

СИНТО: ПАМЯТЬ КУЛЬТУРЫ И ЖИВАЯ ВЕРА

СИНТО:

ПАМЯТЬ КУЛЬТУРЫ

И

ЖИВАЯ ВЕРА

Филиал
Международного научного общества синто (Япония)
в Российской Федерации

Филиал
Международного научного общества синто (Япония)
в Российской Федерации

СИНТО:
ПАМЯТЬ КУЛЬТУРЫ
И
ЖИВАЯ ВЕРА

АССОЦИАЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ
РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА
(АИРО–XXI)

МОСКВА
«АИРО–XXI»
2012

Филиал
Международного научного общества синто (Япония)
в Российской Федерации

Памяти Умэда Ёсими

Под редакцией Э. В. Молодяковой
Ответственный секретарь издания В. А. Федянина

Дизайн обложки К. Струков

В оформлении обложки использованы фотографии
О. В. Андреевой

Синто: память культуры и живая вера. – М.: АИРО–XXI. 2012. – 236 с.

Сборник работ японоведов посвящен памяти Умэда Ёсими, председателя правления Международного научного общества синто.

ISBN 978-5-91022-151-6

© Филиал Международного научного общества
синто (Япония) в Российской Федерации, 2012.
© «АИРО–XXI», 2012.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие. Памяти Умэда Ёсими <i>Молодяков В. Э.</i>	6
Императорский миф и представления о сакральном пространстве в японской культуре <i>Симонова-Гудзенко Е. К.</i>	10
Ветер как миф и как фактор ранней японской литературы <i>Ермакова Л. М.</i>	29
Культ горы Фудзи <i>Мещеряков А. Н.</i>	52
Огонь неистовый и прирученный: божества огня в синтоистской традиции <i>Родин С. А.</i>	75
«Перенесение тела» божества Хатиман и основание святилища Ивасимидзу <i>Дулина А. М.</i>	93
История культа Тэндзин в легендах и мифах <i>Федянина В. А.</i>	101
Взывая к помощи божеств: молитвенные обращения японских князей эпохи <i>сэнгоку</i> <i>Полхов С. А.</i>	117
Столп и пещера: архетипы и топосы синтоистского святилища <i>Капранов С. В.</i>	129
Архитектурный синкретизм храма Никко Тосё-гу <i>Спиридонов Г. Б.</i>	146
Космология сельского хозяйства Сато Нобухиро <i>Накорчевский А. А.</i>	157
Боги как прошлое: синто в национальной историософии и историо- графии Японии (от Мэйдзи исин до Второй мировой войны) <i>Молодяков В. Э.</i>	187
Проблемы святилища Ясукуни <i>Молодякова Э. В.</i>	202
Синто и культура базаров в Японии <i>Садокова А. Р.</i>	223
<i>Сведения об авторах</i>	234

В. Э. Молодяков

ПРЕДИСЛОВИЕ

ЧЕЛОВЕК ВЕРЫ И МИРА: ПАМЯТИ УМЭДА ЁСИМИ

30 января 2011 года в Токио прошла церемония памяти Умэда Ёсими – бессменного председателя правления Международного научного общества синто (МНОС). В зале Гакуси кайкан – «дома ученых мужей», основанного ассоциацией выпускников Токийского университета, – собрались несколько сот человек, японцев и иностранцев, чтобы почтить память Умэда-сэнсэя. Известного, но от природы скромного человека, масштаб личности и деятельности которого в полной мере становится понятен только после его смерти.

Умэда Ёсими скончался в Токио 29 ноября 2010 года на 78-м году жизни. Несмотря на долгую болезнь, смерть была скоропостижной и неожиданной – в тот момент, когда всем казалось, что он идет на поправку. Религиозные поминальные церемонии и похороны прошли при участии только членов семьи и близких людей. Перед Новым годом последовало официальное извещение о поминках, которые будут открыты для всех, кто захочет отдать последний долг этому удивительному человеку.

«My name is “Yoshimi”. It means good and beautiful man», – с очаровательно-лукавой улыбкой любил представляться Умэда Ёсими иностранцам. Родители так нарекли его из лучших побуждений, которые сын в полной мере оправдал. Он действительно был хорошим человеком во всех смыслах слова: умным, порядочным, внимательным, добрым, оптимистичным и разносторонне одаренным. И действительно красивым, особенно когда улыбался. Он улыбался и на большом фото-портрете, который был выставлен в зале поминальной церемонии в окружении цветов. Таким мы его и запоем.

Умэда Ёсими не был ни священником, ни теологом, хотя вся его сознательная жизнь была не просто связана с религией, но посвящена ей. Он не был академическим ученым-религиоведом, хотя преподавал в нескольких университетах и имел звание профессора. Он почти не оставил печатных работ, а его фамилия упоминается в материалах многочисленных международных конференций в основном в качестве организатора или ведущего. При жизни его вклад в изучение и популяризацию синто и японской традиционной культуры в мире был не всегда заметен в силу природной скромности сэнсэя. Когда можно не скромничать, мы видим, насколько велик этот вклад.

Умэда Ёсими родился в Хакодате, на острове Хоккайдо, 23 февраля 1933 года, в религиозной семье, так что сознание *каннагара*, «пути богов» сопровождало его с детства. Учился в токийском университете Кэйо, но не стал ни ученым, ни бизнесменом, ни чиновником. Семья Умэда принадлежала к синтоистской «новой религии» Оомото-кё, основанной в конце XIX века женщиной-медиумом Дэгути Нао и ее зятем Дэгути Онисабуро, синтоистским священником, принятым в семью Дэгути. Кредо этой миролюбивой религии гласит: «Единый Бог, единый мир, единый язык общения», – поэтому адепты Оомото-кё усердно пропагандируют международный язык эсперанто и даже считают его создателя Людвиг Заменгофа божеством *ками*. Следует добавить, что Дэгути Онисабуро был известен не только как мистик и религиозный деятель, но и как талантливый каллиграф и гончар, собственноручно вылепивший более трех тысяч чайных чашек.

Все эти обстоятельства сыграли определяющую роль в судьбе Умэда Ёсими. Он всегда был религиозным человеком, но не фанатиком, просветителем, но не миссионером. Четверть века он проработал в Международном отделе штаб-квартиры Оомото-кё и несколько лет возглавлял его, объехав полмира, в том числе с интереснейшей выставкой произведений Дэгути Онисабуро. Умэда был глубоким знатоком японского искусства и вообще тонким ценителем прекрасного – живописи, музыки, пения. Поэтому на его поминках звучала светская и духовная музыка, народные японские песни и католические гимны.

Адепт Оомото-кё и приверженец синтоистской традиции, Умэда Ёсими был открыт для всех вер и для всех верующих людей, уважая любую религию и любую искреннюю веру. В соответствии с традициями основателей Оомото-кё, он на протяжении всей жизни был активным участником и пропагандистом межрелигиозного, межконфессионального диалога, находя общий язык не только с буддистами – что естественно для синтоиста, – но с христианами, мусульманами, иудеями, последователями традиционных религий и модернистских течений. Более того, он располагал к такому диалогу «на равных» и представителей

тех конфессий, которые считают свою веру единственно истинной. В его присутствии фанатизму, гордыне, неприязни просто не оставалось места.

В лингвистическом смысле «общим языком» сэнсэй считал эсперанто и получил мировое признание в качестве его пропагандиста. Несколько лет он был вице-президентом Международной ассоциации эсперанто. Умэда-сэнсэя хорошо знали в штаб-квартире ООН в Нью-Йорке и в Университете Объединенных наций в Токио, в органах ЮНЕСКО и в международных экологических организациях.

Последние 16 лет жизни Умэда Ёсими отдал Международному научному обществу синто, правление которого возглавлял с момента основания. Но не просто «возглавлял» или «представлял». Вместе со своей женой Умэда Сэцуко он был главной «рабочей лошадью» МНОС: налаживал контакты, организовывал симпозиумы и семинары, читал лекции, искал спонсоров и сотрудников, охотно беседовал с именитыми учеными и просто интересующимися людьми, вне зависимости от их возраста и национальности, в буквальном смысле слова ежедневно помогая распространению знаний о синто в Японии и в мире. В высокой оценке его деятельности сходились священники и миряне, представители весьма консервативной Ассоциации синтоистских храмов (Дзиндзя хонтё), адепты «новых религий» и представители других конфессий. Его глубоко уважали ученые-религиоведы и даже записные скептики и атеисты.

Эта сторона деятельности Умэда Ёсими лучше других известна в России, где с лета 2001 г. действует филиал МНОС. Результаты его работы – многочисленные лекции и семинары, научные симпозиумы и выставки, кинопоказы и конкурсы эссе. Особо надо сказать о двух изданиях, к которым супруги Умэда проявили истинно родительскую заботу. Это двухтомник исследовательских работ и переводов «Синто. Путь японских богов» (2002) и вышедшая в прошлом году под заглавием «Боги, святилища, обряды Японии» энциклопедия синто – первая за пределами Японии энциклопедия такого рода, написанная иностранными учеными. В мае 2010 года супруги Умэда прилетели в Москву на ее презентацию. Сэнсэй с успехом прочитал несколько лекций и выступил по радио, вызвав оживленные дискуссии даже в интернете.

Не погрешим против истины, если скажем, что исследование синто в России можно разделить на два периода: «до Умэда» и «при Умэда». Второй продолжается и сейчас: сэнсэя нет с нами, но дело его живо – в данном случае это не штамп и не пустые слова. С приходом МНОС в Россию изучение синто в нашей стране приобрело систематический характер – прежде всего благодаря неизменной моральной и материальной поддержке Общества. Поэтому российские ученые решили поч-

тить память Умэда-сэнсэя сборником новых научных трудов о синто. Это будет лучшим приношением его памяти и лучшей памятью о том, что он сделал.

Необходимо сказать и о личности Умэда Ёсими. Только знавшие его могут в полной мере оценить, кого потеряли. Неизменно приветливый и улыбающийся, но без показного «смайла». Искренне доброжелательный, без заискивания и без чванства. Скромный без скромничанья. Веселый и остроумный, но всегда корректный, с удивительным чувством такта. Любитель классической музыки и хорошо приготовленных бифштексов (редкий японец – он не ел рыбу), художественных выставок и дружеских бесед за бутылкой красного вина. Ему всегда было что сказать, но он любил и умел слушать, тщательно расспрашивая о том, чего не знал.

В его присутствии люди становились лучше – умнее, чище, благороднее. Нам будет очень не хватать его, и чем дальше – тем сильнее. Но пока мы помним его, Умэда-сэнсэй жив и рядом с нами. Он смотрит на нас оттуда. Если будет доволен нами – улыбнется нам. Это надо заслужить.

Е. К. СИМОНОВА-ГУДЗЕНКО

ИМПЕРАТОРСКИЙ МИФ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О САКРАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ В ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

...история культуры есть цепь уравнений в образах,
попарно связывающих одно неизвестное
с известным, постоянным для всего ряда является
легенда, заложенная в основание традиции,
неизвестным же, каждый раз новым, –
актуальный момент текущей культуры.

Борис Пастернак

Конфигурация, размеры, ландшафт Японского архипелага предопределили существование и развитие отдельных, изолированных локусов. Одной из характерных черт японской историко-культурной традиции является точная локализация события или явления, что объясняется как островным характером территории, так и анимистическими верованиями, множеством божеств (*ками*), «пребывающих» повсеместно на архипелаге. Божество жестко соотносилось с определенной местностью, границы которой определялись действием его божественной силы, а имя включало топоним. Можно предположить, что сакральная разметка пространства архипелага была осуществлена до появления на островах рода, впоследствии ставшего императорским, и тем более буддизма.

Исследователи полагают, что императорский род на островах был иноземного, скорее всего, корейского происхождения. В 1890 г. гипотезу о том, что сын богини Аматаэрасу был выходцем из Кореи, сформулировал Хосино Хисаси (1839–1917). Идея единого происхождения японского и корейского народов, высказанная ученым, впоследствии послужила политическим обоснованием аннексии Кореи¹. Концепция о корейских корнях японского правящего рода получила развитие в рабо-

тах современных японских и западных исследователей, как например, Ж. Камстра².

Для доказательства древности происхождения и преимущественных прав на верховную власть «пришлому» роду требовалось подтвердить происхождение от высшего божества местного мифологического пантеона и, как следствие, переструктурировать его, поместив свое родовое божество на верхнюю ступень и изменив иерархию местных божеств.

Позднее включение богини Аматаэрасу, прародительницы императорского рода, в сложившийся на архипелаге мифологический пантеон подтверждают несколько обстоятельств.

Первое, «неединственность» богини Солнца в пантеоне. Впервые богиня Солнца рождается у богов-творцов Идзанаги и Идзанами, когда они создают Великую страну Восьми островов, море, реки, горы и «хозяина Поднебесной» – богиню Солнца, Оо-хирумэ-но муту. В этом же сюжете, поясняя имя, авторы-составители летописно-мифологического свода «Нихон сёки» («Анналы Японии», 720 г.) отмечают, что в других источниках она зовется Аматаэрасу-ооками³. Это имя буквально означает «великое божество, освещающее Небо». Кроме того, среди земных богов встречаем божество Ситатэру-химэ – «нижний мир освещающая дева». Её имя структурно похоже на имя Аматаэрасу. Была еще и Юная богиня Солнца – Вака-хирумэ, участница одной из версий мифа о прегрешениях Сусаноо и сокрытии Аматаэрасу в Небесном гроте⁴.

Второе, упоминание о «двойном рождении» богини Солнца в тексте «Нихон сёки». В процессе творения мира у богов Идзанаги и Идзанами рождаются три божества, которые затем вторично рождаются у бога Идзанаги во время обряда очищения после его возвращения из страны мрака⁵. Повторение факта рождения Аматаэрасу, вероятно, было сделано авторами летописно-мифологического свода для усиления его достоверности. В священном тексте «Кодзики» («Записи о делах древности», 712 г.) Аматаэрасу рождается единственный раз у Идзанаги⁶, т. е. впервые появляется на более поздней ступени мифологического пантеона. В «Когосюи» («Дополнения к древним сказаниям», 807 г.), записях

² Jacques H. Kamstra. Encounter of Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism. Leiden, 1967. P. 213. Он писал, что род японских государей ведет начало от корейской народности Пуё, пришедшей на Японские острова с одним из самых крупных миграционных потоков в IV–V вв.

³ Нихон сёки. Анналы Японии. Перевод и комм. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. СПб., 1997. Т. 1. С. 121 (далее: Нихон сёки).

⁴ Нихон сёки. Т. 1. С. 148, 136.

⁵ Нихон сёки. Т. 1. С. 121–122.

⁶ Кодзики. Записи о деяниях древности. Перевод Е. М. Пинус. СПб, 1994. Т. 1. С. 51 (далее: Кодзики).

¹ Цит. по: Толстогузов А. А. Японская историческая наука. М., 2005. С. 225–226.

жреческого рода Имубэ, Идзанаги и Идзанами породили божеств Солнца и Луны и затем Сусаноо⁷. Имя богини Солнца не называется.

Третье, включение Аматаэрасу в цикл мифов о Сусаноо, вероятно, свидетельствует о стремлении уравнивать прошлое божество с более древним, местным. Одним из способов введения божества был мифический брак, который в японской мифологической традиции использовался по меньшей мере дважды. Первый раз для непосредственного введения Аматаэрасу и второй раз для «примирения» сильного солнечного культа в районе Исэ и Небесного внука, потомка Аматаэрасу.

Первый комплекс сюжетов представлен в «Кодзики», «Нихон сёки» и «Когосюи». Он состоит из мифа о разделе сфер правления между тремя божествами, мифического брака Сусаноо и Аматаэрасу, прегрешений Сусаноо, сокрытия Аматаэрасу в Небесном гроте, изгнания Сусаноо из Небесной страны. Если сравнить последовательность сюжетов в трех ранних письменных памятниках, обнаруживается разный их порядок. Наиболее последовательное и подробное изложение встречаем в «Кодзики», а видимо, наиболее древнее, без мотивировок действий героев, в «Когосюи». Сусаноо изгоняют из Небесной страны не за совершенные против Аматаэрасу преступления, как в «Кодзики» и «Нихон сёки», а просто за присущие ему от рождения функции, буйство и крик. Раздел сфер правления вызвал недовольство Сусаноо в «Кодзики»⁸, недовольство Цукиёми, божества луны, и убийство им богини пищи Укэ-моти в последней, одиннадцатой версии данного сюжета в «Нихон сёки»⁹, самое подробное, но отличное прочтение сюжетов в «Когосюи»¹⁰. Во всех трех письменных памятниках подробнейшим образом раскрывается «мифический брак» – священный ритуал и обмен предметами, из которых рождаются божества¹¹. Миф о сокрытии Аматаэрасу в Небесном гроте и последующем ее извлечении подробно разобран японскими и отечественными исследователями¹². Хотелось бы добавить, что множество вариаций этих мифов, расширение сюжета

⁷ Когосюи. Перевод Е. К. Симоновой-Гудзенко // Синто. Путь японских богов. СПб., 2002. Т. 2. С. 84.

⁸ Кодзики. Т. 1. С. 51.

⁹ Нихон сёки. Т. 1. С. 129–130. В. Г. Астон отмечал, что «аналогия с другими мифологиями предполагает, что бог, чьи родственные связи с солнцем, с одной стороны, супружеские, а с другой – враждебные, должен быть бог Луны <...> и он должен выполнять три взаимосвязанные функции – мрака, бури, мглы и ночи». (W. G. Aston. Shinto. London-N.Y., 1905. P. 138–139).

¹⁰ Когосюи. С. 85–87.

¹¹ Кодзики. Т. 1. С. 52–57; Нихон сёки. Т. 1. С. 13–140; Когосюи. С. 85–88. Подробное развитие сюжета и его объяснение даны в текстах источников и комментариях переводчиков.

¹² Мацокин Н. П. Японский миф об удалении богини Солнца Аматаэрасу в небесный грот и солнечная магия // Удар солнца или гири – чувство чести. М.-СПб., 1999. С. 216–267; Исидо Эйитиро. Мать Момотаро. СПб., 1998. С. 35–50; Мацумаэ Такэси. Нихон синва-но надзо. (Загадки японского мифа.) Токио, 1986.

и введение новых участников, как в версии «Когосюи», позволяет предположить, что миф о сокрытии и извлечении богини Солнца из Небесного грота не был еще кодифицирован, а был мифической реальностью, которую можно было интерпретировать по-своему¹³.

Вероятно, в процессе формирования государственного мифологического пантеона приходилось учитывать существование развитых систем верований в разных локусах архипелага, что и объясняет необходимость дополнительного подтверждения высшего положения прародительницы императорского рода. На этапе нисхождения на японские острова Небесного внука одно из его божеств-спутников Амэ-но удзумэ заключает брак с Сарута-хико, божеством солнечного культа местности Исэ. Крупный японский исследователь мифологии Мацумаэ Такэси полагает, что до того как Аматаэрасу стали почитать в качестве богини-предка императорского рода в Исэ, там располагалось святилище божеств Солнца. Сарута-хико был одним из них. Известный антрополог и мифолог Юаса Ясуо, проанализировав передвижения Сарута-хико, считает, что это было звездное божество, связанное со звездой Антарес, визуальная величина которой изменчива. Этим он объясняет и блеск, и красный цвет, и страх, связанный с культом. Однако оба исследователя подчеркивают, что это было божество рыбаков побережья Исэ, т. е. его четкий локальный характер¹⁴. Некоторые из таких сильных местных божеств (*куницу ками*), попав в географическую орбиту государственного мифа, вошли в мифологический пантеон, заняли место в иерархии и приобрели новые функции. В общегосударственной мифологии Сарута-хико являлся предком божеств дорог и в результате мифического брака с Амэ-но удзумэ – предком рода Сарумэ, женщины которого были известны как медиумы и исполнительницы комических танцев во время синтоистских церемоний. Сюжет о Сарута-хико и Амэ-но удзумэ демонстрирует достаточно грубое присоединение богини Аматаэрасу, клановой богини «пришлого» рода, к развитому сильному локальному солнечному культу.

Четвертое, материковое, корейское влияние в процессе складывания единого мифологического пантеона и как следствие императорского мифа выглядит достаточно сильным. Это и Сукуна-бикона, божество, строившее страну совместно с Оокунинуси в «Кодзики»; и Сусаноо, первоначально спустившийся из Небесной страны в Силла и лишь по-

¹³ В «Кодзики» участвуют 8 божеств, в основном варианте «Нихон сёки» – 7, а в «Когосюи» – 17.

¹⁴ Matsumae Takeshi. Origin and Growth of the Worship of Amaterasu // Asian Folclre Studies (Nagoya.) Vol. XXXVIII-I. 1978. P.4–5; Юаса Ясуо. Ками-гами-но тандзё. (Рождение божеств.) Токио, 1984. С. 134–136; Симонова-Гудзенко Е. К. Ками и космогония // Синто. Путь японских богов. СПб., 2002. Т.1. С. 70–87.

том перебравшийся в Идзумо в одной из версий «Нихон сёки»; и миф о творении земли Идзумо способом *кунибуки*, притягивания частей земли Корейского полуострова в «Идзумо фудоки», одним из героев которого был Амэ-но хихоко¹⁵.

Пятое, функции высшего божества в письменных памятниках исполняют разные божества, не только Аматаэрасу. В качестве примера рассмотрим сюжет о покорении земли небесными божествами. Мифологический сюжет «Кодзики» и «Нихон сёки» свидетельствует о длительном и сложном процессе. Земные божества Оонамути и Котосиронуси передают бразды правления лишь третьим посланцам небесных богов в «Кодзики» и пятым в «Нихон сёки». В «Кодзики» этим сложным действием руководит Аматаэрасу, в «Нихон сёки» – *Таками-мусуби*, в самой короткой, но, вероятно, одной из древнейших, версии «Хитати-фудоки» – Камируми-камируги. Имя этого божества образовано слиянием двух имен, упоминается в молитвословиях *норито*, означает «предок всех богов»¹⁶.

Таким образом, можно сказать, что в происхождении солнечного мифа на Японских островах просматриваются как океанические, так и материковые, в первую очередь, корейские мотивы. Аматаэрасу, имя божества рода, ставшего правящим, было добавлено в государственственный мифологический пантеон позже, вероятно, на этапе его формирования.

Императорский миф становится структурообразующим элементом японских идеологических концепций на долгие века. Причины и принципы создания мифа были обозначены в национальной науке достаточно давно. Уже в 1913 г. известный японский историк Цуда Сокити (1873–1967) писал, что концепция божественного происхождения императорского рода была создана для обоснования легитимности его власти и не имеет никакого отношения к народным легендам¹⁷.

Обратимся ко второй проблеме нашей статьи – представлениям о сакральном пространстве.

Для общения, почитания высших сил человеку необходима была определенная среда, которую он создает стихийно, а с течением времени сознательно. На выбор места указывает «нечто извне человеческой

¹⁵ Кодзики. Т. 1. С. 74; Нихон сёки. Т. 1. С. 143; Идзумо-фудоки. Перевод К. А. Попова. М., 1966. С. 19–21. О сходстве и влиянии корейской мифологической традиции: *Никитина М. И.* Миф о женщине-солнце и ее родителях и его спутники в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран. СПб., 2001; *Matsumae Takeshi.* Early Kami Worship // Cambridge History of Japan. Cambridge, 1993. vol. 1. P. 346–348.

¹⁶ Кодзики. Т. 1. С. 76–87; Нихон сёки. Т. 1. С. 147–163; Древние фудоки. Перевод К. А. Попова. М., 1969. С. 47; Синто дзитэн (Словарь синто.) Токио, 1969. С. 322.

¹⁷ Цуда Сокити. Синдайси-но атарасии кэнкю. (Новое исследование эпохи богов.) <http://ci.nii.ac.jp/10.02.12>

сферы – ослепительная ли иерофания, космологические ли символы, составляющие основу ориентации и геомантии, или же просто «знак» иерофании, чаще всего – присутствие какого-нибудь животного»¹⁸. Как правило, эти места обносили оградой из камней или вертикально поставленных веток деревьев, оформляя границу с профанным миром. По мере того как «святые места открывали себя человеку», определялись наиболее священные точки. Говоря словами М. Элиаде, «место становится неиссякаемым источником энергии и святости, наделяя ими любого человека, даже просто находящегося здесь, и поддерживая его связь со священным»¹⁹. Эти места сохраняли свою сакральную силу или увеличивали ее в зависимости от того, насколько часто в них проводились разного рода ритуальные действия.

Со временем в них стали возводиться алтари, святилища. Затем, по мере развития религиозных верований, общества, формирования государства, отдельные священные места образовывали определенную структуру, священную географию. Священная география «конструировалась» на реальных территориях, с которыми культурно-историческая память народа связывала жизнь и деятельность правителя, необыкновенного человека или святого. Основой систематизации священных пространств на Японских островах в процессе оформления территории раннего государства являлся миф о божественном происхождении и праве на управление императорского рода, составивший основу государственности на многие века, до середины XX в.

Древние верования в божеств-ками, пребывающих повсеместно в окружающем мире, привели к выявлению на Японских островах территорий, объектов природы и рельефа, отличающихся особым уровнем сакральности. Кроме того, согласно древним представлениям японские божества не имели ни антропоморфного, ни зооморфного облика. В мифологическом своде «Кодзики», который можно рассматривать как священную книгу местных верований, сказано, что с появлением Неба и Земли, *ками* явились, «сами по себе и не дали себя увидеть»²⁰. Неопределенный, скрытый облик предопределил особую важность пространства, где божество пребывало или куда оно нисходило. Такие места получили особые названия – *каннаби*.

Наиболее почитаемыми священными пространствами на Японском архипелаге были священные рощи (*мори*), отдельные деревья (*химороги*), камни (*ивакура*) и горы.

¹⁸ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 339.

¹⁹ Там же. С. 338.

²⁰ Кодзики. Т. 1. С. 38.

Рощи ассоциировались с понятием «обитель божества». Так, например, слово *мори* имеет два толкования: «лес, роща» и «святилище». Боги либо пребывали в рощах, горах, камнях, либо «сходили в них». Этимологически значение слова *яси́ро* – «святилище» – восходит к понятию «роща, где почитают божество». Культ деревьев, в частности, вечнозеленого дерева *сакаки*, ветвями которого до сегодняшнего дня пользуются синтоистские священнослужители, чтобы призвать божество, видимо, является «отражением северных мифов, где речь идет о нисхождении с небес богов, которые затем селятся на вершинах гор или высоких деревьев. Возможно, дерево сакаки было прототипом того, что позже стало называться химороги»²¹. Таким образом, *химороги* – это дерево или священное пространство, где пребывает божество. В «Манъёсю» говорится: «Средь священной рощи ставят химороги – // Дерево, в котором скрыто божество, // Берегут его, молясь...» (№ 2657)²². В «Нихон сёки» *химороги* упоминаются не раз, в частности в цикле мифов о нисхождении Ниниги-но микото, внука Аматаэрасу, на Японские острова. Сегодня *химороги* представляет собой небольшое пространство, обозначаемое по четырем углам ветками зеленого бамбука или вечнозеленого дерева *сакаки*, между которыми натягивается священная вервь *симэнава*, а в центре помещается большая ветвь *сакаки*, украшенная белыми полосками бумаги – знаками присутствия божества.

Горы и связанные с ними верования составляли важную часть мировоззрения жителей архипелага. Гора в большинстве культур воспринимается как образ мира, модель вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства, как вариант трансформации мирового древа. Гора находится в центре мира – там, где проходит его ось²³. Горы, занимающие около 75 % рельефа архипелага, не могли не привлекать внимание жителей. Горой считаются не только высокие вершины, но и сравнительно небольшие возвышенности, любая из которых могла являться священным пространством. Горы, где пребывают божества *ками*, это, как правило, покрытые растительностью вершины, а скалы, не имеющие растительности, – неблагоприятны, «вредоносны», населены злыми силами.

Это представление хорошо иллюстрирует легенда о горах Фудзи и Цукуба²⁴. Большое сакральное значение гор подтверждает и обряд *куними*

²¹ Танэ К. Архитектура Японии. Традиция и современность. М., 1975. С. 33.

²² Здесь и далее тексты «Манъёсю» цит. по: Манъёсю («Собрание мириад листьев»). Перевод, вступ. статья и комм. А. Е. Глускиной. ТТ. 1–3. М., 1971–1972 – с указанием номера стихотворения.

²³ Топоров В. Н. Гора // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 311–315.

²⁴ «Старики рассказывают: в древности бог-прародитель объезжал горы обиталища богов. Когда он достиг горы Фудзи в провинции Суруга, наступил вечер, и он стал просить ноч-

– «смотрения страны» с высокого места. Как отмечает Л. М. Ермакова, это действие предстает как магический акт с целью усмирения объекта или наделения его силой, умноженной на магию слова²⁵. Таким образом, гора приобретает функцию места сакрального управления. В подобном значении упоминаются не только горы центрального района – Кагуяма и Мива, но и гора Восточной области – Цукуба в провинции Хитати (совр. преф. Ибараки), с которой не государь, а Тадзихи-но Махито Кунихито²⁶, совершил обряд «смотрения страны», демонстрирующий, что восточная часть острова либо включалась в пространство государства VIII в., либо рассматривалась ее владельцами как самостоятельная территория. Горы с особым уровнем сакральности назывались *миморо*, как гора Мива в провинции Ямато (современная преф. Нара), или в их названии использовался суффикс *ро*, как гора Икахо-ро в провинции Кодзукэ (современная преф. Гумма).

В этом контексте интересны превращения, которые происходили в комплексе верований, связанных с горой Фудзи. Культ горы Цукуба,

лега. Тогда бог горы Фудзи ответил: «[Сейчас] у нас праздник нового урожая, и мы не хотим, чтобы был кто-либо посторонний. Сегодня мы не можем приютить вас». Бог-прародитель заплакал от досады и начал браниться и проклинать: «Я – твой отец. Почему ты не хочешь дать мне ночлега? Пусть же гора, где ты живешь, будет безлюдной, пусть зимой и летом идет снег, садится иней и всегда будет холодно, пусть сюда не поднимаются люди и никто не принесет тебе пищи». Затем он поднялся на гору Цукуба и опять попросил ночлега. Бог горы Цукуба на это ответил: «Хотя сегодня мы и вкушаем новое зерно, но мы не можем не уважить вашей просьбы». Он принес кушанья и почтительно подал их богу. Бог-прародитель возрадовался и запел: «Мои милые дети! Пусть ваш храм будет прекрасным, и я желаю, чтобы так было вечно, как небо и земля, как солнце и луна, чтобы люди, собравшись, веселились, чтобы еды и питья было много, чтобы веселье не прекращалось века и чтобы день ото дня все процветало. Пусть всегда у вас будет радость». Поэтому на горе Фудзи всегда идет снег и подняться на нее невозможно, а на горе Цукуба собирается много людей. Они поют и пляшут, едят и пьют, и это не прекращается и до сих пор» (Древние фудоки. С. 34–35).

²⁵ Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей. М., 1995. С. 221–223.

²⁶ Манъёсю. № 382. Род Тадзихи-но Махито, один из старейших аристократических родов столичной области Кидай, считался ответвлением правящего рода и происходил от принца Камицу Уэха, наследника государя Сэнка. Его представители не только занимали высшие государственные должности (*дайнагон*, *санги*), но и вместе с 4-мя другими родами стремились не допустить или по меньшей мере замедлить возвышение рода Фудзивара. Это хорошо иллюстрирует судьба Кунихито. Известно, что он был сыном Тадзихи-но Махито Хиронари, советника (*санги*) государя, и до 757 г. успешно продвигался по служебной лестнице: в 736 г. он имел пятый ранг низшей ступени и занимал должность главного помощника в Мимбусё, а в 757 г. получил четвертый ранг низшей ступени. В том же году он был сослан в Идзу за участие в мятеже Тагибана Нарамаро. Возможно, именно тогда, во время пребывания в Идзу, он попал в соседнюю провинцию Хитати и поднялся на гору Цукуба. Учитывая, что составителями «Манъёсю» были представители рода Отомо, включение в антологию песен Тадзихи-но Махито – рода-союзника в противостоянии Фудзивара, да еще воспевающих совершение им *куними*, было призвано продемонстрировать не только политическую силу оппозиции, но и – что было не менее важно – ее «права» на Восточный край.

благоприятный для человека, издревле претерпел незначительные изменения, в то время как культ горы Фудзи в полной мере оформился не ранее XIV в. В древности Фудзи представлялась большой, величественной, «как отражение божества, // величественна, велика», с покрытой ослепительным белым снегом вершиной и одновременно горящим «вечным пламенем огнем», окутанная пеленой туманов, в которых слышится грохот камней, с крутыми тропами²⁷. Это была гора, силу которой ощущали, но одновременно опасались, боялись. Согласно храмовым преданиям, святилище у подножия горы было возведено Саканоуэ Тамурамаро в 806 г. Там и разместилось горное божество Асама, до того времени пребывавшее на вершине. С конца периода Хэйан (794–1192 гг.) представление об Асама получают дальнейшее развитие под влиянием эзотерического буддизма школы Сингон, учения *сюэндо* и *сангаку синко* (культ гор). Существует поверье, что на гору совершали восхождение принц Сётоку-тайси и великий чародей Эн-но Гёдзя. В сказаниях о горе Фудзи есть упоминания о том, что в эпоху Хэйан совершались восхождения на гору. Там же говорится, что над кратером вулкана можно увидеть танцующих прекрасных дев в белых одеяниях²⁸. В многочисленных письменных источниках того времени уже складывается устойчивый литературно-географический образ этой горы²⁹. В эпоху Муромати (1392–1467 гг.) фрагментарные восхождения на гору приобретают форму паломничества, о чем свидетельствуют созданные тогда многочисленные мандалы.

Священной горой государства она становится лишь в эпоху Токугава (1603–1867 гг.), когда столица как фактический центр власти была перенесена из Киото в Эдо. Перенесение центра священной географии из западной Японии в восточную привело к необходимости «поиска священной горы, еще одного центра управления». Важно было создать, «сконструировать» сакральное пространство в новом месте. Вероятно, в этом также проявилось стремление сёгуна усилить сакральный аспект собственной власти, уравнивать или хотя бы приблизиться к высокой императорской. С этого времени процесс сакрализации горы приобрел ярко выраженную идеологическую окраску. Можно предположить, что с высоким сакральным статусом горы был связан запрет сёгуната подниматься на неё. Однако сложившуюся традицию было, видимо, сложно уничтожить только запретами и объявлением вне закона общества

²⁷ Манъёсю. №№ 317–321, 2695, 2697, 3356.

²⁸ Записи о горе Фудзияма. Перевод М. В. Грачева // Япония в эпоху Хэйан (794–1185). Хрестоматия. М., 2009. С. 55: Фудзисанки. (Сказание о горе Фудзи.) Сер. Нихон котэн бунгаку тайкэй. (Собрание японской классической литературы.) Токио, 1964. Т. 69. С. 414.

²⁹ Исэ моногатари. М., 1979. С. 47; Такэтори моногатари // Литература Китая и Японии. Под ред. Н. И. Конрада. М.-Л., 1935. С. 82–83.

паломников на гору Фудзи. Возможно, поэтому в новой столице стало популярным создание искусственных Фудзи, на которые могли совершать паломничество все желающие. Как правило, такие горы складывались из кусков лавы, собранных на настоящей Фудзи, но бывали и земляные холмы, которым придавали соответственную форму³⁰. О строительстве искусственных священных гор известно с VII в., когда строили модели буддийской горы Шумеру, по-японски Сумэру или Суми³¹.

Следует обратить внимание, что в народной культуре с древности и до XIX в. горы Фудзи и Цукуба существовали, если можно сказать, в позиции сравнения. Гора Цукуба издревле почиталась священной. Началом традиции, видимо, явилась упоминавшаяся выше легенда о двух горах, приведенная в «Хитати-фудоки»³². В «Манъёсю» Цукуба упоминается 23 раза³³, а Фудзи – 11. Песни, посвященные Фудзи, можно разделить на две примерно равные группы: восхваляющие красоту горы (прославленных поэтов) и отмечающие ее грозный, опасный характер (как правило, неизвестных авторов)³⁴. А. Н. Мещеряков убедительно показал принадлежность горы Фудзи к японским даосским пространственным представлениям³⁵, что, возможно, до какой-то степени объясняет восхваляющие гимны авторов – величайших поэтов «Манъёсю», двух образованных людей, Ямабэ Акихито (?–736) и Такахаси Мусимаро (?–730)³⁶. Однако это не помешало последнему из них при составлении «Хитати-фудоки» включить бытующую в тех краях легенду, показывающую отрицательный образ горы Фудзи.

Если образ Фудзи в антологии неоднозначен, то Цукуба всегда представлялась только с положительной стороны. На этой горе проходили весенние и осенние брачные игры *кагаи*, цвели лилии и *татибана*, шумели ручьи и родники, у подножия жали созревший рис, пряли шелк из «тута весеннего» и т. д. Благорасположенный к человеку образ горы воспевали как знаменитые поэты, вроде прославившего гору-соперницу Такахаси Мусимаро, так и неизвестные. Подчеркивалась ее несравненная красота, наличие двух вершин, а также описывались частые восхождения. Среди песен, посвященных восхождениям на гору,

³⁰ Успенский М. В. *Хиросигэ*. Сто видов Эдо. Parkstone, Bournemouth, 1997. С. 24.

³¹ Нихон сёки. Т. 2. с. 176, 181, 184. Все три случая отмечались в правление государыни Саймэй (655–661 гг.), покровительницы буддизма. Необходимо отметить, что лишь в одном случае гора была создана рядом с буддийским храмом Асука, в двух других в качестве ориентиров места нахождения указаны холм Умакаси и пруд Исоноками.

³² См. сноску 23.

³³ Манъёсю. №№ 382, 383, 1497, 1712, 1743–54, 1757–59, 3350–51, 3389–96, 4367, 4371.

³⁴ Манъёсю. №№ 317–321, 2695, 2697, 3355–58.

³⁵ Мещеряков А. Н. Гора Фудзи. Между землей и небом. М., 2010. С. 18–27.

³⁶ С 713 по 725 г. Такахаси Мусимаро работал в управлении провинции Хитати.

выделяется сочинение Тадзихи-но Махито Кунихито, имевшее выраженный политико-магический характер: как отмечено выше, он совершил обряд *куними* – «смотрение страны» с высокого места.

В XVIII в. и в первой половине XIX в. обе горы – Фудзи и Цукуба – ещё сохраняли высокий сакральный статус, что в некоторой степени иллюстрирует изображение двух гор на гравюрах Андо Хиросигэ (1797–1858). Количественный подсчет показывает постепенное увеличение значения горы Фудзи по сравнению с Цукуба, 20 – 13 в цикле «100 видов Эдо»³⁷. Лишь со второй половины XIX в., с эпохи Мэйдзи (1867–1912 гг.), гора Фудзи становится символом «нового» японского государства, тем более что и носитель высшей сакральной власти, император, переместился в Восточную Японию, в Эдо. Высокой сакральности горы способствовал и ее эстетический образ. А паломничество по моделям горы приобрело в значительной мере коммерческий характер³⁸.

Думается, что комплекс верований, связанный с горой Фудзи, является хорошим примером, иллюстрирующим процессы формирования сакрального пространства и его корреляции с императорским мифом.

Многочисленные острова и особенности горного рельефа обусловили дискретный характер освоения населением территории архипелага и предопределили существование многочисленных сакральных центров. Важные священные территории располагались как в центральной части (Мива, Тацута, Хиросэ, Хакусэ, Ёсино, Камо, Исэ, Кумано, Суминоэ, Овари, Тадзима), так в западной (Идзумо, Мунаката) и северо-восточной (Сува, Сираяма, Цукуба). Кроме того, высоким сакральным статусом наделялись небольшие острова, расположенные во Внутреннем японском море, озере Бива, а также в судоходной прибрежной зоне – Иваисима, Камисима, Ицукусима, Эносима, Тикубусима и др.

Часто полагают, что приход буддизма и массива материковой информации на Японские острова в IV–V вв. способствовал, в частности, структуризации и оформлению комплекса местных верований.

Первые попытки систематизации существующих священных территорий архипелага и их корреляции с императорским мифом представлены в «Кодзики» и «Нихон сёки». В первом памятнике это последовательный рассказ о происхождении и праве рода государей на верховную власть, действия и герои которого всегда четко сопряжены с определенными землями Японского архипелага. Во втором – рассказ поливариантный, с более широким кругом участников, но в географии священных территорий обнаруживаются лишь небольшие изменения. Основу сюжетной линии мифологических частей источников составляет слож-

ная, многоступенчатая генеалогия божеств, помещенная в контекст творения и «оснащения» Японских островов и завершающаяся нисхождением внука богини Аматэрасу – Ниниги-но микото – в провинцию Химука острова Кюсю. Выбор юго-восточной провинции Химука (Хюга), вероятно, диктовался тем, что в этом районе не было сколько-нибудь значимого культа, с которым не мог бы соперничать культ Аматэрасу, клановой богини императорского рода.

Формирование мифологического пантеона происходило на территории, в каждом локусе которой, вероятно, уже существовали собственные священные точки, комплексы верований, группы божеств. Это обстоятельство, возможно, объясняет размещение некоторых основных божеств единого мифологического пантеона одновременно на нескольких территориях архипелага.

Богиня-творец Идзанами из страны мрака, куда она попала после рождения бога огня, отправилась в Кумано в стране Ки³⁹. Бог-творец Идзанаги, совершив обряд очищения после возвращения из страны мрака, породив множество богов стихий, ландшафта и главных действующих лиц последующего цикла мифов – богов солнца, луны, ветра, скрывается в Авадзи⁴⁰ и отправляется в Тага в стране Оми⁴¹. Спор Аматэрасу и Сусаноо за главенство завершается размещением трех богинь, рожденных из меча, в местность Мунаката на Цукуси⁴² и изгнанием самого бога из Небесной страны на землю в Идзумо⁴³. После решения верховной богини привести в порядок землю действие фактически целиком переносится на территорию Японских островов, причем продвижение богов и легендарных императоров осуществляется с юго-запада в центральную часть и затем на северо-восток.

Важнейший для правящего рода священный центр Исэ вводится на этапе подготовки нисхождения Небесного внука на землю. О значении данного места свидетельствует мифический брак небесной богини, спутницы Ниниги, и земного бога Сарута-хико, божества сильного местного солнечного культа⁴⁴.

Топоним Ямато, название центра японской государственности, появляется с упоминанием первого легендарного императора Дзимму. По мере освоения района в нем выстраивается иерархия священных пространств сообразно хроникам первых легендарных государей. Священные территории в центральной части архипелага связаны с первыми

³⁹ Нихон сёки. Т. 1. С. 123.

⁴⁰ Там же. С. 130.

⁴¹ Кодзики. Т. 1. С. 52.

⁴² Кодзики. Т. 1. С. 54; Нихон сёки. Т. 1. С. 132.

⁴³ Там же. Т. 1. С. 140.

⁴⁴ Нихон сёки. Т. 1. С. 154; Кодзики. Т. 1. С. 85, 87–88.

³⁷ Впервые на данное обстоятельство обратила внимание автора С. Крикалова.

³⁸ См. воспоминания путешественников конца XIX – начала XX в., например: *де-Воллан Г.* В стране Восходящего Солнца. СПб-М., 1906. С. 175.

легендарными императорами, либо как места учреждения дворцов, например, Касивара (в Асука) – с императором Дзимму, Муро – с Коан; либо как места происхождения жен императоров Суйдзэй, Аннэй, Косэй – с Касуга, Камо, Ямато. Выстраивание границ территории государства посредством размещения дворцов правителей есть один из способов выделения сакрального пространства из профанного. Важность локализации происхождения жен ранних императоров в лаконичных жизнеописаниях свидетельствует о включении местных сакральных территорий в общую священную географию, что лишь дополнительно подчеркивает вероятность существования сакральной разметки пространства до создания мифологического пантеона.

Согласно «Нихон сёки», в правление легендарного государя Судзин (97–30 гг. до н.э.) складывается государственный ритуал, происходит разделение дворца и храма, разделение культов богини Аматаэрасу и бога горы Оомива, перемещение богини в Исэ, включение в единую священную географию местностей Идзумо и Тадзима. В хрониках святилищ основание относят чаще всего к легендарному правлению Судзин, несколько реже – к эпохе богов (*камиё*). В правление следующего легендарного государя Суйнин (29 г. до н.э. – 70 г. н.э.) учреждают святилища в Исэ, божественные сокровища определяют в Исоноками.

Священная география первой, едва ли не самой важной, части «императорского» мифа, доказывающая божественность и древность происхождения императорского рода, формировалась на территории западной Японии. Если мысленно провести границы этой территории, то они пройдут от южной части острова Кюсю, к острову Авадзи во Внутреннем японском море, к местности Кумано на полуострове Кии, области Исэ, к местности Тага на берегу озера Бива, затем к областям Тадзима и Идзумо и замкнутся в Мунаката на севере острова Кюсю. Яматотакэру, сын 12-го государя Кэйко (71–130 гг.) совершает походы на юго-запад (в земли племен *кумасо*) и северо-восток (в Овари) тем самым расширяя границы территории, находящейся в ведении правящего рода. Точная локализация родственных связей и деяний легендарных, а затем и реально-исторических государей формирует священную географию практически на всем пространстве Японского архипелага. Места, связанные с судьбой и деятельностью императорского рода в легендарной и исторической частях мифоисторических хроник, выявляют сакральные пространства. Помимо Ямато, это – Ёсино, Кумано, Мива, Сува, Сумиёси, Тацута, Кэхэ в Цуруга, Хиросэ, Икута, Идзумо, Тага. Они маркируются святилищами. Упомянутые в «Нихон сёки», они и сегодня отмечены святилищами, относящимися к высокой категории в иерархии синтоистских святилищ – *тайся* или *дзингу*. Как и прежде, туда ежегодно прибывают посланцы императорского двора, доставляются пожертвования.

Можно сказать, что важнейшей системной классификацией сакральных пространств был список божеств и святилищ в разделе «Дзиммётё» в «Энгисики» («Установления годов Энги», 927 г.)⁴⁵. Основной ранжированной 3132 божеств в 2861 святилище явился территориальный принцип – по областям, провинциям и уездам. Святилища чаще называются по месту расположения, а не по имени божества, в нем почитающегося, т. е. топоним в культуре был важнее, чем теоним, что, вероятно, и определило выбор географического критерия в качестве основного.

Строго регламентированный список «Дзиммётё» включал только святилища, получавшие подношения (*хэйхаку*) императорского двора. Эти святилища называют *сикинайся*, «храмы, включенные в список «Энгисики». Высшую категорию получили 11 *мия* – «величайшие святилища», среди которых Найку и Гэку в Исэ, 5 «особых святилищ» комплекса Исэ, а также Катори, Касима, Хакодзаки, Уса. 353 *тайся* – «большие святилища», в которых приношения императорского двора осуществлялись несколько раз в год во время ритуальных церемоний *кинэнсай*, *цукинамисай* и *ниинамэсай*. В списке количеством и значимостью храмов выделяются провинции центрального района Кинай – Ямасиро, Ямато, Кавати; востока – Овари, Идзу, Ооми, Муцу, Этидзэн; юго-запада – Тадзима, Идзумо. Представляется заслуживающим внимания, что в западной части архипелага обнаруживаются лишь две провинции, в которых почитается 100 и более *ками*, да и по общему количеству почитаемых божеств восток (1465) превосходит запад (970). События же «императорского мифа» тесно связаны с островом Кюсю, который представлен сравнительно небольшим списком божеств-святилищ (107). Вероятно, включение в границы священной географии новых, малоосвоенных территорий востока архипелага вынуждало центральную власть учитывать силу локальных культов.

Драматургия создания сакрального пространства усложняется по мере развития общества, оформления государства. Если на раннем этапе формирование сакрального пространства осуществляется называнием топонимов местностей, связанных с пребыванием государя, то в последующие века с развитием религиозных представлений меняются механизмы включения новых территорий, но принцип следования канве «императорского мифа» сохраняется. Закономерности формирования в значительной степени определялись особенностями становления японского религиозного феномена: взаимодействием с китайскими философско-религиозными учениями, даосизмом, буддизмом.

Во второй половине X в. сформировался список святилищ, получающих поддержку императорского двора, *нидзюнися* («двадцать два

⁴⁵ Энгисики. (Установления годов Энги.) Сер.: Кокусэ тайкэй. (Собрание текстов по национальной истории.) Токио, 1999. Т. 1. С. 179–330.

святилища»). Поддержка подразумевала выезды государей, участие в ритуалах и церемониях, жертвоприношения продуктами земледелия, охоты, рыболовства и ремесла, а со временем и земельные пожалования. Это было следствием, после формирования «императорского мифа», ступенью создания особой «императорской религии», рядом с которой продолжала существовать и развиваться «народная религия». Список появился в 966 г. и включал 16, а к 1039 г. он состоял из 22 святилищ, разделенных на три категории: 7 высших, 7 средних и 8 низших. При этом при каждом святилище имелось по одному буддийскому храму⁴⁶. Все они находились в центральном районе Кинай. Комплексы высшей категории располагались преимущественно в столичной провинции Ямасиро; за ее пределами были только два, в Исэ, посвященный божественным предкам императорского рода, в Ямато (Касуга) – божественным предкам Фудзивара.

Возведение святилищ и буддийских храмов на одной территории не являлось чем-то новым. Придя на Японские острова в VI в., буддизм принес не только новые религиозно-философские и нравственные представления, но и научные знания, известные на материке (астрономия, география, архитектура, составление календаря, труды по магии и пр.), а также впервые приобщил Японию к художественной культуре с развитой образной системой и сложившимися средствами выражения. В конце VII – 60-е гг. VIII века хроника «Сёку нихонги» («Продолжение Анналов Японии») в правления государей Сёму (724–749 гг.), Кокэн (749–758 гг.), Сётоку (764–770 гг.) отмечает множество событий и явлений, свидетельствующих о росте влияния буддизма в жизни двора, усилении политических позиций его сторонников. По словам Н. И. Конрада, для тех, кто стремился построить централизованное государство, буддизм был наиболее приемлемой идеологией, так как: 1) воспитывал в человеке общее государственное вселенское мироощущение и тем боролся с идейной замкнутостью мирка, ограниченного рамками рода; 2) создал не только учение, но и великолепную церковную организацию⁴⁷.

В целом распространение более совершенной, хорошо структурированной религии имело неагрессивный характер, но при выборе мест под строительство храмов и монастырей буддизм использовал уже су-

⁴⁶ Список 22 святилищ и храмов: 7 высших: Исэ – Исэ Дайзингудзи, Ивасимидзу – Гокудзи, Камо – Камо Дзингудзи, Мацуноо – Мансэкидзи, Хирано – Каннондзи, Инари – Инари Дзингудзи, Касуга – Кофукудзи. 7 средних: Охарано – Охарано Дзингудзи, Оомива – Дайгориндзи, Исоноками – Исоноками Дзингудзи, Ямато – Ямато Дзингудзи, Хиросэ – Хиросэ Дзингудзи, Тацута – Тацута Дзингудзи, Сумиёси – Сирагидэра. 8 малых: Хиэ – Энрякудзи, Умэномия – Умэномия Дзингудзи, Ёсида – Дзингу-ин, Хирота – Хирота Дзингудзи, Гион – Канкэйдзи, Китано – Каннондзи, Нибунокаваками – Нибунокаваками Дзингудзи, Кибунэ – Дзидзо-ин.

⁴⁷ Конрад Н. И. Очерк истории культуры средневековой Японии. М., 1980. С. 30–31.

ществующую на архипелаге разметку пространства. Большинство из самых знаменитых комплексов в период Нара (710–794 гг.) возводились на территориях, которые издавна почитались сакральными: Хорюдзи в местности Икаруга (Тацута-тайся) – в окрестностях горы Икома, Кофукудзи в местности Касуга – в окрестностях горы Микаса и др. Это явление вовсе не уникально. Думается, что так было повсеместно, когда в освоенном, иерархизированном пространстве появлялась иная религиозная система. В истории западной Европы можно обнаружить похожие процессы⁴⁸, однако нетерпимость христианства к существованию того, что оно считало «языческими» культами, привела к почти полному уничтожению древних капищ.

В начале объединения будд и *ками* (*симбуцу сюго*) в середине VIII в. *ками* провозглашались защитниками и охранителями буддизма или дэвами, не достигшими просветления, что и предопределяло строительство буддийских храмов на исконно священных территориях. Данный процесс не мог не оказать влияния на организацию пространства, архитектуру и устройство святилищ. Однако представляется, что следует учитывать и некоторую обратную связь. Археологические данные свидетельствуют, что первые постройки культового назначения относятся к добуддийскому периоду истории страны. Кроме того, к началу IX в. распространился обычай возводить на территории буддийских монастырей маленькие святилища «богов, оберегающих Закон [Будды]» (*гоходзин*)⁴⁹.

Буддийские храмы возводились на уже существующих сакральных территориях, о чем свидетельствуют их названия. Таким образом, формировалась идеология, находящаяся в той или иной степени близости с островными культами и верованиями, но постоянно взаимодействующая с континентальными традициями буддизма, даосизма и конфуцианства.

Яркой иллюстрацией этих процессов явилось возникновение и оформление в эпоху Хэйан синкретических культов божества урожая Инари, божества военного искусства Хатиман, божества знания и учености Тэндзин, получивших всеяпонское значение и создавших сети храмов на всем пространстве архипелага. Возникновение сети святилищ объясняется особыми свойствами *ками*. Самый древний и много-

⁴⁸ Собор в Шартре (Франция) был построен в месте священного источника, где издревле проводились ритуалы. В Германии церковь Св. Албана в Майнце, Св. Герсона в Кёльне, Богоматери в Вормсе, Св. Матиаса в Трире, монастырь аббатства Фульда были возведены на месте античных культовых построек. В Ирландии недавние раскопки показали, что на месте монастыря в Клонманойсе в дохристианскую эпоху существовало святилище; монастырь Дерри был основан в VI в. в священной дубовой роще.

⁴⁹ Ермакова Л. М. Культы и верования в раннем периоде японской культуры // Синто. Путь японских богов. Т. 1. С. 39.

численный культ божества Инари насчитывает более 30 000 храмов по всей стране. Следующим, а по некоторым подсчетам и более многочисленным, является культ божества Хатиман. По количеству святилищ с культом божеств-предков императорского рода Исэ сопоставим культ Тэндзин. Складывание других культов, создавших разветвленные сети храмов, продолжалось и в последующие века⁵⁰. Уже отмечалось, что культ самой знаковой горы современной Японии – Фудзи оформился сравнительно поздно, не ранее XIV в., а расцвета достиг в XVI–XVII вв., хотя святилище у подножия горы известно издревле и упоминается в списке «Дзиммётё» в «Энгисики»⁵¹.

К эпохе Мэйдзи относится следующий по важности этап организации и систематизации сакрального пространства государства. Указ Государственного Совета 1871 г., положенный в основу упорядочивания святилищ, показывает намерение создать сильное монолитное национальное государство, основой которого является положение о божественном происхождении одной непрерывной правящей династии. Святилища превращались в учреждения государственной или местной власти. И те, и другие находились в юрисдикции Дзингикан (Палаты небесных и земных божеств). Такое подразделение было заимствовано из «Энгисики», оно предполагало поднесение пожертвований от императорского двора и Дзингикан в первом случае, и от местных властей во втором. Помимо этого для святилищ, которые не подходили ни к одной из групп, была создана особая категория *бэкакку кампэйся* – «специальные императорские святилища».

Создание категории «специальных святилищ» демонстрирует расширение сакрального пространства в рамках «императорского мифа», но с помощью нового инструментария. Необходимость подтверждения непрерывности династии потребовала некоторой «корректировки» истории, которая проявила себя и в учреждении и популяризации новых святилищ. Первым причисленным к этой категории стало святилище Минатогава дзиндзя. Одним из самых трагических и сложных для трактовки в рамках идеи «непрерывности власти» являлось время противостояния двух императорских дворов – северного и южного, период Намбокутё (1336–1392 гг.). Окончательное конструирование императорской генеалогии требовало времени, а почитание вассальной пре-

⁵⁰ Один из последних подсчетов количества святилищ, соответствующих определенным культам, представлен в газете «Асахи» (22.02.2007): Хатиман – 7817, Исэ – 4425, Тэндзин – 3953, Инари – 2970, Кумано – 2693, Сува – 2616, Гион – 2299, Хакусан – 1893, Хиэ – 1724, Яма-но ками – 1571, Касуга – 1072, Атаго – 872, Мисима – 704, Касима – 604, Конпира – 601, Сумиёси – 591, Оотоси – 548, Ицукусима – 530, Кибунэ – 463, Катори – 420, Эбису – 408, Асама (сэнгэн) – 397, Акиба – 362, Арагами – 317, Камо – 272, Мидзугами – 277.

⁵¹ Энгисики. С. 229.

данности и героическая смерть за государя были близки устремлениям новой эпохи. Указ 1870 г. об учреждении храма, посвященного герою периода Намбокутё Кусуноки Масасигэ, открыл череду мероприятий, поддерживающих основополагающие идеи правительства. В 1871 г. было учреждено святилище Минасэ дзингу, в котором почитаются три императора, попавшие в немилость сёгуната и сосланные за участие в «мятеже» 1221 г. В 1875 г. буддийский храм, в котором находилось захоронение малолетнего государя Антоку (1180–1183), погибшего во время войны родов Тайра и Минамото, был преобразован в святилище Акама дзингу. В 1887 г., после включения южной ветви императорского рода в основную генеалогию, в горах Ёсино, где упокоился мятежный император Годайго (1318–1339), был построен Ёсино дзингу. Продолжение установившейся традиции видится в учреждении в 1920 г. Мэйдзи дзингу, в 1919 г. Ноги дзиндзя и в 1938 г. Оми дзингу.

Упорядочивание храмов проходило в рамках «императорского мифа», когда место расположения и категория святилищ определялись в соответствии с иерархией мифа. Строились новые святилища, а те, которые не могли быть исключены из реестра из-за большой популярности среди населения и высокой сакральности районов расположения, «переориентировали» на почитание «нужных» божеств. Это повлекло за собой сосуществование в некоторых древних святилищах как традиционных местных божеств, так и новых – «назначенных» правительством.

Еще одним механизмом «конструирования» сакрального пространства можно назвать создание святилищ в местах, связанных с выдающимися поэтами, творцами культуры. Устойчивая историко-культурная память, преемственность, характерные для японской культуры, проявляют себя в обожествлении таких личностей. Обожествление Сугавара Митидзанэ было непосредственно связано с историей императорского рода, формирование же всеяпонского культа Тэндзин, божества покровителя поэзии и знания, произошло в силу почитания выдающихся достижений Митидзанэ в области учености и литературы. К этой же тенденции можно отнести и обожествление выдающегося поэта Мацуо Басё в 1793 г. и учреждение святилища на его родине в городке Уэно провинции Ига. Он стал «*хион мёдзин*» – «светлым богом летящих звуков» (намек на знаменитое трехстишие Басё о лягушке, прыгающей в пруд)⁵² – после того, как в 1806 г. императорский двор наградил его этим титулом.

С течением времени человек наряду с сакрализацией природных объектов («природные предметы, одинаково принадлежащие земле и небу, –

⁵² Кин Д. Японская литература XVII–XIX столетий. М., 1978. С. 249.

высокие деревья, холмы, горы») сакрализует и создает искусственные медиаторы, дворцово-храмовые ансамбли, города⁵³. Формируется определенным образом организованное пространство для осуществления религиозной ритуальной практики – территория святилища.

Строения на священных территориях появляются сравнительно поздно; исключение составляют Исэ дзингу и Идзумо тайся. Полагают, что *хондэн* в Касуга тайся был отстроен не раньше VIII в., только после того, как святилище приобрело статус родового храма Фудзивара. Источники отмечают, что уже в 804 г. комплекс Найку включал более 10 строений, такие как павильон императорской принцессы-жрицы, павильон для жертвоприношений, сокровищницу, павильон для приготовления божественной пищи, павильон уединения и очищения для священнослужителей и другие. По мере развития государства, роста экономики, укрепления связей между центром и провинциями, централизации верований и развития ритуала, распространения влияния буддийской храмовой архитектуры структура синтоистского святилища усложнялась, а количество строений возрастало.

Таким образом, можно заметить, что регулятором формирования и поддержания сакрального пространства являются как духовные потребности людей, так и идеологические установки, диктуемые государством. С каждым переносом столиц: в конце VIII в. в провинцию Ямасиро в Хэйан, в XVII в. в район Канто в Эдо – новая территория поднималась на высшую ступень сакральности, при том что старые также сохраняли высокую значимость. И в том, и в другом случае статус повышался, говоря словами М. Элиаде, «усилением иерофании», проведением ритуалов в определенном месте.

Л. М. ЕРМАКОВА

ВЕТЕР КАК МИФ И КАК ФАКТОР РАННЕЙ ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Тема данной статьи – мифологема ветра и представления, связанные с ветром и его изображениями в мифах, литературе и отчасти в изобразительном искусстве, прежде всего применительно к раннесредневековому периоду истории японской культуры, но с привлечением некоторых новейших данных.

Начнем с краткого очерка представлений японцев о природных стихиях, чтобы можно было представить себе тот мифологический контекст, в котором складывались и изменялись их представления о ветре.

Понятно, что японская культура, локализованная на цепи горных островов в океане, в зоне влажного муссонного климата, окруженная скалистыми взморьями, с самого начала находилась под влиянием стихий, и весьма грозных. Тем не менее на раннем этапе формирования той культуры, к которой может быть возведена ныне существующая, божества стихий, особенно связанные с землетрясениями, тайфунами, цунами и т. п., оказались не самыми главными божествами пантеона и не были разработаны и развиты настолько, чтобы получить конкретную атрибутику и выятный мифологический нарратив.

Что касается землетрясений, то в «Нихон сёки» («Анналы Японии»)¹, в хрониках императрицы Суйко, есть упоминание о землетрясении 599 г. – первое в истории письменных памятников. Там же говорится о том, что после этого по всей стране были проведены молебны богу землетрясений, но больше об этом божестве не известно ничего, в том числе в культуре так и осталось неизвестным (или изначально отсутствовало) его имя. В ряде случаев, по-видимому, свойства повелителя землетрясений приписывали божествам земли, также безымянным и не подвергшимся антропоморфизации. Божества землетрясений, зафиксированные

⁵³ Васильев К. В. Истоки китайской цивилизации. М., 1998. С. 88.

¹ «Нихон сёки» – памятник японской мифологии и истории, созданный в 720 г. Рус. пер.: Анналы Японии. Пер. Л. М. Ермаковой (тт. 1–16) и А. Н. Мещерякова. СПб, 1997. Т. 1. С. 215.

в гораздо более поздних преданиях и имеющие конкретный облик и характеристики, по всей вероятности, представляют собой не мифы и поверья древности, а более поздние сюжеты, относящиеся к сказочному фольклору или вообще к толкованию обычаев и примет. К персонажам такого фольклора относится, например, представление о гигантском соме, на котором плавает земля; когда он совершает движение или издает звук, происходят землетрясения. Отметим здесь, что сом – рыба, обитающая в пресноводных озерах и не имеющая отношения к омывающим Японию морям, где землетрясения происходят несравнимо чаще, чем в озерах, то есть предание о соме, видимо, заимствовано у соседей – похожие сюжеты зафиксированы у айнов и у разных народов юга Китая. Изображения такого сома, вызывающего землетрясения, встречаются в гравюрах периода Эдо, а сейчас нередко фигурируют в рекламе строительных фирм, возводящих здания с антисейсмическими свойствами. Недавно такого сома можно было увидеть и в манга: после землетрясения и аварии на АЭС «Фукусима-1» в газете «Майнити» от 25 марта 2011 г. был изображен синий большеротый сом, вокруг которого расставлены фигурки людей с плакатиками: «На нас смотрит мир», «Давайте экономить электричество и бензин», «Перестанем покупать впрок» и т. д. (рис. 1).

С представлением о соме, вызывающем землетрясения, связан набор запретов и правил поведения во время еды (которые нынче расцениваются просто как хорошие манеры): например, нельзя одной рукой есть, а другую упирать локтем в стол или опускать вниз вдоль тела, объяснение этого состоит в том, что так делает бог земли – одной рукой ест, другой придерживает сома. Кроме сома, в позднем Средневековье зафиксировано поверье о мифическом угре, зажатом клешнями краба: они также вместе поддерживают землю в мировом океане.

В нынешней Японии божество землетрясений часто не имеет отдельного святилища, а делит его с другими божествами. Тем не менее, по-видимому, представление о традиционной локализации божеств, ведающих именно землетрясениями, в культуре укоренено достаточно сильно: например, по свидетельству этнографов, после большого землетрясения в Кобэ-Авадзи в 1995 г. среди некоторых групп населения распространилось суеверное убеждение, что землетрясение произошло как наказание за строительство суперсовременного автомобильного моста, соединившего на западе Кобэ остров Хонсю и остров Авадзи. По мнению носителей этого представления, строители провинились перед божествами стихий тем, что эта постройка пришлась как раз на точку пересечения двух воображаемых прямых линий, которыми можно соединить на карте Японии четыре храма, имеющих отношение к божествам земли и землетрясений.

На фоне этого краткого обзора боги, связанные с ветром, в мифологии, верованиях и литературе оказываются разработаны гораздо глубже

и конкретнее. С древних времен существуют разнообразные божества ветра, святилища, с ним связанные, молитвословия-норито, усмиряющие его силу. Более того, считается, что в японском языке содержится около двух тысяч слов для наименования разных видов ветров. Вероятно, эта разработанность понятия объясняется, во-первых, тесной связью ветра с сельскохозяйственной деятельностью на Японских островах, а во-вторых, определенной предсказуемостью, сезонностью, периодичностью перемещения воздушных масс в муссонном климате. То есть ветер некоторым образом поддается исчислению – в отличие от непредсказуемых внезапных землетрясений.

Впервые слово, обозначенное китайским иероглифом «ветер», встречается в мифологическом своде «Кодзики»². Прежде чем говорить о том, какие божества отвечают там за ветер и какие функции исполняют, стоит сказать о самом иероглифе «ветер» – и как о культурном заимствовании из Китая, и как о явлении японской культуры, занимающем в ней немаловажное место.

Толкование этого иероглифа встречается в самых ранних японских словарях. Насколько можно судить, историей старояпонских толковников в отечественном японоведении никто еще не занимался, хотя эта история отражает становление категориальной сетки в японской культуре, масштаб и глубину иностранных заимствований, а также направление местных, оригинальных вариантов развития данных заимствований. Поэтому в связи с нынешней темой кратко скажем и об этой стороне рассматриваемого комплекса проблем.

Поскольку письменность была заимствована целиком из Китая, где население пользовалось языками и наречиями совсем иных языковых семей, такие справочные материалы, видимо, с самого начала были совсем не лишними даже с чисто функциональной точки зрения. Первые словари толковали только иероглифические знаки как таковые, а не японские слова, с ними ассоциированные. Первые иероглифические словари ввозились из Китая и использовались поначалу без изменений, и лишь потом японцы стали составлять их синопсисы и компиляции, а также делать шаги по пути к тому, что можно назвать толковым китайско-японским словарем.

Первый лексикон китайских знаков был создан около 682 г. (11-й г. правления императора Тэмму) под названием «Новые знаки» («Нинна», 《新字》) в 44 свитках, но он не сохранился. Сохранились фрагменты нескольких словарей периода Нара (VIII в.); из дошедших до нас

² «Кодзики» – первый японский мифологический свод, предшествовавший «Анналам Японии» и составленный в 712 г. Рус пер: Записи о деяниях древности. Свиток Первый (пер. Е. М. Пинус). СПб., Шар, 1994. Свиток 2 (пер. Л. М. Ермаковой), свиток 3 (пер. А. Н. Мещерякова), СПб., Гиперион, 1995.

самый старый – «Имена явлений, написанные разными стилями» («Тэнрэй бансё мэйги», 《篆隸万象名義》) в 30 свитках, составленный выдающимся буддийским проповедником Кукай в 830 г. (7-й год Тэнтё). Словарь представляет собой переработку китайского трактата VI в. «Драгоценный свиток» («Юпянь» 《玉篇》), но речь в нем идет только о графике иероглифов и об их чтениях по-китайски. Потом, видимо, в 847–850 гг. Сугавара Корэёси (отец знаменитого поэта и каллиграфа Сугавара Митидзанэ) составил перечень китайских слов по рифмам и толковал их смысл и звучание. Этот памятник сохранился лишь в поздних списках и фрагментах, и в нем, подобно предыдущим словарям, также не шла речь о японских чтениях и японском звучании. Следующим был словарь «Зеркало заново избранных знаков» («Синсэн дзикё» 《新選字鏡》) в 12 свитках, составленный монахом Сёдзю в 898–901 гг. Здесь иероглифы, как и в предыдущих лексиконах, были разбиты по ключам, то есть по начертанию, и впервые были даны чтения иероглифов по-японски, записанные с помощью *маньёгана*, т. е. иероглифами в отвлечении от смысла, использованными только как носители определенного звучания. Это первый из дошедших до нас словарей, где к иероглифам приписаны японские чтения, и он представляет важнейший ранний источник для классической японской филологии.

Основным подспорьем филолога становится следующий словарь, наиболее полно представляющий японский язык того времени как таковой. Это «Японский именослов» («Вамё руйдзюсё» 《和名類聚抄》) или, как его принято называть сокращенно, «Вамёсё», составленный поэтом и придворным Минамото Ситагау примерно в 931–938 гг. и поднесенный им дочери императора Дайго. Это чрезвычайно ценный материал, на который ссылаются практически все японские исследователи раннесредневековой литературы. Самый ранний его список относится к концу XI в., то есть к концу эпохи Хэйан, когда непосредственные связи с Китаем стали затухать. По структуре словарных статей он уже в большой мере может быть отнесен к толковым словарям и устроен по принципу «алфавита мира», заимствованному из Китая: словарные статьи разнесены по таким разделам, как «небесные явления», «человек», «части тела», «деревья», «медицина» и т. п. Естественно, что ветер там помещен в разряд небесных явлений и образует одну группу с дождем.

Объяснение ветра как явления дается в даосском ключе: говорится, что ветры, возникающие весной и осенью, происходят оттого, что начала *инь* и *ян* сталкиваются между собой. Смысл иероглифа «ветер» (風, *яп. кадзэ*) объясняется в нем следующим образом: «В гадательных толковниках форма этого иероглифа – большая птица, вероятно, он обозначает форму боль-



шого феникса»³ (китайские книги с толкованиями гаданий на панцире черепахи – видимо, самый высокий академический авторитет для японских словарей того времени). То есть речь идет об иероглифе, теперь имеющем вид 鳳, а прежде, когда знаки еще процарапывали на костях животных или панцире черепахи, он был изобразительно близок к сложному знаку, показанному на рисунке.

Однако к моменту создания данного японского толковника иероглиф «ветер» в самом Китае успел изменить форму и принял вид 風. Вместо очевидного и легко толкуемого здесь элемента «птица» появился другой элемент – «насекомое» (虫, *яп. муси*). Необходимость объяснить перемену с птицы на насекомое, по-видимому, возникла достаточно рано. В начале II в., во времена поздней или Восточной династии Хань, в древнейшем китайском иероглифическом словаре «Объяснение Текстов – Толкование Знаков» («Шовэнь цзецзы», *яп. «Сэцумон кайдзи»*) значение иероглифа «ветер» переинтерпретируется в свете нового начертания таким образом: «Ветров имеется восемь (далее приводятся восемь названий – Л. Е.). Ветер, производя движение, рождает насекомых. Поэтому превращение насекомых происходит на 8-й день»⁴.

Ассоциация ветра с насекомыми может сначала показаться странной, ведь на раннем этапе существования китайской иероглифики иероглиф «ветер» действительно записывался знаком, в центре которого находился элемент «большая птица» (или «феникс»), опоясанный рамкой из трех черт, и только позже вместо большого феникса в рамке появился элемент «насекомое». Вероятно, здесь произошло прежде всего упрощение графики, при котором вместо сложного элемента «феникс» стали писать простой по начертанию элемент «насекомое». Возможно также, что упрощение сопровождалось изменениями в представлениях об облике и характере божества ветра, связанного с этим иероглифом.

Представление «ветер-птица» было укоренено достаточно глубоко: например, в китайских лексиконах, включая «Шовэнь», называются четыре разновидности птиц – посланцев божеств ветра – по сторонам света; в основном это разные птицы семейства фазаньих. Видимо, в какой-то исторический момент представление о ветре-птице стало сдвигаться в сторону ветра-дракона. А дракон, насколько можно судить, в китайской таксономии, отчасти перешедшей в японскую, попадал в разряд насекомых, как и все змеи. Больше того, в Китае иероглифом «насекомое» одно время обозначались вообще все живые существа:

³ Перевод дается по фотокопии ксилографа словаря «Вамё руйдзюсё» (раздел «Небесные явления», часть 1, раздел «Ветер-Дождь», часть 3), хранящегося в библиотеке университета Васэда: <http://www.littera.waseda.ac.jp/wamyu/doc/Level3/aa010301.html>

⁴ Цит. по: Сиракава Сидзука. Дзикун. (Иероглифы и их японские чтения). Токио, 2007. С. 182.

считалось, что птицы – это насекомые с крыльями, звери – насекомые с шерстью или мехом (при этом тигр мог именоваться «большим насекомым»), насекомые с панцирем – черепахи, чешуйчатые насекомые – рыбы, и, наконец, голое насекомое – человек⁵.

В японской культуре этот иероглиф был воспринят не в столь широком понятийном виде. Из всего разнообразия значений к насекомым в Японии относили прежде всего самих насекомых, а также, безусловно, змей и драконов. Кроме того, в средневековой культуре было принято и понятие человека как насекомого, лишённого крыльев, меха и чешуи. Таким образом, и в Японии иероглиф «ветер», включающий элемент «насекомое», зрительно ассоциируется именно с насекомым, змеей, драконом, в результате чего понятия «насекомое» и «дракон» вступают в отношения синонимии.

Что касается насекомых как таковых, то на полях с древности проводили обряды, предотвращающие вред от насекомых. При этом в «Нихон сёки» зафиксирован случай попытки учреждения культа насекомого как божества. В хронике императрицы Когёку рассказывается следующее: некий пришлый человек рассказывал о живущем на померанцевом дереве насекомом, которое представляет собой божество из вечной страны Токоё и может сделать человека богатым и здоровым⁶. Это неудивительно, поскольку в ранних свитках говорится, что и сам померанец – вечнозеленое благоуханное дерево – был привезен из легендарной вечной страны Токоё.

Итак, пришедшие из Китая представления о ветре, связанные с заимствованным из Китая же иероглифом, приобрели в Японии ряд отличий, которые, однако, не ограничиваются толкованием иероглифа.

В китайских гадательных книгах фигурируют боги ветра восьми направлений, или, в сокращенном варианте, четырех, по основным сторонам света. То есть речь идет о божествах четырех направлений, которым служат четыре ветра, в именах которых есть слова «север», «юг» и т. д. Это почти универсальная черта, характерная для многих мифологий: например, представления о четырех ветрах как координатах пространства встречаются в античной мифологии, у индейцев Северной и Южной Америки и др.

В Китае, а затем и в Японии считалось, что ветер несет в соответствующем направлении волю богов и там ее тем или иным образом развертывает. Отсюда, кстати, происходит и приобретшее огромное значение в Японии китайское понятие *фудо* (буквально «ветер и земля»), т. е.

⁵ См. очерк Коматия Тэрухико о насекомых в японской классической литературе: Нихон дайякка дзэнсё. (Полное собрание японских энциклопедий.) Токио. Сёгаккан. Т. 22. 1988–1994, с. 215.

⁶ Нихон сёки // Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 68. Токио: Иванами сётэн, 1965–1967. С. 259.

соединение ветров и поветрий с данной местностью, что обычно понимается как все мыслимые характеристики в их совокупности: естественная история края, его климат, рельеф местности плюс человеческие нравы и обыкновения, черты характера, приписываемые обитателям края как их неотъемлемые свойства, принятые в данной местности типы хозяйственной деятельности, традиции и т. п.

Японцы сразу и без особых изменений восприняли понятие *фудо* и по китайскому примеру стали составлять описания различных областей раннего японского государства. Составленные ими книги в жанре *фудоки* (буквально «записи о ветре и земле») существуют на русском языке в переводе К. А. Попова и названы им «Древние фудоки», поскольку понятие *фудо* в русской культуре отсутствует, а в современном японском написании долгота слова «фу» утрачена. Замечу, что ни в «Кодзики», ни в «Нихон сёки» слово *фудо* не встречается, зато дважды фигурирует в предисловиях к стихам «Манъёсю» – в 17-м свитке, и оба раза применительно к земле Коси.

Структура пространственной ориентации по сторонам света была воспринята в Японии из Китая с самых давних времен, однако в японской мифологической таксономии не закрепилось понятие богов ветра восьми или четырех направлений, – и это еще одно отличие японской адаптации данного понятия.

Если оставить в стороне толковые словари и обратиться к словесности как таковой, то в мифологических текстах мы увидим совсем других богов ветра, не связанных с четырьмя направлениями, а в ранней поэзии и литературе найдем множество названий ветров, также имеющих совсем другие смыслы и этимологию. Даже если разновидность ветра записывается иероглифами «восточный ветер», «южный ветер» и т. д., в средневековой литературе эти слова имеют совсем другие чтения и значения, не связанные с направлением. Так, бином «восточный ветер» в танка на самом деле не означает ветер с востока как таковой: если этот бином читается *аю* или *аи*, то это ветер, дующий летом с Японского моря с севера и северо-востока; если *коти*, то по направлению он может быть и с востока, но само это слово, по указанию лексикографов, передает значение ветра не очень сильного, но дующего с большой скоростью.

Вообще вдоль побережья Японского моря зафиксировано много слов, определяющих конкретные особенности ветра и возникших в связи с морской навигацией. Но есть они и на суше. Например, в провинции Синано (нынешняя префектура Нагано), согласно «Дзиккинсё» («Десять избранных толкований», собрание сказаний *сэцува*, 1252), был специальный служитель святилища, называемый *кадзэ-но хафури*, «служитель ветра», который должен был 100 дней в году проводить в за-

творе, соблюдая пост. В районе Тохоку божество ветра имело в народе прозвище Кадзэ-но Матасабуро и было наделено странным обликом, но связанные с ним фольклорные сюжеты рисуют его добряком-дарителем (Миядзава Кэндзи написал про Кадзэ-но Матасабуро поэтичную сказку для детей, которая была экранизирована и как короткометражный игровой фильм, и как анимэ про мальчика-ветра). В провинции Эттю, в окрестностях города Яо (нынешняя префектура Тояма) проводили даже Кадзэ-но бон, по образцу ежегодного ритуала о-Бон, поминовения усопших предков, когда, по верованиям, предки временно возвращаются в свои дома, где им оказываются соответствующие почести и подносится угощение. В упомянутом случае ветру оказываются почести и приношения как божеству-предку, которого затем, как и полагается, провожают обратно на небо.

Часто ветер имеет определенное название, которое несет идею периодичности, а также указывает на конкретное место его образования. Одну группу ветров в ранней поэзии составляют топонимические производные, например, «ветер Икахо» – ветер с горных склонов Икахо провинции Кодзукэ (ныне север преф. Гумма); по той же схеме образованы от топонимов «Харуна-кадзэ», «Асама-кадзэ» и т. п. Из самих названий ветров направление не явствует. Например, Минамото-но Санэёри в своем трактате об искусстве поэзии (первая треть XII в.) поясняет принятые в поэзии названия с точки зрения сторон света таким образом: «...названий ветров, как видно, много... Есть ветер, называемый *коти*, это ветер с востока. Есть именуемый *аю*, тоже восточный. Ветер *анаси* – чаще всего северо-западный. *Синадо* – как раз тот, что упоминается в церемонии великого изгнания скверны, совершаемой жрецом Накатоми. Есть ветер, именуемый *хиката*, это ветер юго-восточный. Ветер сердечных связей, о нем поется в песнях *саибара*. Его воспевают, когда хотят встретиться с девушкой. Есть ветер, называемый *синово фубуки*, о нем тоже поют в песнях *саибара*. Есть ветер, дующий сверху вниз, с пика горы к подножию. Есть ветер *когараси*, в начале зимы он сдувает листья с деревьев. Помимо названных существует еще множество имен ветров, но о них не поют в песнях, поэтому они здесь не приводятся»⁷.

Можно привести множество других названий ветров: *анадзи*, *аоараси*, *абуракадзэ*, *инаса*, *ороси*, *кайёсэ*, *камиватаси*, *кариватаси*, *новакки* и т. д. Толкование этих слов заняло бы много места, однако можно утверждать, что семантическая связь с названиями стран света в них, как правило, отсутствует. Еще одно интересное свойство данного спи-

⁷ Нихон кагаку тайкэй (Основные произведения японской теории поэзии). Токио, Фусума сёбо. 7-е переизд. Т.1. С. 155.

ска – он принципиально открыт. Например, недавно возникло слово *биру-кадзэ*, где *биру* – от английского *building*, то есть речь идет о ветре-сквозняке, возникающем между двумя близко стоящими зданиями высокой этажности.

Итак, мы имеем дело с большим разнообразием ветров, их функций и представлений о них. С самого начала письменной истории – в мифологических сводах VIII в., то есть в самых ранних памятниках в японской культуре, по ходу мифа о творении рассказывается о рождении божества ветра как такового, а еще раньше, до его рождения, встречается упоминание ветра как магического начала, даже не связанного ни с каким специальным божеством. Согласно «Кодзики» и «Нихон сёки», первоначально Идзанаги и Идзанами совершают ошибку в брачном ритуале, и у них рождается первое, неудачное дитя по имени Хируко, дитя-пиявка: по одной версии у него не было рук и ног, по другой – он до трех лет не был способен стоять на ногах. Породившие его боги, согласно «Нихон сёки», поместили его на Небесный Корабль из дерева каменной камфоры и «пустили плыть вместе по воле ветра», другими словами, отправили в загробный мир.

Некоторые этнографы объясняют этот миф принятым у японцев древним обычаем захоронения в море. Мы же хотим высказать здесь предположение, что Хируко, отправленный в загробное царство по воле ветра, сам, может быть, имел непосредственное отношение к божеству ветра – в качестве пиявки, то есть безногого хтонического существа, как некоей разновидности змеи, т. е. «насекомого, лишенного и крыльев, и ног». В любом случае, из этого эпизода явствует функция ветра как связующей стихии между этим миром и другими мирами, что, впрочем, составляет универсальную способность, приписываемую ветру во многих мифологиях мира.

В имени божества иероглиф «ветер» впервые встречается в разделе сводов, который принято называть «рождение богов». Это имя Кадзамоцу-вакэ-но-оси-о-но-ками, которое в переводе Е. М. Пинус объясняется как Бог-Муж, Отводящий Ветер. Придерживающиеся данного толкования указывают на то, что это божество появляется в группе так называемых «домашних божеств»: сразу после того, как Идзанаги и Идзанами заканчивают процесс *куниуми*, «рождения страны», то есть Японии, они начинают рождать божеств, и первыми появляются шесть «домашних». Порядок появления таков. Сначала они родили «Оо-кото-оси-о-но-ками – Бога-Мужа Великого Деяния. За ним Ивацути-бико-но-ками – Юношу-Бога Каменистой Земли родили. За ним Ивасу-химэ-но-ками – Деву-Богиню Каменистого Песка родили. За ней Оо-тохи-вакэ-но-ками – Бога Большого Входа в Жилище родили. За ним Амэ-но-фуки-о-но-ками – Бога-Мужа Небесного Настиления Кровли родили. За ним

Оо-я-бико-но ками – Юношу-Бога Большой Кровли родили. За ним Кад-замоцу-вакэ-но-оси-о-но ками – Бога-Мужа Отводящего Ветер родили»⁸.

Логика комментариев японских фольклористов такова: после порождения страны происходит порождение жилища, сначала того божества, которое его строит, потом божеств фундамента, входа, кровли, а затем божества, от которого ожидают защиты от ветра. Однако ряд исследователей считает, что указанный персонаж – более поздняя вставка, а некоторые и вовсе предполагают, что речь в этом контексте идет не о божестве ветра.

Зато связь с ветром другого божества из мифологических сводов не оставляет никаких сомнений. И сам факт его рождения в «Кодзики» упомянут в характерном месте: перед ним рождается множество божеств морской и речной воды – Бог и Богиня Водной Поверхности, вскипающей пузырями, Небесный и Земной Боги Распределения Воды, Небесный и Земной Боги Зачерпывания Воды. «За ними бога ветра – имя ему Синацу-хико-но ками – Юноша-Бог Ветра родили», – говорится в «Кодзики». После божества ветра в цепи рождений божеств следуют бог деревьев Кукуноти-но ками – Бог-Дух Ствола, бог гор Оо-яма-цуми-но ками – Бог-Дух Больших Гор, богиня равнин Каяно-химэ-но ками – Дева-Богиня Травянистых Равнин. Стихия ветра оказывается в одной группе с классом таких природных объектов, как моря и реки, деревья, горы и равнины, то есть связана с земным рельефом. Здесь мы имеем номинацию божества в чистом виде, без каких бы то ни было подробностей, причем в самом имени божества известное нам слово «ветер» и иероглиф с насекомым отсутствуют. О нем непосредственно в тексте обоих сводов сказано, что это божество ветра, но само его имя Синацу-хико комментаторы объясняют через слово *сина*, которое предположительно значит что-то вроде «сильное дуновение», «дух».

В «Нихон сёки» связь ветра и дыхания отчетливо и не раз прописана. Например, вызывать ветер с помощью дыхания учит морской бог, наставляя одного из персонажей: «Чтобы ветер вызвать, надо рыком воздух выдохнуть. Ты так сделай, а я ветер в глубь моря подниму, ветер у берега подниму, и в неистовых волнах недруг будет бедствовать и кручиниться». Собственно, по версии «Нихон сёки», таким образом был порожден бог ветра Синацу-хико: «Идзанаги-но микото, породив совместно с супругой Идзанами Великую Страну Восьми Островов, сказал: «В стране, которую мы породили, ничего нет, кроме утреннего тумана, и исполнена она ароматов». И от его дыхания, когда он стал дуть, произошло божество. Имя его – Синатобэ-но микото. Еще его зовут Синату-хико-но микото. Это божество ветра»⁹.

⁸ Кодзики. Т.1. С. 42–43.

⁹ Анналы Японии. С. 123.

Больше об этом божестве мы из сводов ничего не узнаем. Трудно сказать даже, этот ли Синацу-хико имеется в виду, когда рассказывается о перемещении императрицы Дзингу с помощью тайфуна и цунами на Корейский полуостров с целью завоевания королевства Силла: «Тут бог ветра вызвал ветер, а бог моря вызвал волны, и все большие рыбы морские всплыли и стали помогать ладье. И великий ветер стал попутным, парусник побежал по волнам, и так, не работая ни веслом, ни рулем, ладья приплыла в Силла. Волны же прилива, несшие корабль, прихлынули далеко на сушу. Это и значит, что в самом деле помогали [государыне] все боги Неба, боги Земли»¹⁰.

Ветер, который, согласно мифу, помогал Дзингу, пожалуй, можно считать магической стихией, вызванной божеством. Существует и другое по характеру и назначению понятие ветра – из китайского иероглифического бинома «ветер-дождь»: он, скорее, служит социальным критерием для оценки деятельности императоров. Так, в хрониках императора Судзин говорится: «Осенью, в день Цутиното-но уси 9-го месяца, когда новолуние пришлось на день Киноэ-но тацу, впервые переписали народ и определили подати и трудовую повинность. <...> И тогда среди богов Неба и богов Земли наступила гармония, ветры и дожди стали соответствовать времени, сто злаков стали плодоносить, в дома пришел достаток, к людям – довольство, в Поднебесной великий покой наступил»¹¹. В другом случае тот же бином «ветер-дождь», который мы встречаем в старейших китайских и японских толковниках, обыгрывается дважды в разных функциях. Владыка Нинтоку, увидев, что народ обнищал, решил тоже жить скромно: «С того дня государю не делалось новое платье и обувь, пока старые не износятся. Не подавалось новой еды и питья, пока прежние не скиснут. Сердце свое он унял, волю сжал, никак о себе не заботился. Потому, хотя изгородь сломалась – ее не строили, настланный [на крыше] тростник обветшал – его не перестилали. В щели врывался ветер с дождем, одежда на государе промокала. Через проломы в настиле проникало мерцание звезд, светивших на пол и ложе государя. И вот после этого дождь и ветер стали соответствовать [ходу] времени, а пять злаков – давать богатые урожаи»¹².

Итак, из вышеприведенных цитат явствует, что хотя из сводов мы узнаем о рождении божества ветра по имени Синацу-хико, invocация имени этого божества никакой эпифании в тексте не вызывает. Это имя и выражение «божество ветра» упоминаются в мифологических сводах всего один раз. Вообще же ветер в японских мифах фигурирует неодно-

¹⁰ Там же. С.268.

¹¹ Анналы Японии. Т. 1. С. 215.

¹² Там же. С. 303.

кратно, прежде всего как магическая субстанция, служащая посредником для обмена сообщениями, и как канал перемещений между мирами, о чем уже говорилось в связи с пивякой Хируко – первым неудачным детищем первопредков Идзанаги и Идзанами.

Ветер оказывается способен переносить материальные тела и информацию – не только в мир мертвых, но и в обитель богов, хотя тоже в связи с погребальным ритуалом. Как сказано в обоих сводах, например, в «Нихон сёки», «рыдания и причитания Ситатэру-химэ, супруги Амэ-вакахико, достигли Неба. Услышал ее плачущий голос Ама-тукуни-тама [отец Амэ-вакахико] и так узнал, что Амэ-вакахико скончался, тут же послал Быстрый Ветер, и тот принес мертвое тело на небо; выстроили там траурную хижину и положили тело до погребения»¹³. В «Кодзики» приведен другой вариант, но без ветра также не обошлось: «Плач девы Ситатэру-химэ, жены Амэ-но-вакахико, разнесся ветром и достиг небес. Тут отец Амэ-но-вакахико, Амацукуни-тама-но ками – Небесный Бог-Дух Страны, находившийся на небесах, а также его жена и дети, услышали [этот плач], спустились [на землю] и, плача-горюя, тут же на том месте построили погребальный дом»¹⁴. Аналогичные примеры есть и в других памятниках, например в «Харима-фудоки», хронике легендарного императора Кэйко: когда тело покойника везут по реке, поднимается ветер, и оно поглощается водами.

Ветер как посредник и канал передвижения между мирами фигурирует и в мифе о браке между сверхъестественным существом Хоори-но микото, владеющим «удачей в горах» (он – потомок Ниниги-но микото, внука Аматаэрасу, спустившегося на землю с неба, чтобы править Японией), и дочерью морского бога Тоётама-химэ. Когда Хоори решил вернуться домой, на сушу, морская принцесса сказала ему: «Я сейчас в тягости. До родов уже недолго осталось. В день бурных волн и сильного ветра я непременно выйду на берег. Прошу тебя, возведи «постройку для родов» и жди». В другом варианте этого же повествования в «Нихон сёки» говорится: «А Тоё-тама-пимэ потом, как и обещала, и вправду подняла сильный ветер и высокую волну и <...> на берег вышла»¹⁵.

Тоётама-химэ – дочь морского царя, персонаж из другого мира. Герой, нарушив запрет на смотрение, видит ее в образе морского чудища, поэтому ей, чтобы добраться с морского дна на сушу, нужно поднять ветер. С другой стороны, в «Нихон сёки» присутствует сюжет, согласно которому, чтобы унять ветер, надо принести человеческие жертвы. В хрониках императора Кэйко, когда принц попадает в шторм, его наложница говорит: ««Поднялся сильный ветер, катятся бурные волны, и

ладье владыки угрожает гибель. Причиной этого наверняка сердце бога моря. Прошу тебя, позволь мне, недостойной и низкородившей, войти в море и заменить жизнь владыки на свою». Только она договорила, как тут же, раздвигая волны, вошла в море. Сразу унялся свирепый ветер, и ладья смогла причалить к берегу»¹⁶.

В связи с ветром как средством перемещения в иной мир интересен также эпизод с так называемым «ошибочным выбором»: первопредок делает неправильный выбор из двух предлагаемых предметов, в результате чего его потомки, то есть люди, оказываются смертны. В японской мифологии это предложенный Ниниги-но микото, потомку Аматаэрасу, выбор между двумя дочерьми Ямацуми-но ками, божества гор. Это выбор между некрасивой Иванага-химэ (Дева-Долговечная Скала) и прекрасной Ко-но хана-но Сакуя-химэ (Дева Цветенья деревьев). Выбрав вторую, Небесный внук обрекает себя и человеческий род на быстротечность жизни. Отец, божество гор, формулирует свое заветное так: если бы была выбрана Дева-Скала, то жизнь потомка небесных богов была бы подобна скале – вечной, крепкой, неколебимой, даже если снег идет и ветер дует. Здесь ветер и снег создают опасное положение, когда открывается проход между тем и иным миром (снег сейчас редкий гость в районе старых столиц, но в древности, как считалось, зимы были более суровыми). Ветер считался также средством передвижения богов – во время «божественного сбора» в начале месяца *каминадзуки* («месяц без богов», десятый месяц по лунному календарю, когда боги собираются на совет на берегу реки Амэ-но Ясу-но кава).

Вероятно, самым отчетливым проявлением способности ветра создавать проходы между мирами и служить транспортным средством в этих проходах можно считать заклинания, обращенные к ветрам в *норито* великого очищения, записанных в «Кодексе Энги» в 924 г., где говорится: «Пусть в дворцовой обители небесной действие начнется, и жрец великий Накатоми у деревьев крепких небесных низ обрубит, ветви срежет... И возгласит грозные слова заветия, заветия небесного. И когда услышат боги те слова, то в стране Поднебесной в четырех направлениях, начиная с государя нашего, внука божественного, прегрешения уже таковыми не будут, и как восьмислойные облака небесные ветер разгоняет, дующий из тех мест, где ветры рождаются, и как утренний туман священный, вечерний туман священный утренний ветер, вечерний ветер дуновением изгоняет, и как большой корабль от гавани большой, когда, канаты от носа отвязав, канаты от кормы отвязав, в

¹³ Там же. С. 148.

¹⁴ Кодзики. Т. 1, с. 79.

¹⁵ Анналы Японии. Т. 1., с. 165.

¹⁶ Там же, с. 148. Пользуясь случаем, хочу указать на много раз повторенную типографскую опечатку в издании первого тома, то есть моей части русского перевода «Нихон сёки». Хотя в тексте Седьмого свитка император однозначно назван Кэйко-тэнно, в качестве верхнего колонтитула на протяжении двадцати страниц текста напечатано «Кайко-тэнно».

Равнину Великого моря направляют, так и нарушений оставшихся не будет, даруется изгнание их, очищение их, унесет их с собой в Великого моря Равнину богиня Сэорицухимэ, что пребывает в стремнинах рек стремительных, что падают, низвергаясь, с гребней высоких гор, низких гор. И коль унесет она их, то там их возьмет и проглотит богиня Хаякицухимэ-но ками, пребывающая в месте встречи восьми сотен течений, восьми дорог течений, восьми сотен дорог течений, бурных течений, и коль проглотит она их, то сдует их в Нэ-но куни – Страну Корней, в Соко-но куни – Страну Дна бог Ибукитонуси, в дверях дыхания дующего пребывающий. И коль сдует он их, то возьмет в блуждания свои и потеряет богиня Хаясасурахимэ, в Нэ-но куни, в Соко-но куни пребывающая...»¹⁷

Этот текст заклинательный и мифологический, а в более позднем фольклоре зафиксированы мотивы магического овладения силой ветра. Магическим предметом, имеющим власть над ветром, в дальневосточном ареале был веер в форме круглого опахала, связанный с солярным культом. Судя по росписям стен в гробницах *кофун*, веера несли в руке участники траурной церемонии, что также свидетельствует о связи ветра с концепцией перемещения между мирами. Видимо, считалось, что, поднимая ветер, можно облегчить переход покойного в загробный мир. А поднимая ветер, на котором передвигаются боги, можно было вызвать самих богов: веер как ритуальный предмет (*торимоно*) держали в руке жрицы *камунаги* во время празднеств кагура, имеющих целью призвать божеств для их увеселения и вручения даров. Как свидетельствует основоположник японской этнографии Янагита Кунио, с помощью веера, возбуждающего ветер, можно было несколько раз в день вызвать заход и новый восход солнца (об этом говорится в поздней легенде, записанной в первой половине XIX в. в «Го-Фунай фудоки»¹⁸. Веером, через посредство ветра, как сказано в «Тайхэйки» («Повесть о мире-спокойствии», 1368–1381), вызывали и луну.

Кроме того, согласно мифологическим сводам, существовали другие магические предметы, способные вызвать ветер. Их привез из корейских королевств мифический персонаж Амэ-но хибок: «того, что зовут сокровищем-жемчужиной – два драгоценных сокровища. И еще – шарф, поднимающий волны, шарф, режущий волны, шарф, поднимающий ветер, шарф, режущий ветер».

¹⁷ *Норито. Сэммё*. Пер. Л. М. Ермаковой. (Памятники письменности Востока. Вып. ХСVII). М., 1991. С. 112.

¹⁸ «Го-Фунай фудоки» – «Описание нравов и земель внутри управления», где под «управлением» – яп. «фу» – имеются в виду несколько районов г. Эдо (современный Токио), расположенных вблизи замка и относящихся к непосредственной юрисдикции полицейского управления правительства бакуфу.

Поверья, связанные с ветром, ничуть не ослабевают со временем: интересный эпизод, связанный с вызыванием ветра, содержится в популярном романе Такидзава Бакин «Нансо сатоми хаккэндэн» («Предание о восьми псах из клана Сатоми в Южном Босо» (время создания книги 1814–1842 гг.)). Согласно этой истории, один монах объявляет военачальнику, который готовится к походу, что собирается в 8-й день 12-й луны вызвать ветер с помощью магической яшмы, принадлежащей некоему Микасо. Монах устраивает флоту военачальника попутный ветер, но потом останавливает ветер, меняет его на противоположный, в результате чего флот попадает в ловушку у берега, и его пожирает пламя.

Примечательна сама по себе магическая яшма, о которой говорится в мифологических сводах древности, и, как полагают некоторые, она уцелела до наших дней. В несколько неясном эпизоде «Нихон сёки» рассказывается так: «В древности, в стране Танива-но куни, в селении Кухата-но мура, жил человек. Звали его Микасо. И вот этот Микасо держал в своем доме собаку. Имя ее было Аюки. Эта собака загрызла до смерти горного зверя, называемого по-японски «мудзина» [согласно мнениям комментаторов, это может быть и енотовидная собака тануки, и барсук – Л. Е.]. А внутри этого зверя нашли ожерелье магатама из изогнутой яшмы в восемь мер. И поднесли государю. Сейчас эта яшма находится в храме Исо-но ками»¹⁹. Эта история – чуть ли не двухтысячелетней давности. Тем более любопытно, что на территории Исо-но ками дзингу, одного из старейших японских святилищ, при раскопках в 7-м г. Мэйдзи (1874 г.) действительно было найдено ожерелье *магатама*; правда, видеть его кому-то, кроме священнослужителей, еще не удавалось, поэтому мы не беремся судить о способности этой яшмы вызывать ветер. Кстати, назначение и магическая сила яшмы в сюжете «Нихон сёки» не обозначены; не говорится там и о ее способности вызывать ветер, которую приписал этой яшме поздний токугавский писатель.

В фольклоре боги могли вызывать ветер и без специальных магических предметов. Например, в провинции Кии (нынешняя преф. Вакаяма) зафиксировано следующее предание: в уезде Нака до сих пор имеется утес, похожий по форме на петуха. Когда на побережье Кюсю высадились войска Хубилай-хана, богиня Ниу-даймёдзин («Ниу-Великое Пресветлое Божество») села на петуха, вызвала божественный ветер *камикадзэ* и, несомая ветром, полетела на петухе в сторону врагов и прогнала их. А петух этот обратился в камень, который можно видеть до сих пор²⁰.

¹⁹ Анналы Японии. Т. I. С. 231.

²⁰ Такаги Тосио. Нихон дэнсэцусю. (Собрание японских преданий). Токио, Тикума сёбо, 2010. С. 78.

Ветер выражал идею не только движения, но и громкого звука. Уже не в нарративах эпохи богов, а в хрониках легендарного императора Ритю говорится о том, как император отправился охотиться на остров Авадзи, а бог Идзанаги вселился в местного священнослужителя и вступил в контакт с прибывшими. Сначала он говорил, видимо, устами этого священнослужителя, а к концу их пребывания «в пространстве небес послышался зов, подобный голосу ветра: «Наследный принц, [опоясанный] мечом!» И еще был голос: «Твоя жена из Хата, куда летают птицы, будет похоронена в Хаса!» Еще было сказано: «Санакута-комоцу-но микото будет похоронена в Хаса!». Эти слова с помощью ветра, видимо, транслировал императору и его людям тоже сам Идзанаги.

Для ритуалов богам ветра существовали специальные святилища. Как правило, ритуалы в честь божества ветра проводились в святилище Тацута, в четвертый день четвертого и седьмого месяца. Особенно дурным и опасным считался ветер, дующий с северо-запада, так называемый *тамакадзэ* – «злой дух-ветер». Представления о дурном ветре с запада и северо-запада были широко распространены в древнем Китае, откуда и заимствованы. Янагита Кунио предполагал, что храмы Тацута и Хиросэ были учреждены именно в связи с этими представлениями – в таких точках местности, чтобы оберегать древнюю столицу Нара от *тамакадзэ*. Церемонии по усмирению бога ветра издавна проводились также в одном из храмов священного комплекса в Исэ, в храме Асо на Кюсю и др.

В народных обрядах, непосредственно связанных с практической деятельностью, ветер предстает прежде всего как вредоносное начало. В Западной Японии практически повсюду, если человеку на улице стало плохо или у него начался жар, говорят «он повстречался с ветром», имея в виду не явление природы, а злокозненного духа. Ветер как злой дух упоминается во многих сочинениях Средневековья, в частности, в поэтологическом трактате Фудзивара-но Киёсукэ «Фукуро-соси» («Прощитая тетрадь с записями», 1156–1159 гг.), а также в упоминавшемся выше собрании сказаний «Дзиккинсё» («Десять избранных толкований», 1252). Считалось, что ветер приносит пожары и болезни: последнее происходит не от современного понятия ветра, понимаемого как холодный воздух, а от понятия ветер-злой дух.

Начиная с древности, в Японии проводились и сейчас проводятся ритуалы по усмирению ветра. Основной ритуал такого рода проводится перед снятием урожая риса и приближением периода тайфунов – на 210-й и 220-й день после дня весеннего равноденствия по старому календарю (1 сентября по солнечному календарю). Этот ритуал также называется «ожидание дня ветра». Считается, что астроном эпохи Гэнроку Сибукава Харуми услышал об этом ритуале от рыбаков и в 1686 г. внес

его в традиционные эдоские календари *коёми*. В сохранившихся календарях храмов Исэ он зафиксирован с 1656 г. В этот день в деревнях сначала проходили обряд затворения на участке, прилегающем к святилищу или кумирне (*до*), затем исполнялся танец *сисимаи* (китайский танец с маской льва), испрашивались благополучие и защита от ветра, у входа в деревню натягивалась большая священная веревка *симэнава*, чтобы злой дух не вошел на территорию деревни. Крестьяне поднимали громкий крик, отпугивая ветер, а также изготавливали соломенную куклу, в которую должен быть вселиться злой дух, и относили ее на перекресток дорог или на границу деревни. На полях устанавливали амулеты, полученные из синтоистского святилища или буддийского храма, во дворах домов устанавливали серпы как средства отгоняющей магии.

Объединяя основные дошедшие до нас мифологические тексты древней Японии, можно предположительно выделить следующие мифологические мотивы, связанные с ветром, и основные функции ветра: 1) ветер как божество; 2) ветер как канал передачи сообщений; 3) ветер как проход между мирами; 4) ветер как звук и голос, в том числе голос божества; 5) ветер как средство перемещения по воде и по воздуху; 6) ветер как злокозненный дух; 7) ветер как часть характерных китайских биномов «ветер-дождь», «ветер-волны», входящих, так сказать, в дальневосточный «алфавит мира».

Если мы обратимся к поэзии «Манъёсю», то найдем все эти конструкции с некоторыми усилениями и приращениями, а также новациями, отсутствующими в вышеприведенном мифологическом смысле. По подсчетам японских филологов, стихотворения, в которых встречается понятие «ветер», в «Манъёсю» составляют 4 процента от общего числа танка, то есть примерно 180 стихотворений. Интересно, что затем, по мере составления последующих поэтических антологий, этот процент начинает расти и в «Синкокинсю» уже достигает 16 процентов.

Попробуем проследить вышеназванные мифологические мотивы в литературной поэзии, то есть в «Манъёсю». Божество ветра в «Манъёсю» также есть, но по имени оно не называется, хотя в одном случае лирическая героиня собирается поднести в святилище свои приношения ветру, чтоб он не дул и чтобы отсутствующий возлюбленный успел бы, вернувшись, увидеть расцветшую вишню (№ 1751). Ветер как звук в небе тоже присутствует: «Эта сосна, сколько же веков протекло? Наверно, из-за того, что за ней такая толща лет, так чисто звучит голос ветра» (№ 1042). Здесь, как и в мифологических сводах, не шум, звук или «звон», как переведено в этом стихотворении в русском переводе «Манъёсю», а именно «голос», то, что говорят о человеке или животном.

Большое число стихотворений развивают тему ветра как канала связи и передачи информации. Например:

Каждый день здесь дует ветер
Из родной далекой стороны,
Но нико оттуда не приходит,
Не приносит вести долгожданной
От возлюбленной жены моей²¹. (№ 4353)

Эта функция ветра, как никакая другая, оказывается важной для любовной лирики. Разумеется, можно найти немалое число песен, где ветру поручается полететь и что-то передать. Это общая черта мифологических сводов и «Манъёсю». Но в любовной лирике у ветра обнаруживается еще одна функция, отсутствующая в мифологических сводах.

Прежде чем говорить о ней, хочу напомнить работы А. М. Дубянского, в которых предыстория тамильской лирической песни убедительно трактуется с точки зрения обрядов календарной сельскохозяйственной магии. В частности, он связывает становление лирической поэзии в Индии с сезоном дождей и вообще с понятием дождя, благодаря которому влюбленные оказываются вместе под одной крышей, или же который, наоборот, разлучает их, не давая возможности пройти по дороге к любимой. Мифологема дождя уже нигде не выступает в этих тамильских песнях в своем магическом обличье фактора земного плодородия, однако часто фигурирует как атрибут песни, рассказывающей о встрече/невстрече двух влюбленных²².

Сходные мотивы и сюжеты легко отыскались в «Манъёсю»:

Всюду мелкий дождь, –
Промокло даже ложе,
Ты прижмись ко мне, любимая моя. (№ 2683)

Или:

Не могу пройти я мимо тех ворот,
Где живет любимая моя,
Хоть бы хлынул дождь
С небес извечных,
На него тогда сослался б я. (№ 2685)

Японская поэзия существовала не сама по себе, а в поле китайских культурных и литературных контекстов. Как мы помним, еще в самых старых толковниках в разделе «Небесных явлений» ветру не отводился отдельный раздел, а он попадал в раздел «ветер-дождь», то есть эти два понятия вступали в отношения если не синонимии, то близкого сходства. Если дождь непосредственно связан с идеей любовной встречи,

²¹ Здесь и далее тексты «Манъёсю» цит. по: Манъёсю («Собрание мириад листьев»). Вступ. статья и комм. А. Е. Глускиной. ТТ. 1–3. М., 1971–1972 – с указанием номера стихотворения.

²² Дубянский А. М. О происхождении лирики в Индии. (Поэзия дождей) // Лирика. Генезис и эволюция. М. 2007. С. 240–241.

то эта функция должна переходить и на ветер – хотя бы отчасти. В самом деле, эта функция есть, и в «Манъёсю» она находит разнообразные формы выражения.

Сам по себе ветер, по поверьям древности, отраженным в «Манъёсю», предвещал скорую встречу с возлюбленным. Или же, как часто бывает в фольклоре, действовала его антиномическая функция – ветер как образ злой силы, препятствующей счастью. Этот образ перешел и в классическую японскую поэзию, например, в танка:

О ветер Асука!
Столица далека,
И ты напрасно дуешь ныне. (№ 51)

Существуют и более специфические любовные мотивы. Например, в песнях, написанных от имени мужчины, встречаются пожелания, чтобы ветер развязал им шнуры одежд. В некоторых случаях прямой призыв-обращение к ветру отсутствует, но в тексте стихотворения присутствуют и дующий ветер, и мотив развязывания шнура, а последнее представляет собой прямой намек на любовные отношения, например:

Хочу, чтобы осенний ветерок,
Что прошумел среди трав прекрасных обана
У Такамато гор,
На мне ослабил шнур,
Хотя б и не коснулся он меня. (№ 4295)

Другой пример:

От ветра свежего, что с берега подул,
Где мыс Нусима
В стороне Авадзи,
Шнур, что любимую завязан был,
Как будто к ней стремясь, по ветру заметался! (№ 251)

Еще один поэтический троп, который отсутствовал в мифологических сводах, но подробно разработан в поэзии, это свойство ветра раздвигать и клонить к земле разные объекты – например, рукава одежд, что тоже можно считать метафорой любовных отношений. Группа стихотворений, объединяемых мотивом склоняющихся под ветром предметов, самая многочисленная среди текстов, связанных с ветром. Особую группу «клонимых» объектов составляют многочисленные растения, цветы и травы. В «Манъёсю» клонится и качается большое число разного рода флоры, включая цветы сливы и вишни, ветки кустарника хаги, листья клена, водоросли, тростник, плющ кудзу, бамбук, сосну, смешиваются ветви ивы. Во многих случаях ветер при этом заставлял капли росы падать на цветы и листья, что и в Китае, и в Японии нередко выступало как символ любовного акта. Словом, в массе своей, все эти тропы, видимо, также можно числить по разряду земледельческой

и календарной магии. Все они связаны с растениями, клонимыми ветром и передающими представление о сближении двух удаленных друг от друга и разнящихся между собой объектов.

Можно предположить, что тесная связь ветра как могущественного фактора земледелия и земледельческой магии с отношениями между мужчиной и женщиной стала причиной процесса возрастания процента песен о ветре в лирической поэзии. Сама эта связь с идеей плодородия с течением времени становилась все более латентной, но, видимо, происходило усиление лирического потенциала этого архаического представления.

Итак, в лирической поэзии мы видим развитие и развертывание ряда свойств, приписываемых ветру и божествам ветра в мифологическом сознании. Скажем в заключение еще об одной из многих разновидностей ветра, в которой вполне ожидаемым, но и неожиданным образом пересекаются природное и культурное. В разнообразных списках названий и классификаций ветров можно встретить так называемое *дайси-ко фуки*, «дуновение великого наставника», и связанный с этим народный ритуал, распространенный во многих областях Японии – Тохоку, Хокурику, Нагано и др.²³ Ритуал проводится 23 ноября и называется Дайси-ко, что можно примерно перевести как «общий сбор для толкования мудрости Кобо-дайси». Кобо-дайси – это Кукай, легендарный основатель буддийской школы Сингон, великий проповедник, великий ученый, поэт, инженер и каллиграф VIII–IX вв., почитаемый как божество и, как считается, до сих пор не умерший, а пребывающий в состоянии самадхи на горе Коя-сан. Во все время своей деятельности Кукай, судя по легенде, не имел каких-либо физических изъянов, однако в этом народном обряде он предстал почему-то хромым или даже одноногим, а в некоторых местностях еще и слепым. Считалось, что в день обряда, когда великого наставника Кобо призывают посетить деревню, обязательно будет сильный ветер и снег, который скроет следы одноногости самого Кукай, а в некоторых местах снег, как предполагается, скроет следы деревенской старухи, которая, по ритуалу, крадет для подношения ему злаки с полей. Это домашний праздник, на него собирается много детей, и человек, представляющий Кукай, кормит их с длинных палочек вареной красной фасолью и лепешками данго, наколотыми на палочки. Самому божеству Кукай подносят фасоль и данго вместе с двумя палочками, одна из которых длинная, а другая – короткая, что

изображает ноги божества. Подчеркивание этой черты – одноногости и хромоногости Кукай – представляется довольно красноречивым.

Сейчас этот ритуал действительно принял вид прославления Кукай как великого буддийского проповедника и ученого, однако еще в недавнем прошлом почитание Кукай явно было сконтаминировано с народным обрядом, имевшим отношение к испрашиванию плодородия и, видимо, связанным с божеством ветра – хтоническим существом, лишенным ног, но имевшим, возможно, хвост змеи или дракона. Возможно, само слово *дайси* толковалось при этом не только как «великий наставник», а – с использованием других иероглифов – как «много детей», откуда участие детей и кормление их в ритуале. Само время проведения обряда сближает его с Ниинамэсай – обрядом вкушения первого урожая. Кстати говоря, сходный сюжет сказки про божество ветра записан в Ниигата, в области Коси: в деревню приходит незнакомый человек и обещает детям отвести их туда, где много всяких лакомств. Он выпрастывает хвост, сажает детей верхом, поднимает ветер и взлетает. Они прибывают в чудесное место, где растет много каштанов, груш и хурмы – все это плоды, зреющие в разное время, то есть ими представлен весь круглогодичный цикл созревания. Человек, который на самом деле оказывается богом ветра, сбивает ветром плоды, дети едят вволю, после чего он передает их другому ветру, который дует в обратном направлении и который отвозит детей в деревню. Очевидно, что здесь воплощена та же самая концепция ветра, приносящего урожай и плодородие.

Интересным в данном случае представляется именно соединение ветра-дракона со всеми его амбивалентными характеристиками и реального исторического персонажа VIII–IX вв. Овеянный легендами Кукай (или Кобо-дайси), покровитель наук и искусств, учившийся в Китае, основавший школу Сингон – буддийскую Школу Истинного Слова – ради этой контаминации оказывается хромым или вовсе лишается ноги.

В заключение скажем несколько слов об иконографии божества ветра в японской культуре. По-видимому, достаточно рано в Японию проникли чужеземные изображения бога ветра в антропоморфном облике с «мешком ветров» за спиной. Сам этот образ встречается, например, в «Одиссее»: «Шкуру содравши с быка девятигодового, в той шкуре // Крепко Эол завязал все пути завывающих ветров. // Стражем сделал его Громовержец над всеми ветрами, // Дав ему власть возбуждать иль обуздывать их по желанью». Сотоварищи Одиссея подозревают, что в полуженном от Эола мешке на самом деле лежат золото и серебро, и тогда: «мех развязали они. И вырвались ветры на волю. // Плачущих спутников вмиг ураган подхватил и понес их // Прочь от родных берегов в открытое море». (Пер. В. В. Вересаева.)

²³ Подробнее: *Ито Юйсин*. Буккё то миндзоку сюкё (Буддизм и народные религии). Токио, 1984; *Сакаки Масару*: 1) Ясикигами-но сэкай – миндзоку синко то сорэй. (Мир сельской усадьбы – народные верования и культ предков). Токио. 1983; 2) Якуёкэ – нихондзин-но рэй-конкан (Изгнание нечисти – представления японцев о душе). Токио, 1988.

Предположение чисто умозрительное, но, может быть, этот мешок каким-то образом трансформировался в «шарф, поднимающий ветер» и «шарф, режущий ветер», который привез мифический персонаж Амэ-но Хибоко, прибывший в Японию с Корейского полуострова. В сущности, как видно на иллюстрациях, если не знать, что это мешок, его вполне можно принять за длинный кусок ткани.

Распространение в изобразительном искусстве образа этого божества с мешком ветров за плечами или в руках и движение его с запада на восток было подробно исследовано, описано и проиллюстрировано на большой выставке в Государственном музее искусств в Токио и в Префектуральном музее Хёго в г. Кобэ. Исследования этого и других мотивов собраны в объемном каталоге выставки – сборнике статей разных авторов²⁴. Образ бога ветра с мешком можно видеть в рельефах на башне ветров в Афинах (I в. до н.э.), изображающих Эола, Зефира, Гиперборея и других богов ветра (всего их, как и в Китае, восемь). Сходные изображения, как оказалось, встречаются затем и в других традициях, расположенных на географическом пути на восток: практически идентичные по композиции и иконографии скульптурные фигуры имеются в эллинистическом искусстве Гандхары (II в., северо-запад Индостанского полуострова, нынешняя территория Восточного Афганистана и Западного Пакистана; рис. 2); профиль бога ветра с мешком за спиной отбит на монетах Кушанского царства; божество с длинным продолговатым мешком изображено на фресках в пещерах Дунхуана (VI–VII вв., ныне западный район Китая). Разумеется, на восток попало не только это изображение. Оно составляло лишь часть огромного пласта искусства, которое сложилось к востоку от эллинистического мира и получило название греко-буддийского, однако эта интереснейшая тема находится вне границ данного исследования. В Японию изображение божества с мешком ветров, может быть, проникло уже в период Нара, однако первое его воплощение (рис. 3) появляется позже, в период Камакура, когда были сделаны дополнения к статуям старинного «Павильона в 33 кэн» («Сандзюсан гэндо») в Киото. В этом павильоне статуя бога ветра стоит рядом с божеством грома – эта пара, как предполагается, восходит еще к «Ригведе». Среди японских искусствоведов распространено мнение, что две деревянные статуи в павильоне – бога ветра и бога грома – комическая переделка фресок дунхуаньской пещеры.

В период Эдо появляется множество живописных работ, воспроизводящих эту пару в духе популярной тогда «готической» японской

традиции позднего средневековья, изображающей разных духов, оборотней и призраков. Среди художников, написавших эту пару божеств, числятся знаменитые Таварая Сотацу, Огата Корин (рис. 4) и многие другие; скульптурное, ярко раскрашенное изображение бога с мешком ветров за спиной можно увидеть в буддийском храме Тайюин (первая половина XVII в.) в парке Никко. К концу периода Эдо в иллюстрациях к книжкам об оборотнях появляются и зооморфные боги ветра без какого-либо мешка, они выдувают ветер изо рта, и ветер этот стелется по земле, вздымается вверх и извивается, подобно желтой ленте. Однако, может быть, все существующие изображения богов ветра характерны прежде всего для элитарной культуры. Есть основания предполагать, что божество ветра в деревне чаще почиталось в обычном святилище или небольшой кумирне, или же просто в сакральном месте, доступ к которому недоступен для жителей близлежащих населенных пунктов – в результате природных факторов, или просто потому, что божество это, например, согласно верованиям, находится в пещере, а пещера огорожена священной веревкой, запрещающей вход. В этом случае, как, можно видеть на рис. 5, изображающей вместилище бога ветра в районе г. Товада (преф. Аомори), обитель божества по виду совершенно ничем не отличается от такой же пещеры неподалеку, где почитается бог огня, а сам бог ветра и вовсе не имеет определенного облика, как многие другие божества японских локальных культов, оставаясь невидимым и безымянным.

²⁴ *Танабэ Кацуми*. Гирися-кара Нихон-э. (Из Греции в Японию) // Арэкусандоросу дайю то тосай буммэй-но корюутэн. (Александр Великий и цивилизации Востока-Запада. Каталог выставки произведений – свидетельства культурных связей). Токио, 2003. С. 14–15, 149–152.

А. Н. МЕЩЕРЯКОВ

КУЛЬТ ГОРЫ ФУДЗИ

Гора Фудзи попадает в поле зрения японской культуры достаточно рано. Первый развернутый сюжет, связанный с Фудзи, который прочно остался в памяти культуры, содержится в описаниях провинций Японии «Фудоки» (указ о составлении «Фудоки» датируется 713 г.). В описании уезда Цукуба провинции Хитати (совр. преф. Ибараки) содержится следующее предание. Когда бог-прародитель этой земли обходил горы, которые находятся в его ведении, он попросил ночлега на горе Фудзи, но местное божество отказало ему на том основании, что в этот день там справляют праздник нового урожая. В наказание за такое непочтительное обращение бог-прародитель проклял местное божество: «Пусть же гора, где ты живешь, будет безлюдной, пусть зимой и летом идет снег, садится иней и всегда будет холодно, пусть сюда не поднимаются люди, и никто не приносит тебе пищи». На горе же Цукуба богу оказали достойный прием, и потому «на горе Фудзи всегда идет снег и подняться на нее невозможно, а на горе Цукуба собирается много людей. Они поют и пляшут, едят и пьют, и это не прекращается до сих пор»¹.

Таким образом, составители «Фудоки» заостряют внимание на неприступности покрытой снегом Фудзи, ее суровости, непригодности для проживания и сельскохозяйственной деятельности. Следует иметь в виду, что провинции Хитати и Суруга (на территории последней и высилась Фудзи) в то время находились на периферии японского государства. Согласно традиционным географическим представлениям, Япония делилась на «западную» и «восточную». Японские столицы, где проживало большинство образованных («культурных») людей (аристократы-чиновники, буддийские священнослужители), были расположены на Западе (в районе Кансай). Самая большая в стране равнина Канто и все земли

к северо-востоку от нее относились к «Востоку». В восприятии столичных жителей это были места мало освоенные, дикие, с редким и «некультурным» населением, что во многом соответствовало действительности.

Из официальных исторических источников древности хорошо известно, что Фудзи являлась действующим вулканом. Извержения воспринимались тогда как божественное наказание и именовались «божественным огнем». Считалось, что извержение может послужить предвестником мятежей, заговоров, неурожая, эпидемий. Для умиротворения божественных сил и для того, чтобы бедствие не повторялось в будущем, устраивали моления синтоистским божествам, читали буддийские сутры.

Несмотря на удаленность и малую освоенность (а, отчасти, возможно, именно поэтому) Суруга может выступать в это время и в качестве места, где продуцируются «чудесные» события. Так, в записях хроники «Сёку нихонги» («Продолжение анналов Японии») за 757 г. сообщается, что в 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-ой луны – годовщина смерти императора Сёму, 701–756, на троне 724–749) откроет «небесные врата» для Сёму, а правление его потомков будет долгим и успешным. В связи с этим новый девиз правления стал называться «Тэмплё ходзи», то есть «небесный-мир-сокровище-надпись» (Тэмплё ходзи, 1-8-13, 1-8-18)².

Следует заметить, что шелковичный червь являлся принадлежностью той картины мира, которая напрямую связана с даосизмом (в то время уже впитавшим некоторые буддийские представления), который играл значительную роль в становлении официальной идеологии тогдашней Японии. Придворная знать позиционировала себя в качестве общины даосских мудрецов, во главе которой стоит сам император, являющийся земной проекцией неподвижной Полярной звезды, вокруг которой окружение государя водит «хоровод»³.

В толковании составителей хроники «шелковичный червь обладает окрасом тигра, но со временем меняет его; у него рот лошади, но он никогда не ссорится. Он живет под крышей и дает Поднебесной одежду. Он дает нам блеск шелковой нити, благодаря ему мы облачены в наши придворные одежды. И поэтому божественный червь явил нам знаки – через них мы познаем божественно-таинственное».

Видимо, провинция Суруга прочно связывалась в сознании столичных жителей с даосизмом, что можно обнаружить и в более ранних записях хроники «Нихон сёки», («Анналы Японии»), где сообщается, что в ок-

² Ссылки на текст хроники приводятся в следующем порядке: девиз правления, порядковый год девиза, месяц, день.

³ Об образе японского императора в древности см.: Мещеряков А. Н. Японский император и русский царь. Элементная база. М., 2004.

¹ Древние фудоки. Перевод К. А. Попова. М., 1969. С. 34.

рестностях реки Фудзикава (питается снеговой водой с горы Фудзи), обнаружили похуже на шелковичного червя насекомое, которое сочли за божество страны Токоё – местообитание бессмертных даосских отшельников *шэньсянь* (яп. *синсэн*). Местные жители стали поклоняться ему, мечтая обрести долгую жизнь и богатство (Когёку, 3–7-0, 644 г.).⁴

Сама гора Фудзи также воспринимается столичной культурой того времени в контексте даосского культа священных гор, где они считались генератором чудесных событий и местом обитания бессмертных мудрецов. Поэтому в качестве одного из вариантов написания названия горы может выступать бинго, который записывается как «без-смертие».

В сборнике буддийских преданий «Нихон рёки» («Японские легенды о чудесах», рубеж VIII–IX вв., история I-28) повествуется о знаменитом подвижнике и чудеснике Эн-но Гёдзя (он же Эн-но Убасоку, он же Эн-но Сёкаку), который считается родоначальником движения горных отшельников (*сюгэндо*; сами отшельники именовались *ямабуси*). В этой истории сообщается: подвижника оклеветали и при государе Момму (правил 697–707) сослали на полуостров Идзу. Его чудодейство описывается так: «Однажды он прошел по морю как по суше. Он вскарабкивался на гору высотой в десять тысяч дзё (1 дзё=3,03 м) и летал там, словно феникс. Днем волей государя он оставался на острове [древние тексты часто не различают понятия «остров» и «полуостров»], а ночью отправлялся на гору Фудзи в Суруга и там подвижничал. Чтобы вымолить освобождение от тяжкого наказания и оказаться поближе к государю, он взбирался на Фудзи по лезвию меча... В конце концов он стал святым и вознесся на небо»⁵.

Таким образом, Фудзи рисуется как гора весьма труднодоступная, и ее покорение выглядит таким невыполнимым подвигом, что один только этот поступок способен – хотя бы и в теории – вызвать снисхождение государя.

В середине IX в. появляются два коротких сочинения среднерангового придворного чиновника (нижняя степень 5-го младшего ранга) и знатока китайской литературы Мияко-но Ёсика (834–879): «Ёсиносанки» («Записи о горах Ёсино», сохранились в фрагментах) и «Фудзисанки» («Записи о горе Фудзи»)». В обоих сочинениях эти горы аттестуются как место, где подвижничал Эн-но Гёдзя. Сведения об их авторе содер-

⁴ Нихон сёки. Анналы Японии. Перевод Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. СПб, 1997. Т. 2. С. 136–137.

⁵ Нихон рёки. Японские легенды о чудесах. Перевод А. Н. Мещерякова. СПб, 1995. С. 65.

⁶ «Фудзисанки» входит в китайскоязычную антологию «Хонтё мондзуй». Текст: Нихон котэн бунгаку тайкэй. (Большая серия японской классической литературы). Токио, 1964. Т. 69. С. 413–417. Перевод М. В. Грачева: Япония в эпоху Хэйан (794–1185). Хрестоматия. («Orientalia et Classica». Труды Института восточных культур и античности. Вып. XXIV.) М., 2009, С. 55–56.

жатся, в частности, в сочинении Оэ-но Масафуса (1041–1111) «Хонтё синсэн дэн» («Сведения о японских даосских отшельниках»), где он аттестуется в качестве человека, любящего «горы и воды», а также владеющего искусствами даосских отшельников.

«Ёсиносанки» и «Фудзисанки» следует, вероятно, рассматривать как «парные», взаимодополняющие сочинения даосского толка. Но если горы Ёсино расположены неподалеку от столицы и уже были неоднократно прославлены в качестве обители даосских святых, которым уподобляли себя высшие чиновники (см., например, китайскоязычную поэтическую антологию «Кайфусо» («Любимые ветры и морские травы [поэзии]», 751 г.⁷), то Фудзи в таком качестве в сочинениях придворных появляется впервые. К тому же следует помнить, что «горы Ёсино» – это горный массив, т. е. священных гор там много, а Фудзи – одна.

В «Фудзисанки» подчеркивается высота горы: «ее высоту невозможно измерить»; «внимательно посмотрел в книгах, но не обнаружил, что есть гора выше ее»; «ее вершина достигает Неба»; «ее вершина высится над облаками»; «с ее вершины видно море» (кратчайшее расстояние по прямой от Фудзи до побережья Тихого океана составляет более 20 километров), причем оно видно на «несколько тысяч ри» (1 ри = 3927 м).

Последнее утверждение отсылает нас к образу горы-острова Хорай (кит. Пэнлай), на котором, как считалось, и обитают даосские святые. Действительно, в «Фудзисанки» прямо утверждается, что Фудзи является обиталищем даосских святых. В качестве доказательства сакральности Фудзи приводятся два недавних «случая», произошедших уже на памяти автора. В годы Сёва (834–848) с вершины горы скатился драгоценный круглый камень, в котором было проделано отверстие. Он выпал из украшенных прекрасными камнями занавесей дворца святых даосских отшельников, который расположен на вершине горы. О втором случае, относящемся к 875 г., сообщается: во время праздника, отправлявшегося в 11-й луне, над вершиной горы появились две танцующие красавицы в белых одеяниях (имеются в виду даосские небожительницы).

Судя по всему, слава Фудзи как даосской святыни была достаточно велика. В самом Китае в X в. появляется сочинение, где упоминается о маге Сюй Фу (яп. Дзёфуку, жил при императоре Цинь Ши-хуане, 221–206 гг. до н. э.⁸), который якобы попал в Японию в поисках лекарства

⁷ *Торопыгина М. В.* Ёсино в поэтической антологии «Кайфусо» // Политическая культура древней Японии. («Orientalia et Classica». Труды Института восточных культур и античности. Вып. VII.) М., 2006. С. 81–107.

⁸ О Сюй Фу (яп. Дзё Фуку) см.: *Лантев С. В.* Японская судьба китайского мага Сюй Фу // Япония. Путь кисти и меча. 2002, №2.

бессмертия. Согласно его «свидетельствам», гора Фудзи и есть Хорай, склоны которой круты, она высока и окружена с трех сторон морем, а на ее вершине горит огонь. Драгоценные камни с горы днем скатываются вниз, а ночью занимают прежнее место. На горе всегда слышится музыка⁹.

Эти сведения были почерпнуты китайцами от японского монаха Кодзюн, который попал в Китай в 958 г. Это первое упоминание о Фудзи в китайских источниках. Следует иметь в виду, что данное предание было для китайской традиции, безусловно, периферийным, но для самих японцев являлось предметом гордости и свидетельствовало о том, что и в самом Китае – культурном доноре и безусловном авторитете для тогдашней Японии – знают про Фудзи. Поэтому в дальнейшем легенда о Сюй Фу будет кочевать из одного японского сочинения в другое. Тем не менее следует помнить, что в рассказе японского монаха Фудзи вовсе не стоит особняком, а его рассказ о горе Кимпусэн (или Оминэ, преф. Нара), которая являлась намного более популярным местом для паломников и квалифицировалась Кодзюн как «первая по чудесам», отличается большей детализацией. Вместе с тем обитателей столицы неизменно поражали размеры Фудзи. В сборнике художественной прозы «Исэ моногатари» (X в.) с трепетом говорится, что Фудзи «раз в двадцать» больше знаменитой своими размерами и буддийскими монастырями горы Хиэй (ее высота составляет 848 метров), расположенной на окраине столицы Хэйан (Киото)¹⁰.

Итак, Фудзи оказывается достаточно прочно вписана в даосскую картину мира, где обретение бессмертия является важнейшей целью адепта, являющегося образцом для других. В заключительной части «Повести о старике Такэтори» («Такэтори моногатари», рубеж IX–X вв.) ее главная героиня – небожительница Кагуя-химэ – отказывает не названному по имени императору в любовных притязаниях на том основании, что она является не человеком, а небожительницей. Перед вознесением на Небо она в качестве компенсации и утешения дарит императору сосуд с напитком бессмертия. Император же отправляет посланца на Фудзи (поскольку ее вершина ближе всех к Небу), где тот откупорил сосуд и возжег этот эликсир, пламя от которого не угасло до сих пор. Поскольку посланец поднялся на Фудзи в сопровождении множества воинов, то и иероглифическое название Фудзи (богатство + воин) следует истолковывать как «гора, богатая воинами». Таким образом, намечается связь между Фудзи и государевыми воинами, то есть властью. В то же самое время Фудзи фигурирует в контексте неудавшейся любви, чем еще раз подтверждается ее бесплодие.

⁹ Камигаито Кэнъити. Фудзисан. Сэй то би-но яма (Священная и прекрасная гора). Токио, 2009. С. 46.

¹⁰ Исэ моногатари. Перевод Н. И. Конрада. М., 1979. С. 47.

В «Фудзисанки» указывается, что на горе Фудзи имеется синтоистское святилище, посвященное «великому божеству Сэнгэн». Согласно хронике «Сандай дзицуруку» («Истинные записи о трех правлениях», 901 г.), оно было основано в 865 г. В списке синтоистских святилищ, приведенном в «Энгисики» («Установления годов Энги», X в.), в провинции Суруга фиксируются 22 святилища, но только Сэнгэн квалифицируется как «большое», остальные же относятся к «малым». Таким образом, святилище Сэнгэн было наиболее почитаемым в данной провинции. Но когда в конце X – начале XI в. был составлен общепонский официальный список из 22 святилищ, которые пользовались наибольшим признанием и покровительством государства (императорского двора), святилище Сэнгэн в него не попало, что, безусловно, отражает его реальное – т. е. периферийное – место в государственной жизни. Все 22 святилища находились неподалеку от столицы, в так называемых «внутренних провинциях» (Кинай), образуя магический пояс («крепостную» или же «горную» стену) по защите «государства» от разного рода природных бедствий, напастей, мятелей, болезней и нечисти. В то время под «государством» столичная (хэйанская) аристократия понимала исключительно саму себя.

В «Энгисики» также указывается, что в святилище Сэнгэн поклоняются «великому светлomu богу» – «даймёдзин» (термин «мёдзин» изначально записывался иероглифами «известное божество»). В случае с Фудзи (святилищем Сэнгэн) под «великим божеством» следует, вероятно, понимать Кагуя-химэ. Соотнесение Фудзи именно с женским божеством выглядит совершенно естественным в картине мира, которая господствовала в то время. Дело в том, что горы рассматривались прежде всего как водный резервуар – все японские реки берут начало в горах. Вода же в натурфилософских построениях китайских (а вслед за ними и японских) мыслителей соотносилась с женским началом *инь*. Горы, таким образом, воспринимались в контексте культа плодородия.

Фудзи определялась как местообитание божеств, но самим людям она представлялась недоступной. Хотя в VIII–X вв. буддийские «святые» достаточно активно осваивали горные вершины, строили там храмы и подвижничили, достоверные свидетельства о покорении Фудзи отсутствуют, что, вероятно, объясняется ее реальной труднодоступностью, связанной прежде всего с вулканической активностью этой горы. Она выступала в качестве преграды, преодолеть которую способны только самые достойные.

В 917 г. средний государственный советник (тюнагон) Фудзивара Канэсукэ составил жизнеописание принца Сётоку-тайси (574–622) «Сётоку-тайси дэнряку». Принц был известен, прежде всего, как проповедник буддизма, но по прошествии трех веков в результате произошедшей

циклизации стал восприниматься как «культурный герой» вообще. В жизнеописании приводится, в частности, эпизод, где сообщается, что ко двору были доставлены «добрые кони» из всех провинций. Лошади из провинции Каи (совр. преф. Яманаси) были признаны «божественными». Они обладали белыми ногами и черным крупом. Сётоку-тайси решил испытать одну из них, и она одним махом перемахнула через Фудзи, так что принц очутился в провинции Синано (преф. Нагано). Данное предание о Сётоку-тайси пользовалось широкой известностью в средневековой Японии, придавая образу Фудзи дополнительную авторитетность – точно так же, как и Фудзи придавала, в свою очередь, авторитетность образу Сётоку-тайси.

Из письменных свидетельств известно, что изображения Фудзи имелись на ширмах, но самое раннее дошедшее до нас ее изображение фиксируется в «Сётоку-тайси эдэн» («Живописное жизнеописание принца Сётоку-тайси») и связано с упомянутой легендой. Первоначально это изображение (датируется 1069 г.) на раздвижных перегородках принадлежало буддийскому храму Ситэннодзи, затем храму Хорюдзи (возле города Нара); теперь оно хранится в Токийском государственном музее и имеет статус «государственного сокровища». Похожие изображения, связанные с этим эпизодом, имеются и в других изобразительных источниках. Их объединяет то, что нарисованная на них Фудзи не имеет ничего общего с реальной горой. На одних изображениях ее форма более всего напоминает пупырчатый и изборозженный морщинистыми расщелинами цилиндр, на других мы наблюдаем три «складчатых» пика. Подобные изображения священных гор ведут свое начало от китайской (даосской) традиции, где они (включая Хорай) предстают в форме недоступного для подъема цилиндра. Трехчленная структура обуславливалась тем, что Небо состоит из трех ярусов (слоев), преодолев которые даосский святой может попасть в мир, где правит небесный император¹¹. Разумеется, сделать это нелегко. Этим обстоятельством и обусловлен выбор Фудзи в качестве «препятствия» для Сётоку-тайси, который сумел преодолеть даже его.

Изображение Фудзи с отвесными склонами имеется и в иллюстрированной рукописи «Исэ моногатари» (датируется периодом Камакура, 1185–1333). Словесное пояснение, имеющееся в одной из рукописей, еще более красноречиво свидетельствует о том, что на Фудзи невозможно взобраться: «Эта гора широка наверху и узка внизу»¹². Словом, трудно отделаться от ощущения, что столичные аристократы как бы соревновались друг с другом: кто из них сумеет вообразить себе более

неприступную Фудзи. При этом «даосская» Фудзи изображалась в соответствии с китайским каноном, который не предполагает наличия на вершине снежной шапки. Не предполагает этот канон и изображения вулканического дыма над горой. Японские художники следовали за этим каноном, хотя в синхронных поэтических текстах снег и дым выступают в качестве неотъемлемых признаков Фудзи.

Осмысление Фудзи в японоязычной поэзии существенно отличается от того, что мы видим в живописных текстах. Вернее, не «отличается» от них, а, скорее, дополняется ими. Ведь авторы этих двух классов текстов принадлежали к одной и той же культуре, общались друг с другом, но разная форма дискурса «проявляла» разные смыслы, синхронно присутствующие в культуре. Интересно, что эти смыслы, похоже, ничуть не противоречили друг другу.

Горы были одним из основных объектов поэтического творчества. Лучшие поэты заслуживали прозвище *касэн*, т. е. «поэта-святого», где под «святым» понимается даосский мудрец, который обретает свои чудодейственные способности именно в горах. В первой японоязычной поэтической антологии «Манъёсю» (середина VIII в.) имеется довольно много песен, посвященных горам. Наибольшее количество упоминаний приходится на долю гор Ёсино (более 70). Помещены там и 11 песен, в которых фигурирует Фудзи. По этому показателю Фудзи прочно входит во вторую по численности группу, где присутствуют также горы Цукуба (15), Микаса (11), Миморо (9) и др.

В одних стихотворениях «Манъёсю» воспеваются первозданная мощь Фудзи – покрытая снегом, высшаяся над облаками, недоступная, необжитая и неуютная гора, на которую одновременно невозможно наглядеться досыта. Она выступает как место противоборства стихий огня и снега: огонь пожирает снег, снег тушит пламя. В других стихотворениях антологии мы встречаемся с метафоризацией Фудзи, которая уподобляется любви. Ее огнедышащее жерло – жар неугасимой любви, короткая летняя зелень деревьев на склонах – тень для влюбленных, подъем на гору – трудный путь к желанной любви, туманы на Фудзи, в которых так легко потеряться, – препятствие для любви, короткая любовная ночь памятна, как камнепад на Фудзи, любовь вечна, как снег на Фудзи. Поскольку во времена «Манъёсю» Фудзи была действующим вулканом, поэтическая образность, связанная с Фудзи, имела под собой реальные основания.

В дальнейшем «любовный код», с помощью которого, в частности, толкуется Фудзи в «Манъёсю», становится одним из доминирующих в придворной поэзии. Так, в первой и авторитетнейшей японоязычной императорской антологии «Кокинсю» (905 г., № 1028) говорится: «Так

¹¹ Такэя Юкиэ. Фудзисан-но иконородзи то нихондзин-но синсэй (Иконография Фудзи и душа) // Фудзисан то нихондзин (Фудзи и японцы). Токио, 2002. С. 22.

¹² Там же. С. 23.

гори же, гори, моя любовь – как пламень напрасный [в жерле] Фудзи. И богам не развеять дым этот праздный»¹³.

Во время составления «Кокинсю» вулкан Фудзи находился в состоянии временного покоя, и никакого дыма над вершиной не наблюдалось. В предисловии к антологии ее главный составитель Ки-но Цураюки (868?–945?) советует: людям, которые слышали о том, что над Фудзи уже больше не поднимается дым, остается только утешать свое сердце стихами. То есть предназначением поэзии объявляется не фиксация реального состояния дел (реального пейзажа), а постоянное «оживление» тех смыслов, которые были первоначально вмонтированы в литературный образ (в данном случае, в образ Фудзи). И тогда образ становится реальностью. В «Кокинсю» не так много стихов посвящено Фудзи – всего пять. Но во всех них над Фудзи вьется дым.

В сознании столичных обитателей сформировался образ вулканической Фудзи. И во многих своих культурных проявлениях они подчеркивали это обстоятельство – вне зависимости от того, как обстояли дела в реальности. В культуре аристократов был очень развит игровой компонент. После снегопада они могли построить снежную горку, устроив так, чтобы с ее вершины поднимался дымок¹⁴. Сохранились сведения и о том, что во время поэтических турниров в качестве украшения сооружали Фудзи из благовоний и поджигали их¹⁵.

Помимо дыма над вершиной другим непременным литературно-поэтическим атрибутом Фудзи был снег. Если другие горы характеризовались в стихах аристократов обычно через растительный код (весенняя сакура, осенний клен и др.), то для образа Фудзи растительный покров имел подчиненное значение, и в этом отношении ее место в символической географии Японии было уникальным. Реальная Фудзи освобождалась от снежной шапки на два месяца в году, но в поэтической традиции она была покрыта снегом вечным.

В «Исэ-моногатари» (эпизод № 8 в русском переводе; соответствует №9 в современных японских изданиях) герой (считалось, что это был знаменитый и полубогатый поэт Аривару-но Нарихира), увидев, что в конце пятой луны на Фудзи лежит снег, складывает стихотворение, в котором говорится:

О ты, гора,
не знающая времени, пик Фудзи.
Что за пора, по-твоему, теперь,

¹³ Здесь и далее за исключением особо оговоренных случаев стихи даются в переводе автора статьи.

¹⁴ Повесть о Сагоромо. Повесть о Такакура. Перевод В. И. Сисаури. М., 2007. С. 166.

¹⁵ Вада Рицукю. Хэйан дзидай-но Фудзисан. Акогогарэ то осорэ-но айда (Фудзи в период Хэйан. Между почтением и ужасом) // Фудзисан то нихондзин. С. 183.

что снег лежит, как шкура
пятнистая оленя, на тебе?»¹⁶

Таким образом, Фудзи характеризуется как гора, которая не подвержена изменениям в соответствии с временами года. Далее в этом эпизоде белый цвет снежной шапки еще более подчеркивается уподоблением формы Фудзи куче соли на морском берегу (в Японии залежи каменной соли отсутствуют, поэтому ее добывали выпариванием из морской воды). В дальнейшей в поэтической традиции Фудзи будет неизменно определяться как гора, покрытая снегом.

Другая авторитетнейшая поэтическая антология «Синкокинсю»¹⁷ была составлена в 1201 г. по указанию бывшего императора Готоба (1180–1239, на троне 1183–1198), который после отречения от престола принял постриг. Известно, что раздвижные перегородки в его монашеском обителище в Киото были украшены изображениями 46 знаменитых видов Японии, среди которых имелось и изображение Фудзи. В составленной в 1207 г. самим Готоба поэтической антологии, для которой он велел сочинять стихи девяти поэтам (сам он был десятым), помещено 460 стихотворений – по одному стихотворению одного поэта на каждый вид.

В предисловии к «Синкокинсю» говорится, что в этом собрании есть песни, превозносящие цветение сакуры на горе Тацута – весной, пение тоскующей о возлюбленном кукушки на горе Каннаби (Асука) – летом, разбрасываемые ветром багряные листья кленов на горе Кацураги – осенью, снег на вершине Фудзи – зимой. Таким образом, Фудзи представлена как олицетворение зимы и как одна из четырех главных «сезонных» гор Японии. Но если три остальных горы расположены в самой непосредственной близости от столицы (совр. преф. Нара), то Фудзи – единственная «сезонная» гора, находящаяся на периферии государства. Не будет преувеличением сказать, что гора Фудзи была для носителей придворной культуры самым узнаваемым природным объектом, расположенным на периферии. В то же время необходимо помнить, что столичная поэтическая культура отдавала явное предпочтение объектам, находившимся неподалеку от Хэйана. В поэтологическом трактате «Ноин утамакура» («Утамакура Ноина») знаменитого поэта-монаха Ноин (988-?; входил в число 36 «поэтов-святых» *касэн*) указывалось, что слово «гора» в первую очередь ассоциируется с горами Ёсино, Асакура, Микаса и Тацута. В списке достойных (и привычных) для воспевания объектов в пристольной провинции Ямасиро значатся 86 единиц (из них 22 горы, 5 холмов, 1 пик), а в провинции Суруга – всего 10 (2 горы, включая Фудзи)¹⁸.

¹⁶ Исэ моногатари. С. 47.

¹⁷ Синкокинсю. Перевод И. А. Борониной. М., 2000.

¹⁸ Нихон кагаку тайкэй (Большая серия японской поэтологии). Токио, 1958. Т. 1. С. 75, 91, 94.

В «Синкокинсю» (№ 675) в слегка измененной форме приводится также стихотворение Ямабэ-но Акахито из «Манъёсю»: «Выхожу [на берег] бухты Таго и вижу: на белотканой вершине Фудзи по-прежнему падает снег». Оно пользовалось огромным авторитетом и в качестве такового вошло в знаменитое и широко растиражированное собрание «Сто стихов ста поэтов» Фудзивара-но Тэйка (30-е годы XIII в.). Знание этого собрания считалось необходимым для всякого культурного человека, а потому оказывало существенное влияние на формирование и поддержание образа Фудзи в японской культуре.

Большинство стихотворений «Синкокинсю», воспевающих «сезонные» горы и маркирующих, таким образом, времена года, восходит к «Манъёсю» или другим более ранним источникам (например, цитированное стихотворение Аривару-но Нарихира из «Исэ моногатари»). Ко времени составления «Синкокинсю» двигательная активность столичных аристократов сильно упала, и только очень немногие из них имели возможность наблюдать Фудзи воочию. В своих поэтических сочинениях они пользовались по преимуществу *образом* Фудзи, созданным в более ранние времена.

Известнейший поэт Сайгё (1118–1190) оказался одним из немногих хэйанских аристократов, которому довелось увидеть Фудзи собственными глазами. После принятия монашества (обусловленного, как считается, несчастной любовью) в 1186 г. он совершил путешествие по стране. Одним из важных для него географических объектов оказалась гора Фудзи. В «Сайгё моногатари» («Повесть о Сайгё», середина XIII в.), представляющей собой жизнеописание поэта, утверждается, что Сайгё собственными глазами убедился, что над Фудзи вьется дымок. В «Синкокинсю» (№1613) приводится сочиненное им в это время стихотворение, которое эксплуатирует совершенно привычную образность:

Ветер сдувает
дым с Фудзи –
тает в небесах.
Так и жаркая моя любовь –
пути не знает.

Действительно ли вился над Фудзи в это время дымок, остается загадкой. Японская поэзия отличается безграничной верностью привычным ассоциациям и не может поэтому считаться сколько-нибудь надежным источником для познания того, «как это было на самом деле». Поэты говорили о клубящемся над Фудзи дымке и в дальнейшем – стихи о дымке на Фудзи встречаются даже во второй половине XIX в., хотя последнее извержение Фудзи случилось в самом начале XVIII в.

Поскольку стиль жизни хэйанских аристократов характеризуется постоянным пребыванием в столице (они полагали, что только столичная

жизнь достойна их утонченного вкуса), то и Фудзи появляется на страницах их прозы (повести, дневники) достаточно редко. В отличие от поэзии, в прозе установка на достоверность была выявлена намного сильнее.

В объемистом сочинении «Повесть о Гэндзи» (XI в.) Мурасаки Сикибу, который может быть назван «энциклопедией жизни» хэйанского аристократа, упоминание о Фудзи встречается всего два раза. В одном эпизоде, где описываются приготовления к освящению статуи Будды, принц Гэндзи выказывает недовольство тем, что дым от благовонных курений чересчур густ: «Поверьте, нехорошо, когда курения клубятся, словно дым над вершиной Фудзи». В другой сцене Гэндзи посещает престарелого монаха-целителя, живущего в горах, и осматривает оттуда столицу. Вид так нравится ему, что он произносит: «Совсем как на картине. Право, живущий здесь не может ни о чем сожалеть». На что один из его сопровождающих замечает: вот если бы принцу довелось побывать в других землях (букв. «в землях, где живут обычные люди» – «хито-но куни»), тогда он смог бы усовершенствоваться в живописи; вот есть, например, гора под названием Фудзи¹⁹.

Таким образом, столичные аристократы не признают Фудзи «своей», она ассоциируется у них с местами, где живет неотесанное простонародье. Вместе с тем лицемерие Фудзи способно помочь в изучении живописи – дело, достойное «настоящего» аристократа. Но, разумеется, Гэндзи никакого путешествия не предпринимает, хотя, может быть – чего не бывает! – он все-таки нарисовал Фудзи. Просто Мурасаки Сикибу забыла нам об этом рассказать... В любом случае изображать (поэтически и живописно) Фудзи и любоваться ею – это два разных занятия, между которыми нет непосредственной связи.

Столичные аристократы, безусловно, прекрасно знали о существовании Фудзи, но они не стремились увидеть ее, не совершали туда путешествий или паломничеств. Объекты, которые они удостаивали своим вниманием, находились или в столице (Хэйан, которую все чаще начинают именовать Киото), или в ее ближайших окрестностях. Аристократы могли увидеть Фудзи только в силу каких-то чрезвычайных жизненных обстоятельств. Самое раннее из сохранившихся действительно достоверных свидетельств очевидцев о горе Фудзи содержится в дневнике дочери чиновника Сугавара-но Такасуэ «Сарасина никки» (около 1060 г.)²⁰. Ее собственное имя неизвестно, поэтому обычно ее именуют «дочерью Такасуэ» (1008-?). В 1020 г., во время возвращения в столицу из провинции, где служил ее отец, путь пролегал мимо Фудзи. Автор

¹⁹ Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи. Перевод Т. Л. Соколовой-Делосиной. СПб, 2001. Т. 2. С. 102 (гл. «Сверчок-колокольчик»); Т. 1. С. 101 (гл. «Юная Мурасаки»).

²⁰ Перевод: Сарасина никки. Одинокая луна в Сарасина. Перевод Ирины Мельниковой. СПб, 1999.

отмечает: «В этой провинции [Суруга] находится гора Фудзи. Из той провинции [Кадзуса], где я родилась, гора видна с западной стороны. Нигде больше нет горы с таким обликом. Это гора с необычайным обликом: поскольку ее склоны сплошь покрыты зеленью, а вершина – вечными снегами, кажется, что на фиолетовое платье надета белая короткая накидка. Вершина горы слегка уплощена, оттуда поднимается дым, а ночью виден и огонь».

После этого вполне реалистического (описание, несомненно, свидетельствует о вулканической активности) и одновременно лирического пассажа автор все же отдает должное Фудзи как месту, продуцирующему чудесные события. Дочь Такасуэ передает историю, рассказанную ей местным жителем. Согласно этой истории, каждый год на горе собирается «множество божеств», которые принимают решения об очередных чиновничьих назначениях в провинциях (к рассказчику исписанный прекрасным почерком листок с указанием на новые назначения был вынесен течением реки)²¹. Будучи сама дочерью чиновника, автор демонстрирует особую чувствительность по отношению к тому, как принимаются решения в «государственном аппарате», от чего напрямую зависит судьба ее отца и, следовательно, ее собственная тоже...

Дочь Такасуэ увидела не только снег на вершине Фудзи, но и ее «зеленый пояс». Такое сочетание не было свойственно поэтическим текстам, которые предпочитают говорить о снежной Фудзи. Поэтому в данном случае мы легко верим и в дым над горой. Обращает также на себя внимание, что при описании Фудзи автор «одевает» ее в женское платье, что еще раз подтверждает женскую сущность Фудзи: мужской наряд ей явно не к лицу.

Дочь Такасуэ была провинциалкой, ей страстно хотелось очутиться в столице, чтобы иметь возможность прочесть те многочисленные художественные прозаические произведения, которых она не могла сыскать в Кадзуса. Те же обитатели столицы, знания которых о Фудзи ограничивались поэтическим или же изобразительным преданием, бывали сильно удивлены несоответствием их заочного знания и действительности – в случае если жизнь заставляла их совершить длительное путешествие.

Исторические обстоятельства сложились так, что с конца XII в. у столичных аристократов появилось больше надобности в путешествиях. После кровопролитной борьбы за власть, главной ареной для которых стали восточные провинции (одна из основных битв состоялась в 1180 г. в устье реки Фудзикава), в 1189 г. Минамото Ёритомо основал первый в истории Японии сёгунат, т. е. политическую структуру, где

²¹ Нихон котэн бунгаку дзэнсю («Полное собрание японской классической литературы»). Токио, 1971. Т. 18. С. 293–294.

реальная власть принадлежит военному сословию – самураям. Этот сёгунат просуществовал до 1333 г. При этом императорский двор в Киото никто не упразднял.

Своей резиденцией Ёритомо выбрал деревушку Камакура, которая, согласно традиционным географическим представлениям, находилась на «востоке» страны. Поэтому официальная хроника сёгуната получила название «Восточного зеркала» («Адзума кагами»). В связи с этими событиями внимание, уделяемое столичной культурой восточной Японии, также возрастает. Столичная (киотоская) культура волей-неволей была вынуждена отдавать дань появлению второго административного центра. Столичные чиновники-аристократы были вынуждены время от времени совершать деловые путешествия до Камакуры, что не могло не оказать влияния на их мировосприятие.

В путевом дневнике «Токан кико» («Дневник путешествия на восток») неизвестного нам автора, который покинул столицу в 8-й луне 1242 г., с нескрываемым удивлением говорится: «Покинул залив Таго и посмотрел на вершину Фудзи – говорят, что она покрыта вечными снегами, но только пока что не покрыта она снегом, высится в голубом небе. Очертаниями же своими намного красивее картинок с горами. Непонятно, на каких основаниях Мияко-но Ёсика в своих «Записях о Фудзи» говорил о двух красавицах, которые зимой 17-го года Дзёган танцевали на вершине горы.

Белые облака,
гонимые ветром
по Фудзи-горе,
на рукава одеяния
девы небесной похожи»²².

Из текста не совсем понятно, какие «картинки» имеет в виду автор. Речь может идти как о самой Фудзи, так и об изображениях других гор. Выражение «красивее, чем на картинке» было достаточно распространенным в то время (так аттестовали, например, красавиц). Вспомним: известные нам ранние изображения Фудзи весьма далеки от того, чтобы воспевать ее «красоту». Художники были склонны обращать внимание не на «красоту» горы, а совсем на другие аспекты, связанные с сакральностью и недоступностью Фудзи.

Показательно, что, высказывая сомнения в подлинности привычных сведений об облике Фудзи и о небесных девах, автор все равно не смог проигнорировать привычный образ и сложил стихотворение, в котором упоминает о небожительницах. Практическое визуальное знание, реа-

²² Цит. по: Аmano Киёко. Хорайсан – икоку кара-но Фудзисанси («Гора Хорай – иноземный взгляд на Фудзи») // Кокусай нихонгаку («Международная японистика»). Токио, 2004, №3, С. 145.

лизуемое в прозе, и поэтический дискурс оказываются разведены в разные «ящики» сознания. Когда выдвигается один ящик, другой ящик мгновенно задвигается, и их содержимое не противоречит друг другу. Но вместе они не открываются.

Другой путешественник, Асукаи Масаари (1241–1301), отправился из столицы на Восток страны в 11-й луне 1280 г. В его путевом дневнике «Хару-но миямадзи» («Весенняя дорога в глубине гор») о Фудзи говорится следующим образом: «Внимательнейшим образом оглядел Фудзи. То, что на этой горе всегда лежит снег, объясняют тем [имеется в виду предание из «Хитати-фудоки»], что бог – создатель этой страны попросил там ночлега, на это ему ответили отказом, и тогда он наложил заклятие – потому здесь всегда холодно, и гора покрыта снегом. В «Повести о старике Такэтори» говорится о том, что над горой клубится дым, поскольку здесь воскуряют эликсир бессмертия, но это еще сомнительнее. В «Записях о горе Фудзи» [Мияко-но Ёсика] говорится, что горы перед Фудзи [имеются в виду локальные пики] были созданы небожителями, спустившимися с Неба, но это очень странно»²³.

В изначальном книжно-поэтическом восприятии авторов процитированных путевых дневников Фудзи представляла как суровая, покрытая снегом гора, над которой клубится дым. Поэтому кто-то из авторов был поражен, что склоны летней (раннеосенней) Фудзи покрыты зеленью, а другой – тем, что никакого дыма не видно. Словом, образ Фудзи и ее реальный вид разительно отличались. Поэтому прекрасно известные путешественникам легенды даосского происхождения, о которых говорилось выше, тоже вызывали у них чувство недоумения.

Конец периода Хэйан характеризуется глубоким укоренением буддизма среди всех социальных страт. Широкое распространение получает синкретическое вероучение *хондзи-суйдзяку*, согласно которому будды и бодхисаттвы получают в синтоистских божествах лишь временное воплощение. Обретает популярность и амидаизм, т. е. направление буддизма, в котором учение о рае и аде разработано с подкупающей тщательностью. Главными объектами поклонения в нем выступают будда Амида (Амитабха, владыка рая) и бодхисаттва Мироку (Майтрея), предназначением которого является спасение всех людей в далеком будущем. Бином «Фудзи», который раньше часто записывался под влиянием даосизма как «без-смертие», под влиянием буддийского вероучения теперь нередко предстает как «[гора], богатая состраданием».

Поскольку XI–XII века отмечены в Японии напряженным ожиданием скорого наступления «конца учения Будды» (*манпо*), в стране рас-

пространилась практика погребения сутр на вершинах гор – над футлярами или сосудами с сутрами сооружалось буддийское надгробие, что должно было обеспечить их сохранность для потомков. В неофициальной хронике «Хонтё сэйки» («Хроника правящей династии», составлена Фудзивара Митинори, ?–1159; охватывает период за 935–1153 гг.) в записях за 1149 г. сообщается: «В провинции Суруга есть святой по имени Фудзи-сёнин, его имя – Мацудай [букв. «конец времён»]. Он поднимался на Фудзи несколько сот раз. На вершине Фудзи он построил храм под названием Дайнити»²⁴. Сообщается также, что Мацудай захоронил книги буддийского канона на вершине этой горы. Подобные захоронения сутр имели действительно массовый характер, и в этом отношении Фудзи не представляет собой чего-то исключительного.

В это время даосские идеи постепенно идут на убыль, что было во многом связано с отсутствием в даосизме института церкви. Теперь люди ищут бессмертия (перерождения) не столько на горе Хорай, сколько в буддийском раю. Теперь буддизм и даосизм могут вступать в конфликтные и даже взаимоисключающие отношения. Так, в тексте одной молитвы второй половины XI в. прямо утверждается, что человек, переродившийся на Хорай, не может вознестись в рай будды Амида.²⁵

Меняющаяся картина мира выражается, в частности, в том, что синтоистское святилище на Фудзи получает теперь статус буддийского храма, а почитаемые там божества объявляются временным воплощением вселенского будды Дайнити и именуются «бодхисаттвой Сэнгэн». Подобное отождествление местных божеств с различными буддами и бодхисаттвами происходило по всей стране.

В анонимном путевом дневнике «Кайдоки» («Записи о дороге вдоль побережья») в записи за 1223 г. гора Фудзи привычно предстает в женском облике. Но одновременно она напрямую связывается с буддизмом. Согласно этому тексту, Фудзи «занимает полнеба и высится над другими горами. У вершины – птичья дорога, у подножия – оленья тропа. Следов человека не видно, высится одиноко. Снег похож на белый платок, которым повязана вершина, облака – напоминают длинный пояс, что обмотан вокруг живота... Воистину эта гора – священная, она выше всех других. А раз священная – значит, она является временным воплощением будды Шакьямуни».²⁶

Тем не менее даосские идеи и концепты – пусть и не объединенные в целостную картину мира – продолжают существовать. Журавли («транспортное средство» даосских мудрецов), сосны, хризантемы, черепахи

²⁴ Цит. по: Камигаито Кэнъити. Фудзисан. Сэй то би-но яма. С. 55.

²⁵ Аmano Киёко. Хорайсан. Икоку кара-но Фудзисанси. // Кокусай нихонгаку. 2004. № 3. С. 143.

²⁶ Цит. по: Кубота Дзюн. Фудзисан-но бунгаку («Литература о Фудзи»). Токио, 2004. С. 92.

²³ Цит. по: Аmano Киёко. Хорайсан – икоку кара-но Фудзисанси («Гора Хорай – иноземный взгляд на Фудзи») // Кокусай нихонгаку («Международная японистика»). Токио, 2004. №3, С.145–146.

(символы долголетия) и гора Хорай сохраняют свой благожелательный смысл и предстают в качестве аксессуаров новогодней обрядности. Сюжет о Кагуя-химэ прочно закрепляется в литературном и религиозном обороте. В театре Но играется пьеса «Фудзи» (ее первоначальный вариант принадлежал, видимо, самому Дзэами), где посланец китайского императора занят поисками эликсира бессмертия в Японии, а Фудзи напрямую отождествляется с Хорай. Сходные мотивы, связанные с миром даосских бессмертных, представлены и в пьесе «Хагоромо», где в конце действия небесная дева исчезает в небесной дымке над Фудзи²⁷. Во многих других пьесах Но местом пребывания бессмертных объявляются горы Ёсино. Все эти талисманы, обереги, идеи и мотивы сохраняют свое значение и не выбрасываются на «помойку» культуры, хотя теперь они осмысляются преимущественно в буддийском контексте.

К этому времени вулкан Фудзи вступил в состояние относительного покоя (последнее извержение случилось в 1083 г., следующие регистрируются в 1435 и 1511 гг.), что создавало более благоприятные возможности для подъема на гору, чем стали пользоваться последователи разных буддийских школ и, в особенности, горные отшельники *ямабуси* – приверженцы *сюгэндо*. Однако следует иметь в виду, что Фудзи не была самой популярной горой в их среде. Гораздо большей известностью пользовались горы в окрестностях Нара и Киото, в особенности горы Ооминэ и Кимпусэн.

Тем не менее, популярность Фудзи среди паломников, безусловно, росла. Это находит отражение, в частности, в росте числа живописных изображений Фудзи. Однако теперь абрис «буддийской» Фудзи является вполне узнаваемым и мало походит на прежние «цилиндрические» изображения, которые не имели ничего общего с реальностью. По всей вероятности, это было связано, в первую очередь, с тем, что, утрачивая свои даосские коннотации, Фудзи превращалась в объект реального паломничества. Разумеется, большая доступность вершины Фудзи и «уменьшение» прежней крутизны не означали утери горой своей сакральности.

К десятой годовщине кончины буддийского святого Иппэн (1239–1289), который основал школу Дзисю (одна из разновидностей амидаизма), его ученик Энъи составил иллюстрированное жизнеописание своего наставника («Иппэн хидзири-э» – «Изображения святого Иппэн»), в котором, в частности, запечатлены места, где побывал со своей проповедью Иппэн. Путешествовал он и в окрестностях Фудзи, которая, правда, не играет никакой непосредственной роли в повествовании, выполняя функцию ландшафтного маркера. Художник изобразил гору с точки, которая находится у западного берега залива Суруга. Она

²⁷ Ёкёу – классическая японская драма. Перевод Т. Делюсиной. М., 1979. С. 81–92.

полностью покрыта снегом, что соответствовало поэтическим представлениям, но не соответствовало изображениям «даосского типа».

В то же время это, пожалуй, первое из известных нам изображений, где Фудзи имеет не цилиндрическую, а уже конусовидную форму. Однако склоны горы все равно намного круче, чем они есть на самом деле, что, разумеется, должно было подчеркнуть ее труднодоступность. Но по сравнению с другими горами, на которых побывал Иппэн и которые представлены в этом свитке, Фудзи все равно выглядит гораздо менее неприступной. В любом случае на этом изображении Фудзи, пожалуй, впервые демонстрирует «узнаваемый» конусовидный облик, по которому ее легко отличить от других священных гор. И именно этот способ изображения Фудзи восторжествует в дальнейшем. Показательно, что процитированный выше комментарий к изображению Фудзи из «Исэ моногатари» («широка внизу и узка внизу») имеется только в одном списке этого произведения, в остальных же данный пассаж заменен на утверждение, что Фудзи напоминает по форме соляную гору²⁸. Таким образом, с течением времени и по мере реального освоения Фудзи ее мысленный образ меняется, а склоны приобретают большую пологость. Обращает на себя внимание и то, что на склонах Фудзи имеются пять борозд-ущелий. По всей вероятности, это связано с фиксируемой в письменных источниках намного позже легендой о том, что в правление императора Коан (трад. 392–291) с вершины Фудзи скатились пять камней, которые оставили на ее тулове свои следы²⁹.

Сёгуны из рода Асикага вернули ставку из Камакура в Киото, в район Муромати. В это время Фудзи становится самостоятельным объектом для изображения. Если более ранние изображения этой горы были вписаны в «литературный» контекст и представляли собой иллюстрации к повествовательным текстам (жития Сётоку-тайси и Иппэн, «Исэ-моногатари»), составляя его часть, то теперь Фудзи может эмансипироваться от словесности.

Скажем, прежде всего о так называемых «паломнических мандалах». На них представлены знаменитые буддийские и синтоистские храмы и святилища. Изображения имели массовый характер и были часто писаны на дурной бумаге. По всей вероятности, они покупались паломниками в соответствующих святых местах в качестве амулета, для демонстрации их на своей малой родине, для возбуждения набожности и в качестве доказательства того, что они действительно побывали там. На многих сохранившихся изображениях присутствуют сгибы, свидетельствующие, что они проделали с путешественниками немалый путь и не предназна-

²⁸ Такэя Юкиэ. Фудзисан-но иконородзи то нихондзин-но синсэй. С. 24.

²⁹ Хаяси Радзан. Хонтё дзиндза ко («О святилищах нашей страны») // Синто тайкэй. Ронсэцу хэн («Большая серия синто. Трактаты»). Т. 20. Токио, 1988. С. 182.

чались для «любования»: в отличие от шелковых свитков их никогда не вешали в доме, а держали в каком-то укромном месте.

Картина Кано Мотонобу (1477–1559) изображает зигзагообразную дорогу, ведущую на вершину Фудзи. Мы видим паломников, отправляющихся из местечка Михо-но Мацубара на побережье залива Сугару, которые достигают заставы Киёми-но Сэки на тракте Токайдо, затем буддийского храма Сэйкэндзи, пересекают реку Фудзикава, омывая свое тело под водопадом, достигают храма Асама (Сэнгэн) и затем, облаченные в белые одежды, устремляются к вершине. По правую и левую сторону от трехвершинной горы расположены Солнце и Луна, придающие картине соответствующую вневременность и явственно уподобляющие Фудзи мировой буддийской горе Сумеру. На трех вершинах Фудзи имеются изображения трех будд – Дайнити (букв. «Большое солнце»; Махавайрочана – космический, вселенский Будда), Амида (владыка рая) и Якуси (целитель). Будда Дайнити, как уже указывалось, считался аватаром бодхисаттвы Сэнгэн. То, что будда Амида помещен в центре, свидетельствует о том, что дорога на вершину ведет в рай.

Обращает на себя внимание, что Фудзи представлена на картине Мотонобу с тремя развернутыми на плоскости вершинами. Подобное изображение священной горы является достоянием японской традиции и не характерно для Китая. Однако в самой Японии именно такая репрезентация становится в это время общеупотребительной. Если раньше мы видели «складчатые» пики «даосской» горы, то теперь эти пики «развертываются» на плоскости, становятся более пологими. Символика трех вершин также подверглась переосмыслению, приобретя буддийские смыслы. Теперь вершина Фудзи уподоблялась цветку лотоса (ее могли так и называть «Лotosовый пик», «Фуёхо»), ее трехчастная структура выражала идею о трех буддийских мирах, которые находятся под защитой будд.

Вместе с широким распространением в Японии дзэн-буддизма Фудзи часто появляется на свитках монахов-художников, связанных с этой школой. Они работали в технике монохромной живописи *суйбоку*, цветовая гамма которой представляет собой сочетание черного и белого – черной туши и белого фона. Основным объектом изображения являлись горы, в том числе расположенные в Китае, которых художники, как правило, никогда не видели. Они и не нуждались в этом, поскольку руководствовались установкой на изображение ландшафтов идеальных, а не реальных. Горы и сопутствующие им потоки (реки, ручейки, водопады) представлялись идеальным местом для самосовершенствования, местом, над которым не властен бег времени. Эта вневременность и выражалась в черно-белом колорите, даже деревья и кустарники были представлены оттенками серого.

На свитках дзэнских художников Фудзи появлялась очень часто. В настоящее время в письменных источниках насчитывают 165 упоминаний их живописных произведений, отображающих тот или иной пейзаж, на 63 из них была изображена Фудзи (самых изображений сохранилось намного меньше)³⁰. Совершенно понятно, что достаточно часто художники рисовали Фудзи «из головы», сообразуясь лишь с традицией. Монахи-поэты, сочинявшие на китайском языке, тоже часто складывали стихи о Фудзи, но при этом они так же часто признавались, что никогда не видели ее воочию, удовлетворяясь уже существующими изображениями (образами). Монах Танко Сокэн (1386–1463) писал:

О Фудзи лишь слышал,
сам не видел и не бывал.
Смотрю на картину – восторг.
Сесть бы в седло, стихи возглашая,
тысячу *ри* до Востока покрыть –
увидеть чистое небо и вершину в снегу.
Путь далёко-далёко
по восточной сторонке лежит.

Ненужность видеть Фудзи для того, чтобы «правильно» отразить ее образ, хорошо выражена в стихотворении Кисэй Рэйкэн (1402–1488):

Крута и гордо-одинок высится Фудзи –
Не только на востоке – во всей вселенной.
Стоит увидеть ее средь белого дня, в ясном небе.
Но увидеть снежные склоны – не значит гору понять.

Атрибутом «настоящей» страны были священные горы. Или гора. Если в начале своего «культурного» существования Фудзи представляла как ипостась Хорай, то теперь дзэнские монахи могут позиционировать Фудзи как «двойника» горы Сумеру (Шумеру). Так, в стихотворении на китайском языке монаха Тэнъин Рютаку (1421–1500) говорилось:

Кроме горы
Сумеру, есть
еще одна Сумеру.
Кто же назвал ее Фудзи?
В шестой луне там идет снег,
Холод пронзает до кости.
Горчиное зерно бы разрезать,
Громаду бы Фудзи скрыть...

Осмысление Фудзи с буддийской точки зрения с неизбежностью вело к вписыванию ее в «международный» контекст. В упоминавшейся пьесе театра Но «Фудзи» сообщается, что гора Фудзи будто бы «пере-

³⁰ Ямасита Ёсия. Фудзи-но э. Соно тэнкай то сёсо («Живописные изображения Фудзи. Развитие и формы») // Фудзисан то нихондзин. С. 39.

летела» из Индии, на ней по указанию Кагуя-химэ зажгли эликсир бессмертия, поэтому на Фудзи искали эликсир бессмертия и китайцы, и, следовательно, ее «облик не имеет равных». Контекст, в котором употреблено понятие «облик» (*ёсоои*), не оставляет сомнений в том, что речь идет не столько о «красоте» Фудзи, сколько о «приспособленности» горы для чудес. Указание на ее индийское происхождение – а Индия однозначно воспринималась как родина буддизма – служило свидетельством ее высочайшего статуса в картине мира.

Одним из художников, работавших в технике *суйбоку*, был знаменитый Сэсю (1420–1506), который во время своего паломнического пребывания в Китае изобразил, в частности, и Фудзи. Его ученик скопировал изображение и привез в Японию. Облик Фудзи на этом свитке был легко узнаваем. Свиток вызвал множество подражаний (известно по крайней мере 26 копий), и вид на Фудзи именно с этой точки был признан каноническим.

Эта точка расположена в местечке Михо-но Мацубара на побережье залива Суруга. Облик Фудзи предстает здесь с характерным для изображений того времени абрисом: с тремя закругленными и симметричными вершинами. Присутствие на изображении буддийского храма подчеркивает буддийскую составляющую культуры того времени, сосны – наряду с самой Фудзи – придают изображению благожелательные смыслы, которые еще раз подчеркивают вневременную, вечную сущность Фудзи. Подобная трехвершинность, как уже говорилось, является достоянием японской традиции, однако сравнительно невысокие скалы за храмом Сэйкэндзи выполнены полностью в духе китайской живописи. Ничего подобного в реальном пейзаже, в который вписан Сэйкэндзи, мы не обнаружим. В этом отношении изображение Фудзи в «японском» духе и изображение окрестных скал в русле китайской традиции обнаруживают важную точку соприкосновения: к природным реалиям они имеют весьма опосредованное отношение.

На этом свитке китайский литератор Чжань Чжунхэ (яп. Сэн Тюва) оставил свои стихи (сочетание на одной плоскости изображения и стихов-комментариев, принадлежащих разным людям, было распространенной практикой того времени). В этих стихах китайский мастер восхищается огромностью Фудзи и говорит о том, что лестница, ведущая на Небо, расположена на Фудзи. Он пишет о вечном снеге на горе, который не тает даже в шестой луне, уподобляет Фудзи лотосу. Затем он переходит к храму Сэйкэндзи, где в уединении и тиши живут престарелые монахи. В конце стихотворения поэт высказывает желание отправиться в путешествие «на восток» (т. е. в Японию), добраться до Михо-но Мацубара и заполучить одежды небожителей. Чжань Чжунхэ обнаруживает в своих стихах хорошее знание японских «воображаемых»

(культурных) реалий – ясно, что перед написанием стихотворения он получил от японских коллег исчерпывающий «инструктаж».

Живописные свитки приверженцев дзэн-буддизма и подписи к ним являются проекцией одних и тех же представлений, выступают как единый текст, в котором живопись и слово дополняют друг друга.

Помимо космической составляющей в стихотворениях на китайском языке могут содержаться и вполне реалистические наблюдения: пора бы уже выпасть снегу, а он еще не выпал; живописно описывается игра света на склонах Фудзи, и т. п. Подобные детали с несомненной достоверностью свидетельствуют о том, что некоторые дзэнские монахи все-таки добились до Фудзи.

Интересно, что подобных развернутых и детальных поэтических описаний Фудзи на японском языке не имеется. Стихотворцы, сочинявшие на родном языке, предпочитали видеть Фудзи полностью такой, какой она предстает в прошлых «классических» сочинениях. Буддийские паломники поднимались на Фудзи, но они предпочитали молчать. Высказывается мнение, что для них гора Фудзи представлялась «телом божества» (*синтай*), описание которого было табуировано³¹. Или, может быть, паломники были не настолько образованны? Или, скорее всего, они были настолько поглощены своими религиозными переживаниями, что им было не до световых эффектов?

Во времена древности и Средневековья гора Фудзи неизменно выступает как место особенное и чудесное, однако чудеса, которые там творятся, непосредственным образом зависят от той картины мира, в которую вписан сам «регистратор» этих чудес. Вместе с тем необходимо отметить, что для образованных обитателей Японии, которые концентрировались по преимуществу в столице Хэйан (Киото), Фудзи имела, безусловно, периферийное значение. Они вообще полагали, что «настоящий» человек может жить только в столице. Киото отличался наиболее высокой концентрацией «культуры», и по этому показателю ни одно место в стране не могло хотя бы отдаленно приблизиться к столице. Поэтому гораздо большей популярностью в среде столичных аристократов пользовались горы, расположенные в непосредственной близости от императорского дворца. Это Ёсино и Кумано, горы Кимпусэн и Оминэ, Хиэй и Коя, на которых были выстроены огромные и влиятельные буддийские монастырские комплексы. Суруга же неизменно воспринималась столичными жителями как глухая провинция.

Тем не менее можно констатировать достаточно большое внимание, которое уделялось Фудзи в древней и раннесредневековой Японии. Причем в зависимости от идейных установок человека образ горы мог получать различные толкования. Он был связан и с отличающимися

³¹ Камигаито Кэнъити. Фудзисан. Сэй то би-но яма. С. 89–92.

друг от друга религиозными интерпретациями, и с любовными переживаниями. Однако мы не находим в текстах почти никаких следов того, что Фудзи воспринималась современниками как «красивая» гора, предназначенная для праздного «любования». Исключение представляют лишь некоторые пассажи из путевых дневников. Фудзи не была по-настоящему интегрирована и во властные структуры: в отличие от Киото или Камакура, власти не строили там буддийских храмов и синтоистских святилищ, которым оказывали первоочередную и достаточно щедрую финансовую поддержку. Освоение Фудзи – как культурное, так и паломническое – носило по преимуществу стихийный характер.

Имеющиеся в нашем распоряжении ранние образцы изображения Фудзи свидетельствуют о том, что художники и поэты, каких бы ценностных ориентаций они ни придерживались, в это время изображали Фудзи лишенной «портретного» сходства. Они следовали сложившимся образцам и руководствовались ими, а не личным визуальным опытом. Их целью было создание образа недоступной для обычного человека священной горы, они подчеркивали ее неизменные, неподвластные времени характеристики, на фоне которых человеческая жизнь с ее преходящими эмоциями выглядит особенно неубедительно. В зависимости от убеждений и даже вида дискурса, они достигали своих целей с помощью различных изобразительных, словесных и образных («вообразительных») средств, которые давали возможность живописать Фудзи даже тогда, когда они никогда не видели (да и не хотели видеть) ее воочию. Благодаря этому они без помех «видели» Фудзи именно такой, какой хотели ее видеть, избегая, таким образом, дополнительных стрессов и психологических травм от столкновения с непредсказуемой, а потому неприятной действительностью.

С. А. Родин

ОГОНЬ НЕИСТОВЫЙ И ПРИРУЧЁННЫЙ: БОЖЕСТВА ОГНЯ В СИНТОИСТСКОЙ ТРАДИЦИИ

Объектом описания и изучения в данной статье выступают те божества из сонма почитаемых в синтоистской традиции *ками*, которые имеют отношение к огненной стихии. Восприятие огня не представляется однозначным. Это, с одной стороны, грозный, устрашающий символ смерти, предвещающий беды и разрушения, а с другой – источник домашнего тепла и света. В японской мифологии и различного рода ритуалах находит отражение процесс «приручения» огня, его «одомашнивания» в прагматических нуждах. Этот процесс включает в себя, пользуясь терминологией К. Леви-Стросса¹, и переход от «сырого к приготовленному», и размещение очага непосредственно в жилище, а не за его пределами, что также происходит далеко не одновременно с появлением первых жилых построек на территории Японского архипелага.

Амбивалентность отношения к огню может быть вызвана многими причинами, однако все они так или иначе основываются на восприятии его функции поддержания человеческой жизнедеятельности и на страхе перед его разрушительной силой, которая может послужить причиной пожара и смерти при недолжном обращении с ним. В настоящее время боязнь пожара и контролирование огня проявляются, в частности, в запрете на курение в общественных местах и в открытии на улицах Токио так называемых *Manner stations*, специально оборудованных мест для курения. Возможность возникновения пожара приводилась администрацией *бакуфу* в качестве одного из главных аргументов против покупки и потребления табака японскими крестьянами ещё в XVII в. В одном из указов *бакуфу* от 1642 г. читаем: «Они (крестьяне. – С. Р.) не

¹ Леви-Стросс К. Мифологии: сырое и приготовленное. М., 2006.

должны курить табак. Он вреден для здоровья, отнимает время и стоит денег. Вдобавок он может стать причиной пожара»². Однако «приручать» огонь в Японии, разумеется, начали задолго до появления на территории архипелага как табака, так и сёгуната, и с этой целью были задействованы несколько иные средства.

Если официальная власть способна «контролировать» огонь с помощью своеобразной магии письменного слова путём издания законов и прочих регулятивных актов, накладывающих ограничения на сферу его применения, то в простонародной культуре с этой проблемой справляются иначе. Вплоть до недавнего времени в кухнях многих сельских домов Японии можно было видеть деревянную или глиняную маску, висевшую рядом с плитой или очагом и изображавшую грозное на вид существо. Эта маска олицетворяла божество домашнего очага Камадо-гами, которому совершались подношения, дабы обеспечить благополучие дома и усмирить буйный нрав огненного божества³. На службу прагматики заступают ритуал и почитание божеств-покровителей стихий и *ками*, заведующих отдельными предметами.

Непосредственно об очаге *камадо* и божестве Камадо-гами речь пойдёт во второй части настоящей работы. Перед этим следует уделить внимание божествам огня, появляющимся в ранней японской словесности, которая зафиксировала множество архаичных верований и послужила своего рода «инструкцией» по обращению с огнём и правильному его почитанию. В первую очередь это тексты мифолого-исторических сводов «Кодзики» («Записи о деяниях древности», 712 г.) и «Нихон сёки» («Анналы Японии», 720 г.), наиболее ранних письменных свидетельств, касающихся почитания *ками*. Другим ценнейшим источником о раннем синтоистском ритуале служит текст «Энгисики» («Уложения годов Энги», 905–927), в VIII свитке которого представлены синтоистские молитвословия *норито*. На анализе этих источников мы и остановимся в первой части.

1. Светоносные и смертоносные божества в раннем синтоизме

Первое упоминание божества огня встречается в шестом разделе (в русском переводе – глава 6) первого свитка «Кодзики»⁴. После установления тверди⁵, рождения страны и островов, божественная пара

² George A. Sansom. History of Japan, 1615–1867. Stanford, 1963. P. 99.

³ Сого нихон миндзоку гои. (Сводный словарь-справочник по японской этнографии). Под ред. Янагида Кунио. Токио, 1963. Т. 1. С. 398.

⁴ Кодзики. Записи о деяниях древности. Свиток 1-й. Пер. и комм. Е.М. Пинус. СПб., 1994. С. 44 (далее: Кодзики).

⁵ Небезынтересно, на наш взгляд, возможное сопоставление японского мифологического сюжета, в котором божественная пара Идзанаги и Идзанами устанавливает земную твердь,

Идзанаги и Идзанами приступает к порождению ландшафтных божеств, божеств различных стихий, а также *ками* предметов, предназначенных для управления или приручения этих стихий (например, лодок, призванных помочь взаимодействию с водной стихией). Про божество огня, порождённое вслед за Оогэцухимэ-но *ками*, Девой-богиней великой пищи, сказано следующее: «За ней (Оогэцухимэ-но *ками*. – С. Р.) Хи-но ягихая-но *ками* – Бога-Мужа Обжигающего и быстрого огня родили. По-другому Хи-но кагабико-но *ками* – Юноша-Бог Светящегося огня зовётся. Ещё по-другому Хи-но кагуцути-но *ками* – Бог-Дух светящегося огня зовётся»⁶. Из всех перечисленных в тексте имён наиболее употребительным является имя Кагуцути. Рождение огня повлекло за собой смерть богини Идзанами: «И вот богиня Идзанами-но *ками* из-за того, что родила бога огня, после всего этого удалилась»⁷. Сообщение о рождении Кагуцути обрамлено записями о рождении божеств, связанных с пищей и урожаем. Так, последней родилась Тоё-укэбимэ-но *ками*, Дева-Богиня Обильной Пищи, что говорит о неразрывной связи между огнём и пищей, т. е. жизнью, с одной стороны, и огнём и смертью – с другой.

Структура изложения мифа, зафиксированного в «Кодзики», равно как и порядок появления на свет божеств, представляются неслучайными. Так, до сообщения об удалении Идзанами в Ёми-но куни вследствие рождения бога огня мы не встретим записей ни о смерти, ни о похоронах. Почему же на момент рождения Кагуцути смерть становится возможной? Нам кажется справедливым утверждать, что в мифе находит отражение страх перед огнём, однако в данном сюжете он представляет собой своеобразный «инструмент смерти», но не её причину. На наш взгляд, ответ на вопрос о генезисе смерти в мифологической системе раннего синтоизма, возникающий в связи с появлением смертоносного божества Кагуцути, следует искать в главе 4 первого свитка «Кодзики».

Смерть не представляется возможной вне времени. Формирование пространства описано в мифе о перемешивании морской воды и превращении её в твердь⁸. Проследить генезис времени в мифе несколько сложнее. В главе 4 первого свитка «Кодзики»⁹ описан брачный обряд, совершаемый Идзанаги и Идзанами и предшествовавший порождению страны. Проходил он следующим образом: боги воздвигли деревянный «небесный столб» (яп. *амэ-но михасира*), произнесли речи и совершили

перемешивая драгоценным копьём морскую воду, с мифом о пахтании океана в индийской традиции.

⁶ Кодзики. С. 44.

⁷ Там же. С. 44.

⁸ Там же. С. 39–40.

⁹ Там же. С. 40.

обход вокруг этого столба. Мнения многих комментаторов «Кодзики» относительно данного эпизода сходятся: хождение вокруг столба воспринимается как элемент брачного обряда, имеющего целью увеличение плодovitости посредством активизации жизненной силы дерева. Не исключается также возможность восприятия столба как места схождения божества на землю¹⁰. Нам же видится, что столб здесь имеет функцию точки отсчёта, своеобразного центра, обход которого и привёл в движение механизм времени, «породил» время. Круговое движение в горизонтальной плоскости моделирует движение солнца, чередование дня и ночи, а также символизирует смену времён года. В подтверждение данной гипотезы заметим, что подобное действо было частью не только свадебного обряда, но также новогодних празднеств в Японии, во время которых полагалось обходить домашний очаг¹¹.

Новогодние празднества представляют собой ритуал обновления времени, своего рода «перезапуск» вселенского часового механизма, реактуализацию деяний мифологических культурных героев. Поскольку появилось время, стала возможной и последовавшая за этим кончина Идзанами. Божество, ответственное за измерение времени, Токихакаси-но ками, Бог счёта часов, будет порождено лишь после того, как Идзанаги не сможет вернуть свою супругу из потустороннего мира, посредством чего в тексте утверждается идея о необратимости смерти, а как следствие, существование времени. Универсум в японской мифологической системе формируется в следующей последовательности: пространство, время, рождение, смерть. Огонь в космогонии, представленной в «Кодзики», играет важнейшую роль – делает тайное явным, возвещает рождение смерти и тем самым утверждает идею жизни.

Вторым отправиться в загробный мир предстояло уже самому Кагуцути. Идзанаги убивает его, отсекая голову ударом меча «в десять пядей», после чего из определённых частей тела Бога – Светящегося Духа рождаются восемь божеств, так или иначе соотносящихся с горами. Культ гор в Японии тесно связан с культом предков, а ранее в тексте указано, что Идзанаги похоронил супругу на горе (Хиба-но яма)¹². Идзанаги, находясь в мире мёртвых, зажигает огонь («активизирует» Кагуцути, «оживляет» его в мире мёртвых) и видит, что в теле его покойной супруги, помимо копошащихся червей, находятся восемь богов-громовников, причём располагаются они в тех же частях тела, из которых появились божества гор. Перечисление частей тела, как в случае с Кагуцути, так и в случае с Идзанами, приводится в следующем порядке:

¹⁰ Там же. С. 124.

¹¹ Нихон сёки. Анналы Японии. Пер., комм. и иссл. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. СПб., 1997. Т. 1. С. 405 (далее: Нихон сёки).

¹² Кодзики. С. 45.

голова, грудь, живот, тайные места, левая рука, правая рука, левая нога, правая нога. Это позволяет установить симметричные соответствия между божествами гор, порождёнными огнём (возможно, это божества действующих вулканов), и громовниками – обитателями потустороннего мира. Приведем их в виде таблицы:

Часть тела	Божества гор (Кагуцути)	Божества грома (Идзанами)
Голова	Масакаяма-цуми-но ками (Бог-Дух крутых склонов)	Оо-икадзути (Большой-гром)
Грудь	Одоёма-цуми-но ками (Бог-Дух косогоров)	Хоно-икадзути (Огонь-гром)
Живот	Окуяма-цуми-но ками (Бог-Дух глубины гор)	Куро-икадзути (Тьма-гром)
Тайные места	Кураяма-цуми-но ками (Бог-Дух горных теснин)	Саку-икадзути (Разрыв-гром)
Левая рука	Сигияма-цуми-но ками (Бог-Дух лесистых гор)	Вака-икадзути (Молодой-гром)
Правая рука	Хаяма-цуми-но ками (Бог-Дух предгорий)	Цути-икадзути (Земля-гром)
Левая нога	Хараяма-цуми-но ками (Бог-Дух плоскогорий)	Нару-икадзути (Грохот-гром)
Правая нога	Тояма-цуми-но ками (Бог-Дух передних склонов)	Фуси-икадзути (Пригибающий гром)

Исследовательница японской религии Айрэн Лин отмечает наличие определённых соответствий между божествами огня и грома для более позднего исторического периода и делает предположение, что оно обусловлено связью этих божеств со стихийными бедствиями, наподобие землетрясений и извержений вулканов. Также в её работе указано, что нередко функции божества огня и божества грома вовсе совмещаются в фигуре одного почитаемого существа – Карайдзин¹³.

Миф о рождении Кагуцути и смерти Идзанами содержится и в «Аналах Японии». Отличительной особенностью текста «Нихон сёки» яв-

¹³ Irene H. Lin. From Thunder Child to Dharma-Protector: Dojo Hoshi and the Buddhist Appropriation of Japanese Local Deities // *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*. London – N.Y., 2003. P. 54–77.

ляется приведение нескольких вариантов одного и того же мифологического сюжета. Данный сюжет представлен в наибольшем количестве – 12 вариантов – что свидетельствует как о его особом значении для составителей хроники, так и об отсутствии единственно верной и признанной всеми племенными группами, попадавшими в орбиту влияния Ямато, а позже Японии, концепции загробного мира. Кагуцути упоминается в 5 вариантах из 12 представленных. Вариант 5.2 сообщает о браке между Кагуцути и Ханияма-химэ, божеством земли¹⁴. Вариант 5.4 описывает предсмертную агонию Идзанами, во время которой рождаются новые божества¹⁵. Вариант 5.6, наиболее пространственный из всех представленных, близок к тексту «Кодзики» и описывает, как Идзанаги разрубает Кагуцути на части¹⁶. Варианты 5.7 и 5.8 также описывают убийство божества огня¹⁷.

В приведённом в тексте «Энгисики» молитвословии-*норито* по случаю Хисидзумэ-но мацури, праздника усмирения огня, также помещён миф о смерти Идзанами, однако «опалает её лоно» не Кагуцути, но Хомусуби-но ками (火結神)¹⁸. Успокаивать гневное божество огня были призваны тыква-горлянка, речные водоросли (водяная лилия), божество воды (мидзу-но ками) и Ханияма-химэ¹⁹. Мидзу-но ками и Ханияма-химэ упоминаются также в «Нихон сёки», где сказано, что они произошли соответственно из мочи и испражнений Идзанами²⁰. Л. М. Ермакова указывает, что проведение церемонии Хисидзумэ (другое чтение – Тинкасай), усмирения огня водой, находилось в ведении рода Урабэ. Исследовательница также приводит отрывок из текста «Дзюссуйки тинкасай» («Церемония магического усмирения огня водой»), где описан порядок ее проведения. Стол для подношений надлежало расположить на открытом воздухе и потушить костры, используя соль и воду, после чего осуществить подношения и произнести *норито* так, как его текст приведен в «Энгисики»²¹.

Показательно сопоставление русского и английского переводов данного *норито*, а также их сверка с японским и китайским (камбунным) текстами. Английский вариант отличается от русского. Ханияма-химэ в отдельных случаях заменяется переводчицей на объяснительное толкование имени Ханияма (досл. Глина-Гора-Дева, Дева глинистой

¹⁴ Нихон сёки. С. 123.

¹⁵ Там же. С. 123.

¹⁶ Там же. С. 123–127.

¹⁷ Там же. С. 127.

¹⁸ Энгисики. (Уложения годов Энги.) Под ред. Т. Торао. Т. 1. Токио, 2000. С. 483 (далее: Энгисики).

¹⁹ Там же. С. 483.

²⁰ Нихон сёки. С. 123.

²¹ Норито. Сэммё. Пер., иссл. и комм. Л. М. Ермаковой. М., 1991. С. 223.

горы) и передано как Божество земли (the Earth Goddess)²². Русский вариант указывает инструментом усмирения огня все четыре вида рожденных Идзанами сущностей: «Если грубым станет сердце этого дитяти, что сердцем дурное, то усмирите его посредством воды, тыквы-горлянки, Ханияма-химэ, водорослями речными»²³. В английском переводе читаем: «When the offspring of evil heart becomes unruly let the Water god by means of the gourd, and let the Earth Goddess by means of the water lily, subdue him!»²⁴. Японское издание «Энгисики» не проясняет ситуацию: если в камбунном варианте²⁵ имеем перечисление этих четырёх элементов, то в параллельном японском тексте²⁶ они уже разбиты на две группы; английский перевод, выполненный раньше комментированного издания памятника в Японии, отражает ту же позицию.

Нам кажется логичным воспринимать тыкву-горлянку и водяную лилию (водоросли *кавана*) как инструменты, с помощью которых Мидзу-но ками и Ханияма-химэ усмиряют буйный нрав Хомусуби. К тому же получается, что божества воды и земли выступают в тексте *норито* как божественная пара, божество-мужчина и божество-женщина, чьи совместные действия могут быть восприняты не просто как усмирение огня, но и как божественный союз, в котором вода оплодотворяет землю. Русский перевод более точно передаёт первую часть фразы. Объединяя достоинства русского и английского переводов данного *норито*, предлагаем читать всю фразу следующим образом: «Если буйным станет сердце этого дитяти, что сердцем дурное, да усмирят его Бог воды тыквой-горлянкой и Ханияма-химэ, Дева горы глинистой, лилией водяной».

Во время ритуала Тинкасай костры во дворце надлежит затушить, используя не четыре, но два средства – воду (жидкость) и соль (твёрдая субстанция, очистительная символика). Как бы то ни было, огонь, исходя из текста *норито* «Хисидзумэ», наделяется непредсказуемым нравом, склонным к «буйствам» (荒, яп. *арэ*). Огонь связан как со смертью (реактуализация в *норито* мифа о сокрытии Идзанами в стране Ёми) и перерождением (буйный нрав божества Хомусуби вынуждает Идзанами, согласно тексту *норито*, вернуться из Ёми-но куни, дабы родить 四種の物, «моно (слово можно перевести и как «вещь», и как «дух») четырёх типов» для его усмирения), но также с плодородием и урожаем, что нашло отражение в символическом союзе божеств воды и земли.

²² Engi-shiki: Procedures of the Engi Era. Translated with introduction and notes by Felicia Gressitt Bock. Tokyo, 1972. P. 89.

²³ Норито. Сэммё. С. 114.

²⁴ Engi-shiki. P. 89.

²⁵ Энгисики. С. 482.

²⁶ Там же. С. 483.

Помимо буйного, смертоносного огня, олицетворением которого предстаёт Кагуцути, в тексте «Кодзики» есть также упоминания огня приручённого. Это огонь очага. Идзанами, говоря о невозможности покинуть Ёми-но куни, так отвечает на мольбы Идзанаги: «Я отведала пищи с очага Страны Жёлтых Вод»²⁷. Японские учёные предлагают не толковать данный эпизод метафорически, но понимать его буквально: тот, кто отведал пищи, приготовленной на нечистом огне (黄泉戸喫, яп. *ёмоцухэгуи*), становится жителем Ёми²⁸. В Японии существовала вера в то, что огонь в селениях, где проходили похороны, являлся нечистым. Очаг (огонь) и пища выполняют функцию демаркационного барьера, разделяющего живых и мёртвых.

Покровителями очагов мира живых выступают божества Окицухико-но ками, Юноша-Бог Тлеющих Углей, и Окицухимэ-но ками, Дева-Богиня Тлеющих Углей. Они родились от союза бога Оотоси-но ками (Бог Великой Жатвы / Года, божество урожая) и богини Амэтикарумидзу-химэ, Девы, Ведающей Небесными Водами²⁹. Окицухико в тексте больше не фигурирует, а вот женское божество далее встречается под своим вторым именем – Ообэ-химэ-но ками, Дева-Богиня Большого Очага. Текст «Кодзики» сообщает: «Это и есть богиня очага, почитаемая всем народом»³⁰. Исследователи, занимающиеся изучением Камадо-гами, чаще всего пишут об Ообэ-химэ как о наиболее раннем почитаемом существе культа божества очага³¹. «Приручить» Ообэ-химэ становится возможным благодаря её происхождению от божеств земли (урожая, плодородной почвы) и воды, и данное сочетание стихий делает общение с огнём безопасным. Похожую ситуацию мы наблюдали и в *норито*. Но лишается ли божество огня своей грозной, смертоносной функции с помещением его в домашний очаг, перестаёт ли оно внушать страх и представлять опасность? Попытаемся разобраться в этом вопросе.

2. Огонь приручённый. Почитание Камадо-гами

Исследование, затрагивающее фигуру божества домашнего очага, его функции и историческую эволюцию связанных с ним культов, не может игнорировать историю материального воплощения духовной культуры – собственно очага *камадо*, долгое время служившего не только источником тепла, местом, где готовили пищу, но и единственным источником внутреннего освещения жилища. В данной работе,

²⁷ Кодзики. С. 47.

²⁸ Там же. С. 136.

²⁹ Там же. С. 75.

³⁰ Там же. С. 75.

³¹ Jean Herbert. Shinto. At the Fountain-head of Japan. London, 1967. P. 479; Нихонси кодзитэн. (Словарь-энциклопедия японской истории). Токио, 1997. С. 488.

помимо прочего, ставится задача проследить взаимосвязь между элементами материальной и духовной культуры на примере *камадо*.

Первые данные, свидетельствующие о помещении очага непосредственно в жилище, относятся к середине периода Дзёмон (ок. 6000 г. до н. э.). Очаги располагались в самом центре и представляли собой конструкцию из неглубокой ямы, в которую помещались дрова³². Сверху она выкладывалась камнями, между которыми ставился горшок с пищей. Процессу совместной трапезы вокруг огня придавалось огромное значение. Уже в Дзёмон, по утверждению Эдварда Киддера³³, этот процесс имел характер ритуального действия, вокруг которого складывались определённые устойчивые формы представлений, в несколько изменённом виде существующие и по сей день. Так, найденные на стоянках периода Дзёмон подобия алтарей, образованные тремя камнями круглой формы, являлись как объектами поклонения, так и прототипом очага³⁴.

В период Яёй (III в. до н. э. – III в. н. э.) типичным стало размещение очага не в центре, но рядом со стеной, противоположной входу. С Корейского полуострова на архипелаг попала технология изготовления глиняных печей, однако основным топливом для них по-прежнему служила сосновая древесина (корни и смолистые ветви сосны), а проблема вентиляции решалась посредством проделывания отверстия в кровле³⁵. В период кофун (IV–VI вв. н. э.) уже можно говорить о формировании специфических представлений о связи мира живых и мира мёртвых, в частности, об определённых отношениях аналогии, или даже симметрии между ними.

Могильные курганы этого периода представляют собой жилище, предназначенное для умершего. Смерть мыслилась не концом существования, но переходом в инобытие, где покойному надлежало функционировать уже в ином статусе – например, божественного предка или покровителя рода. Полагался покойному и свой очаг, согреваться и питаться с огня которого живым не позволялось. Очаг в Ёми-но куни, пищу с которого отведала Идзанами, демонстрирует типологическое, функциональное и генетическое сходство с очагами периода кофун. Божество этого очага ассоциируется с Камадо-гами³⁶. Принято считать, что именно в курганный период происходит «специализация» и выстраивание своеобразной иерархии почитаемых существ, исходя из их функций. Самыми важными считались божества Солнца и Луны, а также те, кто способствовал фертильности. За ними следовали *ками*

³² Nishi Kazuo, Hozumi Kazuo. What is Japanese Architecture? Tokyo-N.Y.-London, 2008. P. 54.

³³ The Cambridge History of Japan. Vol. 1. Ancient Japan. Cambridge, 1993. P. 67.

³⁴ Нихонси кодзитэн. С. 488.

³⁵ The History of Japanese Lighting // The East. Vol. XXVII, No. 1. 1991. P. 8.

³⁶ Karen M. Gerhart. The Material Culture of Death in Medieval Japan. Honolulu, 2009. P. 19.

полей, гор, потоков и божества-покровители, помогавшие человеку в повседневности, наиболее значимым из которых считалось божество огня и очага³⁷.

В исторической хронике «Сёку нихонги» («Продолжение “Анналов Японии”», 797 г.), основном источнике информации по эпохе Нара (710–784 гг.), приводятся данные относительно ритуалов почитания Камадо-гами, обитавшего в очаге на кухне государева дворца (запись от Тэмпы 3–1–26³⁸, 731 г.): «В день *кинотто* и (младшего брата дерева-свиньи. – С. Р.), оглашено распоряжение Палаты небесных и земных божеств: «Отныне и впредь надлежит проводить праздник четырёхкратного почитания огня священного очага государева дворца»³⁹. Ответственными за совершение подношений божественному огню очага, читай, Камадо-гами, были государевы повара. С 878 г., по данным хроники «Сандай дзисироку» («Истинные записи о трёх правлениях», 901 г.), эту обязанность надлежало исполнять чиновникам младшего, 4-ранга нижней ступени⁴⁰. Позже осуществление поклонения Камадо-гами стало прерогативой гадателей *оммёдзи*.

Специалист по истории древней и средневековой Японии Алан Миллер в статье, посвящённой описанию роли «сакрального времени», ритуалов годового цикла в жизни японского общества VIII–XII вв., указывает на роль Оммёрё, Отдела Тёмного и Светлого Начал, в проведении придворных церемоний. Оммёрё, по определению Миллера, отвечало за отправление церемоний, связанных с символической гармонизацией мира и обновлением времени⁴¹. В этой связи особое значение придаётся обрядам 12-й и 1-й луны, т. е. обрядам новогодним. Обряды 12-й луны призваны очистить универсум от скверны, а обряды 1-й луны – установить «гармоничные» отношения между различными частями универсума. К обрядам, проводимым в первые дни нового года, находившимся в ведении *оммёдзи*, особое значение придавалось *ниваби мацури* (ритуалу почитания дворцового огня) и празднеству в честь божества очага. Проводить их следовало перед ритуалом вкушения нового урожая (*ниинамэ сай*), а благоприятный день определяли *оммёдзи*⁴².

³⁷ The Cambridge History of Japan. Vol. 1. P. 335.

³⁸ Здесь и далее отсылки к исторической хронике Сёку нихонги даются через указание даты описываемого события. Запись «Тэмпы 3–1–26», таким образом, следует читать как «26-й день первой луны третьего года Тэмпы».

³⁹ Сёку нихонги («Продолжение “Анналов Японии”»). Т. 2. Син Нихон котэн бунгаку тайкэй (Серия «Новое полное собрание классической японской литературы»). Токио, 2005. С. 243.

⁴⁰ Кокуси дайджитэн («Энциклопедический словарь японской истории»). Т. 3. Токио, 1997. С. 560.

⁴¹ Alan L. Miller. Ritsuryō Japan: The State as Liturgical Community // History of Religions. Vol. 11, No. 1. 1971. P. 112.

⁴² Там же. P. 116.

К концу периода Хэйан (к XII в.) относят появление обрядов изгнания духов, связанных с домашним очагом. Во время обряда священнослужитель или буддийский монах рисовал изображение или писал имя духа, подлежащего изгнанию, на саже, скапливавшейся в очаге⁴³. Также считается, что подобные ритуалы были элементом любовной магии, гарантировали успех в военных делах или служили для ритуального оформления развода мужа и жены, если последняя пригласилась принцу или государю⁴⁴. Данные ритуалы отражают устойчивую ассоциативную связь между понятиями «дом», «очаг» и «семья». Недаром по настоящее время в японском языке используется устойчивое выражение «*камадо-о вакэру*», (досл. «разделить очаг»), обозначающее развод и раздел имущества бывшими супругами⁴⁵.

В период Хэйан божество очага фигурирует и в другом ритуальном контексте, связанном с разделением, – в похоронных обрядах. И во время свадеб, и во время похорон одного из членов семьи проводились церемонии обновления огня, связанные с почитанием Камадо-гами. Эта церемония существует и в настоящее время⁴⁶. Карен Герхарт в книге «Материальная культура смерти в средневековой Японии» указывает, что в качестве божества очага Камадо-гами в Хэйан почиталась божественная пара Окицухико и Окуцухимэ, встречающаяся в тексте «Кодзики»⁴⁷. Маски с их изображениями висели на кухне государева дворца. Служащие, ответственные за приготовление пищи на очаге, были обязаны совершать им подношения. Подобная практика была распространена и в аристократической, и в простонародной среде. Камадо-гами (божество или божества очага) были представлены устрашающими масками из глины или дерева. Женскую ипостась божества разбивали или разрезали на части, если умирала хозяйка дома⁴⁸. Пример находим в «Хэйханки» («Хёханки», «Записки Тайра Нобунори»), дневнике придворного Тайра-но Нобунори, составленном в середине XII в., где описана погребальная церемония жены аристократа Фудзивара-но Тадамити, Соси (ум. в 1155 г.). Ответственные за проведение похорон забыли разбить маску божества в надлежащий день, и ритуал был проведён с опозданием, что посчитали ужасным нарушением церемониала. В случае смерти мужчин подобное использование маски Камадо-гами встречается довольно редко. В качестве примера можно привести церемонию похорон придворного Накахара Моросукэ (ум.

⁴³ The Cambridge History of Japan. Vol. 2. Heian Japan. Cambridge, 1999. P. 543.

⁴⁴ Там же. P. 543.

⁴⁵ Нихонси кодзитэн. С. 488.

⁴⁶ Там же. С. 488.

⁴⁷ Кодзики. С. 75.

⁴⁸ Gerhart K. M. The Material Culture of Death in Medieval Japan. P. 20.

1345.2.9), описанную в дневнике его сына Моромори, «Мороморики» («Записки Моромори», XIV в.). Через три дня после смерти Моросукэ его тело было отправлено в семейную усыпальницу, расположенную на горе Хигасияма близ Киото. Следом за траурным corteжем в отдельном паланкине было отправлено разрезанное на части «изображение» божества домашнего очага⁴⁹.

Связь божества огня и смерти была видна уже в «Кодзики», где рождение Кагуцути повлекло за собой смерть Идзанами. Интересна аналогия между этим мифом и средневековым ритуалом, согласно которому маски Камадо-гами надлежало разрезать на части. Идзанаги также убивает Кагуцути, разрубая его тело на несколько частей. Перенос божества огня из дома в усыпальницу можно также связать с обрядом кремации, но, вероятнее всего, это действие было призвано символически утвердить покойного в мире мёртвых. Напомним, что в мифе об уходе Идзанами в Ёми-но куни говорится, что она не могла покинуть мир мёртвых, поскольку уже отведала пищи, приготовленной на нечистом огне. Таким образом, использование Камадо-гами в ритуалах смерти решало несколько задач, стоявших перед ответственными за их проведение: снабжало покойного огнём для приготовления пищи в загробном мире и гарантировало, что он не вернётся к жизни и не станет причинять вред живым. Отметим, что к XIV в. проведение похорон осуществлялось в рамках буддийской традиции, однако использование маски Камадо-гами, имеющее прямые параллели с синтоистским мифом, позволяет утверждать принципиальную эклектичность похоронного обряда того времени и подчёркивает значимость божества очага.

В контексте проблемы синто-буддийского синкретизма упомянем, что Камадо-гами часто связывают с Фудо мёо⁵⁰, буддийским (изначально – индуистским) почитаемым существом, связанным с огненной стихией. Интересные рассуждения о *ками* и их соотношении с буддийскими почитаемыми существами содержатся в «Ками хондзи-но кото» («О воплощении будд в божествах»), анонимном трактате конца XIV в. В тексте разграничиваются категории божеств-манифестаций бодхисаттв и будд, с одной стороны, и изначальных божеств, *дзиссясин*, с другой: «Изначальные божества-ками – это Kami наподобие злых духов *акурё* или духов умерших *сирё*. Они – злые божества-демоны *акукидзин*, населяющие небо и землю. Множество *акукидзин* обитает на нашей земле и насылает болезни. Люди почитают их в качестве родовых божеств *удзигами*. Поскольку изначально (*хондзи*) все эти божества произошли

⁴⁹ Там же. Р. 20.

⁵⁰ Ashkenazi Michael. Handbook of Japanese Mythology. Santa Barbara, 2003. P. 244; Кокуси дайджитэн, Т. 3. С. 560.

от простых людей (*бомбу*), они преисполнены желаний... Земля, вода, огонь и ветер служат источником болезней, причиняющих вред человеческому телу, и тело становится подобным ядовитой змее. Пребывающие в вечных заблуждениях, эти божества направляют своих почитателей по одному из трёх путей зла»⁵¹. И хотя сами эти рассуждения, выражающие позицию амидаизма, не затрагивают напрямую образ Камадо-гами, они позволяют говорить о нём как о *дзиссясин*, «изначальном божестве», связанном со стихией огня, а потому вредоносном.

О синкретическом характере как образа, так и культа Камадо-гами, свидетельствует наличие множества имён у этого божества. Само слово «камадо-гами» следует, в таком случае, расценивать скорее не как имя собственное, но собирательное название всех божеств огня прирученного в японской традиции. Помимо Кагуцути, Окицухико и Окуцухимэ, отмеченных в «Кодзики», Камадо-гами именуют также Кодзин, Самбо Кодзин, Окамасама, Докодзин, Доккусан и т. д.⁵². Имя, под которым выступает божество очага, меняется в зависимости от исторической эпохи, конкретной местности, а также несёт на себе следы взаимодействия с различными религиозными представлениями буддизма и даосизма.

Так, Камадо-гами, известный как Самбо Кодзин, характеризуется как божество буйное, имеющее собственную иконографическую традицию, в которой смешались признаки Мондзю-босацу и Фудо мёо. Буддийская традиция приспособила разрушительную мощь неистового синтоистского огня для благих целей: Самбо Кодзин обращает свой гнев на зло и уничтожает людские пороки⁵³. В буддийских храмах этот Камадо-гами может быть представлен статуэткой, в обычных домах – биркой-*фуда*, в чём опять же невозможно не заметить влияние буддизма, ибо синтоистская традиция предпочитала маски божества.

Камадо-гами, известный как Кодзин, пребывает в доме в виде маски, закреплённой на ближайшей к очагу балке, которую называют *кодзин-басира*. В конце каждого месяца на полку над очагом, именуемую *камидана*, надлежало ставить вазу с сосновыми ветвями *кодзин мацу*⁵⁴. Кодзин является божеством-хранителем как очага, так и котла и кухни в целом и одним из главных «домовых» божеств. Иногда за ним закрепляются функции земного божества, покровителя плодородия, охранителя

⁵¹ Цит. по: Teeuwen, Mark; Rambelli, Fabio. Introduction: Combinatory Religion and the Honji Suijaku Paradigm in Premodern Japan // Buddhas and Kami in Japan. P. 31.

⁵² Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия синто. М., 2010. С. 73–74; Кокуси дайджитэн. Т. 3. С. 560; Нихонси кодзитэн. С. 488; Сого нихон миндзоку гои. С. 398.

⁵³ Ashkenazi M. Handbook of Japanese Mythology. P. 244.

⁵⁴ Боги, святилища, обряды Японии. С. 73.

лошадей и домашнего скота⁵⁵. Несмотря на то что имя Кодзин не встречается в основных буддийских текстах, его образ не лишён буддийского наполнения, что прослеживается, в частности, по иконографической традиции изображения этого божества. Чаще всего оно предстаёт в облике злого существа с тремя или восемью головами и шестью или восемью руками. Известны его изображения в виде аристократа в головном уборе и придворном одеянии, а также с яшмой и чакрой в руках⁵⁶.

Считалось, что Кодзин подслушивает всё, что говорится в доме, а затем представляет отчёт о поведении членов семьи на собрании божеств в святилище Идзумо тайся в десятом лунном месяце⁵⁷. Возможно, функцию «подслушивания» Камадо-гами позаимствовал у китайского божества кухни. В Китае поклонялись Цзао-вану, князю очага, или Цзао-шэнню, Богу очага. Считается, что старый вариант иероглифа «очаг», 竈, отражал верования в божество очага в облике лягушки, затем женщины. Цзао-ван следит за всем, что происходит в доме, а 23 или 24 числа 12-го лунного месяца отправляется к Юй-ди, Нефритовому государю, и обо всём докладывает. Возвращается божество в дом в первый день нового года. Цзао-вана именуют также Нань-фан хо-ди-цзюнь, «Южный государь огня»⁵⁸.

Очень сложно сказать, когда именно могло произойти усвоение китайских представлений о божестве очага, наложение буддийского и синтоистского образов, однако представления о Камадо-гами и его функциях в повседневной жизни в полной мере отразились в культуре периода Эдо (1603–1867 гг.) и сохранялись вплоть до второй половины XX в. Эпоха Эдо характеризуется расцветом городской культуры и ремесленного производства. Этот процесс приводит к дополнительной «специализации» синтоистских божеств, за которыми закрепляется функция покровительства той или иной профессии. Так, изготовители зеркал почитали Исикоридомэ, божество, изготовившее зеркало, с помощью которого богиню Аматаэрасу выманили из небесного грота⁵⁹. Камадо-гами (под именем Кама-гами) почитали за своего покровителя мастера гончарного дела. На каждой печи у них имелся небольшого размера камень, который воспринимался как *синтай*, «тело божества». Гончары подносили ему сакэ и соль всякий раз, как нужно было разжечь огонь⁶⁰. Горные отшельники *ямабуси*, приверженцы мистической

⁵⁵ Там же. С. 73.

⁵⁶ Herbert J. Shinto. At the Fountain-head of Japan. P. 498

⁵⁷ Ashkenazi M. Handbook of Japanese Mythology. P. 187.

⁵⁸ Духовная культура Китая. Т. 2. Мифология. Религия. М., 2007. С. 679.

⁵⁹ Herbert J. Shinto. At the Fountain-head of Japan. P. 463. См. также Сугияма Фуминори. Нихондзин-то кагами (Японцы и зеркала). Токио, 1991.

⁶⁰ Herbert J. Shinto. At the Fountain-head of Japan. P. 463.

практики *сюгэндо*, произносили заклинания перед огнём очага, дабы очистить дом от скверны или излечить домочадцев от хворей. В японо-китайской энциклопедии «Вакан сандзай дзукай» («Трактатка знаков японских и китайских за три правления» 1713 г.), составленной в эпоху Эдо, сказано: «Монаху-аскету надлежит в последний день («тёмный день») каждого месяца осуществлять подношения *гохэй* очагу *камадо* и читать мантры, дабы Кодзин огородил дом от бед»⁶¹. В народных обычаях также принято устанавливать рядом с печью или очагом алтарь *каמידана* и подносить Камадо-гами *гохэй* либо таблички *камифуда*.

Охранительные потенции Камадо-гами реализуются также в обрядах, связанных с рождением ребёнка, которые призваны оберегать роженицу и новорожденного. Например, одним из первых ритуальных действий было подношение родильного риса (*убу-но мэси*) богине родов Убу-но ками. Чашу с рисом следовало поместить близ новорожденного. Часто рядом клали камень, который выступал в роли *синтай*. Отмечается также, что часто вместо Убу-но ками те же подношения совершались божеству домашнего очага Камадо-гами. Другой важной группой обрядов первых дней жизни ребёнка были обряды «первого посещения» различных частей дома: колодца (*идо-маири*), туалета (*бэндзё-маири*, *сэтин маири*) и очага либо кухонной плиты (*камадо-маири*)⁶².

Огонь выступает в качестве не только защитника дома, но и разрушительной, буйной стихии, которая способна уничтожить его, а потому должен быть усмирён. Элементы ритуалов, связанных с приручением огня и защитой жилища от пожара, есть и в ритуальных танцах *кагура*. Для примера возьмём танец *гонгэн-маи*. Визуальным воплощением божества в этом действе выступает маска в виде чёрной головы животного, с оскаленными жёлтыми («огненными») зубами и красными глазами. Она является действенным элементом ритуала – гасит огонь в очаге жилища, проливая на него воду из зажатого в зубах ковша, что символически гарантирует защиту жилища или селения от пожара⁶³.

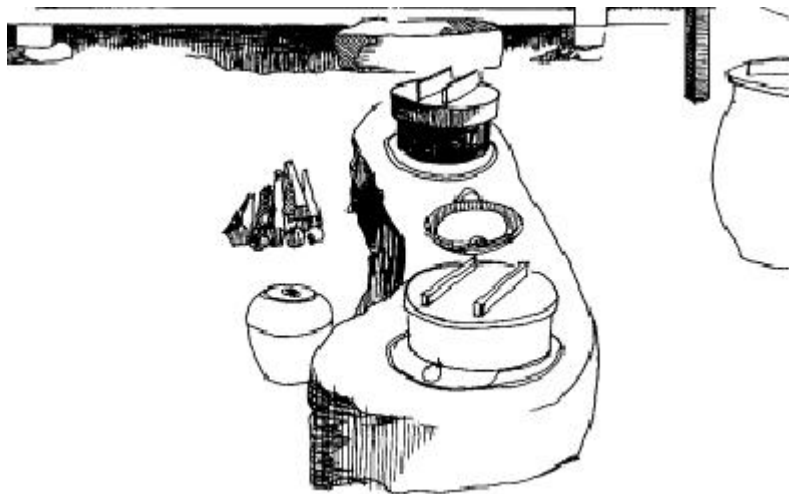
В эпоху Эдо меняется планировка жилищ, соответственно меняется и *камадо*. Сюзан Хэнли, специалист в области материальной культуры Японии, пишет, что очаг-*камадо*, такой, каким представляет его себе большинство японцев, был распространённым явлением в эпоху Эдо, в особенности в домах горожан и в местах с тёплым климатом. *Камадо* эпохи Эдо – это и очаг, и печь, обычно сделанная из камня, кирпича или глины, с отверстием в верхней части, куда помещали горшки *кама*.

⁶¹ Перевод выполнен по: Кокуси дайджитэн. С. 488.

⁶² Sofue Takao. Childhood Ceremonies in Japan: Regional and Local Variations // Ethnology. Vol. 4, No. 2. 1965. P. 150

⁶³ Averbuch, Irit. Dancing the Doctrine: Honji Suijaku Thought in Kagura Performances // Buddhas and Kami in Japan. P. 322.

Топливом для *камадо* служили как уголь, так и дерево, поскольку тепло от угля не было достаточным для варки риса. Чтобы сделать использование *камадо* более безопасным, его помещали не в комнаты с деревянным полом, но в помещение, называвшееся *дома*, где пол был земляной. Размеры *камадо* позволяли готовить более одного блюда одновременно, что привело к усложнению структуры питания населения Японии⁶⁴.



Камадо в эпоху Эдо.

Другой учёный, Чарльз Данн, описывая крестьянское жилище эпохи Эдо, указывает на наличие специальных фиксаторов в форме рыб, закреплявших котёл над огнём плиты *ирори* в одном положении. Считалось, в этих рыбах обитал дух семейного очага, Камадо-гами⁶⁵. Хотя в приведённом описании сам очаг *камадо* не упоминается – его функции в данном случае выполняет плита *ирори* – божество продолжает именоваться Камадо-гами. Это свидетельствует об относительности любых привязок данного божества к конкретному предмету материальной культуры, к той или иной разновидности очага или плиты, утверждая его скорее в образе огня приручённого, нежели ограничивая формальными атрибутами.

В XX в. изменения затронули все сферы традиционной культуры, и *камадо* – не исключение. В период Тайсё (1912–1926 гг.) происходил

переход от семьи традиционной к семье нуклеарной. Архитектурные формы и планировка домашнего пространства приспосабливались к нормам времени. В рамках программы по улучшению жилищных условий городских семей (*сэйкацу кайдзэн*, 生活改善), начатой ещё в годы Мэйдзи (1867–1912 гг.), но получившей официальный статус с образованием в 1920 г. Ассоциации по улучшению жилищных условий (*сэйкацу кайдзэн домэйкай*), проводились лекции, пропагандировавшие изменение быта на западный манер и отказ от традиционных предметов быта⁶⁶. К одной из таких лекций, проходивших в Токийском музее образования (Токё кёйку хакубуцукан), был подготовлен плакат под названием «Улучшение домашнего хозяйства начинается с кухонной утвари». На плакате сравниваются «традиционная японская кухня» с образцовой кухней нового типа. Места для *камадо* в ней больше нет – теперь для приготовления пищи надлежит использовать газовые плиты, вписанные в кухонный интерьер. Обращает на себя внимание и смена «техник тела» (пользуясь понятием, введённым Марселем Моссом)⁶⁷: перед *камадо* нужно сидеть, за кухонной плитой нужно стоять. Переход к использованию стульев, европейских столов⁶⁸ и отказ от традиционных «техник тела» были имплецированы в программу по модернизации японского быта.



«Улучшение домашнего хозяйства начинается с кухонных принадлежностей» (Государственный музей науки, Токио).

⁶⁶ Inoue Mariko. Regendering Domestic Space: Modern Housing in Prewar Tokyo // Monumenta Nipponica. Vol. 58, No. 1. P. 82.

⁶⁷ Мосс М. Техники тела // Общества. Обмен. Личность. М., 1983. С. 242–263.

⁶⁸ Inoue M. Regendering Domestic Space. P. 81.

⁶⁴ Susan B. Hanley. Everyday Things in Premodern Japan: The Hidden Legacy of Material Culture. Berkeley, 1997. P. 63.

⁶⁵ Данн Ч. Повседневная жизнь Старой Японии. М., 1997. С. 99.

Практически полное исчезновение очагов-*камадо* из японских домов произошло во второй половине 1950х годов. Ещё в эпоху Мэйдзи кухня часто фактически выносилась за пределы дома и вместе с *камадо* размещалась в *дома*, помещениях с земляным полом. В сельской местности подобные кухни сохранялись до второй половины XX в. Современный исследователь Саймон Партнер так высказывается о «традиционных» японских кухнях того времени: «Кухни в японской сельской местности представляли собой жалкое зрелище практически повсеместно до конца 1950х годов. В типичной «традиционной» кухне был земляной пол, и хозяйке приходилось сидеть на корточках или прямо на земле, чтобы приготовить пищу. В такой кухне не было постоянных приспособлений для хранения горшков, которые попросту ставились на пол. Освещение было недостаточным или вообще отсутствовало, что, возможно, было и к лучшему – тьма скрывала грязь антисанитарных условий и копоть неэффективного, ресурсозатратного очага *камадо*, топившегося дровами»⁶⁹. Несмотря на то что автор переносит нормы современной западной культуры на японское общество того периода, его рассуждения о неэффективности *камадо* следуют за официальной позицией властей послевоенной Японии. Те же, в свою очередь, активно усваивали американские представления о красивой жизни.

Программа реформ, получившая название «Синсэйкацу ундо» (Движение нового образа жизни), которую в 1955 г. предложил премьер-министр Хатояма Итиро, предполагала в том числе переход на плиты «европейского» типа, работающие на газе⁷⁰, причём покупать их должны были сами граждане. Одна такая плита стоила 50 йен, что тогда равнялось месячному доходу средней фермерской семьи⁷¹. Однако материальный вопрос представляется далеко не первостепенным в исторической перспективе. Отказ от использования *камадо* был воспринят многими японцами как окончательный разрыв с традиционной культурой⁷².

А что же Камадо-гами? Он никуда не исчезнет, пока человек использует огонь, готовит пищу, зажигает свет в доме или закуривает очередную сигарету. Будут меняться лишь его имена и маски.

⁶⁹ Simon Partner. Taming the Wilderness: The Lifestyle Improvement Movement in Rural Japan, 1925–1965 // Monumenta Nipponica. Vol. 56, No. 4. P. 494.

⁷⁰ Там же. P. 508.

⁷¹ Там же. P. 494.

⁷² Данная информация почерпнута из беседы с Александром Николаевичем Мещеряковым, которому автор бесконечно благодарен. Данная статья также не была бы написана без помощи и поддержки Аглаи Александровны Мещеряковой, Марии Владимировны Торопыгиной, Анны Олеговны, Светланы Германовны и Дмитрия Олеговича Родиных.

А. М. Дулина

«ПЕРЕНЕСЕНИЕ ТЕЛА» БОЖЕСТВА ХАТИМАН И ОСНОВАНИЕ СВАТИЛИЩА ИВАСИМИДЗУ

Сваятилище Ивасимидзу-хатимангу, расположенное на горе Отоко-яма в городе Явата префектуры Киото, является одним из трех главных синтоистских святилищ, посвященных божеству-охранителю Хатиман. Они возникли в период VIII–XIV вв.: Уса – первое и самое древнее святилище божества на острове Кюсю, которому покровительствовал государь в VIII в.; Ивасимидзу – святилище, особо почитаемое двором в VIII–XII вв.; Цуругаока – родовое святилище клана Минамото, подерживаемое военным правительством Камакура в XII – XIV вв.

Считается, что святилище Ивасимидзу было основано в 859 г. недалеко от Киото буддийским монахом Гёкё. Вероятно, это связано с восхождением покровительствовавшего культу Хатиман клана Фудзивара после назначения Фудзивара Ёсифуса на пост регента при государе Сэйва (850–880; правил: 858–876). Согласно легендам, которые сохранились в письменных источниках¹, когда Гёкё, монах из буддийского храма Дайандзи, совершал моление в святилище Уса, ему «явился» Хатиман и сообщил о своем божественном желании переехать ближе к столице для охраны государства. Гёкё вернулся в столицу, и ему было явлено последующее «божественное откровение» Хатиман, в котором божество велело возвести для него святилище на горе Отоко-яма. В это же время государю Сэйва было видение, что пурпурное облако спустилось с этой горы и накрыло столицу. Гёкё истолковал этот сон как «волю»

¹ Хатиман гудокин (Наставление глупым детям о Хатиман) // Дзися энги. (Предания о происхождении буддийских храмов и синтоистских святилищ.) Сер.: Нихон сисо тайкэй. (Собрание произведений японской мысли.) Т. 20. Токио, 1975. С. 208–273; Ивасимидзу хатимангу гококудзи рякки (Краткое описание охранительного святилища Ивасимидзу хатимангу.) Сер.: Гунсёруйдзю (Собрание письменных памятников.) Т. 19. Токио, 1819.

божества охранять государство, и государь издал указ о возведении в том месте святилища, посвященного Хатиман.

Очевидно, что Гёкё имел поддержку двора при основании святилища. Это покровительство вызвано ролью божества Хатиман как хранителя государства и государева рода.

Защитником государя Хатиман становится после «содействия», оказанного им в качестве божества-покровителя литейного дела при возведении статуи Будды Махавайрочаны в храме Тодайдзи в Нара в VIII в. Храм Тодайдзи возглавил систему государственных буддийских храмов *кокубундзи*, основная задача которых заключалась в проведении ритуалов для «защиты страны» (яп. *тинго кокка*) и охраны государя.

После создания статуи Большого Будды в 750 г. «тело божества» (яп. *синтай*) Хатиман, до того малоизвестного божества местности Уса, «прибыло» в столицу, а жрица Хатиман Оога-но Моримэ совершила моление в храме Тодайдзи. Тогда же в храмовом комплексе было возведено «охранное святилище» (яп. *сюго дзиндзя*) Хатиман, что положило начало распространению почитания этого божества как защитника буддизма и покровителя государства и государя.

С этого момента получает распространение практика «перенесения» (яп. *кандзё*)² «части божества» (яп. *бунрэи*) из святилища Уса и основание «охранительных святилищ» при буддийских храмах с целью защиты божеством Закона Будды: в Дайандзи в 807 г., в Якусидзи в 896 г., в Тодзи в 810 г. и др. После того как «часть божества» Хатиман была перенесена из Уса на гору Отоко-яма, было возведено святилище Ивасимидзу, которое обретает статус «охраняющего государство» (яп. *гококудзи*).

Эволюция представления о Хатиман как божестве-охранителе государства приводит к появлению в конце XI в. представления об Ивасимидзу как втором по значению «родовом святилище» (яп. *нисё собё*) после Исэ, почитающего прародительницу государева рода Аматаэрасу. Государь Сиракава (1053–1129) назвал Ивасимидзу «*кокка-но собё*» («родовым святилищем государства»), а Хатиман – «*тинго кокка-но ками*» («божеством, умиротворяющим и охраняющим государство»)³.

Значение Хатиман как второго после Аматаэрасу «родового божества» проявляется в защите государя и его рода, а также в охране непрерывности линии наследования трона и защите от «посягательств» на него. Считалось, что, охраняя государя и наследных принцев, Хатиман постоянно «пребывал» в их покоях, а в Ивасимидзу «возвращался» только на время проведения важных празднований и церемоний.

² «Перенесение части божества» из главного в другое, специально возведенное для этого божества святилище с целью получения божественного покровительства и защиты. Буддийский термин *кандзё* (букв. «прошение о поддержке») означает обращение к бодхисаттве (после смешения синтоизма и буддизма – к божеству) с просьбой о защите.

³ Накано Хатаёси. Хатиман синко. (Култ Хатиман.) Токио, 2001. С. 155.

Роль Хатиман как божества-защитника государства и его рода от внутренних и внешних врагов укрепилась после «содействия» божества в отражении монгольского нашествия на Японию в конце XIII в., когда вызванный Хатиман «божественный ветер» разметал вражеские войска.

Покровительство государя святилищу Ивасимидзу выражалось в многочисленных подношениях святилищу, а также участии государя в церемониях святилища, например, церемонии «отпускания живых существ» (яп. *ходзё-э*)⁴.

Ниже приводится перевод третьей главы из первой части второй книги «Наставления глупым детям о Хатиман»⁵ – «О «перенесении» перенесении тела» [Хатиман]», где описывается основание святилища Ивасимидзу и значение Хатиман как второго после богини Аматаэрасу «родового божества».

«О перенесении тела [Хатиман]»⁶

[Перенесение тела Хатиман произошло] зимой 2-го года [правления] Тэнъан⁷, когда был [объявлен] указ государя Мидзуноо⁸ о поиске монаха, преуспевшего в практиках, для послания в святилище Уса провинции Будзэн. В то время Старший над Общиной⁹ Синга¹⁰ доложил государю о Великом учителе Закона передачи светильника¹¹, монахе Гёкё

⁴ Ежегодная церемония освобождения или отпускания на волю пойманных для принесения в жертву божествам живых существ – птиц, рыб и т. д., проводимая в святилищах Хатиман. Церемония связана с учением буддизма и запретом на убийство живых существ, символизирует милосердие. Считается, что первая церемония *ходзё-э* была проведена в святилище Уса в 720 г. В Ивасимидзу проводится в пятнадцатый день восьмой луны.

⁵ «Наставление глупым детям о Хатиман» («Хатиман гудокин») написано в начале XIV в. неизвестным служителем святилища Ивасимидзу в жанре «предания о происхождении святилища» (яп. *энги*). «Наставление» состоит из двух книг. В центре первой – монгольское нашествие на Японию (1274–1281 гг.) и роль божества-охранителя Хатиман в его отражении и защите страны. Вторая посвящена чудесным деяниям милосердного бодхисаттвы Хатиман, который временно перевоплотился в более доступную для понимания японцев форму синтоистского божества с целью объяснения учения Будды и защиты всех верующих.

⁶ Перевод выполнен по изданию, указанному в примеч. 1. Глава «О перенесении тела [Хатиман]»: Там же. С. 216–219. Разные варианты «Наставления» вошли в «Гунсё руйдзю» («Собрание письменных памятников»), составленное в 1779–1822 гг. под руководством Ханава Хокиити (1746 – 1821); наиболее полным считается текст, обработанный и прокомментированный историком Хагивара Тацуо (1916–1985) и включенным в «Дзися энги».

⁷ 858 г. Годы Тэнъан (857–859) – годы правления государей Монтоку (827–858) и Сэйва (850–880).

⁸ Государь Сэйва.

⁹ Глава буддийской общины (яп. *дайсодзу*) – духовный сан; согласно утвержденной в 624 г. иерархии буддийских священнослужителей монашеской общины является средним между «общинным распорядителем» *содзё* и «учителем устава» *рисси*.

¹⁰ Синга (801–879) – монах школы Сингон. Младший брат Кукай (Кобо Дайси).

¹¹ «Великий учитель Закона передачи светильника» (яп. *дэнто дайхосси*) – высший из четырех введенных в 760 г. монашеских рангов; соответствовал третьему придворному рангу.

из храма Дайандзи. Обрадовался государь и отправил Великого Учителя Закона с посланием-молитвой в святилище [Уса]. По указу государя Мидзуноо, вступившего на трон в 7-й день 1-й луны 2-го года Тэнъан и принявшего имя Сэйва, от 5-го дня 3-й луны 3-го года Тэнъан Великий Учитель Закона Гёкё отправился в святилище Уса. Тогда же Великий министр¹² велел [монаху Гёкё] переписать собрание всех сутр¹³ в храме Мироку-дзи¹⁴ [в святилище Уса]. Великий учитель Закона передачи светильника Андзю¹⁵ был назначен Главным настоятелем¹⁶ [святилища Ивасимидзу]. Великий учитель Закона Гёкё с 15-го дня 4-й луны 1-го года Дзёган¹⁷ затворился в святилище Уса на десять декад одного лета¹⁸, днем и ночью непрерывно читал [главу] «Об Истинной Сути»¹⁹ и «Алмазную Сутру»²⁰, закрепил в сердце «истинные слова» Почтенной Всепобеждающей Дхарани²¹ и Мантры Света²², вызвал Радость Закона²³, и этих заслуг уже было достаточно, поэтому 15-го дня 7-й луны в полночь из Зала Божества [Хатиман] провозгласил: «Я глубоко чувствую благодать твоего подвижничества. Буду крепко помнить. Перенеси меня близко к

¹² Великий министр (яп. *дайдзё дайджин*) – глава правительства японского государства в VII – XIX вв. Должность учреждена в 671 г. В описываемое время этот пост занимал Фудзивара Ёсифуса. В 858 г. он возвел на трон своего 8-летнего внука Сэйва и стал при нем регентом, сосредоточив в своих руках реальную власть.

¹³ «Собрание всех сутр» (яп. *иссайкё*) – собрание основных буддийских сутр, в основном канон «Трипитаки». Практика переписывания этого свода сутр распространилась в Японии после того, как в 735 г. монах Гэмбо завез из Китая 5048 свитков священных текстов буддизма: Буккё дзитэн. (Словарь буддизма). Токио, 2008. С. 670–671. Переписанное собрание сутр было одной из форм подношения божеству в средневековой Японии.

¹⁴ Буддийский храм в составе комплекса Уса хатимангу.

¹⁵ Племянник и ученик Гёкё.

¹⁶ Настоятель святилища (яп. *бэтто*) назначался из столицы.

¹⁷ 859 г. Годы Дзёган (859–877) – годы правления государей Сэйва и Ёдзэй (868–949).

¹⁸ Период летнего затворничества буддийских монахов с 15 апреля по 15 июля по лунному календарю (90 дней).

¹⁹ 10-я часть 578-го свитка «Сутры о Великой Праджня-Парамите» (яп. «Дай ханья харамитта кё» или сокращенно «Дай ханья кё»). Наиболее популярная в Японии часть сутры. *Праджня парамита* – *парамита* («переправа») совершенной мудрости – наивысшая из шести *парамит* («переправ»), следование которым приводит бодхисаттву к полному просветлению.

²⁰ «Ваджраччхедика Праджня-Парамита Сутра» или «Алмазная сутра» – одна из наиболее известных и почитаемых сутр махаянского буддизма. Появилась в Индии около III в. н.э., переведена на китайский язык Кумарадживой на рубеже IV и V вв.

²¹ Почтенная Всепобеждающая Дхарани (яп. *сонсё дарани*) – в буддизме заклинание, с помощью которого человек очищается от зла и достигает вечной радости после перерождения. *Дхарани* (санскр.) – сакральные слова, наделенные чудодейственной силой.

²² (Яп. *комё сингон*) – в эзотерическом буддизме мантра, с помощью которой человек очищается от зла, а умерший становится буддой.

²³ (Санскр. *дхарам-арама* или *дхарма-кама*, яп. *хораку*) – изначально радость, испытываемая при познании Закона Будды, позднее радость, вызываемая у будд и божеств при помощи чтения сутр, песнопений или плясок.

столице, и я буду охранять государство!». Гёкё не ожидал такого чуда, и, испытав необычайную веру, с 15-го дня шесть часов днем и шесть часов вечером воздавал молитву и на 20-й день вышел из Зала для молений. Прибыл на пристань, и, когда уже отдавали швартовы, на мачту опустился золотой голубь. И его тень, упав на рукав Учителя, [обратилась] в образы Трех Почитаемых Амида²⁴.

Голубь, [согласно] предсказанию 17-го дня 12-ой луны 7-го года Дзёхэй²⁵, молвил: «В княжестве Шравасты²⁶ есть место под названием [...]. Там собираются бодхисаттвы и слушают Закон. В том месте есть пурпурная птица. Пение птицы, охватывающее в день три мелодии, подобно звуку радости толкования Закона. Эта птица – мое воплощение, которое в глазах простых смертных выглядит как голубь». Уже то, что прилетел голубь, было удивительно, а когда [его] тень [преобразилась] на рукаве несомненно в образы А[мида], Канн[нон] и Сэй[си], Учителю было сложно сдержать слезы. Глубокая вера проникла в сердце [Гёкё]. Говорят, что Три Почитаемых, оставшихся на том рукаве, почитаются в Главном зале этого храма, где на задней стене [их образы], стянутые красной веревкой, были вывешены. Также говорят, что [Трое Почитаемых] были помещены в ларец со священной печатью. Но достоверность этих преданий сомнительна.

В 23-й день 8-ой луны Учитель на пути в столицу прибыл в окрестности Ямадзаки, [где раньше был] отдельный дворец [государя], и сказал: «Нужно выбрать место, где я помещу Драгоценное Тело [Хатиман]. Взываю к тебе Великий Бодхисаттва [Хатиман]! Яви чудесное знамение!». Тогда Хатиман возвестил: «На вершине этой горы я проявлюсь. Укажу точное место». Изумившись, отправился Гёкё в полночь на вершину горы. На юго-востоке провинции Ямасиро, на вершине пика Ивасимидзу Хато-но Минэ горы Отоко-яма появилось золотое сияние, которое разделилось на три пути. Глядя на это, волосы у Гёкё стали дыбом. Склонив голову к земле, воздал он молитву три раза. На рассвете, взглянув на вершину горы, увидел большое дерево бадьяна, ветви которого излучали свет. [Три пути просияли] на вершине горы три дня и три ночи, украшая ее Вкусом Дхармы²⁷, [затем] слились [воедино]. [Гёкё] доложил об этом государю. Накануне государь возвестил: «Был

²⁴ Три почитаемых образа Амида (яп. *амида сандзон*) – Будда Амида и двое окружающих его бодхисаттв: слева – олицетворяющая сострадание Каннон; справа – олицетворяющий мудрость Сэйси.

²⁵ 937 г. Годы Дзёхэй (931–938) – годы правления государя Судзакү (923–952).

²⁶ Столица древнего индийского города Кошала. Согласно буддийской традиции, один из основных центров, где проповедовал и прожил 25 лет своей жизни Будда.

²⁷ «Вкус Дхармы» (яп. *хоми*) – в буддизме изначально под «вкусом Дхармы» подразумевалось постижение Закона Будды, которое подобно восхитительному вкусу пищи. В дальнейшем «вкусом Дхармы» стали называть чтение сутр и другие буддийские обряды: Буккё дзитэн. С. 915.

мне сон. О том, как на гору Отоко-яма поднялось пурпурное облако²⁸ и, достигнув моего дворца, покрыло Срединные Земли. И это ничуть не дурное. В Поднебесной будет великая радость». Такой же сон видела государыня и ее приближенные. Присовокупив к этому то, что сказал Гёкё, все до единого почувствовали высочайшую веру. Государь возликовал и 19-го дня 9-й луны возвестил, что посетит [то место], чтобы лично удостовериться. По указу государя Заместитель третьего ранга²⁹ Управляющий деревянным строительством³⁰ Цубаса-но Ёсимото возвел Драгоценный Зал [Ивасимидзу] из шести палат (три палаты – Внешний Зал, три палаты – Внутренний Зал) и установил три священных тела [Хатиман]. Великая добродетель безоблачна, необычная сила [Дхармы] распространилась в мире. Чтобы привлечь водных божеств, вырыли [канал] Ходзёгава, чтобы призвать горных божеств, создали скаковое поле. 18-го дня 11-ой луны того же года Левый министр призвал к себе Учителя и сказал: «Повелеваю проводить празднования и моления в [Ивасимидзу] подобно Главному святилищу»³¹. 17-го дня 4-й луны 7-го года [Дзёган] преподнесли [Хатиман] разнообразные божественные сокровища и подношения³². Посланником к Хатиман был Временный помощник Управляющего деревянным строительством пятого нижнего ранга Вакэ-но Цунэнори.

О том, почему же Хатиман вместе с Учителем Гёкё прибыл в столицу, доподлинно неизвестно. Но 25-го дня 6-й луны 3-го года Дзёган [Хатиман явился Гёкё] и провозгласил: «Я и святые³³ есть Великие мужи³⁴ в Теле Закона всевозможных будд древности. Через смягчение света и смешения с пылью³⁵ распространяю выгоду живым существам³⁶. Появился как Великий самосущный правитель-бодхисаттва, божественно чудесную силу защиты государства проводящий, трехликий³⁷ Хатиман.

²⁸ На лиловых облаках восседают Амида и окружающие его бодхисаттвы.

²⁹ *Дзё* – название третьего ранга должности управляющего (*рё*). *Гон* – должность временно замещающего.

³⁰ *Кодакуми-но цукаса* – управляющий деревянным строительством и ремонтом дворца.

³¹ Святилище Исэ.

³² (яп. *гохэй*) – подношения божеству в виде фигурно сложенных бумажных полос.

³³ Имеются в виду синтоистские божества.

³⁴ «Великий муж (воин)» (яп. *дайси*) – наименование бодхисаттвы.

³⁵ Распространенная метафора в японском буддизме (яп. *вако додзин*) означает: «спрятать свои способности, смешаться с бренным миром». Основана на изречении из Лао-цзы. В буддизме означает: ради спасения живых существ будды и бодхисаттвы смягчают свет своей мудрости и добродетели и проявляются в этом бренном мире, принимая форму, наиболее доступную для живых существ. В Японии нашла отражение в теории синто-буддийского синкретизма *хондзи суйдзю* и понимается как воплощение будд и бодхисаттв в облике японских божеств.

³⁶ «Выгода живым существам» (яп. *рияку сюдзё*, сокращенно *рисё*) – выгода, которую будды и бодхисаттвы дают живым существам, а именно приводят их к спасению. Иначе говоря, благодеяние будд и бодхисаттв.

³⁷ Имеется в виду триада Хатиман.

Зависимых всевозможных будд – двадцать бодхисаттв, пятнадцать детей³⁸. И днем, и ночью управляю ими подобно государю, словно тень и форма». Поэтому увеличил внутреннее просветление Учителя в том, что Хатиман явился для выгоды-спасения живых существ. И сейчас это святилище, когда в Поднебесной происходит что-то необычное, издает гул.

Какие же есть местные легенды о перенесении [Хатиман] из святилища Уса на эту гору? Так, в «Сутре о Величии Цветка» сказано³⁹: «За Восточным Морем есть гора. Называется она Алмазная Гора. Это Чистая Земля Бодхисаттвы Основы Закона»⁴⁰. [Эта Чистая Земля] соответствует Восточному Морю Японии. Учитель Гандзин⁴¹ подвижничал на пике Кацураги Алмазных гор, где исповедался⁴² Бодхисаттве Основы Закона, и, получив табличку⁴³, вернулся. [Эта] табличка хранится в храме Тосёдай-дзи⁴⁴ по сей день. Гора Отоко-яма – первое пристанище⁴⁵ [на пути паломничества на] Кацураги. Поэтому Чистая Земля Бодхисаттвы Основы Закона Алмазной Горы Восточного Моря совпадает с этой горой. [Эта гора] помогает вступить в Чистую Землю⁴⁶ всех людей всех рангов, помогает избавиться от бесконечного загрязнения [этого мира]. Облик этой горы [таков, что] сосновые леса на [ее] вершине, имея тысячелетний цвет, означают добрый знак моления о благоденствии императора, чистые воды рек у [ее] подножия отражают свет полумесяца, [и здесь же] проводят [церемонию] освобождения живых [существ]. Старцы говорят, [что в древности] гору называли Коро-дзан – Гора Курильница. Потому что ее форма напоминает [курильницу]. Курильница – сосуд для воскурения благовоний. Воскурение благовоний – символизирует подношение через *парамиту* старания⁴⁷, поэтому все люди, совершающие паломничество к этой горе, обладают заслугами отважного подвиж-

³⁸ «Ребенок», «дитя» (яп. *додзи*, санскр. *кумара*) – молодой человек, не достигший двадцати лет и еще не принявший постриг, прислуживающий буддийскому храму либо сопровождающий аскета; бодхисаттва – «сын царя», то есть «сын» будды – «царя закона». Здесь: тот, кто прислуживает будде или бодхисаттве. Например, служащие Фудо мёо – Конгара и Сэитака.

³⁹ В «Аватамсака-сутра» есть похожий рассказ.

⁴⁰ Бодхисаттва, который обитает на Алмазной горе. В Японии Алмазной горой называют гору Кацураги.

⁴¹ Китайский монах (688–763), прибывший в Японию. Основатель системы принятия заповедей.

⁴² Буддийская исповедь (санскр. *пошадха*). Церемония исповедования своих грехов и раскаяния в них, для которой монахи собираются каждый месяц 25-го и 30-го числа.

⁴³ Бамбуковая или медная табличка, которая использовалась для счета.

⁴⁴ Основной храм секты Риссю, основан китайским танским монахом Гандзин в 759 г.

⁴⁵ Храм, в котором монахи останавливаются на ночлег, совершая паломничество.

⁴⁶ В тексте: *дзёсэцу* (яп.) – иное название Чистой Земли.

⁴⁷ Стремление действовать в одном направлении. Одна из шести *парамит*, которые приводят бодхисаттву к просветлению.

ничества. [Эта гора] – непревзойденное место естественного соответствия, где должно получать выгоду от продвижения по Пути Будды.

[Хатиман, явившись] Вакэ-но Киёмаро⁴⁸, провозгласил: «Ты должен возвести храм на горе Отоко-яма. Я должен явиться в этом месте спустя сто лет. Киёмаро, [ты] не доживешь до этого момента, но, рассчитав время, должен закончить строительство». [Киёмаро] возвел один храм⁴⁹ и назвал его Адара-дзи. То было время, когда далеко было божественное направление перемещения тела [Хатиман], но он смог завоевать [всеобщее] почтение.

⁴⁸ Вакэ-но Киёмаро (733–799) – посланник государыни Сётоку (718–770) в Уса, который вернулся с предсказанием Хатиман о том, что подданный не может стать государем, а трон должен наследоваться только императорским домом в ответ на «ложное» «волеизъявление» Хатиман о том, что приближенный к государыне монах Докё должен стать государем.

⁴⁹ *Гаран* (яп.), сокращенно от *согарамма* (санскр. *сангха рама*) означает «тихое место, где тренируются монахи». Буддийский храмовый комплекс.

В. А. ФЕДЯНИНА

ИСТОРИЯ КУЛЬТА ТЭНДЗИН В ЛЕГЕНДАХ И МИФАХ

Сегодня по всей Японии разбросаны несколько тысяч синтоистских святилищ, посвященных Тэндзин, Небесному божеству (天神). Множество молодых японцев посещает его святилища в конце зимы, чтобы заручиться успехом на грядущих экзаменах. Огромное количество молитвенных табличек с пожеланиями абитуриентов, обращенными к Тэндзин, сжигается в апрельской церемонии, которую проводят для выполнения этих просьб. Взрослые перед сдачей квалификационных экзаменов (например, на медсестру, учителя или адвоката) также возносят ему молитвы.

Сегодня Тэндзин почитается как божество учености, покровитель изящной словесности, театрального искусства и каллиграфии, помощник в учебе. Его неизменными атрибутами являются быки, цветок сливы или сосна. Нередко встречается изображение Тэндзин в облике дзэнского монаха, с веткой сливы в руках. В Японии до сих пор ставится пьеса театра Кабуки «Тайна каллиграфии Сугавара», в которой главным действующим лицом является это божество. Основные ежемесячные ритуалы в святилищах, посвященных Тэндзин, проводятся 25-го числа каждого месяца. При огромном количестве святилищ основными центрами поклонения ему остаются Китано Тэмман-гу в Киото и Дадзайфу Тэмман-гу на о. Кюсю. Хранящиеся в Китано Тэмман-гу иллюстрированные свитки «Сказания о Небесном божестве из Китано» («Китано Тэндзин энги») являются национальным достоянием. Известный лозунг «реставрации Мэйдзи» (1868 г.) «японский дух – европейские знания» связывают с высказыванием Тэндзин (когда он был человеком) «японский дух – китайские знания». Несмотря на явный «интеллектуальный» характер культа, во многих святилищах, прежде всего сельских, Тэндзин почитается и как громовик, божество плодородия.

Даже в современных урбанистических центрах, например в Киото, в Китано Тэмман-гу, продолжают проводиться обряды, связанные с плодородием.

Чем обусловлены эти даты, изображения, предметы культа и его различные составляющие и т. д.? Безусловно, историей возникновения и развития культа Тэндзин. Надо иметь хотя бы самое общее представление об этой истории, чтобы понимать современную символику и атрибуты культа.

Несколько лет назад в одной из статей, посвященных Сугавара Митидзанэ, обожествленному под именем Тэндзин, я написала: «Может быть, не все японцы, вознося молитвы Китано Тэндзин, помнят о том, что этот бог когда-то жил на земле и носил имя Сугавара Митидзанэ (845–903)»¹. Сегодня же у меня создается впечатление, что, в отличие от японцев, многие русские – по крайней мере, те, кто интересуется японской историей, – знают, кто такой Сугавара Митидзанэ. Достаточно задать в интернете поиск по словам «Сугавара Митидзанэ», как выпадает более полутора тысячи (!) сайтов по этому запросу. В противоположность всей истории культа события жизни и начального этапа обожествления этой одной из наиболее ярких фигур в культуре Японии достаточно полно описаны и в популярной, и в научной русскоязычной литературе². Поэтому я не буду подробно останавливаться на жизнеописании Митидзанэ, а лишь кратко изложу вехи его жизни, следуя самой ранней биографии, ставшей основой всех последующих. Далее я сконцентрируюсь на изложении более чем тысячелетней истории культа, освещая ее через позднейшие легенды, произведения изобразительного и словесного искусства, связанные с именами Митидзанэ и Тэндзин.

Самая ранняя из известных биографий «Китано Тэндзин го-дэн» («Жизнеописание божества Тэндзин из Китано», сер. X в.)³ представляет собой сухое перечисление фактов жизни этого выдающегося человека: назначение на должность и указание на ранг, перечисление ис-

¹ Федянина В. А. Л. Сугавара Митидзанэ: человек и бог // Путь кисти и меча. 2003. № 1. С. 20.

² Дьяконова Е. М. Сугавара Митидзанэ и святилище Китано Тэммангу // Труды VIII Международного симпозиума Международного научного общества синто «Синто и японская культура». М., 2003. С. 48–57; Сугавара Митидзанэ: трагедия обожествления // Мещеряков А. Н. Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988. С. 147–164; Федянина В. А. Становление и эволюция культа Тэндзин // Япония 2003–2004. Ежегодник. М., 2004. С. 155–174. См. также статьи «Тэндзин», «Дадзайфу Тэммангу», «Китано Тэммангу»: Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности; вып. XXVI). М., 2010. С. 91–92, 171, 182.

³ Китано Тэндзин го-дэн. (Жизнеописание божества Тэндзин из Китано) // Китано. Сер.: Синто тайкэй. (Собрание памятников синто.) Дзиндзя хэн. (Святилища.) Т. 11. Токио, 1978. С. 3–6 (далее: Китано). Название «Китано Тэндзин го-дэн» является более поздним, чем сам текст.

торических и поэтических трудов. Биография сообщает, что Митидзанэ происходил из семьи видных конфуцианских ученых и литераторов и под влиянием семейных традиций получил превосходное по тем временам образование. Карьерный взлет Митидзанэ начался после восшествия на престол императора Уда, правившего в 887–897 гг. В перипетиях дворцовой жизни Сугавара поддержал молодого императора, чем сразу завоевал его благосклонность и доверие. Сын Уда, став императором, поначалу был благосклонен к протекции своего отца и даже назначил Митидзанэ вторым (правым) министром. Но через два года после этого назначения беспрецедентная карьера Митидзанэ прервалась: 25 января 901 г. его лишили только что присвоенного второго ранга и назначили «заместителем главного управителя» области Дадзайфу на Кюсю. 25 февраля 903 г. Митидзанэ умер в ссылке, так и не возвратившись в блистательную столицу Хэйан, современный Киото.

Мифотворчество, связанное с образом Митидзанэ, началось сразу же после его смерти. Уже эти приводящиеся в хронологическом порядке краткие данные разбавляются первыми легендарными сведениями о Митидзанэ: историей о стрельбе из лука и о праздновании его пятидесятилетия. Первая легенда изображает Митидзанэ ловким стрелком из лука, однако нет никаких данных, позволяющих утверждать, что важный сановник был мастером этого искусства. Возможно, легенда появилась благодаря стремлению автора «Китано Тэндзин го-дэн», внука Митидзанэ, поддержать семейную традицию китайской учености и изобразить своего деда в лучших конфуцианских традициях. Согласно им, «благородный муж» должен владеть «шестью искусствами», одним из которых является стрельба из лука⁴.

Вторая легенда описывает празднование пятидесятилетия Митидзанэ. Выбор рубежа именно в пятьдесят лет определяется конфуцианской традицией, согласно которой в этом возрасте «благородный муж» познает веления Неба. В любом случае, даже если предположить, что Митидзанэ мастерски владел луком, а мы просто не имеем сведений об этом, на фоне общего повествования оба отрывка выглядят несколько инородными, выбиваются из делового стиля и имеют явно конфуцианские нотки. Однако это выглядит весьма гармоничным, если принять во внимание, что биография предназначалась для так и не составленной «Синкокуси» («Новой истории страны»). Последняя замышлялась

⁴ Под «шестью искусствами» обычно понимали правила (*ли*), музыку: стрельбу из лука, управление колесницей, каллиграфию и счет. В «Лунь юй» (III, 7) записано: «Учитель сказал: «Благородный муж ни в чем не соперничает. И если необходимо – то только в стрельбе из лука! Вежливо уступая дорогу, он с приветствиями поднимается в зал [для стрельбы], а когда сходит, то выпивает чарку вина. Такое соперничество – для благородных мужей!» (Лунь юй // Конфуцианское «четверокнижие». Сы шу. М., 2004. С. 165).

как продолжение «Шести национальных историй» («Риккокуси»), которые описывали построенное по китайскому образцу централизованное государство, основанное на законах и конфуцианской морали.

Сами по себе эти две вымышленные истории, описанные в первой биографии, не оставляли такого заметного следа в истории культа Тэндзин и в истории Японии, как некоторые из последующих. Я упоминаю здесь о них только как о первом известном примере целенаправленного создания образа Митидзанэ, в отличие от представлений, складывавшихся стихийно в рамках существовавших верований.

Этот образ складывался под влиянием представлений эпохи и менялся, точно отражая веяния времени. Современники опального политика, в первую очередь придворные, видели за различными природными и социальными бедствиями, смертями в доме его политического противника и т. д. месть разгневанного духа Митидзанэ. В 923 г. умер наследный принц, сын императора Дайго. Через месяц после смерти наследника по высочайшему повелению сожгли указ о назначении Митидзанэ в Дадзайфу, посмертно вернули ему должность Правого министра и повысили до старшего второго ранга⁵. Указ свидетельствует, что современники напрямую связали смерть наследника с местью духа Митидзанэ в рамках существовавших представлений о мстительных духах *онрё* и священных духах *горё*. Традиция почитания, точнее умиротворения, этих разгневанных духов к тому времени существовала в Японии уже давно, и первоначально дух Митидзанэ воспринимался именно в русле таких представлений.

Большинство источников X в., связанных с Митидзанэ, имеет культовый характер. Именно они позволяют реконструировать историю культа Тэндзин, поскольку не просто фиксируют, но определяют трансформацию представлений о духе Митидзанэ. Примерно в 940–941 гг. появляется «Докэн сёнин мэйто ки» («Записи о путешествии в потусторонний мир святого Докэн»). Коррекция посмертного образа Митидзанэ этим источником определяет буддийскую составляющую культа.

Японский историк Касаи Масааки, анализируя содержание «Докэн сёнин мэйто ки», убедительно показывает, как дух Митидзанэ стал трансформироваться в божество огня и грома. Связано это с ударом молнии в одну из дворцовых построек, Сэйрёдэн, в 930 г.⁶ Отождеств-

⁵ Указ о посмертном повышении: Сэйдзи ёряку. (Основные документы, относящиеся к управлению) // Сер.: Синтэй дзохо кокуси тайкэй. (Новая отредактированная и дополненная история Японии.) Токио, 1964. Т. 28. С. 4. «Сэйдзи ёряку» – собрание различных указов, материалов об административных процедурах и дворцовых обрядах, составленное около 1002 г.

⁶ Касаи Масааки. Тэндзин энги сэцува-но сэйрицу. (Формирование сказаний Тэндзин энги) // Сугавара Митидзанэ то Дадзайфу Тэммангу. (Сугавара Митидзанэ и Дадзайфу Тэммангу.) Т. 1. Токио, 1975. С. 488–489.

ление духа Митидзанэ с Райдзин, древним божеством огня и грома, связанным с плодородием, стало фактором, способствовавшим выделению культа Тэндзин из культа «священных духов». Впоследствии именно этот «аграрный» аспект способствовал распространению почитания Тэндзин не только в столице, но и в отдаленных провинциях страны.

В 942–947 гг. шаманка-прорицательница Тадзихи Аяко и отрок Таромару, семилетний сын синтоистского жреца Ёситанэ, получили откровение от духа Митидзанэ, выразившего пожелание, чтобы ему поклонялись на северной окраине Киото, в Китано. В соответствии с изреченной волей там построили святилище, ставшее одним из центров культа Тэндзин. Записи откровений, данных Аяко (в 942 г.) и Тарумаро (в 946 г. или 947 г.)⁷, отражают тот этап развития представлений о духе Митидзанэ, когда культ Тэндзин уже оформлялся как самостоятельный. Кроме записей этих противоречащих друг другу видений и откровений, нет источников, позволяющих судить об истории создания святилища в Китано. Как бы то ни было, около 947 г. там, в уезде Кадоно провинции Ямасиро, было построено святилище для почитания духа Митидзанэ под именем Тэндзин. Сегодня оно известно как Китано Тэмман-гу.

В откровении, ниспосланном духом Митидзанэ семилетнему Таромару впервые встречается упоминание о сосне. Дух сообщил ребенку, что его, дух, следует почитать в районе Китано, и попросил посадить там сосны, разъясная, что сосна – это он сам. В последующее время сосна, обозначающая в Японии долголетие, постоянство и стойкость, станет символом Митидзанэ, важным элементом его иконографии.

Дальнейшая история святилища в Китано известна по «Китано-дэра со Сайтин кибун» («Записи монаха Сайтин из храма в Китано», ок. 977 г.)⁸ кисти тэндайского монаха Сайтин. Помимо прочего в этих записях сообщается, что священнослужитель Ёситанэ отправился с известием об откровении, данном его сыну, в Китано. Там он встретился с монахом Сайтин, настоятелем храма Асахидэра в Китано. Ёситанэ и Сайтин решали, что им делать, а тем временем в Китано за одну ночь выросла чудесная сосновая роща: «Пока они вместе подробно обсуждали все это, за одну ночь выросло несколько десятков сосен, и вдруг появился

⁷ Китано Тэмман Дайдзидзай Тэндзингу Ямасиро-но куни Кадоно-но кори Уабаяси-но го энги. (Энги об основании храма Китано Тэмман Дзидзай Тэндзин в провинции Ямасиро, уезде Кадоно, деревни Уабаяси) // Китано. С. 8–9; Тэнкё кунэн сангацу фуцука торин-но токи Тэмман Тэндзин го-такусэн ки. (Записи об откровении Тэмман Тэндзин во 2-й день третьей луны в девятый год эры Тэнкё) // Там же. С. 42–44.

⁸ Китано-дэра со Сайтин кибун. (Записки монаха Сайтин из храма в Китано) // Китано. С. 29–30.

лес в несколько хо⁹. Словно бы проявился божественный дух, и множество людей разом посадили [деревья]». После этого чуда они без колебаний решили построить там храм¹⁰.

«Китано-дэра со Сайгин кибун» повествует также о благодеяниях Фудзивара Моросукэ (908–960), одного из самых могущественных людей при дворе. Он был племянником Токихира, главного гонителя Митидзанэ. В 959 г. Моросукэ построил новое здание святилища в Китано «и принес в дар многие сокровища»¹¹. Он написал молитвенное обращение к духу Митидзанэ: «[Тэндзин] во время [службы] при дворе прославил древнее имя и занял высокое место. Будучи министром, в этом мире по своему разумению управлял страной. После смерти он принял временный образ божества, отвечает на все молитвы, охраняет во всем мире и знатных, и низких по велению сердца. Поэтому я не жалею сил в стремлении к истине и беспрестанно возношу молитвы. Божественный покровитель бережет мое счастье денно и ночью, и у меня много потомков, мужчин и женщин». Моросукэ просит Тэндзин и далее быть благосклонным к нему и его потомкам¹².

Внимание со стороны влиятельных представителей рода Фудзивара к святилищу Тэндзин можно рассматривать как начало официального признания культа, начавшего развиваться стихийно. В императорском указе 987 г. дух Сугавара Митидзанэ впервые назван Тэмман Дайдзидзай Тэндзин (Обходящее Небеса Великое Всемогущее Небесное божество), что поныне является его полным титулом.

Первые откровения связаны с историей возникновения святилища в Китано и были своего рода указаниями по его сооружению. Последующая серия откровений, явленных в Анракудзи¹³, храме на месте захоронения Митидзанэ, связана со стремлением рода Сугавара упрочить свое положение посредством прославления знаменитого предка и укрепления его культа. Эти откровения появились сразу после того, как настоятелями Анракудзи стали члены рода Сугавара в 947 г.¹⁴

По преданию, быки, тянувшие повозку с останками Митидзанэ, внезапно остановились посередине дороги. Это посчитали волей усопшего,

⁹ Хо – мера площади, равная 3,3 кв.м.

¹⁰ Китано. С. 29–30.

¹¹ Там же. С. 29.

¹² Там же.

¹³ Эйкан ни нэн року гацу нидзю ку нити такусэн ки. (Записи откровения 29-го дня шестой луны второго года эры Эйкан, т. е. 984 г.); Сёряку саннэн дзюни гацу ёкка такусэнки. (Записи откровения в 4-й день двенадцатой луны третьего года эры Сёряку, т. е. 992 г.); Сёряку ённэн хати гацу хацука такусэнки. (Записи откровений в 20-й день восьмой луны четвертого года эры Сёряку, т. е. 993 г.) См.: Китано Тэндзин го-такусэн кибун. (Тексты записей откровений божества Тэндзин из Китано) // Китано. С. 34–61.

¹⁴ В 976 г. главой святилища в Китано также назначили человека из рода Сугавара.

и его похоронили рядом, на территории уже существовавшего буддийского монастыря. В 905 г. на могиле возвели небольшое святилище, превратившееся вскоре в буддийский храм Анракудзи (уезд Микаса в провинции Тикудзэн; ныне г. Дадзайфу в префектуре Фукуока). После разделения буддизма и синтоизма в 1868 г. Анракудзи стал называться Дадзайфу дзидзэ, после Второй мировой войны – Дадзайфу Тэмман-гу, и сегодня является одним из двух основных центров культа Тэндзин.

Легенда с быками, не пожелавшими вести далее повозку с телом, вероятнее всего, возникла через десятилетия после смерти Митидзанэ, когда его дух был отождествлен с божеством огня и грома. Этому божеству издавна приносили в качестве подношения быков. Согласно другой версии, быки появились в связи с одним из имен духа Митидзанэ¹⁵. Позднее сцена с изображением быков, тянущих похоронную повозку, стала одним из излюбленных сюжетов иллюстрированных свитков, посвященных Митидзанэ-Тэндзин. Скульптурные изображения быков стоят на территории не только современного Дадзайфу Тэмман-гу, но и во множестве других святилищ Тэндзин; там же продаются амулеты с фигурами быков.

Обратимся теперь к иным категориям источников, не только к культовым. Первое письменное упоминание о духе Митидзанэ в литературе (а не источниках культа) встречается в «Сёмонки» («Записях о Масакадо», ок. 940 г.)¹⁶. Краткое упоминание о мятежном духе Митидзанэ в этом памятнике ничего не сообщает о его жизни, но дает понять, что он был символом противостояния императорскому двору.

Первые упоминания о Митидзанэ как выдающемся мастере слова принадлежат Ёсисигэ Ясутанэ, составителю сборника «Нихон одзё гокураку ки» («Японские записи о возрождении в раю»). В 986 г. он обратился к божеству Тэндзин в святилище в Китано с молитвенным посланием, в котором назвал его «отцом сочинительства и покровителем стихов»¹⁷. Кроме того, Ясутанэ обращался к духу Митидзанэ с просьбой помочь возродиться в раю. Это перекликалось с идеями спасения и возрождения в раю, которые обещали популярные течения буддизма.

¹⁵ В «Докэн сёнин мэйто ки» дух Митидзанэ впервые назван Дайитоку тэн (大威徳天). «Итоку» (威徳) происходит от Дайитоку мёо (大威徳明王), имени одного из пяти Пресветлых царей (明王) в буддийском пантеоне. Дайитоку мёо изображали верхом на быке (первоначально – на морской корове, но, поскольку в Японии нет такого животного, его заменили на быка). «Тэн» (天) – общее название божеств-охранителей Закона, вошедших в буддийский пантеон из индуизма: *Каванэ Ёсиясу*. Тэндзин синко-но сэйрицу. (Становление культа Тэндзин.) Токио, 2003. С. 160–161.

¹⁶ Сёмонки. (Записи о Масакадо) // Кодай сэйдзи сякай сисо. (Общественная и политическая мысль в древности.) Сер.: Нихон сисо тайкэй. (Собрание произведений японской мысли). Т. 8. Токио, 1979. С. 210.

¹⁷ Кансёдзё бё гаммон. (Молитвенное обращение в святилище министра Сугавара) // Китано. С. 19.

Тем самым Ёсисигэ – известнейший литератор своего времени – способствовал распространению почитания Тэндзин как божества, покровительствующего сочинителям и словесности, а также помогающего достичь спасения. Впоследствии текст этого молитвенного послания вошел в собрание «Хонтё мондзуй» («Лучшие сочинения японского двора»)¹⁸, благодаря чему стал широко известен в кругу образованных людей. Потомки и ученики Митидзанэ затушевывали образ божества грома и огня, злобного и мстительного духа. На первый план выходило милостивое божество, которое не только покровительствовало литераторам и ученым, но также помогало невинно оклеветанным и вознаграждало всех верующих.

В таком же контексте имя Митидзанэ встречается в стихотворениях начала XI в. Это молитвенное послание 1012 г. Ооэ Масахира (952–1012), придворного чиновника и литератора, известное сегодня благодаря тому, что оно помещено в «Хонтё мондзуй». В послании Ооэ превозносит таланты Митидзанэ и как государственного деятеля, и как величайшего литератора и родоначальника словесности¹⁹.

Достоверно известно, что Митидзанэ слагал стихотворения на классическом китайском языке (*канси*). Его поэтическое наследие насчитывает 514 *канси*, объединенных в два сборника, которые составил сам Митидзанэ. В первом «Канкэ бунсо» («Литературные наброски Сугавара Митидзанэ») собраны стихотворения, сложенные до 900 г.; во втором «Канкэ косю» («Позднее собрание Сугавара Митидзанэ») – стихотворения последних лет жизни²⁰. При этом нет никакой уверенности, что Митидзанэ писал стихотворения на японском языке. Приписываемые ему *вака* (японские стихотворения) вошли в три первые поэтические антологии, составленные по императорскому указу²¹, «Син кокин вакасю сю» («Новое собрание старых и новых японских песен», 1205 г.) и др. Однако сегодня невозможно точно установить, действительно ли Митидзанэ является автором японских стихотворений, подписанных его именем. Необычайная судьба и посмертное обожествление стали причиной того, что ему приписывали многие *вака*²².

¹⁸ Антология сочинений на китайском языке авторов начала IX–XI в., составленная Фудзивара Акихира (989–1066). Точная дата составления «Хонтё мондзуй» не установлена; чаще других указывают 1037–1045 гг. и 1060 г.

¹⁹ Хонтё мондзуй, свиток 113. См.: *Касаи М.* Тэндзин энги сэцува-но сэйрицу. С. 491.

²⁰ Канкэ бунсо. Канкэ косю. (Литературные наброски Сугавара Митидзанэ. Позднее собрание Сугавара Митидзанэ.) Под ред. Кавагути Хисао. Сер.: Нихон котэн бунгаку тайкэй. (Собрание классической литературы Японии). Т. 72. Токио, 1966.

²¹ «Кокин вакасю» («Собрание старых и новых песен Японии», 905 г.), «Госэн вакасю» («Составленное позднее собрание японских песен», 951 г.), «Сюи вакасю» («Собрание японских песен, не вошедших в прежние антологии», 1006 г.).

²² *Ooka Makoto.* The Poetry and Poetics of Ancient Japan. Santa Fe, 1997. P. 19.

В частности, Митидзанэ полагают автором очень известного *вака* о сливе, которая считается его любимым деревом:

Пролей аромат
Лишь ветер с востока повеет.
Слива в саду!
Пускай твой хозяин далеко.
Не забывай весны!

(Пер. В. Н. Марковой)

Впервые это стихотворение встречается в императорской антологии «Сюи вакасю», в разделе «Весна», часть 16. Оно также вошло в несколько поэтических трактатов, основным из которых является «Корай футэйсё» («Пришедшие с давних времен стили и формы», 1197 г.) Фудзивара Тосинари. Встречается оно и в исторических повестях «Оокагами» («Великое зеркало», вторая половина XI в. – начало XII в.) и «Тайхэйки» («Повести о Великом мире», вторая половина XIV в.).

Кроме того, когда появляются храмовые хроники *энги* о Тэндзин, в них, начиная с самых первых, часто приводится это стихотворение. Оно было сочинено в момент отъезда из дома, когда Митидзанэ отправлялся в ссылку. В одном из вариантов *энги* («Дзёкю-хон», 1219 г.) добавлено: «из-за этой песни слива взлетела и перенеслась к нему»²³. Возможно, благодаря этому появилась известная легенда о «летающем сливовом дереве»: когда сановника отправили в ссылку, слива в его саду так «скучала», что перелетела к нему из столицы.

И сегодня наибольшее количество прихожан собирается в Дадзайфу Тэмман-гу во время первого посещения святилища в новом году (*хацу-модэ*) и в конце февраля, когда зацветает слива. На территории святилища растет около 6000 деревьев сливы 197 сортов, самое известное из которых – «летающее сливовое дерево». 24–25 февраля проходит праздник, посвященный цветению сливы. 25-е число имело особое значение в жизни Митидзанэ: он родился 25 июня, указ о его изгнании из столицы был подписан 25 января, умер он 25 февраля. Так что для него этот день стал тем, что японцы называют *эн-нити* – «день судьбы». 25 числа каждого месяца во всех святилищах Тэндзин проводятся торжественные службы.

Возвращаясь к теме сливы, отмечу, что в Китано Тэмман-гу также есть один из самых знаменитых садов, насчитывающий более 2000 сливовых деревьев 50 видов. Их плоды собирают в июне, сушат и продают на Новый год для заваривания целебного чая, приносящего счастье. Этот обычай восходит к 951 г., когда император Мураками (годы правления 946–967) предписал в первый день нового года пить сливовый чай для исцеления от болезней.

²³ Китано сэйбэ энги. (Сказания родового святилища Митидзанэ в Китано) // Китано. С. 264.

Множество историй о жизни Митидзанэ вошло в «Годансё» («Извлечение из рассказов Оэ»)»²⁴, содержащее 447 историй о жизни аристократов. Сборник основан на рассказах чиновника и литератора Ооэ-но Масафуса (1041–1111), записанных около 1110 г. Фудзивара Санэтомо. Наибольший интерес представляют истории о Митидзанэ и Тэндзин, впервые встречающиеся именно в этом памятнике. Некоторые из них вполне правдоподобны и изображают Митидзанэ в конфуцианском духе как знатока словесности, ученого и политического деятеля²⁵. Другие приобретают «потустороннюю» окраску: в «Годансё» впервые встречается легенда о том, как Митидзанэ написал в молитвословии о своей невиновности и как этот текст вознесся к небесам²⁶. Очевидно, в середине или конце XI в. сказались результаты посмертного обожествления и проявилась тенденция описывать жизнь Митидзанэ как чудесную. В «Годансё» также есть легенды, связанные с культом его духа – например, видение Кимитада, которым объясняется первое посмертное похищение Митидзанэ в должности²⁷.

Источники XI–XII вв., например, исторические хроники «Нихон киракю» («Краткая хронология Японии»)»²⁸ и «Фусо рякки» («Краткая история Японии»)»²⁹, связывают с проклятием духа Митидзанэ близкие ему по времени события: кончину его политических соперников Фудзивара Суганэ (855–908) и Фудзивара Токихира (871–909), а также множество стихийных бедствий (эпидемии, наводнения, засухи, землетрясения). Однако, как убедительно доказывает Герберт Плющов, эти памятники описывают события несколько тенденциозно. Многие печальные происшествия и природные катаклизмы, случившиеся сразу же после смерти Митидзанэ, объясняются в них действиями разгневанного духа умершего, хотя источниками X в. это не подтверждается³⁰. На тенденциозность и недостоверность «Нихон киракю» и «Фусо рякки», по крайней мере в отношении культа Тэндзин, также указывает японский исследователь Касаи Масааки³¹.

²⁴ Ооэ Масафуса. Годансё. (Извлечение из рассказов Оэ). Сер.: Син Нихон котэн бунгаку тайкэй. (Новое собрание классической литературы Японии.) Т. 32. Токио, 1997.

²⁵ Таков сюжет с Ооэ Асацуна, опиравшемся на авторитет Митидзанэ как поэта: Годансё. С. 530–531.

²⁶ Там же. С. 543.

²⁷ Там же. С. 501.

²⁸ Краткая неофициальная история Японии от эры богов до правления императора Итидзё (986–1011 гг.), составленная в конце XI в.

²⁹ Краткая неофициальная история Японии от легендарного императора Дзимму до правления императора Хорикава (1086–1070 гг.), составленная в начале XII в.

³⁰ Herbert Plutschow. Ideology and Historiography: the Case of Sugawara no Michizane in the Nihongi-yaku, Fuso Ryakki and the Gukansho // Historiography and Japanese Consciousness of Values and Norms. International Symposium. Kyoto, 2001.

³¹ Касаи М. Тэндзин энги сэцува-но сэйрицу. С. 486, 489.

Собрание жизнеописаний императоров и высших сановников дома Фудзивара «Оокагами»³² фрагментарно описывает жизнь Митидзанэ и приводит множество легенд, возникших после его смерти и связанных с мостью его духа своим обидчикам. Подобно «Нихон киракю» и «Фусо рякки», «Оокагами» объясняет деянием духа Митидзанэ бедствия, которые современники не считали его мостью. В «Оокагами» также помещены японские песни, приписываемые Митидзанэ, которые, однако, не входят в собрание его трудов и до сих пор не атрибутированы.

В трудах Фудзивара Киёсукэ (1104 – 1177), литературоведческом трактате «Фукуро дзоси» («Записи на сложенных листах», 1157 г.) и поэтической антологии «Сёку сикавакасю» («Продолжение сборника Цветы стихов», ок. 1165 г.) помещены легенды о Тэндзин, в которых он обрисован как милостивое божество³³.

Сакрализация личности Митидзанэ и большинство этапов формирования культа Тэндзин детально отражены как в письменных источниках самого культа, так и в исторических хрониках и литературных произведениях X–XII вв. На рубеже XI–XII вв. создается легенда о чудесном появлении Митидзанэ в этом мире. В начале XII в. записываются легенды о жизни Митидзанэ. В некоторых источниках прослеживается тенденция представлять дух Митидзанэ разгневанным и объяснять многие исторические события, прежде всего, разного рода несчастья и катаклизмы, его деяниями. При этом в других текстах он предстаёт добрым и справедливым божеством. Анализ перечисленных источников позволяет проследить, как по мере формирования культа Тэндзин жизнь обычного человека превращалась в «житие».

Наконец, в 1194 г. появились «Китано Тэндзин энги», «Сказание о Небесном божестве из Китано» («Кэнкю-хон»³⁴) – первая история возникновения и развития культа и одного из двух главных его центров поклонения. Культ Тэндзин, как и многие другие, позаимствовал буддийский жанр для письменной фиксации своей истории и для проповеднической деятельности – энги³⁵. Автор энги, используя почти все

³² После описания четырнадцати правлений императоров (в форме биографий) в «Оокагами» приводятся жизнеописания девятнадцати членов Северного дома Фудзивара, начиная с его основателя Фуёцугу до Митинага. При этом примерно треть повествования приходится на описание жизни Фудзивара Митинага, половина – на жизнеописание еще 18 представителей рода Фудзивара, оставшуюся часть занимает описание правлений императоров. См.: Оокагами – Великое зеркало. Пер. Е. М. Дьяконовой. СПб, 2000.

³³ Фукуро дзоси, свиток 4. Дзоку сикавакасю, свиток 8. См. комментарии Хагивара Тацуо: Дзися энги. Сер.: Нихон сисо тайкэй. Т. 20. С. 414.

³⁴ Т. е. «книга годов Кэнкю». Годы Кэнкю: 1190–1199.

³⁵ В отечественной литературе термин энги как название жанра обычно переводится как «сказания», «история возникновения» или «записи об основании». Однако, желая подчеркнуть специфический характер этого жанра, в рассматриваемом случае близкого к житию, я

имевшиеся письменные источники, связанные с личностью Митидзанэ и его культом, создал легендарную историю жизни Митидзанэ и появления его святилища в Китано. В терминах концепции *хондзи суйдзяку*³⁶ он декларировал цель создания *энги*: Тэмман Тэндзин объявляется воплощением бодхисаттвы Каннон (санскр. Авалокитешвара). Поскольку жанр *энги* предполагает описание культового места, в заключение также говорится о величии святилища в Китано и о его главном годовом празднике, проводимом в 4-й день восьмой луны.

В «Китано Тэндзин Энги» излагается каноническая версия культа, бытовавшая на протяжении столетий и дополнявшаяся новыми легендами. Вслед за первыми *энги* появляется много других. Следующие по времени «Китано Тэндзин энги» («Кэмпо-хон»)³⁷ являются списком «Кэнкю-хон» и отличаются наличием двух вставок, иллюстрирующих выгоды почитания Тэндзин. «Китано сэйбё энги» («Сказания родового святилища Митидзанэ в Китано») – самые древние иллюстрированные свитки о жизни и обожествлении Митидзанэ, так называемые «Дзёкю-хон»³⁸, составленные в 1219–1222 гг. на основе «Кэнкю-хон». В настоящее время они являются национальным достоянием и хранятся в Китано Тэмман-гу. Двенадцать свитков этих *энги* повествуют о жизни Митидзанэ и посмертных деяниях его духа. *Энги* очень красочно, без слов, живописуют посещения монахом Докэн шести миров, в которых, по буддийским представлениям, в основном обитают живые существа. Художественная выразительность именно этих *энги* способствовала тому, что в эпоху Камакура (1185–1333 гг.) стали появляться отдельные иллюстрированные свитки с изображениями шести миров.

Сегодня известно свыше 120 произведений, называемых «Тэндзин энги». Наиболее поздние из них созданы в конце периода Эдо (первая половина XIX в.). Некоторые содержат только тексты, некоторые – тексты с иллюстрациями, некоторые – только иллюстрации. В целом каждые *энги* отражают дух эпохи, в которую они были созданы, и фиксируют содержание культа Тэндзин на тот момент.

О распространенности этих сказаний свидетельствует тот факт, что в 12-м свитке «Тайхэйки» приводится значительный отрывок, почти цитирующий *энги* (Кэнкю-хон). Этот отрывок на нескольких страницах описывает историю Сугавара Митидзанэ и его превращение в божество³⁹.

предпочитаю оставить данный термин без перевода, подобно *мацури* (мистерии, праздника), *ками* (божества, духи) и др.

³⁶ «Истинная сущность – проявленный след». Учение о бобах-ками как воплощениях будд.

³⁷ Т. е. «книга годов Кэмпо». Годы Кэмпо: 1213–1219.

³⁸ Т. е. «книга годов Дзёкю». Годы Дзёкю: 1219–1222.

³⁹ Тайхэйки. (Повесть о Великом мире.) Пер., ком. В. Н. Горегляд <http://lib.rus.ec/b/303072/read#r920>

Итак, на начальной стадии формирования культа (вторая половина X в.) в нем переплелись местные верования, буддийские и конфуцианские представления. В разные периоды времени объективные условия выдвигали на первый план ту или иную составляющую культа. В XI–XII вв. в русле господствующих представлений о синто-буддийских соответствиях (*хондзи-суйдзяку*) Митидзанэ стал восприниматься как воплощение бодхисаттвы Каннон, что отражено в *энги*. Буддийские монахи высоко ценили достижения Сугавара Митидзанэ в литературе, слагали в его честь стихотворения на китайском языке и даже посмертно объявили его последователем дзэн-буддизма. Легенда, записанная в 1394 г., гласит, что дух давно умершего Митидзанэ, ставший божеством Тэндзин, более чем через 300 лет после смерти, в 1241 г. отправился к китайскому наставнику для овладения дзэнским учением: он перенесся в Китай и за одну ночь освоил это учение. В связи с этим преданием появилось одно из классических изображений Тэндзин в монашеских одеяниях с веткой сливы в руке.

Адепты культа создавали тексты, выявляющие наиболее характерные на тот момент его аспекты. Например, в эпоху усиления влияния буддизма в XIII–XVI вв. появляются «Тэндзин косики» («Молитвословия, посвященные Тэндзин»), которые характеризуют его как перевоплощение Каннон и сообщают о появлении буддийской церемонии Тэндзин-ко. Наряду с этим в тексте «Тэндзин косики» (1337 г.) мы встречаем проявление конфуцианско-буддийского синкретизма: Будда отправил своих учеников, ставших Конфуцием и его последователем Ганкай, распространять идеи конфуцианства⁴⁰. Это отражает общую тенденцию внутри страны к осмыслению мира в духе неоконфуцианских представлений.

Идеи неоконфуцианства были принесены в Японию дзэнскими монахами, игравшими особенно значительную роль в культурной и политической жизни страны в XIII–XVI вв. В XVII в. чжусианство, соперничавшее с идеями Ван Янмина, обрело статус почти ортодоксальной идеологии и культурного стандарта. В условиях распространения конфуцианства содержание культа приобретало новое наполнение. Конфуцианские ученые, например Хаяси Радзан (1583–1657) и Киносита Дзюньан (1621–1698), старались отделить историческую фигуру Митидзанэ от образа божества Тэндзин и обращались к фактам его земной жизни. В соответствии с рационалистическими конфуцианскими традициями, они критиковали легенды о Митидзанэ. Однако, развенчивая мифы, ученые-конфуцианцы при этом создавали свой идеализированный образ Митидзанэ.

⁴⁰ Тэндзин косики. (Молитвословия Тэндзину.) // Китано. С. 313.

Именно в это время распространилось представление о нем, как о выразителе концепции «японский дух – китайское знание», которая отражала идеальное сочетание привнесенного из-за границы знания, в самом широком смысле этого слова, с национальным духом и традициями Японии, имевшими первостепенное значение для развития национального самосознания. Впервые формула «японский дух – китайское знание» появилась в «Канкэ юйкай» («Заветах Сугавара Митидзанэ») ⁴¹, которые уже в период Токугава (1603–1867 гг.) были признаны позднейшей подделкой. Однако многие ученые считали, что она точно отражает взгляды Митидзанэ и толковали ее так: Митидзанэ стоял за передовые для Японии заимствования из Китая, но предлагал использовать их в контексте традиционных японских ценностей.

Развитие производства и торговли в период Токугава породили у горожан и крестьян потребность в умении читать и писать. При буддийских монастырях появились начальные школы *тэракоя*; синтоистские священники и самураи тоже занялись просветительской деятельностью. Общинные школы *тэракоя* выросли из храмового светского обучения, хотя далеко и не всегда находились при храмах. *Тэракоя* унаследовали многие буддийские традиции, в том числе преклонение дзэнских монахов перед мудростью Тэндзин. Он, божество каллиграфии и словесности, теперь почитался также как покровитель учености, дарующий успехи в занятиях. В *тэракоя* регулярно проводились церемонии, посвященные Тэндзин: ученики посещали главный местный храм этого культа и принимали участие в чтении молитвословий. В его честь в школах проводились конфуцианские ритуалы. 25-го числа каждого месяца занятия в большинстве школ сменялись на посещение храма для участия в чествовании небесного божества Тэндзин.

«Канкэ сёкуроку» («Истинные записи о Сугавара Митидзанэ») конфуцианского ученого Муро Кюсо (1658–1743) и «Канкэ дзуйо року» («Замечательные записи о Сугавара») неизвестного автора ⁴² характеризуют содержание культа Тэндзин в токугавский период, когда под влиянием конфуцианских идей он стал почитаться как божество учености.

В этот же период появилась одна из популярнейших пьес театра кукол и театра Кабуки «Сугавара дэндзю тэннараи кагами» («Тайна каллиграфии Сугавара» или «Зерцало ученья, переданного Сугаварой»). В 1746 г. пьеса была поставлена в Осака, в следующем году – в Эдо. В ней излагается оригинальный вариант событий жизни и смерти Митидзанэ, который талантами и добродетелью противопоставлен злодею и негодяю Токихира. После смерти Митидзанэ его сын мстит за несправедливо сосланного отца и убивает Токихира.

⁴¹ Японские ученые считают, что этот текст написан в конце периода Камакура, в XIII–XIV вв.: Синто тайкэй. Дзиндзя хэн. Т. 48. Дадзайфу. С. 9.

⁴² Китано. С. 441–492, 493–615.

В эпоху Мэйдзи (1867–1912 гг.) фигура Митидзанэ все более отделялась от образа божества Тэндзин и начала приобретать героические черты. В 1902 г. отмечалось тысячелетие смерти Митидзанэ ⁴³, что вдохновило многих известных людей к написанию его биографий с просветительскими целями. Среди тридцати трех их авторов следует отметить известного политика Окума Сигэнобу (1838–1922) и писателя Такаяма Тёгю (1871–1902). В работах этого времени Митидзанэ предстает как человек непоколебимой преданности императору, на которую не повлияла даже ссылка, и как проповедник концепции «японский дух – китайское знание» (*вакон кансай*). Следует отметить, что она получила поддержку в эпоху Мэйдзи, в период вестернизации, когда первоначальная формула была модифицирована в «японский дух – европейское знание» (*вакон ёсай*). Так, на основании скорее легенд, чем реальных фактов, Митидзанэ стал героем части мэйдзийских интеллектуалов.

По мере распространения грамотности культ Китано Тэндзин приобретал общенациональный характер. Основы системы школьного обучения периода Токугава и многообразие форм оказали сильное влияние на японскую систему образования, пережившую реформы во второй половине XIX в. и после Второй мировой войны. Однако, несмотря на значительное влияние европейских наук, многие школы сохранили старые традиции, в том числе традицию почитания Тэндзин. С перестройкой системы образования после *Мэйдзи исин* почитание Тэндзин в школах постепенно пошло на убыль, но некоторые его формы сохранялись в школах в конце XIX в. и даже в послевоенной Японии.

Сегодня культ Тэндзин существует не в «школьной» форме, а благодаря тому, что по мере распространения грамотности в период Токугава он приобрел общенациональный характер. Свойственные тому периоду конфуцианские черты во многом определяют культ Тэндзин и в современной Японии.

Не вдаваясь в подробности, можно констатировать, что сегодня культ Тэндзин – это форма религиозного действия, представляющая собой совокупность специфических ритуалов, обрядов, церемоний, проводимых в основном в синтоистских святилищах, вызванных представлениями о божестве учености и направленных к нему. Подчеркнем, что это только в первом приближении, так как во всех святилищах, посвященных Тэндзин, продолжают сохраняться сельскохозяйственные, календарные и семейные обряды, что обусловлено всей историей создания и развития культа и особенностями религиозного сознания японцев.

⁴³ Годовщина смерти была подсчитана традиционным способом: год смерти, 903 г., считается первой годовщиной.

Говоря о религиозной жизни современной Японии, следует отметить ее высокую диверсифицированность, при которой в полном согласии действуют многие конфессии. Поскольку культ Тэндзин имеет утилитарно-практическое значение, обратиться к этому божеству за помощью или отблагодарить его за оказанную помощь может человек любой конфессии. Возможно, в этом еще одна причина его популярности и распространенности.

Под влиянием народных верований человек превратился в «небесное божество», которое, в свою очередь, под влиянием буддизма трансформировалось в бодхисатву, а под влиянием конфуцианских идей – в божество учености. Митидзанэ почитался за свою образованность, добродетели, успех, который воспринимался как награда за эти достоинства, а затем – за опалу и изгнание, которые считались незаслуженными и вызывали сострадание к нему. Со временем перипетии судьбы опального министра забывались, и в памяти японцев остался образ мудреца и ученого, покровителя наук и просвещения – *Гакумон-но камисама*, который помимо всего прочего обладает способностью творить чудеса и помогать людям. И сегодня люди по всей Японии идут в храмы Тэндзин и возносят ему молитвы об успехах в науках и на экзаменах.

С. А. Полхов

ВЗЫВАЯ К ПОМОЩИ БОЖЕСТВ: МОЛИТВЕННЫЕ ОБРАЩЕНИЯ ЯПОНСКИХ КНЯЗЕЙ ЭПОХИ СЭНГОКУ

«Период воюющих провинций» (*сэнгоку дзидай*, последняя четверть XV – конец XVI вв.) характеризовался упадком власти сёгунов Асикага и непрерывными войнами между правителями различных княжеств и мелких уделов, ставших фактически полностью независимыми от центральной власти. Это было время не только жестоких сражений, но и искусных политических интриг, коварства и предательства, когда вчерашний союзник на следующий день становился злейшим врагом, а верный вассал мог неожиданно перевернуться на сторону врага своего господина.

Войны князей (называемых японскими историками *сэнгоку даймё*) друг с другом позволили многим из них проявить блестящие полководческие дарования и вписать свое имя в историю японского военного искусства.

В то время как военные кампании и сражения «периода воюющих провинций» основательно изучены, меньше внимания историков привлекает политика *даймё* по отношению к святилищам и храмам, их молитвы о помощи, адресованные буддам и синтоистским божествам-ками, гадательная практика и др., т. е. религиозно-символический аспект военной стратегии. Между тем *даймё* считали залогом победы в войне покровительство высших сил и делали все, чтобы его добиться.

Важным источником для исследования взаимосвязи между религиозными представлениями, верованиями и военной практикой *сэнгоку даймё* могут стать их молитвенные обращения (*гаммон*, или *гамбуми* 願文). До наших дней сохранились подлинные грамоты с молитвами правителей «периода воюющих провинций». В частности, большой ин-

терес представляют *гаммон* Уэсуги Кэнсин (上杉謙信 1530–1578)¹ и Такэда Сингэн (武田信玄) (1521–1573)². *Гаммон*, с которым Такэда Сингэн обратился в святилище Икусиматарусима, – уникальный документ, объявленный важным культурным достоянием Японии: текст его написан собственноручно знаменитым полководцем. В данной работе приведен частичный перевод этого, а также ряда других *гаммон* на русский язык. Молитвенные обращения Такэда Сингэн и Уэсуги Кэнсин рассмотрены в контексте их военной и политической стратегии.

Одним из ярких эпизодов борьбы за земли и власть в восточных областях Японии середины XVI в. является вражда между двумя выдающимися политиками и военачальниками Такэда Сингэн и Уэсуги Кэнсин, которая вылилась в череду крупных битв и мелких стычек между их военными силами. Сингэн вел жестокую борьбу за овладение провинцией Синано (современная преф. Нагано). Истребив или приведя к покорности все могущественные кланы этой провинции, он, казалось, был близок к безоговорочному успеху, когда последний непокорный магнат Мураками Ёсикиё бежал в 1553 г. из Синано в соседнюю землю Этиго (современная преф. Ниигата), которой тогда правил *даймё* Уэсуги Кэнсин. Ёсикиё обратился к последнему за помощью против Сингэн, и Уэсуги откликнулся на эту просьбу.

С 1553 по 1564 г. между войсками Такэда Сингэн и Уэсуги Кэнсин произошло пять крупных сражений и гораздо больше мелких столкновений на одном и том же месте – в уезде Миноти провинции Синано, на равнине Каванакадзима. Такэда стремился овладеть северными районами Синано и напасть на Этиго. Однако ни в одной из крупных битв на равнине Каванакадзима, каждая из которых могла решить исход противоборства, ни Такэда, ни Уэсуги не удалось добиться решающего перевеса, несмотря на то что с обеих сторон было проявлено незаурядное военное мастерство.

Ход сражений на Каванакадзима детально разобран в специальной литературе³. Практически все, кто интересуется военной историей Японии, знают, что во время четвертой битвы на Каванакадзима погиб один из лучших военных стратегов Такэда Сингэн – Ямамото Кансукэ.

¹ Кэнсин — монашеское имя Уэсуги Кагэтора. Он происходил из рода Нагао (長尾). В 1552 г. Уэсуги Норимаса, носивший титул «управитель Канто» (*Канто канрэй* – 関東管領), бежал от своих врагов в Этиго под защиту правителя этой провинции Нагао Кагэтора. В 1561 г. Нагао Кагэтора объявил себя *Канто канрэй* и взял фамилию Уэсуги, сменив также имя с Кагэтора на Масатора.

² Сингэн – монашеское имя Такэда Харунобу (武田晴信), ядром владений которого была провинция Каи (современная преф. Яманаси.) Дом Такэда являлся младшей ветвью рода Сэйва Гэндзи, из которого происходил Минамото Ёритомо, основатель Камакурского сёгуната.

³ Подробнее: Stephen Turnbull. Kawanakajima 1553–64. Samurai Power Struggle. Oxford, 2003.

По преданию, и самому Сингэн довелось отразить меч Уэсуги своим веером⁴.

В то же время гораздо меньшее внимание привлекает стратегия обоих князей по привлечению на свою сторону высших сил – *ками* и будд. Известно, что оба непримиримых врага были готовы использовать для победы не только свою отлично поставленную разведку и лучшие военные отряды, но и заручиться помощью синтоистских божеств и будд. Получить такую помощь они рассчитывали, обращаясь перед выступлением в поход к сверхъестественным силам в святилищах и храмах. Там они оставляли свитки с молитвенными обращениями – *гаммон*, в которых молились о победе друг над другом и желали друг другу гибели. До наших дней сохранилось 19 *гаммон* Такэда Сингэн, в которых он молился о своем здравии и благополучии своих родичей, а также о расширении границ и укреплении своего княжества.

Гаммон бытовали в Японии и до наступления эпохи *сэнгоку*. В *гаммон* содержалась просьба о помощи, адресованная буддам или синтоистским божествам. Нередко эту молитву-прошение возглашали при строительстве храма, пагоды, статуи Будды, копировании сутр, при проведении различных буддийских церемоний. Такие обращения содержали молитвы о благополучии в этой и грядущей жизни, об излечении от болезни, о долговечности военной удачи, о процветании потомков и др.⁵

Гаммон, по-видимому, возглашались в храме того божества (или будды), которому были адресованы, а затем отдавались в этот храм. Многие *гаммон* высекались на статуях буддийских божеств, на пагодах, на *кома-ину*⁶ и др. Существуют предположения, что некоторые *гаммон* зачитывались перед изображениями будд, а затем сжигались, и пепел их высыпался внутрь изваяний будд. Однако многие *гаммон* помещались в храмы и святилища, в собраниях документов которых они дошли до наших дней.

Японские военачальники и политические деятели периодов Камакура и Муромати (XIII–XVI вв.) считали благосклонность синтоистских божеств, будд и бодхисаттв залогом успеха в битве. В своих наставлениях Ходзё Сигэтоки (1198–1261), брат 3-го *сиккэн* Ходзё Ясутоки, призывал сыновей чтить богов утром и вечером, постоянно «обращать

⁴ Ята Тосифуми. Уэсуги Кэнсин. Киото, 2005. С. 89. Этот исследователь считает данный эпизод позднейшим вымыслом военных теоретиков эпохи Токугава.

⁵ Известно *гаммон*, которое Асикага Мотиудзи, наместник сёгуна в районе Канто, написал своей кровью в 1434 г.

⁶ *Кома-ину* – дословно «собака из Кома», т. е. из древнего корейского царства Когурё. Это мифическое животное, которому приписывалась способность отпугивать нечисть. Парное изображение *кома-ину* помещается у входа в синтоистское святилище или на дороге к нему: Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия синто. М., 2010, с.74.

к ним свое сердце». Боги, благодаря тому, что люди их почитают, увеличивают свою силу, люди же милостью богов могут улучшить свою судьбу, писал он⁷.

Характерно, что нередко заклятые враги молились одним и тем же *ками* и буддийским божествам, например Бисямонтэн (毘沙門天). Бисямонтэн (Бисямон) – популярное божество в японской буддийской мифологии, страж одной из четырех сторон света, бог войны. Уэсуги Кэнсин рьяно чтит Бисямон и в своем замке Касугаяма построил его молельню. Между тем Такэда Сингэн в своей резиденции также основал молельню, посвященную этому божеству.

Поддержку *ками* и буддийских божеств Кэнсин и Сингэн рассчитывали снискать не только с помощью *гаммон*. Имена или отдельные иероглифы из имен богов были начертаны на их знаменах. Надпись на знамени Сингэн «Сува хоссёки» упоминала «пресветлое божество» Сува. По преданию, это знамя помещалось в центре военного лагеря Такэда Сингэн⁸. На боевом стяге Кэнсин был начертан знак 毘 (*би*) – первый иероглиф имени Бисямон.

Обладание предметами, связанными с *ками*, также могло сулить успех в сражении. Так, по преданию, появляясь на поле битвы, Сингэн надевал на голову «шлем Сува хоссё» (諏訪法性兜), полученный от верховного жреца верхнего святилища (*камися*) храмового комплекса Сува тайся (諏訪大社)⁹. Из переписки Сингэн известно, что, отправляясь на войну, он обязательно брал с собой оберег «великого пресветлого божества» Сува.

⁷ Ходзё Сигэтоки (北条重時) был представителем фактически правившего Японией в период Камакура рода Ходзё, высокопоставленным сановником Камакурского сёгуната, занимая должности *Рокухара тандай* (наместник бакуфу в Киото), а затем *рэнсё* (ближайший помощник *сиккэн* – фактического главы Камакурского сёгуната.) В 1256 г. он принял монашеский постриг и затворился в храме Гокуракудзи возле Камакура. В период с 1256 по 1261 г. были написаны его наставления четырем сыновьям «Гокуракудзи доно госсёсоку» («Послание господина из Гокуракудзи» – 極楽寺殿御消息): Тюсэй сэйдзи саякй сисо (Социально-политическая идеология Средних веков.) Часть 1. Токио. 2001. С. 322–323.

⁸ *Сибацидзи Сюнроку*. Сингэн-но сэнкаку. (Стратегия Сингэн.) Токио, 2006. С. 124.

⁹ Древний синтоистский комплекс из четырех храмов: двух верхних (*камися*) и двух нижних (*симося*) — в уезде Сува провинции Синано, около озера Сува. В Сува тайся существовали культы нескольких синтоистских божеств. С эпохи Камакура они стали почитаться как единое божество Сува даймёдзин (諏訪大明神), которое считали покровителем воинов. Его культ был очень популярен в Японии в период *сэнгоку*, когда верили, что знаменитый японский полководец Саканоуэ-но Тамуромаро победил племена *эмиси* (предки айнов) в правление императора Камму (781–806 гг.) благодаря молитвам (помощи) Сува мёдзин (даймёдзин.) *Мёдзин* («пресветлое божество»), как и *даймёдзин* («великое пресветлое божество»), – почти-тельные наименования *ками*. Подробнее о Сува тайся: Боги, святилища, обряды Японии... С. 193–194.

Чтобы снискать поддержку свыше в борьбе с недругами синтоистским святилищам и буддийским храмам передавались щедрые денежные пожертвования и обширные земельные угодья. Земельные владения и богатства святилищ и храмов того или иного княжества в «период воюющих провинций», как правило, находились под особой защитой *даймё*, буддийскому клиру и синтоистским жрецам жаловались налоговые льготы, а иногда полный налоговый и судебный иммунитет.

Святилища и храмы вознаграждались за оказанную высшими силами поддержку. Так, в 1548 г. Сингэн, после того как ему удалось подчинить себе уезд Сува провинции Синано, будучи убежден, что этим успехом он обязан помощи божества Сува даймёдзин, которое снизошло к его молитвам, одарил верхнее святилище Сува тайся мечом, а в письме к главному жрецу просил и впредь молиться о своих военных успехах¹⁰.

Японские историки отмечают особые отношения, сложившиеся у Такэда Сингэн со святилищем Сува, которое он по сути превратил в идеологическое орудие своей политики. «Дочерние» храмы Сува тайся были разбросаны по всей территории Синано, поэтому контроль над этим комплексом повышал влияние Такэда на жителей провинции¹¹. Святилище Сува оскудело в период смут и междоусобиц XV–XVI вв. и вынуждено было полагаться на помощь Сингэн в проведении дорогостоящих празднеств и церемоний¹². После того как в 1542 г. Сингэн коварно убил Сува Ёрисигэ, владельца уезда Сува¹³, он пожаловал земли верхнему святилищу Сува. В том же году Сингэн молился в Сува *камися* о победе над Сува Ёрицугу и затем даровал главному жрецу этого святилища освобождение от податей. Святилище Сува стало молиться о военных победах Сингэн, который фактически сделал его жрецов своими вассалами. В 1565–1566 гг. Сингэн приказал изучить древние обряды и ритуалы верхних и нижних святилищ Сува и возобновить их проведение¹⁴.

Сингэн, облагодетельствовав Сува тайся, тем самым повышал свой авторитет, представляя себя щедрым покровителем важнейшего святилища всей Японии. Забота о его благосостоянии укрепляла легитимность власти дома Такэда не только в Синано, но и во всем его княжестве.

¹⁰ *Сасамото Сёдзи*. Сэнгоку даймё-но нитидзё сэйкацу. (Повседневная жизнь сэнгоку даймё.) Токио, 2004. С. 66.

¹¹ Подробнее: *Сасамото Сёдзи*. Такэда Сингэн. Токио, 2007. С. 185–190.

¹² О синтоистских праздниках: *Маркаръян С. Б., Молодякова Э. В.* Праздники в Японии. Обычаи, обряды, социальные функции. М., 1990.

¹³ Представители рода Сува с древности служили священнослужителями в храмах комплекса Сува. В период Камакура Сува стали вассалами *бакуфу*. Под власть рода Сува попал одноименный уезд в Синано.

¹⁴ *Сасамото С.* Сэнгоку даймё-но нитидзё сэйкацу. С. 215–216.

Способствовать процветанию княжества Такэда призваны были не только синтоистские святилища, но и буддийские храмы. В 1544 г. Сингэн обещал одарить обитель Дзёдзюин (成就院) влиятельного храма Киёмидзу дэра (清水寺) в случае, если сможет завоевать всю провинцию Синано. Из Дзёдзюин ему были присланы две статуи Каннон и другие дары. В 1553 г. Сингэн сообщил в послании, направленном в Дзёдзюин, что в Синано остался не подчинившийся ему уезд и вновь обещал вознаградить храм, если сможет им овладеть. Он также просил монахов молиться о долговечности его военной удачи. В письме Сингэн писал, что победами осенью прошлого года он всецело обязан помощи будд и посему отправил 10 рё (примерно 300 г)¹⁵ золота монахам Дзёдзюин¹⁶. В 1563 г. он вернул храму Кайдзэндзи (開善寺, современная префектура Нагано, г. Уэда) его владения, обязав служителей ежедневно читать по два свитка «Лотосовой сутры». Если же военное счастье Сингэн не прервется и княжество будет процветать, он обещал даровать храму все его бывшие земли¹⁷.

Третье сражение на Каванакадзима в 1557 г. показало, что Сингэн предстоит продолжение тяжелой борьбы с домом Уэсуги за север Синано. Сингэн решил воззвать к помощи высших сил и в 1558 г. написал *гаммон* в святилище Тогакуси дзиндзя (戸隠神社), расположенное у деревни Тогакуси (уезд Камиминоти провинции Синано). Это святилище объединяет комплекс храмов, где почитается ряд синтоистских божеств¹⁸.

В 1-м году Эйроку (1558 г.) Сингэн внес в Тогакуси дзиндзя молитвенное обращение, в котором просил Тогакуси дайгонгэн¹⁹ помочь ему завоевать всю провинцию Синано и наслать гибель на его недруга Уэсуги Кэнсин.

Между тем первоначально святилище Тогакуси было на стороне Уэсуги, который разгневался, узнав о том, что оно приняло *гаммон* от Сингэн. В 1559 г. Уэсуги послал туда своих воинов, и служителям святилища пришлось спасаться бегством.

Молитвенное обращение Сингэн сохранилось в подлиннике и относится к немногим дошедшим до нашего времени документам, написанным собственноручно знаменитым *даймё*. И по сей день этот документ хранится в святилище Тогакуси.

В 8-м месяце 1558 г. Сингэн пожертвовал Тогакуси дзиндзя 50 *каммон*²⁰ на восстановление святилища и одновременно оставил *гаммон*. Документ показывает важную роль гаданий в процессе принятия *даймё* эпохи *сэнгоку* военных и политических решений. Чтобы узнать волю божества и исход будущей войны или сражения, проводилось гадание по технике «И цзин»²¹. Его итог должен был стать руководством к действию: вступать в битву или уклониться от нее, обороняться или нападать и т. д. Кроме того, обнародование военачальниками благоприятных результатов гадания воодушевляло воинов, которые должны были поверить, что боги примут их сторону в противоборстве с врагом.

В *гаммон* Сингэн сообщает, что в прошлом году гадал с помощью гадательных палочек о том, «овладею ли двенадцатью уездами Синано, как того желаю» в следующем году. В результате выпало: «Подъем. Девятка третья». По словам [гадательного текста], «войдешь в пустой город»²², [в том] нет сомнения... Сказано, „коли пойдешь, обязательно обретешь“».

«А когда гадал, нарушить мир между Этиго и Каи и начать войну – к счастью или к несчастью будет, – выпала гексаграмма *кон*²³. В [гадательном] тексте было изречено: “Княжичу есть куда выступить. Выдвинется он [забудется], последует – обретет господина. [Пребудешь] спокойно в стойкости, [будет] счастье”».

...Поэтому, если отправиться в Синано немедленно, в течение этого года вся провинция без остатка под мою руку перейдет. Если же воины Этиго нападут, то в соответствии с предыдущим благоприятным текстом, [связанным] с гексаграммой *кон*, враг тотчас же должен сгинуть, а Харунобу неизбежно одержит победу... Пятьдесят связок монет на восстановление святилища почтительно преподношу *гонгэн*. Быть по сему.

Первый год Эйроку, 8-й месяц, Минамото-но Харунобу».

Вслед за этим в 5-м месяце 1559 г. Сингэн оставил *гаммон* в святилище Мацубара Сува-ся²⁴. В этом *гаммон* Сингэн поведал о своем намерении ввести войско в уезд Оку провинции Синано и на границу с Этиго и молился о том, чтобы по воле Неба армия Уэсуги была полностью разгромлена и враг сгинул. Здесь же Сингэн дал обет, если одержит победу, преподнести в дар божеству один набор доспехов и одного коня.

¹⁵ Рё – мера веса в древней и средневековой Японии. В эпоху Токугава в 1 рё было 31,5 г.

¹⁶ *Сасамото С.* Такэда Сингэн. С. 179.

¹⁷ *Сасамото С.* Сэнгоку даймё-но нитидзё сэйкацу. С. 69–70.

¹⁸ В одном из святилищ – Кудзуриюся – почитается божество-охранитель горы Тогакуси.

¹⁹ *Ками* святилища Тогакуси дзиндзя. Понятие *гонгэн* возникло в XII в. в рамках хэйанской доктрины *хондзи суйдзюку*, в соответствии с которой боги-ками были объявлены временным воплощением будд и бодхисаттв: Боги, святилища, обряды Японии... С. 66.

²⁰ 1 *каммон* – 1 тыс. медных монет. Весьма значительная для того времени сумма.

²¹ «Книга перемен» – китайская гадательная книга, хорошо известная в средневековой Японии.

²² Здесь и далее цитаты из «И цзин» приводятся в переводе Ю. К. Щуцкого: *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993.

²³ *Кон* (кит. *кунь*, «исполнение») – гексаграмма «И цзин».

²⁴ 松原諏訪神社. Это святилище также располагалось в Синано.

В собрании документов святилища Икусиматарусима²⁵ сохранилось еще одно *гаммон*, напрямую связанное с противостоянием Такэда Сингэн и Уэсуги Кэнсин на севере Синано. Этот документ – подлинник молитвенного обращения Такэда Сингэн к синтоистскому божеству Сува даймёдзин²⁶.

В «период воюющих провинций» святилище Икусиматарусима дзиндзя было вторым по популярности и влиятельности в провинции Синано после Сува тайся. Здесь издавна почитались синтоистские божества Икусима-но ооками и Тарусима-но оками. Вместе с тем для святилища Икусиматарусима также важным был культ Сува – божества войны, покровителя воинов.

Гаммон Такэда Сингэн из святилища Икусиматарусима датировано первым днем 9-й луны 2-го года эры Эйроку (1559 г.). В нем *даймё* молит даровать ему победу над своим заклятым врагом Уэсуги Кэнсин. Обращение к божеству подписано Такэда Токуэйкан Сингэн²⁷. Ниже приведен сокращенный перевод этого документа:

«...Почтительно взываю к Симосува хоссё даймёдзин²⁸. Я, Такэда Токуэйкан... гадал: к счастью или к беде ожидать нападения войска Этиго и обороняться. Выпало счастливое [предсказание]. Девятка вторая... Молюсь о том, чтобы... сразившись с войском Этиго, как того желаю, одержал победу, а Кагэтора потерпел поражение и погиб. Также молюсь о сбережении святилища Симо-но го. Если же смогу исполнить победную песнь и вернуться домой невредимым, то с года *цутинотохицудзи* (1559 г. – С. П.) ежегодно на протяжении десяти лет буду давать по 10 связок монет²⁹ на восстановление святилища.

2-й год Эйроку, первый день 9-й луны. Такэда Токуэйкан Сингэн».

Гаммон из святилищ Тогакуси и Икусиматарусима имеют сходную композицию. Их написанию предшествовало гадание по «Книге перемен». И в том, и другом случае основанием для просьбы о помощи со

²⁵ Икусиматарусима дзиндзя (生島足島神社) находится поблизости от города Уэда в префектуре Нагано. В «период воюющих провинций» святилище было расположено на севере провинции Синано, неподалеку от провинции Этиго, которой владел Уэсуги Кэнсин. Тогда оно также именовалось Симо-но го Сува мёдзин, Симо-но го Сува хоссё даймёдзин и т. д. Считается, что это святилище находится в центре Японии и его божественные силы оберегают всю страну.

²⁶ *Гаммон* из святилищ Тогакуси и Икусиматарусима написаны стилем *камбун*. Тексты документов с частичным переводом на современный японский язык: <http://www.furin-kazan.jp/nagano/shiseki/entry/000599.php>; <http://museum.umic.jp/ikushima/kishomon/86-takeda-shingen-ganmon.html>

²⁷ Полное имя, которым был наречен Такэда Харунобу при принятии монашеского пострига.

²⁸ Он взывал к «Великому пресветлому божеству Сува».

²⁹ В каждой связке по 100 *мон* (медных монет.) 10 связок медных монет – 1000 *мон*.

стороны *ками* являются благоприятные для Сингэн результаты гадания, которые сулят ему успех в окончательном завоевании Синано и победу над врагом: они показывают, что боги готовы прислушаться к мольбам *даймё*. Тем не менее счастливые предсказания Сингэн решил подкрепить мольбами о помощи.

Вместе с тем *даймё*, судя по тексту, верил, что дары святилищу могут увеличить вероятность благосклонного отклика божественных сил: Тогакуси дзиндзя он тотчас пожертвовал 50 связок медных монет (50 *каммон*), дал обет жертвовать Икусиматарусима дзиндзя ежегодно на протяжении 10 лет по 10 связок медных монет.

Главным врагом, поражения и гибели которого желал Сингэн, в обоих молитвенных обращениях был Уэсуги Кэнсин. Оба документа появились в период ожесточенной войны между домами Такэда и Уэсуги, непосредственно после третьей и перед четвертой битвой на Каванакадзима (1557 и 1561 гг.). Однако не только Сингэн, но и его заклятый враг Уэсуги Кэнсин стремился заручиться благосклонным отношением высших сил.

В третий год Кодзи (1557 г.) Уэсуги написал *гаммон*, оставив его в святилище бога войны Хатиман³⁰. Назвав своего противника «коварным злодеем», Уэсуги обвинил его в истреблении военных домов Синано и разрушении святилищ и храмов. В Синано по этой причине год за годом непрестанно раздаются «скорбные стенания», сетовал Уэсуги Кэнсин. Сингэн заставил жителей Синано страдать, хотя на них не было никакой вины. Взывая к помощи Хатиман, Уэсуги обещал жертвовать земельные угодья его святилищу в случае победы над Сингэн³¹.

В 13-й день 5-го месяца 1564 г. Уэсуги Кэнсин обратился с молитвой-*гаммон* в синтоистское святилище Иидзука Хатиман в Этиго. В нем он просил о сокрушении врага, надеясь поднять свои знамена в столице провинции Каи и заполучить все земли Сингэн.

Месяц спустя, в 24-й день 6-го месяца 1564 г., Уэсуги Кэнсин обратился с *гаммон* в святилище Яхико³², моля о победе над Сингэн, а также над Ходзё Удзиясу³³ и об умиротворении района Канто. В документе он поименно перечислил некоторые кланы провинции Синано, уничтоженные или покоренные Сингэн: Мураками, Огасавара, Таканаси,

³⁰ Хатиман отождествлялся с пятнадцатым императором Японии Оодзин (внук легендарного покорителя восточной Японии Ямато-такэру и сын императрицы Дзингу) и первым среди *ками* был признан бодхисаттвой.

³¹ Текст: <http://yukinet.fc2web.com/ronbun1.html>

³² Яхико дзиндзя (弥彦神社) – святилище в провинции Этиго. В нем почиталось божество Амэнокагояма ооками.

³³ В документе он назван Исэ Удзиясу. Изначально *даймё* Ходзё (Гоходзё) носили фамилию Исэ. Фамилию Ходзё принял Удзицуна, сын Исэ Нагаудзи – основателя княжества Ходзё в области Канто.

Суда, Иноуэ, Симадзу и др. Кроме того, Уэсуги Кэнсин упрекнул Сингэн во вторжении в свой удел – западные области провинции Кодзукэ, в гибели в битве на Каванакадзима многих своих воинов³⁴.

В то же святилище Яхико был помещен документ «Злодеяния Такэда Харунобу», в котором Уэсуги Кэнсин привел все «прегрешения» своего недруга, видимо рассчитывая убедить божество в его нечестивости и помочь победить в войне с Сингэн. Первым в списке «нечестивых дел» фигурирует запустение храмов и святилищ. Вторым пунктом является обвинение в нарушении перемирия, заключенного между Уэсуги и Сингэн при посредничестве клана Имагава. Следующая претензия в адрес Сингэн: передавал земли храмов и святилищ в руки мирян на «погибель закона Будды». Кроме того, Такэда Сингэн захватил провинции и уезды, не принадлежавшие ему по праву, и, «любя беспутство», разрушал храмы и святилища. Наконец, Уэсуги Кэнсин напоминает, что Сингэн изгнал из провинции родного отца Такэда Нобутора и обрек его на нищету. Тем самым Сингэн лишился «добродетельности». *Гаммон* оканчивается обещанием награды святилищу, если этой осенью будет исполнена просьба Уэсуги и Такэда Харунобу будет усмирен³⁵.

После смерти Такэда Сингэн в 1573 г. его сын Кацуёри не смог устоять перед натиском домов Нобунага и Токугава. В 1575 г. в битве при Нагасино армия Кацуёри была наголову разбита силами «объединителей Японии» Ода Нобунага и Токугава Иэясу. В 1582 г. войско Нобунага и Токугава вторглось в земли Такэда. Могущественные вассальные кланы Кисо, Анаяма, Оямада один за другим предали Такэда, княжество было на краю гибели. В этот критический момент жена Кацуёри, происшедшая из клана Ходзё³⁶, вознесла молитву «великому бодхисаттве Хатиман» в 19-й день 2-го месяца 10-го года Тэнсё (1582 г.). Текст ее *гаммон* из святилища Хатиман³⁷ сохранился; он написан в основном хираганой с использованием иероглифов. В своем роде это уникальный текст, поскольку до наших дней дошли лишь немногие *гаммон*, написанные женами *сэнгоку даймё*.

Жена Кацуёри, обращаясь к помощи Хатиман, писала о неожиданном предательстве вассала Кисо Ёсимаса из Синано, против которого

³⁴ Уэсуги Тэрутора гандзё. (Молитвенное обращение Уэсуги Тэрутора) // Дайнихон комондзё. Уэсуги-кэ мондзё. (Старые документы великой Японии. Документы дома Уэсуги.) Т. 12. Ч. 2. Токио, 1931. С. 478 (Документ № 497).

³⁵ Такэда Сингэн акугё-но кото. (О злодеяниях Такэда Сингэн) // Там же. С. 488–489 (Документ № 498).

³⁶ Она была младшей сестрой *даймё* Ходзё (Гоходзё) Удзимаса. Клан Ходзё то враждовал, то состоял в союзнических отношениях с Такэда.

³⁷ Это святилище Хатиман (Такэда Хатиман-гу – 武田八幡宮) сейчас располагается в городе Нирадзакки префектуры Яманаси (в эпоху *сэнгоку* территория провинции Каи.)

«следуя пути неба» и не «щадя своей жизни», выступил Кацуёри. Она сетовала, что поход мужа оказался неудачным, и молилась о его победе над врагами милостью богов, а также о долгих годах жизни, благоденствии своих детей³⁸.

Таким образом, молитвенные воззвания к синтоистским божествам и буддам рассматривались *сэнгоку даймё* как важное орудие борьбы против врагов. При этом, по-видимому, однократное обращение не считалось достаточным: и Уэсуги Кэнсин, и Такэда Сингэн не единожды помещали *гаммон* в разных святилищах, которые находились не только в провинции Синано, но и на основной территории их владений (Этиго и Каи).

Просьбы о помощи в уничтожении противника, которого при этом обвиняли в нечестивых деяниях и всевозможных прегрешениях, не следует рассматривать лишь как следствие взаимной личной неприязни, ненависти, испытывавшейся Уэсуги Кэнсин и Такэда Сингэн. Как справедливо подчеркивает японский исследователь Аидзава Сюки, в своих *гаммон* Такэда Сингэн, молившийся о военных победах и гибели недругов, передавал не столько личные чувства, сколько интенции правителя княжества (носителя власти), который стремился к его территориальному росту и внутренней стабильности³⁹. От успехов на войне зависел уровень лояльности вассалов дома Такэда. Вывод японского исследователя представляется верным и по отношению к *гаммон* Уэсуги Кэнсин.

Кроме того, Сингэн и Кэнсин, как и другие правители «периода воюющих провинций» предпочитали заручиться благосклонностью не одного, а многих *ками* и буддийских божеств, которые могли помочь им сокрушить врага. Так, Сингэн во время завоевания Синано оставил *гаммон* в разных святилищах Каи и Синано, а также просил монахов Дзёдзюин (провинция Ямасиро) молиться о его победе.

Вместе с тем, рассматривая молитвенные обращения *сэнгоку даймё*, нельзя упускать из внимания проблему синто-буддийского синкретизма. *Ками*, перед которыми *даймё* ходатайствовали о своих военных успехах, отождествлялись с буддийскими божествами, а последние, в свою очередь, приравнивались к синтоистским *ками*⁴⁰.

³⁸ Текст: http://www.city.nirasaki.lg.jp/manabu/bunka/designated_cultural_assets/prefecture_designated_cultural_assets/letter_by_wife_of_Katuyori.htm.

³⁹ Аидзава Сюки. Сэнгоку даймё гаммон-но кэнто: Такэда Сингэн-о тосин-ни. (Изучение молитвенных обращений *сэнгоку даймё*: главным образом *гаммон* Такэда Сингэн) // Japanese Journal of Religious Studies. 2009. № 82 (4).

⁴⁰ После проникновения в Японию буддизма в *ками* стали видеть воплощение будд и бодхисаттв на японской земле (концепция *хондзи суйдзюку* – «исконная основа, проявленные следы»). Однако в учении основателя «Единственного Изначального синто» (Юйицу Согэн

В заключение можно отметить, что *гаммон* периода *сэнгоку* нуждаются в дальнейшем изучении. На основании их анализа можно сделать интересные выводы о восприятии важнейших внутри- и внешнеполитических событий правителями той эпохи, понять особенности их религиозных верований и представлений и ту роль, которую они играли в военной и политической стратегии *даймё*.

синто) Ёсида Канэтомо (1435–1511) *ками* уже считались «основой», а будды их «проявлениями». Подробнее об истории взаимоотношений синто и буддизма: *Накорчевский А. А.* Синто. СПб., 2003. С. 291–369. Проблема взаимопроникновения буддизма и синто также обстоятельно исследована: *Мещеряков А. Н.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблемы синкретизма.) М., 1987.

С. В. Капранов

СТОЛП И ПЕЩЕРА: АРХЕТИПЫ И ТОПОСЫ СИНТОИСТСКОГО СВЯТИЛИЩА

Несмотря на то что синтоистское святилище (*дзиндзя* 神社) давно привлекает внимание исследователей, оно до сих пор мало изучено по сравнению с буддийским храмом или мусульманской мечетью, не говоря уже о христианском храме. Речь идет не об уровне описания отдельных святилищ, не об архитектуре или истории, а об осмыслении самого феномена святилища синто как такового в его целостности. В этой области наиболее перспективными нам кажутся подходы М. Элиаде, А. М. Лидова и Ш. М. Шукурова.

Хотя подход М. Элиаде широко известен, уместно напомнить его главные принципы. В его основе лежит понятие иерофании – явления сакрального человеку. Святое место становится таковым благодаря иерофании, и ее постоянным повторением в данном месте поддерживается его святость. Необходимость отделить сакральное пространство от профанного обуславливает появление сакральных сооружений – храмов, святилищ и т. п. В основе таких построек лежит архетип, возникший *in illo tempore* – во время оно, в мифическое время первотворения. В структуре этого архетипа непременно присутствует Центр мира; в святом месте он представлен символами – горой, деревом и т. п. Парадоксальная природа священного пространства – его одновременная доступность и недостижимость, уникальность и воссоздаваемость по желанию – приводит ученого к выводу о существовании архетипического сакрального пространства, которое может актуализироваться путем иерофаний и освящения любых мест¹. В перспективе аналитики М. Элиаде главный вопрос в ис-

¹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 337–351.

следовании синтоистских святилищ будет стоять таким образом: как именно актуализируется архетипическое сакральное пространство в традиции синто? В чем особенности такой актуализации? Далее, нужно выяснить, что за архетип лежит в основе синтоистского святилища, какова его структура.

Развивая теорию М. Элиаде, византинист А. М. Лидов ввел в 2001 г. понятие «иеротопия» (от греческих слов *ἱερός* – священный и *τόπος* – место). Согласно его собственному определению, «иеротопия – это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества». Иеротопия – это ответ человека на иерофанию: человек «создает реальную пространственную среду, которая вызвана к жизни иерофанией, содержит образ откровения, но отличается как создание рук человеческих от божественного видения». Можно сказать, что иерофания и иеротопия образуют диалектическое единство: «именно постоянное сопряжение и интенсивное взаимодействие иерофании (мистического) и иеротопии (плода ума и рук человеческих) определяет самые существенные черты создания сакральных пространств, понятого как вид творчества»². Несмотря на то что Лидов изучает восточнохристианскую культуру, он указывает на необходимость сравнительных иеротопических исследований, в частности, для выявления «архетипического пласта, общего для всех традиций»³.

Третий интересующий нас подход – теменология (от греческого *τέμενος* – участок земли, посвященный богу). Термин этот был предложен французским ученым и мыслителем Анри Корбенем, определившим теменологию как феноменологию образа Храма (*Imago Templi*)⁴. Обстоятельная разработка этого подхода содержится в работах Ш. М. Шукурова, согласно которому предмет теменологии – «теория зарождения, история, а в целом любой модус бытийствования храмовых построек и смыслов, исходящих из Храма как образа, понятия и идеи»⁵. Важным понятием этой теории является храмовое сознание, которое «детерминирует храмовую идею, смысловые и формальные константы всего того, что в той или иной степени присуще этой идее, но не конкретным проявлениям образа Храма»⁶. Для анализа образа Храма используется топологический метод, восходящий к Аристотелю.

² Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009. С. 11–12.

³ Там же. С. 27.

⁴ Henri Corbin. Temple and Contemplation. London, 1986. P. 267.

⁵ Шукуров Ш. М. Образ Храма. М., 2002. С. 7.

⁶ Там же. С. 369–370.

Хотя теория Шукурова разработана на авраамическом материале, это никоим образом не означает, что она неприменима к другим культурам. Напротив, ученый настаивает на универсальности указанных понятий. В сборнике «Храм земной и небесный», вышедшем под его редакцией, можно найти статьи, посвященные буддизму, даосизму и даже религии каменного века; среди них мы видим единственную известную нам попытку теменологического анализа святилища синто в первой части статьи Н. В. Кияченко «Актиния и лотос» (вторая часть посвящена буддийскому храму)⁷. Однако, чтобы не привносить в синто чуждые ему авраамические смыслы, термин «теменология», как и сопутствующий ему термин «*Imago Templi*», применительно к этой традиции требует некоторого переосмысления. Для этого полезно вспомнить об этимологии названных терминов: их корни – в языческой античности, а не в библейской традиции. Греческое слово *τέμενος* (как и латинское *templum*) означает посвященный божеству участок земли, святое место, а не храм как строение (последний называется, соответственно, *ναός* или *aedes*). *Дзиндзя* же прежде всего именно *τέμενος* (а *ναός* – это, в терминах синто, *хондэн*), да и греко-римское язычество типологически ближе к синто. Возвращая данные термины к их истокам, мы тем самым делаем их – парадоксально – более универсальными.

Попробуем теперь в свете вышесказанного обратиться к феномену синтоистского святилища. Хотя оно – частный случай святилища (храма) или же святого места вообще, нельзя упускать из виду, что в контексте каждой конкретной традиции *Imago Templi* порождается исключительно ею самою. Поэтому начать следует с того, каким образом синто полагает понятие святилища. Далее мы попробуем проследить, как разворачиваются топосы храмового сознания в синто и как этот процесс соотносится с иеротопией.

Само понятие «синто» 神道 по своей сути топологично. Как известно, слово это в буквальном переводе означает «путь богов» или «божественный путь». Вообще каждый духовный «путь» в японской культуре – будь то «путь Будды» (*буцудо* 仏道), «путь чая» (*садо* 茶道) или «путь меча» (*кэндō* 剣道) – должен иметь свое место в физическом пространстве – *додзё* 道場, «место пути». Место, где проходит «путь богов» – это и есть синтоистское святилище. Кроме того, слово *синто* происходит от китайского *шэньдао*; в Китае это слово, в частности, означало дорогу, ведущую к императорской могиле, то есть конкретный сакральный топос. Весьма вероятно, что это было известно древним японцам, избравшим именно такое название для своей духовной традиции. Мотоори Норинага, отвергая «китайщину», еще более подчер-

⁷ Кияченко Н. В. Актиния и лотос: протохрам синтоизма и буддийский храмовый комплекс // Храм земной и небесный. М., 2004. С. 87–200.

кивал буквальный смысл слова «путь»: «[Первоначально] под путем подразумевалась лишь дорога, по которой ходят люди. <...> применение же понятия пути к порядку вещей, различным учениям и тому подобное – это иноземный способ действия»⁸. Далее, говоря о «расширенном толковании» Пути богов, он утверждал: «В конечном счете здесь также подразумевается не что иное, как почтительное поклонение богам»⁹. Но такое поклонение также подразумевает определенное место.

Каково же это место? Вопрос не столь прост, как кажется. В некотором смысле «святым местом» для синто является вся земля, или, по крайней мере, вся Япония – ведь острова рождены божественной четой Идзанаги и Идзанами. Следовательно, божественность изначально присуща земной поверхности. Тем не менее священными являются лишь некоторые места. Согласно классическому определению Мотоори Норинага, «всё, что является необычным, что обладает исключительными качествами и вызывает благоговение, называется *ками*»¹⁰. Исходя из этого, можно сказать, что исключительные качества некоторых мест (например, наличие высокой горы или особая красота ландшафта) свидетельствуют о том, что божественность присуща им в большей степени, нежели прочим.

Но действительно ли можно сказать, что божественность присуща месту, имманентна ему? С одной стороны, положительный ответ на этот вопрос логически проистекает из упомянутого мифа о «рождении страны» божествами. Такой взгляд подтверждает и частое отождествление *ками* с посвященным ему местом («местность-божество», по выражению Н. В. Кияченко¹¹), проявляющееся, в частности, в назывании местности по имени божества, или, наоборот, в использовании священного топонима в качестве имени божества¹².

Однако, с другой стороны, в «Кодзики» и «Нихон сёки» *ками* отделяются от ландшафта. Существует ландшафт без *ками* (например, первый остров Оногородзима, «сам собой сгустившийся»); существуют и *ками*, изначально с определенным местом не связанные (в частности, все *ками* первых поколений). Привязка многих *ками* к определенному святому месту не является имманентной, она обусловлена историческими иерофаниями, выражающими волеизъявление самих божеств (такова, например, связь Аматаэрасу с Исэ или богов Цуцуноо с Сумиёси).

⁸ Мотоори Норинага. Душа бога Наоби. Пер. Л. Б. Кареловой // Синто – путь японских богов. Т. 2. СПб., 2002. С. 244; см. также: Михайлова Ю. Д. Мотоори Норинага: жизнь и творчество (из истории общественной мысли Японии XVIII в.). М., 1988. С. 105.

⁹ Мотоори Норинага. Цит. соч. С. 252.

¹⁰ Цит. по: Михайлова Ю. Д. Цит. соч. С. 100.

¹¹ Кияченко Н. В. Цит. соч. С. 97.

¹² Мещеряков А. Н., Грачев М. В. История древней Японии. СПб., 2003. С. 392–396.

То есть *ками* не единичный с местом, но пребывает в нем. Согласно К. Блэкер, священным то или иное место делает присутствие там *ками* – «трудноуловимого невидимого существа». Она вспоминает о восхождении на гору Мива в сопровождении старца, обладающего духовным зрением (*рэйган* 霊眼), с одного взгляда определявшего, обитает *ками* в данном дереве или нет. Такие люди, по мнению исследовательницы, всегда были частью традиционного синто¹³.

Более того, традиционной для синто является концепция, согласно которой *ками* даже не пребывает постоянно в своем святилище, а лишь время от времени посещает его¹⁴. А. А. Накорчевский, развивая эту мысль, сравнивает священное место с «окошком, соединяющим сокрытый мир *ками* (*каккурэ*) с явленным миром людей (*уцусиё*)», «перекрестком двух миров»¹⁵. В этом контексте интересны заметки М. Элиаде, сделанные им в дневнике во время поездки в Японию: «японский дух <...> склонен к теологии временных, молниеносных Воплощений Духа – любой формы бытия Духа: богов, человеко-богов, душ умерших, душ животных и т. п. Боги преимущественно являются странниками, гостями <...> Все может быть преобразено в Космосе: ничто не недостойно принять «визит» какого-либо бога: цветок, камень, деревянный столб. Вселенная непрерывно освящается нескончаемыми мгновенными эпифаниями»¹⁶.

Здесь мы подходим к сложной проблеме истолкования природы *ками* в терминах трансцендентности, имманентности, пантеизма и т. п. Поскольку она выходит за рамки данной статьи, ограничимся констатацией одновременного существования в традиции синто двух указанных выше точек зрения. Их мифологическим основанием можно считать два варианта мифа о возникновении мира: согласно первому, *ками* сходят на землю с небес¹⁷; согласно второму, божество уже пребывало в зародыше земли с самого начала¹⁸. Указанные точки зрения можно считать одной из антиномий синто.

Однако святилище – это не просто священное место; оно должно быть обустроено надлежащим образом. Архетип, лежащий в основе этого обустройства, следует, согласно М. Элиаде, искать во «времени оном» – в мифическом времени первотворения. В японской традиции

¹³ Carmen Blacker. Shinto and the Sacred Dimension of Nature // International Symposium «Shinto and Japanese Culture». Tokyo, 1995. P. 14.

¹⁴ Оно С., Вудард У. Синтоизм: Древняя религия Японии. М., 2007. С. 102, 150–151.

¹⁵ Накорчевский А. А. Синто. СПб., 2003. С. 182–183.

¹⁶ Mircea Eliade. Jurnal 1941–1969. Bucureşti, 2004. P. 311.

¹⁷ Кодзики – Записи о деяниях древности. Свиток 1-й. Мифы. Пер. и коммент. Е. М. Пинус. СПб., 1994. С. 38–40 (далее: Кодзики); Нихон сёки – Анналы Японии. Пер. и коммент. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. Т. I. СПб., 1997. С. 117–118 (далее: Нихон сёки.)

¹⁸ Нихон сёки. С. 116.

это *камиё*, «эпоха богов». В роли архетипического образа святого места выступает Оногородзима – первый остров, созданный Идзанаги и Идзанами¹⁹. В его центре они поставили Небесный столп (*амэ-но махасира*) – мировую ось (*axis mundi*), символ Центра мира, – и построили просторные покои (*яхиродоно*) – одновременно и первый дом, и первое местопребывание божества – храм. Тут же был проведен первый обряд, включавший *circumambulatio* – обход Центра по кругу. Всё это универсалии, имеющие аналоги во многих, если не во всех, культурах. Важно отметить, что Оногородзима – это место первой иерофании как явления сакрального (*ками*) в профанном (на острове, который, в отличие от прочих, не был порожден богами, а значит, был чистой инертной материей). Одновременно иерофанией – проявлением божественной творческой силы – является само сотворение острова. Таким образом задается первообраз иерофании как «сошествия с небес» – *амакудари*, который повторится позже в мифах о Сусаноо и Ниниги.

По мнению Е. М. Пинус, иеротопические действия Идзанаги и Идзанами были подготовлены рождением в предшествующих поколениях богов Цунугуи-но ками – Бога Твердых Свай, Икугуи-но ками – Богини Таящих Жизнь Свай, а также Оо-тонодзи-но ками – Бога Больших Покоев и Оо-тонобэ-но ками – Богини Больших Покоев²⁰. Это предположение кажется нам вполне обоснованным: здесь мы имеем дело с логикой мифа, согласно которой физическому появлению вещи предшествует ее небесный прообраз (архетип) или же ее божество, т. е. живая идея вещи; к тому же это согласуется с представлением синто о *кото-тама* 言霊 – душе слова. Но если это так, то в мифологии синто мы встречаемся с иерархией архетипических образов: божества-демиурги совершают свое творение согласно прообразам, представленным в предшествующих богах; но их творение, в свою очередь, является первообразом для дальнейших действий других божеств и людей.

Итак, в центре святого места находится столп. Возможно, он был частью здания – *яхиродоно* (так считал Мотоори Норинага); возможно, что он стоял отдельно²¹. Согласно одной из версий «Нихон сёки» (видимо, наиболее архаической), это была не символическая, а реальная мировая ось, связывающая небеса и землю: по ней отправили на небо божество Солнца²². Столп является важным топосом в японской традиции. В частности, *хасира* («столп») – счетное слово для *ками* (а также будд и уважаемых людей). То есть богов можно назвать «столпами мироздания». Двое богов из поколений, предшествовавших Идзанаги и

¹⁹ Кодзики. С. 40; Нихон сёки. С. 117–120.

²⁰ Кодзики. С. 39, 120.

²¹ Там же. С. 123.

²² Нихон сёки. С. 121.

Идзанами – Цуногуи (Туно-купи) и Икигуи (Ику-купи), – названы именами, содержащими слово *куи* (столб, свая, шест). Е. М. Пинус переводит эти имена соответственно как «Бог Твердых Свай» и «Богиня Таящих Жизнь Свай» (в другом месте – «Таящий жизнь столб» или «Живой столб»)²³, а Л. М. Ермакова и А. Н. Мещеряков – как «Рог-Шест» и «Живой Шест». В примечаниях к «Нихон сёки» они сообщают, что это бог и богиня, изображения которых в виде шеста до сих пор в некоторых местах служат берегами границ²⁴. Такое расположение, на первый взгляд, противоречит представлению о столпе как символе Центра; однако если вспомнить о том, что установление такого символа освящает пространство, то противоречие снимается.

Глубокую характеристику символики столпа дал Хирата Ацутанэ в начале одного из главных своих трудов, который так и назвал «Амэ-но михасира» – «Истинный священный столп духа»: «Воздвигаемый здесь столп есть оплот и основание духа Ямато для тех, кто постигает древнюю словесность. Ибо когда он не установлен на скале, уходящей в глубь земную, и не утверждён на камне, что не подвигнут и тысячи, всё, что говорится и делается, и слова и дела – всё лишается несущей опоры, без которой и балка, и стропила, и дверь, и окна начнут скрипеть и шататься, связи канатов ослабнут и сухой мискант на крыше растреплется». Предмет трактата – эсхатология («место упокоения душ») и космология («зарождение и формирование трех миров – Небес, Земли и страны Ёми»). Следовательно, речь идет о мировой оси, соединяющей три яруса мироздания. Хирата указывает также, что «страна наша, Япония, является столпом и основанием мириада стран»²⁵. Следует добавить, что именно Хирата увидел в Небесном Столпе на Оногородзима фаллический символ²⁶ – очевидно, что речь не о фрейдистском термине, а о понятии, аналогичном Лингаму в шиваизме.

По преданию, мифический Оногородзима соответствует островку Нусима к югу от о-ва Авадзи²⁷. У его берега есть вертикально торчащий утес – считают, что это остатки Небесного Столпа²⁸. Здесь мы снова видим прямое отождествление столпа и скалы, камня (связь между ними отметил Хирата в приведенной выше цитате). Камень в синто рассматривается как вместилище божественной силы, обитель или

²³ Кодзики. С. 39, 124.

²⁴ Нихон сёки. С. 404.

²⁵ Хирата Ацутанэ. Истинный священный столп духа. Пер. В. П. Мазурика // Синто – путь японских богов. Т. II. С. 278.

²⁶ См.: Кодзики. С. 123.

²⁷ Существуют и другие мнения: первоостров отождествляют, например, с островом Эсима (также вблизи Авадзи), или островом Оки-но сима в префектуре Вакаяма и т. д.: Нихон сёки. Т. I. С. 404.

²⁸ Огихара Асао. Кодзики-но сэкай. (Мир «Кодзики».) Токио, 1972. С. 12.

«прочное сиденье» божества – *ивакура* 磐座. Слово это встречается в мифе о нисхождении Ниниги, где обозначает его небесный трон (*ама-но ивакура* 天之石位)²⁹. Однако обожествление камня встречается в «Кодзики» значительно ранее – когда Идзанаги, выйдя из Страны Желтых Вод, загорел выход скалой и нарек ее великим божеством³⁰. Представление о камне как проявлении силы (кратофании), обители духа или божества распространено практически во всех культурах³¹. В качестве символа Центра скала или камень может представлять другой важный теменологический топос – гору³², но о горе как таковой пока речи нет. Впрочем, на острове Нусима есть гора Оногорояма, на которой расположено святилище Оногоро-дзиндзя³³.

В плане иеротопии (созидания сакрального пространства) образами Небесного Столпа можно считать мегалитические святилища эпохи Дзёмон – менгиры, стоящие в центре каменных кругов. Такие сооружения встречаются в Тохоку и на о-ве Хоккайдо. Дж. Киддер связывает их с мифом об Идзанаги и Идзанами³⁴. Весьма вероятно, что по каменным кругам совершали *circumambulatio*. Аналогичную символику, надо полагать, несут и другие артефакты эпохи Дзёмон – так называемые «каменные дубинки», устанавливавшиеся вертикально, и алтари с вертикальными камнями³⁵. Все эти сооружения можно назвать пространственными иконами Небесного Столпа. Более поздние образы – священные столпы *имибасира* 忌柱 или *син-но михасира* 心御柱 в святилищах Исэ и Идзумо, *онбасира* в святилище Сува или столп-синтай в святилище Идзава³⁶. Сюда же следует отнести *дайкокубасира* – главный опорный столб традиционного японского дома. В последнем случае о сакральном значении свидетельствует как название – имя божества Дайкоку, так и обычай прикреплять к этому столбу *симэнава* и *сидэ*³⁷.

Согласно теории японского археолога Каваками Кунихико, сакральный столп в японской традиции генетически происходит от священного дерева (*симбоку*), а оно, в свою очередь, от священной рощи³⁸. С

²⁹ Кодзики. С. 86; Кодзики. Под ред. Кодэ Сигэтомо. Токио, 1944. С. 63 (далее: Кодзики–1944).

³⁰ Кодзики. С. 49.

³¹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 208–224.

³² Мещеряков А. Н., Грачев М. В. Цит. соч. С. 389.

³³ Огихара А. Цит. соч. С. 16.

³⁴ Киддер Дж. Э. Япония до буддизма. Острова, заселенные богами. М., 2003. С. 96–98.

³⁵ Там же. С. 87–88, 99–100.

³⁶ Nakagawa Takeshi. The Japanese House in Space, Memory and Language. Tokyo, 2005. P. 134–137; Накорчевский А. А. Цит. соч. С. 186; Ермакова Л. М. Храмовый комплекс Исэ и архаические верования // Синто – путь японских богов. Т. I. СПб., 2002. С. 412–413.

³⁷ Nakagawa T. Op. cit. P. 134–139. О *симэнава* см. ниже. *Сидэ* – один из сакральных символов синто: полоски ткани или бумаги, прикрепленные к *симэнава*.

³⁸ Накорчевский А. А. Цит. соч. С. 187.

точки зрения технологии – это, возможно, так. Топология мифа, однако, диктует другую логику развития. Нам не сказано, из какого материала воздвигли Небесный Столп Идзанаги и Идзанами – из камня или из дерева. Хотя слово *хасира* записывается иероглифом с ключом «дерево», этот аргумент слаб, поскольку китайская письменность была использована для записи мифа относительно поздно и не обязательно во всех случаях отображает все его детали. В то же время мы видели, что Ама-но махасира представляют и в виде скалы. Дерево, столп и гора (скала) как символы Центра могут в некоторой степени заменять друг друга; но, если следовать общей логике сакрального, они как архетипы существуют до любого их воплощения, и нельзя сказать, что дерево генетически предшествует столпу. В самом мифе священное дерево появляется позже, в мифе о Небесной пещере.

Отдельного внимания заслуживает обряд, совершенный Идзанаги и Идзанами. Еще Л. Леви-Брюль заметил, что обряды, совершаемые в священном месте, входят вместе с ним в состав единой целокупности³⁹. Не случайно, что первый обряд – это иерогамия, священный брак. Аналогия между творением мира и зачатием ребенка характерна для многих культур⁴⁰, а в синто это очевидно, ведь божества на Оногородзима «рождают страну». Кроме того, первый обряд, как и само создание священного места, есть акт освящения территории, в рассматриваемом нами случае – всего земного пространства: заселение его божествами-ками, потомками супругов-демиургов. Поэтому сооружение брачных покоев в древней Японии, которое Е. М. Пинус справедливо связывает с этим мифом⁴¹, является, если следовать логике традиционной культуры, повторением божественного архетипа (а не обычаем, зафиксированным в мифе).

Говоря об обряде, совершенном Идзанаги и Идзанами, исследователи связывают его с культом плодородия. Е. М. Пинус, со ссылкой на Т. Мацумура, высказывает предположение, что хождение вокруг столпа «могло иметь целью увеличить плодovitость посредством жизненной силы, заключенной в дереве (деревянном столбе)»⁴². Л. М. Ермакова и А. Н. Мещеряков отмечают его сходство с обрядами культа плодородия в Китае, со славянскими брачными обрядами, а также с обходом очага, совершаемым супругами на Малый Новый год (15 января) в некоторых местах Восточной Японии⁴³. Всё это, на наш взгляд, не только не противоречит космологической символике и столпа, и обряда, но вполне согласуется с

³⁹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 337.

⁴⁰ Там же. С. 374–375.

⁴¹ Кодзики. С. 123.

⁴² Кодзики. С. 124.

⁴³ Нихон сёки. С. 405.

нею. Ведь, как отметил М. Элиаде, Центр мира – это «место иерофании, то есть реально существующее, в высшей степени «животворное» место, где находится источник всякой реальности и, следовательно, энергии и жизни»⁴⁴.

Что касается первого строения – «просторных покоев» (*яхиродоно*) – то о том, как оно выглядело, ничего не сказано ни в «Кодзики», ни в «Нихон сёки». Развивая мысль Е. М. Пинус о прообразовании первого священного места в именах богов четвертого и пятого поколений, можно отметить, что там речь идет только о «больших покоях» вообще; *ками*, связанные с отдельными деталями жилища, причем такими важными, как вход и кровля, родились значительно позже – после «рождения страны»⁴⁵. Можно, конечно, принять предположение Мотоори Норинага о том, что это – результат путаницы, возникшей в ходе передачи мифа⁴⁶; однако отсутствие описания *яхиродоно* наводит на мысль о том, что здесь, возможно, речь идет еще лишь об общей идее дома (и храма), о Протохраме, если здесь уместен этот термин Ш. М. Шукурова. Следует отметить, что в одной из версий мифа, приведенных в «Нихон сёки», вообще не упоминается о покоях, только о столпе⁴⁷.

Другим важным мифом, касающимся святилищ, является миф про укрытие Аматаэрасу в пещере Амэ-но ивая⁴⁸. Именно тогда был создан первый алтарь с деревом *сакаки*, бронзовым зеркалом, ожерельем из бус *магатама* и полосками ткани *нигитэ*, а возможно, и первые *тории* – насест для птиц; тогда появляется и *симэнава* – веревка, отделяющая сакральное пространство от профанного; проводится первый обряд *ками-гакари* и т. д. Интересно, что здесь речь идет не о явлении, а о *сокрытии* сакрального. Обряды и создание священного места предназначены вызвать иерофанию.

Здесь появляется прежде всего новый топос – пещера. Так же, как столп или скала, пещера (вертеп) является важным символом во многих культурах – достаточно вспомнить миф Платона о пещере, вертеп в христианской традиции, пещеру Хира в исламе и т. д.⁴⁹. Согласно М. Элиаде, символизм пещеры имеет хтонический характер: это чрево Матери-Земли, место смерти-возрождения⁵⁰. Отсюда следует, что пещера – это место перехода между мирами; как ни парадоксально, это, как столп и

гора, символ Центра, *Axis mundi*. В японской мифологии нет образа Матери-Земли, но миф о сошествии Идзанаги в страну Йоми подтверждает, что пещера и тут рассматривается как вход в Нижний мир, а поэтому связана со смертью и возрождением.

Сюжет об удалении божества Солнца в пещеру также не является специфически японским: подобные мифы известны у народов Юго-Восточной Азии, Южного Китая и Восточной Сибири⁵¹. В. Н. Топоров значительно расширил этот ряд, включая в него героев, таких, как король Артур⁵². Для нас важно, что во всех этих сюжетах пещера предстает как место сокрытия сакрального, его пребывания в сокровенности, «в себе и для себя». Сокрытость, вообще говоря, существенная черта сакрального в японской традиции: первые *ками* «не дали себя увидеть», буквы «скрыли себя» (*мими-о какуситамаики*)⁵³. Это подобно укрытию *ками* в *синтай*. Но здесь есть существенное отличие: Аматаэрасу в пещере не у себя дома; это ее выход вовне, во *тьму кромешиную*. Это становится особенно ясно при сравнении с мифом об Идзанами: в отличие от нее, богиня Солнца не становится обитательницей тьмы. Если для Идзанаги и Идзанами выход вовне (с Небес на Землю) – иерофания, явление себя миру и освящение его, то для Аматаэрасу выход вовне, напротив, есть сокрытие себя от мира и его десакрализация (погружение во тьму и хаос). Уход Аматаэрасу во тьму есть в то же время приход тьмы в мир.

Пещера, таким образом, противопоставляется жилищу богини (т. е. храму), оскверненному Сусаноо; но противопоставление предполагает уподобление, ведь пещера – тоже местопребывание божества, пусть и временное. В связи с этим вызывает интерес толкование выражения *Амэ-но ивая*, переводимое Е. М. Пинус как «Небесный Скалистый Грот»⁵⁴. Некоторые комментаторы, в том числе Мотоори Норинага, считают, что речь идет не о пещере, а об обычном жилище или даже дворце; другие, например, Д. Цугита, указывают на то, что в древности жилище и было пещерой⁵⁵. В этих толкованиях для нас важна связь топосов: пещеры и дома божества – храма. Эту связь подтверждает тот факт, что некоторые исследователи видят в рассматриваемом нами мифе исток традиции регулярных переносов святилища в Исэ⁵⁶. Один из персонажей данного мифа носит имя, связанное с топосом дома-храма – Амэ-но-коянэ-но

⁴⁴ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 345.

⁴⁵ Кодзики. С. 42.

⁴⁶ Кодзики. С. 132.

⁴⁷ Нихон сёки. С. 118.

⁴⁸ Кодзики. С. 55–57; Нихон сёки. С. 135–138.

⁴⁹ Подробнее: Топоров В. Н. Пещера // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 311–312; Doris Heyden. Caves // Encyclopedia of Religions. N.Y., 1987. Vol. 3. P. 127–133.

⁵⁰ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 239–240.

⁵¹ Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто. М., 2010. С. 62.

⁵² Топоров В. Н. Цит. соч. С. 311.

⁵³ Кодзики. С. 38; Кодзики-1944. С. 19.

⁵⁴ В «Нихон сёки» *Ама-но иваядо*. В переводе Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова «Каменная Пещера Неба»: Нихон сёки. С. 135.

⁵⁵ Кодзики. С. 159–160.

⁵⁶ Боги, святилища, обряды Японии. С. 62.

микото (имя его может переводиться по-разному: Бог Возносящий, Небесный Бог Детских Покоев, Небесный Бог Малой Кровли, Бог-Дитя Небесной Кровли)⁵⁷. Во время обряда вызывания богини из грота он возносил молитвословие, к тому же он – предок жреческого рода Нака-томи, т. е. архетипический жрец.

Указанная связь пещеры с храмом реализуется и на уровне иеротопии. В префектуре Миядзакі находится святилище Аmanoивато-дзиндзя, посвященное богине Оохирумэ (одно из имен Аматаэрасу). *Синтай* в нем – пещера, по преданию, та самая, куда укрылась богиня⁵⁸. Известны и другие сакральные пещеры – например, пещера на острове Эносима, близ г. Камакура, где находится святилище Эносима-дзиндзя; или пещера в префектуре Миядзакі, где расположено святилище Удо-дзингу⁵⁹. В. Н. Топоров указал, что огонь в пещере уподобляется солнцу⁶⁰; в таком случае огонь в каменном фонаре, одном из обычных атрибутов святилищ синто, можно уподобить Аматаэрасу в пещере.

В «Кодзики» упоминается особое божество входа в пещеру Амэ-но-ивато-вакэ-но ками (Юный Бог Скалистого Входа), он же Кушивамадо-но ками (Бог Чудесного Входа в Скале), Тоёивамадо-но ками (Бог Многих Входов в Скале) и Микадо-но ками (Бог Священных Ворот)⁶¹. Такое количество имен указывает на его значение, а также на важность топоса входа в пещеру. Этот бог впервые появляется позже, в мифе о сошествии на землю Хикохо-но ниниги. Однако он несомненно связан с мифом об укрытии Аматаэрасу. Об этом свидетельствует не только его имя, но и появление его в сообществе богов – участников этого мифа, к тому же при упоминании священных реликвий, напоминающих об этом событии, – нитей с *магатама* и зеркала.

Таким образом, вводится еще один топос – врата, вход. Не случайно данный миф получил в японской традиции имя *Ама-но ивато синва* – «Миф о входе в скалу». Как показал М. Элиаде, врата – один из универсальных символов Центра, Мировой Оси⁶². Они указывают одновременно на границу и на возможность перехода. В большинстве случаев вратам присуща небесная символика⁶³. В частности, это проявляется в «Манъёсю», где «небесные каменные врата» (*ама-но хара ивато* 天原石門)

⁵⁷ Кодзики. С. 56, 211.

⁵⁸ Огихара А. Цит. соч. С. 58–66; Синто дзитэн. (Энциклопедический словарь синто.) Токио, 1999. С. 600.

⁵⁹ Оно С., Вудард У. Цит. соч. С. 143.

⁶⁰ Топоров В. Н. Цит. соч. С. 311.

⁶¹ Кодзики. С. 85–86, 196.

⁶² Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. М., 2000. С. 150, 263, 266–267.

⁶³ Ronald L. Grimes. Portals // Encyclopedia of Religions. N.Y., 1987. Vol. 11. P. 452–453.

служат путем, которым дух императора поднимается после смерти на Небеса (Манъёсю, 167)⁶⁴.

Вход в пещеру, конечно, ведет в Преисподнюю; но с данным мифом связана распространенная версия происхождения и других врат – *тории*, стоящих обычно у входа в синтоистское святилище и ставших в наше время символом синто как религии. Само слово *тории* не упоминается ни в «Кодзики», ни в «Нихон сёки»⁶⁵. Однако в мифе говорится о «долгопоющих птицах» (*наганакидори* 長鳴鳥), которых заставили петь, чтобы вызвать Аматаэрасу из пещеры⁶⁶. Принято считать, что это петухи. Согласно упомянутой версии, для птиц соорудили насест перед пещерой: *тории* буквально означает «[место, где] находятся птицы», т. е. насест или жердь для птиц⁶⁷. Все указывает на небесную символику *тории* (птицы – небесный символ; петух – соларный). Это путь к солнцу, свету: человека, прошедшего через *тории*, «окутывают лучи Аматаэрасу Оомиками»⁶⁸.

Наиболее архаичный стиль – *симэ-тории* 注連鳥居: два столба, верхушки которых соединены веревкой *симэнава*⁶⁹. Этот стиль указывает на генетическую связь врат-*тории* со столпом⁷⁰: *тории* – это, в сущности, раздвоенный столп, Небесный Столп – Амэ-но махасира в двух ипостасях. Но раздвоенность сразу же вводит дуальность правого и левого, а следовательно – мужского и женского, архетипически восходящую к мифу об Идзанаги и Идзанами: бог обходил Небесный столп справа, богиня – слева⁷¹. Такая двойственность воплощается в упомянутых выше божестве Цуногуи и богине Икигуи, изображаемых в виде шестов. Если к тому же вспомнить, что их ставят на границах, то можно предположить, что их изображения, соединенные *симэнава*⁷², и послу-

⁶⁴ Манъёсю. Токио, 1944. С. 35–36.

⁶⁵ Следует учесть, что они могли быть названы иначе. В частности, в древности *тории* назывались также *уэфукадзу-но микадо* 於上不葺御門 («священные врата без крыши»). Соответственно, упомянутый выше Микадо-но ками мог быть и божеством *тории*.

⁶⁶ Кодзики. С. 56.

⁶⁷ По другой версии, это слово происходит от *торишури* 通り入る – «войти, пройдя через что-либо». Однако она не объясняет, почему в иероглифическом написании слова *тории* присутствует иероглиф «птица» 鳥.

⁶⁸ Накорчевский А. А. Цит. соч. С. 213; Синто-но хон. (Книга синто.) Токио, 1992. С. 47.

⁶⁹ Навляцкая Г. Б. Синтоистские святилища // Синто – путь японских богов. Т. I. С. 428–429.

⁷⁰ Мы не рассматриваем гипотезу континентального происхождения *тории*, в частности, потому, что на территории Японии представлены все этапы генезиса и развития этого сооружения, а это делает предположение о заимствовании избыточным.

⁷¹ Нихон сёки. С. 119. В «Кодзики», напротив, Идзанаги обходит столп слева, Идзанами – справа; Кодзики. С. 40. Возможно, это также ошибка в ритуале, приведшая, вместе с нарушением порядка приветствий, к рождению «нехороших» детей.

⁷² Напрашивается параллель со скалами Мэотоива в Исэ, символизирующими супружескую чету, и связанными между собою *симэнава*.

жили первыми *тори*. Наше предположение подтверждается традиционной интерпретацией, согласно которой правый столп *тори* символизирует богов (*камуроги*), левый – богинь (*камуроми*). Человек в момент прохождения между ними уподобляется первому *ками* – Амэ-но минакануси (Владыке Священного Центра Небес) и собирает воедино их творческую силу (*мусуби*)⁷³. Таким образом, раскрывается тождественность Небесного столпа и Амэ-но минакануси, само имя которого указывает на Центр, – первого *ками*, т. е. первого столпа (*хасира*). Но отсюда мы видим, что столп на самом деле не дwoится, а трoится: посредине существует незримый третий. Это позволяет рассматривать *тори* как воплощение трех первых *ками*, прямо названных в тексте «Кодзики» тремя столпами (*михасира* 三柱)⁷⁴. Наглядным образом этой триады являются *тори* стиля *михасира*⁷⁵. Так выстраивается и находит завершение иерархия: триада первых *ками* – Идзанаги и Идзанами у Небесного столпа – *тори*.

В обряде, исполняемом божествами для возвращения Аматаэрасу из пещеры, главную роль играет священное дерево *сакаки*. Его украшают – вешают бронзовое зеркало, яшмовое ожерелье и полоски ткани – и с молитвами подносят богине. Речь идет о множестве деревьев *сакаки* – в двух версиях, приведенных «Нихон сёки», даже указано их количество: пять сотен, хотя есть и версия, где упомянуто только одно дерево⁷⁶. Не совсем ясно, были ли деревья поднесены в качестве *тамагуси* (об этом прямо сказано лишь в одной из версий «Нихон сёки»), или установлены как *химороги*⁷⁷ – дерево, где пребывает божество. Позволим себе высказать следующее предположение. Поскольку зеркало было только одно – у него даже есть имя собственное, Ятакагами, – и ожерелье *магатама* также было одно (позже они стали императорскими регалиями), то они могли быть повешены только на одно дерево. Оно, возможно, было установлено как своеобразный алтарь; из остальных были сделаны *тамагуси*. Именно так изобразил эту сцену Ито Рюгай⁷⁸. В таком случае размещение зеркала (*синтай* Амамтэрасу) на дереве можно объяснить как приготовление места для сошествия духа богини.

Впрочем, и *тамагуси*, и ветку, устанавливаемую в центре *химороги*, можно рассматривать как трансформы священного дерева, воплощения Мирового Древа. Дерево также является символом Центра мира; более

⁷³ Синто-но хон. С. 107.

⁷⁴ Кодзики-1944. С. 19.

⁷⁵ Навлицкая Г. Б. Цит. соч. С. 429–430; Синто дзитэн. С. 186.

⁷⁶ Нихон сёки. С. 135, 137, 138.

⁷⁷ Слово *химороги* (с эпитетом *амацу*, «небесное») впервые употребляется в «Нихон сёки», в мифе о сошествии Ниниги-но микото на землю. В переводе Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова «Небесная роща-кумирня»: Нихон сёки. С. 157.

⁷⁸ Кокуси кайга (Картины национальной истории.) Исэ, 1997. Илл. 1.

того, оно воплощает Вселенную⁷⁹. О том, что древние японцы представляли себе Космос в виде дерева, свидетельствует название Преисподней *Нэ-но кун* – «Страна корней». В святилище синто Мировое Древо представлено как веткой *сакаки* на алтаре, так и священным деревом (*симбоку* 神木), по которому спускаются на землю *ками*; вся территория святилища, как правило, является священной рощей, и слово «роща» (*мори* 杜) может означать святилище. Таким образом, к святилищу синто вполне можно отнести утверждение Ш. М. Шукурова, что «земной образ Храма (Imago Templi) как таковой, как идея и хорошо известная абстракция умозрения, существующий вне зависимости от его религиозной принадлежности, может быть назван реликварием вечносухого Древа [Жизни]»⁸⁰.

И в «Кодзики», и в «Нихон сёки» подчеркивается, что деревья *сакаки* были взяты с Небесной горы Кагуяма. Оттуда же были взяты и другие элементы обряда – лопатка оленя и дерево Хахака для гадания, лоза и листья Саса. Очевидно, что речь идет о священной горе, хотя прямо не сказано, что на ней или в ней обитает божество. Так вводится еще один топос – гора. Это, как уже было сказано, один из универсальных символов Центра. Воплощением архетипической Мировой горы являются священные горы (*синтайдзан* 神体山, *рэйдзан* 霊山); в некоторых святилищах гора сама по себе есть *синтай* (классический пример – святилище Оомива). В мифе о Небесной пещере гора занимает периферийное положение, но следует отметить тесную связь горы и священных деревьев: на горе Кагуяма, очевидно, находилась священная роща. А. М. Горбылёв отмечает, что в японской культуре символизм рощи (леса) и горы похож; следовательно, они в некоторой степени являются тождественными понятиями⁸¹.

В мифе о Небесной пещере впервые появляется священное вервие *симэнава*, играющее важнейшую роль в иеротопии синто. В «Кодзики» и «Нихон сёки» оно названо *сирикумэнава* (в переводе Е. М. Пинус «веревка-заграждение»). Священное вервие используется для разграничения сакрального и профанного пространства. Его прикрепляют над входом в святилище (в частности, на *тори*), им обвязывают священные камни, деревья и т. п. Так, К. Блэкер сообщает, что старец, обладающий «духовным зрением», определив, что в дереве обитает *ками*, говорил, что это дерево необходимо обвязать *симэнава* и устроить алтарь

⁷⁹ Элиаде М.: 1) Очерки сравнительного религиоведения. С. 253–259; 2) Избранные сочинения. С. 323–325.

⁸⁰ Шукуров Ш. М. Храм и Древо Жизни. Реликварий и реликт // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира. М., 2000. С. 21.

⁸¹ Горбылёв А. М. Эволюция представлений о сакральном пространстве в VII–XV вв. «Мандализация» пространства // История и культура Японии. М., 2001. С. 120–121.

для приношений⁸². Архетипический образец такой практики, согласно традиции, содержится именно в мифе о Небесной пещере⁸³. Однако следует заметить, что в «Кодзики» и в основной версии⁸⁴ «Нихон сёки» боги протягивают *сирикумэнава* у входа в Небесную пещеру, чтобы Аматаэрасу туда не возвратилась⁸⁵. Таким образом, *симэнава* в мифе не охраняет сакральное от вторжения профанного, а удерживает сакральное (Аматаэрасу) от ухода из мира. Очевидно, такое же значение имеют эти вервья в священных местах синто.

Кроме того, *симэнава* (или ее вариант – *симэкадзари*) используется в домашней обрядности: как оберег от злых духов и всяких несчастий, её прикрепляют как оберег над входом в дом, на столбы, на амбар, на чан с водой и т. д.⁸⁶ Этот последний вариант использования вервья соответствует одной из основных функций магических узлов, выделенных М. Элиаде, – «защита от диких зверей, болезней и колдовства, а также от демонов и от смерти»⁸⁷. Однако, приняв во внимание первую и основную функцию *симэнава* – иеротопическую (т. е. создание сакрального пространства, освящение пространства), можно утверждать, что она имеет место и в домашней обрядности, поскольку дом, как показал М. Элиаде, также является сакральным и символизирует Центр мира, как и храм⁸⁸. С другой стороны, *симэнава* в святилищах также выполняет функцию защиты священного пространства от зла, но, учитывая сказанное выше, эта функция вторична.

Это еще не все. Автору настоящей статьи довелось наблюдать в 1998 г. обряд смены *симэнава*, соединяющей скалы Мэотоива. Местные жители разорвали старое священное вервие на кусочки, которые использовали для домашних *симэкадзари* (т. е. в качестве реликвий). Кроме того, когда на скалы повязывали новое вервие, каждый старался за него подержаться или хотя бы прикоснуться; матери подносили младенцев, чтобы те тоже прикоснулись ручками к *симэнава*. Таким образом, само вервие рассматривается как святыня, обладающая благотворной энергией.

Завершая рассмотрение мифа о Небесной пещере, заметим, что с ним связаны две из трех священных регалий, переданных Аматаэрасу

своему внуку Ниниги. Миф о его сошествии на Землю очень важен для теменологии синто, поскольку в нем говорится о новом освящении земного пространства (первое, как мы помним, было совершено Идзанаги и Идзанами). Это освящение совершается как путем сооружения святилища (именно там впервые упоминаются *химороги* и *ивасака*), так и перенесением на землю упомянутых регалий, которые являются в то же время священными реликвиями. Но это – тема отдельного исследования.

⁸² Blacker C. Op. cit. P 14.

⁸³ Синто-но хон. С. 48–49.

⁸⁴ В прочих версиях, приведенных в «Нихон сёки», о священном вервии вообще не упоминается.

⁸⁵ Кодзики. С. 57; Нихон сёки. С. 135.

⁸⁶ Боги, святилища, обряды Японии. С. 137; Синто-но хон. С. 49.

⁸⁷ Элиаде М. Избранные сочинения. С. 199.

⁸⁸ Элиаде М.: 1) Очерки сравнительного религиоведения. С. 346–347; 2) Избранные сочинения. С. 278–279, 282.

Г. Б. Спиридонов
(рисунки И. В. Спиридонова)

АРХИТЕКТУРНЫЙ СИНКРЕТИЗМ ХРАМА НИККО ТОСЁ-ГУ

Многовековой период синкретизма двух религиозных систем, синтоизма и буддизма в Японии, не мог не оставить отпечатков влияния буддийской архитектуры и искусства в архитектурном дизайне синтоистских храмов, построенных до «Реставрации Мэйдзи» 1868 года. Синкретизм синтоистского и буддийского художественных решений был порожден длительным взаимодействием этих религий. На взгляд автора, одним из лучших примеров, сохранивших следы синтеза синтоистского и буддийского стилей, являются Наружные ворота синтоистского храма Никко Тосё-гу, одного из пятисот пятидесяти храмов Тосё-гу по всей стране, и одного из ста восьмидесяти пяти¹, сооруженных до 1868 г.

Перед тем как приступить к рассуждениям о синтезе искусств в декоре ворот, необходимо подробно рассмотреть его художественные составляющие. Итак, Ворота Омотэ-мон (рис. 1), Наружные ворота, являются входом в синтоистский храм Никко Тосё-гу. В нишах ворот видны огромные деревянные изображения двух буддийских божеств Нио. Это боги – хранители, статуи которых находятся по обе стороны ворот Нио-мон буддийских храмов. Об их историческом названии говорится ниже. По существующей в буддистской космологии градации божеств на четыре группы (будды, бодхисаттвы, видья-раджи и дэвы) Нио относится к дэвам, обитающим в мире небес (санскр. дэвалока). Скульптуры бога земледелия Яся² (санскр. Якса), держащего алмазный пест, для защиты буддийского храма ставили у входа, и они получили название

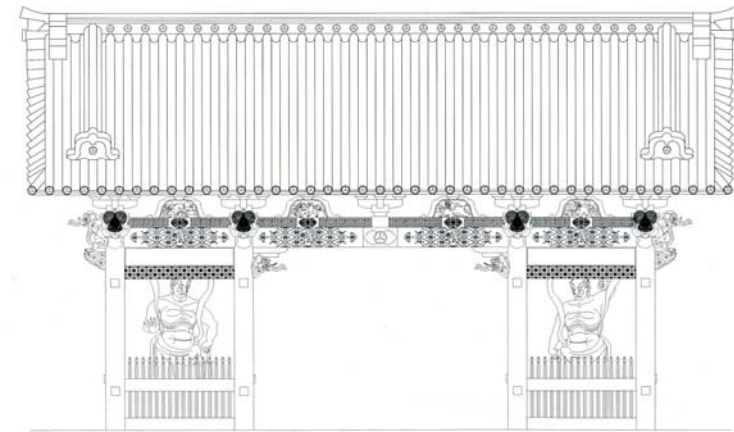


Рис. 1

«Два царя». Позже появилось другое написание – «Милосердные цари», но произносимое так же. Их полное имя – Силачи Мира Алмаза (*конго рикиси*). Имя одного из божеств – Нараэн³ (санскр. Нараяна). Он является воплощением Вишну. Его закрытый рот символизирует конец всего сущего (*ун*). Имя другого божества – Мицусяку (может читаться как Миссяку). У него также имеется несколько имен, одно из которых – Сюконгодзин – переводится на санскрит как Ваджрадхара⁴ или Ваджравира⁵. Также он может отождествляться с одним из проявлений Ваджрапани⁶. Мицусяку соотносится с Гухяпада-важра⁷. Его открытый рот символизирует начало всего сущего (*а*). Данные ворота являются характерным примером синкретизма синтоистской и буддийской архитектур, ворот типа Дзуйсин-мон⁸ и Нио-мон⁹. Наличие скульптурных

³ Кодзиэн. С. 1929.

⁴ Кодзиэн. С. 1231.

⁵ История культуры Японии. Обзор. Токио, 1989. С. 56.

⁶ ja.wikipedia.org/wiki/執金剛神

⁷ Dictionary of Buddhist iconography. Vol. 8. International academy of Indian culture . N-Delhi, 1999. P. 2453

⁸ Относятся к синтоистскому стилю архитектуры. Другое название – ворота с башней (楼門, ромон). Двухуровневые ворота с проходом посередине; на первом уровне не предусмотрено перекрытие, на втором могут быть обходные галереи. В нишах ставят синтоистские скульптуры воинов.

⁹ Относятся к буддийскому типу сооружений. В нишах ставят скульптуры Силачей Мира Алмаза.

¹ Такафудзи Харутоси. Изясу то дзэнкоку–но Тосё-гу. (Изясу и все храмы Тосё-гу.) Токио, 1992. С. 198.

² Кодзиэн. (Толковый словарь Кодзиэн) / Под ред. И. Симмура. Токио, 1991. С. 984 (далее: Кодзиэн).

образов с внутренней стороны (*карасиси*¹⁰ (кит. *пиньинь*) и *комаину*¹¹) в большей степени указывает на принадлежность к синтоистскому святилищу, а скульптуры божеств Нио в нишах – на отношение к буддийскому храму.

Шесть колонн, образующих ниши в левой и правой частях ворот, соединяются с горизонтальными балками, собирающими данную архитектурную конструкцию воедино. Угловые выступающие части горизонтальных балок с фасада и торца с каждой из сторон украшены скульптурой в виде передней части туловища баку¹² (кит. *мо*), а выступающие части верхней обвязки декорированы горельефами карасиси. Великолепная горельефная резьба, изображающая соцветия хризантемы, декорирует места соединения колонн и продольной балки. Этот горельефный шедевр дополнен гравированным медальоном, выполненным из цветного металла. Вся композиция воспринимается, словно букет цветов.



Рис. 2

Интересен декор балочной конструкции, представляющий комбинацию живописи и чеканки. Живописное украшение (рис. 2) нижней балки весьма необычно по своей форме, и можно сказать, что выгравированная металлическая поверхность является ее рамкой. Нижняя часть балочной конструкции ворот с фасадных сторон условно делится колоннами на три, а с торцов – на два пространства, где располагается данное симметричное изображение. На желтом фоне прорисованы зеленой линией ромбы, по углам которых помещены красно-коричневые прямоугольники с белой окантовкой, также по всему периметру обведенные зеленой линией. Подобный орнамент – четыре прямоугольника, соединенные между собой, является обрамлением цветка¹³. Достаточно схематично показаны сердцевина и четыре тычинки с использованием

¹⁰ Китайский лев (*карадзиси* или *карасиси*) – фантастическое животное, напоминающее по внешнему виду льва.

¹¹ Фантастическое животное, собака из страны Корё (яп. *Кома*).

¹² Фантастическое животное из китайской мифологии. Небольшая голова, тело медведя, нос слона, глаза сай (фантастическое животное напоминающее оленя, но с панцирем на спине, как у черепахи), хвост быка, лапы тигра. Считается, что оно пожирает плохие сны.

¹³ Данный мотив называется «деревянная тыква» (мокко.) Возник в Китае в эпоху Тан (618–906 гг.), в Японии был наиболее популярен в эпоху Хэйан (794–1192 гг.). (Возможны различные художественные интерпретации его изображения).

красно-коричневого цвета и белой окантовки. Лепестки цветка выделены темно-синим с добавлением голубого по краям. В центре этого пестрого растительно-геометрического орнамента вырисованы медальоны с изображением *карасиси* в различных позах. Фон медальонов желтый, и это не случайно, так как он наилучшим образом сочетается с позолотой на архитектурных деталях и скульптуре, расположенной вокруг него. Границы медальонов подчеркнуты синим цветом, тела нарисованных животных показываются либо синими, либо зелеными тонами. На взгляд автора, ответ на вопрос, чьей кисти принадлежат данные силуэты, лежит в сравнении этого изображения и ширмы

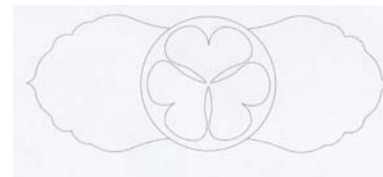


Рис. 3



Рис. 4

«*карасиси*», выполненной Кано Эйтоку (1543–1590). Несомненно, это живописный почерк школы Кано, с присущим ему темпераментом и экспрессией. Выгравированный орнамент металлического обрамления представляет вариацию на тему клематиса.

Декор нижней части балочной конструкции над проходом ворот (между нишами) состоит из двух рисованных узоров и большого медальона, с выгравированным гербом Токугава Иэясу – мальвой китайской (рис. 3) в центре. Таким образом, центром изображения является не рисованный растительный узор с *карасиси*, а металлический медальон, в отличие от декора данной балки над нишами. Верхняя балка условно поделена колоннами на части, декорированные росписью и выгравированным металлическим медальоном (рис. 4). По сравнению с нижней частью балочной конструкции, где выгравированный орнамент находится по краям балки, здесь несколько иная картина. В центре всей композиции расположен медальон, а по краям балки имеются металлические украшения, обрамляющие торцевые части и горельефы, которые декорируют верхние части колонн. Медальон (рис. 4) состоит из диска посередине и двух лепестков по бокам. Диск декорирован соцветием клематиса, а лепестки – узором, напоминающим листья этого растения. Фоном для медальонов служит узор в виде *мандзи* (санскр. *свастика*) и линий, соединяющих их между собой (рис. 5). Это древнеиндийский символ счастья и добродетели, мотив, имеющий тесную связь с буддизмом, который проник из Индии в Японию через Китай. Он также используется как иероглифический знак с аналогичным значением. Иероглифы *мандзи* по четыре знака в ряду. Сами

ряды выполнены в желтых тонах на зеленом фоне, параллельны между собой и расположены под углом сорок градусов. Что касается украшения балки над проходом ворот (между нишами), то в данном случае в центре также помещен металлический медальон с выгравированной мальвой китайской. Все медальоны отличаются виртуозностью обработки металла и декорированы разнообразными узорами.



Рис. 5

Под вышеописанной балочной конструкцией в нишах находятся позолоченные щиты, соединяющиеся с еще одной обвязкой, выступающие части которой декорированы позолоченными головами *баку* (внутренняя сторона) и облаками (наружная сторона). Расписной растительный орнамент (рис. 6) на балке-распорке по цветовой гамме увязан с цветовым решением верхних балочных конструкций. Между золотых лепестков на синем фоне изображены цветы с зелеными лепестками с салатной окантовкой, а тычинки показаны темно-красным тоном. Все элементы соцветия выделены золотым контуром. Таким образом, весь



Рис. 6

растительный орнамент, представленный в Наружных воротах либо в живописном виде, либо выгравированный в основном представляет собой импровизацию на тему клематиса.

Для данного типа архитектуры характерна система кронштейнов, по четыре – с фронтальной и торцевой сторон, по три – с боковых. Пространства между ними также декорированы резным украшением. Кронштейны помимо функционального назначения, несомненно, несут декоративную нагрузку, и это подчеркивают расположенные между ними резные украшения. Со стороны южного фасада ворот имеются четыре резных украшения на темы «*комаину* и пион» и «*карасиси* и пион». Помимо отличия поз, в которых изображены животные, горельефы имеют различную цветовую гамму: два основных цвета – синий и зеленый, в которых показаны тела животных и которому подчинен цвет рамок. Изменение сюжетной линии мы видим и в резных декоративных украшениях северного фасада. Это четыре композиции на «*тигринаую*» тему: «*тигрица и бамбук*» (две), «*белый тигр*»¹⁴ (кит. *бай ху*)

¹⁴ Яп. *бякко*. Один из четырех божеств (*сидзин*), защищающих части света от злых сил. Данный образ возник в китайских легендах начала эпохи Хань (202 до н.э.–220).

и бамбук» и «*тигр и бамбук*». Определение пола у изображений тигра основывается в первую очередь на открытой и закрытой пасти: открытая соответствует самцу, закрытая – самке. В декоративных украшениях торцевых частей ворот (рис. 7) сюжетная линия меняется на изображение фантастического животного *кирин*¹⁵ (кит. *цилин*). С западной стороны

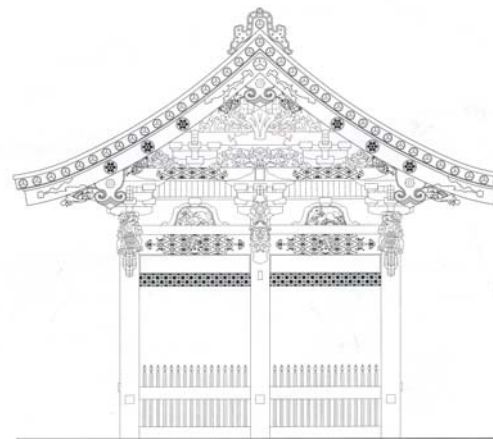


Рис. 7

два горельефа на тему «*кирин* и облака»: один выполнен с использованием зеленого в качестве основного цвета, другой с использованием синего. С восточной стороны также два горельефа «*кирин* и облака» и «*кирин* и волны», в которых основными цветами выбраны синий и красный. Можно предположить, что синий и зеленый цвета показывают принадлежность к тому или иному полу, а дополнительный красный подчеркивает божественность животного. В нишах над изображениями божеств Нио, а также над балками в проходе ворот горельефы выполнены на тему *карасиси*, *баку* и тигра. В нишах с южной стороны: «*баку* и облако», «*пион*»; с северной стороны – «*баку* и облако», «*бамбук*»; в проходе – «*карасиси* и пион», «*тигр и бамбук*». Со стороны северного фасада в нишах, с обратной стороны скульптур Нио, помещены гигантские изображения *комаину* (восток) и *карасиси* (запад). Внутренние части ниш также декорированы горельефами.

Архитектурный стиль Наружных ворот относится к стилю японской архитектуры используемому при строительстве буддийских храмов и сформировавшемуся в эпоху Муромати (1392–1573 гг.). Помимо японского термина *сэттоё* его можно назвать «японская эклектика» или «историзм». Он включает элементы трех стилей японской архитектуры – стиля большого будды (*дайбуццё*), японского стиля (*ваё*) и дзэн-буддийского (танского) стиля (*дзэнсёё*, *караё*). Примерами данного стиля служат Основной павильон буддийского храма Таисан-дзи (1306 г.) в

¹⁵ Фантастическое животное. Самец называется *ки*, самка *рин*. Похоже на оленя, но имеет хвост быка, копыта лошади, на голове рог; излучает пятицветное сияние. В древнем Китае считалось, что оно появляется перед приходом святых.

префектуре Эхеме и Основной павильон буддийского храма Мёо-ин (1320 г.) в префектуре Хиросима. Крыша ворот выполнена в стиле *иримоя-дзукури* (вальмовая крыша с козырьком), часто используемом при строительстве синтоистских храмов. Щипец исполнен в стиле *иримоя-хафу*, когда фронтонный треугольник крепится к крыше, сооруженной в стиле *иримоя*. Этот архитектурный элемент, выполненный в данном стиле, можно встретить в замковой архитектуре и домах воинов. В японской традиционной архитектуре он является одним из шести основных стилей щипцов: *тэри-хафу*, *сэцума-хафу*, *иримоя-хафу*, *кара-хафу*, *тидори-хафу*, *сугару-хафу*.

Черепица попадала в Японию с материка и выполнялась в пяти основных стилях¹⁶. Черепица крыши ворот выполнена в стиле круглой, карнизно-круглой с орнаментированными дисками в виде родового герба Токугава и плоской черепицы. Также на крыше имеется большой гребень (*омунэ*) и гребни, идущие вниз по скату крыши (*кудари мунэ*). Над фронтоном можно видеть декоративный элемент *оникавара*, что дословно переводится как «чертова черепица». Своим названием он обязан изображению морды черта на таком же элементе Основного павильона буддийского храма Синъякуси-дэра в префектуре Нара и имеет исключительно декоративный характер, закрывая место среза гребня. Данный элемент в японской архитектуре может исполняться в трех основных формах: «чертова черепица», «чертова доска» (*они ита*), «львиная пасть» (*сисигути*). Над ним имеется декоративная деталь *торифусума*.

Декор фронтона представляет собой двухъярусные горельефные украшения на растительную тему, характеризующиеся разнообразием цветовой гаммы и форм. Это композиции с пионом, включая этюды «букет хризантемы и волна». Обрамлением данной композиции являются орнаментированные щипцы в стиле *иримоя-дзукури*. Орнамент представлен климатисом, выполненным в виде крупного рисунка-медальона и в виде миниатюры под коньком крыши. Также на щипце имеются три декоративных элемента *гэкё*, использующиеся для того,

¹⁶ Попадая с материка в Японию черепица была пяти видов: «мужская» (*окавара*), «женская» (*макавара*), «плотина» (*цуцумикавара*), «стремя» (*абумикавара*), «карнизная» (*нокикавара*). «Мужская» – узкая, полукруглой выпуклой формы, в настоящее время называется «круглой» (*марукавара*); в европейской архитектуре такой вид известен как «монах». «Женская» – полукруглой, вогнутой формы, в настоящее время называется «плоской» (*хиракавара*); в европейской архитектуре такой вид известен как «монашка». «Плотина» – полукруглой, выпуклой формы, в настоящее время называется «вывеска» (*носикавара*). «Карнизная» – вид «женской» с плоским орнаментированным кантиком с фасадной стороны, называется также «карнизно-плоской» (*нокихиракавара*). «Стремля» – вид «мужской», с края декорированной круглым диском (как правило, орнаментированным), называется также «карнизно-круглой» (*нокимарукавара*).

чтобы закрыть место среза конька или балки и для предотвращения гниения. В японской архитектуре утвердились пять основных стилей этого элемента: «глаз вепря» (*и-но мэ гэкё*), «горшок под сливу» (*умэ-бати гэкё*), «репа» (*кабура гэкё*), «три цветка» (*мицубана гэкё*), декоративный элемент *карахафу* (*карахафу гэкё*). В данном случае это элементы в стиле «репа»: центральный под коньком крыши, декорированный монохромной резьбой в виде хризантемы, и два на щипцах. Последние называются *кудари гэкё*, так как расположены ниже основного. Двери ворот Омотэ-мон относятся к японскому архитектурному стилю *ваё* и выполнены в стиле *итакарадо* (дословно «танская дверь из доски»), т.к. изготовлены из одной или несколько досок. В качестве материала для них использован кипарисовик японский (лат. *Chamaecyparis obtuse Endl.*). Одними из самых известных ворот данного стиля являются ворота Золотого павильона буддийского храма Хорю-дзи. Ворота продолжает изгородь, выполненная с крышей в стиле *цудзибэй*¹⁷. Она полностью опоясывает данный уровень храмового комплекса. Цвет ее соподчинен с цветом ворот. Декоративные элементы на изгороди отсутствуют.

Исторически эти ворота назывались Нио-мон, так как в них имелись скульптурные изображения Нио. Согласно указу о разделении религий, 5 марта 1871 г. скульптуры Нио были перенесены в ворота Нио-мон храма Таию-ин в Никко, чтобы «очистить» синтоистское святилище от бросающихся в глаза буддийских изображений. Их место заняли скульптуры *карасиси* и *комаину*, в настоящее время находящиеся со стороны северного фасада, где ранее помещались вазы, выполненные из танской бронзы¹⁸ на Рикю в 1630е годы. Официально ворота были переименованы в Наружные (Омотэ-мон), но их продолжали называть Нио-мон. Из-за этого несовпадения в 1897 г. изваяния Нио вернули на прежнее место, но, возможно, это было сделано как следствие указа 1875 г. о свободе религиозных убеждений.

Эти ворота ярко свидетельствуют о влиянии буддийской архитектуры, под действием которой на территории синтоистских храмов при входе в святилище, помимо *тори*, начали строить Дзуйсин-мон, беря за основу ворота буддийских храмов. Это стало началом симбиоза различных архитектурных и художественных решений. Так, крыша в воротах была выполнена в стиле, используемом в строительстве синтоистских храмов.

Первоначально образ карасиси использовался в буддийском дизайне: одним из первых в Японии изображений считается силуэт этого фанта-

¹⁷ Для сооружения такой изгороди использовались земляная насыпь, деревянный каркас и черепичная крыша. Они сооружались вокруг домов феодалов, храмов и т. д.

¹⁸ Этот сплав состоит из золота, серебра и меди и называется китайской (танской) бронзой.

стического животного на фонаре перед статуей Большого Будды храма Тодай-дзи. Образы фантастических животных *баку*, *кирин* и *карасиси*, в виде которых выполнены выступающие части балок конструкции, барельефы, горельефы, широко используются и в синтоистской, и в буддийской архитектуре, но необходимо уточнить, что в декоре синтоистских святилищ последние, на взгляд автора, чаще выполняются полихромно. Добавлю также, что круглые скульптуры этих животных встречаются только в синтоистских храмах.

Тема хризантемы, обыгрываемая в горельефной резьбе, является в японском искусстве универсальной, без религиозной составляющей, но нельзя не вспомнить императора Го-Тоба (1180–1239), который любил этот цветок и сделал его императорским символом.

Орнамент *мокко* (деревянная тыква) с 1156 г. стал использоваться как герб (*камон*) рода Токудайдзи Санэёси (1096–1157). Если попытаться соотнести этот узор с одной из религий, то необходимо отметить, что впервые он появился в декоре синтоистского святилища Ясака-дзиндзя в Киото и впоследствии стал использоваться как синтоистский символ (*синмон*) святилищ Гион-дзиндзя по всей стране.

Орнамент в виде соцветий клематиса часто используется в сочетании с узором «китайская трава». Сам цветок попал в Японию достаточно поздно, в XVII в.¹⁹ Орнамент «китайская трава» представляет собой переплетающиеся побеги плюща (лат. *Parthenocissus tricuspidata*). Существуют разные вариации данного сюжета по форме и цвету. Этот узор использовался в древнегреческих храмах, в Месопотамии, Египте и по Великому шелковому пути попал через Китай в Японию. Его можно встретить и в других сооружениях храмового комплекса, но в воротах Омотэ-мон клематис представлен без использования орнамента «китайская трава».

Следующий декор, используемый в воротах, – родовой герб Токугава: три листа мальвы китайской, нарисованные в окружности. Данный орнамент скорее имеет религиозный характер, поскольку мальва китайская считается синтоистским растением (*синсо*)²⁰ храма Камо-дзиндзя в Киото, а также используется во время синтоистского праздника аой-мацири. Однако в Камо-дзиндзя применяется другая художественная интерпретация, называемая *тати аой*, где три листа не вписаны в окружность, а обозначены в виде дерева с тремя стволами. В храме Никко Тосё-гу родовой герб Токугава считается синтоистским символом. Несмотря на частое использование названия «мальва китайская», это растение

¹⁹ Такафудзи Харугоси. Дзусэцу сядзикэнтю-но тёкоку-Тосё-гу-ни хорарэта досёкубуцу. (Скульптура в синтоистско-буддийской архитектуре. Животные и растения в резьбе храма Тосё-гу.) Токио, 1999. С. 179.

²⁰ Там же. С. 168.

по-латыни называется *asarum caulescens*, т. е. относится к роду «копытень» (лат. *asurum*) семейства кирказоновых (лат. *aristolochiaceae*) класса двудольных. В нашей стране оно известно под названием копытень.

Узор *мандзи*, как уже отмечалось, буддийского происхождения. В Японию он впервые попал в качестве орнамента, нанесенного на ногу статуи Якуси Нёрай (санскр. Вайдурьяпрабхараджа) в 697 г. и с эпохи Хэйан часто использовался в декоре буддийских храмов. В синтоистских святилищах он встречается редко.

Изображение пиона на воротах можно встретить в виде отдельных сюжетов и скульптуры второго плана. Во всех пластических изображениях выбор сюжетов скульптуры второго плана неслучаен и в основном предопределен самой темой, в частности, считается, что *карасиси* обычно соответствует пион. Объяснение здесь достаточно простое: льву, царю зверей, должен соответствовать царь цветов – пион. Выбор сюжета второго плана сложился в Древнем Китае, откуда проник в Японию. В эпоху Эдо (1600–1867 гг.) здесь началось повсеместное увлечение китайским фольклором, регламентирующим обязательное соблюдение всех особенностей изображений не только в скульптуре и живописи, но даже в театральных декорациях. В Поднебесной пион был особенно почитаем императорами, считался «царем ста цветов» и символом благосостояния. Согласно легендам, в Японию его привез монах Кукай в начале эпохи Хэйан, и этот цветок стал очень любим аристократами, монахами и деятелями культуры²¹. Особенности его изображения также полностью соответствовали китайским традициям. Подобные мотивы можно видеть в Золотом павильоне храма Хорю-дзи, на пьедестале Якуси Нёрай храма Якуси-дэра и в других местах. Начиная с эпохи Камакура (1192–1333) изображения пиона приобретают более декоративный оттенок и начинают использоваться в художественной резьбе синтоистских и буддийских храмов, а в живописи школы Кано этот цветок стал сюжетом для изображения.

В художественной резьбе ворот использованы образы реального тигра и фантастического белого тигра. Считается, что, если тигр проживет пятьсот лет, он становится белым. Входящий вместе с *гэнбу*²², *сэйрю*²³ и *сюсаку*²⁴ в число божеств, защищающих части света (*сидзин*), белый тигр защищает запад. В Древнем Китае до карасиси именно тигр считался царем ста зверей²⁵. Изображение белого тигра как одного из четырех

²¹ Там же. С. 182.

²² Фантастическое животное-божество, охраняющее север.

²³ Фантастическое животное синий *рю* – божество, охраняющее восток. Является подвидом *рю* (санскр. *paṇa*), согласно индийским мифам является полубожеством с лицом человека, телом и характером змеи. С древних времен связывается с буддизмом.

²⁴ Фантастическая птица-божество, охраняющая юг.

²⁵ Такафудзи Харугоси. Дзусэцу сядзикэнтю-но тёкоку-Тосё-гу-ни хорарэта досёкубуцу. С. 57.

божеств-защитников (*сюгосин*) попало оттуда в Японию вместе с географией, основанной на фэн-шуй. С периода Хэйан тигр фигурирует в скульптуре синтоистских и буддийских храмов. Среди реально существующих животных, нашедших отражение в резьбе храма Тосё-гу, тридцать восемь изображений именно этого животного, поскольку тигр – знак китайского циклического календаря, олицетворяющий Токугава Иэюасу, который родился в год тигра. В качестве скульптуры второго плана изображен бамбук – растение, согласно китайским традициям, соответствующее тигру. В Японии он широко использовался в декоративном орнаменте и родовых символах, но не имеет явно выраженной религиозной окраски. В данных горельефах бамбук, как и тигр, символизирует Токугава Иэюасу, детское имя которого Такэтиё начиналось с иероглифа «бамбук».

Синкретизм синтоистского и буддийского искусств в архитектурном дизайне синтоистских храмов проявляется в том, что, используя буддийский стиль архитектуры, скульптуры, орнаменты, зодчие выстраивали их согласно синтоистским архитектурным традициям. Освоение и переосмысление японскими мастерами, соорудившими синтоистские святилища, буддийских и синтоистских приемов зодчества убеждает в единстве содержания архитектуры и декоративной пластики. При этом становится ясно, что объемно-пространственные структуры храмов решают ту же самую задачу, что скульптура и орнаменты, органически вплетенные в структурную ткань архитектурных сооружений. Рождая новые формы, развивая содержание и художественно обогащая синтоистский стиль архитектуры, достигнутый таким образом синтез скульптуры, живописи, чеканки, а также синтез синтоистских и буддийских стилей становится объединяющим началом. Следует подчеркнуть, что использование буддийской пластики, символики, орнаментов в дизайне синтоистских храмов, как правило, тесно увязано с пластическим или живописным решением синтоистских изображений. Она может быть во всем тождественна им, становясь составной частью общей композиции, но в ряде произведений играет роль своеобразного орнаментального сопровождения всех художественных элементов скульптур.

А. А. Накорчевский

КОСМОЛОГИЯ СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА САТО НОБУХИРО

До 1945 г. в довоенной Японии Сато Нобухиро (佐藤信淵) был суперзвездой. Это не авторское преувеличение, а выражение, заимствованное из работы одного из первых исследователей творчества этого мыслителя Танака Киминао, – «великая звезда, последней воссиявшая в научном мире *кэйдзай* эпохи Токугава»¹ (толкование термина *кэйдзай* см. ниже). Действительно, широта сферы интересов Сато Нобухиро и количество написанного поражает воображение – его кисти принадлежат почти сотня сочинений, начиная от руководств по выращиванию риса, горному и военному делу и вплоть до трактатов по проблемам космологии, экономики, государственного устройства и геополитики². Именно последние три темы обусловили сверхпопулярность сочинений Сато Нобухиро в период становления и экспансии Японской империи – от реформ Мэйдзи, начатых в 1868 г., и до ее краха в 1945 г. В этот период выходят многочисленные исследования его творчества и собрания его сочинений, построенные по тематическому признаку. Наиболее популярные труды Сато Нобухиро выходили отдельными изданиями и включались в антологии различного рода – от собрания лучших работ в области экономики и военного дела до шедевров мировой мысли. Один из трех главнейших реформаторов периода Мэйдзи Окубо Тосимити (1830–1878), ставший министром финансов, издал его книгу «Краткая суть *кэйдзай*» (1822) в качестве руководства для своих подчиненных³.

¹ Танака Киминао. Сато Нобухиро-но носэй гакусэцу (Научное толкование управления сельским хозяйством Сато Нобухиро.) Сэндай, 1915. С. 406.

² Сочинения Сато «Записи о небесном столпе», «Секретные меры смешения воедино», «Секретные записи о передаче традиции» и «Записи о сути *кэйдзай*», переизданные с комментариями в «Большой серии японской мысли» в 1977 г., цитируются по этому изданию. Остальные цитируются по трехтомнику «Полное собрание родовой науки Сато Нобухиро», вышедшему в 1925–1927 гг. и факсимильно переизданному в 1992 г. Перевод всех цитат из Сато принадлежит автору статьи.

³ Sidney Devere Brown. Okubo Toshimichi: His Political and Economic Policies in Early Meiji Japan // The Journal of Asian Studies. Vol. 21, No. 2. 1962. P. 183–197.

В 1883 г. Сато Нобухиро посмертно присвоили 5-й придворный ранг высшей ступени, а с 1909 г. он почитается как синтоистское божество вместе со столпом японского почвенничества (国学) и своим учителем Хирата Ацутанэ в святилище Иятака в префектуре А�ита.

Трогательная история о том, как умирающий отец завещал шестнадцатилетнему сыну завершить труды четырех поколений его предков, изучавших условия и способы ведения сельского хозяйства, и создать целостное учение о *кэйдзай*, жизненно необходимое для выживания и процветания народа и страны, была включена в качестве отдельного рассказа под названием «Упорный труд пяти поколений» в официально издававшуюся Министерством просвещения и пользовавшуюся огромной популярностью хрестоматию японского языка⁴. Этим шестнадцатилетним юношей, преподносившимся в качестве образца сыновней почтительности и чувства долга, был не кто иной, как Сато Нобухиро. Без преувеличения можно сказать, что это имя, прославленное во многих посвященных ему хвалебных сочинениях как провидца и учителя нации, до 1945 г. было известно в Японии чуть ли не каждому.

Однако после поражения во Второй мировой войне и распада Японской империи ситуация кардинально изменилась. Имя Сато Нобухиро практически перестало упоминаться за исключением специальных исследований, посвященных истории японской мысли, а число книг, посвященных ему упало практически до нуля. Мне удалось обнаружить только одну монографию о Сато Нобухиро, изданную в послевоенные годы⁵. Тем не менее его статус как одного из видных мыслителей Японии остается незыблемым, несмотря на все критические замечания в его адрес, на которых мы остановимся ниже. Достаточно сказать, что четыре его трактата были помещены в 45-м томе «Собрание произведений японской мысли» (Нихон сисо тайкэй), а в 24-й том серии «Знаменитые японские произведения» (Нихон-но мэйтё) был включен частичный перевод на современный японский язык еще одного ключевого для этого мыслителя трактата – «Рассуждения о сотворении и возвращении», содержание которого будет проанализировано дальше в этой статье.

Ключ к пониманию того, почему Сато Нобухиро оказался если не забыт, то отодвинут в тень с авансцены общественного дискурса, дает характеристика, вынесенная в заголовок публикации английского перевода фрагментов его сочинений в хрестоматии «Источники по традиции Восточной Азии» – «Сато Нобухиро: тоталитарный национа-

⁴ *Камирё Сабуро*. Синкоку Ниппон то Сато Нобухиро сэнсэй (Страна богов Япония и учитель Сато Нобухиро.) Токио, 1934. С. 4–7.

⁵ *Инэ Юдзи*. Сато Нобухиро-но кёдо то дзицудзо (Выдуманный и истинный образ Сато Нобухиро.) Токио, 2001.

лизм»⁶. О том, насколько точна и полна такая характеристика, мы поговорим позже, а пока для оценки фигуры Сато Нобухиро важно зафиксировать тот факт, что после поражения Японии во Второй мировой войне и краха японского имперского проекта, одним из авторов или, точнее, провозвестником которого считался Сато Нобухиро, он оказался «неполиткорректной» фигурой⁷.

Однако это вряд ли может служить оправданием игнорирования наследия Сато Нобухиро, которое действительно противоречиво во многих своих аспектах. Сразу следует оговориться, что критически настроенные исследователи его творчества, начиная, по крайней мере, с работы известного японского историка-марксиста Хани Горо⁸, указывают на во многом компилятивный характер его сочинений, граничащий с плагиатом, что в определенной мере соответствует действительности. Очень многие идеи Сато Нобухиро заимствовал прежде всего у Хирата Ацутанэ (1776–1843) и своего старшего современника Хонда Тосиаки (1744–1822).

Конфуцианец по убеждениям и воспитанию, несомненный знаток китайской классической литературы, знакомый не понаслышке и с буддийскими текстами, и с голландскими книгами в японских переводах, через которые в закрытую от внешнего мира Японию попадали отголоски европейских знаний (в основном в области астрономии, медицины и военного дела), «открывший» для себя в сорок лет синто, древнее японское предание и сочинения японского почвенничества, Сато Нобухиро опирался в своих построениях на весь объем имевшейся у него информации. Хотя его сочинения полны четко обозначенных цитат и ссылок на имена прославленных мыслителей и ученых, он и вправду часто не указывал источник приводимой информации, иногда слепо доверяя ей без обязательной в таких случаях перепроверки, требуемой современным научным знанием.

Некоторые его сочинения и впрямь являются переложениями ранее изданных трудов японских ученых в различных областях знания, но не они определяют значимость идей Сато Нобухиро в истории японской мысли, и не за это вольное или невольное копирование он был почитаем в течение почти ста лет после своей смерти. Поясняя эти особенности сочинений Сато Нобухиро, можно и нужно говорить о том, что понятие авторского права в современном истолковании неприменимо к

⁶ *William Theodore de Bary* (ed.). *Sources of East Asian Tradition*. N.Y., 2008. P. 334.

⁷ *Кэндзё Тэйдзи*. Мэйдзи-ни окэру Сато Нобухиро дзо то Сонтоку мондзин (Образ Сато Нобухиро в период Мэйдзи и ученики Сонтоку.) // *Кинсэй сисоси кэнкю-но гэндзай*. Нынешнее состояние исследований по истории мысли Нового времени. Токио, 1995. С. 255–276.

⁸ *Хани Горо*. Сато Нобухиро-ни кансуру кисотэки кэнкю (Базовое исследование касательно Сато Нобухиро.) Токио, 1929. С. 105 и далее.

общепринятой культурной практике не только в Японии той поры, но и во всех *домодерных* обществах, как и о том, что главной своей задачей Любомудры давних дней видели распространение знания, которое по тем или иным причинам казалось им верным, вне зависимости от источника его получения, и что нет числа компилятивным или просто переложенным на новый лад текстам в истории японской, да и любой другой мысли, начиная с древних времен.

Полагаю, что эти особенности надо воспринимать не как недостатки и не как повод для критики, осуждения и тем более в качестве причины отказа от объективного изучения его наследия, но как некую особенность культурных практик и традиций определенного времени. Тем более, оригинальность и новизна идей Сато Нобухиро заключена не только и не столько в тех отдельных кирпичиках, из которых он складывал систему своего мировоззрения, а в самой этой системе, ее основаниях и обоснованиях, в способах решения практических задач и самих задачах, которые она перед собой ставила.

Как справедливо указывает современный японский исследователь Кацурадзима Нобухиро, японская академическая мысль XX в. выделяла в творчестве приверженцев почвенничества их рациональные, «прогрессивные» идеи, обходя при этом их метафизические и религиозно-мистические построения, а те мыслители, у которых мистика преобладала над просвещенческим рациональным академизмом, зачастую игнорировались⁹, о чем мне также приходилось писать¹⁰. Видное место в ряду подобных мыслителей занимает Сато Нобухиро.

Прежде чем перейти к описанию мировоззренческой системы Сато Нобухиро, необходимо сказать несколько слов о его жизни, трудах и об особенностях эпохи, в которую он жил.

Сато Нобухиро и его время

Жизнь Сато Нобухиро приходится на самый конец правления сёгунов Токугава – эпоху, называемую в японской историографии *бакумацу*. Мир и стабильность, установившиеся с начала XVII в., после того как фактическая верховная власть в стране была сосредоточена в руках сёгунов Токугава, привели к экономическому и культурному расцвету, который достиг апогея в конце XVII в. Период Гэнроку (1688–1704 гг.) считается «золотым веком» правления Токугава, после которого про-

⁹ Кацурадзима Нобухиро. Бакумацу кокугаку-но тэнкай то Сато Нобухиро-но сисо (Поворотный момент в «национальной науке» в конце эпохи Токугава и учение Сато Нобухиро) // Кинсэй сисоси кэнкю-но гэндзай. Нынешнее состояние исследований по истории мысли Нового времени. С. 235.

¹⁰ Накорчевский А. А. Мистическая метафизиолингвистика Ямагути Сидо (1765–1842): опыт интерпретационного прочтения // Япония 2006. Ежегодник. М., 2006. С. 160–180.

тиворечия между сложившимся социальным устройством и системой ценностей, с одной стороны, и развивающейся товарно-денежной экономикой, с другой стороны, приводили к постоянно возникающим социальнo-экономическим кризисам. Новоявленные купцы-буржуа обогащались, а благородное сословие самураев, особенно низших рангов, неуклонно нищало. Тогдашняя Япония была, по сути, федеративным государством, состоявшим из удельных владений (藩), во главе которых стояли владетельные князья-даймё. Они содержали за свой счет самурайские дружины, которые в условиях длительного мира все более утрачивали военные функции и превращались в обычных служащих. Вместо федеральных налогов существовали определенные повинности, а сами Токугава существовали за счет доходов с родовых земель наравне с другими даймё.

Основу экономики составляло сельское хозяйство, а жалованье самураям исчислялась в тюках риса. С развитием товарно-денежной экономики многие княжества стали испытывать значительные финансовые затруднения, и поскольку основу их доходов неизменно составляло сельское хозяйство (за малым исключением тех княжеств, которым посчастливилось иметь в своих владениях соляные поля, медные рудники, золотые прииски и т. п.), все реформаторские усилия были сосредоточены в основном в этой сфере.

Главным способом повышения доходов удельных владений виделось расширение сельскохозяйственной базы путем освоения новых земель и улучшения агрономических практик.

По мере нарастания социально-экономических противоречий и необходимости расширения доходной базы, возникала потребность в практических знаниях и умениях, которые получили название «реальной науки» (実学). Эта «реальная наука» не основывалась на принципиально новом научном мировоззрении, в основе которого лежал эксперимент, математическое описание¹¹ и моделирование, как это случилось в Европе в XVII в., и не привела к появлению такого мировоззрения в Японии на автохтонной почве. «Реальная наука» представляла собой не более чем набор эмпирических практик и рецептов, опиравшихся в основном на классические китайские трактаты, результаты наблюдений и некоторые сведения, полученных из тех немногочисленных голландских книг (преимущественно по медицине и астрономии), которые попадали в закрытую от внешнего мира Японию через единственную

¹¹ Как отмечают современные исследователи К. Накамура и К. Итакура, с наступлением XVIII в. японские математики потеряли интерес к решению научных и практических задач, и система «японского счета» (和算) превратилась в забаву и развлечение: Накамура Кунимицу, Итакура Саёнобу. Нихон-ни окэру киндай кагаку-но кэйсэй катэй (Процесс формирования науки Нового времени в Японии.) Токио, 2001. С. 95.

факторию голландских купцов в Нагасаки. Полученные таким путем фрагментарные сведения о достижениях европейской науки именовались в тогдашней Японии «голландской наукой» (蘭学). На ее основе зарождалось напоминающее западную науку «естествознание» (究理学), однако оно так и осталось в зародышевом состоянии вплоть до начала реформ Мэйдзи. Мировоззренческую же основу практически всех образованных людей того времени, в том числе теоретиков и практиков «реальной науки», составляло неоконфуцианство (чжусианство), называвшееся «правильной, официальной наукой» (正学), по отношению к которой и «реальная наука», и «голландская наука» воспринимались не более чем прикладные аспекты.

Лишь к концу периода Токугава мыслители, попавшие под влияние японского почвенничества, специализированное крыло которого называлось «национальной наукой» (国学), попытались заменить конфуцианскую основу местными концептами, которые они старались вычлени из древних сказаний или прозреть в мистических опытах, часто придавая абстрактным принципам китайской натурфилософии плоть героев японских священных писаний. И хотя парадигмально построения неоконфуцианцев и нативистов были порою весьма схожи, интенционально они были весьма различны.

Один из столпов японского почвенничества Мотоори Норинага стал критиковать конфуцианство прежде всего за то, что оно обращается лишь к правящим верхам, игнорируя нужды и запросы простых людей – торговцев, ремесленников и, главное, крестьян, у которых не было, нет и не будет собственной «страны, чтобы править, и подданных, которым следует мирволить». Какой же толк им, восклицал он, от этого конфуцианского «учения мудрецов»?!!¹². Именно этот мыслитель впервые вычленил концепт *мусуби* – порождающей энергии божеств. Его самопровозглашенный последователь Хирата Ацутанэ сделал особый акцент на данном аспекте учения почвенников, способствуя валоризации крестьянского труда, приданию ему ценности и значимости, дотоле неведомых: созидательный труд крестьянина трактовался как воспроизведение на человеческом микроуровне божественного акта творения, тем самым возвышая до неведомых дотоле высот казалось бы банальную и непрестижную повинность. Благодаря этому учение Хирата стало популярным по всей Японии, выйдя за пределы ограниченного круга столичных интеллектуалов. Именно с Хирата столкнула впоследствии судьба Сато Нобухиро, и эта встреча, за которой последовали учеба и сотрудничество на равных, оказала на него решающее влияние.

Сато Нобухиро принадлежал к тому слою последователей «практической науки», которые часто выступали в качестве экспертов и ме-

¹² Цит. по: *Matsumoto Shigeru*. Motoori Norinaga, 1730–1801. Cambridge, 1970. P. 47.

неджеров, нанимаемых владетельными князьями-даймё для увеличения доходов со своих владений путем развития сельского хозяйства, ремесел и торговли, а также приведения в порядок финансов. К концу периода Токугава они стали также пользоваться поддержкой зажиточных крестьян и торговцев, стремившихся улучшить методы ведения хозяйства. Этот аспект «практической науки» обозначался такими любомудрами-практиками иероглифическим биномом *кэйдзай* (経済), который в современном японском языке используется в значении «экономика». Однако в традиционном употреблении значение этого понятия было несколько иным. Данный бином является сокращением выражения 經世濟民, о означает «обустраивать мир и спасать народ». Считается, что это выражение впервые встречается в знаменитом трактате «Баопу-цзы» (抱朴子), даосского ученого и алхимика Гэ Хуна (283–343), не чуждавшегося, однако, конфуцианских теорий о должном устройстве государства и общества.

В традиционном понимании *кэйдзай* воспринималось как комплексное учение о надлежащем устройстве государства и общества. Таким образом, речь шла о более широком, чем современное, понятии об экономике как науке о рациональном распределении и использовании ограниченных материальных и трудовых ресурсов. Американская исследовательница Т. Моррис-Судзуки отмечает: «Тогда как экономика в Европе под влиянием ньютоновской физики стала представлять себя в качестве отстраненной и объективной науки, кэйдзай было философской системой, неразрывно связанной с вопросами справедливости, закона и морали»¹³. Именно такой «экономикой» занимался Сато Нобухиро, предлагая конкретные рецепты устранения недостатков.

Один из своих главных «экономических» трудов «Краткая суть *кэйдзай*» он начал такими словами: «Дом моих предков находится в Акита, что в провинции Дэва. Из поколения в поколение нашим ремеслом было врачевание. Дед мой говорил: «Врачевание – это дело мелкое. Желая же я спасти от таких великих напастей, как упадок страны и страдания народа». И от этих слов возникло во мне впервые желание следовать по пути «*кэйдзай*» (КЁ, 520)¹⁴. В том же сочинении Сато Нобухиро дал определение: «Суть кэйдзай заключается в управлении страной, развитии новых промыслов (物産ヲ開発), обогащении регионов и спасении людей» (КЁ, 522).

Как видно из приведенной цитаты, Сато Нобухиро родился в семье потомственных лекарей, которые, по его утверждению, кроме всего

¹³ *Tessa Morris-Suzuki*. A History of Japanese Economic Thought. London-N.Y., 1991. P. 14.

¹⁴ Расшифровка сокращенных названий произведений Сато Нобухиро дана в конце статьи с указанием источников цитирования.

прочего в течение пяти поколений совершенствовали свою «родовую науку» (家学) – собственный вариант кэйдзай. Впоследствии утверждение о том, что четыре поколения его предков следовали по пути кэйдзай, а самому Нобухиро было завещано завершить и систематизировать «родовую науку», стало постоянным рефреном во многих сочинениях Сато Нобухиро.

Современные исследователи, начиная с Хани, указывают, что приписываемые предкам Сато Нобухиро сочинения либо не дошли до нас и от них остались лишь названия, либо сохранились с изрядными дополнениями самого Нобухиро. Это дает весьма серьезное основание полагать, что фактически все сочинения предков Сато Нобухиро по кэйдзай на самом деле принадлежат его кисти¹⁵.

Зачем потребовалась такая мистификация, тоже понятно. Подобная стратегия легитимации и придания должного авторитета новому знанию вполне соответствовала тогдашним культурным практикам. При отсутствии науки в ее современном понимании истинность знания, по природе своей преимущественно спекулятивного, утверждалась в основном ссылками на авторитет тех или иных канонических текстов или знаковых фигур. Легитимация нового знания – при отсутствии экспериментальной науки в ее современном понимании, математического моделирования и развитой системы формальной логики – чаще всего принимала форму либо комментария к уже признанным и освященным традицией каноническим текстам, в которых удавалось открыть новый, ускользнувший от предыдущих толкователей смысл, либо трактата, приписываемого фигуре с незыблемым авторитетом, либо, что почти то же самое, внезапно «обнаружения» древних текстов, дотоле утерянных или специально хранимых в тайне. В принципе эта стратегия универсальна и до недавнего времени использовалась повсеместно. Сато Нобухиро вполне обоснованно полагал, что она позволит придать его рассуждениям больший вес и ценность. Получалось, что потенциальному читателю трудов Сато Нобухиро открывались не просто его личные размышления, а освященные временем и традицией истины, а это придавало им должный вес и авторитетность.

У исследователей также вызывают сомнения многие детали биографии Нобухиро, в большинстве своем известные исключительно из его собственных текстов. Достоверно известно, что он родился в 1769 г. в нынешней префектуре Акита на севере Японии, в семье потомственных врачей. Однако круг их интересов, по его утверждению, был гораздо шире и охватывал многие аспекты кэйдзай, прежде всего познания в области географии, сельского хозяйства и горного дела.

¹⁵ Хани Г. Цит. соч. С. 93.

Опять-таки по утверждению самого Нобухиро, с раннего возраста он участвовал вместе с отцом в пеших экспедициях по северу Японии и даже добирался до Сахалина. Последнее весьма маловероятно, т. к. существовал строжайший запрет *бакуфу* на любой контакт с иностранцами и посещение чужеземных краев. Как замечает современный исследователь Инэ Юдзи, Сато Нобухиро во многих местах явно приукрашивал свою биографию, что в те времена было делом обыденным и служило для поднятия своего престижа в глазах потенциальных работодателей и учеников¹⁶. Во время одного из таких исследовательских путешествий на медный рудник Асио, находившийся в тогдашней провинции Симонокуни (ныне префектура Тотиги) его отец умер. В предсмертных словах, приведенных Нобухиро, отец завещал ему отправиться в Эдо, «учиться и изучать науки о производстве вещей (物産) и кэйдзай и, следуя завету деда, завершить тем самым науку нашего дома» (КЁ, 520).¹⁷

Похоже, 16-летний Сато Нобухиро действительно отправился в Эдо и поступил в обучение к известному врачу и специалисту по «голландской науке» Утагава Гэндзуй (1756–1798), одному из авторов первого голландско-японского словаря, у которого изучал традиционную китайскую, японскую, а также западную медицину. Правда, как потом признал сам Сато Нобухиро, голландский язык он так и не освоил (ДДР, 869) и был вынужден пользоваться исключительно переводами, зачастую не совсем точными. У Кимура Тайдзо он получил знания по астрономии, географии, календарному исчислению и «искусству измерений» (測量の術) (КЁ, 520). После этого Сато Нобухиро с целью дальнейшего обучения отправился в странствия по Японии. В 1792 г. он вернулся в Эдо и открыл собственную врачебную практику, однако вскоре после смерти матери в 1797 г. переехал в деревню Мамэдзаку в прилегающей к столице провинции Кадзунокуни (современная префектура Тиба). С этой провинцией связана большая часть его жизни, а поддержка местных богачей стала одним из важнейших источников его существования¹⁸.

В 1808 г. по рекомендации одного из старейшин клана Ава, откуда он был родом, Сато Нобухиро проводит время в Токусима. В это время из-под его кисти выходят сочинения по военному делу и внешней политике, вызванные ощущаемой в японском обществе тревогой по поводу приближения «западных варваров» к японским границам – экспансии

¹⁶ Инэ Ю. Цит. соч. С. 195.

¹⁷ Именно на основании этого эпизода была написана назидательная история, помещенная в упомянутой выше школьной хрестоматии.

¹⁸ Кимура Масамити. Сомо-но кэйдзай сисо (Экономическая мысль провинции.) Токио, 1999. С. 324–325.

Британской империи в Азии и особенно на Дальнем Востоке. Он написал «Краткую историю западных стран» и «Меры морской защиты», изложив во втором из них основные мотивы, впоследствии послужившие толчком к созданию всеохватной мировоззренческой системы. В это время он также, по его словам, занимался отливкой пушек и изучал методы прививки фруктовых деревьев.

В 1813 г. Сато Нобухиро вновь поселился в Эдо и возобновил врачебную практику¹⁹. Именно здесь произошло судьбоносное для него открытие сочинений последователей японского почвенничества и одного из его столпов Хирата Ацутанэ. Знакомство с идеями и трактовками этого мыслителя произвело на Сато Нобухиро неизгладимое впечатление, став переломным моментом в его жизни и творчестве.

Несмотря на весьма почтенный по тем временам возраст, в 1815 г. 47-летний Нобухиро официально стал учеником Хирата, поступив в его знаменитую школу Ибукия, что подтверждают сохранившиеся документы. Необычным был не только возраст новоявленного ученика, но и то, что он был старше своего учителя на 7 лет. В том же году он становится учеником Ёсикава Гэндзюро, тогдашнего главы школы интерпретаторов синто Ёсикава, которые по наследству занимали пост синтоката – главного чиновника по делам, связанным с синто, в Управе по делам храмов и святилищ.

Однако уже в следующем 1816 г. Сато Нобухиро был изгнан из Эдо с запретом приближаться к столице больше чем на 10 ри (около 40 км). Дело в том, что он ввязался в сбор в средств и организацию строительства нового лекционного зала в резиденции Ёсикава, которое велось без надлежащего разрешения властей и плохо финансировалось; это привело к задержки оплаты труда работников, пожаловавшихся на то, что их заставляют трудиться бесплатно. Результатом было вышеупомянутое наказание. Как заметил его биограф Э. Токита, подробно изложивший обстоятельства инцидента, нет худа без добра: вынужденное изгнание позволило Сато Нобухиро сосредоточиться на изысканиях и в целом ряде трудов «выковать» основы своего учения²⁰. Действительно, за годы изгнания он написал 30 трактатов (с 1821 по 1831 г.), включая семь основополагающих, о которых мы будем говорить ниже.

После изгнания из столицы Сато Нобухиро жил при синтоистском святилище в Фунабаси, а с 1817 г. поселился в той же, что и раньше, деревне Мамэдзаку недалеко от Эдо. И хотя запрет приближаться к Эдо никто не отменял, в те времена было принято смотреть на его нарушение сквозь пальцы в той мере, в какой попавший под запрет им

не злоупотреблял и не пытался вновь поселиться в самой столице. Сато Нобухиро продолжал посещать Хирата, и плодом их сотрудничества стали два ключевых мировоззренческих сочинения Сато Нобухиро – «Рассуждения о сотворении и возвращении» (1822) и «Записи о небесном столпе» (1825). О том, насколько тесным было их сотрудничество, свидетельствует тот факт, что ранние варианты обоих сочинений были обнаружены среди рукописей Хирата и опубликованы в собрании его сочинений²¹.

Остаток жизни нуждавшийся в средствах к существованию Сато Нобухиро провел в странствиях, нанимаемый владетельными князьями для инспекции их хозяйств и реформ, не очень заметных и, похоже, не слишком хорошо оплачиваемых²². Под конец жизни он вернулся в Эдо, где умер в 1850 г. в весьма почтенном возрасте 81 года. Его сын описывает пышные похороны с участием даймё и хатамото, с процессией, растянувшейся «больше чем на 20 кварталов», однако подробнейшая хроника событий того времени не только молчит о таком важном событии, как смерть великого мыслителя и практика, но даже не упоминает его имени²³. Скорее всего, эти якобы имевшие место пышные похороны были последней мистификацией в жизни незаурядного человека, умершего в полной неизвестности.

По иронии судьбы слава пришла к Сато Нобухиро через 20 лет после смерти, когда в 1868 г. началось строительство централизованного государства и Япония стала на путь модернизации, широко заимствуя знания и умения «западных варваров». Его сочинения многим казались пророческими, а рецепты государственного и социального переустройства вместе с планами территориальной экспансии становились реальностью. Эта тема выходит за рамки данной статьи, в которой рассмотрены преимущественно базовые мировоззренческие принципы его учения.

Особенности мировоззренческой системы Сато Нобухиро

Итак, по образованию и убеждению Сато Нобухиро был конфуцианцем, до конца дней во всех своих сочинениях остававшийся верным его моральным принципам и этосу, с презрением, как и многие его образованные современники, относившийся к буддийским «небылицам», но при этом весьма высоко ценивший практические знания «голландской науки» и в середине жизни «открывший» для себя древние японские предания, позволившие, с его точки зрения, понять до сих пор недоступное – процесс и принцип мирозидания и мироустройства.

²¹ Хирата Ацутанэ дзэнсю (Полное собрание сочинений Хирата Ацутанэ.) Т.2. Токио, 1911.

²² Инэ Ю. Цит. соч. С. 223–240.

²³ Инэ Ю. Цит. соч. С. 254.

¹⁹ Токита Э. *Жити*. Сато Нобухиро. Токио, 1941. С. 194.

²⁰ Токита Э. Цит. соч. С. 204.

Объединяющим методологическим принципом построения его системы было представление неоконфуцианства об изоморфности и коррелятивности различных планов бытия, позволявшее явления разного порядка пояснять по аналогичным²⁴ и считать, что манипуляции на одном уровне могут вызывать соответствующее перемены на другом уровне по принципу подобия и связи между подобным – принцип «взаимосвязанных соответствий», хорошо известный в западном эзотеризме²⁵. Также весьма схожим с западным эзотеризмом было его представление, подкрепленное или почерпнутое из синтоистских верований, согласно которому в природе всё живо и все «вещи» различаются лишь степенью этой «живости», определяемой относительным содержанием в том или ином объекте, как «рационально» пояснял уже сам Сато Нобухиро, «твердой» и «мягкой» соли (об этом ниже).

Выстроенная Сато Нобухиро мировоззренческая система была гетерогенна и эклектична, но вместе с тем отличалась достаточной степенью когерентности и логичности. Другое дело, что ее относительная внутренняя непротиворечивость имела в своем основании аксиомы и постулаты, трудно согласуемые с современным научным подходом. Ее основные идеи были сформулированы в семи главных сочинениях, написанных Сато Нобухиро с 1822 по 1829 г.: 1) «Рассуждения о сотворении и взращивании» (鎔造化育論) (1822 (1842) г.); 2) «Краткая суть кэйдзай» (經濟要略) (1822 г.); 3) «Секретные меры смещения воедино» (混同秘策) (1823 г.); 4) «Секретные записи о передаче традиции» (垂統秘録) (1823 г.); 5) «Записи о небесном столпе» (天柱記) (1825 г.); 6) «Записи о сути кэйдзай» (經濟要録) (1827 г.); 7) «Основы сельскохозяйственной политики» (農政本論) (1829 г.).

Конечной целью теоретических построений и практических рекомендаций, изложенных в этих трактатах, было создание сильной и богатой Японии. Сато Нобухиро неоднократно использовал выражение «богатая страна, сильная армия» (富国強兵), появившееся в Китае при описании событий так называемой Эпохи Воюющих Царств (403–221 гг. до н.э.) и получившим широкое распространение в качестве лозунга в Японии после «обновления» Мэйдзи.

Сато Нобухиро видел Японию процветающей страной, которая в состоянии не только противостоять колониальной экспансии западных государств, но и перейти к активному расширению жизненного пространства, необходимого, как он считал, для развития страны. Все это должно было завершиться построением мировой империи. Идея терри-

²⁴ См.: Накорчевский А. А. Мистическая метафизиолингвистика Ямагути Сидо. С. 165.

²⁵ В толковании особенностей западного эзотеризма я опираюсь на интерпретацию Antoine Faivre: Antoine Faivre, Jacob Needleman (eds.). *Modern Esoteric Spirituality*. N.Y., 1995. P. XV–XVI.

ториальной экспансии была впервые изложена в упоминавшемся выше сочинении «Меры морской защиты», а потом, в более развернутом виде, в трактате «Секретные меры смещения воедино». Программа внутренних реформ содержалась в «Секретных записях о передаче традиции». Очевидно, именно идеи двух последних сочинений побудили составителя упомянутой хрестоматии, изданной Колумбийским университетом (в ней помещены отрывки из них), охарактеризовать учение Сато Нобухиро как «тоталитарный национализм», что само по себе звучит одиозно-устрашающе.

Однако учение Сато Нобухиро не сводится к этому аспекту, да и само определение, особенно вырванное из рамок исторического контекста, страдает изрядной неточностью. Он писал о создании империи, а не национального государства. Он нигде не говорил об особенностях японцев как нации, настаивая лишь на уникальности Японии в метафизическом плане как первой из стран, сотворенных божествами-первопредками, а потому являющейся хранительницей сакрального знания, которое позволит ее правителям обеспечить достойную жизнь для всего человеческого рода без исключения, а не только для японцев. Именно в этом автор видел миссию Японии как государства, исполнение которой облегчается ее географическими и климатическими особенностями. Единственное противопоставление, которое он допускал, это цивилизационное – Европа против Азии. Так что характеристика учения Сато Нобухиро как националистического не находит подтверждения в его трудах, а разрабатываемый им проект централизованного государства является скорее имперским и патерналистским, нежели тоталитарным в полном смысле этого слова. Это становится особенно ясным и очевидным, если учитывать парадигмальные цивилизационные особенности Японии, в которой, как и во многих других странах китайского культурного ареала, интересы группы всегда ставились выше интересов индивида.

Побудительные мотивы создания учения

Для того чтобы правильно оценить идеи Сато Нобухиро, мы должны понимать, какая картина внешнего мира открывалась глазам японцев в конце XVIII – начале XIX в. Напомним, что это было время активной имперской экспансии западных государств, прежде всего Британской империи. Японцы, уже неплохо знакомые с географией, знали, что Британские острова сопоставимы по размерам с Японскими, но находятся в гораздо менее благоприятных климатических условиях по сравнению с мягким и теплым климатом Японии. Источником невиданного богатства и военной мощи Британии виделась морская торговля. В раннем и во многом программном сочинении «Меры морской защиты»

Сато Нобухиро, вслед за своим старшим современником и земляком Хонда Тосиаки²⁶, приводя в качестве примера «Экирису», то есть Англию, утверждал, что для процветания страны нет ничего лучше, чем внешняя торговля и обмен (БКС, 820), а географическое положение Японии более чем благоприятствует развитию морского дела (БКС, 822).

В этом сочинении он дал первые наброски для территориальной экспансии: рекомендовал отобрать у русских Камчатку и Охотск, которые должны стать материковыми базами новой торговой империи, и осваивать «южные острова»²⁷ Тихого океана, которые дадут необходимые товары для торговли с Кореей, Китаем и Индией. В первом случае успеху плана должна была способствовать большая удаленность этих мест от центра Российской империи и отсутствие надежного сообщения; во втором случае единственным препятствием ему виделись тропические болезни, однако медицинская наука дома Сато Нобухиро имела рецепты преодоления этих недугов (БКС, 822–826). Если следовать такой политике, заключал автор, то под началом Японии в итоге окажется весь мир (БКС, 827). Позже он подробно развил эту тему в программном и наиболее часто цитируемом сочинении «Секретные меры смещения воедино», написанном в 1823 г. К этому времени Сато Нобухиро через посредство Хирата приобщился к главным концептам японского почвенничества, поэтому необходимость экспансии обрела сакральное обоснование: «Наша великая страна божественных владык образовалась первой на земле и является корневой основой всех стран в мире. Посему если привести в порядок эту корневую основу, то тогда весь мир может стать ее провинциями и уездами, а государи всех стран министрами и слугами... Надобно знать, что забота о народах всех стран мира с самого начала должно быть обязанностью стоящих во главе страны божественных владык» (КХ, 426). Прежде всего в этой цитате обращает на себя внимание характерный для Сато Нобухиро традиционный конфуцианский этос самосовершенствования, меритократии и заботы о народе – только «приведя в порядок» собственную страну, можно претендовать на лидерство в мире, а благосостояние народа является мерилем успешности государя.

Инструментом «приведения в порядок» страны как раз и является наука о *кэйдзай*. Как всякий конфуцианец, Сато Нобухиро понимал,

что требовать от людей достойного поведения возможно только в том случае, если они сыты, одеты и обуты, то есть удовлетворены их базовые потребности, а государь являет собой образец всяческих добродетелей. Это понимание четко зафиксировано в «Мерах морской обороны»: «Первая важнейшая обязанность повелителя страны есть углубление милосердия и любви и совершенствование в искренности и чувстве долга. Вторая в том, чтобы посылать по морю корабли в чужеземные страны для торговли и обмена. Нечего и спорить по поводу того, что если страна богата, то нравы тверды, а если бедна – то слабы. В общем, нет ничего лучше, чем торговля и обмен из того, что приносит стране великую выгоду» (БКС, 819–820). Позднее Сато Нобухиро перевел акцент с торговли на сельское хозяйство: улучшение сельскохозяйственных практик стало одной из важнейших, если не самой важной темой *кэйдзай*, а наука *кэйдзай* – важнейшим звеном в его системе.

Впоследствии Сато Нобухиро обосновывал внешнюю экспансию не столько необходимостью обогащения страны, сколько реальной угрозой для ее существования. Поражение огромного и казавшегося незыблемо-непобедимым Китая в Первой опиумной войне 1840–1842 гг. с Британской империей стало для японцев настоящим шоком. В сочинении 1847 г. «Дополнительные соображения о морской обороне» Сато Нобухиро писал, что корабли варваров уже не раз и не два стремились проникнуть в Японию и что только оснащение Японии современным оружием может спасти ситуацию (БКЁР, 842). В том же 1847 г. он создал «Рассуждение о сверхусилиях для создания основы», в котором доказывал, что захват заморских территорий критически важен для организации обороны страны, что не только Англия, но Франция, Дания и Португалия посылают корабли для торговли, однако как только «варвары» видят слабость и неустроенность государства, они тут же захватывают его (ДТР, 857–858). В сочинении 1849 г. «О сдерживании варваров, находящихся в Китае» Сато Нобухиро утверждал, что характер европейцев как у волков – взыскую выгоды, они не останавливаются ни перед чем (ДТР, 868). Поэтому необходимо вооружаться, строить большие пушки и корабли, а для этого требуются большие деньги, которые ныне оседают в карманах у купцов (ДТР, 858). Для защиты стране требуются централизация, координация усилий и кардинальная перестройка – в частности, торговля, приносящая наибольшую прибыль, должна быть сосредоточена в руках государства.

Именно этой программе реформ государственного и социального устройства посвящены «Секретные записи о передаче традиции», за которые его позднее называли то приверженцем тоталитаризма, то «социалистом-государственником». Понятно, что ни тем, ни другим Сато Нобухиро не являлся. Просто он прекрасно понимал, что бедная,

²⁶ Donald Keene. The Japanese Discovery of Europe, 1720–1830. Stanford, 1969. P. 105.

²⁷ Стремление подражать Англии обрело в результате неоконфуцианского изоморфного и коррелятивного мышления гротескные черты. Старший современник Сато, автор еще одного «тайного сочинения» сочинения «Секретные меры по управлению миром» (□□□□) Хонда Тосиаки предлагал перенести столицу Японии на Камчатку, ибо она находится на той же широте, что и Лондон. Это действие, по мнению автора, должно было способствовать превращению Японии в «Англию Востока»: Keene D. Op. cit. P. 221.

феодално разрозненная Япония без централизации, сильного правительства и концентрации экономических ресурсов не в состоянии противостоять западной экспансии. Многие из предложенных им мер были осуществлены в период реформ Мэйдзи, что позволило Японии не только выстоять, но и в невероятно сжатые сроки создать собственную промышленность и современную армию. Именно этим объясняется посмертное признание Сато Нобухиро и его слава провидца. Никого не интересовала компилятивность его сочинений – они указывали путь реформ, в целом оказавшийся верным.

Однако, несмотря на все сказанное выше, Сато Нобухиро, в полном соответствии с традиционными конфуцианскими взглядами, продолжал считать, что сельское хозяйство не только играет ключевую роль в накоплении страной богатства, но и служит источником существования для подавляющего большинства населения. Практические методы ведения хозяйства описаны им в трактате «Основы сельскохозяйственной политики», в котором он систематизировал «науку своего рода», фактически создавая ее заново.

Мусуби как основа мировоззренческой системы

Как мы говорили выше, именно валоризация крестьянского труда привлекала к японскому почвенничеству многих жителей глубинки. Особенно преуспели в этом деле Хирата и его последователи, уподобившие крестьянский труд миротворительным усилиям японских божеств. Судя по всему, именно после встречи с ним Сато Нобухиро поставил перед собой задачу полно и систематично изложить эти идеи, создав своего рода единую всеобъясняющую теорию, в основу которой положил понятие *мусуби* в истолковании Хирата как креативной божественной потенции, реализуемой в соединении мужского и женского начал. В сочинении «Истинный священный столп духа» (靈能真柱) Хирата подчеркивал, что, согласно японским мифам, божественная пара Идзанаги и Идзанами в результате совоупления-*мусуби* породила первую в мире твердь – Японские острова, а также «земных» божеств, их населяющих²⁸. Энергия *мусуби* находит повседневное воплощение и в обыденном крестьянском труде, порождающем все необходимое для жизни – пищу и сырье для производства одежды.

В интерпретации *мусуби* Сато Нобухиро подчеркнул универсальное космогоническое значение этой силы, изложив свои взгляды в трактатах «Рассуждения о сотворении и возвращении» и «Записи о небесном столпе». Первый из них был написан на камбуне в 1822 г. Второй появился

²⁸ Хирата Ацутанэ. Истинный священный столп духа. Пер. В. П. Мазурика // Синто – путь японских богов. Т.2. СПб., 2002. С. 295–296. Далее цит. по этому изданию без дополнительных сносков.

в 1825 г. и был написан на тогдашнем литературном японском языке. Фактически это дайджест первого сочинения с небольшими коррективами. Название явно перекликается с заглавием «Истинный священный столп духа». Н. Кацурадзима отмечает, что эти трактаты были результатом совместной работы Сато Нобухиро и Хирата и что опубликованные в собрании сочинений второго ранние варианты текстов переписаны его рукой²⁹.

Космогония и космология

В изложении космогонических, космологических и сотериологических взглядов Сато Нобухиро я буду опираться главным образом на два упомянутых сочинения. При этом надо учитывать, что «Записи о небесном столпе» вошли в собрание сочинений Сато Нобухиро в первоначальной редакции 1825 г., а «Рассуждения о сотворении и возвращении» продолжали корректироваться автором и после 1822 г., поэтому в собрание его сочинений трактат вошел в финальной редакции 1842 г., которую я использую.

Особенностью мировоззрения Сато Нобухиро, как и многих мыслителей того времени, особенно принадлежавших, формально или неформально, к школе Хирата, является удивительное сочетание мифологических представлений с данными европейской астрономии, преимущественно в ее коперниканском истолковании. Гелиоцентрическая система Коперника воспринималась Сато Нобухиро как адекватно описывающая реальное положение дел, однако ее недостатком он считал отсутствие толкования о первоначалах – как и каким образом был сотворен этот мир. В предисловии к «Записям о небесном столпе» он писал, что искал ответ на этот вопрос более сорока лет, исходив страну вдоль и поперек в поисках знающих людей. Пытаясь обнаружить принцип (理), который определяет «движение Неба и Земли, вращение звезд и Луны», «появление через превращение (化生) тьмы вещей» и «возращение (養育) человечества», он изучил писания «сотни мудрецов» Китая и Индии и даже книги «западных варваров», однако все обнаруженные им толкования были «путаными и недостоверными». В момент, когда Сато Нобухиро уже находился в отчаянии, ему открылось, что истина содержится в японских древних преданиях. Он воскликнул: «Путь находится рядом, но ищут его вдалеке. Как я ошибался, как я ошибался! Если Страна божественных владык возникла первой на Земле, сомнений быть не может, что реальные свидетельства о возникновении Неба и Земли должны передаваться именно в Стране божественных владык» (ТК, 362–263). После этого автор приступил к изучению «Комментария

²⁹ Кацурадзима Н. Цит. соч. С. 238.

к «Записям о делах древности» (古事記伝) Мотоори Норинага, одобренного самим Мотоори Норинага сочинения его ученика Хаттори Накацунэ «Размышления о трех великих (сферах мироздания)» (三大考) и, наконец, «Истинного священного столпа духа». В конце концов, «все более погружаясь в тщательное изучение древних свидетельств», Сато Нобухиро прозрел, что всё на свете порождено «исходным движением *мусуби*» (産霊ノ元運) (ТК, 363). Важно отметить, что иероглифическим биномом 産霊 «порождающий дух» записывалось понятие *мусуби* – «связка», «соитие», имеющее, как мы увидим ниже, в толковании Сато Нобухиро однозначные сексуальные коннотаты.

Данный концепт стал ключевым в космогонической теории Сато Нобухиро. Он не был первым, кто подчеркнул важность *мусуби*. Раньше об этом говорил Мотоори Норинага, но эта концепция не получила развития в его сочинениях. Больше внимание ему уделял Хирата. Например, ссылаясь на упомянутое выше сочинение Хаттори Накацунэ, он утверждал: «Итак ... и зарождение единого в пустоте, и разделение его на три – Небо, Землю и (страну) Ёми, – и рождение всех последующих богов – всё осуществилось благодаря Порождающей силе (*мусуби*) двух великих богов-прародителей. Сила эта весьма таинственна и непознаваема, и невозможно постичь ее обыкновенным мирским рассудком».

Необходимо отметить, что единственным текстуальным подкреплением такой интерпретации служит лишь упоминание в начале первого свитка «Кодзики» имен богов-прародителей, составной частью которых было понятие *мусуби*: «Когда впервые раскрылись Небо и Земля, имена богов, явившихся в Такама-но хара – Равнине Высокого Неба, были Амэ-но минака-нуси-но Kami, Бог-Правитель Священного Центра Небес; за ним Така-ми-мусуби-но Kami – Бог Высокого Священного Творения; за ним Камимусуби-но Kami – Бог Божественного творения. Эти три бога явились каждый сам по себе и не дали себя увидеть (дословно «сокрыв свой облик»)»³⁰. Тем не менее Сато Нобухиро сделал понятие *мусуби* центральным для своей космогонической теории, отводя первому из упомянутых трех божеств, Амэ-но минака-нуси-но Kami, роль создателя Вселенной, а двум другим, которых он часто именовал просто «*мусуби-но Kami*» (бог или боги-творцы), – устроителей видимого Космоса. Несмотря на то что он следовал интерпретациям своих учителей, Сато Нобухиро был уверен, что открыл нечто абсолютно новое путем тщательного изучения оригинальных текстов древних японских преданий, прежде всего «Кодзики и «Нихон сёки» (ТК, 363).

Сато Нобухиро утверждал, что сохранившееся в Японии предание о сотворении мира является наиболее древним и потому наиболее точным, так как Япония – самая древняя страна на Земле, ибо первой была в

³⁰ Кодзики. Пер. Е. М. Пинус // Синто – путь японских богов. Т. 2. С. 8.

прямом смысле этого слова «порождена» божественной четой Идзанаги и Идзанами. Отголоски этой истории, полагал он, можно найти и в мифологии других народов. Чужеземные мифы нельзя назвать абсолютными ложными, ибо в них, хотя порой искаженно, передается информация, имеющая тот же источник, что и японское предание. Более того, в некоторых чужеземных мифах содержатся элементы, утраченные в японском предании, поэтому они могут быть использованы для восстановления полноты картины Сотворения мира. Правда, критерий, который позволит определить, что в этих преданиях истинно, а что ложно, самим Сато Нобухиро не уточнялся.

Следует напомнить, что единственным источником сведений о мифах других народов (за исключением китайцев) для японцев служили голландские книги. Сато Нобухиро не знал голландского языка и мог опираться лишь на японские переводы и компиляции, часто грешившие неточностью. Из всех немногочисленных сведений о мифах чужеземцев³¹ его внимание привлек миф о египетском боге «Кэнибу»: «Я слышал, что в летописях страны Египет говорится, что в глубокой древности был бог по имени Кэнибу, который выплюнул из своего рта одно огромное яйцо. Это яйцо и есть не что иное, как весь мир. И Солнце, и Земля, а также весь великий круг космоса, начиная с комет и вплоть до созвездий, туч и туманов, молний и громов, всё без исключения находится внутри этого яйца. Хотя это толкование бездоказательно, но оно не похоже на безосновательные слова. Ведь если тщательно рассмотреть, то все формы в великом круге космоса (大園六合), вплоть до орбит движения Солнца, Луны и всех планет и звезд, в большинстве своем круглы (как) яйцо. <...> Ведь известно, что божество Сукуна бикона-но Kami после сотворения Страны божественных владык покинуло ее ради освоения чужеземных стран. <...> Таким образом, именование «Кэнибу» в летописях Египта может быть другим именем нашего Амэ-но минака нуси. Если чужеземные страны были освоены Сукуна бикона-но Kami, то, наверное, были свидетельства времен эры богов, которые в Стране небесных владык переданы не были, но передавались в чужеземных странах. Я также слышал, что в замке Париж в королевской столице Франции есть святилище-мавзолей Кэнибу, статуя этого бога очень велика, а в руках он держит одно большое яйцо» (ЁКР, 532). Кто такой египетский бог «Кэнибу» и как его мавзолей со статуей мог оказаться в Париже, автор не пояснил³².

³¹ Сато весьма фрагментарно рассматривал переданные с искажениями мифы Индии, Персии, Греции, Рима и Иудеи.

³² Сато воспроизвел этот миф в начале своей «Краткой истории западных стран» (СРР, 761). Можно предположить, что «Кэнибу» – искаженное сочетание имен египетской божественной пары – бога земли Геба и его сестры Нут. Историю о «Кэнибу» также упоминает Хирата.

Однако возникает вопрос, который задает себе сам Сато Нобухиро: почему в Японии, где «три тысячи семьсот святилищ с лишком», нет ни одного, посвященного этому великому богу? И сам же дает ответ: потому что этот бог находится за пределами Вселенной-яйца и абсолютно непознаваем для людей, которые находятся внутри этого яйца. Иначе объяснить, почему в «первейшей мире стране, где почитается множество божеств, нет святилища этого божества, творца неба и земли и прародителя тьмы божеств», невозможно (ЁКР, 532).

После появления мира-яйца из рта Амэ-но минака нуси приходит черед двух следующих божеств *мусуби* – *Така-ми-мусуби-но kami* и *Камимусуби-но kami*, которые, по толкованию Сато Нобухиро, структурировали первоначальное хаотичное и желеобразное содержимое яйца-мира (ЁКР, 532).

Поскольку никаких письменных свидетельств о том, как это происходило, ни в японских преданиях, ни в чужеземных мифах не нашлось, Сато Нобухиро решил действовать по аналогии, считая, что видимый космос создан точно таким же способом, каким божество Идзанаги создало первую твердь. Он писал, что «втайне» вывел «последовательность сотворения Неба и Земли», опираясь на описание в «Кодзики» действий Идзанаги, который «Небесным яшмовым копьем» «вращал и перемешивал равнину моря и создал землю» (ЁКР, 533).

Сато Нобухиро полагал, что точно таким образом был структурирован и видимый космос: ««Говорят, что в начале, когда Небо и Земля еще не возникли, в пустоте было нечто (一物), чью форму определить затруднительно. Если уподобить ее чему-нибудь, то была она, как облако, плывущее по морю, и не было места, к которому оно прикрепило бы корни»³³. И тогда *мусуби-но kami* опустил-воткнул в нее Небесное яшмовое копье и завертел его, оно стало вращаться с запада на восток. Благодаря таинственному действию этого движения, грязное-тяжелое-замутненное отделилось, оторвалось и полетело, как падает гром во все стороны, пока в конце концов всё грязное-тяжелое-замутненное не отделилось и не остановилось в огромной дали, и так стало оно небесными телами, а то, что осталось в центре чистого, стало Солнцем» (ЁКР, 533).

Нетрудно догадаться, что перед нами своеобразная космогоническая интерпретация действия центробежной силы, которая должна была выглядеть убедительно, с точки зрения Сато Нобухиро, в результате ее самоочевидности, но которая не находит никакого подтверждения в древних текстах.

Это «прозрение» Сато Нобухиро считал важнейшим открытием, чем изрядно гордился. Он утверждал, что процесс сотворения первого острова Оногородзима божествами Идзанаги и Идзанами, о котором

³³ Цитата из «Нихон сёки».

говорится в «Кодзики», может быть вполне использован для описания процесса сотворения космоса божествами *мусуби*. Он подчеркивал, что не является любителем «странного и необычного», а просто восполняет пробел, существующий в древних преданиях (ЁКР, 534).

Своим главным достижением Сато Нобухиро считал открытие «исходного движения», своеобразного «крутящего момента», возникшего в результате действий *мусуби-но kami*. В результате «исходного движения» сначала образовались находившиеся на самой дальней орбите от Солнца «материнские звезды комет» (彗母星), потом созвездия, потом планеты. Постепенно освобождаемое от загрязнения изначально существовавшее «нечто» становилось все более светлым и наконец озарило сиянием весь космос. Когда «великий *мусуби-но kami*»³⁴ увидел, что всё грязное «отлетело» и в результате процесса очистки в центре космоса осталось лишь самое чистое, из которого образовалось Солнце, озаряющее весь космос, он «воткнул свое копье в центр вращения и сделал его Небесным столпом (天柱), определив, что Солнце будет в середине Великого круга. Посему этот Небесный столп пронизывает Южный и Северный полюса Великого круга, образуя ось вращения всего существующего в мире. С тех пор и поныне для всех небесных тел космоса солнечный диск является центром, вокруг которого движутся они по орбите, вращаясь сами с запада на восток вечно и неустанно. И это я называю «исходным движением *мусуби*» (産霊の元運)» (ЁКР, 532).

Сато Нобухиро выделил пять законов «исходного движения *мусуби*». Первый – закон «порождения через отделение» (分生), согласно которому из первовещества сначала отделяется самое тяжелое и грязное и отлетает на самую дальнюю орбиту, а чистое и легкое остается вблизи центра. Второй – закон кругового вращения (旋回), согласно которому отделенное вечно вращается вокруг того, от чего отделилось. Третий – закон движения (運動), согласно которому движение по орбите отделившегося всегда происходит по направлению с запада на восток. Четвертый – закон продвижения (скорости) (進歩), действие которого объясняет то, что скорость вращения у находящегося ближе к центру выше, чем у находящегося на удалении от центра. Пятый – закон подобия формы (形貌), согласно которому отделившееся похоже по форме на то, от чего отделилось³⁵. Кроме вышеупомянутого «исходного движения» существует и «отдельное, производное движение» (私運), которым описывается вращение планет, прежде всего Земли (ЁКР, 534).

³⁴ Особенности японского языка не позволяют определить, идет ли речь об одном боге, или действия по сотворению мира производились совместно обоими божествами *мусуби*.

³⁵ В «Записях о небесном столпе» Сато указал, что есть один главный закон (綱) – принцип «порождения через отделение» – и четыре подзакона, совпадающие с перечисленными (ТК, 363).

По мнению Сато Нобухиро, эти законы позволяют полностью объяснить становление мира и видимое устройство космоса, которое верно описано гелиоцентрической моделью Коперника. Он восхвалял Коперника из «страны Порониа» (т. е. Полония. Польша), который правильно понял мироустройство и движение планет, но первопричина этого движения осталась от него сокрытой, ибо не ведал он, что вращение Солнца вокруг оси основывается на «исходном движении», а вращение Земли – на «производном движении». «Если бы этот человек, – заключил Сато Нобухиро, – родился в Стране небесных государей, его открытие не имело бы такого ограничения, и это воистину достойно сожаления. Именно поэтому занимающиеся «наукой по изысканию сути» (究理学) должны усердно штудировать древние писания Страны божественных владык» (ЁКР, 559).

Сам Сато Нобухиро признавал, что его теория подвергается критике и не воспринимается «очень многими» людьми, однако надеялся найти последователей из числа тех, кто «хочет постичь сокровенную суть пути Неба и Земли, понять великое действо сотворения тьмы вещей и спасти народы мира» (ЁКР, 559). Такие люди в конце концов поймут и примут эту теорию.

Сексуальный витализм *мусуби*

Для Сато Нобухиро был важен не только и не столько механистический аспект разработанной им космогонии и космологии, сколько базовый витальный принцип умножения и созидания, который он, вслед за Хирата Ацутанэ, видел в понятии *мусуби*. Именно благодаря этой энергии появились мир и всё сущее на Земле. По своей природе эта энергия сексуальна: «По одному из толкований форма Небесного яшмового копья, дарованного августейшим прародителем небесным богам (т. е. Идзанаги и Идзанами – А. Н.) в целом имеет форму сокровенного фаллоса (玄牡). Посему два божества, совокупляясь с радостью, рождали богов. <...> Сокровенный фаллос по-другому называют небесным корнем, и с давних времен во многих местах устанавливали его подобия, там и сям строили святилища для его почитания, славя его. И то не только обычай Страны божественных владык! И в дальних варварских пределах он очень часто почитается и не беспричинно. И это значит, что Яшмовое копьё есть воистину корень-основа Неба и Земли. То есть если основополагающий принцип (理) творения и превращения не дополняется мужским и женским, то размножение невозможно, и посему [благодаря соединению мужского и женского] рождаются вещи Неба и Земли. Обязательно всё дополняется мужским и женским, даже у трав и деревьев оно есть, не говоря уж про те виды, у которых есть

жизненная сила крови (血氣). На основании этого можно наблюдать, как все самцы и самки, имеющие жизненную силу крови, испытывают притяжение друг к другу и жаждут совокупления, и именно в этом проявляется перводвижение, и нет конца рождению, а также таинственному действию *мусуби* (産靈之妙用)» (ЁКР 560).

Согласно учению Сато Нобухиро, принцип сексуального витализма пронизывает всё живое, обеспечивая продолжение и приумножение жизни во всех ее проявлениях. Соединение мужского и женского начал можно видеть во всех проявлениях природы – все живое на земле производится из сочетания небесно-огненного мужского начала и земельно-водного женского начала. Именно к этим истокам восходит появление жизни во всех ее формах: «Солнце своим горящим пламенем оживляет атмосферу, нагревает, освещая, воду и землю. Земной шар сокровенной влагой таинственно соединяет элементы и, соединяя, скрепляет семенную жидкость [Солнца], и благодаря этому взращивается все разнообразие вещей. Люди же пользуются этим появляющимся [из земли] разнообразием, поедая еду и согреваясь одеждой, укрепляют и делают здоровым тело, и, совокупляясь, ликуют и радуются, взращивая свое потомство этими питательным порождением [Земли]» (ЁКР, 561). Хотя кажется, что люди рождаются сами по себе, продолжает автор, однако это не так: в своих истоках все производится «Небом и Землей» (ЁКР, 561).

По утверждению Сато Нобухиро, из любви к сущему божественная пара зачала и сотворила этот мир, и боги только радуются, если их потомки будут множиться, а их достаток увеличиваться. Соитие женского и мужского начал есть абсолютное благо, заповеданное богами: «Желание небесных августейших богов-прародителей, дабы народ размножался и процветал, огромно. Посему чувство взаимного притяжения между *ян* и *инь* сильно, а радость от совокупления самцов и самок глубока. Это, конечно, касается не только людей. Есть ли радость большая для обладающих жизненным духом крови, могущая превзойти [удовольствие] от совокупления?! Посему если у них то и дело возникают мысли об этом, это не есть просто похоть, а все раздувается мехами *мусуби*. Посему мужчины и женщины влекутся друг к другу, и затем наступает беременность. В действительности же это потому, что Небо и Земля влекутся друг к другу, наступает беременность. Посему рождение и взращивание человека – это всё труды Небес. Разве возможно такое лишь благодаря человеческим усилиям?!» (ЁКР, 561).

Поэтому все учения, ограничивающие или осуждающие в том или ином виде сексуальный витализм, богопротивны. К таковым «дурным» учениям Сато Нобухиро относил прежде всего буддизм, критикуя его за ограничение и отрицательное отношение к сексу. Он считал, что

нынешний буддизм отошел от исконного учения Будды и пагубен в своем негативном отношении к сексу. Взаимное проявление чувств мужчины и женщины не только находится в полном согласии с волей Небес и не только следует архетипичному совокуплению божественной пары Идзанаги и Идзанами, но именно в браке выявляет себя «путь Неба и Земли», дополняя и продолжая мирозидательную деятельность божеств (ЁКР, 564).

Во многих сочинениях Сато Нобухиро резко осуждал имевшую место в Японии практику инфантицида – умерщвления «лишних» детей, которых крестьяне не были в состоянии прокормить. Он прекрасно понимал, что это происходит не от врожденного злонравия, а от недостатка средств. Поэтому главной и важнейшей задачей идеального правителя и элиты общества он называл улучшение и совершенствование сельскохозяйственных практик, благодаря чему каждый получит достаточно еды и одежды для себя и своего потомства. Как отмечают многие исследователи, идеал государя у Сато Нобухиро отличается от традиционного конфуцианского: хороший государь должен быть не просто образчиком моральных норм и добродетелей, но и активным просветителем и организатором жизни своих подданных, прежде всего в такой ключевой сфере, как сельское хозяйство.

Половая агрономия

Свое главное агрономическое сочинение «Способ возделывания шести частей трав и деревьев и (селекции) семян» (草木六部耕種法) (1832) Сато Нобухиро начал с того, что этот мир сотворен богами-прародителями из большой любви к людям и ради их процветания, что мудрые государи древности заботились о благоденствии своих народов, для поддержания жизни которых необходимы еда, одежда, жилье, утварь и прочие предметы обихода, и посему споспешествовали производству всего необходимого (СРКХ, 5). Он полагал, что «в глубокой древности чудодействием (神機) силы *мусуби* из костей божества Тоёукэхимэ, что является великим божеством Внешнего святилища Исэ, возникли семена злаков и ста плодов, и Великая богиня Аматаэрасу вознесла хвалу сему и изрекла, что людям следует жить, поедая именно это, и разделив семена на [предназначенные] для заливных и сухоходольных полей, собственноручно изволила засеять и возделывать их, а также, посеяв лен, посадив шелковицу и взрастив шелкопрядов, соткала из нитей божественную одежду, тем самым положив начало женскому рукоделию, и пожелала людям изобилия в пище и одежде» (СРКХ, 6)³⁶.

³⁶ Именно поэтому, указал Сато, мужчины и женщины, стар и млад, несмотря на большое расстояние и трудности пути, стремятся отправиться в паломничество в Исэ, столь популярное в то время.

Если труды Аматаэрасу являют архетипичный образ женского крестьянского труда, то исконным универсальным образцом для мужчин был бог Окунинуси, который «отверз горы и долины, выровнял заливные земли, распространил широко знания о сельском хозяйстве и, предводительствуя множеством божеств, сам изволил в поте лица возделывать поля» (СРКХ, 7).

Таким образом, крестьянский труд, продолжающий великие перводействия божеств, обретает дотоле неведомую значимость и ценность. Для государей же самой важной обязанностью и работой является приумножение народонаселения и тщательное изучение сельского хозяйства (СРКХ, 6). Крестьяне, по мнению Сато Нобухиро, являются «основой государства, а сельское хозяйство – великим основанием политики» (СРКХ, 6). Далее он еще раз сформулировал эту мысль: «Сельское хозяйство – это основа страны, а крестьяне – корень страны» (СРКХ, 7).

Однако без понимания фундаментальных основ успешного ведения сельского хозяйства, т. е. понимания принципа *мусуби*, успех невозможен. Сато Нобухиро называл Солнце отцом растений, а землю – матерью (СРКХ, 25). Их совокупление порождает всё сущее на Земле: «Животворный дух (氣) огня, испускаемый солнцем, – это тоже самое, что отцовское семя, а разбрасываемые по земле семена – это то же самое, что яичники матери. Когда семена трав и деревьев на земле получают испускаемый Солнцем животворный дух огня, они тогда прорастают» (СРКХ, 26). Автор подчеркивал, что для «рождения» растений отец и мать важны точно так же, как они необходимы для зачатия ребенка.

Этот принцип универсален для всех «вещей», т. к. Сато Нобухиро не делал различия между живой и неживой природой, ибо всё в этом мире есть смешение в той или иной пропорции «твердой и мягкой соли» с водой и землей (ЁКР, 573): «Посему понимание принципа, что животворный дух этих двух видов соли порождает тьму вещей, есть глубинная истина сельского хозяйства» (СРКХ, 22). Среди всех «вещей» этого мира наибольшее количество «твердой соли» заключают в себя минералы, поэтому они «растут» медленно, а в животных больше «мягкой соли», что объясняет их быстрый рост (СРКХ, 22). Растения же находятся посередине между ними, и их свойства определяются пропорциональным содержанием «мягкой и твердой соли» в каждом из видов. Сато Нобухиро утверждал, что для правильного возделывания того или иного растения надо прежде всего понимать соотношение «мягкой и твердой соли» в его составе. Он считал это знание самым важным для правильного ведения сельского хозяйства (СРКХ, 23).

Для получения хорошего урожая требуется внесение в почву удобрений. Их благотворное воздействие на рост растений объясняется тем, что удобрения сочетают в себе животворный дух (氣) «соли и жира»,

которое есть не что иное, как накопленная животворная божественная энергия, излучаемая с Солнца на Землю и таинственным образом смешивающаяся с витальной силой Земли. Результатом является появление трех видов сущего: «почва-камни, травы-деревья и живые существа» (СКРХ, 31). То, что накапливает максимальное количество животворного духа, как раз и используется в качестве удобрений, которые, будучи внесенными в землю, «подкрепляют» ее исконный животворный дух (СКРХ, 32).

Однако для правильного ведения сельского хозяйства и получения хороших урожаев следовало еще и отличать мужские и женские растения одного и того же вида. В 1697 г. появилось сочинение Миядзакэ Ясусада (1623–1697) «Всё о сельском хозяйстве» (農業全書), ставшее основным пособием для ведения сельского хозяйства на протяжении почти двух веков. В нем вводится представление о том, что все растения, как и животные, имеют пол. В Китае в 1639 г. появился трактат, в котором упоминается, что побеги бамбука имеют две разновидности – мужскую и женскую, однако в полной мере представление о существовании разнополых экземпляров одного вида у всех растений, прежде всего риса, сформировалось именно в Японии³⁷.

Сразу следует оговориться, что это различие по полу не имело никакого отношения к современным представлениям о половом и бесполом размножении растений, двудомности или однодомности и т. п. Различение между «мужскими и женскими» экземплярами считалось важным, потому что «женские» давали больший урожай, с чем соглашались все авторы агрономических пособий в Японии того периода³⁸. Спорили лишь о том, по каким внешним признакам можно отличить женский экземпляр от мужского. Вполне естественно, что Сато Нобухиро не проигнорировал и этот аспект земледельческой науки.

В упомянутом сочинении он обрушился с резкой критикой на своих предшественников, заклеив автору одной из популярных книжек Кунимацу Савамура за то, что все его рассуждения основаны на толкованиях какого-то крестьянина по имени Сахэй. Сато Нобухиро негодовал, что теория Кунимацу базируется на таких ничтожных свидетельствах, тогда как за его спиной стоит знание, освященное древним преданием и опытом четырех поколений его семьи. Кунимацу никогда не изучал «великий путь» «вращения через превращение Неба и Земли», не говоря уже о «божественной сути вращения через превращение тьмы вещей» (万物化育の神理), поэтому его выводы и рекомендации недостойны внимания (СКРХ, 35).

³⁷ J. Robertson. Sexy Rice. Plant Gender, Farm Manuals, and Grass-Roots Nativism // Monumenta Nipponica. Vol. 39, № 3. P. 236.

³⁸ Там же. P. 237.

С особым усердием и ехидством Сато Нобухиро ополчился на предложенный Кунимацу способ различения пола у бобовых культур. По словам крестьянина Сахэй, у каждого боба есть пуп, который автор называет «иньским местом» (陰處), т. е. влагищем. Как всем хорошо известно, продолжал Сато Нобухиро, природным законом определено, что у всех мужчин есть «янская штука» (陽物), а у женщин – «иньское место», и если у кого-то или чего-то это «иньское место» имеется, то не может быть, чтобы это не было особью женского пола. Однако по словам крестьянина, на которого ссылается Кунимацу, если это «иньское место» белое, то перед нами мужской боб, а если черное – то женский, что является очевидной нелепостью. Поэтому, заключает Сато Нобухиро, веры таким толкованиям не может быть никакой (СКРХ, 35–36).

Этот Кунимацу, продолжает критик, рекомендует проращивать семена только от женских экземпляров и высаживать только женские ростки, не понимая того, что «этот пол мягок и слаб» и хотя растет быстро, легко повреждается ветром и дождем, а плоды хотя обильны, но мелки. Поэтому утверждать то, для всех видов растений следует отбирать лишь женские семена, – опрометчиво, ибо все зависит от разновидности растений (СКРХ, 35). У одних растений с пользой используются корни, у других – стволы, у третьих – кора, у четвертых – листья, у пятых – цветы, а у шестых – плоды (это и есть «шесть частей», упомянутых в названии трактата). Для растений, у которых используют корень, ствол или кору, предпочтительнее мужские семена (СКРХ, 39). Например, для гигантской редьки дайкон однозначно лучше брать мужские семена, ибо корень тогда получается «прямой и вытянутый», тогда как у женских экземпляров он расчленяется на несколько отростков и расплывается вширь (СКРХ, 38). Поэтому для растений, у которых используют листья и цветы, нужны женские семена (СКРХ, 39). Что касается плодов, то это зависит от типа растений. Для некоторых лучше мужские семена, а например, для лакового дерева, в плодах которого «много жира», предпочтительны женские. Многие фруктовые деревья дают лучший урожай, если на мужские экземпляры прививают женские и наоборот (СКРХ, 37). Сочетание мужского и женского может оказаться полезным и по другим причинам. Например, хотя для хлопка лучше женские семена, но среди них надо высаживать и мужские, которые более крепки и могут помочь выстоять женским экземплярам в ветер и дождь (СКРХ, 37). Таким образом, к каждому виду растений должен быть свой подход. Свой метод различения полезных частей растений и выбора соответствующих мужских или женских семян для каждого вида Сато Нобухиро считал уникальным, поскольку о нем не говорится ни в китайских, ни в японских трактатах по сельскому хозяйству (СКРХ, 39).

Учение о человеке и потустороннем мире

Важность различения мужского и женского первоначал находит отражение и в учении Сато Нобухиро о человеке. Вслед за традиционными китайскими представлениями он указывал на наличие у человека двух «душ» – животворных начал, одно из которых отвечает за психическую деятельность – «сущностная душа» (性魂), а второе за физиологию – «телесная душа» (体魄), происходящая из Земли. В совокуплении мужчины и женщины он видел прямую аналогию космологического соития Неба и Земли, порождающего все сущее. Он прямо заявлял, что в человеческом браке опосредованно происходит совокупление Неба и Земли, что является исходной точкой процесса «вращения», то есть умножения сущего. Согласно его трактовке, с мужским семенем человек получает от Неба «сущностную душу», а от яичников матери – «телесную душу» (ЁКР, 561–562). Поэтому Небо и Землю следует считать Великим отцом и Великой матерью людского рода, а отца и мать – малыми Небом и Землей. Точно так же и благодать, ниспосылаемая Небой и Землей, абсолютно одинакова и никак не отличима от родительской милости (ЁКР, 562).

Поясняя то, что происходит с человеком после окончания его земного бытия, Сато Нобухиро ввел, вслед за Хирата, представление о существовании «сокровенного мира» (幽界). Он находится в пределах космоса, но не имеет физических характеристик, поэтому увидеть его нельзя. Владыка этого мира – Оокунинуси-ками (ЁКР, 573). По отношению к «сокровенному миру» Небо толкуется как мир божественных сущностей, а Земля – как место совершенствования человека.

«Сокровенный мир» выполняет роль чистилища и места пребывания «сущностных душ». Как указывал Сато Нобухиро, «сущностные души по милостивому повелению Неба попадают в сокровенный мир, а оттуда входят в мир явный» (ЁКР, 562). После смерти они опять возвращаются в «сокровенный мир», который находится между Небом и Землей. По мнению Сато Нобухиро, индийцы ошибочно думают, что он расположен под землей, и называют его адом, однако это вовсе не так (ЁКР, 573). Порождаемая Небом «сущностная душа по своей природе не может идти под землю, точно так же, как тело не может подняться на небо³⁹. Поэтому предания европейцев о том, что некий Иисус Христос из Иудеи, «распространявший вредоносное, идущее вразрез с истиной учение», вознесся на Небо, вполне возможно, но то, что он

³⁹ Важно отметить, что создание позитивного образа потустороннего мира на основе автотонного предания и внесения «спокойствия» по поводу загробного бытия было одной из главных задач Хирата и его последователей, включая Сато: Накорчевский А. А. Синто в эпоху Токугава // Синто – путь японских богов. Т. 1. С. 244–245.

вознесся в своем физическом теле, – есть явная небылица, так как противоречит «принципу Неба», согласно которому всё возвращается туда, откуда пришло, и никак иначе (ЁКР, 574).

Сато Нобухиро считал, что человека нельзя назвать свободным в полном смысле этого слова, ибо его «сущностная душа» дарована богами, поэтому он должен выполнить поставленную перед ним задачу по обретению и накоплению добродетелей. Земля для человека не просто место пребывания, но место «следования Пути и накопления добродетелей» (ЁКР, 573). Успехи или неудачи на этом поприще определяют посмертную судьбу людей. Не накопившие добродетелей остаются в «сокровенном мире», а имеющие добродетели, после соответствующего разбирательства их деяний, пропускаются на Небо. Тело же, которое изначально есть «сгусток воды и земли, соли и жира», когда его жизнь подходит к концу и «сущностная душа» уже покинула его, возвращается в Землю к своим истокам. Сато Нобухиро отметил, что это толкование вполне согласуется с трактовками Чжан Цзяя (1020–1078), одного из основоположников неоконфуцианской школы «учения о принципе» (理学) (ЁКР, 573).

Человека верного четырем главным конфуцианским добродетелям, а именно гуманности (仁), справедливости (義), верности (忠) и искренности (信), Сато Нобухиро называл мудрецом (哲人). Правда, чуть дальше в тексте он привел несколько иной набор добродетелей: вместо верности и искренности в нем появились следование социальным нормам и порядкам (礼) и мудрость (智). Он утверждал, что нет человека, чью «исконную сущность» (本性) боги не снабдили бы этими добродетелями, поэтому те, кто надлежащим образом следуют ей, являются «мудрецами», поднимаются на небо и становятся небесными богами: «Накопившие добродетели поднимаются на Небо. Тому свидетельства есть не только в книгах нашей страны, но и в индийских и китайских, и их слова являются доказательством» (ЁКР, 573). Сато Нобухиро многократно подчеркивал, что хотя всё произрастает благодаря животворящей силе *мусуби*, проистекающей от божеств, но человек своим трудом должен способствовать этому процессу животворения. Именно трудолюбие – как споспешествование божественной животворной силе и исполнение нравственного долга – определяет посмертную судьбу человека в полном соответствии с конфуцианским принципом вознаграждения по заслугам, который Сато Нобухиро распространял и на жизнь потустороннюю.

Подводя итог сказанному, следует отметить весьма последовательное применение Сато Нобухиро концепта *мусуби* для объяснения явлений различного плана. Поражает разнообразие его интересов и масштабность поставленных задач. Несомненно, многие исходные постулаты

его системы покажутся современному человеку причудливыми и спекулятивными, однако общий жизнеутверждающий пафос и гуманность выдвигаемых им идей и целей находят и сегодня своих ценителей.

Дальнейшее изучение наследия Сато Нобухиро и должная оценка его идей остаются по-прежнему актуальной задачей для историков японской мысли. Я постарался показать лишь главные принципы и особенности системы его взглядов, но многие детали оказались неохваченными и требуют дальнейшего изучения текстологического и аналитического порядка, особенно в сравнении с идеями непосредственных предшественников и современников. Надеюсь, что дальнейшие исследования смогут выявить новые стороны и особенности мировоззрения этого недооцененного современной наукой мыслителя.

Принятые сокращения

(сочинения и издания произведений Сато Нобухиро):

- БКС «Меры морской защиты» (防海策, 1809) // СИД. Т. 3. С. 819–829.
- БКЁР «Дополнительные соображения о морской обороне» (防海余論, 1847) // СИД. Т. 3. С. 833–843.
- ДДР «О сдерживании варваров, находящихся в Китае» (存華挫狄論, 1849) // СИД. Т. 3. С. 861–940.
- ДТР «Рассуждение о сверхусилиях для создания основы» (吞海肇基論, 1847) // СИД. Т. 3. С. 851–860.
- ЁКР «Рассуждения о сотворении и взращивании» (鎔造化育論, 1822(1842)) // СИД. Т. 1. С. 531–647.
- КЁ «Краткая суть кэйдзай» (經濟要略, 1822) // НСТ. С. 520–570.
- КХ «Секретные меры смешения воедино» (混同秘策, 1823) // НСТ. С. 425–485.
- НСТ «Большая серия японской мысли» (日本思想大系). Т. 45. Токио, 1977
- СИД «Полное собрание учёных сочинений дома Сато Нобухиро» (佐藤信淵家学全集). ТТ. 1–3. Токио, 1925–1927 (репринт 1992).
- СРКХ «Способ возделывания шести частей трав и деревьев и (селекции) семян» (草木六部耕種法, 1832) // СИД. Т. 3. С. 1–369.
- СРР «Краткая история западных стран» (西洋列国史略, 1808) // СИД. Т. 3. С. 757–818.
- ТК «Записи о небесном столпе» (天柱記, 1825) // НСТ. С. 361–423.

В. Э. Молодяков

БОГИ КАК ПРОШЛОЕ: СИНТО В НАЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИОСОФИИ И ИСТОРИОГРАФИИ ЯПОНИИ

(от Мэйдзи исин до Второй мировой войны)

Японский народ вывел синто из первобытного мрака на свет современного прогресса. Это его вечное национальное сокровище. Однако синто не должен быть погребен в музее. Японцам пора начать понимать синто осознанно. Чем больше они будут так делать, тем лучше Запад поймет Японию. Запад прискорбно мало знает о Японии; но и Япония прискорбно мало – притом сознательно – знает о себе самой.

Джеймс Мэйсон,
американский философ, 1935 г.

Синто стал предметом профессионального академического исследования только на рубеже XIX–XX вв., причем иностранные ученые вроде В. Г. Астона и Б. Х. Чемберлена не только опередили японских коллег, но и послужили для них примером¹. Необходимо было искать новые методы исследования и новые пути к осмыслению синто в изменившихся исторических и интеллектуальных условиях. Идеинный диапазон эпохи отличался широтой, как будто японские мыслители стремились вкушать от всех плодов мировой цивилизации сразу, хотя по-настоящему оригинальных идей в Японии первых десятилетий периода Мэйдзи появилось немного.

Государственные позиции синто и идеологии «школы национальных наук» (кокугакуха) оставались прочными, поскольку они стали ба-

¹ Some Reflections on Foreign Scholars' Understanding of Japanese Culture and Shinto // Joseph M. Kitagawa. On Understanding Japanese Religion. Princeton, 1987. P. 291

зовым компонентом новой государственной идеологии. Но именно по этой причине их влияние в интеллектуальных кругах, нередко оппозиционных режиму, упало, ограничиваясь главным образом недостаточно влиятельной сферой праворадикальной идеологии и политики. В то же время среди профессиональных историков распространяются позитивистские, скептические воззрения на национальную историю, прежде всего на теологию синто и историческую достоверность хроник «эры богов». Эту тенденцию поддерживал министр просвещения Мори Аринори, добившийся, в частности, назначения представителя «скептической» школы Б. Х. Чемберлена профессором японской литературы Токийского университета.

К концу 1880х годов, после позитивистских, интернационалистских, скептических и материалистических увлечений, маятник качнулся в сторону национализма, а Мори в 1889 г. пал от руки фанатика, посчитавшего святотатством поведение министра во время посещения Исэ-дзингу. Однако сам подъем национального самосознания – по крайней мере в интеллектуальной среде – происходил под иностранным влиянием, под воздействием классической германской философии и консервативного прусского права. Законотворчество 1880–1890х годов вызвало к жизни теорию *кокутай* («государственный организм»), которая имела немало общего с германской «органической теорией государства», хотя и сформировалась независимо от нее.

Ключевую роль в этом процессе сыграл профессор публичного права юридического факультета Токийского императорского университета Ходзуми Яцука (1860–1912), один из самых авторитетных и влиятельных юристов своего времени. Ходзуми умер в возрасте 52 лет, но к этому времени успел пробыть 23 года профессором и 14 лет деканом факультета, а также стать пожизненным членом палаты пэров (из числа назначавшихся императором за особые заслуги) и Императорской Академии; кроме того, он многие годы состоял в министерских и правительственных комиссиях и комитетах, участвовал в приеме экзаменов для поступления на высшую государственную службу. Биографически связанный с *кокугакуха*, к которой принадлежали его отец и дед, и с «школой Мито» (*Мито гакуха*), у представителей которой он учился, Ходзуми получил лучшее по тем временам юридическое образование, включая Токийский университет и пять лет стажировки в Германии.

Наследник одновременно японской традиционалистской идеологии и консервативной германской школы права, Ходзуми на протяжении всей научной, педагогической и административной деятельности по существу решал один вопрос: как перевести сугубо метафизические категории *кокутай*, *сайсэй итти* («единство ритуала и управления»), культа предков и т. д. на язык строгих юридических понятий, совмес-

тимых с «духом времени» и применимых не только в Японии, но и в «цивилизованном мире» за ее пределами². Подобно представителям «школы национальных наук» и «школы Мито», Ходзуми был теистом и не позволял себе сомневаться ни в божественности происхождения японского императорского дома от Аматаэрасу-омиками, ни в «непрерывности в веках» императорской династии. Испытав влияние «органической теории государства», он признавал, что «жизнь и смерть государств есть общественный факт»³, но никогда не относил это к Японии. В отличие от теоретиков *Мито гакуха*, он применял термин *кокутай* ко всем странам, но говорил о разности характера *кокутай* в зависимости от конкретного государства. Согласно его теории, *кокутай* Японии был не только наиболее совершенным, но уникальным и вечным – в силу божественного происхождения.

Основой *кокутай* Японии Ходзуми считал синто, в котором выделял прежде всего почитание предков, ощущение постоянной мистической связи с ними, которое обеспечивает национальное и расовое единство японцев⁴. Его старший брат Ходзуми Нобусигэ (1858–1926), известный юрист и профессор Токийского университета, посвятил теме «Почитание предков и японское законодательство» многократно переиздававшуюся книгу, написанную для иностранного читателя. Он последовательно проводил мысль, что синто, представляющий собой не столько религиозное, сколько духовное, этическое и социальное почитание предков, испокон веков является основой японской цивилизации⁵.

В том, что эти понятия не только совместимы с современным правом как наукой и практикой, но в случае Японии являются их важнейшей, если не единственной, основой, братья Ходзуми были едины: «Предок моих предков – Аматаэрасу-омиками. Она – основательница нашей расы, а (императорский. – В. М.) трон – ее священный дом. Если мы почитаем отца и мать, то насколько больше мы должны почитать наших предков; если мы почитаем предков, насколько больше мы должны почитать

основателя нашей страны! <...> Отец и мать – наши предки, живущие сегодня; император – Аматаэрасу-омиками, живущая сегодня»⁶. Оба соединяли традиционные, еще конфуцианские, идеалы сыновней почтительности и повиновения внутри семьи с представлением о народе и государстве как единой национальной семье с императором-«отцом» во

² Критическое исследование его идей: Ricgard Minear. Japanese Tradition and Western Law: Emperor, State and Law in the Thought of Hozumi Yatsuka. Cambridge, 1970.

³ Ходзуми Яцука. Кэмпо тэйё. (Основы Конституции.) Т. 1. Токио, 1910. С. 136.

⁴ Ходзуми Яцука. Кокумин кёйку. Айкокусин. (Национальное воспитание. Патриотизм.) Токио, 1897. С. 1.

⁵ Nobushige Hozumi. Ancestor-Worship and Japanese Law. Tokyo, 1912 (особенно Part I, ch. II).

⁶ Ходзуми Я. Кокумин кёйку. Айкокусин. С. 4–5.

главе. Божественные предки императора стали общими предками всей нации⁷. Даже в 1967 г., в совершенно иных исторических условиях, консервативный публицист У. Асидзу заявил: «*Кокутай* неотделим от синто; его основы – это союз синто и государства, единство императора и народа и императорская система <...> Цели синто и государства полностью совпадают, хотя их надлежит разграничивать»⁸.

Постулируя божественное происхождение императорского дома, Ходзуми Яцука фактически выводил его за рамки права. Следуя традиционным концепциям «почитания императора», он видел в нем не «Сына Неба», но «Само Небо», т. е. источник права, а не его объект. Он признавал, что суверенная власть существует и должна существовать для блага народа, но не принадлежит ему. В этом Ходзуми расходился не только с современным ему европейским и американским правом, но и с более либеральными теориями *кокутай*, существовавшими в Японии.

Идеи братьев Ходзуми развивал и поддерживал принадлежавший к тому же поколению идеолог мэйдзийского истэблишмента Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944), первый японец, ставший профессором философии Токийского университета (до него этот пост занимали только иностранцы). Эволюция его взглядов весьма показательна: будучи в молодости активным пропагандистом «просвещения» Японии на европейский лад и зарекомендовав себя как перспективный ученый и педагог, он был послан на стажировку в Германию для изучения философии и права. Иноуэ, как и Ходзуми, принадлежал к числу тех японских интеллектуалов, в ком влияние германской философии, права и этики вызвало пробуждение национального сознания. По возвращении из Германии он стал заметной фигурой в Токийском университете и научных кругах и одним из главных теоретиков «национальной морали» (*кокумин дотокурон*). Именно ему было поручено составить официальный комментарий к императорскому Рескрипту об образовании 1890 г., который до 1945 г. оставался «ритуальной» основой не только просвещения, но и всей системы воспитания в стране.

Главные интересы Иноуэ были связаны не столько с философией, сколько с этикой и педагогикой, которые он рассматривал как действенный инструмент «морального воспитания» и идеологического контроля. Подобно Ходзуми, Иноуэ не видел никакого противоречия между этикой, правом и политикой, считая, что они должны взаимно дополнять друг друга для достижения желанной гармонии. Распростившись с юношеским увлечением западными учениями и системами об-

⁷ Ходзуми Я. Кэмпо тэйё. Т. 1. С. 186; Hozumi N. Op. cit. Part II; Part III, ch. III–IV.

⁸ Minutes of the Discussion // Proceedings of the Second International Conference for Shinto Studies: Continuity and Change. Tokyo, 1968. P. 96.

разования, он считал наиболее приемлемой основой и для этики, и для педагогики теорию *кокутай* и синто как «национальную религию» (*коккатэки сюкё*) Японии⁹.

Разделяя концепции Ходзуми Яцука о японском государстве как единой национальной семье божественного происхождения с императором во главе, Иноуэ тем не менее невысоко оценивал философский и теологический потенциал синто, особенно в сравнении с буддизмом, конфуцианством и христианством, признавая его «отсталость» в данной области. Он считал создание «полноценной» философии и теологии синто делом будущего, рассматривая в качестве возможных подступов к этому наследие *кокугакуха* и школы Ван Янмина и одновременно критикуя чжусианство¹⁰. Неудивительно, что радикальные националисты не раз ополчались на него за «непонимание» истинного характера синто, в частности «трех священных регалий» императорской власти, поскольку при всей националистической и традиционалистской ориентации Иноуэ долгое время оставался позитивистом¹¹. Однако «векания времени» сделали свое дело, и в 1930-е годы философ повернул в сторону национализма, пропаганды уникальности «японского духа» и теории «культуры новой Восточной Азии» (*Син Тоа-но бунка*)¹².

Несмотря на официальное одобрение, теории Ходзуми подвергались критике с разных сторон, главным образом за иррационализм и смешение религии, этики и политики. Например, будущий идеолог радикального государственного социализма Кита Икки (в ту пору – молодой социалист, воспитанный к тому же в буддийской традиции) высмеял учение Ходзуми о *кокутай* с позиций модного тогда социалдарвинизма, попутно выразив крайний скептицизм относительно преданий об «эре богов». Однако его книга «Теория *кокутай* и чистый социализм» (1906) была немедленно запрещена цензурой и получила признание только в узком кругу японских социалистов¹³.

⁹ Иноуэ Тэцудзиро. Кокумин дотоку гайрон. (Основы национальной морали.) Токио. 1912.

¹⁰ Иноуэ Тэцудзиро: 1) Нихон ёмэйгакуха-но тэцугаку. (Философия школы Ван Янмина в Японии.) Токио, 1900; 2) Нихон кокугакуха-но тэцугаку. (Философия «школы национальных наук» в Японии.) Токио, 1902; 3) Нихон сюсигакуха-но тэцугаку. (Философия чжусианской школы в Японии.) Токио, 1906. См. также: Иноуэ Тэцудзиро. Ринри то сюкё-но канкэй. (Отношения этики и религии.) Токио, 1902.

¹¹ Кампанию критики вызвала вполне «благонамеренная» книга: Иноуэ Тэцудзиро. Вага кокутай то кокумин дотоку. (Наш *кокутай* и национальная мораль.) Токио. 1926.

¹² Иноуэ Тэцудзиро: 1) Нихон сэйсин-но хонсицу. (Основы японского духа.) Токио, 1934, 1941; 2) Тоё бунка то Сина-но сёрай. (Восточная культура и будущее Китая.) Токио, 1939.

¹³ Кита Икки. Кокутай оёби дзюнсэй сякайсюги. (Теория кокутай и чистый социализм.) Токио. 1906; перепечатано: Кита Икки. Тёсакусю. (Собрание сочинений.) Т. 1. Токио, 1972; см.: Молодяков В. Э. Консервативная революция в Японии: идеология и политика. М., 1999. С. 147–149.

Формирование и развитие современной историографии в мэйдзийской Японии шло параллельно с эволюцией национального самосознания, хотя роль синто в этом процессе была не столь уж значительной. Чтение специальных курсов по синто в Токийском университете началось только в 1920 г., а соответствующая профессорская кафедра в «главном» университете страны появилась лишь в 1936 г. Десятью годами ранее, в 1926 г. там же было создано Общество по изучению синто (Синтогаккай), с созданием которого в обиход вошло слово *синто-гаку* («изучение синто») как название самостоятельной научной дисциплины. Поэтому Дж. Мэйсон имел основания писать в 1935 г.: «Японской науке пора самой уже проявить интерес к творческому духу собственной, японской культуры. Современная Япония не поймет дух Японии и синто, пока будет оставаться под доминирующим влиянием китайского интеллектуализма, индийской философии и западного материализма. Не стоит отбрасывать полезные элементы этих иностранных культур, но Япония должна искать основное вдохновение для своего будущего прогрессивного развития в самостоятельном творческом анализе своей культурной эволюции, в самостоятельном понимании своей жизненной силы»¹⁴.

Но как ученый-религиовед должен относиться к предмету своего исследования? Если он является адептом религии, которую изучает, сможет ли он быть объективным, как того требует наука? И чем его исследование будет отличаться от теологии, которая является совсем иной дисциплиной? Если он – приверженец другой религии, то сможет ли проявить должную объективность по отношению к «чужой вере», а не смотреть на нее свысока? Наконец, если он – атеист и вовсе не верит в Бога или богов, то сможет ли объективно изучать то, в существовании чего не уверен или что считает «предвзвешенным»? Японским исследователям синто пришлось всерьез задуматься над этим.

В 1891 г. профессор Токийского университета Кумэ Кунитакэ (1839–1931) опубликовал в академическом «Историческом журнале» («Сигаку дзасси») статью «Синто как древний культ почитания неба», в которой подчеркивал его «примитивный» характер в сравнении с «мировыми религиями»¹⁵. Националистические круги усмотрели в этом непростительное оскорбление императора, поскольку «примитивность» синто логично переносилась и на его институты, неотделимые от императорского дома. Кампания в прессе и политических кругах привела к вмешательству министерств двора, внутренних дел и просвещения. В итоге министр просвещения приказал Кумэ – как профессору императорского университета, а значит государственному служащему – подать в

¹⁴ J. W. T. Mason. The Meaning of Shinto. N.Y., 1935. P. 226.

¹⁵ Перепечатано: Кумэ Кунитакэ. Рэкиси тэсакусю. (Исторические работы.) Т. 3. Токио, 1989.

отставку. Никаких иных репрессий не последовало, но «инцидент Кумэ» не только стал одним из первых случаев нарушения государством академической свободы в мэйдзийской Японии, но и обозначил наметившийся конфликт между наукой и просвещением.

До поры до времени ученым дозволялось заниматься изучением практически любых проблем и писать об этом в специальных изданиях, но в университетской аудитории они – как чиновники и воспитатели – были обязаны строго придерживаться официальных концепций и трактовок (эту позицию разделял даже такой либерал, как Мори Аринори). Еще более жесткий контроль был введен за школьным образованием. Кумэ перешел на работу в частный университет Васэда, основанный его другом, известным оппозиционным политиком-либералом Окума Сигэнобу. В 1903 г. Окума задумал грандиозное издание к пятидесятилетию «открытия страны», своего рода энциклопедию новой Японии. Статью о синто он поручил Кумэ. В ней уже не было ни слова о «примитивности»; напротив, автор рассматривал синто на равных с «мировыми религиями», заявив, что каждая из них по-своему есть «путь богов»¹⁶.

Во время «инцидента Кумэ» разгорелась другая дискуссия – о возможном корейском происхождении одного из божеств пантеона синто, Осимими-но микото, сына Аматаэрасу-омиками. Эту точку зрения публично отстаивал коллега Кумэ по университету профессор Хосино Хисаси (1839–1917), известный как националист и ортодокс. Хосино не поддержал Кумэ во время «инцидента», но в данном случае декларировал близость их взглядов. Основываясь как на мифологических памятниках, так и на исторических документах, Хосино выдвинул теорию, что «божественная Японская империя» исконно включает в себя и Корею, поскольку в древности они составляли одно государство. Историк возвращался к этой теории на протяжении многих лет, придерживаясь ее и по завершении аннексии Кореи Японией. Утверждения Хосино и Кумэ можно было рассматривать как идеологическую мотивацию аннексии Кореи, но радикальные националисты, известные ксенофобскими настроениями, усмотрели в них лишь оскорбление национальной гордости. По этому поводу Кумэ в 1911 г. произнес знаменитую фразу: «Эпоха Мэйдзи пришла, одна лишь японская историография осталась в эпохе Токугава»¹⁷.

Кумэ также участвовал в длительной дискуссии о хронологии древних императоров. Он считал содержащиеся в «Кодзики» («Записи о деяниях древности») сведения об «эре богов» аллегорическими, о первых императорах – историческими, но «сдвигал» дату восшествия императора Дзимму на престол с легендарного 660 г. до н. э. до предположительно

¹⁶ Кумэ Кунитакэ. Синто то Кундо. (Синто и «Путь Государя») // Кайкоку годзюнэн си. (Полувековая история после открытия страны.) Токио, 1903

¹⁷ Кумэ К. Рэкиси тэсакусю. Т. 2. С. 42.

реального 40 г. до н. э. Эта хронология была принята большинством довоенных японских историков и их коллегами за рубежом. Впрочем, когда власти решили торжественно отпраздновать приходящееся на 1940 г. 2600-летие восшествия Дзимму на престол и основания империи, никто из видных ученых не выступил публично против легендарной хронологии, даже те, кто оспаривал ее в научных трудах. Это стало апогеем «двойного стандарта», который, кажется, не очень отягощал тех, кто соглашался принять разницу между исторической правдой и политической целесообразностью.

Из авторитетных историков против этой хронологии выступали только выразители крайних точек зрения – типичный представитель мэйдзийского национализма Хосино Хисаси и профессор университета Васэда Цуда Сокити (1873–1961). Первый считал бесспорно историческим всё содержание древних памятников; второй сомневался в самом факте существования первых императоров, за что в 1941 г. был привлечен к суду по обвинению в «оскорблении трона». Другое «преступление» Цуда состояло в отрицании единой «восточноазиатской культуры», что к тому времени стало в Японии не только философской, но и пропагандистской догмой. Промежуточную позицию занимал влиятельный профессор Токийского университета Миками Сандзи (1865–1939), считавший сведения об «эре богов» частично аллегорическими, частично историческими. Согласно Миками, задача историка заключалась в том, чтобы путем тщательного анализа имеющейся информации выяснить, что является историей, а что мифом. Эта весьма умеренная позиция господствовала в японском университетском образовании до начала Второй мировой войны, а потому оказала влияние на несколько послевоенных поколений ученых. Однако как гражданин, патриот и деятель народного просвещения Миками считал хроники «эры богов» сакральными текстами: «*Ками* – предки императорского дома, царствующего во веки вечные, и его подданных. Поэтому «Кодзики» и «Нихон сёки» («Анналы Японии») должны почитаться вне зависимости от истории в качестве священного писания»¹⁸.

Основы академического изучения синто в Японии заложили четверо: доцент Токийского университета Като Гэнти (1873–1965), профессор университета Тохоку Мураока Цунэцугу (1884–1946), Янагита Кунио (1875–1962) и Орикути Синобу (1887–1953). Като посвятил свою долгую творческую жизнь изучению истории синто, заложив, наряду со своим коллегой по университету Танака Ёсито (1872–1946), фундамент *синтогаку*. Отличавшийся широтой интересов, Мураока занимался также западной философией от античности до неокантианства и историей христианства, но главным делом его жизни стало исследование интеллектуальной

истории Японии (*Нихон сисоси*), которое он первым поставил на подлинно научную основу. Свою первую книгу в 1911 г. Мураока посвятил Норинага, а с 1929 г. занимался исключительно японской проблематикой; преждевременная смерть помешала ему осуществить главный замысел – написать всеобщую историю японской мысли. Янагита и Орикути признаны основателями современной японской этнографии, которая в их трудах вышла на уровень научного анализа и обобщения.

Вклад Като, Мураока, Янагита и Орикути в изучение синто, японской мысли и японской цивилизации трудно преувеличить, а многие их труды сохраняют свое значение и сегодня. Академические ученые исключительно высокой по тем временам квалификации, с авторитетом которых приходилось считаться даже непримиримым оппонентам, знатоки предмета, умевшие критически анализировать его, они старались применять новейшие достижения не только японской, но и иностранной историографии и методологии. Личные пристрастия могли сказаться в выборе предмета исследования (например, работы Мураока по истории христианства были вызваны юношеским увлечением), но они не позволяли ученым сознательно изменять научной строгости и объективности. Напротив, труды плодovitого и некогда влиятельного Танака оцениваются современными авторами гораздо более критически, поскольку для него «исторические факты были второстепенными по отношению к теории»¹⁹.

В то же время все четверо были убежденными традиционалистами и считали синто духовной основой японской нации и японской цивилизации. Изучая и по мере необходимости используя европейскую и американскую методологию исторического исследования, они никогда не следовали слепо за интеллектуальной модой, подходя к ней с точки зрения применимости, адекватности исследуемым явлениям. В изучении синто они избежали влияния модных в то время теорий «анимизма» и «примитивной религии» Э. Б. Тэйлора или «изобретенной религии» Б. Х. Чемберлена. Их трудно назвать носителями «мифологического сознания», но они принципиально отказались от «разоблачительного», нигилистического подхода к мифологии и религии.

Все четверо старались понять менталитет и психологию людей традиционного общества, видя в этом ключ к пониманию и толкованию их идей и культуры. Их методология в изучении интеллектуальной истории и истории религии в чем-то напоминает (и, соответственно, предвосхищает) М. Элиаде и его школу. Мураока писал: «Человек, неудовлетворенный существующим положением вещей и постоянно жаждущий идеала, возлагает надежды на будущее; однако в то же самое время он

¹⁸ Миками Сандзи. Кокуси гайсэцу. (Краткий курс национальной истории.) Токио, 1943. С. 12.

¹⁹ Танака Ёсито: 1) Кодзики гайсэцу. (Комментарии к «Кодзики».) Токио, 1929; Синто гайрон. (Основы синто.) Токио, 1936; 3) Нихон сёки гайсэцу. (Комментарии к «Нихон сёки».) Токио, 1936. О нем: Jun'ichi Isomae. Tanaka Yoshito and the Beginnings of Shintogaku // Shinto in History. Ways of the Kami. London, 2000 (цитата: с. 327).

часто думает о далеком прошлом, месте своего духовного рождения»²⁰. Тяга к «месту своего духовного рождения» была определяющим фактором философского творчества не только «школы национальных наук», о которой шла речь, но и самого Мураока.

Интересы ученых различались, но в них легко выделить общие моменты. Выступая против трактовки синто как «примитивного культа» (а ее одно время разделял даже Иноуэ) и «пережитка древности», они стремились показать его сложность и многоаспектность, прежде всего в области мифологии и теологии. Мураока и Като подчеркивали важность интеллектуальных и доктринальных, теологических и этических аспектов синто, в то время как популярный в те годы Дж. Мэйсон, видевший в синто воплощение творческого духа и творческой интуиции японского народа, отказывал ему в интеллектуализме²¹. Орикути заявлял, что синто интересует его не как философия или религия, но как совокупность народных верований традиционного общества²². Много писавший по-английски, Като стремился рассеять превратные, по его мнению, представления о синто за пределами Японии, подчеркивая его философскую глубину. Работы Мураока были переведены на иностранные языки только после его смерти, но широко читались в Японии и способствовали «реабилитации» синто и философии *кокугакуха* в интеллектуальных кругах. То же можно сказать и о книгах Танака, уступавших трудам Мураока по научному значению, но также оказавших воздействие на восприятие синто «образованным сословием»²³.

Все четверо высоко оценивали наследие *кокугакуха* и признавали научный характер ее философии и методологии в работе с историческими источниками, которую Мураока приводил в пример, хоть и с некоторыми оговорками²⁴. Сам он использовал ее при изучении не только философии, включая «японский дух», но и классической литературы. Янагита и Орикути называли себя последователями Норианага и Хирата, поэтому их научное направление получило название «новой школы национальных наук» (*синкокугакуха*)²⁵.

²⁰ Kamo Mabuchi and Motoori Norinaga as Thinkers // *Muraoka Tsunetsugu. Studies in Shinto Thought*. Tokyo, 1964. P. 95.

²¹ Characteristic Features of Japanese Shinto: Japan's Uniqueness in Oriental Thought // *Muraoka T. Op. cit.* P. 1; *Genchi Kato. A Study of Shinto, the Religion of the Japanese Nation*. Tokyo, 1926. P. i-ii. Ср.: *J.W.T. Mason The Spirit of the Shinto Mythology*. Tokyo, 1939. P. I.

²² *Орикути Синобу*. Дзэнсю. (Полное собрание сочинений.) Т. 3. Токио, 1973. С. 496–497.

²³ *Танака Ёсито*: 1) Хирата Ацутанэ-но тэцугаку. (Философия Хирата Ацутанэ.) Токио, 1909; 2) Синто хонги. (Основные принципы Синто.) Токио, 1910; 3) Мотоори Норианага-но тэцугаку. (Философия Мотоори Норианага.) Токио, 1912.

²⁴ On Methods of Research in Japanese Intellectual History // *Muraoka T. Op. cit.*

²⁵ *Утино Горо*. Синкокугакурон-но тэнкай. Янагита, Орикути миндзоку-но кохо. (Развитие учения новой «школы национальных наук». Этнографическое направление Янагита и Орикути.) Токио, 1983.

Рассматривая синто в перспективе всей истории Японии, Мураока неизбежно сталкивался с проблемой исторической достоверности «Кодзики» и «Нихон сёки» и других хроник «эры богов». В 1930-е годы, на которые приходится, пожалуй, самый продуктивный период его деятельности, этот вопрос стал «больным» для японской историографии и историософии. Усиливавшиеся под воздействием властей националистические настроения требовали от ученых безоговорочного и буквального признания хроник в качестве единственной «исторической правды», чему противостояли несомненно весомые работы рационалистов и скептиков, прежде всего в области текстологии и археологии.

Выразителем крайне националистических настроений стал профессор Токийского университета Хираидзуми Киёси (1895–1984), сын настоятеля храма Хакусан-дзиндзя в префектуре Фукуи, посвященного Идзанами-но микото; там же находится могила знаменитого воина и полководца XIV в. Кусуноки Масасигэ, считавшегося образцом верности императору. Современники признавали блестящие академические способности Хираидзуми, включая редкое по тем временам знание европейских языков, науки и культуры, которые тот принес в жертву религиозным и политическим убеждениям. Он был убежденным традиционалистом, что придавало его личности цельность и несомненное очарование, но вредило ему как историку, который и не думал отказываться от профессии.

Еще в 1925 г. Хираидзуми заявил на страницах «Исторического журнала», где в свое время появилась «еретическая» статья Кумэ: «То, что дает истории жизнь, — это таинственная духовная сила живых людей, которые верят в нее. Эта духовная сила делает факты правдой. Эта правда — то, что должен искать историк. Так историк становится жрецом прошлого, настоящего и будущего и соучаствует в жизни Неба и Земли»²⁶. Годом позже он продолжал: «Я нахожусь не вне истории, но внутри нее. Я не наблюдаю историю, но творю ее»²⁷. Именно по его инициативе в Токийском университете были учреждены профессорские кафедры по синто и истории японской мысли; первую занял историк Миядзи Наокацу (1886–1949) из университета Кокугакуин, вторую — сам Хираидзуми, оставивший исследовательскую работу ради воспитательно-пропагандистской. После войны он сам покинул университет, опасаясь «чистки», а возможно, и судебных преследований как идеолог национализма, вернулся на родину и стал настоятелем Хакусан-дзиндзя, периодически выступая с лекциями, которые поддерживали его популярность в традиционалистских и националистических кругах.

²⁶ *Хираидзуми Киёси*. Рэкиси-ни окэру дзицу то син. (Факт и истина в истории.) // Сигаку дзасси. Т. 36 (1925). № 5.

²⁷ *Хираидзуми Киёси*. Вага рэкисикан. (Мой взгляд на историю.) // Вага рэкисикан. (Мой взгляд на историю.) Токио, 1926. С. 33.

В дискуссиях, которые неизбежно окрашивались в политические тона, Мураока занял позицию «золотой середины». Поглощенный проблемами интеллектуальной истории, он просто не участвовал в спорах относительно точных датировок правления императора Дзимму или легитимности «Южного Двора» императора Годайго. Между тем шовинистические взгляды на место синто в истории доводили традиционализм до абсурда. Например, философ Фудзисава Тикао (1893–1962), эволюционировавший от конфуцианства в сторону не критически воспринятой ортодоксии синто, выпустил в 1942 г. трактат «Синтоистский ритуал великого очищения и божественная миссия Японии»²⁸. Цель этой небольшой книги – доказать, что Япония, с ее уникальными духовными основами и государственным устройством (*кокутай*), не только идеальная, но и самая древняя цивилизация на Земле. В качестве главных аргументов Фудзисава выводил название шумерской цивилизации из древнего названия Японии *сумера-микуни*, а города Сузы – из имени Сусаноо-микото; при этом он искажал даже легендарную хронологию и ссылался на некие неназванные древние документы, призванные подтвердить его правоту. Космическую энергию *мусуби* автор считал не только перводвигателем всего творения, но и основой единства «оси» Берлин–Рим–Токио в борьбе против американского индивидуализма и советского коммунизма. Неудивительно, что англо-американская пропаганда использовала подобные «откровения», чтобы показать «дикость» и «отсталость» противника.

Примером сбалансированного, академического и в то же время традиционалистского, подхода являются труды Като Гэнти, особенно «Исследование синто, религии японской нации», выпущенное в 1926 г. на английском языке²⁹. Один из образованнейших религиоведов своего времени, Като поместил синто в широкий контекст мировых религий, стремясь показать в нем как типичные, по мнению тогдашней науки, для всех религий, так и уникальные, собственно японские черты. Основываясь на определении религии как «осознания человеком его особых отношений с Божественным (Сверхчеловеческим)», Като заявлял, что синто является религией, т. е. принципиально не отличается ни от христианства, ни от буддизма, и попутно критиковал за ограниченность расхожие определения религии, дававшиеся с точки зрения конфессиональной ортодоксии. Он постоянно подчеркивал национальный характер синто, который «так же древен, как сама японская нация, и будет существовать, пока она существует».

²⁸ Fujisawa Chikao. The Great Shinto Purification Ritual and the Divine Mission of Nippon. Tokyo, 1942; перепечатано: Otto D. Tolishus. Tokyo Record. N. Y., 1943. P. 429–449.

²⁹ Взгляды Като излагаются преимущественно по: Kato G. A Study of Shinto – без дополнительных сносков.

Като следовал разделению религий на теократические (богоцентричные), в которых Творец и Творение разделены, и теантропические (богочеловеческие), где Творец проявлен в Творении или слит с ним воедино, иными словами, креационизм и манифестационизм. Акцентирование теантропического, манифестационистского характера синто, особенно в противоположность общему для всех авраамических религий ветхозаветному преданию о процессе творения, – один из ключевых моментов его работ. Не немотивированное «чудо», но «законы природы» руководят миром, который не «сотворен из ничего», а рожден, как ребенок – женщиной. Като подчеркивал, что «законам природы» (важное понятие философии *кокугакуха*!) подчинены не только люди, но и Kami, неразрывно связанные друг с другом в теантропическом мировидении синто.

Като признавал наличие даже в современном ему синто черт, характерных для «примитивных религий» (анимизм, тотемизм и т. д.), однако, по его мнению, они только подчеркивали древность и «исконность» национальной религии японцев, находящейся в процессе постоянного развития. Он разделял умеренно-рационалистический подход к мифологии, господствовавший в японской историографии того времени, но никогда не оспаривал ее древность и аутентичность. Эволюция синто от «пре-анимизма» (обожествление самих явлений природы, а не их духов, как в анимизме) до «этико-интеллектуалистской» системы – основной предмет его многочисленных исследований, заслуживающих более подробного анализа.

Подход школы Янагита к осмыслению места синто в перспективе национальной истории был менее «головным» и более интуитивным, чем у Като и Мураока, но не менее глубоким. Знаток и патриот японской аграрной цивилизации, Янагита считал сельские локальные общества ее основой, а их сохранение и процветание – залогом всеобщей гармонии, благополучия и духовного здоровья. Он был убежден, что японская Традиция сохраняется и может сохраниться в своей чистой, исконной форме только в деревне, неиспорченной «злом» современной материальной, городской цивилизации, которую он осуждал за индивидуализм и бездуховность. Сельское локальное общество, построенное на коллективистских началах взаимной ответственности и взаимной помощи, виделось ему хранителем традиционных духовных и этических ценностей, гарантом спасения страны от разрушительной, по его мнению, идеологии материализма³⁰.

Янагита был убежден в важности религии как моральной основы нации и государства. В синто он видел единственную подлинно национальную, неизменную на протяжении всей истории страны и ее народа,

³⁰ Янагита Куньо. Ватаси-но тэцугаку. (Моя философия.) Токио, 1950; Minoru Kawada. The Origin of the Ethnography in Japan. Yanagita Kunio and His Times. London, 1993. Ch. 2.

духовную и моральную основу японской цивилизации и национального характера. Однако главное внимание он уделял обрядово-ритуальным и интуитивно-мистическим аспектам синто, выделяя среди них почитание общих предков-*удзигами* и ощущение духовного и кровного единства членов каждого локального общества. Янагида рассматривал синто как народный, общинный, семейный или локальный (в зависимости от характера конкретного *удзигами*), а не государственный централизованный культ. Для него синто был не только неразрывно связан с традиционной аграрной цивилизацией, с деревней и ее верованиями, сохранению и изучению которой он решил посвятить свою жизнь. Он был воплощением самого характера этой цивилизации, ее духа и моральных норм. «Почитание *удзигами* не просто обеспечивает процветание японского народа; оно дает ему стандарты для суждения о том, что хорошо и что плохо»³¹.

На протяжении многих лет Янагита критиковал учение Хирата и основанный на нем «государственный синто». Будучи традиционалистом, не только знавшим, но глубоко чувствовавшим синто, он не видел оснований для того, чтобы отдавать предпочтение среди многих школ и течений именно *Хирата синто*, который, по его словам, является «головной» теорией, не отражающей истинные народные верования и этические представления. Янагита видел в «государственном синто» (но не в синто вообще!) «изобретенную», эклектическую религию, созданную мэйдзийской элитой в своих сиюминутных интересах и имеющую мало общего с традиционным культом, отчасти перекликаясь с Б. Х. Чемберленом. Признавая неотделимость синто от этики и морали, он резко протестовал против его использования в политических и идеологических целях, предупреждая, что неизбежная в таком случае десакрализация и профанация приведут к губительным последствиям для национального духа и японской культуры.

Уже в ранних работах, относящихся ко второй половине 1900х годов, Янагита критиковал теории Ходзуми и Иноуэ за иерархичность, за наличие в них «вертикального» измерения, органически не свойственного народной культуре. Исходя из представлений о расовом, кровном родстве всего японского народа, он считал единственным возможным вариантом государственной политики в области религии поощрение «горизонтальных» связей локальных обществ между собой, каждое из которых почитает своего *удзигами* и ощущает единство с другими локальными обществами через общих предков и общее прошлое. Следует обратить внимание на принципиальное неприятие Янагита конфуцианства и буддизма: в первом для него был неприемлем подчеркнуто иерар-

³¹ Янагита Кунио. Нихон-ни окэру ути то сото-но гайнэн. (Понятия *ути* и *сото* в Японии.) // Кодза. Гэндай ринри. (Лекции по современной этике.) Т. 5. Токио, 1959. С. 6.

хический характер философии и этики, во втором – идея личного спасения, которой он противопоставлял коллективистское мышление, свойственное традиционной Японии.

Для Янагита все *удзигами*, а значит, и посвященные им храмы, были равны в сакральном отношении; исключение он делал только для императорской фамилии, признавая ее особый статус в качестве потомков Амата-расу-омиками, т. е. главных среди *удзигами*: «Японцы верят в Амата-расу-омиками как в верховного *ками* и выражают свою веру в общинном почитании *удзигами*»³². Впрочем, Янагита считал значение императорского дома преимущественно духовным, а не политическим, рассматривая его как сакрального хранителя Традиции, а не источник политической власти (необычная для традиционалиста и еретическая по тем временам точка зрения). Именно категорическое несогласие с политикой истеблишмента, в том числе в отношении синто, привело к уходу Янагиды с государственной службы, несмотря на успешную карьеру.

Глубокий знаток обрядовой стороны синто и его укорененности в повседневную жизнь традиционного общества, Янагита был одним из немногих японских мыслителей, понимавших значение сакральной географии для синто. Когда правительство развернуло кампанию по административной унификации храмов, закрывая одни и перенося другие на новое место, он резко выступил против подобных акций, квалифицировав их как святотатство. Напомнив, что в традиционном японском сознании почитание *ками* и природа слиты воедино и что святилищем, местом обитания *ками*, является не только здание храма, но и окружающий ландшафт, имеющий сакральное значение, Янагита говорил о губительности подобной политики администрирования не только для религии, но и для морального состояния людей. Это показывает, насколько глубоко он проник в менталитет «человека верующего». Японское традиционное общество было для Янагита не предметом академического любопытства, но «средой обитания», частью которой он себя ощущал. Поэтому большинство его сочинений, включая сугубо научные работы, проникнуто отчетливо выраженной тревогой за будущее духовное и моральное состояние страны и народа.

Школа Янагита заметно повлияла на восприятие синто в послевоенной Японии, когда главное внимание стало уделяться его ритуально-обрядовой, а не интеллектуальной, философской и теологической стороне.

³² Янагита Кунио. Тэйхон. (Сочинения.) Т. 10. Токио, 1968. С. 457.

Э. В. Молодякова

ПРОБЛЕМА СВАТИЛИЩА ЯСУКУНИ

Вот уже не одно десятилетие частная, казалось бы, проблема, связанная с токийским синтоистским святилищем Ясукуни (Ясукуни дзиндзя), периодически оказывается в центре внимания как в самой Японии, так и в сопредельных странах. Она не только вызывает поляризацию мнений в японском обществе, но и становится причиной дипломатических конфликтов с соседними государствами, в основном с КНР и Республикой Корея. В основе всего комплекса внутривнутриполитических и внешнеполитических аспектов этой проблемы лежат отношения между государством, идеологией, политикой и религией.

На протяжении тысячелетий существования человечества религия являлась организующим началом. По сей день практически во всех обществах она продолжает оставаться существенным компонентом их жизнедеятельности, достаточно независимым от экономики и политики. Однако в определенных условиях религия может стать послушным инструментом в руках правящих элит, не останавливающихся перед использованием ее для создания атмосферы нетерпимости внутри страны и для провоцирования межнациональных конфликтов. В частности, в Японии в период от «реставрации Мэйдзи» (1868 г.) до окончания Второй мировой войны (1945 г.) правящие круги использовали религию (речь идет о государственном синто, *кокка синто*) в политических целях, превратив ее в инструмент государственной власти. Это дало не только негативный опыт, но и сказалось на положении национальной религии синто в послевоенный период и во многом способствовало появлению «проблемы святилища Ясукуни».

С древних времен в синто присутствовала идея государственности, персонафицированная в императоре, как ее первосвященнике. В связи с этим он сохранял свое значение, несмотря на то что долгий период времени практически был лишен политической власти. Во многом такое положение помогало сохранению роли национальной религии как

общей для всех японцев идеологии в период укоренения и широкого распространения буддизма, который был идеологической опорой централизованного государства. Государственный синто стал не более чем культом поклонения божественным предкам императора, при сохранении народного синто.

В мэйдзийский период (1868–1912 гг.) правительство сделало государственный синто своей идеологией, средством возрождения власти императора. Позже он стал инструментом милитаристской и агрессивной политики. Новая идеология опиралась на древний принцип единства религиозного ритуала и управления государством (*сайсэй итти*), который был восстановлен сразу после «реставрации Мэйдзи». В обновленном виде он продолжал действовать и после того, как принятая в 1889 г. Конституция гарантировала независимость религии от государства.

Возрождение синто, долгие годы пребывавшего на заднем плане ввиду безраздельного господства буддизма, преследовало не только собственно религиозные цели. Оно подчинялось задаче сплочения нации и укрепления государственности на основе религиозного сознания. Ритуалам синто был придан характер государственных актов, что способствовало выхолащиванию религиозной составляющей. По мнению религиоведа Орикути Синобу, государственный синто отказался от религиозных постулатов и, по сути, превратился в систему обрядов и ритуалов. Другими словами, он обрек себя на положение квазирелигии. Формально признавая свободу вероисповедания, государство в то же время поставило синто над всеми религиями. Он получил эксклюзивные права на главную роль в национальных ритуалах. Была установлена иерархия святилищ, принадлежавших к высшей категории, которым было даже запрещено заниматься отправлением повседневных служб. Моральное воспитание в школах сводилось к усвоению религиозных догматов. Произошло полное подчинение религии государству.

В государственном синто главной была идеологическая сторона. Из синто взяли лишь нужное в то время правящей элите возвеличивание императорской династии. Согласно Конституции 1889 г., «Японской империей должна управлять и над ней должна царствовать непрерывная в веках линия императоров»¹. Комментатор конституции Ито Хиробуми полагал, что и буддизм, и синто утратили свою власть как религии и не могут служить духовной опорой нации. Эта роль отводилась только императору. Он писал: «Император ведет свое происхождение от неба; его происхождение священо и божественно; он поставлен выше всех своих подданных. Он должен быть чтим и неприкоснове-

¹ Японцы о Японии. СПб, 1904. С. 530.

нен»². Другими словами, император, чей род ведет свою непрерывную историю на протяжении тысячелетий, являлся духовным ядром новой идеологии.

Подобные взгляды разделяло подавляющее большинство политиков того времени. В духовной жизни общества значимость императора сравнивали со значимостью христианства в странах Запада. Некоторые специалисты не без основания расценивали культ богини солнца Ама-тэрасу, «прародительницы императорской династии», как своего рода христианизацию синто, т. е. превращение его в монотеистическую религию³. Однако усвоение западной цивилизации, которую формировало христианское мировоззрение, шло без принятия самого христианства. Оно не нужно было модернизовавшемуся японскому обществу, которое имело свою духовную основу – синто. Государственная поддержка синто отчасти была мерой отстаивания национальных идеологических форм в период начальной вестернизации Японии.

Именно в этом контексте следует рассматривать зарождение проблемы святилища Ясукуни. Признание императора духовным ядром новой идеологии повлекло за собой определенное изменение синтоистской обрядности, введение некоторых новых понятий, разработки новых ритуалов. Это способствовало появлению уже в послевоенный период мнения о том, что для решения проблемы святилища Ясукуни теологи могли изменить некоторые синтоистские доктрины и приспособить их для решения вновь возникших политических проблем, о чем речь ниже.

Одновременно появилась идея создания специального святилища, где бы исполнялись обряды для умиротворения душ воинов, павших в междоусобных войнах за императора. Сначала оно называлось Сёконся, как и обряд умиротворения душ умерших. Первое здание для него было построено в 1868 г. в Киото, но с переносом столицы в Токио в том же году сюда перенесли и святилище. На холме Кудан, недалеко от императорского дворца, для него было возведено грандиозное здание. В нем стали почитать души уже всех людей, отдавших жизнь за императора. Списки погибших являются объектом поклонения (*син-тай*) в этом святилище. В то время в них числилось 3585 душ воинов. После переноса в Токио святилище Сёконся получило статус национального, а с 1879 г. стало называться Ясукуни, что означает «мирная страна» или «мирно управляемая страна», получив ранг особого императорского святилища. Знаковый статус Ясукуни дзиндзя подчеркивался тем, что оно находилось не в ведении министерства внутренних дел, как другие святилища, а в ведении министерства армии и военно-

² Там же. С. 34.

³ Бунгэй сюндзю. 1995, № 6. С. 38.

морского флота, которое назначало в него священнослужителей, а также министерства императорского двора, что свидетельствовало о его теснейшей связи с императором.

Согласно концепции *кокутай* (государственный организм), которая представляет собой специфическую японскую государственную общность, объединяющую императора, народ и собственно острова в естественное единое целое⁴, император олицетворял собой государство. Поэтому верность ему считалась основным принципом решения о том, кого обожествлять в святилище Ясукуни. Классический пример: один из героев «реставрации Мэйдзи» Сайго Такамори не почитается здесь потому, что в 1877 г. возглавил знаменитое Сацумское восстание самураев, которое было направлено против нового правительства страны. Таким образом, в случае с Ясукуни дзиндзя чрезвычайно важную роль играла идеология.

В основе обрядности в этом святилище лежал древний праздник умиротворения душ умерших (*митама о иваидо-ни сидзумуру мацури*, сокращенно *митама сидзэмэ*, или *тинконсай* в китайском прочтении иероглифов). Согласно синто, душа, дух *тама*, присуща всей природе, поскольку она рождена, а не сотворена божественной парой богов-демиургов Идзанами-Идзанаги. *Тама* – концентрация духовной энергии – является источником жизни; покинув тело, она продолжает существовать, поэтому ее надо успокаивать, воздавать почести, умиротворять, поминать. Живущие почитают и утешают души умерших предков и различных божеств *ками*, тем самым они как бы восполняют запас жизненной энергии друг друга. *Митама мацури* унаследовал элементы культа *горё*, т. е. поклонения душам людей, погибших трагически или при необычных обстоятельствах. Основа церемонии – упокоение душ этих людей, дабы отвести бедствия, которые они могут наслать. С этим же понятием связана церемония *ирэйсай*, посвященная умиротворению душ погибших насильственной смертью, которая проводится в Ясукуни дзиндзя и в его филиалах. Согласно древним памятникам, вера в возмездие со стороны разгневанных духов приняла форму веры в то, что разного рода политические потрясения, болезнь, смерть в первую очередь угрожают императорам. Таким образом, сразу закладывалась связь святилища Ясукуни с императорским домом.

Древние японцы верили, что души умерших покидают тело, но остаются вблизи их прежних жилищ. Духи, продолжающие свое существование, не связаны с конкретным телом (в отличие от христианской концепции воскресения). Более того, считалось, что со временем они утрачивают свою индивидуальность и сливаются с главным духом предков, который обитает по соседству в лесу или на горе. Эта вера,

⁴ Подробнее: Молодяков В. Э. Консервативная революция в Японии. М., 1999. Гл. 2–3.

очевидно, появилась в результате соединения поклонения предкам и анимизма. Именно из этой веры проистекает чрезвычайная важность ритуала *дайджэсай*, который является центральной частью обрядности интронизации в Японии. Она принципиально отличается от европейской церемонии коронации, главным в которой является передача законных прав и власти прежнего монарха преемнику. После этого объявляют о восшествии на престол нового монарха. В Японии же ритуал передачи императорских регалий *сансю-но дзинги* преемнику совершается сразу же после кончины императора, а ритуал дайджэсай происходит позднее⁵.

Данный ритуал связан с участием каждого нового императора в уборке риса, которая проводится в первую осень после восхождения на престол. Этим подтверждается законность прав императора через мистическое единение с общим духом предков. На протяжении всей истории Японии главной церемонией восшествия на престол был *дайджэсай*, ключевой момент в котором, как уже говорилось, является передача духа императора. В мэйдзийскую эпоху появляется так называемая концепция «духа императора» *тэннорэй*, согласно которой преемственность «духа императора» дает право наследования новому императору. Другими словами, в японской традиции интронизации важную роль играет духовная преемственность⁶. Преемственность по линии духа и крови обеспечивает непрерывность японской императорской династии.

Превращение синто в инструмент государственной политики шло вразрез с адаптивным религиозным сознанием японцев. Выделение одной религии нарушало баланс между синто и буддизмом, поскольку японцы воспринимали обе религии, так сказать, на паритетной основе. Впрочем, разрушить древнюю традицию сосуществования религий так и не удалось.

Из-за государственного синто в послевоенные годы национальная религия напрямую ассоциировалась с существовавшим в предвоенные и военные годы авторитарным режимом и проводимой им политикой. Во многом именно эта ассоциативная связь вкупе с другими факторами негативно сказалась на положении синто в контексте религиозной жизни в послевоенной Японии.

По инициативе оккупационных властей уже осенью 1945 г. был принят ряд документов, направленных на то, чтобы раз навсегда ликвидировать государственный синто. Специальной директивой штаба союзных оккупационных войск «Об отмене государственного покровительства, увековечивания, управления и распространения государствен-

⁵ Подробнее: Nihonjin no reikon to Yasukuni Jinja (Душа японца и Ясукуни дзиндзя.) Voice, august, 2003, p. 98–109.

⁶ *Орикути Синобу*. Дайджэсай-но хонги (Истинная сущность дайджэсай.) Токио, 1928. С. 49.

ного синто» от 15 декабря 1945 г. население полностью освобождалось от необходимости исповедовать официально поддерживаемую государством религию. Всем официальным лицам, находящимся при исполнении служебных обязанностей, запрещалось участие в проводимых в святилищах церемониях, оказание любой финансовой поддержки из общественных фондов, но разрешалась частная финансовая помощь любым святилищам.

Одновременно было проведено разграничение между государственным синто, который рассматривался как официальная политика правительства и определялся как «нерелигиозный национальный культ», и собственно синто. После отделения от государства и очищения от милитаристской и ультранационалистической риторики синто получил те же права, что и другие религии, и обрел статус религиозного юридического лица. Он стал рассматриваться как традиционная религиозная практика, осуществлявшаяся на протяжении всей истории страны, имеющая непосредственное отношение к жизни людей. В соответствии с этим Ясукуни дзиндзя стало независимым религиозным юридическим лицом, но не вошло в Ассоциацию синтоистских святилищ, которая объединила большинство из существовавших тогда 80 тысяч.

Принятые документы были направлены на ликвидацию государственного синто, но, безусловно, затрагивали многие сферы жизни населения ввиду их неразрывной связи с национальной религией. Прежде всего, сфера образования была очищена от упоминания или использования синто в любой форме и любыми средствами. Но сделать это было не всегда просто. Ведь синто в широком понимании представляет собой базу формирования мировосприятия и мироощущения японцев и в определенной степени является ядром национальной культуры.

Немаловажным фактором для решения проблем синто в послевоенные годы стало определение статуса императора и отношение к проводимым при его непосредственном участии синтоистским ритуалам. Принципиальный подход был найден: конституция признала императора «символом государства и единства народа, его статус определяется волей всего народа, которому принадлежит суверенная власть»⁷. Однако на протяжении всего послевоенного периода не раз «всплывали» те или иные аспекты проблемы. Как известно, в новогоднем обращении к нации 1 января 1946 г., которое известно как «Декларация человека» (*Нингэн сэнгэн*), император Сёва фактически публично отказался от своего божественного происхождения. Другими словами, он сменил статус «живого бога» на статус обычного человека. Но с теологической точки зрения, как в личной беседе разъяснил автору этих строк известный религиовед М. Сонода, понятие *нингэн сэнгэн* означает отказ не от

⁷ Современная Япония. М., 1973. С. 756.

древней традиции *акишумиками*, а от *арахитогами* – новой абсолютистской интерпретации мэйдзийских времен, передающей понятие «живого бога»⁸.

Отречение от «божественного происхождения» было вызвано, очевидно, тем, что император и правящая элита сочли необходимым сохранить преемственность японской государственности. Стержнем такой преемственности явилось сохранение института императорской власти и определение нового статуса императора. Религиозный ритуал императорского двора потерял государственное значение и стал частным делом императора, который юридически утратил функции верховного исполнителя общенационального религиозного обряда, на чем основывался его религиозный авторитет как первосвященника синто. Весь комплекс проблем, связанных с императорским домом, был законодательно урегулирован, и таким образом отношения императора с синто утратили легитимную основу.

Однако постепенно наметилась тенденция возрождения общественного характера некоторых ритуалов императорского двора. Сначала они были объявлены частным делом монарха и совершались им только в дворцовых святилищах. С начала 1950х годов предпринимались попытки вывести религиозную деятельность императора за рамки дворца, появилась тенденция придать некоторым синтоистским обрядам характер общественных актов. Наиболее ярко она обозначилась во время проведения ритуала престолонаследия Акихито, ныне здравствующего императора. Поскольку средства для проведения всех необходимых церемоний выделялись управлением императорского двора, они обрели характер государственного акта.

Все сказанное помогает понять, откуда появилась современная проблема святилища Ясукуни. Постоянно муссируемая в последние два десятилетия она касается не только и не столько значимости святилища как такового и проводимых в нем религиозных обрядов. Она связана не только с тем, как толковать проводимые в нем церемонии – как чисто религиозные или имеющие характер государственных актов, но и с тем, как относиться к национальной истории, как толковать те или иные события в стране и за рубежом. Речь идет прежде всего о различных оценках событий Второй мировой войны Японией, Китаем и Южной Кореей, об ответственности Японии, в частности политиков и военных, которые вовлекли страну в войну. Вопрос об ответственности за войну до сих пор тесно увязывается с вопросом о том, насколько справедлив был Международный военный трибунал для Дальнего Востока (МВТДВ). Поскольку трибунал организован победителями, у мно-

⁸ Подробнее: Молодякова Э. В. Историческая преемственность: император Сёва // Япония второй половины XX века. Проблемы и судьбы. М., 2003. С. 34–54.

гих японцев осталось ощущение, что это не только юридическая процедура, но и политическая акция. Безусловно, нельзя отрицать, что Япония причинила огромный ущерб и страдания соседним азиатским странам в результате своей агрессии и колониального правления. Не случайно бывший премьер-министр Коидзуми Дзюнъитиро официально подтвердил, что Япония признала решения МВТДВ. Другими словами, проблема святилища Ясукуни представляет собой сложный комплекс взаимосвязанных внутри- и внешнеполитических проблем – идеологии, восприятия истории, международных отношений.

Что касается религиозной составляющей проблемы Ясукуни, то, согласно синтоистской традиции, японцы верили в общение живых с душами умерших. Наиболее древним вариантом такого общения, как уже говорилось, считается ритуал *дайдзёсай* в системе интронизации, другим – *митама мацури* в святилище Ясукуни, во время которого совершается чисто религиозный обряд успокоения душ умерших. Это относится не только к ушедшим близким, но и ко всем, в том числе погибшим на войне или отдавшим свою жизнь на общее благо людей. «Поэтому для японцев, – пишет М. Сонода, – так же органично проведение *мацури* в память погибших на войне, как и в честь почитания *ками*. Думаю, что потребность в успокоении душ своих павших героев – это важная составляющая часть религиозных чувств японцев. Если пренебрегать такими чувствами, то можно поставить под угрозу само будущее Японии. Успокоение душ погибших солдат очень важно сейчас, когда прошло пятьдесят лет после окончания войны. Когда мы станем думать обо всех, кто отдал жизни за нас, – не только на войне, но и в различных других случаях, то мы преисполнимся благодарностью ко всем окружающим. Это полностью отличается от проведения обрядов просто ради утверждения ультранационализма»⁹. В этих словах скрыта суть проблемы Ясукуни дзиндзя: как трактовать эту церемонию – как чисто религиозную или как государственный акт со всеми вытекающими последствиями, т. е. привносить идеологические и политические соображения.

Особый довоенный статус Ясукуни дзиндзя, который был наиболее важным святилищем после святилищ императорского культа (*дзингу*), сразу же сказался на его положении в послевоенный период. Все святилища приобретали в собственность территории, занимаемые их зданиями и подсобными помещениями, необходимыми для проведения религиозных мероприятий, для устройства садов и парков, а также заповедные зоны, в которых они располагались. Только святилище Ясукуни и его филиалы *гококу дзиндзя*, признанные проповедниками милитаризма из-за поминовения в них душ погибших на войне, первоначально были лишены этого права. Они получили в собственность уча-

⁹ Сонода Минуру. Мир синто. М., 2001. С. 63.

стки, на которых находились их здания, лишь после вступления в силу Сан-Францисского мирного договора в 1952 г. В то время в Ясукуни дзиндзя поклонялись уже душам 2,5 млн. воинов.

Особенностью святилища Ясукуни является отсутствие на его территории каких-либо захоронений, останков или реликвий, нет даже могилы неизвестного солдата. Здесь никогда не проводились церемонии похорон. Останки погибших солдат передавались семьям, которые почтили их соответствующими похоронными службами в буддийских храмах (в Японии похороны в подавляющем большинстве проводятся по буддийским канонам), а прах захоронили на местных кладбищах. Дань памяти погибшим воинам отдается так же, как и всем умершим. Таким образом, к погибшим на поле брани относятся так же, как и к остальным почившим. Но, очевидно, на подсознательном уровне у многих японцев сохраняется вера в то, что святилище Ясукуни является своего рода «священной горой», где обитают души погибших воинов.

По установившейся с довоенных лет традиции, душа каждого погибшего на войне или военной службе называется *эйрэй*. Теперь павший воин принадлежит государству, т. е. соединяется с ним в единое целое. С этого момента его имя заносится в списки *ками* Ясукуни дзиндзя. Оставшиеся в живых родственники в принципе лишаются возможности «заботиться» о нем. Погибший отныне «не принадлежит семье», как все другие предки, но «принадлежит» государству, потому только святилище Ясукуни имеет право отправлять поминальную службу по нему. Несмотря на ряд протестов здравствующих родственников против включения погибших близких в списки *ками* или требования исключения из них, все остается по-прежнему¹⁰. Например, в феврале 2009 г. Высший суд г. Осака отклонил очередной протест родственников против коллективного обожествления одиннадцати военнослужащих и гражданских лиц бывшей императорской армии в Ясукуни. Они считают это нарушением их прав воздавать почести и чтить память своих близких. Они также обвиняют государство в содействии святилищу получать необходимые материалы для обожествления¹¹.

Основная масса «обоженных» появилась после окончания Второй мировой войны. После подписания Сан-Францисского мирного договора сразу же началась кампания по освобождению из тюрем всех, кто был осужден по решению МВТДВ. Одновременно возникло движение за выплату государственных пенсий семьям тех, кто был приговорен к смерти по приговору МВТДВ или умер в тюрьме. По японским законам пенсии не выплачивались тем, кто был приговорен судом к трем и более годам заключения. Однако парламент принял закон, со-

¹⁰ Helen Hardacre. Shinto and the State 1868–1988. Princeton, 1989. P. 148.

¹¹ Киодо цусин. 26.02.2009.

гласно которому признанные виновными по приговору МВТДВ не считаются преступниками с точки зрения японских законов, а, наоборот, признаются жертвами войны. Все без исключения политические партии поддержали этот закон, который был частью проводимой пенсионной реформы.

В 1959 г. началось «обожевание» в святилище Ясукуни лиц, признанных МВТДВ виновными в военных преступлениях. Военные преступники класса «В» и «С» (согласно английскому алфавиту) причислялись к списку душ почитаемых воинов. Немаловажную роль в этом процессе сыграло Бюро помощи репатриантам прежнего министерства здравоохранения и социального обеспечения, где многие бывшие военные получили работу и даже заняли руководящие посты. Правительство косвенно помогало святилищу обретать новых «обоженных», предоставляя необходимую для этого информацию о погибших: имя, год и место рождения, звание, к какой части принадлежал, где и когда погиб, – отказывая в таких просьбах другим религиозным организациям. К концу 1950х годов все находившиеся в заключении военные преступники были помилованы в соответствии с процедурой, одобренной союзными державами.

Именно сотрудники Бюро помощи репатриантам предоставили для почитания в Ясукуни в 1966 г. список главных военных преступников класса «А»: семеро из них были казнены через повешение, еще семеро умерли в тюрьме. Однако тогдашний настоятель святилища Цукуба Фудзимаро, представитель ветви Ямасина императорской семьи, этого не сделал. По мнению главного редактора газеты «Асахи» Вакамия Ёсибуми, это было связано с тем, что в то время парламент обсуждал законопроект о возвращении Ясукуни дзиндзя статуса государственного святилища (в общей сложности проект вносился пять раз), и было бы неразумным предпринимать достаточно сомнительные действия по причислению главных военных преступников к почитаемым в этом святилище¹². В 1978 г., когда преемником почившего настоятеля стал бывший флотский офицер, не признающий решения МВТДВ, Мацудайра Нагаёси (сын бывшего министра двора Мацудайра Цунэо), четырнадцать главных военных преступников были включены в списки Ясукуни дзиндзя. При этом святилище определило их как «мучеников эры Сёва»¹³.

История кампании за восстановление государственного статуса Ясукуни дзиндзя подробно освещена в отечественной литературе¹⁴.

¹² Japan Echo. Vol. 32, № 5 (2005, October.) P. 24.

¹³ Мураками Сигэёси. Сюкё-но Сёваси (История религии в эпоху Сёва.) Токио, 1985. С. 43.

¹⁴ Сила-Новицкая Т. Г. Культ императора в Японии. Мифы. История. Доктрины. Полити-ка. М., 1990; Маркарян С. Б., Молодякова Э. В. Праздники в Японии. М., 1990.

Напомним лишь, что впервые с подобной инициативой выступили Японская ассоциация семей погибших на войне (*Нихон идзоку кай*), часть правого крыла правящей Либерально-демократической партии, местные отделения Лиги ветеранов войны (*Гою рэммэй*), Ассоциация синтоистских святилищ и ряд правых организаций. Наиболее проницательные и дальновидные политики считали подобные действия весьма сомнительными, как, например, бывший премьер-министр Сато Эйсаку, хотя среди его друзей были некоторые военные преступники класса «А» (Кая Окинори, Судзуки Тэйити). Он полагал, что следует отделять дружеские отношения от проблемы превращения Ясукуни в государственное святилище¹⁵. Требование восстановить государственный статус Ясукуни дзиндзя в послевоенные годы не раз подкреплялось ссылками на то, что в других странах имеются различные мемориалы, где отдается дань памяти погибшим во время различных войн.

После окончания оккупации и обретения полной независимости предполагалось рассматривать святилище Ясукуни как мемориал погибших в войне, где высокие иностранные гости воздавали бы им почести. После отказа вице-президента США Р. Никсона в 1953 г. посетить святилище в таком качестве правительство в 1959 г. установило неподалеку от него (в Тидоригафути, район Тиёда) монумент неизвестным жертвам войны (*мумэй сэнсися бё*). Это вызвало резкий протест со стороны священнослужителей Ясукуни дзиндзя и их сторонников. В 1986 г. премьер-министр Накасонэ Ясухиро уподобил святилище Ясукуни могиле Неизвестного солдата на Арлингтонском национальном кладбище в США. Но здесь представители любой конфессии могут проводить поминальные службы, что абсолютно невозможно в случае Ясукуни, которое принадлежит только синтоистской конфессии.

Более того, данное святилище принципиально отличается от других мемориалов тем, что, как уже говорилось, ни в нем, ни на его территории не имеется никаких захоронений. Об этом мало кто знает за рубежом. Бывший премьер-министр Японии Асо Таро рассказывал о том, что его однажды спросили: «Где в Ясукуни захоронены останки военных преступников класса «А», которые были повешены?» Спросивший был чрезвычайно удивлен, услышав, что они похоронены в буддийском храме Коа Канон в г. Атами, преф. Сидзуока. Общий прах кремизированных в одной печи в 1952 г. разделили на семь частей: шесть раздали семьям (отказалась только семья Хирота, т.к. прах всех перемешался), одну захоронили под Нагоя, где в 1959 г. был поставлен камень, памятную надпись на котором выполнил премьер-министр первых послевоенных лет Ёсида Сигэру¹⁶.

¹⁵ Тьюо корон. 2005. № 8. С. 36.

¹⁶ Japan Echo. Vol. 33, № 5 (2006, October.) P. 18.

Святилище Ясукуни как религиозное учреждение представляет собой часть исторической памяти народа. Это память, в том числе и солдат, которые были против войны, но шли в бой по приказу государства. Есть свидетельства того, что солдаты перед боем обычно говорили друг другу: «Встретимся в Ясукуни». Вполне можно принять точку зрения Того Кадзухико, внука военного преступника класса «А» Того Сигэнори, бывшего министром иностранных дел в кабинете Тодзю, который начал войну, и кабинета Судзуки, при котором она закончилась. Он говорит, «что следует уважать национальную память о том, что многие солдаты умирали с уверенностью, что воссоединятся в Ясукуни дзиндзя. Это важное национальное наследие. Тем, кто бережно хранит память об отцах, мужьях и других родственниках, будет трудно принять любое другое место скорби, кроме святилища Ясукуни»¹⁷.

В настоящее время не существует никакой проблемы с проведением ежегодной торжественной мемориальной церемонии 15 августа, когда отмечается годовщина окончания Второй мировой войны, или с почитанием погибших на войне в обычных синтоистских святилищах, почитанием военных преступников класса «А» в буддийском храме Содзидзи в г. Иокогама. Проблема почитания военных преступников наряду с другими павшими воинами вызывает острейшие споры лишь в связи с Ясукуни дзиндзя ввиду его особого исторического положения. Высказывается идея создания филиала святилища, где поминались бы только военные преступники класса «А», которая передается понятием *бунрэй*. Предполагается, что это будет отдельное святилище, наподобие Того дзиндзя, посвященного памяти адмирала Того Хэйхатиро, героя войны с Россией в 1904–1905 гг.

Но это невозможно сделать, во-первых, исходя из традиционного отношения японцев к предкам и миру духов, во-вторых, поскольку в этом святилище сохраняется почитание военных преступников класса «В» и «С». Альтернативой такому предложению является идея удаления из списков Ясукуни имен главных военных преступников, что передается понятием *бунси*. Ярый противник этой идеи нынешний настоятель Намбу Тосиаки, объясняя невозможность такого подхода, приводит следующее образное сравнение. Можно долить в чайник чашку воды, но после уже нельзя вылить из него ту же чашку¹⁸. Кроме того, в силу исторической традиции, особенностей мировосприятия и мироощущения, люди, приходя в это святилище, все равно будут отдавать дань памяти всем погибшим, не озабочиваясь их делением. В этом смысле можно принять объяснение бывшего премьер-министра Коид-

¹⁷ Far East Economic Review. 2006. June. <http://www.feer.com/2006/0606/free/p005.html>

¹⁸ Japan Echo. Vol. 33, № 2 (2006, April.) P. 13.

зумы о том, что осенью 2006 г. во время большого осеннего праздника Ясукуни дзиндзя он посетил его «как и все граждане».

Проблему святилища Ясукуни усложняет находящийся в его ведении военный мемориальный музей Юсюкан. Он был перестроен в 2002 г. и представляет собой весьма впечатляющее сооружение. В нем представлена довоенная и военная история Японии так, как она интерпретируется в Ясукуни дзиндзя. Это стало возможным в соответствии с послевоенным законодательством, которое не допускает вмешательства правительства в дела управления религиозными организациями. Однако это не национальный военный музей, в концепции которого была бы представлена вся полнота истории. По мнению Того Кадзухико, «Ясукуни дзиндзя – это не место, где должен быть представлен лишь односторонний взгляд на историю страны. Святилище Ясукуни, возможно, сыграло полезную роль, сохраняя традиции и взгляды предвоенной Японии. Однако сегодня, спустя 60 лет, когда существует разнообразие взглядов на войну, пришло время для Ясукуни вернуться к его главной функции – скорбеть в соответствии с синтоистской традицией по тем, кто отдал жизнь за свою страну. Функции Юсюкан должны быть отделены от Ясукуни дзиндзя, а в случае необходимости перенесены в другое место»¹⁹.

В последние годы среди парламентариев дискутируется проблема создания нового национального мемориала, где воздавались бы почести «всем погибшим в войнах, в которые Япония была вовлечена с эпохи Мэйдзи». Предполагается, что его сооружение должно быть субсидировано правительством. Новый, открытый для представителей всех конфессий мемориал, очевидно, снял бы многие противоречия в отношениях с соседними странами и полностью отвечал бы принципам японской конституции²⁰. Другими словами, речь идет о сооружении нейтрального нерелигиозного национального мемориала павшим в войне.

Однако подобная идея пока не встречает особой поддержки в обществе. Такой мемориал мог бы посещать император, который прекратил посещения Ясукуни дзиндзя после обожествления в нем военных преступников. Со стороны управления императорского двора делались неопределенные намеки на то, что император Сёва перестал посещать святилище, поскольку ему было неприятно почитание там главных военных преступников. В шестидесятую годовщину окончания войны были обнародованы дневники крупного чиновника управления императорского двора Томита Томохико, в которых подтверждается, что причиной отказа от посещения Ясукуни дзиндзя являлось неудовольствие императора фактом почитания там главных военных преступников.

¹⁹ См. примечание 17.

²⁰ Асахи симбун. 10. 11. 2005.

«Вот почему я перестал посещать святилище. Это я делаю по велению сердца»²¹. Однако, несмотря на преклонный возраст, император Сёва всегда присутствовал 15 августа на общенациональных поминальных службах по погибшим в войне.

Проблема «обоожествления» военных преступников в Ясукуни дзиндзя в настоящее время приобрела особую остроту в отношениях Японии с соседними странами, которым японские войска принесли огромные страдания во время Второй мировой войны. Во многом современная проблема святилища Ясукуни – политическая, ставшая своего рода разменной картой в большой дипломатической игре. Формальным поводом претензий соседних стран к Японии служит «обоожествление» в святилище военных преступников, что якобы означает реабилитацию военных преступлений. В самом японском обществе существует мнение о том, что Ясукуни навязывает свое видение и толкование истории страны, о чем свидетельствует, в частности, музей Юсюкан.

Действительно, все послевоенные годы в стране не утихают дискуссии по проблемам национальной истории, ее интерпретации. Япония в условиях высоких темпов экономического роста стремительно приближалась к уровню высоко развитых в то время стран. Кроме того, был успешно пересмотрен в сторону обретения большего партнерства японо-американский договор о безопасности. В этой связи вполне естественно усиление интереса к осмыслению собственной истории (тем более, что в 1968 г. широко было отпраздновано столетие «реставрации Мэйдзи»), традиционных духовных ценностей, к проблемам этнической психологии, вопросам культурной самобытности. В настоящее время национальная история стала одной из важнейших форм национального самосознания и национальной самоидентификации, а потому проблемы ее толкования и восприятия представляют сугубо практический интерес. Вопрос о преподавании национальной истории в средней школе, разработка учебников постоянно находятся в центре внимания политиков и общества²².

Как уже говорилось, предпринимались неоднократные попытки провести через парламент законопроект о передаче святилища Ясукуни в ведение государства, т. е., по сути, вернуть ему довоенный статус главного для военных синтоистского святилища. Пожалуй, ни одно событие, связанное с приданием синтоистским ритуалам государственного значения, не вызывало такого общественного возмущения в стране и за рубежом, как официальные визиты правительственных чиновников во время *митама-мацури* в святилище Ясукуни. Думается, здесь привне-

²¹ Japan Echo. Vol.32, № 5 (2005, October). P. 25–26.

²² Подробнее: Молодяков В. Э. Восприятие национальной истории в современной Японии // Японский опыт для российских реформ. 2004. Вып. 2. С. 72–80.

сено много политических моментов, не имеющих отношения к самой религиозной церемонии. После войны религиозные лидеры святилища утверждали, что их главная цель – не восхваление погибших, а просто дань памяти им. Вполне справедливо отметил М. Сонода: «Очень важно то, что, устремляясь в бой, они верили, что их смерть послужит основой создания лучшего будущего в родной стране, не испытывая при этом никакой ненависти к противнику»²³.

Непосредственным поводом для развертывания кампании вокруг святилища Ясукуни служат посещения его первыми лицами государства, которые имеют давнюю историю. Еще в октябре 1945 г. премьер Сидэхара Кидзюро почтил в Ясукуни дзиндзя память всех погибших в ходе Второй мировой войны. Это повлекло за собой жесткий запрет со стороны Штаба оккупационных войск членам правительства участвовать в поминальных службах святилища. Ёсида Сигэру, пять раз занимавший пост премьер-министра, трижды посещал Ясукуни дзиндзя как официальное лицо; его преемники Киси Нобусукэ, Икэда Хаято, Сато Эйсаку, Танака Какуэй поступали так же соответственно два, пять, одиннадцать и пять раз. И это не вызывало никаких проблем. Во время премьерства Мики Такэо (1974–1976 гг.) в правительстве впервые обозначились разногласия по поводу того, в каком качестве, официальном или частном, высшие должностные лица могут посещать Ясукуни дзиндзя. С 1975 г., начиная с Мики, премьер-министры совершали паломничества как частные лица, то же делали и депутаты парламента. Нарушил установленный порядок в 1985 г. Накасонэ Ясухиро, который расписался в книге посетителей как глава правительства²⁴. Речь идет, разумеется, об официальном посещении церемонии поминовения погибших воинов (*косики сампай*) 15 августа. С 1978 г., после объявления о почитании здесь главных военных преступников, и по 1984 г. премьеры 20 раз посещали святилище, но только с 1985 г. китайское правительство стало делать из этого серьезную дипломатическую проблему.

Накасонэ совершил *косики сампай* в сороковую годовщину поражения Японии во Второй мировой войне, несмотря на то что комитет по законодательству палаты представителей парламента еще в 1980 г. признал участие министров кабинета в церемониях святилища Ясукуни в качестве официальных лиц неконституционным. Затем специальная комиссия при генеральном секретаре кабинета министров, изучавшая данную проблему, пришла к выводу, что посещение святилища членами правительства не противоречит конституции, если при этом не соблюдаются синтоистские ритуалы, а лишь выражаются «общечеловеческие чувства».

²³ Сонода М. Цит. соч. С. 89–90.

²⁴ Иомиури симбун. 29. 07. 2001.

Объясняя свое решение, Накасонэ заявил: «Посещение состоялось в соответствии с пожеланиями японского народа почтить память погибших на войне. Этот акт подтверждает стремление к миру и недопущению повторения войны»²⁵. Одновременно он заявил, что «ходил туда не для того, чтобы почтить дух Годзио (премьер-министр военного времени. – Э. М.). Мой младший брат погиб на войне, и его дух пребывает сейчас в Ясукуни. Я ходил к нему»²⁶.

Официальное посещение Накасонэ церемонии в Ясукуни дзиндзя было продуманным и осознанным поступком. Он никогда не скрывал, точнее, всегда акцентировал свою приверженность традиционным духовным ценностям, истории страны, которая так или иначе связана с синто, поскольку эта религия – ядро всей национальной культуры японцев. Однако при этом Накасонэ воздержался от соблюдения синтоистского обряда *хайрэй*, включающего два поклона, хлопок ладошами, еще один поклон и подношение нескольких монет. Он просто поклонился и бросил в специальный ящик монеты, которые считаются подношением святилищу, а не божествам.

Это был период активного оживления националистических настроений, нашедших отражение в кампании по переоценке событий недавнего исторического прошлого, по пересмотру преподавания отечественной истории в школах. Все это вызывало бурные протесты Китая, но пока проблема Ясукуни и обожествленных в нем военных преступников не возникала. Вспомним, что Япония прочно заняла место среди индустриальных демократий мира, стала полноправным членом западного сообщества и встала на путь увеличения своей роли в международных делах, которая была бы адекватна ее экономическому потенциалу. Новый внешнеполитический курс связывался с именем Накасонэ.

Посещая в 1985 г. церемонию в святилище Ясукуни в соответствии со своими убеждениями, он не ожидал бурной реакции протеста, особенно среди азиатских стран, бывших в свое время жертвами японской агрессии. Особенно жестко выступил Китай, впервые заявив, что пристально следит за проблемой Ясукуни²⁷ и что визит Накасонэ причинит боль азиатским соседям Японии. В то время Япония как раз активизировала свою азиатскую политику. Не желая обострять отношения с соседними странами, в последующие годы Накасонэ и другие премьеры воздерживались от посещения молебствий в Ясукуни дзиндзя (*косики сампай*). Прагматичный Накасонэ так объяснил свою позицию: «Международные отношения – это не улица с односторонним движением. Настроения азиатских народов требуют особого внимания. Если мы не

²⁵ Нихон кэйдзай симбун. 28.10.1985.

²⁶ Цит. по: Japan Echo. Vol. 33, № 2 (2006, April). P. 11.

²⁷ Асахи симбун. 07.09.1985.

сможем добиться консенсуса в международных отношениях, то в конце концов нанесем ущерб интересам собственной страны. Если Япония окажется изолированной от остальной Азии, порадует ли это духов тех солдат, которые считали, что умирают во имя интересов Азии?»²⁸

Другими словами, возобладали политические соображения, а сама суть религиозной церемонии *митама сидзумэ* отошла на второй план.

В середине 1990х годов Китай заявил протест против посещений японскими премьерами святилища Ясукуни, представив его как выражение чувств китайского народа. Стоит заметить, что и внутри Японии существует оппозиция визитам главы правительства в Ясукуни дзиндзя, что смыкается с позицией Китая. В целом можно признать, что это своего рода политическая спекуляция, поскольку нет юридической составляющей, за исключением вопроса о том, не являются ли визиты в Ясукуни дзиндзя нарушением ст. 20 Конституции, признающей равенство всех религий. Нарушением такого равенства священнослужители других конфессий считают посещение первыми лицами государства именно синтоистского святилища. Они даже подавали в суд иск, требуя признать посещения бывшим премьер-министром этого святилища неконституционными действиями.

Китай разыгрывает карту Ясукуни дзиндзя в отношениях с Японией, накаляя обстановку, что приводит к ухудшению двусторонних политических отношений на фоне расширяющихся экономических связей. Осложнению отношений в немалой степени способствует постоянно растущее геополитическое соперничество двух государств, споры о событиях Второй мировой войны. В японском обществе, с одной стороны, бытует мнение о том, что спор вокруг святилища Ясукуни может быть решен исключительно за счет изменения позиции Китая, что он цинично использует вопрос о главных военных преступниках как историческую карту с целью оказать дипломатическое давление на Японию. С другой стороны, высказывается мнение о том, что Японии бы следовало сделать первый шаг на пути уступок, поскольку с исторической точки зрения виновата все-таки она, и это бы повысило ее моральный престиж.

Остроту в отношении с сопредельными странами добавили ежегодные, начиная с 2001 г., посещения святилища премьером Коидзуми, который занимал этот пост пять лет. Следует заметить, что он посещал Ясукуни в основном во время так называемых больших весенних и осенних праздников *рэйсай*, которые проводятся ежегодно в определенный день, воздерживаясь при этом от визитов 15 августа. Тем не менее осенью 2005 г. после посещения им святилища во время *рэйсай* развернулась ожесточенная кампания, особенно со стороны Китая,

²⁸ Цит. по Japan Echo. Vol.33, № 2 (2006, April). P. 13.

которая привела даже к нарушению согласованной повестки встреч лидеров двух стран.

Создавалось впечатление, что своими посещениями Коидзуми в определенной степени провоцировал Китай, осложняя тем самым азиатскую дипломатию Японии. В зарубежных, в основном азиатских, средствах массовой информации периодически появляются заявления о том, что Япония недостаточно извинилась перед народами региона, хотя японские лидеры делают это регулярно, а также дается тенденциозная трактовка посещений Ясукуни дзиндзя высшими лицами государства как «попытки возвеличить японский милитаризм прошлого».

В ответ на подобные высказывания, как бы подводя итог, японское правительство обнародовало официальную позицию относительно посещения премьером святилища Ясукуни в 2005 г. В его заявлении в частности говорится, что ошибочно рассматривать такое посещение как попытку возвеличить японский милитаризм прошлого. Премьер-министр ясно заявил, что цель его визитов – выразить глубокое уважение и благодарность множеству людей, погибших на войне, что он делает это не ради главных военных преступников, и что Япония признала решения Международного военного трибунала для Дальнего Востока. Он подчеркнул, что «Япония своей агрессией и колониальным правлением нанесла огромный ущерб и причинила страдания народам многих стран, особенно в Азии. Премьер-министр неоднократно заявлял, что Япония должна честно воспринимать эти факты истории в духе смирения, с чувством глубокого раскаяния и искреннего сожаления. Он подтверждал готовность Японии вносить свой вклад во всеобщий мир и процветание, высоко ценя отношения доверия с другими странами»²⁹. Коидзуми подтвердил эту позицию международному сообществу в выступлении на Азиатско-Африканском саммите в апреле 2005 г., и повторил ее в августе в заявлении по поводу 60-й годовщины окончания Второй мировой войны.

В японском обществе существует большой разброс мнений относительно посещений главой правительства Ясукуни дзиндзя. Сторонники посещений исходят из того, что для любой нации вполне естественно отдавать должное и почитать тех, кто отдал жизнь за свою страну. При этом, естественно, такое почитание выражается способами, которые различаются в соответствии с историей, культурой и традициями каждой страны. Такое почитание – исключительно внутреннее дело, в которое не могут вмешиваться другие страны.

²⁹ Принципиальная позиция правительства Японии относительно посещения премьер-министром Коидзуми Дзюньитиро святилища Ясукуни. Документ МИД Японии 2005, октябрь. Заявление премьер-министра Коидзуми Дзюньитиро. Документ МИД Японии. 2005, 17 августа.

По мнению главного редактора газеты «Йомиури» Ватанабэ Цунэо, японские премьер-министры не должны прекращать посещения Ясукуни дзиндзя только потому, что против этого выступает Китай или Южная Корея. Действительно «японцы совершали преступления, убивая жителей других стран, — пишет он, — однако миллионы японцев также были убиты. Большинство из тех, чьи духи сейчас почитаются в святилище, были жертвами. Мы должны делать различия между убийцами и жертвами. Нам также следует обратить внимание на степень ответственности тех, кто совершал преступления. Мы должны разобраться с собственным прошлым, с учетом позиции Китая и Южной Кореи»³⁰. Он полагает, что Японии надлежит подправить отношения с соседними странами, что потребует от нее честного изучения своей истории, признания факта ведения агрессивных войн и доведения этого до сведения всего населения. Тогда, по его мнению, и Китай, и Республика Корея прекратят постоянную критику в адрес Японии. Такая позиция представляется достаточно сбалансированной, в которой учтены внутри- и внешнеполитические аспекты.

Президент Международного университета Акита Такахара Канако настаивает лишь на внешнеполитическом аспекте. Он полагает, что продолжение таких посещений необходимо, дабы не создавать превратного мнения, что Япония поддается давлению китайской стороны и что ее можно принудить к компромиссу, наращивая затем вмешательство во внутренние дела страны. Он характеризует двусторонние отношения как дипломатическое противостояние, к которому привлечено внимание международного сообщества, и уступка Китаю ослабит положение Японии³¹.

Противники таких посещений настаивают на том, что японские лидеры должны считаться с чувствами людей в других странах и избегать действий, которые могут оскорбить соседей и подорвать дружеские отношения. Но главным признается определение отношения к войнам, которые вела Япония в 1930–1940-е годы. В частности, эксперт по проблемам Ясукуни дзиндзя из Токийского университета Такахаси Тэцуя призывает прежде всего избавиться от негативного наследия милитаристского прошлого. Это, по его мнению, гораздо важнее отношений с Китаем и Южной Кореей³².

При разности подходов сторонники и противники посещений премьер-министрами этого святилища сходятся в том, что японцы должны самостоятельно, без посторонней подсказки, разобраться с проблемой. Ее решение лежит как в плане религиозном, так и политическом. Ни в

³⁰ Japan Echo. Vol. 33, № 2 (2006, April). P. 11.

³¹ The Japan Times. 26.07.2005.

³² Там же.

коей мере нельзя забывать о том, что в Японии, несмотря на грандиозные катаклизмы за последние сто с лишним лет, никогда не прерывалась связь веков, всегда сохранялась традиция, не происходило искоренения религиозного сознания, которое превращает духовную жизнь общества в пустыню и разрушает традиционную культуру. Подобную ситуацию можно было наблюдать в России на протяжении почти семидесятилетнего господства коммунистической идеологии.

Вся история Японии так или иначе связана с синто, поскольку он — ядро всей культуры, в которой на протяжении веков утверждались и сохранялись свои особенности, несмотря на широкое заимствование континентальной культуры. Национальная религия дает возможность каждому японцу самоидентифицироваться, поскольку синто укоренился у них в подсознании. Как уже отмечалось, многие серьезные конфликты, возникающие в различных частях земного шара, уходят корнями в противостояние религий, ибо религиям единобожия присуща нетерпимость к иной вере. Синто, с его пантеизмом и отсутствием воинственности, сформировавший адаптивное религиозное сознание японцев, может дать «информацию к размышлению», как формировать религиозное сознание в направлении веротерпимости. Не менее ценен опыт синто по преодолению использования его как инструмента государственной политики. Возможно, это поможет Русской православной церкви, которая была правящей в условиях унитарного монархизма, не пытаться отстаивать свое преимущество уже в совершенно других социально-экономических и политических условиях. Возможно, осознание современными поколениями японцами того, что представляет собой национальная религия, поможет понять, что представляет собой святилище Ясукуни, и не создавать особой проблемы вокруг него. Другими словами, вполне возможно разрешение внутривнутриполитического аспекта проблемы.

Очевидно и то, что проблема Ясукуни требует политического решения. Предпринятые бывшим премьер-министром Абэ Синдзо шаги свидетельствуют о намерениях японской стороны снять остроту проблемы и искать пути выхода из сложившегося тупика в отношениях с сопредельными странами. Отказавшись от посещения Ясукуни дзиндзя, премьер послал в качестве подношения святилищу произведение традиционного вида искусств — бонсай. В начале января 2007 г. он совершил паломничество в одно из важнейших святилищ, связанных с императорским культом, — Мэйдзи дзингу³³. Оно посвящено императору Мэйдзи и его супруге. По словам Абэ, он часто посещает это святилище, поскольку оно расположено неподалеку от его резиденции. Очевидно, своим шагом он подает сигнал консерваторам о том, что чтит нацио-

³³ The Japan Times. 07.01. 2007.

нальную религию, но в то же время ищет альтернативу святилищу Ясукуни.

Нынешний лидер главной оппозиционной Либерально-демократической партии полон решимости продолжить визиты в Ясукуни, несмотря на то что в последние годы ее правления премьер-министры воздерживались от этого. В противовес такой позиции лидеры пришедшей к власти осенью 2009 г. Демократической партии Японии избегают таких нарочитых шагов. Бывший премьер-министр Кан Наото и его кабинет отказались от визитов в святилище, проявляя «дипломатическую деликатность» в отношении сопредельных стран. Нынешний премьер Нода Ёсихико на первой же пресс-конференции в сентябре 2011 г. заявил, что воздержится от посещений Ясукуни дзиндзя, «исходя из соображений мировой политики»³⁴. Подобная позиция японского правительства свидетельствует, что оно стремится убрать лишние острые моменты в и так непростых отношениях с Китаем и Республикой Корея.

А. Р. Садокова

СИНТО И КУЛЬТУРА БАЗАРОВ В ЯПОНИИ

В сознании любого народа нет, пожалуй, другого такого радостного, наполненного сложным набором чувств, запахов и зрительного очарования понятия, как базар. Базар – это всегда праздник – с разноголосицей толпы, неспешным выбором, который уже сам по себе поднимается на уровень ритуала, бесед с продавцами, возносящими до небес неправдоподобно чудесные качества своего товара, яркостью, богатством и бесконечностью рядов и прилавков. На базар отправляются чтобы, купить свежие и дешевые продукты, овощи и фрукты, недорогую одежду или, в зависимости от специфики, украшения, растения и даже будущих домашних любимцев. Но только в Японии на базар идут еще и для того, чтобы купить... счастье, здоровье и достаток.

Конечно, в Японии есть, и к тому же в большом количестве, обычные базары, сведения о которых сохранились еще в мифологическом своде VIII в. «Нихон сёки» («Анналы Японии»). Сейчас базары в Японии называют, как и прежде, словом *ити*, однако используют для этого иероглиф, имеющий также значение «город». Такая иероглифическая трактовка утвердилась с середины эпохи Эдо, то есть примерно с XVIII в., когда базары, существовавшие и прежде, получили повсеместное распространение и стали неотъемлемой частью жизни горожан.

Правда, до XVIII в. слово *ити* имело несколько различных иероглифических написаний и состояло не из одного, а из двух и даже трех иероглифов, которые сегодня прочесть все вместе как *ити* просто не представляется возможным. Одно такое написание имело значение «пятьдесят дорог», другое – «дорога, [где] собираются», третье же понималось как «священная пища»¹. Однако в любом случае понятно: базар в Японии устраивали в людном, удобном для всех месте, и имел он для японцев особое значение. При этом японцы испокон веков очень

³⁴ NHK world. 02.09.2011.

¹ Миндзоку-но дзитэн. (Этнографический словарь.) Токио, 1988. С. 218–219.

ревностно и строго относились к временным и пространственным правилам проведения базаров, которые никогда не устраивались где и когда угодно.

Первые более-менее достоверные сведения о проведении регулярных базаров относятся в Японии к началу эпохи Хэйан (IX в.). Как уже отмечалось, письменные источники датируют это явление более ранним периодом, но даты и поводы проведения этих базаров остаются неизвестными. Попутно заметим, что японский ученый Исихара Дзюн вообще считает, что первые базары в Японии существовали в III в. н.э.²

Что касается базаров эпохи Хэйан, то известно, что они проводились попеременно в восточной и западной части древней японской столицы: в восточной – в первой половине месяца, в западной – во второй. Процесс проведения базаров долгое время находился под пристальным вниманием властей, поэтому места для них отводились около государственных учреждений. Однако уже к середине эпохи Хэйан, примерно в X – начале XI в., система базаров – вероятно, как оправдавшая себя – получила дальнейшее развитие. Их стали проводить в пригородах столицы и даже в провинциях. Время проведения сверялось по десятичному циклу и, исходя из благоприятных дней, в основном соответствовало началу или концу каждой декады месяца. Отметим, что это, по всей видимости, положило начало существующим и сегодня в Японии базарам *сансайити* или *рокусайити*, проводимым в каких-либо районах города или храмах по три или шесть раз в месяц (например, каждое 4-е, 14-е и 24-е число месяца).

Важно отметить, что уже в древности, несмотря на явно утилитарную функцию базаров, состоящую в стремлении обеспечить жителей продуктами питания и другими необходимыми товарами, отчетливо просматривалась религиозно-мифологическая основа такого важного явления японской традиционной культуры как базар. Уже в эпоху Хэйан перед большими праздниками организовывали специальные базары по продаже деревьев и ветвей камелии и тутового дерева (шелковицы) (они назывались соответственно *цубаки-ити* и *кува-ити*), так как считалось, что именно на эти деревья спускаются во время праздника синтоистские божества. Базары организовывали и в период нехватки влаги для урожая, поэтому они почти повсеместно сопровождали обряды вызывания дождя *амагой*. Существовали также благоприятные приметы для проведения базаров: например, сигналом к его организации служило появление после дождя полной или почти полной радуги³.

Но самое главное то, что в Японии на определенном этапе сложился синтоистский культ Бога Базара, именуемого по-японски Итигами, ко-

² Исихара Дзюн. Ити. (Базары) // Нихон миндзоку дайджитэн. (Большой японский этнографический словарь.) Токио, 2000. С. 99.

³ Там же.

торый существует до сих пор. Это божество всегда было призвано способствовать удачному проведению базара и оберегать его. Интересно, что в представлении японцев это могло быть как женское, так и мужское божество, хотя в большинстве случаев указывалось на исключительно женскую ипостась Бога Базара. Это объяснялось тем, что главным Божеством Базара почиталась богиня Итикисима-химэ-но микото, местом поклонения которой считается храм Ицукусима-дзиндзя на острове Миядзима (преф. Хиросима). Надо заметить, что в пантеоне японских синтоистских богов она занимает особое место, так как по мифологической генеалогии являлась, по сути, дочерью самой Богини Солнца Аматаэрасу, рожденной во время известного спора богини Аматаэрасу и бога Сусаноо на границе Равнины Высокого Неба.

Среди множества базаров, которые в большом количестве, по разным поводам и в разные сезоны проводились и проводятся сегодня по всей Японии, особое место занимают так называемые «счастливые» базары, на которых можно приобрести всякого рода амулеты, обереги, «счастливые» символы наступающего года. Большинство таких базаров приурочено к новогодним праздникам и проводится как бы на границе сезонов – в преддверии или в самом начале наступившего года. Все вместе эти базары образуют сложную и самобытную систему, которая с течением времени стала неотъемлемой частью традиционной, а теперь и современной японской культуры.

Одними из самых удивительных японских «счастливых» базаров по праву можно назвать базары «Дня Курицы». Известные сегодня как *тори-но ити*, раньше они назывались *тори-но мати*, что имело тот же смысл – буквально «Базар Курицы».

Свое название эти базары получили от того, что традиционно проводились в дни Курицы в одиннадцатом месяце. Как известно, счет по животным издавна велся в Японии не только при исчислении календарных годов, но также при исчислении дней месяца и даже часов в течение суток. В одиннадцатом месяце (как и в других месяцах, но там это не имело особого значения), было, как правило, два дня Курицы и соответственно проводилось два базара – «Первая Курица» и «Вторая Курица». В отдельные годы дней Курицы оказывалось три, что считалось неблагоприятным фактом. Существовало поверье, что, если в одиннадцатом месяце будет три дня Курицы, придет холодная зима, а значит, случится много пожаров⁴.

Что касается выбора именно одиннадцатого месяца, то он традиционно понимался как время сбора урожая и благодарности богам за полученный достаток. При этом он как никакой другой был близок к на-

⁴ Вагаёми то сики-но кураси. (Японский календарь и жизнь в соответствии с четырьмя временами года.) Под ред. Синтани Таканори. Токио, 2006. С. 182.

чалу нового календарного цикла и, по сути, являл собой пограничье между «прошлым» и «будущем», что определяло его обрядовую направленность. В этом месяце повсеместно проводились обряды как благодарения за урожай, так и подготовки к новым сельскохозяйственным работам. Как большой праздник урожая и возник в свое время Базар дня Курицы.

Время его появления – период Эдо (XVII–XIX вв.), на протяжении которого базар несколько раз менял место и формы своего проведения. Первоначально он проходил в пригороде Эдо в деревне Ханаматамура (сейчас район Токио Ханамататё) и славился большим разнообразием предлагаемого товара – от овощей и домашней утвари до сельскохозяйственных орудий. Последнее, как представляется, во многом определило дальнейшее развитие Базаров Курицы. Позднее подобные базары стали проводиться и в других частях города, например, в районе Асакуса около буддийского храма Тёкокудзи. При этом старый базар в Ханаматамура получил название *мото-но тори*, то есть «Основной [базар] Курицы», а базар в Асакуса стал известен как *син-но тори*, то есть «Новый [базар] Курицы»⁵. Со временем, правда, именно базар в Асакуса стал основным и остается таковым до сих пор.

Сразу надо сказать, что популярность и значимость Базаров Курицы в Японии всегда были чрезвычайно велики. Они воспринимались как своего рода грань, черта, порог, которые следует переступить «правильно», заручившись поддержкой богов и обрести их благосклонность на ближайший год. Не случайно поэтому японцы почтительно называют этот базар «О-тори-сама», «Госпожа Курица», а японский исследователь Синтаки Таканори так описал свои ощущения: «Когда приходит время базара *тори-но ити*, возникает такое странное чувство: ну вот, и этот год заканчивается... Что случилось, то уже случилось... Год, как мешок, набит до отказа. Он исчерпал себя. Но ведь что-то есть еще и впереди...»⁶

Добавим лишь, что уже более трехсот лет Базары Курицы проводятся каждый год. Они никогда (!) не отменялись. Даже в 1923 г., в год страшного землетрясения в районе Канто, унесшего десятки тысяч жизней, даже в годы Второй мировой войны и во все послевоенные годы! Получить надежду на счастье японцы шли на эти базары всегда, веря, что именно теперь должен произойти заветный *кайун*, «поворот судьбы к лучшему».

Сегодня о Базаре Курицы сообщается заблаговременно – ведь этот день не имеет устоявшейся даты и каждый год приходится на разные числа ноября. Центром его проведения по-прежнему остается район

⁵ Там же. С. 181.

⁶ Там же.

Асакуса, где среди тесно застроенного жилого квартала оказались по соседству два храма – уже упомянутый буддийский храм Тёкокудзи и синтоистский храм Отори-дзиндзя («Храм Курицы»). В этот день можно поклониться разным богам, во время проведения базара выполняющим практически одинаковые функции. Есть даже такие термины, как *дзиндзя-но о-тори-сама* («Госпожа Курица синтоистского храма») и *о-тэра-но о-тори-сама* («Госпожа Курица буддийского храма»). В день базара границы территорий между храмами незаметны – вокруг обоих идет бойкая торговля и снуют люди. Такое количество народа, как в день Базара Курицы в Асакуса, можно увидеть разве что в первый день Нового года, когда японцы отправляются совершить *хацумодэ* – первое посещение храма в новом году.

С раннего утра на всех выходах ближайших станций метро работают полицейские и общественные активисты, без конца объявляя, куда надо повернуть, чтобы попасть на базар. Хотя знатоки и ценители Базара Курицы не ждут даже раннего утра. Особенность этого базара в том, что он работает целые сутки. Ровно в полночь боем больших барабанов базар оповещает о своем открытии, и находится немало желающих немедленно приобрести «счастье». К тому же ночью есть возможность спокойно, не торопясь, обратиться к своим богам. Для этого не надо стоять в длинной-предлинной очереди к синтоистскому храму, которая образуется уже к полудню и не исчезает до позднего вечера. Однако те, кто придут не ночью, а лишь утром, будут терпеливо стоять в ней и ждать своего времени общения с богами, не подгоняя других и будучи уверенными, что и их никто не посмеет торопить.

Для проведения базара в районе Асакуса задействована огромная территория со всеми примыкающими улочками и переулками, которые быстро заполняются все пребывающим народом. И это притом что, например, в 2007 г. Базары Курицы только в Токио проводились еще в 20 храмах по всему городу и также собирали огромное количество людей. Правда, и реклама базаров была отменная – от стендов и плакатов до целого разворота в популярной информационной газете токийского метро с указанием всех мест проведения базаров, схем проезда и телефонов храмов⁷.

Интересно, что некоторые японцы, посетив в этот день свой местный храм, отправлялись затем в Асакуса, чтобы поклониться также богам храма О-тори дзиндзя. Следует обратить внимание на то, что японские базары, особенно базары «счастья», всегда проводятся в храмах, где почитаются особо значимые японские боги, то есть базар в Японии всегда оказывается «под патронажем» верховных богов.

⁷ Мэторо гайдо. 2007. № 11. С. 10–11.

В храме О-тори дзиндзя почитают многих богов, среди которых известный мифологический герой Ямато-такэру, прославившийся своими подвигами во имя земли Ямато. У этого героя архаического японского эпоса была удивительная жизнь и не менее удивительная смерть. Умерев, он превратился в белую птицу и взмыл в небо. Превращение богатыря Ямато-такэру в птицу и дало ему основание особо почитаться в храме О-тори дзиндзя. Поясним в этой связи, что слово *тори* омонимично и имеет два значения: это название циклического знака Курицы, а также обозначение понятия «птица» вне всяких видовых различий. Не случайно поэтому в дни Курицы почитается всё, связанное с птицей вообще.

Это относится не только к богатырю Ямато-такэру, но и ко всем богам, которым поклоняются в храме О-тори дзиндзя – в имени почти каждого из них есть слово *тори*. Это бог-покровитель больших птиц, культ которого получил особое распространение в г. Осака, – Оотори-нотомураздзи-но оягами; бог-покровитель лодок, которые «плывут так же быстро, как птицы летят по небу», – Амэ-но торифунэ-но ками; бог Амэ-но хиваси-но микото, имеющий много функций, среди которых покровительство ораторскому искусству и стрельбе из лука; бог Такэ-хина-тори-но микото – первый из богов, рожденных во время известного спора богини Аматаэрасу и бога Сусаноо на границе Равнины Высокого Неба; этот бог прославился своей созидательной деятельностью в стране Идзумо⁸.

Так за каким же счастьем приходят японцы на Базары Курицы? Здесь в роли основного счастливого символа выступают грабли-кумадэ. Конечно, не настоящие, а стилизованные, на недлинных бамбуковых черенках. Они хранят память о первых Базарах Курицы, когда особым спросом пользовался сельскохозяйственный инвентарь. Но даже превратившись из орудия труда в своего рода новогоднее украшение, они сохранили свою основную функцию – собирать воедино, сгребать. Только теперь в народном представлении получив метафорическое значение – «загребать счастье», «загребать достаток».

Особая тема – богатство украшений, помещенных на граблях-кумадэ. В зависимости от размера (от 15–20 см до метра и больше) грабли украшаются соответственно, но всегда ярко и красочно, с явным преобладанием золотого и красного цветов. В центре – круглое лицо девушки О-камэ, наверху – ветви сосны и цветы сливы, вокруг О-камэ в разной последовательности – обшитые золотой ниткой мешки с рисом, маленькие и большие золотые монеты, фигурки Семи богов счастья или только богов Эбису и Дайкоку. Где-то обязательно поместят журавля и черепаху, а также голову льва и стрелы, пронзающие все беды

⁸ *Сирай Эйдзи, Токи Масанори*. Дзиндзя дзитэн. (Словарь синтоистских храмов.) Токио, 1979. С. 72.

и невзгоды. Среди украшений непременно будут колоски, наполненные зернами риса, а также две рыбки-тай, «плывущие» среди зарослей бамбука. Каждый из названных предметов имеет в японской традиции свое особое благопожелательное значение.

Конечно, чем дороже грабли-кумадэ, тем богаче украшения, и тем дороже материалы, из которых эти украшения сделаны. Но все необходимые атрибуты счастья присутствуют и на более скромных грабелях-кумадэ. Разница лишь в богатстве тканей и количестве самих украшений.

Торговля идет бойко. То тут, то там раздается *тэсимэ*. Этот термин весьма труден для перевода и буквально понимается как «заключение договора при помощи рук». Дело в том, что, когда совершается покупка кумадэ, особенно больших и дорогих, продавец, у которого их купили, а также сами покупатели и продавцы ближайших лавочек, встав в круг, хлопают в ладоши, отбивая особый неповторимый ритм. Этот ритуал означает: «Сделка совершилась! Мы все приветствуем ваше счастье! Пусть оно придет!» В районе Канто, в центральной Японии, принято трижды совершать *тэсимэ*, каждое из которых включает десять ударов в ладоши в последовательности 3–3–3–1. Этот ритмический рисунок называется *самбонсимэ* («трехразовое закрепление»). Во всех других районах Японии при покупке кумадэ на Базаре Курицы исполняют *иппонсимэ* («одноразовое закрепление»)⁹. Но от этого, как считают, счастья меньше не будет.

Завершив ритуал, продавец «раскрывает руки», то есть показывает покупателю внутренние стороны обеих ладоней. Это движение также имеет особый смысл: «Все отдал – от души! Себе от вашего счастья ничего не оставил. Счастье принадлежит только вам!» Затем все кланяются, благодарят друг друга, и покупатель, забрав покупку, довольный уходит.

К полудню *тэсимэ* звучат постоянно и повсюду, подхватывая звенящий ритм как эстафету. Как можно было заметить, японцы делали покупки в основном крупного и среднего размера. Большие, по всей вероятности, в свой магазинчик, ресторан, на фирму; поменьше – домой. А вот небольшие, но также ярко украшенные грабельки покупались как подарок тем родным и друзьям, которые сами не смогли прийти на это красочное действо. Покупку никто не скрывал. (Правда, метровые кумадэ и скрыть-то невозможно – мужчины несли их, перекинув через плечо). Все, казалось, демонстрировали свои приобретения, гордясь и любясь ими. И было совершенно очевидно: покупка кумадэ на Базаре Курицы – это не только отдельная статья расходов в бюджете семьи. Это особый ритуал, когда всё приобретает важный смысл: и очередь в

⁹ Вагаёми то сики-но кураси. С. 182.

храм, и тщательный выбор «своих» *кумадэ*, на которых будет преобладать «нужная» именно вам символика, и громкость звучания *тэсимэ* (желательно при большом скоплении народа), и даже незамысловатая, но так любимая японцами праздничная трапеза в бесконечном ряду всевозможных лавочек, торгующих всякой мыслимой и совершенно немыслимой снедью...

Здесь, однако, важно заметить, что двумя или тремя ноябрьскими Базарами Курицы продажа праздничных *кумадэ* не ограничивается. В разных районах страны украшенные грабельки могут быть основным предметом продажи вплоть до 13 декабря, то есть традиционно – до 13-го числа 12-го лунного месяца. Именно с 13 декабря и сегодня в Японии начинается традиционный цикл непосредственной подготовки к Новому году. Этот цикл также включает проведение серии базаров, объединенных единым термином *тоси-но ити*, «Базары года». Их особенностью является то, что они уже «не оглядываются» на уходящий год и не благодарят богов за прошлый урожай. Они устремлены исключительно в будущее, наполнены надеждой на счастье в новом новогоднем цикле.

Однако до 13 декабря то тут, то там продолжают проходить базары «пограничья», на которых сплелись воедино две темы: надежда на будущее и «подведение итогов», благодарность и гордость за полученное в уходящем году счастье.

В этой связи особый интерес представляет базар «Госпожи Курицы», который каждый год проходит в г. Урава (преф. Сайтама) в 12-й день 12-го месяца. Его организатором традиционно является удивительный во многих отношениях синтоистский храм Цуки-дзиндзя (или Цукиномия-дзиндзя). Этот храм является обладателем так называемых «Семи чудес» (*нанафусиги*). Напомним, что этим термином в японской культуре принято обозначать семь удивительных явлений природного или религиозного характера, собранных волей судьбы на одной небольшой территории, например, в одном городе или вокруг одного храма. Места, обладающие своими семью чудесами, почитаются особо.

Что касается названия храма, то сегодня слово *цуки* в нем записывается иероглифом со значением «улаживать, устраивать, приводить в порядок». При этом упомянутый иероглиф, как представляется, вообще не имеет чтения *цуки*, поэтому в любом книжном издании при иероглифическом написании названия храма чтение *цуки* подписывается азбукой, иначе даже японцы затруднятся прочесть его правильно. Согласно иероглифической трактовке, название храма может пониматься как «Храм соглашения, улаживания дел». И это, безусловно, соответствует его мифолого-религиозному назначению. Ведь это храм богини Солнца Аматаэрасу и бога ветра Сусаноо – верховных богов японского синтоистского пантеона.

Однако фонетически название храма имеет совершенно иное значение. *Цуки* – это «луна», а сочетание *цуки-но мия* в одном из вариантов названия должно пониматься как «Дворец (Покой) Луны». И тогда храм называется «Храм Покоев Луны». Такая трактовка должна напомнить о боге Цукиёми – брате богини Солнца Аматаэрасу и бога ветра Сусаноо, который, согласно мифологии, был рожден вместе с ними и почитался как Бог счета лун, обитая на ночном небе. На незримое присутствие бога Цукиёми нередко указывается при описании храма¹⁰. Есть и другое объяснение. Когда-то, в мифологические времена, сюда из главного храма богини Аматаэрасу в Исэ прибыла богиня Яматохимэ-но микото, которая была близка самой Богине Солнца, с целью собрать дань – *мицугимоно*. Она построила амбар, куда стали приносить рис нового урожая. Место это назвали сокращенно *мицуги* («храмовый налог», «дань храму»), и лишь потом оно, претерпев некоторые фонетические изменения, превратилось в *цуки*, что и дало название храму. В этом случае храм Цуки-дзиндзя – это «Храм дани»¹¹.

Вернемся к Семи чудесам этого храма и убедимся, что они на самом деле удивительны. Во-первых, в этом храме отсутствуют ворота-*тории*, без которых невозможно представить себе ни один синтоистский храм. Если верить древнему преданию, то все та же богиня Яматохимэ-но микото, дабы удобнее было вносить богатый урожай риса, повелела убрать *тории* и вообще все ворота в храме. Во-вторых, на территории Цуки-дзиндзя не растет ни одной сосны. Это реальный факт, но объяснение вновь возвращает нас к событиям мифологической старины. Известно, что главным синтоистским храмом префектуры Сайтама по праву считается храм Хикава-дзиндзя в г. Оомия. В этом храме почитают бога ветра Сусаноо и его прекрасную супругу Кусинада-химэ. Рассказывают, что когда-то бог Сусаноо отправился в свой храм Хикава-дзиндзя в Оомия и долго не возвращался в храм Цуки-дзиндзя, где его ждала богиня Аматаэрасу. Рассерженная Богиня Солнца воскликнула: «Не люблю ждать!», произнесла при этом глагол *мацу* – «ждать». Однако слово *мацу* омонимично и имеет в японском языке также значение «сосна». То есть фраза, произнесенная Аматаэрасу, могла быть понята и как «Не люблю сосны!». В тот же момент иголки у стоящих вокруг сосен осыпались, а потом и сами деревья неведомым способом исчезли.

Поразительно другое. Помня негодование Богини Солнца, и сегодня на Новый год в храме и его окрестностях у ворот не ставят *кадомацу* с ветками сосны. Поясним, что *кадомацу* (букв. «сосна у входа») – тра-

¹⁰ Цуки-дзиндзя. (Храм Цуки-дзиндзя) // Нихон-но камигами. Дзиндзя то сэйти. (Японские синтоистские боги. Храмы и святые места.) Токио, 1984. Т. 11. С. 20.

¹¹ Сайтама кэн. (Префектура Сайтама.) Токио, 1974. Т. 3. С. 398.

диционное новогоднее украшение, которое устанавливают по обе стороны от входа: к высоким стеблям бамбука привязывают ветви сосны или маленькие сосенки. Сосна и бамбук вместе символизируют долготу и стойкость. Так вот в храме Цуки-дзиндзя традиционных *кадомацу* нет. У входа в храм и в окрестных домах выставляют только стебли бамбука.

Третьим чудом называют храмовый пруд. Говорят, что, если в нем заводится рыба, она всегда одноглазая. Еще одно чудо – зайцы! Эта особенность храма Цуки-дзиндзя вновь напоминает о вероятной связи храма с луной, на которой обитает заяц. Лунный заяц, как известно, знает секрет вечной жизни и толчет в ступе порошок бессмертия. Легенда о лунном зайце никогда не была связана с синтоизмом, а пришла из Китая, где особо почитался культ Луны. Однако она не только прижилась на японской почве, но и получила особую популярность. В храме Цуки-дзиндзя с зайцами связано буквально всё. Прежде всего каменные изваяния зайцев установлены при входе на территорию храма – там, где в любом другом синтоистском храме должны сидеть собако-львы. Изображения зайцев можно увидеть на украшениях фонарей, на амулетах, на votивных табличках *эма*. А маленького керамического зайчика с прикрепленной на спинке золотой монеткой считается почти обязательным приобрести во время базара 12-го дня 12-го месяца. Добавим, что в этих местах никогда не убивали зайцев и не ели зайчатины мяса. Если же такое случалось, человека ждало серьезное наказание¹².

Пятым чудом считается дерево-*кэяки* (дзэльква пильчатая), растущее на границе храма. Издавна оно почитается священным, помогающим роженицам. Сохранилось предание о том, что когда-то досточтимый Нитирэн, направляясь в ссылку на остров Садо, проезжал мимо этого места и увидел неподалеку женщину в родовых муках. Нитирэн слез с лошади и привязал ее к дереву-кэяки, торопясь позвать кого-нибудь на помощь. Но вдруг над деревом появился яркий свет, и в тот же миг женщина разрешилась от бремени, родив здорового мальчика.

Радость шестого и седьмого чудес прихожане ощущают до сих пор. По какому-то неведомому запрету на территорию храма никогда не залетают мухи, а летом, даже в период «комариных свадеб», там нет комаров.

Вот в этом удивительном храме каждый год в 12-й день 12-го месяца проходит базар О-тори-сама. Понятно, что купить новогоднее счастье именно здесь стремятся многие, потому и приезжают из самых разных мест, независимо от того, на какой день недели выпало 12-е число. Зная это, организаторы базара готовятся к нему с особой тщательностью. Уже от станции Урава тянутся лавочки с угощениями и товаром, хозяева которых наперебой зазывают все пребывающих гостей. Указа-

тели, объясняющие дорогу к храму, не нужны – попав в людской поток, уже через пятнадцать минут оказываешься у входа в храм, границу которого из-за отсутствия ворот-*тории* можно определить лишь по каменным изваяниям зайцев, нежно обнимающих своих зайчат.

Конечно, по богатству и разнообразию ассортимента базар в Урава не может сравниться с Базаром Курицы в Токио. Да, наверно, такая цель и не ставится. Этот базар просто другой – по тональности, особой камерности (несмотря на большой поток людей), по особым символам счастья, которые продаются только в этом храме. Здесь тоже продают украшенные грабли, но не огромные, богато декорированные, а небольшие, размером с кисть руки. И называются они не *кумадэ*, а *каккомэ*. Они также выполнены из бамбука, но более изящно, утонченно. Из украшений на них лишь колосок с тяжелыми зернами риса и золотая ленточка, символизирующая богатство. Грабельки все одинаковы, и подобрать какие-то особые благожелательные символы нельзя. Интересно также, что продают их не в торговых рядах и торгуют ими не продавцы-зазывалы. *Каккомэ* можно приобрести исключительно в храмовой лавочке, где обычно продают амулеты и всё, связанное с синтоистским культом. Продаю их сами служители храма, и это, безусловно, свидетельствует, что на этом базаре грабельки-*каккомэ* считаются не только важным символом процветания и богатства (рис и золотая тесьма), но и особым даром верховных синтоистских богов, освященным их благосклонностью.

Вообще базар в городе Урава выполняет особую функцию в системе новогодних японских базаров. Он занимает, по сути, срединное положение, знаменуя собой завершение одного «базарного» цикла и подготовку к другому. Благодаря грабелькам-*каккомэ* он считается близким к Базарам Курицы, но при этом открывает новый «сезон» базаров, к которым стоит ближе благодаря дате своего проведения. Базар в Урава – «первая ласточка» *тоси-но ити*, Базаров года, которые, как считают японцы, принесут им новое счастье, здоровье и благополучие.

¹² Цуки-дзиндзя. С. 20.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

<i>Дулина Анна Михайловна</i>	аспирант кафедры Истории и культуры Японии Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова
<i>Ермакова Людмила Михайловна</i>	доктор филологических наук, профессор-эмеритус Муниципального Университета иностранных языков г. Кобэ, Япония
<i>Капранов Сергей Витальевич</i>	кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины
<i>Мещеряков Александр Николаевич</i>	доктор исторических наук, профессор, РГГУ
<i>Молодяков Василий Элинархович</i>	доктор политических наук, доктор философии, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, профессор Института японской культуры Университета Такусёку (Токио)
<i>Молодякова Эльгена Васильевна</i>	доктор исторических наук, профессор, заместитель директора Института Востоковедения РАН
<i>Накорчевский Андрей Альфредович</i>	кандидат философских наук, профессор Университета Кэйо (Токио)
<i>Полхов Святослав Александрович</i>	кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра японских исследований Института Востоковедения РАН
<i>Родин Степан Алексеевич</i>	преподаватель кафедры истории и филологии Дальнего Востока Института восточных культур и античности РГГУ

<i>Садокова Анастасия Рюриковна</i>	доктор филологических наук, профессор кафедры японской филологии Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова
<i>Симонова-Гудзенко Екатерина Кирилловна</i>	доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории и культуры Японии Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова
<i>Спиридонов Глеб Борисович</i>	кандидат искусствоведения, преподаватель Санкт-Петербургского Государственного Академического Института скульптуры, живописи и архитектуры им. И. Е. Репина
<i>Федянина Владлена Анатольевна</i>	кандидат исторических наук, доцент кафедры японского языка Московского городского педагогического университета

Филиал
Международного научного общества синто (Япония)
в Российской Федерации

Синто: память культуры и живая вера

Под редакцией *Э. В. Молодяковой*

Ответственный секретарь издания *В. А. Федянина*

Ответственный за выпуск А. Г. Макаров

Дизайн обложки *К. Струков*

В оформлении обложки использованы фотографии
О. В. Андреевой

Подписано в печать с оригинал-макета 25. 07. 2012.
Формат 60x84 ¹/₁₆. Бумага офс. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 14,7. Тираж 500 экз.

АНО НИЦ «АИРО–XXI»
107207, Москва, Чусовская ул., д. 11, к. 7.
Телефон: (095) 466-16-35. e-mail: andmak@airo-xxi.ru

Сборник работ
японистов
посвящен памяти
Умэда Ёсими,
председателя
правления
Международного
научного
общества синто.

