumoulin H. Op. cit., p. 253—254.
- <sup>19</sup> В системе религиозного даосизма (в частности в «учении о бессмертии», кит. *сянь сюэ*, яп. *сэнгаку*) тело (кит. *шэнь*, яп. *син*) рассматривалось как жилище для душ (и духов). Даосы полагали, что души не могут существовать без телесной оболочки. Тело объединяет их в себе. Именно поэтому бессмертие, в понимании даосов, рассматривалось как вечная жизнь всего психофизического комплекса человеческого существа. Тело и душа (дух) — одно целое. «*Питание тела*» на самом деле тождественно «*питанию жизни*» («*возращиванию жизни*», «*пестованию жизни*», кит. *ян шэн*, яп. *ё:дзо*), приводящему к бессмертию. Учение о «питании жизни» даосы развивали как в физическом, так и в духовном плане (что дает нам основание говорить о «психофизиотехнике питания жизни»). Даосская религиозная практика включала в себя два аспекта: «упражнения для тела» и «упражнения для духа», трансформировавшиеся к XI в. в учении об одновременном совершенствовании природной сущности (кит. *син*, яп. *сё:*) и жизненности (кит. *мин*, яп. *мё:*).
- <sup>20</sup> Хакуин Экаку. Указ. соч., с. 92.
- <sup>21</sup> Абэ Сигэру. Религия материалиста. Вселенская жизнь человека. М., 1993, с. 120.
- <sup>22</sup> The Zen Master Hakuin. Selected writings. Tr. by Ph. Jampolsky. N.Y., 1971, с. 86.
- <sup>23</sup> *Нёрай* — одно из титулований Будды, санскр. *Татхагата* (санскр., дословно «*так ушедший, так пришедший*»).
- <sup>24</sup> Чудесный (волшебный) шар — заостренный кверху шар с языками пламени над ним. В буддизме является магическим символом исполнения желаний.
- <sup>25</sup> Хакуин Экаку. Указ. соч., с. 116—117.
- <sup>26</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае, с. 120. В вышеприведенной цитате курсив употреблен автором настоящей статьи.
- <sup>27</sup> Хакуин Экаку. Указ. соч., с. 133.

- <sup>28</sup> «Естественность», означая следование естеству природы, имеет прямой смысл «следования самому себе». «Сидзэн» и означает «сам так», следуй сам себе вот так, как надо по естеству, ничего не убавляя и не прибавляя.
- <sup>29</sup> Хакуин Экаку. Указ. соч., с. 106.
- <sup>30</sup> Там же, с. 123.
- <sup>31</sup> Юньмэн Вэньянь (яп. Уммон Бэнъэн, 864—949).
- <sup>32</sup> Хакуин Экаку. Указ. соч., с. 104—105.
- <sup>33</sup> Там же, с. 122.
- <sup>34</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае, с. 85.
- <sup>35</sup> Там же, с. 86.
- <sup>36</sup> Blyth R. H. Zen and Zen classics. Vol. 4, Tokyo, 1978; Vol. 5, Tokyo, 1979, p. 180.

Е.В. Африна

## Особенности иконографии гзэнской монохромной живописи эпохи Муромати (на примере школы Ами)

Школа Ами занимает особое место в истории японской культуры второй половины XV в. — в период Хигасияма. Время междоусобных войн было и временем развития одной из утонченных культур, сформировавшейся при дворе восьмого сёгуна династии Асикага — Ёсимаса. Представители школы Ами оказали огромное влияние на формирование этой культуры, на сложение особенностей эстетики этого периода. Но их деятельность была также и отражением особенностей менталитета, культурных и религиозных предпочтений того времени.

К школе Ами относят представителей одной семьи — отца, сына и внука — Ноами, Гэйаи и Соами.

Родовая фамилия представителей школы Ами — Накао. Происходили они из провинции Этидзэн и первоначально принадлежали к вассалам рода Асакура. Данных о том, каким образом основатель школы Накао Синно оказался на службе у сёгунов Асикага, нет. Первые упоминания о нем относятся к концу правления шестого сёгуна Асикага Ёсинори, когда на него были возложены обязанности по сохранению коллекции китайских картин, принадлежавших сёгуну (Biographical dictionary, 1981, с. 187). Должность, которую получил Накао Синно, по-японски называлась *добосю*.

Термин *«добосю»* обычно переводится как «товарищ», а в более условном переводе, отражающем смысл их деятельности, как «советник по приятному препровождению времени».

Свое происхождение *добосю* ведут от *тонсэйся* — ученых монахов, представителей средних сословий, которые, постригаясь в монахи, не удалялись на постоянное жительство в монастырь, а оставались в миру, часто выполняя при представителях аристократических или воинских домов, у которых они жили, функции своеобразных интеллектуальных советников. Одним из таких *тонсэйся* был Кэнко-хоси, автор «Записок от скуки» (Varley, 1977, с. 186). В конце XIV в. при дворе Асикага Ёсимицу находились люди, уже называвшиеся *добосю*, функции которых состояли преимущественно в организации и проведении развлечений отнюдь не утонченного характера, определявшихся эстетикой *басара* (пускание пыли в глаза) (Varley, 1977, с.188). *Добосю* нередко происходили из «каварамона» — «речных отбросов» — людей, оказавшихся вне своих сословий и кланов (Kodansha, 1983, vol. 1, с. 52). Первоначально все они принадлежали к амидаистской буддийской школе Дзисю — школе Чистой Земли, основанной святым Иппэном и пользовавшейся большой популярностью в эпоху Муромати, так как, по учению этой школы, было достаточно лишь один раз, перед смертью, обратиться к будде Амиде, чтобы обрести спасение в Западном Раю. Поэтому *добосю* включали в свои имена — своеобразные артистические псевдонимы — компонент Ами — два иероглифа из имени Амиды. К середине XV в. принадлежность к школе Дзисю уже не была обязательной, но имя, включающее «амидаистские» иероглифы, осталось традицией. И представители семьи Накао, оказавшись на службе в качестве *добосю*, составляли свои имена из последних слогов собственного имени и компонента «ами». Таким образом, Накао Синно стал Ноами, Накао Сингэй — Гэйями, а Накао Синсо — Соами.

При Асикага Ёсимаса *добосю* являлись формально хранителями сёгунской коллекции произведений искусства, но фактически круг их обязанностей был значительно шире. Как хранители коллекции, они занимались не только ее формированием, но и реставрацией, атрибутированием предметов искусства, подбором свитков и утвари для оформления интерьера. Кроме того, они должны были хорошо знать и владеть практически всеми видами художественной деятельности своего времени, дабы отвечать требованиям по организации досуга своего господина. Представители семьи Накао полностью отвечали этим требованиям, проявляя себя почти во всех художественных сферах, популярных при сёгунском дворе.

Ноами (1397—1471) был известен как автор стихов-рэнга, включенных в антологию «Синсэн Цукуба сю» («Вновь состав-

ленное собрание Цукуба»), мастер цветочной и ароматической аранжировки, мастер раннего чайного действия кайсё-тя, автор монохромных свитков. Сохранились свидетельства, упоминающие его как автора свитков «Восемь видов Сяо и Сяна», отправленных в качестве подарка ко двору китайской династии Мин. До настоящего времени сохранился свиток, выполненный в 1468 году, под названием «Каннон в белых одеждах» («Бякуэ Каннон»). Ноами известен также как автор, начавший составление каталога произведений искусства сёгунской коллекции, сопровождаемого краткими комментариями — «Кундайкан сау тэки» («Записки левого и правого[советников] из дворца господина») (Biographical dictionary, 1981, с. 187—188; Нихон дзиммэй дайджитэн, 1979, т. 5, с. 87).

Гэйями (1431—1485) занял должность *добосю* в 1468 году, после того, как его отец удалился из Киото, спасаясь от бедствий, принесенных войной годов Онин. Он также известен как мастер рэнга, мастер по аранжировке цветов и составлению ароматов, автор монохромных свитков. Сохранилось три свитка кисти Гэйями — «Монах, любующийся водопадом», «Вид водопада» и свиток, изображающий Даруму (Бодхидхарму). Свиток «Монах, любующийся водопадом» был подарен Гэйями монаху из Камакура Кэнко Сёкёю как образец пейзажной живописи и оказал влияние на формирование особенностей камакурской школы монохромной живописи эпохи Муромати (Biographical dictionary, 1981, с. 73; Kodansha, 1983, vol. 1, с. 52).

Соами (1455—1525?) принял обязанности *добосю* после смерти отца в 1485 году, прослужив в этой должности последние годы жизни сёгуна Ёсимаса. Известно, что в эти годы он занимался подбором свитков из сёгунской коллекции, которые послужили образцами для росписей Зала Восточного Путешествия (Тогудо) в резиденции Ёсимаса — Хигасияма.

Росписи выполнял Кано Масанобу, и поэтому имеет смысл говорить об определенном влиянии Соами на основателя знаменитой художественной школы. Последние годы жизни Соами были связаны с монастырем Дайсэн-ин, входящим в храмовый комплекс Дайтокудзи, и наибольшее количество свидетельств о нем находится в монастырской хронике «Онрёкэн нитироку» («Записки из прохладной тени под нависающей крышей») (Нихон дзиммэй дайджитэн, 1979, т. 3, с. 561; Biographical dictionary, 1981, с. 231). Деятельность Соами высоко оценивалась его современниками, в частности Санъдзёниси Санэтака, который упоминал его в своем дневнике «Санэтака-кокки» (Kodansha, 1983, vol. 7, с. 207). Соами

является автором окончательного варианта трактата «Кундаикан сау тэки», включающего каталог китайских свитков «Кара-эмокуроку» и рекомендации по организации интерьера для проведения чайного действия «О-кадзарики» («Записки об украшении»). Сохранилось и несколько живописных работ Соами. Это, в первую очередь, росписи фусума в храме Дайсэн-ин на сюжет «Восемь видов Сяо и Сяна», изображения обезьян, ловящих луну и лист из «Тетради вееров Соами» с изображением Кандзана. Хотя деятельность представителей школы Ами была многообразна и охватывала различные виды искусства, но наибольший интерес представляет именно та, которая связана с монохромной живописью. Собирая и формируя сёгунскую коллекцию, классифицируя ее, они являлись несомненными знатоками как китайской живописи, преимущественно династии Южная Сун, так и японской живописи XIV—XV вв. Каталог китайских свитков «Кара-эмокуроку» включает свыше 130 работ, каждой из которых дана краткая характеристика. Свитки подразделены на три уровня — верхний, средний и нижний, каждый из которых в свою очередь также подразделен на три подуровня. Все уровни отмечаются над названием свитка и именем художника иероглифами «верх», «середина», «низ». К верхнему уровню относятся 42 работы, к среднему — 40. Для своего собственного творчества Ноами, Гэйями и Соами выбирали те сюжеты и те стили, которые считали наиболее важными, значимыми и определяющими. Их работы не являются выдающимися с художественной точки зрения. Они преимущественно подражательны и копируют стили южносунских мастеров. Только применительно к Соами можно говорить о значительной самостоятельности и обращении к традициям собственно японской живописи Ямато-э (Yonetaga, 1976, с. 170—178; Tanaka, 1980, с. 133—137). Но с точки зрения истории культуры, работы художников школы Ами представляют преимущественный интерес, так как они отражают реальную картину частоты, распространенности и репрезентативности тем и сюжетов монохромной живописи. В искусствоведении наиболее традиционным является обращение к пейзажу как художественной вершине монохромной живописи. Однако даже количественно пейзаж — не самый распространенный сюжет. Существовали другие темы и сюжеты, большая часть которых как раз и представлена в творчестве школы Ами.

Одним из наиболее частых сюжетов в монохромной живописи эпохи Муромати является изображение под названием «Каннон в

белых одеждах» или «Белоодежная Каннон» («Бякуэ Каннон»). Существует несколько иконографических типов её изображения: сидящая Каннон анфас, Каннон, опирающаяся на скалу, Каннон, сидящая на коленях в три четверти к зрителю, реже — стоящая Каннон. В большинстве случаев — это изображение явно женщины в струящихся светлых одеяниях, которая сидит на скале возле водоема. Иногда свитки включают изображение человека у ног Каннон, молящего ее о помощи. Свиток, принадлежащий кисти Ноами, изображает Каннон, сидящую на скале в очень скромном одеянии, закрывающем всю ее фигуру, без украшений и без явно выраженных признаков пола. Такой иконографический тип встречается не часто, и наиболее ранняя работа относится еще к началу XIII в. и приписывается кисти Минамото Санэтомо (Танака, 1971, с. 176—177). Хотя все изображения Каннон являются работами, относящимися к дзэнской традиции, только свитки кисти Санэтомо, Ноами и Гукзэ в наибольшей степени соответствуют эстетическим принципам дзэн-буддизма и могут быть определены как следующие эстетическому принципу «хиэ» (холодное) — ранней форме эстетической концепции *ваби*. В культурологическом отношении распространенность сюжета с изображением Каннон подтверждает существование дзэнско-амидаистского синкретизма в религиозном менталитете эпохи Муромати.

Еще один распространенный сюжет — изображения Дарумы (Бодхидхармы). Иконографически они подразделяются на следующие типы: Дарума в монашеском плаще, сидящий анфас в позе лотоса (триптих Минтё), и его варианты, представляющие погрудное изображение; изображение Дарумы с серьгой в ухе и вырванными веками, обычно — с бородой; изображение Дарумы во время медитации перед стеной, одним из вариантов которого является свиток кисти Сэсю, на котором присутствует также ученик Дарумы, подносящий ему в знак преданности свою отрубленную руку. Свиток кисти Гэйями — это именно погрудное изображение с серьгой, которое сопровождается стихотворением 41-го настоятеля монастыря Дайтокудзи Сунпо, в котором от имени Дарумы говорится о смысле дзэнского учения: «Луна стоит в небе над высочайшими вершинами, и вода глубока и холодна» (Япан: 1000, 1984, с. 83). Кисти Гэйями принадлежат и два изображения пейзажа с водопадом, являвшиеся одними из распространенных пейзажных мотивов.

В творчестве Соами отражены еще несколько сюжетов. В первую очередь это изображения Кандзана и Дзиттоку. Два легендар-



ных чаньских монахов эпохи Тан, которые упоминаются в «Хэкиган року» и «Мумонкан», часто изображались на свитках монохромной живописи, напоминая о дзэнском смехе и дзэнской непривязанности к миру (Kodansha, 1983, vol. 4, с. 154). Кандзан был поэтом-отшельником и другом Дзиттоку, которого ребенком подбросили в буддийский монастырь. Его воспитал знаменитый чаньский монах Букан, и впоследствии Дзиттоку прислуживал на монастырской кухне, оставляя своему другу-поэту Кандзану немного пищи. Установить какие-то четкие иконографические типы их изображений сложно из-за многообразия. Преимущественно их можно подразделить на свитки, изображающие одного Кандзана, Кандзана и Дзиттоку вдвоем и свитки под названием «Четверо спящих», на которых изображен также и Букан со своим ручным тигром. Наиболее частой, хотя и необязательной, иконографической особенностью являются китайские детские прически монахов и метелки, которые они держат в руках, а также смеющееся выражение лиц. Лист из «Тетради вееров Соами» изображает Кандзана, лежащего под деревом с метлой в руках и детской прической (Japan: 1000, 1984, с. 73). Эстетической особенностью этой работы является то, что дзэнский сюжет исполнен на позолоченной бумаге, что никак не соответствует эстетике простоты и холодности, доминировавшей в ту эпоху.

Росписи на фусума в монастыре Дайсэн-ин, принадлежащие кисти Соами, — это наиболее распространенный мотив в сансуйга — «картинах гор и вод». Он носит название «Восемь видов Сяо и Сяна», или по-японски — «Сёсё хаккэй дзу». Это название относится к изображениям района рек Сяо и Сяна в Китае, которые первоначально делились на восемь типов: 1) гуси, спускающиеся на песчаные отмели; 2) лодки, возвращающиеся от дальнего берега; 3) горная хижина под дождем; 4) вечерний снег над рекой; 5) осенняя луна над озером; 6) ночной дождь над Сяо и Сяном; 7) вечерний колокол над храмом в тумане; 8) свет заката над рыбацкой хижиной (Kodansha, vol. 4, с. 154). Наиболее известной китайской работой на этот сюжет является свиток Муци, относящийся именно к восьмому типу. В XIV и XV вв. именно «Восемь видов Сяо и Сяна» были преобладающими сюжетами для росписи фусума и ширм. Постепенно изображение стало сводиться к стандартным аллюзиям на темы «Восьми видов», и поэтому в большинстве случаев определить, какой из восьми видов представлен, достаточно сложно. На росписях фусума кисти Соами изображен «Вечерний колокол над храмом в тумане», а на другой

росписи объединены мотив «Восьми видов» и изображение водопада, характерного для сюжетов на темы «Четырех времен года». Еще два свитка Соами представляют очень популярный сюжет — изображения обезьян, ловящих отражение луны в воде. Этот сюжет был распространен в росписях на ширмах и фусума и символизировал дзэнские гносеологические концепции. Перечисленные сюжеты являются не единственными в монохромной живописи эпохи Муромати, тем не менее, они — наиболее частые и отражающие особенности менталитета, религиозных и эстетических предпочтений. Поэтому, с точки зрения истории культуры, работы художников школы Ами являются наиболее репрезентативными для эпохи Муромати.

### Литература

- Нихон дзиммэй дайджитэн (Большой японский биографический словарь). Т. 5. Токио, 1979.
- Танака И. Суйбокуга (Монохромная живопись). Токио, 1971.
- Biographical dictionary of Japanese Art. Tokyo, 1981.
- Japan: 1000 Jahre Malerei, München, 1984.
- Kodansha encyclopedia of Japan. Vol. 1—8. Tokyo, 1983.
- Tanaka I. Japanese Ink Painting: Shubun to Sesshu. N.Y., 1980.
- Varley H.P. Ashikaga Yoshimitsu and the World of Kitayama. Japan in the Muromachi age. Berkely, 1977.
- Yonemura A. Eight Views in the Region of the Hsiao and Hsiang Rivers. Japanese ink painting from American collections. Princeton, 1976.

Е.М. Дьяконова

## Старцы-рассказчики в «исторических повествованиях» эпох Хэйан и Камакура (XI—XIV вв.)

В поздний период эпохи Хэйан появились сочинения, которые уже в эпоху Мэйдзи (1868—1912) получили название *рэкуси моногатари* — «исторические повествования»<sup>1</sup>. Питательной средой для исторических повествований стали, с одной стороны, национальные истории, в основном «Кодзики» («Записи о деяниях древности», 712 г.) и «Нихон сёки», или «Нихонги» («Анналы Японии», 720 г.), первое из шести важнейших историографических сочинений древней Японии — «Риккокуси» («Шесть национальных историй»), написанные по-китайски или на китаезированном японском — *камбуне*, а с другой — лирическая стихия эпохи, воплотившаяся в повестях-*моногатари* и стихотворениях-*вака*, которые создавались, главным образом, женщинами и на чистом японском языке — *вабуне*.

«Шесть национальных историй» были составлены по императорскому повелению, в них представлена японская история, начиная с первого, полупоэтического императора Дзимму (трад. (660)—585 гг. до н.э.) и до 887 г. Создавались национальные истории с 720 по 901 гг. Этими официальными историями, составленными по хронологическому принципу, национальная историческая традиция далеко не исчерпывалась. Существовали и другие сочинения, более частного, так сказать, характера: это «Рюндзи кокуси» («Тематическая история страны», 892 г.), составленная знаменитым поэтом Сугавара Митидзанэ, писавшим японские песни-*вака* и китайские стихи-*канси*. Примечательный документ

«Такахаси удзибуми» («Сочинение о клане Такахаси», 792 г.) — истории и легенды, связанные с влиятельным феодальным родом провинции Вакаса. К этой истории примыкает «Когосю:и» («Собрание прежде упущенных древних речений», 807 г.), в которой описана судьба древнего клана Имбэ, его соперничество с другим могущественным кланом Накатоми. Национальные истории — официальные и частные — стали предшественниками нового жанра XI в. — *рэкиси моногатари* («исторические повествования»), представленного девятью обширными сочинениями, большинство которых содержат в названии слово «зерцало» (*кагами*). Этот жанр оказался наследником сразу нескольких литературно-исторических традиций. Были созданы произведения, представлявшие собой жизнеописания выдающихся людей эпохи, почти исключительно из правящего рода Фудзивара. По поводу первого сочинения из ряда исторических повествований в японской филологии имеются разночтения: первым, по некоторым источникам, считается «Эйга моногатари» («Повесть о расцвете», XI в.), а по другим — «О:кагами» («Великое зеркало», XI в.). В обоих этих памятниках (но в разных ракурсах) описывалось правление рода Фудзивара с 850 по 1025 гг., т.е. наиболее яркая эпоха японской истории времен правления четырнадцати императоров и двадцати канцлеров, регентов и министров.

В «Мидзукагами» («Водяное зеркало», автор Накаяма Тадатика, ум. в 1193 г.) описана история пятидесяти четырех императоров, начиная с императора Дзимму по 850 г. В «Имакагами» («Нынешнее зеркало», 1170 г.) повествовалось о событиях 1025—1170 гг. Такое обилие произведений, повествующих приблизительно об одном и том же периоде японской истории, многие японские ученые объясняют тем, что во времена правления Фудзивара Митинага (885—1027) культура хэйанской придворной аристократии переживала свой последний и, может быть, наиболее яркий взлет. Уже явственно ощущалось наступление другой эпохи, более суровой и мужественной.

После смерти Фудзивара Митинага в 1027 г. аристократия блестящей столицы Хэйанкё: быстро утратила свое влияние; поэтому взгляд ее был обращен вспять, к прошлому, преисполненного неизъяснимого очарования. Кроме того, авторами «зерцал», видимо, владела идея ретроспективного восстановления и подтверждения легитимности правления именно рода Фудзивара, каковая была связана с образом зеркала как одной из трех императорских регалий (зерцало *ята-но кагами*, меч *кусанаги-но цуруги* и драго-

ценная яшма *ясаками-но магатама*). Зерцало признавалось самой священной регалией, представляющей тело самой Аматэрасу; по легенде, оно, начиная с правления императора Суйнина (трад. 298 г. до н.э. — 70 г. н.э.), хранилось в большом храме Исэ, до того — в императорском дворце<sup>2</sup>.

Традиция «исторических повествований», заложенная анонимным автором «Великого зеркала», продолжала развиваться. Фудзивара Таканобу (ум. в 1205 г.) создал произведение, охватывающее события периода с 1184 по 1198 гг., и назвал его «Ияёцуги» — «Дополнение к Ёцуги» (до нашего времени не сохранилось). В предисловии к «Увеличивающему зеркалу» (в другом переводе «Ясному зеркалу» — «Масукагами») это сочинение было поставлено в один ряд с «Мидзукагами», «Имакагами» и «О:кагами» — все вместе они в японской филологии носят название «Четыре зеркала» (*сике:*)<sup>3</sup>. Произведение это было утрачено и пересказано только в 1771 г. писательницей Аракида Рэйдзэ (1732—1806) под названием «Цуки-но юкуэ» («Место луны [на небосклоне]»); в нем были воспроизведены события 1168—1184 гг. Автор и время создания «Масукагами» неизвестны, но в этой истории рассказано о делах и событиях 1183—1333 гг., начиная с правления восьмьдесят второго императора Го-Тоба и до правления девяносто шестого императора Го-Дайго. Известно также анонимное «Акицусима моногатари» («Повесть о стрекозиных островах», 1218 г.), в которой повествуется об эре богов. Последнее историческое повествование — «Икэ-но мокудзу» («Водоросли в пруду», 1771 г.) также было написано Аракида Рэйдзэ; в нем отразились события 1333—1503 гг., с эпохи правления императора Го-Ёдзэй. Перечисленные девять сочинений, собственно, и составляют цельную и законченную линию исторических повествований. Хотя некоторые авторы причисляют к ним и известные биографии XIV—XVI вв., однако ревнители чистоты традиции утверждают, что эти произведения не отвечают многим формальным требованиям; например, считают, что поскольку в них заключена биография лишь одного лица, пусть весьма значительного, им недостает широты и глубины «зеркал» XI—XIII вв. Нумадзава Тацуо, например, считает «Тоёкагами» («Зерцало Тоётоми [Хидзэси]», 1631 г.) подражанием «О:кагами», но в перечень произведений *рэкиси моногатари* не включает<sup>4</sup>. «Эйга моногатари», «О:кагами» и «Имакагами»\* ча-

\* Заметим, что «Имакагами» называлось также «Дзоку О:кагами», т.е. «Продолжение Великого зеркала».

сто рассматриваются как цельное историко-литературное описание событий японской жизни с мифологических времен до 1082 года, параллельное официальным «Шести национальным историям». Вместе с тем, эти истории были созданы намного позже, чем национальные истории, написанные по-китайски. Произведения жанра *рэкиси моногатари* были написаны, главным образом, *каной* (за некоторыми исключениями), т.е. японской слоговой азбукой, что говорило о стремлении поведать о жизни хэйанского двора, так сказать, неофициально.

Почти во всех вышеназванных сочинениях жанра «зерцал» (*кагами*) рассказ ведется от имени старца (или старцев) или старухи (*окина* или *омина*). Все они, по признанию японских ученых, — наследники рассказчика из «Кодзики» Хиэда-но Арэ, слова которого записывал придворный истриограф О-но Ясумаро:<sup>5</sup>

В серии зерцал — первое «Великое зеркало», его центральная фигура — старец-рассказчик Ёцуги. Старцы встречаются и в первых японских повествованиях—моногатари: «Такэтори моногатари» («Повесть о дедушке Такэтори», IX в.) и «Уцубо: моногатари» («Повесть о дупле», IX в.), «Отикубо моногатари» («Повесть об Отикубо», IX в.). Все они получили наименование *окина моногатари* («повести старцев» или «повести о старцах»).

В «Нынешнем зеркале», памятнике позднего периода эпохи Хэйан, также повествующем о расцвете рода Фудзивара, рассказ ведет старуха по имени Аямэ; о себе Аямэ говорит, что она когда-то в незапамятные времена была в услужении у прославленной писательницы эпохи Хэйан Мурасаки Сикибу, автора «Гэндзи моногатари» («Повести о Гэндзи», X в.). Ее слушают люди, собравшиеся в храме Хасэдэра, посвященном богине милосердия Каннон и особенно часто посещавшемся женщинами. «Водяное зеркало» — сочинение позднего периода эпохи Хэйан и раннего — Камакуры; протагонист здесь — бесконечно древний вещий старец, помнящий еще эру богов. Старец повествует также в храме Хасэдэра о событиях от первого императора Дзимму до того года (850), с которого начинается «Великое зеркало». «Ясное зеркало» принадлежит уже другой эпохе — Намбоку, но, как и предыдущие, написано *каной*. Рассказ в нем ведет старая монахиня (ей более ста лет); ее автор повествования встретил в храме Сага на северо-востоке столицы. Таким образом, выстраивается линия преемственности старцев-рассказчиков в жанре «зерцал».

В человеческой культуре различаются две существенные для нас тенденции осмысления символики зеркала. «Одна из них связа-

на с представлением о зеркале как средстве опознания подлинного образа вещей и отличается дидактической направленностью. Другая исходит из роли зеркала как силы трансформации и тесно соприкасается с магией зеркала»<sup>6</sup>. В нашем случае мы, видимо, имеем дело с частичным объединением двух типов понимания категории «зерцало», хотя всякая дидактика в них отсутствует. Для нас в данном случае существенно, что в исторических повествованиях образ зеркала непременно связан со старцами-рассказчиками.

По поводу самого слова «зерцало» применительно к «О:кагами» велись дискуссии: несомненно, оно принадлежит к буддийской терминологии, встречается в буддийских источниках и широко употреблялось часто в форме *фурукагами* («старое зеркало») в повседневной жизни, в магической практике, при гаданиях, заклинаниях, медитации, в буддийских сочинениях, в стихах эпохи Хэйан. Вместе с тем, образ зеркала обладает и синтоистскими коннотациями: зеркало, наряду с мечом и священной яшмой — одна из императорских регалий; зеркало, игравшее важную роль в мифе о богине Солнца Аматэрасу, было передано, как повествуется в «Кодзики», богиней Аматэрасу ее внуку Ниниги-номикото, когда она отправляла его с Равнины Высокого Неба на землю, чтобы править Страной Восьми Островов (т.е. Японией). Исторически зеркало выполняло роль инвестируры.

В первой главе «Кодзики» в Предисловии Ясумаро говорится: «И вот, узнаем мы о том, что прикреплено было зеркало и выплюнуты яшмы; и что наследовали друг другу сотни царей...»<sup>7</sup>. В «О:кагами» зеркало — это символ власти, а повествования «зерцала» следует понимать как «истории о власти», или, точнее, о передаче власти. А поскольку властью обладали не императоры-*тэнно*, а регенты и канцлеры из рода Фудзивара, то «О:кагами» читается как «история о власти Фудзивара».

Однако образ зеркала в «исторических повествованиях», по крайней мере, не одномерен, а иногда энигматичен.

Второстепенный рассказчик Сигэки сравнивает главного повествователя Ёцуги с «отполированным зеркалом, в котором отражаются разные формы»\*. Он говорит: «Когда слушаешь ваши рассказы, то кажется, будто стоишь против ясного зеркала, и, с одной стороны, смущает, что так отчетливо видишь свое лицо, а

\* Перевод фрагментов из «О:кагами» сделан автором по изданию: Мацумура Хиродзи. «О:кагами». Серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй». Т. 21. Токио, 1962.

с другой — замечательно, что так хорошо видно. Вот так чудо!» Сигэки восклицает: «Вы будто бы поднесли зеркало, в котором отразились многие императоры, а еще деяния многих министров; у нас такое чувство, словно мы вышли из тьмы прошедших лет, и утреннее солнце ярко осветило все».

Ёцуги же называет себя «ясным зеркалом старого фасона», противопоставляя старое зеркало (*фурукагами*) новомодному, но быстро тускнеющему: «Разве не мнится вам, будто стоите вы перед модным зеркалом в форме цветка мальвы о восьми лепестках, помещенным в лаковую шкатулку, украшенную перламутром? Нет-нет, такие зеркала ярко сверкают, но легко тускнеют. Конечно же, древние зеркала старинного фасона — белые, металлические, хотя и не отполированы человеческими руками, сияют так ярко».

Вместе с тем старец перед зеркалом предается созерцанию и постижению человеческого сердца. Старцы обмениваются такими стихами:

*Сигэки сочинил:*

Пред светлым зеркалом  
Все, что минуло,  
И ныне сущее,  
И то, что грядет,  
Прозреваю.

*Ёцуги ответил:*

О, старое зеркало!  
В нем заново прозреваю  
Деяния императоров,  
Министров — чредою,  
Не скрыт ни один!

Ёцуги сравнивает себя не только с зеркалом, но и с Буддой Шакьямуни, вращающим Колесо жизни, называет себя «старцем, коему ведомы все дела в мире, кто все помнит». Таким образом, образ зеркала трактуется им двояко: с одной стороны, сам рассказчик — зеркало, с другой стороны — оно отражает движение Колеса жизни и само напоминает это колесо по форме, сливается с ним<sup>8</sup>.

Другой старец, Сигэки, также участник беседы, но на вторых ролях, он уничижительно говорит о себе, как о «зеркале в шкатулке для гребней, что брошено в женских покоях».

«Зеркало в шкатулке для гребней в покоях жены замутилось, в нем ничего не разглядеть, мы не собрались отполировать его, так



оно и лежит ненужное, брошенное в шкатулке для гребней, и мы привыкли к этому!»

Таким образом, речь идет о зеркале действующем, магическом, отражающем и — бездействующем, не одухотворенным, пустом и ничего не отражающем, лежащем в запертой шкатулке. Зеркало в данном случае отождествляется с человеческой душой, в которой запечатлеваются события и люди.

В «Великом зеркале» произошло соединение исторических материалов, которыми в более чем достаточном количестве обладал анонимный сочинитель (это «Кодзики» и «Риккокуси», а также сочинение Сыма Цяня «Исторические записки», или в другом переводе — «Записки историка»), и повествовательной техники и поэтики, которые не только были разработаны в мельчайших деталях к IX в., но уже были созданы шедевры японской повествовательной литературы: «Гэндзи моногатари» («Повесть о Гэндзи», IX в.) Мурасаки Сикибу; «Макура-но со:си» («Записки у изголовья», X в.) Сэй Сёнагон и другие выдающиеся произведения в жанре *моногатари* (букв. «повествование о вещах») и *дзуйхицу* (букв. «вслед за кистью»). Таким образом, создатели «зерцал» оказались наследниками не только весьма обширных (многотомных) упорядоченных официальных историй на *камбуне* (японизированном варианте китайского языка), но и высочайшей литературной традиции *моногатари*, чрезвычайно одухотворенной, и разработанной теоретической и практической поэтики. В исторических повествованиях соединились два типа мировоззрения: китайская «ученая» историческая традиция, представленная Сыма Цянем, и «своя», «домашняя» традиция, которую можно подразделить на два пласта — это пласт официальных упорядоченных историй на *камбуне*, близких Сыма Цяню, и другой пласт — японская лирическая стихия, унаследованная от классической поэзии *вака* и повестей — *моногатари* эпохи Хэйан. Из сочинения Сыма Цяня заимствована идея китайских историографов делить исторические сочинения на анналы и биографии<sup>9</sup>. Вместе с тем, лирический и фрагментарный взгляд на вещи потеснил более серьезное, строгое и систематизированное отношение к миру китайцев. Большое внимание уделялось мелочам жизни: убранству дома, позам, одежде, снам и воспоминаниям, чувствам и стихам; многие истории перешли из домашних, семейных, родовых хроник в «Великое зеркало» и другие сочинения жанра *рэкиси моногатари*. Все они тесно связаны друг с другом; «Великое зеркало» и «Повесть о расцвете», например, повествуют об одних и тех же героях и вре-

менах, только под разным углом зрения, к тому же первое писал мужчина, а вторую — женщина (имена их науке неизвестны, так жекак и точное время создания этих произведений). Два сочинения тесно связаны друг с другом — это своего рода сообщающиеся сосуды, объединенные общим временем, героями, событиями, возникающими под разными углами зрения то в одном, то в другом памятнике<sup>10</sup>. Вместе с тем, в «Повести о расцвете» старцы-рассказчики отсутствуют; возможно, это одна из причин, почему «Повесть» не включают в список «зерцал».

Общая цель сочинителей исторических повествований (хотя поздние были по времени намного отодвинуты от первых создателей «зерцал») была одна — объединенными усилиями воспроизвести в литературной форме частную историю Японии, не допуская разрыва в повествовании. Некоторые исследователи, в частности Ока Кадзуо, в этом контексте вводят термин «человеческая история» (*нингэн рэкиси*)<sup>11</sup>. Все вместе авторы «зерцал» описали историю Японии с мифологических времен до 1603 г., а купе с авторами «Шести национальных историй», полагает Нумадзава, воспроизвели японскую историю во всей полноте<sup>12</sup>. Мы же считаем, что официальный «серьезный» вариант истории с неизбежностью требовал (по принципу дополнительности) появления другого — более свободного, лично интонированного, приближенного к человеку варианта, т.е. такого текста, где, в согласии с хэйанскими ценностями, была бы ретроспективно изображена личная жизнь исторических персонажей, чтобы акцент пал на судьбы знаменитых людей эпохи Хэйан.

В «Великом зеркале» история понимается как изменяющееся время, как драмы людей, разворачивающиеся внутри потока времени.

Некоторые японские исследователи рассматривают исторические повествования как «особого рода историю, чей образ — это непрерывная последовательность времен от эпохи к эпохе». Кроме того, история — это непременно повествование о судьбах<sup>13</sup>.

Некоторые исследователи, например американская переводчица «О:кагами» Х.К. МакКалау полагает, что назвать это произведение историческим можно только с некоторой натяжкой: важнейшие события истории рода Фудзивара либо вообще опущены, либо только упомянуты<sup>14</sup>. Главная же цель автора — показать величие Фудзивара Митинага (966—1027), одного из наиболее влиятельных государственных деятелей рода Фудзивара (в «Повести о расцвете» его сравнивают с самим Буддой, он объявляет-

ся реинкарнацией Ко:бо: — Дайси и Сё:току — тайси). Считалось также, что именно Фудзивара Митинага послужил писательнице Мурасаки Сикибу прообразом принца Гэндзи. МакКалау пишет, что испытывает искушение отнести «Великое зеркало» не к истории или биографии, а к собранию традиционных повестей и исторических анекдотов, отобранных и организованных в определенном порядке с целью изобразить жизнь и времена Фудзивара Митинага. К ней присоединяются и другие исследователи: Ока Кадзуо, Мацумура Хиродзи<sup>15</sup>.

Старец-рассказчик представляет дело следующим образом: «Я, Ёцуги — старец, внушающий благоговение. Разве не приходится людям честным думать обо мне со смущением, [сравнивая себя со мной]. Я — старец, коему ведомо все в мире, кто все помнит и ничего не забывает. Среди тысяч дел, что я видел глазами, слышал ушами и собрал воедино, счастливая судьба нынешнего господина, Вступившего на Путь *ню:до:-доно* [Митинага] не имеет себе равных, неизмерима, и нет за ним ни второго, ни третьего, об этом мы слышали в старину и видим это нынче. Это — как Закон Единственной Колесницы. Судьба его неизменно была счастливой. И великим министрам, и канцлерам *кампаку*, и регентам *сэсё*: нелегко процветать с первых шагов до последних. В сутрах Закона и в священных текстах говорится иносказательно: “Хоть и рождается великое множество мальков, трудно им стать настоящей рыбой, хоть и посадили дерево манго, но плодам завязаться трудно”. Слышали мы, что именно так разъясняется. Среди министров и высших сановников Поднебесной один лишь князь, подобный драгоценной яшме, обладает в мире столь необыкновенно счастливой судьбой. И ныне, и в будущем никто не сможет сравниться с ним. Такое поистине редкость. Приготовьтесь же и слушайте. Нет в мире событий, которых бы я не видел и о которых бы не слышал. Думаю, многие не ведают ничего о делах, о коих говорит сей Ёцуги».

О роли исторического анекдота в «Великом зеркале» писал и Фукунага Сусуму<sup>16</sup>, а в 80—90-е годы — многие исследователи, например Мацумото Дзюкю:<sup>17</sup> Японские историки литературы единодушны в том, что в «Великом зеркале» произошло соединение исторического анекдота с генеалогией и хронологией по девизам императорских правлений<sup>18</sup>.

Композиционно «Великое зеркало» устроено следующим образом. Открывается оно своеобразной экспозицией — описана встреча в 1025 г. (втором году Мандзю: — эта дата знаменательна,

к ней не раз вернется автор сочинения) двух древних старцев в храме Облачного леса Урин-ин, где собралось множество народа на церемонию разъяснения сутры Цветка Закона, т.е. Лotosовой сутры, они-то и рассказывают о событиях, судьбах\*.

«Ёдуги сказал: “Покуда мы все праздно проводим время, беседа о былых временах, поведем присутствующим о том, «каков был мир в старину”. И другой старец [Сигэки] сказал: “Да-да, это было бы необыкновенно интересно. Извольте рассказывать! Может быть, иногда и я, Сигэки, что-нибудь вспомню”».

«Я, Ёдуги, намерен по всей форме поведать о необычайных делах. Собираюсь поведать перед лицом монахов и мирян, мужчин и женщин ни о чем другом, а только о судьбе его светлости господина, Вступившего на Путь *ню:до:-дэнка*, [Митинага] превзошедшего всех в мире. Дело это великое, и придется мне по порядку поведать о многих императорах, императрицах, а еще о министрах, высших сановниках. Я намереваюсь поведать о самом счастливом из них, об обстоятельствах его жизни, дабы прояснился ход вещей в мире. Недостоин я произносить премудрых государей имена, что при полном моем благоговении являются на мои уста».

Старец повествует о судьбах 14 японских императоров, начиная с императора Монтоку (850 г.), при котором род Фудзивара пришел к власти, и до «ныне царствующего» императора Го-Итидзё. В новейших исследованиях «Великого зеркала» биографии императоров стали называть «повествованиями об августейших исторических поколениях» (*мирэкидай-но моногатари*). Затем следуют 20 жизнеописаний высших сановников из рода Фудзивара, причем хронологически второй раздел повторяет первый: история начинается со времен императора Монтоку и заканчивается 1025 г., когда два старца встретились в храме. Таким образом, получается, что история рассказана дважды, но акцент сделан на

\* Некоторые исследователи продолжают линию преемственности и считают старцев-рассказчиков из исторических повествований предшественниками рассказчиков *катариката*, или *катари*, произведений жанра повестей *сэцува*, в частности «*Кондзюку моногатари*» («Нынешних историй о прежде бывшем», XII в.). См.: Экида Кацуо. *Кё:ко: «до:дзидайси» — но катарибэ. «О:кагами» сакуся-но омокагэ* (Выдуманный рассказчик-«современник». Облик автора в «Великом зеркале»). — *Нихон бунгаку кэнкю: тайсэй. О:кагами, Эйга моногатари* («Обзор исследований по японской литературе. «Великое зеркало». «Повесть о расцвете»). Токио, 1983, с. 13.

разные действующие лица. В современной литературе эта группа жизнеописаний получила название «повествование о министрах» (*дайдзин моногатари*)<sup>19</sup>.

Примечательно, что биографии императоров перетекают в то, что можно было бы назвать вторым введением: покончив с деловой частью сочинения — судьбами императоров — и переходя к следующей, более важной для целей автора и потому гораздо более обширной, литературной части, старцы предаются размышлениям о зеркале, времени, истории и судьбах мира и людей, о преемственности власти, значении рода, сочиняют стихи. Эта часть — второе введение (в нашей терминологии) — особенно важна для изучения задач и целей рассматриваемого сочинения. Второе введение расположено в конце последней биографии императора Го-Итидзё; для рассказчиков он — «ныне царствующий».

После пространных биографий сановников знаменитого рода следует еще одна часть, называемая «Повести о клане Фудзивара», — здесь история повторяется уже в третий раз, начиная с предка рода Фудзивара Накатоми (настоящее имя — Накатоми Камако, иначе — Накатоми Каматари, 614—669 гг.; родовое имя Фудзивара — букв. «Поле глициний» было пожаловано ему императором на смертном одре за особые заслуги в проведении реформ Тайка). Но эта, в третий раз рассказанная история звучит совсем иначе: вкратце представлена судьба регентского дома Фудзивара в целом, и судьба эта изложена конспективно, предельно сжато, выделены только важнейшие события (общение с богами-ками и т.д.), члены клана только обозначены в назывных предложениях. Но на этом повествование не заканчивается, хотя, кажется, что судьба рода описана с разных точек зрения с большой полнотой. Далее следует наиболее «литературная» часть памятника — «Истории старых времен». В этой части рассказчики снова возвращаются к прежним темам и событиям, но здесь вскрывается иной повествовательный пласт, более лично окрашенный (поскольку старцы говорят о том, что сами видели и слышали и в раннем детстве, и в глубокой старости). Ёцуги рассказывает о сооружении известных храмов, излагает истории их создания, порой фантастические, цитирует множество стихотворений, вошедших в знаменитые антологии, рассказывает «занимательные и очаровательные случаи» (слова Ёцуги), анекдоты, описывает явления богов-ками (божества Касуга, божества Мороки); празднества, церемонии, состязания, песни и танцы. Здесь отчетливо звучит голос рассказчика, чувствуется его стиль, характер, очевидны

реакции на разные события; его комментарии, размышления полны смысла и заслуживают отдельного исследования. Из уст старца мы слышим даже критику в адрес всемогущего правителя Фудзивара Митинага в пассаже о том, как стоняют народ на строительство храмов и дворцов: «Ходят слухи: люди много страдают от того, что нынче [Митинага] беспрерывно требует мужчин на [строительство] собственного храма Мидо:. Разве вы не слышали об этом?» На это место в тексте обращают внимание многие японские исследователи как на редкое в этом жанре.

Хотя цель старцев — поведать о славе и расцвете Фудзивара Митинага, старцы достаточно трезво смотрят на мир, чтобы увидеть первые признаки заката знаменитого рода Фудзивара. В этом смысле весьма примечательна одна реплика: «Так, в сем году появились небесные знамения, в мире стали ходить тревожные слухи о дурных предзнаменованиях. Ходят страшные слухи о том, что госпожа Кан-но доно понесла, а госпожа высочайшая наложница *нёго* монаха [императора Коитидзё: — дочь Митинага] постоянно хворает, и в этом году улучшения-де не наступило».

И действительно, через два года после 1025 г., когда старцы рассказывают свои истории, в 1027 г. скончается Митинага, его род утратит прежнее влияние и сойдет со сцены истории.

Подобная круговая композиция, постоянное, последовательное возвращение к одной и той же первоначальной дате (850 г. — когда родился будущий император Монтоку, при котором Фудзивара пришли к власти), к тем же событиям и героям, которые то выдвигаются вперед, то остаются на заднем плане, проходят как третьестепенные персонажи, либо становятся первыми и главными, — несет вполне определенную нагрузку. В ней просматривается всеобъемлющий буддийский образ жизни как вращающегося колеса. Кроме того, подобная композиция позволяет системно изобразить разные стороны, пласты жизни клана: его взаимоотношения с властью, богами, императорами, придворными, вписанность в жизнь хэйанской аристократии, причастность к искусствам, к религии (синтоизму и буддизму). Рассказчики поворачивают судьбы героев к слушателям разными гранями, и жизнь рода в целом переливается, как мозаичная картина, в каждой части имеющая самостоятельное значение и могущая быть выделенной в отдельное произведение, как бы не связанное с другими. Создается также ощущение движения потока жизни во всей ее полноте.

Зачин «Великого зеркала» вводит читателя в гущу жизни, в нем говорится о том, как множество людей собралось в известном буддийском храме Облачного Леса (Урин-ин) в пригороде блестящей столицы Хэйанкё: послушать ежегодные разъяснения сутры Цветка Закона, т.е. Лotosовой сутры, содержащей учение Будды Шакьямуни. Тут же присутствуют два необыкновенных древних старца, между ними завязывается беседа: сначала они вкратце рассказывают собственные биографии, искусно вписанные в жизнь хэйанского двора, и попутно выражают желание поведать о деяниях императоров и министров, поскольку «не говорить о том, о чем хочется говорить — это поистине тяжкое бремя для сердца». В.Н. Горегляд отмечает по этому поводу, что завязка в «Великом зеркале» построена по тому же принципу, что и в «Санго: сиики» («Наставлениях о трех учениях») Ку:кая, или ночные беседы принца Гэндзи с его приятелями у Мурасаки Сикибу<sup>20</sup>. Старцы вспоминают людей прежних времен, которые, желая снять с себя груз знаний, выкапывали в земле яму и говорили в нее, что относит нас к античному сюжету о царе Мидасе, проникновение которого в средневековую историю было возможно, как считают японские исследователи, через Корею. Непременное стремление потолковать о делах прошедших лет, заинтересованность многочисленных слушателей, монахов и мирян, мужчин и женщин, опоздание священника, который должен читать проповедь, — все это создает благоприятные условия для длительного диалога двух старцев. Анонимный автор в начале повествования говорит: «Так, ожидая наставника-толкователя сутр, проводили мы долгое томительное время, и один старец [Ёцуги] заговорил».

Этот автор, называющий себя «я», никак не раскрыт в тексте, у него всего несколько реплик, рассыпанных в разных местах текста, он предоставляет старцам вести рассказ, но изредка мы слышим его голос. Например, о Ёцуги он говорит: «Мне казалось, что слова его звучат напыщенно, и я думал: “Ну нет, вряд ли он расскажет что-нибудь замечательное!” — но тот продолжал красноречиво повествовать».

Один из старцев — Ёцуги — обращается к своему визави, с которым случайно оказался рядом: «Уже несколько лет я говорю, что хотел бы встретиться с человеком старого времени и потолковать с ним о том, что мы видели и слышали в мире, и особенно поведать о судьбе его светлости нынешнего господина, Вступившего на Путь *ню:до:-дэнка* [Митинага]. Ах, как я рад, что встретил вас! Теперь я со спокойным сердцем уйду к Желтому Источнику.

Поистине тяжкое бремя для сердца — не говорить о том, о чем хочется. И я понимаю людей былых времен: когда им хотелось о чем-нибудь поведать, они выкапывали ямку и в нее говорили. И опять повторяю: как я рад нашей встрече!»

В их разговор вмешивается человек из толпы, молодой слуга-управляющий из богатого аристократического дома, он задает вопросы, дополняет сказанное, рассказывает свои небольшие истории — в общем, изобретательно играет роль слушателя.

«Им (старцам. — Е.Д.), видно, очень хотелось поговорить, и всем присутствующим не терпелось поскорее послушать. И хотя там собралась толпа людей, нетерпеливо ожидающая историй, особенно выделялся среди них слуга, вознамерившийся слушать внимательно и поддакивать».

Есть и старуха, супруга одного из старцев-рассказчиков — Сигэки; когда-то она жила при императорском дворе и тоже кое-что помнит, но рассказывает плохо, запинаясь, запоматовала старинные стихи и многих людей прежних времен.

Ёцуги поминает и свою древнюю двухсотлетнюю жену, которая из-за лихорадки осталась дома: «Жена сего старца прекрасно все помнит. Ведь она на двенадцать лет старше меня, так что, наверняка, помнит события той поры, которую я не застал. Она служила мойщицей уборных у императрицы *кисаки-но мия* Сомэдоно. Поскольку мать ее была старшей служанкой *кан-но тодзи* [во дворце], то она с юных лет посещала дворец и даже видела Тэйсинко: [Тадахира]. Она, видно, вовсе не была дурнушкой, на нее, говорят, поглядывали важные господа, и, кажется, она даже получала любовные письма от среднего советника *тю:нагон* Канэсукэ и государственного советника *сайсё*: Ёсиминэ Мороки. Средний советник *тю:нагон* писал на бумаге Мити-но куни, государственный советник *сайсё*: — на бумаге цвета грецкого ореха».

Многие истории Ёцуги, видимо, рассказывает со слов своей отсутствующей супруги. Они прожили так долго, поскольку выполняли заповедь «не лги», считает Ёцуги, т.е. правдивость рассказанных ими историй подтверждается их древним возрастом.

Ёцуги провозглашает: «Все, что я видел в сем мире, все, до самой последней мелочи, я вспоминаю, словно сказку. Люди, внимайте мне! Сидя на этом месте, я решаюсь все вам рассказывать, но, признаюсь, что я до сих пор, видно, не превозмог грех своей юности — приверженность “всему прекрасному”».

Старцы сопоставляют свои годы, вспоминают события старины, чтобы уточнить свой возраст. Ёцуги говорит: «В этом году мне



сравнялось сто девяносто\*. А, значит, нетрудно сообразить, что Сигэки достиг ста восьмидесяти. И в этом нет никаких сомнений! Поскольку я родился в день полнолуния первой луны в тот год, когда государь Мидзуно: отрекся от престола [876], я пережил тринадцать императорских правлений. И вправду, возраст неплохой! Немало лет я прожил. Люди могут и не верить, но это истинно так. Мой отец состоял в услужении у недоросля-школяра, а потому, хотя и был низкого звания, но обретался, как говорится, “около столицы” и разбирал по-писаному; он и записал на моих пеленках дату рождения, пеленки эти и сейчас у меня. Это был год старшего брата огня и обезьяны [876]».

Жанр диалога в японской культуре восходит к очень древней традиции диалогических песнопений во время ритуала посадки риса. Некоторые исследователи полагают, что практика вопросов и ответов, уходящая корнями в буддийские диалоги *мондо*: между учителем и учениками, нашла яркое подтверждение в диалогах Ёцуги и Сигэки. Мифологический свод «Кодзики», как уже говорилось выше, был первоначально рассказан сказителем (или сказительницей — неизвестно) Хиэда-но Арэ, а затем записан придворным историографом О-но Ясумаро (?—723) — это тоже своеобразный диалог.

Очевидна демонстрация устного характера повествования в «Великом зеркале» и в «Водяном зеркале». Сато: Кэндзо:, например, писал, что «О:кагами» — это письменное сочинение, представленное в форме устного<sup>21</sup>. Стремление придать повествованию несколько искусственный устный характер связано, видимо, с необходимостью ретроспективно легитимизировать историю правящего рода Фудзивара (в частности, одной его ветви — регентов и канцлеров Сакканкэ), а устный текст воспринимается в традиционной культуре как сакральный.

Ёцуги говорит: «С начала существования государства сменилось много поколений министров. Много их было, но помню наперечет всех, кто служил в Поднебесной: Левых министров, Правых министров, министров двора и Великих министров. С начала существования государства и до нынешнего времени было тридцать Левых министров, пятьдесят семь Правых министров, двенадцать министров двора. Что до Великих министров *дайджэ: дайджинов*, то во времена древних императоров их назначение было

\* Возраст Ёцуги явно завышен им самим, по подсчетам получается, что если он родился в 876 г., то в 1025 г. ему должно было быть 150 лет.

делом нелегким. Им становился дед правителя либо его дядя. Велики числом были министры, советники-*нагоны* и сподвижники из дедов, дядьев и других императорского рода».

Кто же такие старцы-рассказчики Ёцуги и Сигэки? Их роль настолько велика, что в эпоху Эдо, например, циркулировали такие названия фольклорных вариантов «Великого зеркала»: «Повесть старца Ёцуги» («Ёцуги-но окина моногатари»); «Повесть двух старцев» («Футари-но май-но окина моногатари»). «Повесть о расцвете» также называли «Ёцуги моногатари», и в российской научной литературе это название переводилось как «Повесть о преемственности поколений». Крупнейший драматург эпохи Токугава Тикамацу Мондзаэмон назвал одну из своих пьес «Повестью Ёцуги о братьях Сога» («Ёцуги Сога»). «Ёцуги» стало родовым обозначением любой неофициальной исторической хроники особого типа.

Сам по себе образ старца (*окина*) значим в японской культуре, отмечала А.Е. Глускина, *окина* участвовали в обрядовых представлениях *та-асоби* (полевые пляски) и *тауэ мацури* (празднество посадки риса), связанных с посадкой и сбором риса, а также в представлениях *саругаку*, дававшихся в синтоистских и буддийских храмах бродячими труппами. В церемониальных представлениях, связанных с сельскохозяйственными работами, участвовали старцы, иногда два, иногда три: один из них носил имя Ёцуги-но окина<sup>22</sup>. А.Е. Глускина пишет, что *окина* — постоянная фигура в таких представлениях, ритуально-обрядовых действиях, это образ родового старейшины, бывшего в свое время распорядителем всех земледельческих работ, а также главной фигурой во всех представлениях, напоминающих о культе предков: старец *окина* = *та арудзи* = хозяин поля; после смерти глава рода обожествлялся, потом его стали называть *та-но kami* (божество поля). Крупнейший фольклорист Оригути Синобу, например, в статье о *та-асоби* упоминает старика и старуху (*окина*, или *омина* и *ба*). В «Великом зеркале», кстати, тоже присутствует старуха-рассказчица — супруга Сигэки, роль ее невелика, всего несколько реплик. Многие комментаторы<sup>23</sup> полагают, что имена старцев значимы и поддаются расшифровке: полное имя первого старца, утверждающего, что ему 150 лет (он родился в 876 г., а действие происходит в 1025 г.), О:якэ-но Ёцуги; *о:якэ* означает «императорская ветвь», а *ёцуги* — «наследник» или «наследование», кроме того, слово *ёцуги* может быть разделено: *ё* — означает «мир», «наш бранный мир» или «время», «наше время», «поколение», а

цуги — «наследование», «чередование», «преемственность», «следующий». Так что имя старца в целом может быть прочтено как «наследование (или преемственность) императорских поколений», и это как нельзя лучше разъясняет смысл памятника. Заметим, что слово *цуги* — «следующий» — ключевое для «Великого зеркала». Все биографии императоров начинаются со слова *цуги-но* («Следующий государь именовался императором Тэнряку»), подчеркивая преемственность государей Ямато, их происхождение от небесных государей-богов, родоначальником которых был Ниниги-но микото, внук богини Солнца Аматаэрасу; выстраивая преемственность, уходящую в обе стороны линии времени: в прошлое, причем первые императоры видятся в отдаленной перспективе, и в будущее, к неведомым пока поколениям правителей. Преемственность этой перспективы подчеркивается еще и тем, что в Японии, как всегда утверждалось, правила всегда и продолжает править до сих пор одна императорская династия — потомков богини Аматаэрасу и Ниниги-но микото. Ёцуги, например, говорит: «Череда богов и императоров, чьи имена при всем моем благоговении сами являются на мои уста». «Великое зеркало» складывалось на фоне уже существующих как отдельный историко-государственный жанр императорских списков, начиная с полулегендарного, но уже земного императора Дзимму (660—585 гг. до н.э.).

Понятие *ё* — «мир» — также ключевое для «Великого зеркала». В эпоху Хэйан этой категории, носящей скорее временной, чем пространственный характер, придавалось особое значение в буддийском смысле: это был мир одного поколения, которое на глазах сходит со сцены, исчезает, словно иней на траве, опадающие цветы и проч. в соответствии с концепцией *мудзё*: — иллюзорности, бренности всего сущего. Характерно, например, такое выражение: «Этот мир, еще более мимолетный, чем сон...» (*Юмэ-ёри мо хаканака ё-но нака...*), постоянно встречающееся в «Великом зеркале». Мимолетность, изменчивость рассматривалась как нечто имманентно присущее жизни, *ё* — это именно мир переходящий, и вместе с тем в *ё* заложено представление о смене поколений, в том числе и поколений императоров и канцлеров. В этом контексте имя старца Ёцуги приобретает новое измерение.

Имя другого старца — Нацуяма-но Сигэки (букв. «разросшиеся, или отяжелевшие деревья на летних горах»), видимо, в согласии с традицией, должно обозначать процветание рода Фудзивара (чье родовое имя буквально означает «поле глициний»). Вокруг имени Фудзивара возникла своеобразная поэтика расцвета. Цве-

тение, разрастание трав и ветвей, расцвет, слава — эпитеты, тесно связанные с домом Фудзивара; один из них вошел в состав названия исторического повествования «Повесть о расцвете» («*Эйга моногатари*»). Это понятие — *эйга* — в центре многих исследований об «исторических повествованиях». *Эйга* — слово китайского происхождения (*жун-хуа*), означает расцвет-цветение, где *эй* (*жун*) — цветение цветов и трав, а *га* (*хуа*) — цветение деревьев. Вместе с тем употребляется и в смысле «мирской славы», «процветания на жизненном поприще». Понятие это в обоих смыслах употреблялось в «Записках историка» и в «Чжуан-цзы» (VI в. до н.э.); в японскую литературу эпохи Хэйан оно пришло, видимо, как полагает, например, МакКалау, через посредство танских новелл и поэтических антологий периода Шести династий<sup>24</sup>. Понятие *эйга*, достаточно редко встречающееся, по мнению многих японских исследователей, применялось именно к тому типу славы и расцвета, связанного с обладанием полной властью, которым пользовался Фудзивара Митинага. Прослеживая происхождение этого слова в номенклатуре средневековых японских категорий, японские исследователи обращаются к «Повести об Исэ»<sup>25</sup>, классическому произведению *ута-моногатари*, к которому японские писатели и поэты бесчисленное множество раз обращались в поисках вдохновения и аллюзий. Один человек (возможно, речь идет об Аривару Нарихира, прославленном поэте) на приеме в честь Фудзивара Масатика, когда зала была убрана по понятной причине цветами глициний (*фудзи*), прочитал такое стихотворение в жанре *вака*:

Как много укрылось  
Здесь под цветами  
в цвету  
И блестящей, чем прежде,  
Глициний цветы!

(Перевод Н.И. Конрада)

Затем на недоуменные вопросы гостей поэт отвечает: «Блеск и слава первого канцлера теперь в полном расцвете, и я сложил стихи, в виду имея то, что “род глициний” теперь особенно цветет». Он использует цветение глицинии как метафору беспрецедентного жизненного успеха дома Фудзивара, к которому принадлежал и Масатика: канцлер этого дома Ёсифуса (804—872) достиг небывалого могущества. Еще в начале IX в. правил род Ташибана, с середины IX в. — у власти регентский дом Фудзивара. При императоре Монтоку (Сэйва) (850—880 гг.) в 858 г. пост

регента занял его дед с материнской стороны Фудзивара Ёсифуса, который отдал одну из своих младших дочерей в жены государю (868 г.) и стал тестем императора, а затем и дедом императора. Фудзивара-но Мотоцунэ объединил посты регента и канцлера и положил начало регентскому дому Фудзивара. А слово *эйга* Аривару Нарихира употребляет в смысле «успех», «мирская слава», связывая ассоциативно с глицинией, т.е. с родом Фудзивара. Таким образом, имя второго старца — Нацуяма-но Сигэки — тесно связано с образом строем исторических повествований.

Рассказчикам необходимы слушатели, они постоянно подают реплики, их видно и слышно в повествовании, устный характер его непременно педализуется в ключевых отрезках. Когда внимание читателя отвлечено описанием исторических лиц и событий, ему обязательно напомнят и о месте, и о времени рассказа. Так, в зачине сообщается, что все те, кто разбирался в таких делах, издали смотрел на старцев-рассказчиков или на коленях придвигался поближе.

Слушатели выражают восхищение: «Монахи и простолюдины сказали: “Мы слыхивали множество разъяснений сутр и проповедей о Законе [Будды], но никто никогда не рассказывал нам о вещах столь удивительных”». Либо просто: «И пожилые монахини и монахи возложили руки на лбы и слушали благоговейно, преисполнившись верой». Или слушатели вступают в разговор со старцами: «Мы ничего не знаем, — и обратились в слух... Мы слыхивали множество разъяснений сутр и проповедей о Законе [Будды], но никто никогда не рассказывал нам о вещах столь удивительных».

Чтобы сделать образ Ёцуги более реальным, осязаемым, в тексте приводится лаконичный портрет старца совершенно в духе хэйанской прозы, воспроизводящей не весь портрет целиком, а передавая его двумя-тремя штрихами: «Сколь изящен был его облик, когда он раскрывал веер из желтой бумаги, натянутой на шесть планок из черного персимонового дерева, и смеялся!» Описаны перемены в его настроении, его вздохи и смешки, его жесты: «И его гордое смеющееся лицо заслуживало быть запечатленным на картине. Это было странно и удивительно, и вид у него был такой, что хотелось внимательно слушать, несомненно, рассказы его были забавны и поистине увлекательны».

Ёцуги намечает хронологическую перспективу: «От самых истоков нашей страны, начиная от императора Дзимму и до нынешнего правления, один за другим сменились, кроме семи по-

колений богов, шестьдесят восемь поколений императоров». Но старец сетует, что все это слишком давнее, «чтобы уши наши могли услышать, и потому я намереваюсь рассказывать, начиная с более близких времен». Формула «то, что видел глазами и слышал ушами» повторяется множество раз в тексте «Великого зерцала» в разных вариантах, происходит шлифовка этого словесного клише, оно сокращается до «видел-слышал» (*ми-ки*). Понимать эту формулу следует так, что он или видел события собственными глазами, или ему о них рассказывали очевидцы: принцы и министры, придворные, знатные дамы, служанки во дворце, знакомые монахи, нянюшки высоких особ, мойщицы уборных и т.д.; часто используются формулы типа: «люди говорили», «стало известно». «Люди мира» (*ё-но хитобито*) или просто «люди» (*хитобито*), в терминологии Ёцуги, — слушатели рассказчиков не только знают и помнят все происходившее за почти 200 лет, но и играют важную роль комментаторов событий, поведения, фактов; восхищаются, пугаются, негодуют, осуждают, а главное — все видят и слышат. Например, Ёцуги говорит: «Люди, наверное, думают: зачем [мы], старцы, без числа громоздим то, что услышали, увидели и собрали — поистине бесчисленные истории нашего мира, занимательные, и печальные, и счастливые? ...Это действительно так, но все-таки прислужницы и девчонки разносят все до самой ничтожной новости о людях из ближайшего окружения каждого государя, высокородных и прочих господ, разве нет? И никогда не бывало, чтобы я не был о том извещен, хоть для вас это и неожиданность».

Не один раз старец Ёцуги повторяет, что рассказывает он только о том, что видел-слышал, четко очерчивая границы повествования. Тут же он устанавливает строгие временные рамки: от «третьего года Кадзё: (850 г.), года старшего брата металла и лошади» до «нынешнего года» (т.е. второго года Мандзю:, 1025 г.).

Старцы обладают необычайно зорким зрением, ничто не может укрыться от их пытливого взгляда. Так, неведомый автор «Великого зерцала» восклицает по поводу рассказа Ёцуги: «Поразительно, что говорил он даже о цвете дамских платьев, которые виднелись из-под бамбуковых занавесок в экипажах».

Те из историй, свидетелями которых они были сами, оказываются наиболее выразительны и выпуклы: «А еще, в те времена, когда мне было всего восемь лет — это могло быть приблизительно во втором году Гангё: [878]7, — император Кампё: [Уда], называвшийся [тогда] близкоприслуживающим *дзидзю*: принца-главы

ведомства церемоний *сикибукё*; увлекался охотой. Однажды после двадцатого числа месяца инея он [из дома] принца-главы ведомства церемоний *сикибукё*: отправился на соколиную охоту, а я побежал вместе с ним. Где-то на плотине Камо близкоприслуживающий *дзидзю*: [Уда] запускал сокола, да так увлекся этим занятием, что не заметил, как неожиданно опустился туман и весь мир заволокло тьмой, так что нельзя было понять, где восток, где запад. Я подумал, что наступил вечер и пробрался в гущу зарослей и лег, дрожа от страха, думаю, я был там всего полчаса. Потом я узнал, что именно тогда Пресветлое божество Камо явилось господину близкоприслуживающему *дзидзю*: и обратилось к нему с речью».

Примечательно, как старцы рассказывают о своем происхождении. Сигэки, например, излагает вполне правдоподобную историю, но она подразумевает и некую энигматичность его происхождения, поскольку об истинных его родителях ничего неизвестно: «Меня взрастили не истинные мои родители, а вскормили чужие люди, и я оставался с ними, пока мне не исполнилось двенадцать-тринадцать лет, точный возраст мне не называли. [Примный отец] рассказывал: «У меня не было своих детей, и пошел я на рынок по поручению хозяина, имея при себе десять собственных связок монет, и тут женщина, державшая на руках пригожее дитя, обратилась ко мне: «Вот хочу отдать кому-нибудь. Этот ребенок у меня десятый, и родился он, когда отцу его было 40 лет, и что еще хуже — родился он в пятую луну». Я отдал деньги, что были у меня при себе, и вернулся домой. На вопрос: «Как родовое имя его истинного отца?», она ответила: «Нацуюма».

Отвечая на восхищенные и недоуменные вопросы из толпы об истоках его учености, Ёцуги отвечает: «Когда [я], Ёцуги, был молод... я ловко завел дружбу с недоучившимися школярами из университета. Подносил им мешочки, наполненные пищей, и корбочки, набитые едой. Ходил к ним и смог научиться [этим песням], но дух мой до крайности одряхлел, и потому я все перезабыл. Помню только кое-что из этого».

Расспрашивают старцев несколько человек из толпы собравшихся в храме, среди них молодой слуга *вакадзамураи*: «Человек, с виду похожий на слугу из знатного дома<sup>13</sup>, лет едва тридцати, приблизился и сказал:

— Да, старцы рассказывают на диво интересно! Даже не верится.

Старцы переглянулись и презрительно рассмеялись».

Позже старцы оценили умные вопросы и осведомленность молодого слуги, они намечают преемственность традиции исторического повествования, называя его своим праправнуком.. «Из тех слов, что вы время от времени вставляли, и кои достойны восхищения, я осмелюсь заключить, что вы [нам], старцам, приходитесь праправнуком. Ваши знания убеждают меня в мысли, что вы заглядывали в старинные дневники и прочие [сочинения], и это выдает ваш весьма утонченный вкус. Как мне, человеку низкого звания, достичь подобной учености? Я только вызываю из памяти то, что видел и слышал, и рассказываю об этом, делая умный вид. Когда же я встречаю человека истинной [учености], мне становится стыдно, что он мысленно может упрекнуть меня [за то, что услышит]. Хотя и стар я уже для учения, но рад был бы узнать кое-что, задавая вам вопросы, — так сказал [Ёцуги]». Так старец намечает линию преемственности рассказчиков; возможно, молодой слуга из богатого дома продолжит традицию и начнет рассказывать свою историю.

Прошлое в системе координат «зеркал» располагается наверху, чем ближе к настоящему, тем ниже, и самая низкая точка — это момент рассказа, т.е. пятый месяц 1025 г., когда старцы ведут диалог в храме Облачного леса Урин-ин. Поэтому рассказы старцев понимаются как восхождение на гору, отсюда употребление глаголов типа *саканбору* при воспоминаниях, т.е. «подниматься в гору» означает «вспоминать прошлое». Их почтенный возраст дает им возможность подниматься к высотам древности, кроме того несколько раз провозглашается подлинность их историй. Благодаря своим годам они — современники и очевидцы многих событий, судеб и, если не видели их сами, то слышали рассказы других людей. Намечившаяся линия преемственности старцев-рассказчиков, начиная с древних представлений *кагура*, рассказчика в «Кодзики» Хиэда-но Арэ, через старцев в хэйанских романах-*моногатари*, исторических повествованиях *рэкиси моногатари*, может быть продолжена: к протагонисту *ситэ* театра Но; рассказчикам *сэцува* и далее, но это уже тема будущего исследования.

### Примечания

Наименование жанра — *рэкиси моногатари* (исторические повествования) появилось в эпоху Мэйдзи; известный филолог Хага Яити использовал этот термин в 1919 г.



- <sup>2</sup> Об этом см.: Holtman D.C. The Japanese Enthronment Ceremonies, with an account of the Imperial Regalia. Tokyo, 1928.
- <sup>3</sup> О «Четырех зеркалах» см.: Мацумото Симпатиро. *Рэкиси моногатари то сирон* (Исторические повествования и исследования по истории). — *Нихон бунгаку си* (История японской литературы). Т. 6. Токио, 1959. Ч. 4. с. 6; Икабэ Ёситака. *Мидзукагами, Окагами, Имакагами, Масукагами*. Токио, 1914.
- <sup>4</sup> Нумадзава Тацуо. *Нихон бунгаку хё:рон* (Введение в японскую литературу). Токио, 1934, с. 5.
- <sup>5</sup> О Хиэда-но Арэ как предшественнике старцев-рассказчиков в *рэкиси моногатари* писал, в частности: Кавакита Нобору в книге «О:кагами». «Эйга моногатари». Серия «*Нихон бунгаку кэнкю:*» (Изучение японской литературы). Токио, 1988.
- <sup>6</sup> Малявин В.В. Чжуан-цзы. М., 1985, с. 8.
- <sup>7</sup> Записи о деяниях древности — «Кодзики». Свиток 1—3. СПб., 1994, с. 30.
- <sup>8</sup> Зеркала в древности и в средневековье импортировались из Китая (начиная с династии Хань — 206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), они были бронзовыми круглыми или восьмиугольными в форме цветка мальвы, около 30 см в диаметре, обратная сторона была покрыта узором. Существует мнение, что зеркала ввозились и из Кореи.
- <sup>9</sup> Кроль Ю.Л. Сыма Цянь-историк. М., 1970, с. 7.
- <sup>10</sup> Сравнительных исследований «О:кагами» и «Эйга моногатари» довольно много. См., например Кавакита Нобору. «О:кагами», «Эйга моногатари». Серия «*Нихон бунгаку кэнкю:*» (Изучение японской литературы). Токио, 1988.
- <sup>11</sup> Ока Кадзуо. «О:кагами» («Великое зеркало»). Токио, 1955.
- <sup>12</sup> Нумадзава Тацуо. *Нихон бунгаку хё:рон* (Введение в японскую литературу). Токио, 1934, с. 7.
- <sup>13</sup> Экида Кацуо. *Кё:ко: «до:дзидайси» — но катарибэ. «О:кагами» сакуся-но омокагэ* (Выдуманный рассказчик-«современник». Облик автора в «Великом зеркале»). — *Нихон бунгаку кэнкю: тайсэй. «О:кагами», «Эйга моногатари»* (Обзор исследований по японской литературе. «Великое зеркало». «Повесть о расцвете»). Токио, 1983, с. 13.
- <sup>14</sup> *The O:kagami*. Fujiwara Michinaga and His Times. Princeton, 1980.
- <sup>15</sup> Мацумура Хиродзи. *Рэкиси моногатари. Эйга моногатари. Сикё: то соно нагарэ* (Исторические повествования. «Повесть о расцвете», «Четыре зеркала» и линия происхождения). Токио, 1979.
- <sup>16</sup> Фукунага Сусуму. *Кэйфу то ицува. «О:кагами»-но рэкиси дзё:дзюцу* (Генеалогия и исторический анекдот. Подлинные обстоятельства исторического повествования «О:кагами»). — «Бунгаку». Токио, 1987. Т. 55, № 10, с. 112—124.

- <sup>17</sup> Мацумото Дзюкю: «*О:кагами*»-но бунгэйсэй (О «литературном» в «Великом зеркале»). — *Нихон бунгаку кэнкю: тайсэй*. «*О:кагами*», «*Эйга моногатари*» (Обзор исследований по японской литературе. «Великое зеркало». «Повесть о расцвете»). Токио, 1983, с. 39.
- <sup>18</sup> На эту тему много писали Мацумура Хиродзи, Мацумото Дзюкю:, см. также: Хосака Хироси. «*О:кагами*» кэнкю: ёсэцу. (Введение в исследование «Великого зеркала»). Токио, 1981.
- <sup>19</sup> См.: Хосака Хироси. «*О:кагами*» кэнкю: ёсэцу (Введение в исследование «Великого зеркала»). Токио, 1981.
- <sup>20</sup> Горегляд В.Н. Японская литература VII—XVI вв. Начало и развитие традиций. СПб., 1997.
- <sup>21</sup> Сато: Кэндзо:. *Сакуся-но мондай то Ёцуги-но О:якэ-но мондай* (Проблема автора и проблема Ёцуги-но О:якэ). — «Бунгаку». Токио, 1987. Т. 55, № 10, с. 313—314.
- <sup>22</sup> Глускина А.Е. Народные песни и пляски Кагура (неопубликованная рукопись). О старцах *окина* также писал крупнейший японский фольклорист Оригути Синобу. См.: Оригути Синобу. *Нихон миндзоку какурон* (Изучение японских народных песен). — *Оригути Синобу дзэнсю*: (Полное собрание сочинений Оригути Синобу). Т. 7. Токио, 1974.
- <sup>23</sup> О возможности подобной интерпретации имен старцев-рассказчиков писал, например: Yamagiwa J. *The O:kagami*. A Japanese Historical Tale. Transl. by Joseph K. Yamagiwa. London, 1967, с. 253.
- <sup>24</sup> *The O:kagami*. Fujiwara Michinaga and His Times.
- <sup>25</sup> *Исэ моногатари*. М., 1979.

## **Художественный мир «Синкокинсю:»**

«Синкокинсю:» (1203 г.) — поэтическая антология, которая знаменовала начало нового этапа в развитии японской поэзии. Составленная группой выдающихся поэтов (в числе которых Фудзивара Тэйка и Фудзивара Ёсицунэ) под руководством императора и талантливого поэта Готоба-но ин, она включала 1979 стихотворений, или «песен», как их тогда называли, за огромный период — с VIII в. и до XIII в. Составители ставили своей главной задачей «восстановить истинный путь песни».

Предшествующая крупная антология — «Кокинсю:», которая также маркировала определенный период развития поэзии, продемонстрировала расцвет поэтического искусства. Творчество поэтов IX — начала X вв., произведения которых составили основу антологии, отличаются совершенством искусства стихосложения, поэтической техники и риторики, утонченностью и рафинированностью языка и стиля, порой даже его особой изощренностью. Форме выражения уделялось особое внимание. Однако эстетика формы имела и свою оборотную сторону. С течением времени стремление поэтов «превзойти» друг друга в искусстве и изощренности поэтического выражения приводило к механической версификации и выхолащиванию «души» песни. Это впервые заметил сам Цураюки, детищем которого была «Кокинсю:». В предисловии к своей следующей антологии — «Синсэн вака» (936 г.) он писал: «У старых песен душа глубока и слова просты. Новые песни — плод изощренного ума, но — не глубока душа их» (Синсэн вака, 1999, с. 18.).

Эту мысль продолжил и развил в конце XII в. ученый поэт Фудзивара Тэйка в предисловии к своей антологии «Киндай сюка»

(«Прекрасные песни нового времени»). Он упрекал поэтов в том, что зачастую они, увлекшись самим процессом сложения песен, «не думали о душе песни», а «только о том, как вложить в пять стихов первую пришедшую на ум мысль». И потому «темен стал смысл» песен этих поэтов, «ибо делают они сложным то, что должно быть просто и понятно» (Тэйка, 1989, с. 469—470). И в то же время появляется все больше поэтов, которые вместо сложной техники и риторики обращают основное внимание на эмоциональную насыщенность содержания. Важную роль в стимулировании этого процесса сыграли теоретические работы Фудзивара Кинто: для Кинто: высшим критерием оценки поэтического искусства является глубина эмоционального содержания. Важнейшим средством для достижения этой цели становится подтекст — «ё:дзё:», букв. «избыточное чувство», или эмоциональное содержание, которое, по словам ученого поэта Фудзивара Сюдзэй, «нельзя выразить в слове и нельзя увидеть в облике».

Происходит смена эстетических идеалов. На место красоты «аварэ» («очарование»), которая лежала в основе поэзии «Кокинсю:», приходит новый эстетический идеал — «югэн», букв. «таинственность и глубина».

Существенную роль в формировании нового идеала сыграло влияние буддийской эстетики. Буддизм чем дальше, тем все больше усиливает свое влияние на японскую культуру, в том числе и на поэтическое мышление. Все глубже внедряется в сознание идея «мудзё:» — «всеобщего непостоянства», мимолетности и эфемерности красоты. В результате, прекрасное как бы теряет свои реальные очертания, становится неуловимым, обретает налет призрачности. Поэты воспевают красоту, видимую сквозь дымку, отраженно или вдали. Например, у Фудзивара Тэйка:

Туманным ароматом слив  
Пропитан воздух,  
В дымке —  
Весенняя луна.  
Теплый, призрачный свет... (№ 40).

Или у Фудзивара Иэтака:

Гора Мацуяма...  
Еле заметны ее очертанья  
В весеннем тумане,  
И смутно видна над волнами  
Гряда облаков. (№ 37).

«Югэн» — красота скрытая, сокровенная, до конца невыразимая. В этом особенно заметно влияние учения буддийской секты дзэн, один из главных постулатов которого — «истина — вне слов». И в этом нельзя не усмотреть связи с «ё:дзё:».

В итоге, содержание антологии существенно отличается от содержания «Кокинсю:», несмотря на сохранение главных тем и мотивов, прочно вошедших в японскую поэтическую традицию. Эти главные темы — природа, любовь, разлука, странствие, скорбь, славословие и разные песни (основная тема которых — «мудзё:»). Однако внутри этих общих больших тем появились новые темы и мотивы, не говоря уже о бесчисленных новых вариантах прежних. К числу новых тем относится тема отраженной луны, которая представлена в самых разнообразных вариантах: то это отражение луны на влажном от слез рукаве, как, например, у Фудзивара Иэтака:

У аромата слив  
О прошлом я спросил,  
Но лишь луны весенней тень  
На рукаве моем  
Безмолвно отразилась. (№ 45).

То отражение лунного сияния в капельках росы, как у Иэнага:  
Когда луной озарено  
Все поле мелкого бамбука  
И отражается в росинках лунный лик,  
Я знаю —  
Настала полночь. (№ 377).

Разнообразны интерпретации зимнего варианта этой темы: «луна отражается на заледенелом или заиндевелом рукаве», — как у Сонэ-но Ёсисада:

Проснулся в полночь —  
Роса заиндевила  
И льдом покрылся мой рукав,  
В нем я увидел отраженье  
Сияющей луны. (№ 601).

Для песен зимы характерны также мотивы ломающихся под тяжестью снега стволов бамбука, ветвей деревьев, шелеста заиндевевших листьев бамбука на ветру. Например, у Фудзивара Ариизэ:

В селении Фусими снег...  
Он заметает и дороги грез.  
Ломаются под тяжестью его  
Стволы бамбука, —  
Даже во сне я слышу этот звук... (№ 673).

Или у Фудзивара Киёсукэ:

Коль не придешь,  
Одному мне придется  
Эту ночь коротать,  
Слушая шорох заиндевелых  
Листьев бамбука в горах. (№ 616).

Тема недосмотренного сна, в «Кокинсю:» только намеченная, особенно характерна для песен любви, как, например, у дочери Фудзивара Сюдзэй (имя поэтессы осталось неизвестным):

Росу стяхнув,  
Просыпаюсь:  
В осеннем прошлом,  
В недосмотренном сне  
Остался твой образ. (№ 1326).

Дальнейшее развитие получила тема «ямадзато» — «горного приюта» — жилища, удалившегося от мира, причем во многих случаях тема эта, уже достаточно привычная, раскрывается с помощью одного какого-нибудь штриха. Например, у Сёкуси Найсинно::

Весна — поздняя гостья  
В глубинах гор,  
Но вот я слышу,  
Как в дверь сосновую  
Стучит капель... (№ 3).

(Песня сложена от имени отшельника. Сосновая дверь — символ его наскоро сколоченной хижины.)

Постоянной стала тема воспоминаний, размышлений о прошлом. Так у Сякухо Синно::

О прошлом думаю...  
Средь ночи проснулся:  
Луна освещает  
Холодное ложе  
И слезы замерзшие на рукаве. (№ 629).

Для женской лирики характерна тема воспоминаний о прошлой любви. Впрочем, не чужда она и поэтам-мужчинам. Обращался к ней, в частности, Фудзивара Сюдзэй:

Кому-то вновь  
Цветущий мандарин  
Воспоминания навевает,  
И я, быть может, для кого-то  
Любовью прежней окажусь. (№ 238).

Изменилось содержание свитка славословий — «иваиута». Если в «Кокинсю» в свиток входили практически лишь песни, содержащие благопожелания государю, принцам и другим членам императорской фамилии, а также знатным придворным, и ограничивались они пожеланиями долголетия, то в «Синкокинсю» диапазон этих песен намного шире. Они не ограничиваются пожеланиями долголетия, но содержат пожелания славного правления, процветания государства под мудрым правлением монарха. Встречаются и самые неожиданные варианты, как, например, у Исэ-но Тайфу:

Пусть на века  
 Пребудет чистой и прозрачной  
 Вода в твоём пруду,  
 Где даже водоросли на дне  
 Сверкают яшмой. (№ 723).

Что касается песен с пожеланиями долголетия, то они, как правило, не приурочены к юбилейным датам, в отличие от песен «Кокинсю», которые слагались к 40-летию, 50-летию, 60-летию и т.д. и предназначались для надписей на ширмах (было принято расписывать ширмы к юбилеям, а также по случаю смены сезона, а поэты слагали песни на темы этих картин). Содержание этих песен выдержано в традиционно гиперболических образах. Типична песня Такакуни:

Не счесть зеленых игл  
 На ветках сосен  
 В Суминоэ, —  
 Как и твоих грядущих лет,  
 О, государь! (№ 725).

Появились новые темы. Так, много песен сложено ко дню инаугурации властителей, к празднику вкушения первых плодов нового урожая («Ниинамэ — сай»), к празднику первого ребенка. Праздник отмечался по случаю рождения первого ребенка в новом году. По этому случаю выкапывали молодую сосенку и устраивали вокруг нее разные увеселения.

В составе свитка немало песен, прославляющих красоты природы. Например, поэт Масафуса восхищается прекрасными камелиями на горе Така-но о:

Меняет сокол оперенье,  
 Но неизменна красота  
 Камелий дивных на горе  
 Така-но о — «Хвост соколиный»,  
 И иней и роса — им нипочем! (№ 750).

Включена сюда и песня поэтессы Исэ:

Дует ли ветер с гор,  
Иль нет —  
Неколебим утес,  
И не страшны ему  
Удары волн. (№ 721).

А Фудзивара Сюдзэй сложил песню, прославляющую «бес-  
смертного» отшельника:

Сорвет святой отшельник хризантему,  
И тыща лет пройдет, наверно,  
Покуда стряхивает с рукава  
Благоухающего  
Капельки росы. (№ 719).

Большие изменения произошли в составе свитка «Песни скор-  
би». Жанр песен скорби «Кокинсю:» можно определить как «пла-  
чи», ибо большинство этих песен, к тому же очень немногочис-  
ленных, сложены по случаю смерти или годовщины смерти вы-  
сокой особы, близкого человека или друга. Типична песня Фунья  
Ясухидэ, сложенная в годовщину смерти императора Ниммё::

Среди густой травы  
В долине туманов  
Сокрылась тень твоя, —  
Померкло солнце.

Был ли день печальней? (ККС, № 846).

Содержание аналогичного свитка «Синкокинсю:» значительно  
разнообразнее. Это не только плачи, но и песни соболезнования  
со стороны друзей и знакомых человеку, понесшему утрату. Не-  
которые песни сложены безотносительно к конкретному челове-  
ку, покинувшему этот мир, как, например, песня Готобы, сло-  
женная в размышлениях о мимолетности жизни:

Может быть, туча та,  
Что пролилась дождем,  
Была облаком дыма,  
Оставшегося от того,  
Кто навсегда ушел  
И в небе затерялся его след? (№ 803).

Это могут быть песни, содержащие мысли о смерти, как у  
Комати:

Печально думать о конце,  
Что ждет меня, —  
Когда над нежной зеленью полей



Взывается кверху  
Облако тумана... (ККС, № 758).

И песни сожаления о недолговечности жизни, как у Хэндзё:  
Роса, что на траве,  
Исчезнет раньше,  
Чем капли, просочившиеся вниз,  
Но и они — недолговечны.  
Не это ли пример живущим в этом мире?  
(ККС, № 757).

Изменилось даже местоположение этого свитка. В «Кокинсю» эти песни помещены во второй половине антологии, после «Песен любви». В «Синкокинсю» они занимают третье по порядку место — после песен природы и славословий. И по объёму этот свиток практически не уступает другим, тогда как в «Кокинсю» он самый маленький.

Существенные изменения произошли и в структуре средств художественной выразительности. Сохраняют свое значение сравнение и метафора, причем сравнения преимущественно косвенного характера, типа «казаться», «(ошибочно) принимать за» и т.д. Особенно часто поэты обращались к эмоциональной метафоре, когда в картинах и образах природы выражались сложные душевные состояния, как, например, у Фудзивара Сюдзэй:

Вечер...  
Осенний ветер в поле  
Пронизывает меня  
И кричат перепела в селенье Фукагуса,  
В густой траве. (Боронина, 1978, с. 310).

Вечер символизирует грустные раздумья и одиночество. Пронизывающий осенний ветер — образ щемящей тоски и бесплодного ожидания. Крик перепела — безнадежный призыв к подруге или другу. Наконец, топоним Фукагуса, в нарицательном значении «густая трава» — традиционный образ заброшенности, покинутости.

Поэты по-прежнему широко обращаются к персонификации природы, обращаются с ней как с живым существом, ибо сохраняет свое значение восходящее к глубокой древности, связанное с Синто: эмоциональное слияние с природой. Часты обращения к соловью, кукушке, к цветам — сливе, вишне. Последние особенно свойственны поэтам-женщинам. Например, у Сёкуси Найсинно: встречаем:

Пусть в прошлое  
Уйдет со мной и этот день,  
Когда с тоской смотрю я на цветы,  
Но ты, о слива,  
Меня не забывай! (№ 52).

Часто используют поэты аллегоричность, намек, символ, что непосредственно связано с эстетикой «югэн».

Наоборот, значительно реже стали употребляться зачины «макура-котоба» и «дзё:», которые уже в «Кокинсю:» использовались намного меньше, чем в «Манъё:сю», и многие из них утратили свое «зачинное» значение, употребляясь в основном по традиции. Это такие выражения, как «хисаката-но ама» — «вечнокрепкое небо», которое мы обычно переводим как «вечные небеса», или «кусамакура-но таби» — «странствие — изголовье из трав». Поэты «Кокинсю:» создавали по этому образцу даже новые «макура-котоба» типа «уцусэми-но ё» — «этот мир — пустая скорлупка цикады». Поэты «Синкокинсю:» прибегали к этим формам не часто — обычно, когда хотели подчеркнуть связь с традицией, придать своему произведению своеобразный аромат старины. Например, император Готоба употребляет древнее стилистическое введение «дзё» (оно занимает первые два стиха) в песне:

Длинный хвост фазана с гор,  
Долу свисающий, —  
Весенний долог день,  
И всё ж мне не наскучило  
Цветущей вишней любоваться. (№ 99).

Фудзивара Тэйка использует традиционный постоянный эпитет «тамахоко-но мити» — «путь — яшмовое копье», который восходит к древнему мифу о схождении на землю Ниниги-но микото, внука богини Аматаэрасу. Ниниги спустился с неба в сопровождении сонма богов, один из которых, Сарутахико, указывал ему путь яшмовым копьем. Этот постоянный эпитет использует Тэйка:

Копьем из яшмы [протянулся]  
Путь странника...  
Дождь с неба майского  
Мне от него вестей  
Не принесет! (№ 232).

Поэты часто помещают эти слова и выражения не в начале, но середине песни, и эти слова, таким образом, по сути перестают играть роль зачинов, выполняя функцию художественного

образа с определенной традиционной нагрузкой как, например, у Сюнряя:

Там, вдалеке,  
Льет, верно, дождь:  
В вечное небо устремленный  
Пик Кагуяма  
Окутали тучи. (№ 266).

Топоним-зачин «утамакура» — «изголовье песни» употребляется в «Синкокинсю:» значительно реже, чем в «Манъё:сю», и реже, чем в «Кокинсю:». Один из наиболее часто встречающихся — «Исоноками». Это — название места, где в старину была столица. Использован этот зачин, например, в песне неизвестного автора:

[Подобную] Исоноками  
Старую столицу посетив,  
Увидел я  
Все ту же прежнюю  
Красу цветущих вишен. (№ 8).

(Речь идет о посещении столицы Нара.)

Но если «утамакура» и используется реже, чем прежде, то это-го отнюдь нельзя сказать об использовании топонимов как таковых. Японские топонимы обладают богатейшим образным потенциалом. Многие из них связаны с культом Синто, согласно которому каждая гора, река, равнина и т.д. имели свое божество, которое, как считалось, там обитало. Соответственно эти топонимы связаны с древними мифами, сказаниями, преданиями, что давало богатый материал для создания подтекста — «ё:дзё:». Немало топонимов связано с красотами природы, которыми любовались японцы. Эти названия живописных мест также провоцируют соответствующие ассоциации. Например, часто употребимы топонимы Исэ, место, где находилась самая главная синтоистская святыня; Сумиёси, побережье, славившееся своими древними соснами, которые использовались в поэзии как образы долголетия, седой древности. Постоянно употребим топоним «Фукагуса» — «густая трава».

В «Кокинсю:», с присущей ее поэзии сложной риторикой и техникой, пожалуй, центральное место занял прием поэтической игры слов-образов — «какэкотаба» — букв. «слово-перевертыш». Это либо слово, выступающее одновременно в значении двух слов-омонимов, либо полисемантическое слово, используемое в обоих своих значениях, либо топоним (типа «Фукагуса»),

выступающий одновременно и как географическое название и в нарицательном значении этого слова. Один из постоянных тропов «какэкотаба» — «мирумэ» в своей классической форме представлен в песне Оно-но Комати:

Не знаешь, верно, ты,  
 Что я — та бухта,  
 Где нет морской травы,  
 Рыбак же неотступно  
 До изнеможенья бродит... (ККС, № 623).

Поэтесса употребила слово «мирумэ» в значениях двух слов-омонимов: «мирумэ» — название морской травы, добываемой рыбаками и употреблявшейся в пищу, и «мирумэ» — «свидание», «встреча». Она хочет сказать, что тот, кто постоянно ходит возле ее дома и добивается ее любви, только попусту теряет время.

«Какэкотаба», как правило, употребляется в сочетании с другим поэтическим приемом — «энго», букв. «связанные слова», т.е. слова-образы, объединенные ассоциациями. Так, в данном случае слово «мирумэ» в значении морской травы обуславливает использование по ассоциации с ним слов «бухта» и «рыбак».

Постоянно употреблялось в обоих своих значениях одновременно и слово «иро». Прямое его значение — «цвет», переносное — «любовь». В песнях любви «Кокинсю:» часто встречается мотив: «В твой цвет окрашенное сердце», означающий «мое сердце, полюбившее тебя».

Эти тропы встречаются часто и в «Синкокинсю:», но не имеют в большинстве случаев определяющего значения для содержания песни (за исключением тропов типа «иро»). Используются они с целью создания дополнительных обертонов. Особенно часто встречается омонимическая метафора «фуру», строящаяся на ассоциации «фуру» — «проходить (о времени)», «стареть», а также «фуруй» — «старый», с омонимом «фуру» — «идти (в речи о дожде, снеге)»; также «хару», где «хару» — «весна» ассоциируется с «хару» — «натягивать», «растягивать», а также «распускаться (о почках)».

Но наиболее часто употребимым в поэзии «Синкокинсю:» становится прием «хонка-до:ри», букв. «следуя песне-прототипу». Этим прототипом является песня поэта-предшественника. Новый поэт создает свое произведение с намеком на более старую песню, используя либо образ, мотив, ситуацию, атмосферу, либо кусочек текста (с изменениями) из произведения-прототипа («хонка»). Этот прием встречается уже в поэзии «Манъё:сю», в «Ко-

кинсю:» он становится часто употребимым, а в «Синкокинсю:» практически каждое четвертое стихотворение сложено с намеком на какую-то более раннюю песню. Так, источником многих претворений стала известная песня Аривара Нарихиры, сложенная им при посещении дома, в котором раньше жила его возлюбленная. Он — в недоумении: что произошло? Куда она исчезла? И все ему кажется каким-то чужим: и луна не так светит, и весна будто не такая:

Иль в небе нет луны?

Или весна — не та,

Не прежняя весна?

Лишь я один —

Как будто бы все тот же... (ККС, № 747).

Аллюзию на эту песню содержит приведенная ранее песня Изэака, начинающаяся словами: «У аромата слив о прошлом я спросил...». Он тоже вспоминает свою прежнюю любовь, но настрой его песни более пессимистичен, чем настрой Нарихиры. На свои немые вопросы он получил лишь холодное отражение луны на своем мокром от слез рукаве.

Песня Нарихиры стала источником вдохновения и для Фудзивара Тэйка. Собственно не сама песня, но прозаическое введение к ней — «хасигаки», в котором говорится, что лирический герой лег на пол и сквозь полуразрушенную крышу стал смотреть на луну. У Тэйка:

Рукав, увлажненный слезами,

Сливы впитал аромат,

И отблеск луны,

Сквозь ветхую крышу пробившись

На нем отразился. (№ 44).

Тэйка любил этот прием. Он обращался в поисках вдохновенья к произведениям поэтов «Манъё:сю». Например, к танка неизвестного автора:

Белотканных

Рукавов разлука —

Тяжела...

В расстроенных чувствах

Я отпустила его... (Манъё:сю, № 3182).

Аллюзией на эту танка была песня:

Белотканных

Рукавов разлуку

Омыла роса,

И, пронизывая холодом,  
Осенний ветер подул... (№ 1336).

Создает он аллюзию на песню великого поэта «Манъё:сю» Какиномото Хитомаро::

Длинный хвост  
Фазана с гор,  
Долу свисающий...  
Эту долгую-долгую ночь,  
Видно, один проведу... (Боронина, 1978, с. 206).

Вот — песня Тэйка:

Уснул одинокий фазан,  
Хвост его,  
Долу свисающий,  
Иней покрыл.  
Сверкает в сиянье луны. (№ 487).

Выше уже приводилась песня императора Готоба, начинающаяся так же, как песня Хитомаро, и представляющая собой аллюзивную вариацию последней.

Таковы основные разновидности «хонка-до:ри».

Фудзивара Тэйка разработал детальные рекомендации по использованию приема «хонка-до:ри». Он считал, прежде всего, что поэт не должен заимствовать содержание прототипа, но лишь форму выражения его. Он писал: «Слово вздыхает по старине, но душа жаждет новизны» (Тэйка, 1989, с. 471). Он прямо призывал обращаться к поэтическому прошлому и заимствовать оттуда средства выражения: «С любовью обратим свои взоры к старине и позаимствуем слова старых песен» (Тэйка, 1989, с. 471—472).

Тэйка считал, что должен быть значительный временной отрыв нового произведения от прототипа. Соответственно в данной антологии большинство «хонка-до:ри» базируются на песнях «Кокинсю:», далее следуют антологии «Манъё:сю», «Сюисю:», «Госэнсю:» (последние две составлены в Х в.). Очень мало заимствований из последующих антологий — «Сэндзайсю:», «Сикасю:», «Кинъё:сю:» и других. И, наконец, по мнению ученого поэта, не следовало включать заимствуемый материал в аналогичные контексты. Например, если мотив или образ заимствовался из песен любви, то его можно было использовать в песнях природы, скорби в «Разных песнях» и т.д., но не в песнях любви.

Помимо широкого обращения к поэтическому прошлому, в песнях «Синкокинсю:» настойчиво звучат мотивы воспоминаний о прошлом, как это явствует из уже сказанного ранее. Многие

песни начинаются словами «Вспоминаю прошлое». Например, песня Фудзивара Сюдзэй:

Вспоминаю прошлое...  
На травяную крышу  
Льет ночной дождь...  
Не прибавляй же новых слез мне,  
О, кукушка! (№ 201).

Обращает на себя внимание изменение общего настроения поэзии, ее тональности, самой атмосферы. Помимо явного преобладания мотивов «мудзё»: и в связи с этим значительно углубляется общая элегическая окраска песен. В антологии преобладают осенние мотивы и осенние настроения, образы вечера, заката, сумерек. И, помимо причин эстетического порядка, здесь кроются и причины более глубокие, социальные.

Время мира и спокойствия, олицетворяемое названием столицы — Хэйан, сменилось временем серьезных потрясений. Страна пережила жестокие и кровопролитные междоусобные войны, закончившиеся победой феодально-самурайского клана Минамото, который устроил в стране военное правление — сёгунат, со столицей на востоке страны — в Камакуре. Реальная власть перешла из рук придворной аристократии в руки второго сословия — феодалов-наместников и их вассалов — самураев. Императорский двор в Хэйане хотя и сохранился, но, по существу, лишь в качестве декоративного института. Хэйанской аристократии оставалось лишь вздыхать о былом блеске и славе. Это немало способствовало росту ощущения эфемерности и иллюзорности жизни, усилению ностальгических настроений, ибо усиливалось ощущение неуверенности в завтрашнем дне. Обращение к прошлому, кроме того, обусловлено было частично неосознанным, а частично и сознательным стремлением сохранить свою культуру, сохранить связь времен. Иначе говоря, обращение к прошлому объясняется не только любовью к старине, но и еще в большей степени ностальгией по утраченному величию придворного сословия.

Не случайно составители антологии, в отличие от составителей «Кокинсю», включили в нее песни из «Манъё:сю»: они обращались к самым истокам поэзии вака. Главным эстетическим принципом поэзии «Манъё:сю» было «мэй-дзё:тёку» — «ясность, чистота и непосредственность», а главной задачей составителей, как уже отмечалось, было «возрождение пути Сикисима», т.е. изначально «глубокой души» японской песни. Как образно сказано в Предисловии к антологии, ее составители стремились к тому,

чтобы «не дать засохнуть руслу древней реки «Томи-но огава». И само название антологии «Синкокинсю:» — «Новая «Кокинсю:» — знак этого стремления.

И еще одно «новшество». В «Кокинсю:», как известно, значительная часть песен предваряется прозаическим введением «хасигаки», объясняющим ситуацию и повод сложения песни. Дело в том, что поэзия была в большой степени ситуативной: многие песни слагались к определенному случаю. Поэзия «Синкокинсю:» значительно менее ситуативна, хотя и в эти времена продолжали слагать стихи к случаю. Однако большинство стихов антологии являются самодостаточными и не нуждаются в прозаических введениях. В необходимых, однако, случаях эти введения сохраняются. Например, в «Песнях скорби», ибо песни эти слагались по случаю смерти конкретного человека, песни соболезнования были, в свою очередь, адресованы конкретному человеку. И многие другие — большинство песен этого свитка снабжены предваряющим текстом. Например, песня Кинто: «Сложил, навестив дом друга после его кончины и заметив, что на деревьях в саду сохранился лишь один осенний лист:

Сегодня не приди,  
И этого листа уж не застал бы, верно,  
И листья алые в горах,  
И люди —  
Все мимолетно в этом мире!» (№ 800).

Или Рисси Кёсэн: «Сложил, посетив жилище друга спустя много времени после его смерти:

Пришел, чтоб увидеть,  
Хотя б следы тех мест,  
Где обитал ты,  
Увы! Их уже нет,  
О, как всё изменилось!» (№ 820).

Аналогично и у Мурасаки Сикибу: «Как-то, сокрушаясь о непрочности мира, любовалась картиной живописного места провинции Митиноку и сложила:

Ушли навсегда  
Те, кто были близки,  
С тоскою о них вспоминаю,  
Глядя на дым от костров,  
Что жгут рыбаки в Сиогама». (№ 820).

В «Синкокинсю:» представлена целая плеяда талантливых поэтов разных поколений. При наличии общности тем, составляю-



щих традицию, у них обнаруживаются индивидуальные особенности и пристрастия, и это касается не только новых индивидуальных вариантов общепринятых тем и мотивов, но и мотивов, появившихся вновь, не говоря уже об индивидуальных особенностях стиля.

Например, Сюдзэй, помимо темы отшельничества, часто обращался также к теме неотвратимого течения времени:

Уходят в прошлое года,  
Виденьем в памяти мелькая,  
И вот уж этот год,  
Мглой снежною окутан,  
Идет к концу. (№ 693).

Принцессе Сёкуси особенно близки темы воспоминаний о прошлом, а также бесплодного ожидания:

Уж не найти тропы,  
Заметена опавшею  
Листвой павлоний,  
А я все жду того,  
Кто, знаю, не придет. (№ 534).

Императора Готоба считают певцом осени:

Окутанная дымкой,  
Струится под горой  
Река Минасэ...  
Как мог я думать, что закат  
Лишь осенью красив! (№ 36).

Певцом осени можно назвать и Фудзивара Кинто::

С друзьями  
Собрались мы посмотреть,  
Как опадают листья, —  
Увы! Осень ушла уж  
С горных троп. (№ 546).

Поэта Сайгё, поэта-монаха, странника, поэта-одиночку, отличает особо проникновенное слияние с природой:

Осень... Все холоднее ночи,  
И у сверчков как будто нет уж сил:  
Слышу, как замирают,  
Словно удаляясь,  
Их голоса... (№ 472).

Певцом природы был и поэт Цунэнобу, которого, как и поэта Сюнрай, японские историки литературы считают поэтами-профессионалами, в отличие от придворных поэтов, к которым от-

носились подавляющее большинство остальных. Но для него характерен другой стиль — возвышенно-приподнятый стиль «кодзэтай», или «такэтакаси»:

Ветер сорвал  
С горных вишен цветы,  
И занавес из лепестков  
На миг заслонил  
Рощу седых криптомерий. (№ 122).

Фудзивара Тэйка принадлежит к числу поэтов, равно искусных во всех темах. Более того, он не придерживался всю жизнь одного и того же поэтического стиля. Хотя сам он приложил много сил для теоретической разработки стиля «югэн», но уже в зрелом возрасте он отходит от этого стиля и создает много произведений в стиле «ёэн» — «чарующей, призрачной красоты», или, как он сам определил этот стиль, — в «стиле чарующей красоты избыточного чувства». К этому стилю относится приводившееся ранее стихотворение:

Белотканных  
Рукавов разлуку  
Омыла роса,  
И, пронизывая холодом,  
Осенний ветер подул... (№ 1336).

В конце жизни Тэйка вырабатывает новый поэтический стиль «усин», букв. «имеющий душу». Он упрощает поэтический язык, стремясь к максимальной насыщенности эмоционального содержания. Например, уже в семидесятилетнем возрасте он сложил песню:

Хоть знал заранее,  
Что встреча  
Ведет к разлуке,  
Отдался я любви,  
Забыв и о рассвете. (Тэйка, 1989, с. 493).

Для женщин, как уже отмечалось, характерны темы воспоминаний о прежней любви, а также сна, грез. Много таких песен у Сёкуси Найсинно:, Идзуми Сикибу, дочери Фудзивара Сюдзэй. Так, у последней есть две такие песни:

Сливы цветы,  
С их неизменной красою,  
Воспоминая пробуждают.  
О юности напомни мне и ты,  
Весенняя луна! (№ 47).

Под сенью цветущих померанцев  
Забывлась на мгновенье,  
Но даже в грезех  
Ощутила аромат  
Тех рукавов... (№ 245).

Женщинам также свойственны песни глубоко пессимистического склада:

*Сёкуси Найсинно:*

О, жизни нить!  
Уж если рваться — рвись!  
Дольше буду жить,  
То, что на сердце таю,  
Скрыть едва ль смогу. (№ 1034).

*Дочь Фудзивара Сюдзэй:*

Что держит меня  
В этом мире печальном?  
Как вишни цветок,  
На волю весеннего ветра  
Отдамся... (№140).

Среди других крупных поэтов можно назвать Фудзивара Иэтака, Дайсо:дзё: Дзиэна, поэтов-монахов Эгё и Ноина, поэтов Фудзивара Ариэ, Минамото Мититомо, каждое из произведений которых представляет собой целостный микромир, и в этом одна из важнейших особенностей художественного мира антологии «Синкокинсю».

## Литература

- Боронина И.А. Поэтика классического японского стиха. М., 1978.
- Кокинвакасю: (Собрание старых и новых песен Японии). Серия «Нихон котэн бунгаку дзэнсю:» (Полное собрание произведений японской классической литературы). Т. 7. Токио, 1989.
- Манъё:сю. Серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Японская классическая литература. Большая серия). Т. 7. Токио, 1989.
- Синкокинвакасю:.. Новое собрание старых и новых песен Японии. Серия «Нихон котэн бунгаку дзэнсю:» (Полное собрание произведений японской классической литературы). Т.26. Токио, 1989.
- Синсэн вака. СПб, 1999.
- Фудзивара Тэйка. Киндай сюка (Прекрасные песни нового времени). Серия «Нихон котэн бунгаку дзэнсю:» (Полное собрание произведений японской классической литературы). Т. 50. Токио, 1989.

## **К вопросу о специфике организации японского культурного пространства**

Задача выявления специфических черт организации некоторого культурного пространства в принципе — есть задача методологическая. Говорить о специфике организации японского культурного пространства можно в том случае, если мы изначально постулируем некоторые различающиеся культурные типы. Различие культур наиболее ярко проявляет себя в типах миропостижения. Поэтому сравнивать культуры оказывается возможным посредством сравнения «устройства» парадигмы миропостижения в каждой из них.

Большие культуры, каждая по-своему, организуют собственное «мышление». Судить о типе мыслительной организации культуры мы можем по культурным продуктам. В некоторых исследованиях делаются попытки охарактеризовать некоторым образом ту или иную культуру. Так, например, в диссертационном исследовании Е.Ю. Леонтьевой «Специфика европейского мышления (философско-методологический аспект)» перечисляются следующие особенности европейского мышления: а) восходящее к Пармениду совпадение мышления и бытия как предпосылка и условие постижения истины; б) разрыв континуальности мира и изучение его дискретных форм как необходимый момент движения мысли; в) убежденность «носителей» мышления в несовершенстве мира ввиду несоответствия последнего его концептуальным образцам; г) ориентация на творчество и деятельность, предполагающая, что человек стоит в оппозиции к внешнему миру и в силу своей разумности стремится к его переустройству; д) выражение мысли

только в особых структурах языка, ее «узнавание» себя в словах, которые становятся специальным предметом изучения (Леонтьева, 1993, с. 9—10). Однако подобные заключения, содержащие столь разноплановые, разнопорядковые характеристики, не дают базы для сопоставления. Маловероятно, чтобы аналогичный набор характеристик «мышления» другой культуры имел тот же состав. Думается, что лишь выявление наиболее общих и абстрактных свойств «мышления» культур способно привести к желаемым результатам.

Если попытаться проанализировать культурные продукты Европейского и Восточного типов с целью найти самую общую характеристику их «мышления», то мы придем к обозначению их как *Познание* (Европейская культура) и *Понимание* (Восточная культура). Заметим, что Познание и Понимание в настоящей работе понимаются не как некоторые психологические явления, а как имена духовные, культурные.

Фундаментальное различие между Познанием и Пониманием — позиция осваивающего мир человека. При познающем отношении к миру субъект противопоставляет себя постигаемому как объекту и выделяет в объекте некоторые свойства, делая его своим предметом. Возникает отношение, известное как «S — O парадигма» (субъектно-объектная парадигма). Показательны в этом смысле научные предметы европейских наук, полученные при таком подходе. Очень яркий пример — европейская медицина, где человек смотрит на себя как на объект исследования. Здесь важно подчеркнуть, что не только собственно науки функционируют в рамках субъектно-объектной парадигмы, но в значительной степени вся Европейская культура, будучи антропоцентричной, являет собой пример именно такого отношения. Если мы обратимся к философским системам, то увидим, например, что логос Аристотеля получен через абстракцию как нечто отдельное, а категории представляют собой основные типы объектности. «Объект (позднелат. *objectum* — «предмет», от лат. *objicere* «брошаю вперед», «противопоставляю») — то, что противостоит субъекту, на что направлена его предметно-практическая и познавательная деятельность» (Философская энциклопедия, т. 4, с. 123).

Для восточного постижения мира характерна позиция погруженности в мир человека: человек понимает себя в качестве одного из элементов целого, «схватывает» явление, не вычлняя его из целого. Отношения между человеком и миром представляются как отношения между микрокосмом и макрокосмом, и акцент делается на связях между этими «мирами», взаимно прони-

кающими друг в друга. Мы настаиваем на том, что пространство японской культуры, также как и культурное пространство Индии и Китая, организовано по типу Понимания, и культуры этих стран представляют собой частные случаи действия указанного базового механизма. Нашу задачу мы видим в том, чтобы показать понимающую организацию восточного культурного пространства в принципе и определить в нем специфическое место японской культуры.

Для обоснования тезиса о понимающей организации восточного культурного пространства обратимся, прежде всего, к методологическому описанию механизма Понимания. В отличие от Познания, фиксируемого методологами в схемах знания, имеющих плоскостную структуру, механизм Понимания, определяемый как «работа» по связыванию разнородных элементов в ситуации Понимания, представляется формально как многомерное пространство.

Итак, построение пространства содержания является тем способом, с помощью которого Понимание может быть представлено формально. В понимании самого понятия «пространство содержания» мы идем за В.П. Литвиновым: «...в том случае, если мы полагаем предметы жизни и сигналы в виде отдельных топик, которые могут быть соотнесены тем или иным образом, мы начинаем устанавливать между ними отношение «об», которое и есть, по определению отношение содержания, ибо вопрос «О чем (ты говоришь)?» есть, на категориальном языке, вопрос о содержании. ...Третья плоскость дает нам основания говорить об отношении второй плоскости к первой, как об отношении содержания, то есть изолировать отношение как самостоятельную сущность, независимую от термов-предметов. ...Пространств содержания может быть много, но должно быть выполнено условие, чтобы одна из плоскостей была ситуационно-рефлексивной, а две другие как минимум представляли разные топик. Любой предмет, размещенный в таком пространстве, есть смысл» (Литвинов, 1992, с. 17–18).

Задача показать понимающую организацию восточного мышления заставляет нас работать в герменевтической логике, поскольку именно герменевтика способна показать Понимание как «работу Понимания», осуществляемую в многомерном пространстве содержаний, и тем самым «схватить» (con-cipio) «Понимание» как таковое в его целостности. Многомерность пространства Понимания обусловлена гетерогенностью содержаний, стягиваемых в акте Понимания в одно целое. Герменевтический метод есть метод работы с многомерными пространствами. При этом герменевти-

ческая логика есть логика структурная, комбинаторная, в отличие от «линейной» логики науки.

В акте Понимания осуществляется осмысленная организованность гетерогенных содержаний. Само же пространство содержаний создается выходом в рефлексивность: в Понимании человек смотрит на себя, смотрящего на мир, а мир есть отражение его самого. Отсюда и рефлексивность действительного мира человека, «понижающая» его организация в принципе.

В Восточных культурах такое понимающее отношение является базовым способом освоения мира, а специальные способы и средства Понимания положены в культуру. Благодаря этому человек, находящийся «внутри» культурного пространства, получает возможность устанавливать операциональные тождества гетерогенных содержаний, создавая в результате этих соотношений смыслы, и посредством этого «понимать», не вычленив ничего из сложного целого. Пространство держится целостностью. Пространство содержаний — связыванием разнородного.

Собственно связывание можно понять как порождение культурой смыслов. Способы же порождения смыслов могут различаться, и соответственно различаются культуры Индии, Китая и Японии, имея однако общим существенным свойством работу Понимания в многомерном пространстве культуры. Заметим, что любая культура представляет собой рефлексивное пространство, но лишь на Востоке понимающая работа внутри культурного пространства является базовым механизмом.

В отличие от Познания, которое объективировано в культуре в виде знаний и процессов их трансляции, Понимание «посажено» на индивида, а акты Понимания транслироваться не могут. В такой системе в культуру «положены» знания иного рода — знания о способах организации Понимания, знания о средствах и методах связывания разнородного, что и позволяет в каждом акте Понимания как бы заново строить пространство содержания и тем самым понимать. Логика такого способа работы мышления может быть названа структурной, если угодно, «женской», в отличие от линейно развертываемой аристотелевской, «мужской» логики.

Идеал Востока — схватывать целостность жизни, читать каждый лепесток как глубочайшую тайну Бытия. Парадокс «глубины Понимания» заключается в том, что понимающий тем «глубже» понимает, чем дальше отдалается, погружаясь в себя самого. Этим в действительности определяется богатство человеческого мира, но лишь на Востоке постижение себя и одновременное достиже-

ние мира как целого является одной из основных аксиологических установок культуры.

Собственно говоря, культура вообще организована по типу Понимания (наиболее яркие примеры — мифологические и религиозные системы, человеческий язык), поскольку создает символические и ассоциативные системы. Человек, с неизбежностью попадающий «внутри» культурного пространства, получает возможность устанавливать операциональные тождества гетерогенных содержаний и посредством этого «понимать» и осуществлять жизнь, не расчленяя ее и не вычлняя ничего из сложного целого.

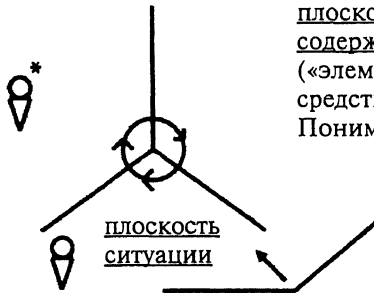
В Восточной культуре связывание гетерогенных содержаний культуры осуществляется посредством особых средств, которые позволяют осуществлять понимающую работу внутри культурного пространства, «удерживая» в то же время на себе базовые смыслы этой культуры.

На рисунке 1 плоскость ситуации является условием соотношения двух других плоскостей — плоскости рефлексии и плоскости культурных содержаний — и условием возникновения пространства содержания (последнее детерминировано аксиологическими установками культуры). Через плоскость ситуации осуществляется «вхождение» в пространство содержания.

Главная аксиологическая установка восточной культуры предельна в том смысле, что в акте Понимания ставится задача довести Понимание до предела: выйти к пределу схватывания мира в его целостности. В каждом конкретном случае эта методологичес-

Рис. 1

плоскость рефлексии  
(средства и способы Понимания)



плоскость культурных содержаний  
(«элементы» культуры, средства и способы Понимания)

плоскость ситуации

аксиологические установки культуры



кая установка может быть «вербализована» в культуре по-разному. В Индии главной целью как теоретического, так и практического буддизма является спасение как достижение просветленного состояния сознания, и разработана методология этого процесса. В Китае идеалом является достижение «единотелесности» (*и ти*) с универсумом. Японская культура в ее различных ипостасях направлена на постижение смысла Небытия.

Плоскость культурных содержаний на рисунке 1 представлена «элементами», или содержаниями культуры, и в том числе специфическими для каждой культуры. В Индии — это элементы как ипостаси дхарм: ставится задача их точного различения и затем точной выборки одного за другим (*dharmā=pravīcāya*) и подавления; в Китае — предметы и явления, организованные в классификационные ряды, а также средства их соотнесения (предельные средства); в Японии — иероглифы-понятия особого рода, отсылающие к изначальным смыслам Восточной культуры. Иначе говоря, в культуру «положено» то, что выступает как *средство* Понимания, а также определенные способы «достижения» Понимания, представленные в виде определенных традиций и течений.

Плоскость рефлексии является необходимой составляющей пространства содержания, поскольку Понимание предполагает рефлексивную задержку (термин В.П. Литвинова), вызванную ситуацией непонимания. Поскольку способы организации Понимания «положены» в культуру, то понимающий, будучи совмещен с плоскостью рефлексии, присваивает их (переносит в плоскость рефлексии) и задает вопросы об этих способах и средствах: «Как достичь понимания?», «Какие средства (из имеющихся в культуре) привлечь?». Обратим внимание на то, что благодаря рефлексии все вопросы о содержании приобретают деятельностный смысл (например: «Что есть мир для меня?»), а механизм Понимания в конкретном акте Понимания может быть представлен как прорисовка пространства. Вопросы, заданные из рефлексивной позиции, задают технику собирания целого.

Таким образом, рефлексия выполняет роль своеобразной призмы, позволяющей увидеть в акте Понимания в конкретной ситуации разнородные сущности в качестве единого целого — вспомним в этой связи Э. Кассирера, который обозначил момент встречи с ситуацией термином «*symbolische Präganz*» (Cassirer, 1956). Акт понимания как работа в многомерном пространстве представляет собой собственно рефлексивную прорисовку

пространства и последующее «опрокидывание» построенного пространства на мир (ситуацию).

С помощью полученной схемы понимающая работа в каждой из культур может быть проинтерпретирована как соотнесение плоскостей: плоскости рефлексии и плоскости культурных содержаний, например как обсуждаемое буддологами отношение «координации» между «сознанием» (плоскость рефлексии) и «объектом» (постигаемым элементом культуры).

Обратимся к рассмотрению характеристик Восточной культуры, обусловленных действием Понимания как базового механизма.

Необходимым условием действия механизма Понимания является *заданность пространства содержания* — в нем Понимание «проявляет себя» как соотнесение плоскостей в определенной ситуации Понимания.

Описывая становление философии в Древней Индии и Китае, А.Е. Лукьянов прослеживает разработку телесно-духовных *объемных* конструкций космоса с использованием тератоморфизма, фитоморфизма, зооморфизма и антропоморфизма и приходит к следующему выводу: не имея в древности между собой сколько-нибудь значимых культурных связей, Индия и Китай обнаруживают в то же время значительную общность принципов организации культурного пространства: пространство задается *пятичастной горизонтальной и трехчастной вертикальной* системами (Лукьянов, 1992) (курсив наш. — Т.С.).

Наиболее явное выражение пространственная заданность культуры получает в Китае, где осуществляется категоризация всех содержаний культуры через отнесение их к числам и абстрактным символам: *инь-ян*, триграммам, гексаграммам, пяти элементам (кит. *у син*), трем мировым потенциям (кит. *сань-цай* /три силы/). Заметим, что японская культура в значительной степени заимствовала эти представления о мироустройстве.

Смысловым основанием культуры Востока является идея Небытия, Пустоты как творческой потенции Бытия. Небытие проявляется в мире в виде изначальной силы (жизненной энергии, первосубстанции, пневмы), которой и определяется существование всего живого и неживого в мире. Эта энергия 氣 (кит. *ци*, яп. *ки*), сгущаясь и огрубляясь, становится веществом, утончаясь — духом. Будучи первоначально внекачественной, единая энергия *ки* поляризуется и затем существует в двух состояниях — *инь* и *ян* (кит. *инь-ци* и *ян-ци*), образующих далее в своих различных сочетаниях пять видов изначальной энергии, которые опи-

сываются как пять элементов (годай): 土 земля; 水 вода; 火 огонь (небо); 木 дерево (ветер); 金 металл.

Таким образом, пространственная заданность культурного пространства определяется идеей наличия изначальной энергии *ци* (яп. *ki*), которая в своем непроявленном состоянии неопределима, а в проявленном состоянии описывается как ее конкретные состояния или фазы, что и позволяет представлять весь феноменальный мир как некоторое целое, образованное преобразованиями *ци*.

Нельзя отрицать наличия неких единых смысловых оснований Восточной культуры, хотя в культурах Индии, Китая, Японии обнаруживаются значительные расхождения в наименовании понятий и в способах их интерпретации. Так, рассматриваемые в «Ведах» понятия индийской культуры, безусловно, могут быть соотнесены с идеей преобразования изначальной энергии *ци*. Ср.: Непроявленное Бытие, Пустота, создает внутри себя Изначальную силу (Прану), образующую два состояния (две Гуны) — абсолютную активность (Раджас) и абсолютную инертность (Тамас). Равновесие Раджас и Тамас есть упорядоченность (Саттва). Посредством взаимодействия последних создаются пять стихий (земля, вода, огонь, воздух, эфир); дыхание эфира создает из эфира стихию воздуха; элементы эфира, воздуха и огня в сочетании образуют стихию воды; сочетание стихий эфира, воздуха, огня и воды образует стихию земли. Взаимодействием пяти стихий объясняется существование всего феноменального мира. Вертикальная структура задается семью планами вселенной (Сапталока), группируемыми в три сферы — низшую, высшую и высочайшую.


Понимание есть работа по связыванию разнородного в некотором *целостном пространстве*. Таким целостным пространством оказывается все пространство Восточной культуры. Понятием, *содержательно* цементирующим это культурное пространство, помимо понятия изначальной энергии, является понятие «Пустоты», «Небытия» (яп. 空 *ku*; санскр. *Shunya* или *Shuniata*). Считается, что предметы и явления феноменального мира не имеют независимого существования, а существуют только во взаимосвязи с другими предметами и явлениями, тогда как их единственной истинной природой является «Пустота» (о понятии «Пустота» см.: Carter, 1989; Heisig, 1986; Nakamura, 1981; Nishitani, 1982).

*Целостность* имеет своим следствием, помимо прочего, *недuality*, смысловое равенство составляющих целое частей. Своеобразным образом это свойство, характерное для Восточной культуры в целом, проявляется в японском языке, где, как пишет А.А. Холодович, «часть однородна целому». Основываясь на фактическом материале и размышляя о выражении единичности и множественности у японских существительных, Холодович пишет: «...Японское имя — это не единственное число даже по внутренней форме... Японское имя — это не множественное число даже по внутренней форме... Японское имя — это слово, в котором отражено единство целого и части, т.е. ...то понимание, где единица и множество, если и имеют место, то присутствуют на заднем плане, в тени, «вне светлого поля сознания». И это — господствующее отношение в японском языке. Любопытно, как это господствующее отношение поглощает все другие отношения, развивающиеся в языке, буквально губит их, не дает им развиваться» (Холодович, 1979, с. 185).

Следующей сущностной характеристикой Понимания является *соотнесение разнородного*. В Восточной культуре средства для осуществления такого рода соотнесений элементов культуры изначально заданы, «положены» в культуру. Изначально заданы и способы соотнесения и преобразования друг в друга этих абстрактных символов. Так, в китайской культуре пять элементов, три мировые потенции, гексаграммы, триграммы соотносятся друг с другом либо напрямую, либо через посредство чисел или определенных пространственных структур. С помощью числовой символики, визуальных геометрических образов и структурно-символических отношений между ними оказываются возможными обширные соотнесения внутри всего пространства культуры. Отдельные элементы культуры — предметы и явления — составляют ряды. Это есть классификационный взгляд на мир, который присущ китайской культуре в принципе и является ее существенной характеристикой. Связывание разнородных элементов культуры посредством оперирования с числами и символами позволило А.И. Кобзеву (Кобзев, 1994) определить методологию китайской культуры как особый тип — нумерологию.

Отметим, что японская культура заимствует эти представления лишь в определенной мере, и они не находят эксплицитного выражения в рамках философской области, а захватывают все культурное пространство, различными способами имплицитно базовые смыслы Восточной культуры. Указанные особенности

организации Восточного культурного пространства есть следствие организации его по типу Понимания — пространство содержания задается как некоторое целое культуры.

Следующей сущностной характеристикой Понимания является позиция *включенности «понимающего» в понимаемое целое* в отличие от противопоставления себя объекту при познающем типе отношения. Характерный для Восточной культуры тип связи обычно определяют как недUALность, или, вслед за Т.П. Григорьевой, «одно в другом» (Григорьева, 1992) (яп. 依正不二 *esho:funi*, где 依正 *esho:* — сокр. от 依報 *eho:* «окружающий мир» и 正報 *sho:ho* «индивид», а 不二 *funi* означает «не-два»), имея в виду, что «...the self and its environment are two integral phases of the same entity» (человек и окружающий мир — это неотъемлемые составные части единого целого) (A Dictionary of Buddhist Terms and Concepts, 1990, с. 331). Графически это отношение может быть представлено в виде символа , где темная и светлая части взаимопроникают друг в друга. Их взаимными переходами символизируется «пульсация жизни» на всех уровнях. Отношения между человеком и миром в такой системе представляются как отношения между микрокосмом и макрокосмом. Идея такого типа соотношения содержалась в Лotosовой Сутре, а затем вылилась в самостоятельное учение (японское название этого учения 十不二門 *jūppunimon* — десять единств), в котором перечислялось единство тела и ума, внутреннего и внешнего, цели духовной практики и истинной природы явлений, причины и следствия, «нечистого» (заблуждения) и «чистого» (просветленности), жизни и окружающего, себя и других, мысли, слова и дела и т.д.

Указанный тип отношения имеет несколько важных следствий. Во-первых, принципиально заданная взаимопринадлежность микрокосма и макрокосма» выливается в то, что постижение смысла Бытия и самого себя оказываются синонимами, а отдельные явления, принадлежащие этим мирам, оказываются связаны символически. Любое произведение культуры — литературное, философское, живописное, «математическое» — получает космический смысл. Причем смыслы Бытия имеют своим источником Небытие, Пустоту. По Судзуки, Пустота бесформенна, но она — основа всего сущего, а акт творчества состоит в том, чтобы сделать небытийное бытийным (Suzuki, 1955).

Вторым следствием из главенствующего в Восточной культуре типа отношения является то, что культура некоторым образом ориентирована на космические ритмы и поэтому *символична*, причем смысловых слоев в любом произведении обычно несколько. Ориентация на космические ритмы и поиски ритмического соответствия приводят также к тому, что *акцент* делается на *связях* между явлениями, а не на самих явлениях; чрезвычайно возрастает роль паузы (вспомним еще раз, что Небытие есть творческая потенция Бытия); характерной чертой Восточной культуры оказывается асимметричность в противоположность симметрии, свойственной Европейской культуре. Интересным примером в указанном отношении является понятие японской эстетики **余情** *yojo*:, которое можно перевести как «душевный отклик», который возникает у читателя стихотворения или зрителя картины. Заметим, что центральной задачей художника является установление и передача в художественном произведении некоторой эмоциональной связи с передаваемым предметом или миром. Культура, в которой базовым процессом выступает Понимание, в принципе не обязана «мыслить» абстрактными понятиями, а может развить лексику в других сферах. Японская лингвокультура являет собой именно такой тип. Накамура Хадзимэ, занимавшийся изучением способов мышления народов Востока на основе исследования особенностей языкового выражения (Индии, Китая, Японии), относительно мышления японцев писал следующее: «...Японцы хотят видеть в феноменальном мире Абсолют, что объясняется их склонностью придавать особое значение интуитивным чувственно-воспринимаемым конкретным событиям, а не всеобщим законам» (Nakamura, 1981, с. 350). В подтверждение этому заключению Накамура перечисляет следующие особенности японского языка: богатство лексики, описывающей эмоции и эстетическое состояние; в то же время практическое отсутствие лексики, обозначающей интеллектуальную деятельность; отсутствие языковых предпосылок для образования абстрактных имен (отсутствие инфинитива, а следовательно, и способа передачи абстрактной идеи, неопределенной ситуации, отношения и т.д.; отсутствие продуктивного способа образования абстрактных имен от глаголов и от прилагательных) (Nakamura, 1981, с. 532—533). Интересным свидетельством в пользу указанных особенностей японской культуры служит тот факт, что буддистские тексты никогда не переводились на японский язык, а изучались в их китайском варианте, который, в свою очередь,

представлял собой перевод с санскритского оригинала. Накамура приводит многочисленные примеры того, как уже в последнем столетии при изучении европейских философских текстов метафизические понятия европейской философии передавались словами, составленными из нескольких (двух и более) китайских иероглифов, например слово «понятие» записывается следующими двумя иероглифами: 概念 *gainen* (общий-мысль/забота).

Еще одним следствием из указанного выше соотношения «одно в другом» оказывается то, что восточное культурное пространство не делится на какие-то отдельные сферы, как это происходит в Европе, в том числе, например, нет деления искусства на чистое и прикладное. Для всех видов искусств законы оказываются едиными, и поэтому любое произведение искусства выводит сразу же во все пространство культуры с его едиными «космическими» смыслами. Интересной особенностью японской культуры, выделяющей ее среди других культур Востока, является то, что религию здесь во многом заменяет искусство, и поэтому занятия искусством рассматриваются как средство достижения просветления: «...Art is a way to enlightenment. It has the same goal as religion» (Искусство есть путь к просветлению. У него та же цель, что и у религии) (Ueda, 1967, с. 235). В то же время значительное место в японской и китайской культурах занимает литература — именно в литературе обнаруживается философское осмысление других видов искусств. Нам представляется, что причина этого заключена в иероглифической письменности, ибо иероглифы «рисуют» смысл.

*Работа со смыслами* является одним из существенных свойств понимания. В случае Восточной культуры смыслы изначально заданы, принадлежат всему культурному пространству как целому, и есть «космические» смыслы. Под космическими смыслами обычно понимают некие изначальные, базовые смыслы, важные для культуры в целом. Работа со смыслами в принципе свойственна иероглифическим культурам, поскольку иероглифы, имея значения, одновременно являются «рисунками» смысла.

Иероглифика «вобрала» в себя основные смыслы культуры. Поэтому задача читателя состоит в том, чтобы «восходить» к этим смыслам посредством рефлексии над иероглифами. Знаковый ряд, представляющий собой последовательность иероглифов, семантически застраивается не только линейно, как это происходит в языках с фонетическим письмом, но, что самое существенное, «вертикально», образуя некоторое смысловое поле. Наиболее ярко это можно наблюдать в коротких стихах *вака* (31 слог) и *хайку*

(17 слогов), создающих, как это выразили И. и Т. Идзуцу, некую сферу, в которой «...meanings of all words are simultaneously present...» (значения всех слов присутствуют одновременно) (Izutsu, 1971, с. 531). Мы бы добавили к этому определению, что в одном семантическом поле одновременно взаимодействуют друг с другом *все значения и смыслы* иероглифически записанных слов.

Восточная культура «живет» как движение смыслов — смыслы *создаются* в Понимании, тогда как знания операциональны и даны в виде средств и способов Понимания.

*Понимание* всегда *индивидуально* и существует в виде отдельных актов, которые транслироваться не могут. Интерпретации же как возможный, но, заметим, необязательный продукт Понимания, могут полагаться в культуру и транслироваться, но транслируются, подчеркнем, интерпретации, не Понимание. В культуре, организованной по типу Понимания, знание обладает иной природой — это знание не объекта, а знание того, что традиционно определяется как «Путь», а в нашей системе описывается как нахождение способов и средств организации Понимания. Для того, чтобы нахождение «Пути» стало возможным, в культуру должны быть положены средства понимания и способы работы с этими средствами, и это условие в Восточной культуре выполнено. Восточный тип рациональности представляет собой случай рационально организованной деятельности Понимания. В интересующем нас случае деятельность Понимания может быть показана как связывание разнородных содержаний культуры в ситуации Понимания, осуществляемое внутри всего культурного пространства как целого.

Понимание не может транслироваться, и поэтому в Восточной культуре вырабатываются специальные техники «воспитания к Пониманию». В качестве примера приведем дзэнский способ «приведения к Просветлению». Суть данной техники приведения к Пониманию мы определили бы как переключение от интерпретирования к Пониманию. Ключевые моменты этой техники:

1) создание необходимого набора содержаний через опыт собственной жизни (внутри определенной культуры);

2) создание операциональной свободы посредством демонстрации перехода от парадоксальных оппозиций к «собираению» взаимоисключающих утверждений в одно целое (демонстрация целостности). Ср. 1 шаг («A is at once A and not A»; «It is A, It is not A, it is both A and not-A, It is neither A nor not-A» (A есть одновременно A и не-A); 2 шаг «Это A, это не-A, это A и не-A, это не A и не не-A» (Suzuki, 1956, с. 115);

3) устранение шаблонных схем мышления и создание ситуации непонимания. С этой целью использовались коаны (кит. гун-



ань) — особые речевые реакции, парадоксальные ответы на вопросы ученика, в которых фиксировался прецедент просветления, восклицания вместо логичного ответа, ритуальное сквернословие, удар палкой...

Психологически просветление представляет собой вспышку интуиции, освещающую нагромождение фактов. Интерпретации не приводят к интуитивному постижению сути Бытия, поскольку имманентное не может описать трансцендентное. Просветление можно считать особым рода рефлексивной возгонкой, приводящей в пространстве трансцендентного к его Пониманию.

Естественно, «просветление» не обязано сопровождать каждый акт понимания. Это задача предельная, даже для Востока. Отсылка же к неким базовым для Восточной лингвокультуры смысла имманентна некоторым средствам Понимания, положенным в культуру, хотя эта возможность может и не быть использована и, чаще всего, не бывает использована в конкретных актах Понимания.

*Несуцессивность*, будучи еще одной существенной характеристикой Понимания, присуща, например, японской культуре практически во всех ее ипостасях — вспомним мгновенное постижение сущности бытия в Дзэн, мгновенность удара в боевых искусствах, мгновенность создания рисунка *суми-э*, написания стихотворения (трехстишья или пятистишья).

Момент *рефлексии* также является необходимым условием Понимания, поскольку связывание разнородного, осуществляемое в акте Понимания, возможно только из рефлексивной позиции. Предельная степень рефлексии есть акт Понимания, в котором постижение смысла Бытия определяется как просветление.

Вышеперечисленные признаки характеризуют Восточную культуру в целом как культуру Понимания. В каждой из Восточных культур делается акцент на одной из составляющих механизма Понимания. В индийской культуре центральным моментом становится *цель*. Индийская культура проявляет себя как культура Понимания в основном в рамках философии — именно в философии обсуждаются средства достижения просветления и нахождения спасения как средства постижения смысла Бытия. В китайской культуре нумерологической методологией задаются *средства* осуществления Понимания. В японской культуре центральным моментом оказывается *метод* понимающей рефлексивной работы, тогда как четкая нумерологическая система средств Понимания отсутствует, и в качестве средств Понимания используются иероглифы-понятия. Японская и китайская культуры, будучи культурами иероглифическими, получают за счет иероглифики ис-

ключительную возможность понимающей организации культурного пространства. Тем самым, с одной стороны, расширяется спектр средств Понимания, а, с другой, философское, космическое осмысление мира перестает быть прерогативой собственно философии и принадлежит всему культурному пространству. Выход к неким изначальным смыслам культуры полагается иероглифическими средствами как возможность Понимающей работы внутри заданного культурой пространства смыслов. В японской культуре эта черта выражена наиболее ярко.

Иероглифическая письменность требует рефлексии как обязательного шага. При чтении иероглифически записанного слова *первоначально определяется значение слова, и лишь затем его чтение*. То есть мы наблюдаем здесь процесс, обратный тому, который свойствен фонетическому письму, где звуковая оболочка «предшествует» значению. *Абстрактность* иероглифических средств заключается в *абстрактной образности* и подобна абстрактности геометрических фигур и символов по отношению к текстовой записи выражаемой ими идеи.

Иероглифическое письмо как дополнительный семантический ряд открывает языку ряд возможностей, которые без иероглифики не были бы доступны. Помимо того, что иероглиф сам по себе, будь то пиктограмма, идеограмма или фоноидеограмма, способен порождать ассоциации и тем самым приводить к различным смыслам, иероглиф в сочетании с другим иероглифом или иероглифами (а такова большая часть лексики) в значительной степени увеличивает свои ассоциативные и смыслопорождающие возможности. Иероглифически записанные слова оказываются многозначными, точнее «много-смысленными» знаками-символами, и содержат в себе возможность отсылать в различные культурные области. В определенном смысле, иероглифическая письменность обеспечивает более явную выраженность внутренней формы слов по сравнению с фонетическим письмом.

Важнейшую роль в обеспечении рефлексивных потенциалов иероглифов играет идеографический смысл. Так, идеографический смысл иероглифа 氣 *кi* складывается из соотнесения трех верхних черт 气 с тремя мировыми потенциями («небо», «земля», «человек»), а элемента 火 (первоначально 米 «рис» или 火 «огонь») — с пятью элементами. Ж.-А. Лавье указывает, что в составе иероглифа в изображении 米 колоса, злака, раскалывающегося при молотье, можно увидеть крест, символизирующий четыре времени года (весна — слева, лето — вверху, осень — справа, зима — внизу), а также диагонали и центр, представляющие «пять эле-

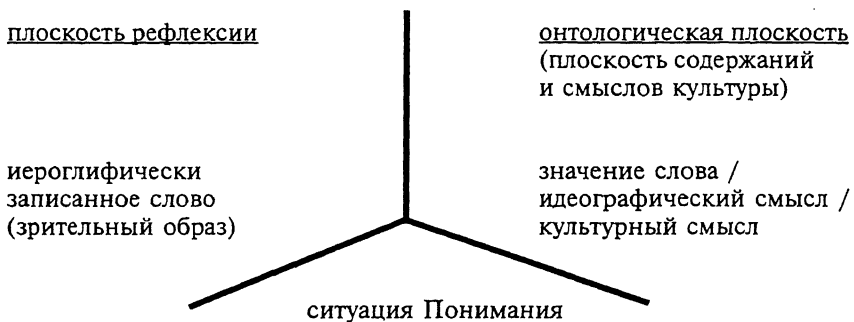
ментов»; «нематериальное» (пар) окружает материальное (злак): действие заключается в нематериальном импульсе; в изображении пара 气 «материальное» связывается с Землей 土 «нематериальное» — с Небом 天; «материальное» и «нематериальное» встречаются и уравновешиваются в Человеке (средняя линия в 气) (Lavier, 1976, с. 89). Таким образом, можно видеть, что иероглиф-понятие 氣 ki в своей идеограмме содержит указание на смысловую пространственную организацию Восточной культуры.

Г.Э. Горохова главную специфику иероглифики видит в том, что «...иероглиф обычно несет на себе целую концепцию, порой требующую для ее выражения в переводе ряда логических и образных средств, как бы вытягивающих в одну линию то содержание, которое символика иероглифа охватывает объемно и целостно. Таким образом, его гносеологическая или ценностная нагрузка содержится в нем не в скрытом виде, а вполне зримо, порой даже живописно» (Горохова, 1987, с. 32).

*Необходимость постоянной рефлексивной* (то есть понимающей) *работы* в наибольшей степени характеризует японскую культуру, поскольку каждый иероглиф в японском языке может иметь не один вариант чтения, что характерно для китайского языка, а несколько, как онных (китайских) чтений, так и кунных (японских) чтений, что уже само по себе вызывает необходимость рефлексии. С некоторым огрублением можно сказать, что первичным результатом такой рефлексии является Понимание, которое в терминологии Г.И. Богина определяется как *семантизирующее*. Г.И. Богин, размышляя о проблеме Понимания текста, теоретически различает следующие три типа Понимания. **Семантизирующее** — «...акт или цепь актов приписывания социально принятых референтов единицам воспринимаемого текста. Такое семантизирующее понимание необходимо при всяком или почти всяком понимании...» (Богин, 1991, с. 39). Отметим, однако, что сделанное автором различение есть различие чисто теоретическое, и в чистом виде, например, семантизирующее Понимание не выступает, а оказывается совмещенным с другими типами Понимания — **когнитивным**, направленным на «...установление связей, отношений и зависимостей между предметами, представленными в тексте», и **распредмечивающим**, направленным на «...восстановление тех смыслов, которые опредмечены автором текста в выразительных формах или могли бы быть опредмечены...» (Богин, 1991, с. 39).

Безусловно, при понимании иероглифического текста могут оказаться задействованы все виды рефлексии, однако продемонстрировать их как отдельные деятельности затруднительно, так как

все три типа оказываются необходимыми уже на уровне понимания одного иероглифически записанного слова. Эта ассоциативная и рефлексивная работа напоминает нам «игру в бисер» из одноименного романа Г. Гессе. Ср.: «Glasperlenspiel ist ... ein Spiel mit samtlichen Inhalten und Werten unsrer Kultur, es spielt mit ihnen, wie etwa in den Blütezeiten der Künste ein Maler mit den Farben seiner Palette gespielt haben mag» (Игра в бисер — это игра с содержаниями и ценностями нашей культуры, с ними играют, как в эпоху расцвета искусств мог играть художник с красками палитры) (Hesse, 1987, с. 12). Однако игру со значениями и смыслами иероглифов задает «понимающему» сама иероглифическая культура, ибо все средства для ее осуществления уже в ней наличествуют, а базовые смыслы культуры, которые следует постигать, изначально заданы самой Восточной культурой и лишь могут быть «поняты» при определенной рефлексивной работе. Функция иероглифических средств в пространстве содержания «восточного» типа может быть показана с помощью следующей схемы:



Как мы уже отмечали выше, иероглифически записанное слово, состоит ли оно из одного иероглифа или образовано сочетанием иероглифов, требует рефлексивной работы для определения собственного значения. В первом случае рефлексия направлена *от рисуночной образности к значению слова*. Во втором случае, помимо этого, *рефлектируются отношения между иероглифами, составляющими слово*, выявляется значение слова, и, исходя из значения слова, его звуковая оболочка. Факультативно может также выявляться *идеографический смысл слова*, выводящий в некоторых случаях к культурным смыслам, что делается явным образом в этимологических словарях. Например, глагол каегу (возвращаться) записывается иероглифом 帰る, состоящим из элементов 手 «рука» и 帚 «метла» (сочетание этих элементов первоначально озна-

чало «домохозяйка», затем в результате расширения значения слова стало означать также «жена»), 1) (сокращенная форма от 追 «следовать»). В своей идеографической основе иероглиф 婦 указывает на существовавший в древнем Китае обычай: после свадьбы муж должен был некоторое время жить в доме жены, а затем возвращался в свой собственный дом, ведя жену за собой. Такие культурные смыслы, однако, не относятся к числу базовых, «космических» смыслов Восточной культуры. К последним способны выводить лишь некоторые иероглифы-понятия.

*Иероглифы понятий* изначальной энергии, пяти элементов, трех мировых потенций и понятия кокого как особые средства Понимания получают дополнительную возможность — рефлексия над иероглифически записанным словом своим итогом может иметь как определение значения слова, так и *через идеографический смысл слова постижение базовых культурных смыслов*. Последняя возможность есть именно возможность, а не необходимый итог рефлексии.

Анализ собственно языкового материала, то есть рассмотрение слов и словосочетаний, имеющих в своем составе предельные иероглифы-понятия, способен показать «понимающую» организацию японского культурного пространства как *собрание средств пробуждения рефлексии: зрительный образ слова есть «рисунок» его смысла в культуре*.

Иероглифические средства по их функции в японской культуре могут быть определены как *средства* или «операторы» Понимания. Они выражают собой мысль, которую не «проговаривают», а «показывают», и именно поэтому они в определенном смысле «управляют» Пониманием и, следовательно, могут быть определены как «операторы» Понимания.

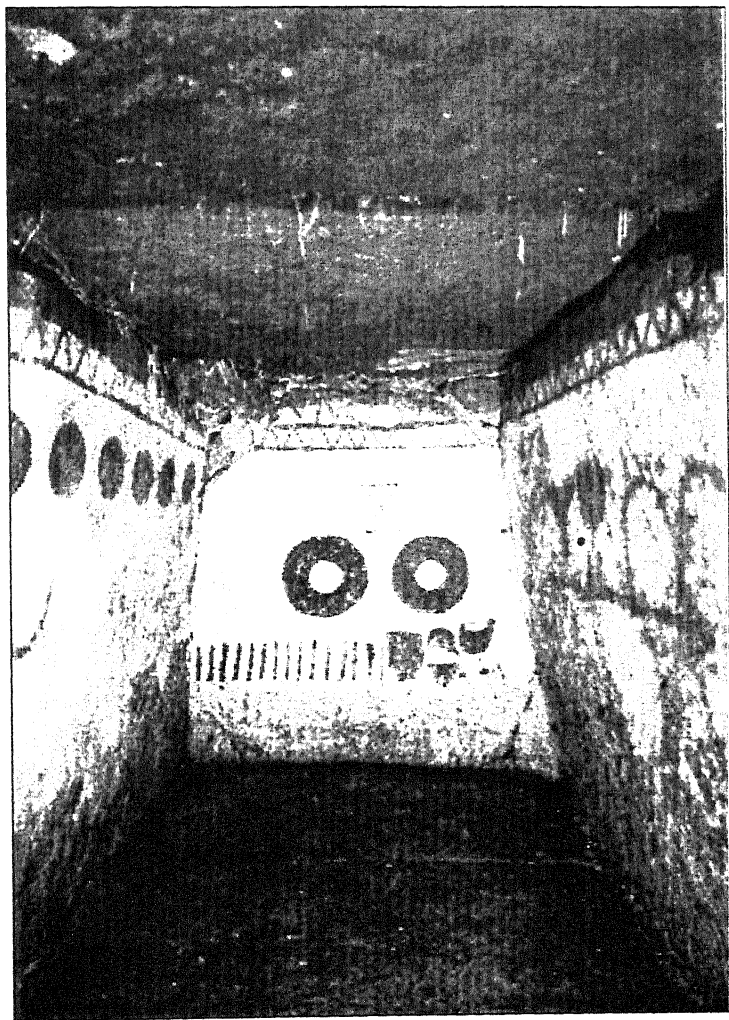
Поскольку Понимание всегда «живет» на человеке как отдельные акты Понимания, и эти акты Понимания не могут транслироваться в культуре, то в культуру полагаются средства, делающие возможными сами акты Понимания, а именно иероглифические средства. Иероглифическая письменность в принципе требует рефлексии и, следовательно, Понимания. Мышление иероглифической культуры есть мышление иероглифами. Иероглифические средства, имплицитные базовые смыслы культуры, способствуют такой организации культурного пространства, которая и могла бы приводить к постижению этих базовых смыслов. Иероглифика в принципе «отсекает» необходимость поиска определений как средства постижения смысла понятий.

Таким образом, можно заключить, что в японской культуре сохраняется та же пространственная организация, которая задается нумерологическими схемами в китайской культуре, однако пространственная структура внутри культурного пространства японской лингвокультуры создается лишь средствами иероглифики. Тот факт, что благодаря иероглифике все культурное пространство пронизывает система соотношений — ассоциативных, семантических — позволяет выходить к базовым смыслам культуры. Таков механизм «понимающей» организации японской культуры.

### Литература

- Богин Г.И. К онтологии понимания текста. — Вопросы методологии. 1991, № 2.
- Горохова Г.Э. К проблеме интерпретации категорий традиционной китайской философии. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока, М., 1987.
- Григорьева Т.П. Дао и логос. М., 1992.
- Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.
- Леонтьева Е.Ю. Специфика европейского мышления (философско-методологический аспект). Автореф. дис. канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 1993.
- Литвинов В.П. Рефлексивная задержка как вход в пространство содержания — Понимание и Рефлексия. Материалы I и II Тверских герменевтических конференций. Тверь, 1992.
- Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). М., 1992.
- Холодович А.А. Проблемы грамматической теории. Л., 1979.
- Carter R.B. The Nothingness beyond God. An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro. N.Y., 1989.
- Cassirer E. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt, 1956.
- Heisig J.W. The Religious Philosophy of Tanabe Hajime. The Metanoetic imperative. Berkeley, 1986.
- Hesse H. Das Glasperlenspiel. Bd. I. Berlin und Weimar, 1987.
- Izutsu T & T. Poetry and philosophy in Japan. Contemporary philosophy, ed. R. Klibansky. Firenze, 1971.
- Nakamura Hajime. Ways of thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1981.
- Nishitani Keiji. Religion and Nothingness. Berkeley, Los Angeles, London, 1982.
- Suzuki D.T.. Studies in Zen. N.Y., 1955.
- Ueda Makoto. Literary and art theories in Japan. Cleveland, 1967.
- Философская энциклопедия. Т. 1—5. М., 1960.
- A Dictionary of Buddhist Terms and Concepts. Tokyo, 1990.

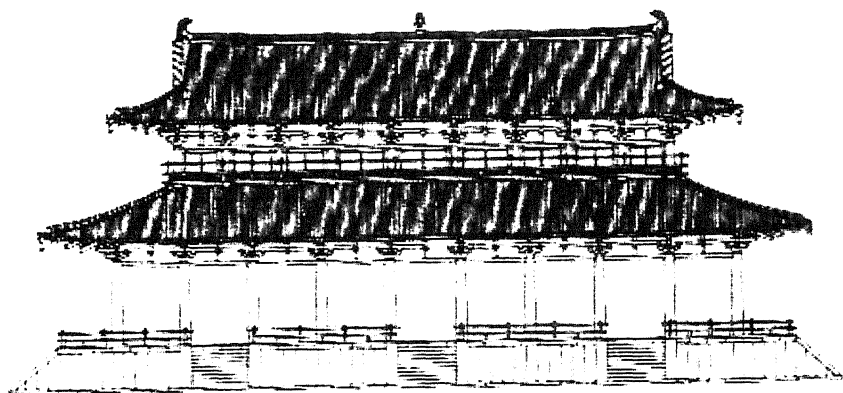
## Иллюстрации



Погребальная камера кургана Торадзука (преф. Ибараки)

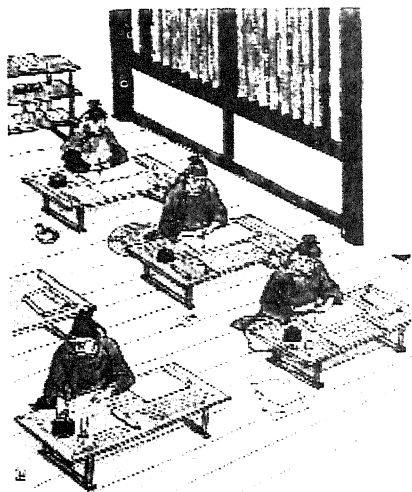


Бронзовые зеркала

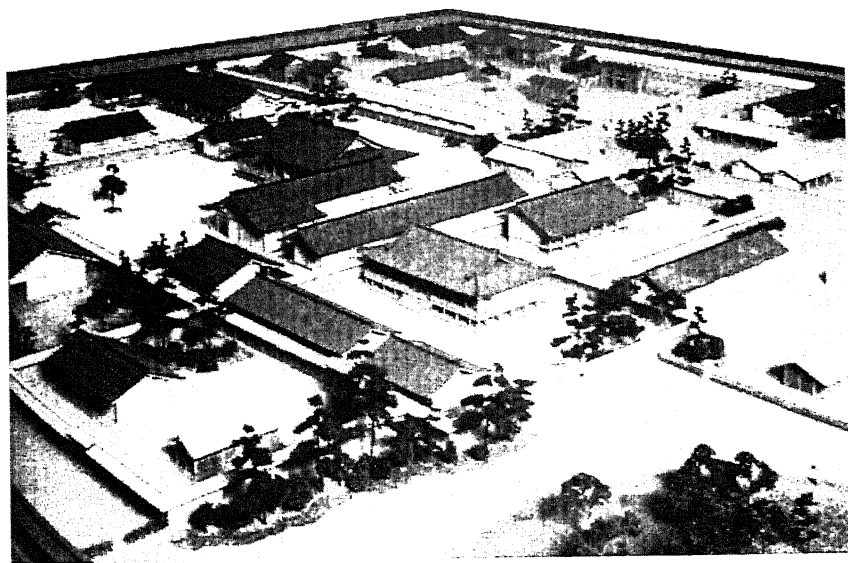


Тронный зал императора в Нара





Чиновники за работой



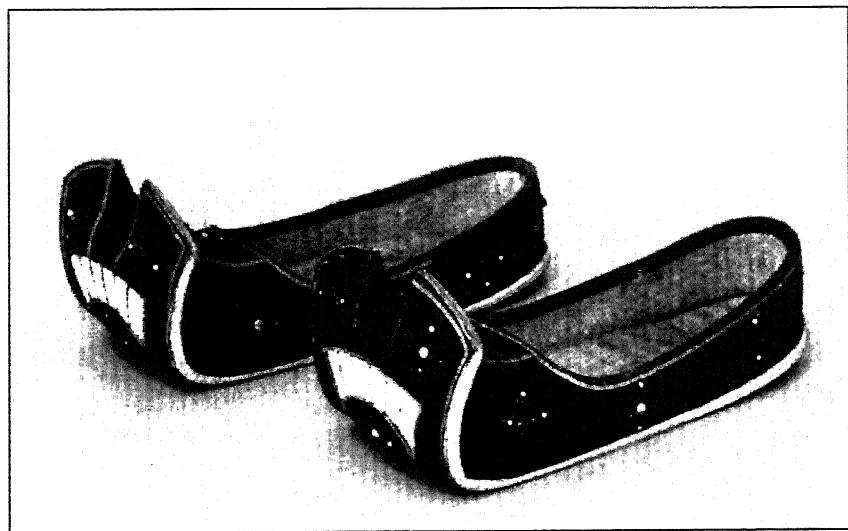
Усадьба принца Нагая (VIII в., реконструкция)



Портрет мужчины (VIII в.)



Реестр налоговых поступлений из провинции Суруга (VIII в.)



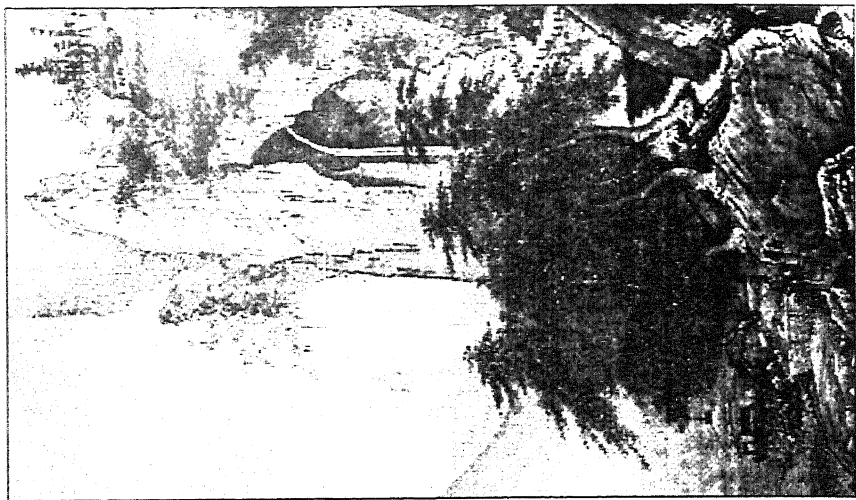
Обувь императора Сёму (VIII в.)



Поэт Отомо-но Якамоти. Период Камакура



Поэтесса Оно-но Комати. Период Камакура



Сэсю Гоё.  
«Времена года.  
Горы и воды»  
(эпоха  
Муромати,  
XV в.)



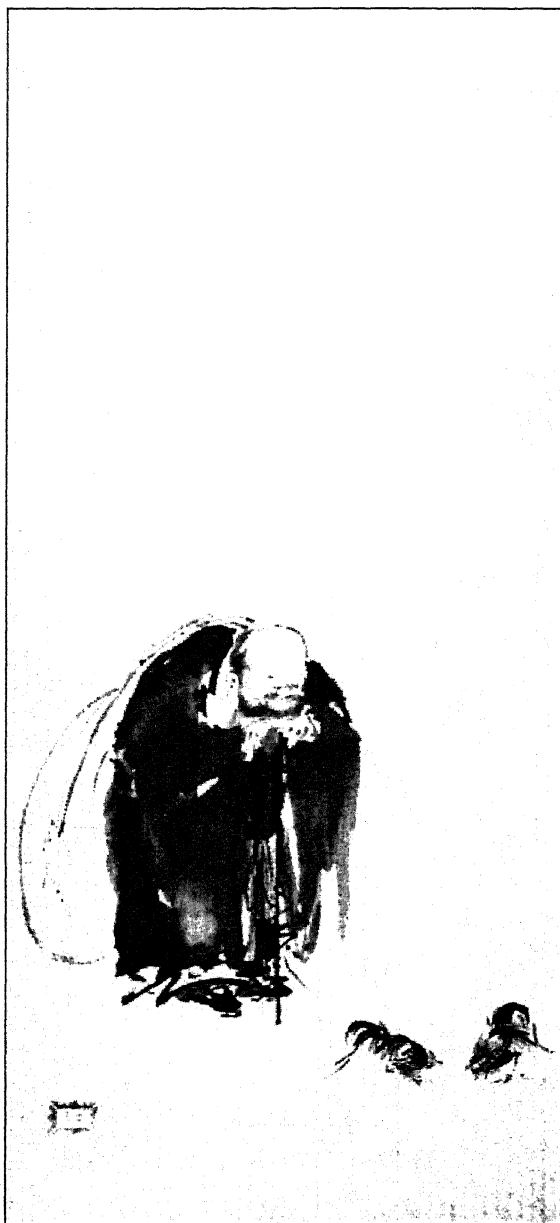


Сэссон. «Обезьяны, пыгающиеся схватить луну»  
(эпоха Муромати, XVI в.)





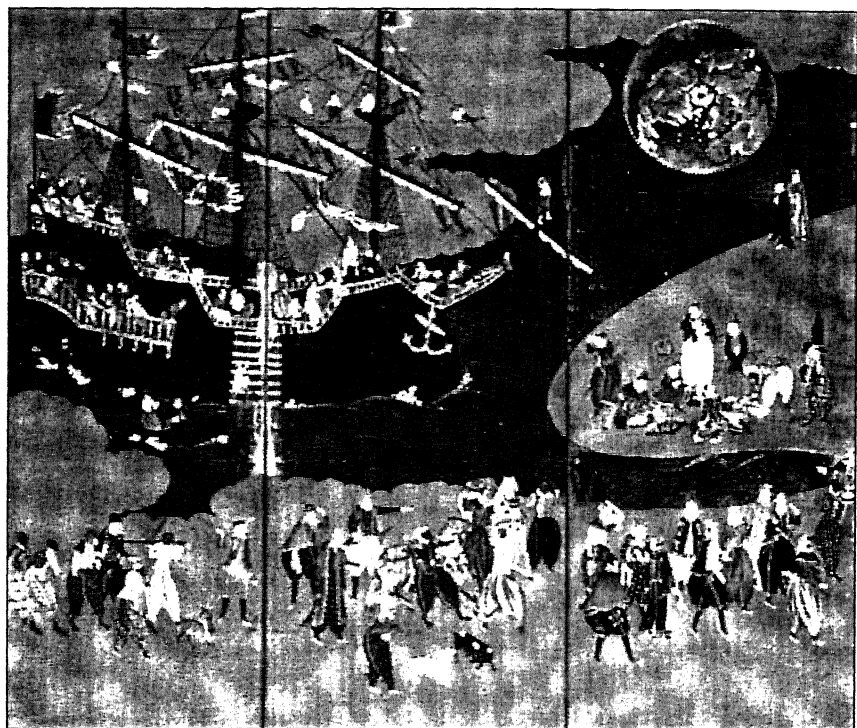
Кэнко Сёкай. «Горы и воды» (эпоха Муромати, XVI в.)



Миямото Мусаси. «Хотэй, наблюдающий петушинный бой»  
(эпоха Эдо, XVII в.)



Неизвестный художник. Процессия португальцев на улице города.  
Конец XVI в. Деталь.



Неизвестный художник. Прибытие португальского корабля.  
Конец XVI – начало XVII в. Деталь



Портрет Хакуина, написанный одним  
 из его учеников, с надписью Хакуина.  
 Начало XVIII в.



Миямото Мусаси (Нитэн).  
 Бодхидхарма (Дарума).  
 Начало XVII в.

Хакуин. Бодхидхарма (Дарума).  
Начало XVIII в.



Сэнгай. Странствующий монах с ке:ку  
(«безумные стихи»)  
Конец XVIII в.



Хакуин. Три мудреца, пробуящие уксус. Начало XVIII в.

**Вниманию оптовиков!**  
**Издательско-книготорговая фирма**



*предлагает всегда*

широкий ассортимент (более 5 тыс. наименований) книг по

**ИСТОРИИ, ФИЛОСОФИИ, ПСИХОЛОГИИ,  
ВОСТОКОВЕДЕНИЮ, НОВОЙ ХРОНОЛОГИИ,  
СОЦИОЛОГИИ, КУЛЬТУРЕ**

а также

**альбомы, иллюстрированные издания, словари, энциклопедии,  
учебно-познавательную литературу, прозу и поэзию**

*издательств:*

**Республика, Аграф, Аспект-пресс, Логос, Муравей, Голос,  
Сибирский хронограф, Знание, Радуга и многих других**

129343, г. Москва, проезд Серебрякова, 14, «Крафт+»

Тел. в Москве: 186-93-78, 363-68-73, в С.-Петербурге: 141-23-37

E-mail: [kraft@podlipki.ru](mailto:kraft@podlipki.ru),

[www.podlipki.ru/~kraft](http://www.podlipki.ru/~kraft)

Научное издание

**История и культура Японии**

Утверждено к печати Институтом востоковедения РАН

Лицензия ИД № 04697 от 28.04.01 г. (ИВ РАН)

Лицензия ИД № 00173 от 27.09.99 г. («Крафт+»)

Сдано в набор 26.12.00. Подписано к печати 15.01.01.

Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. п. л. 18. Уч.-изд. 18. Тираж 1000 экз. Заказ 95.

Институт востоковедения РАН

103031 Москва, ГСП, ул. Рождественка, 12

Научно-издательский отдел. Зав отделом Ю.В. Чудодеев

Издательство «Крафт+»

129343 Москва, проезд Серебрякова, 14

Отв. за выпуск: А. А. Румынский

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных оригиналов  
в ГУП «Облиздат», 248640, Калуга, пл. Старый торг, 5, тел. 57-40-70