

# ЯПОНИЯ

ПУТЬ КИСТА И МЕЧА



№ 3/2003 (7)



Учредители — ООО «Будо-спорт»

и А.М. Горбылёв

(Лицензия ИД № 04346)

Россия, 105062, Москва, ул. Покровка, 41

Тел./факс: (095) 917-82-06, 917-95-24

E-mail: boss@budo-sport.ru, sale@budo-sport.ru;

http://www.budo-sport.ru

Главный редактор — А.Н. Мещеряков

Заместитель редактора — А.М. Горбылёв

Коммерческий директор — С.А. Косоротов

Компьютерная верстка — А.А. Иванов, А.В. Смирнов

Адрес редакции:

Россия, 105062, Москва, ул. Покровка, 41

Тел./факс: (095) 917-82-06

E-mail: shigetsu@rol.ru (заместитель редактора)

boss@budo-sport.ru

sale@budo-sport.ru

Перепечатка материалов производится исключительно с согласия редакции. Рукописи не рецензируются и не возвращаются. За достоверность информации публикаций, точность цифр и цитат, за содержание рекламы ответственность несут авторы и рекламодатели. Публикуя материалы, редакция не всегда разделяет точку зрения их авторов. В переписку редакция вступает по своему усмотрению.

Отпечатано в типографии ОАО «Типография № 9»,

г. Москва

© ООО «Будо-спорт», 2003 г.

Редакция приглашает к сотрудничеству в подготовке материалов и распространении сборника заинтересованные организации и частных лиц.

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЭТНОГРАФИЯ

*А. Мещеряков*

Хурма ..... 3

### ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

*М. Грачёв*

Медицина в древней Японии ..... 4

*О. Ключарева*

Японский театральный авангард как зеркало национальной культуры: Ясуда Масахиро и его театр ..... 14

### ЗЕРКАЛО

*А. Куланов*

Дмитрий Коваленин об Овцах, чипах и обоюдных мифах ..... 17

### ДУША

*Г. Глазева*

«Записки из кельи» («Ходзэки») Камо-но Тёмэй и «Вималакирти-нирдеша-сутра» ..... 22

### ЛЕТОПИСЬ

*М. Багаева*

Докладная записка Миёси Киёюки «Рекомендации из 12 пунктов» и её место в политической культуре периода Хэйан ..... 28

### СИЛА

*А. Горбылёв*

Невидимость в темноте:

«тайное проникновение в дом» ..... 34

*А. Горбылёв*

Мечи, скрытые в ладони ..... 40

### СЛОВО

«Рассказы из Удзи»

Перевод Г.Г. Свиридова ..... 50

*Хинацу Сиродзаэмон Сигэатка*

Краткая история воинских искусств Японии ..... 57

Перевод А.М. Горбылёва

### ФОНАРЬ

*Е. Сахарова*

При свете светлячков и снега.

Японская библиотека ..... 62

Надеюсь, что наши читатели с толком провели лето, то есть отдохнули. Редакции сделать это не удалось, но зато перед вами — новый номер «Японии». Применительно к помещенным в нем материалам я буду вынужден злоупотреблять словом «впервые».

Итак, М.В. Багасва впервые пишет о Миёси Киёюки — одном из образованнейших людей хэйанского периода японской истории. На дворе (при Дворе) — очередной кризис, и Киёюки дает императору советы, как этот кризис преодолеть.

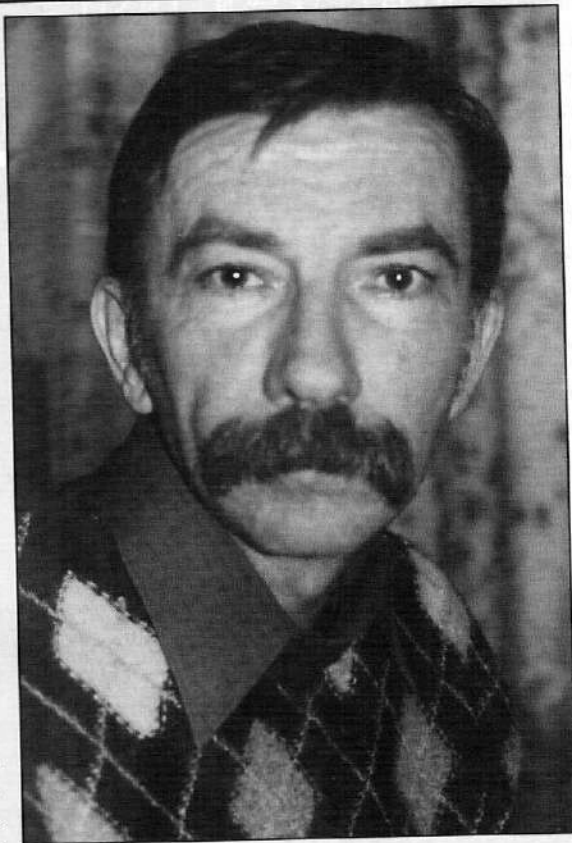
Впервые на страницах нашего журнала мы представляем слово Д. Коваленину, переведшему и «раскрутившему» в России Мураками Харуки. Многие его суждения относительно японской культуры кажутся мне достаточно спорными, и я оставляю за собой право вступить с ним в полемику. Но это уже в следующем номере.

Впервые М.В. Грачев с такой полнотой рассказывает о том, как лечились в древней Японии. Искренне желаю всем нам здоровья.

Впервые О. Ключарева рассказывает об авангардном театре «Яманотэ», который при более внимательном рассмотрении оказывается не столь уж авангардным.

Впервые на русском языке публикуются истории из «Рассказов из Удзи» («Удзи сюи моногатари») — блестящего произведения блестящего XI в. Подборка составлена таким образом, чтобы стало понятно: японцев этого времени волновало не только любованье луной, они умели посмеяться над собой и другими. Переводы принадлежат перу Г.Г. Свиридова, и этой публикацией мы еще раз отдаем дань памяти безвременно ушедшему из жизни коллеге.

Традиционен в номере только А.М. Горбылёв. Он, как всегда, пугает нас японскими ниндзя, рассказывая



о том, как они лазили в чужие дома (будьте бдительны!) и бросались смертоносными звездочками, и предлагает перевод нового фрагмента «Краткой истории воинских искусств Японии», в центре которого — великий мастер меча XVII в. и герой многих походов Миямото Мусаси.

## Авторы «Японии»

**Багасва М.В.** — аспирантка ИВ РАН, автор ряда работ по истории и культуре древней Японии.

**Глазсва Д.Г.** — кандидат философских наук, научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН, автор ряда работ по средневековой религиозной философии.

**Горбылев А.М.** — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института стран Азии и Африки при МГУ, главный редактор журнала «Додзё. Боевые искусства Японии». Автор многочисленных работ по истории японских боевых искусств.

**Грачев М.В.** — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН. Автор: «История древней Японии».

**Ключарева О.** — автор ряда работ по театру и искусству Японии и Китая.

**Мещеряков А.Н.** — доктор исторических наук, научный сотрудник Института восточных культур РГГУ. Автор книг: «Древняя Япония: буддизм и синтоизм», «Древняя Япония: культура и текст», «История древней Японии», «Герои, творцы и хранители японской старины», «Книга японских обыкновений», «Книга японских символов и обыкновений», «Линия жизни», «За нами — только мы», «Мещеряков@япония.ги». Переводчик: «Японские легенды о чудесах», «Нихон рёйки», «Кодзики», «Нихон сёки», «Дневник Мурасаки Сикибу», «Диалоги японских поэтов о временах года и любви», «Рассказы на ладони» Кавабата Ясунари.

**Сахарова Е.Б.** — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН, автор ряда работ по истории древней Японии.

Александр Мещеряков

## Хурма

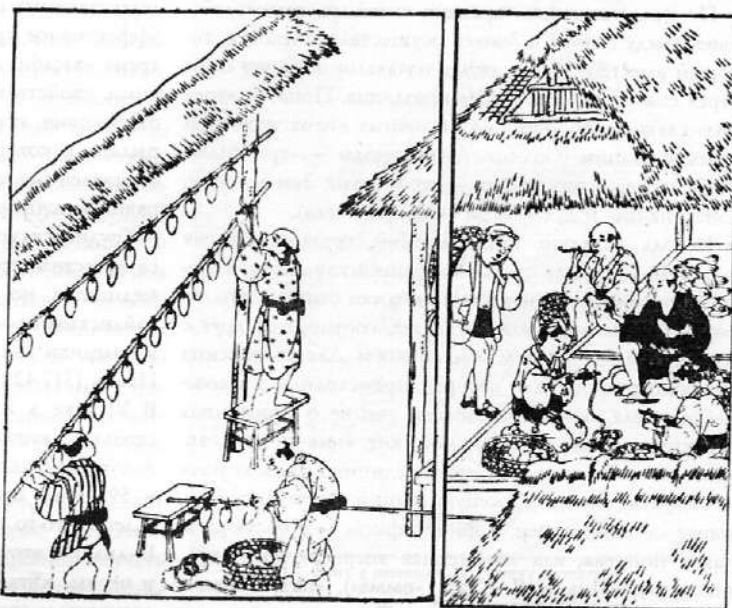
Японцы обожают хурму во всех видах: прямо с дерева и сушеную, из хурмы варят мармелад и изготавливают другие традиционные сладости, делают соус и уксус, кладут в салат. Из почек и листьев заваривают богатый витамином С растительный чай, в эти же листья заворачивают суси, чтобы отбить неприятный запах сырой рыбы. Из древесины хурмы изготавливают веера, зонты, шкапулки и многое другое. Покрытые лаком, они прекрасно противостоят насыщенному испарениями океана влажному воздуху Японии.

Яркие плоды хурмы непременно кладут на синтоистский алтарь (камидана) в преддверии нового года. Наряду с рисовыми лепешками моти, плоды хурмы (в особенности

сушеные) непременно входят и в праздничное меню начинающегося года. Связь с обрядом проявляется и в том, что именно древесина хурмы употреблялась при разведении погребальных костров.

Родиной хурмы считается Китай, откуда ее семена и были завезены в Японию в VIII веке. Однако остальному миру большинство лучших видов хурмы известны по своим японским названиям. Что поделать - Поднебесная была всегда настолько равнодушна к мнению иностранцев, что сами китайцы не считали нужным пропагандировать свои достижения. Вот и получилось, что каратэ, бонсай, икэбана, дзен-буддизм были изобретены в Китае, но в Европе их знают по их японским названиям. То же самое получилось и с хурмой. Так, общее название для восточной хурмы - *Diospyros kaki* (не слишком благозвучное для русского уха «каки» как раз и означает по-японски «хурма»). Для сушки считается идеальным сорт «таненаши» (искаженное от «танэнаси» - бессемянный), «хачия» (хатия) означает «медовый», бестанинный (а значит, и не вяжущий рот) сорт «фуйю» (фую) - это в переводе «богат».

До периода Мэйдзи хурма обычно не выращивалась в «плантационных» масштабах. Несколько дере-



вьев на приусадебном участке жителя горной деревни - вот и все. Жители гор (наряду с рыбаками) не пользовались особым уважением среди обитателей равнин, которых мы обычно и считаем «настоящими» японцами. Горцы были бедны, они не выращивали риса, нравы их считались грубыми. В связи с этим все, что было связано с ними, также не считалось особенно престижным. Отсюда и происходит поговорка: «Пусть хурму чистит бедняк, а тыкву - князь». Эта поговорка имеет и второй смысл: поскольку кожа у хурмы тонкая, то чистить ее должен не кто-нибудь, а бережливый бедняк.

Мой личный пиетет к хурме обусловлен не только ее вкусовыми качествами, но еще и тем, что она является «соучастником» моего любимого предания о твердости японского духа. Когда одного самурая вели на казнь, его стражники предложили ему исполнить его последнее желание. Он попросил воды, но воды не оказалось, и тогда один из стражников предложил преступнику сочный плод хурмы: «Съешь его - утолишь свою жажду». На что самурай, которому через несколько минут предстояло расстаться с жизнью, отвечал: «Так не пойдет. Мой врач сказал мне, что хурма вредна для моих почек».



## Медицина в древней Японии

По представлениям древних китайцев, взаимодействие между Небом и Землей осуществляет человек, который вместе с этими двумя началами образует союз «трех сил» (кит. сань цай) мироздания. Понятие «трех сил» служило прообразом различных видов троичной классификации (Солнце, Луна, звезды — «три силы» Неба; вода, огонь, ветер — «три силы» Земли; семя, «энергия-ци» и дух — «три силы» человека).

Исходя из таких представлений, трудами многих поколений и была создана медицинская наука в Китае. Древние и средневековые медики считали, что человек и Вселенная тождественны, соотносятся друг с другом как микрокосм и макрокосм. Для объяснения различных процессов, которые происходили в человеческом теле, они использовали учение о принципах функционирования Вселенной (кит. «инь ян дао», яп. «оммёдо»). В итоге китайская медицина превратилась в сложную науку, имеющую общий понятийный аппарат с космологией и философией, использующую такие понятия, как «жизненная энергия» (кит. «ци», яп. «ки»), «Инь и Ян» (яп. «оммё»), «пять стихий» (кит. «у син», яп. «гогё») и т.д. Такие представления проникли и в Японию, благодаря чему там стала развиваться собственная медицинская наука.

В мифологической части «Нихон сёки» говорится, что два божества — Охо-ана-мути-но микото и Сукуна-хикона-но микото, «силы объединив, сердца вместе слив,... установили способы лечения болезней для «Явленной Взору Зеленой Человеческой Травы» [то есть людей] и скота, учредили правила ворожбы, предохраняющей от бедствий птиц, зверей и насекомых позающих» (пер. Л.М. Ермаковой).

Ранняя японская медицина была открыта к восприятию опыта народного врачевания и больше походила на магию, чем на медицину в современном понимании этого слова. Как видно из древнеяпонских источников, основная причина большинства заболеваний виделась в действиях «злых духов» или других демонических сил, а сам процесс лечения сводился, в первую очередь, к проведению различных магических обрядов, направленных на изгнание таких «злых духов». Однако помимо магических способов лечения, ранние японские источники содержат сведения и о лекарственных препаратах, которые использовались для лечения недугов. Согласно подсчетам японских исследователей, только в первом свитке «Кодзики» упоминаются более 40 видов растений, минералов и животных, используемых в медицине в качестве

лекарственных средств. Так, паутина применялась как эффективное кровоостанавливающее средство; листья хрена «васаби» были известны своими антисептическими свойствами; пережженные моллюски и пепел от раковин «хамагури» использовались при ожогах; пыльца некоторых растений — от гнойных ран; сок определенных трав — от ран и ссадин; купание в горячих источниках — от лихорадки и т.д.

Трудно сказать, когда в Японии впервые становятся известны представления китайской традиционной медицины, но согласно «Нихон сёки» и некоторым хэйанским сочинениям, в V веке в Японию прибывают медики как из китайского государства Восточная Цзинь (317-420), так и из корейских Силла и Когурё. В VI веке в Японию приезжают лекари уже из нескольких китайских государств, а также из Пэкче, Когурё и Силла, а по версии хэйанских источников в 594 году при буддийском храме Ситэннодзи создается что-то вроде лечебницы для простого народа. Видимо, в этот же период в Японию были привезены и первые китайские сочинения по медицине. В генеалогическом своде «Синсэн сёдзироку» («Вновь составленные списки родов», 815 г.) сказано, что во время правления государя Киммэй (539-571) в Японию из китайского государства Ляо (502-557) прибыл врач,



Врач в официальном придворном костюме

который привез с собой книги по «внутреннему» и «внешнему» медицинскому канону (кит. «нэй вай дзянь яо шу»), в том числе и трактат «Мин тан ту» («Схемы мест прижигания»).

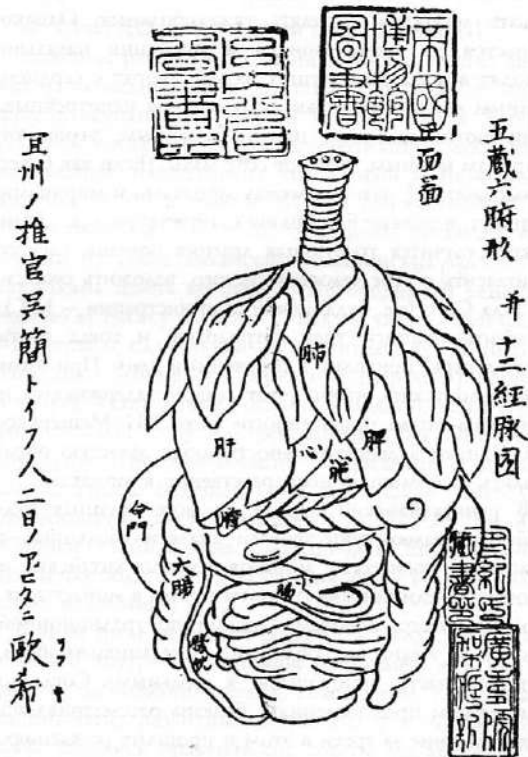
Становление древнеяпонской медицины в период Асука (593-710) связывается не только с дальнейшим развитием идей китайской медицины, но и с проникновением в Японию методов «буддийской медицины». По всей видимости, с этого времени японская медицина начинает включать в себя три основных компонента. Во-первых, это методы народного врачевания, восходящие к глубокой древности и включающие как «магические» способы изгнания болезней, так и использование растительных, минеральных и животных лекарств. Во-вторых, врачебные методики китайской традиционной медицины, которые становятся известны в Японии благодаря прямым (из Китая) или опосредованным (через корейские государства) заимствованиям. В-третьих, методы «буддийской медицины», которые, хотя и включали достижения китайской врачебной науки, но обладали и своими терапевтическими методами. Согласно буддийским представлениям, «страдания от болезней» («бёку») причислялись как к четырем «первоначальным» страданиям («сику»), так и к «восемью страданиям [бытия]» («хакку»), а потому излечению хворей буддизм уделял немалое значение.

В период Нара (710-794) происходит усиление китайского компонента врачебной науки в Японии. Студенты-медики должны были подробно изучать китайские медицинские каноны. Еще в период Асука была создана придворная медицинская служба, а при дворе стали проводиться специальные ритуалы (подавляющая часть из них была заимствована из китайской ритуальной практики), направленные на излечение болезней. Так, в 706 г. в Японии «свиристывали различные хвори», а потому были изготовлены фигурки быков-догю (в Китае верили, что такие фигурки, применявшиеся в ритуалах встречи весны, обладали чудодейственной силой «энергии Инь», способствовавшей лечению недугов). В том же 706 г. для лечения больных был проведен китайский обряд изгнания демонов болезней (яп. «они ярай» или «цуина»). Как видно из более поздних источников — «Дайри сики» («Дворцовые церемонии», 821 г.) и «Энгисики» («Церемонии годов Энги», 927 г.), обряд «они ярай» проводился на территории дворцового комплекса в последний день 12-го лунного месяца (т.е. накануне наступления Нового года) и был направлен на изгнание духов болезней со всей территории Японии. Считалось, что вся скверна переходила на плоские деревянные фигурки, специально изготовлявшиеся для этого ритуала (с середины периода Хэйан в установленных синтоистских и буддийских храмах такой ритуал стал проводиться в последний день 6-го месяца).

В начале периода Хэйан начинают составляться первые японские медицинские сочинения. Согласно хронике «Нихон коки» («Поздние анналы Японии», 840 г.), в 799 г. при государе Камму (781-806) ученый



Врач в охотничьей куртке катамицу



Изображение внутренних органов в одном из японских трактатов по медицине.



Вакэ Хироё составил «Яккэй тайсо» («Великая основа лекарственного канона»). При государе Хэйдзэй (806-809) в 808 г. под руководством двух японских врачей — Идзумо Хиросада и Абэ Манао — был составлен еще один медицинский трактат — «Дайдэ руйдзю хо» («Классификация методов [лечения] периода Дайдэ», 100 свитков). В 868 г. группа ученых-медиков во главе с Сугавара Минэпугу (сын Идзумо Хиросада), Мононобэ Косэн и Тагима Камоцугу преподнесли государю Сэйва (858-876) трактат по врачебному искусству под названием «Кин ран хо» («Методы золотой орхидеи») из 50 свитков. Во время правления Дайго (897-930) в 918 г. придворный лекарь Фунэ Сукэхито составил справочник для врачей «Сётю ёхо» («Важнейшие методы прикладной [медицины]»), а несколько лет спустя еще два медицинских

сочинения — «Ёдзэ сё» («Заметки о сохранении здоровья») в семи свитках и «Хондзо вамё» («Японский словник «корней и трав») в двух свитках. В 984 г. был завершен колоссальный медицинский труд «И син хо» («Истинный метод лечения»).

По мнению современных исследователей, в хэйанский период медицина в Японии достигла достаточно высокого уровня развития. К этому времени японская медицина превратилась в настоящую науку, включавшую в себя теоретические исследования человеческого организма и болезней; терапию, важнейшими частями которой являлись акупунктура и прижигание; макробиотику (включала различные, в том числе и сексуальные, практики «продления жизни»); фармакогнозию; сексуальную гигиену и ветеринарию.

## Словарь

### БУДДИЗМ И МЕДИЦИНА

Кодекс «Тайхорё» (701-702 гг.) категорически запрещал буддийским монахам самостоятельно «заниматься гаданием, раздачей талисманов, вызыванием божественных духов и душ покойных, а также лечением людей». Нарушителей «следовало расстригать». В нарский период бесконтрольное занятие «врачеванием» было одной из серьезных проблем, стоящих перед властями. Так, в указе 717 г. говорилось: «Согласно законодательству, монахам и монахиням разрешается посредством обращения к Будде использовать благоприятные заклинания, спасать занемогших, предписывать лекарства, исцелять тяжелобольных. Однако в настоящее время монахи и монахини нахально заходят в дома занемогших людей, творят с сердцем темными ложными молитвами и заклинаниями непотребные, занимают гаданием противозаконным, угрожают старикам и юным, требуют себе мзды. [Если так будет продолжаться], разница между монахами и мирянами исчезнет, и разные безобразия станут твориться... Если у кого случится требующая лечения болезнь, следует пригласить к себе человека чистого, изложить существо дела Сого (т.е. буддийской администрации — М.Г.), получить подписи трех патриархов, и тогда пусть [этот лекарь] приходит в означенный день. При этом нельзя допускать, чтобы [этот лекарь] задерживался и приходил позже назначенного» (пер. А.Н. Мещерякова). Однако в действительности люди зачастую обращались за помощью непосредственно к монахам.

В раннехэйанский период во всех крупных буддийских храмах существовали аналоги «больниц», а некоторое количество монахов изучало китайские и японские медицинские трактаты прямо в монастырях. Помимо этого, основами знаний по традиционной японской медицине обладали отшельники-ямабуси, которых часто приглашали к больным. Согласно буддийским представлениям, болезнь рассматривалась как воздаяние за грехи в этом и прошлых рожденьях. Чтобы избавиться от хвори, следовало вершить добрые дела.

В соответствии с такими представлениями о причинах болезней, в «буддийской медицине» существовало два основных способа врачевания. Согласно первому, лечение производилось посредством чтения заклинаний, зачастую сопровождаемых воскурением благовоний. Второй способ лечения состоял в том, что при участии подвижников больной должен был совершить какое-нибудь благое дело (поклонение статуе Будды Якуси, почитание сутр, чтение «Лотосовой сутры», повторение имени бодхисаттвы Каннон, принятие монашеских обетов и т.п.). Таким образом, «сила молитвы» признавалась не менее действенным средством, чем лекарственные препараты. Правда, чтение заклинаний и совершение «добрых деяний» шло бок о бок с принятием лекарств из рук монахов.

### ВАКЭ

Один из самых известных лекарских родов. Род Вакэ вел свою генеалогию от одного из сыновей государя Суйнина (трад. 29 г. до н.э. — 70 г. н.э.). В истории японской медицины наиболее известным выходцем из этого рода считается Вакэ Хироё (сын крупного государственного деятеля Вакэ Киёмаро, 729-799), составивший ряд медицинских сочинений, в том числе «Яккэй тайсо» («Великая основа лекарственного канона»). Из этого рода происходили многие придворные акупунктуристы, наиболее известными из которых были Вакэ Кадзую, Вакэ Масукэ, Вакэ Оминори, Вакэ Садаоми, Вакэ Харунари, Вакэ Тоёнага и Вакэ Токуко.

### ДИАГНОСТИКА

По представлениям китайской медицины, при любой болезни в первую очередь следует лечить организм в целом. По этой причине врачи избегали хирургического вмешательства, а также любого резкого воздействия на отдельные органы, пытались сначала устранить дефицит энергии-ци в организме. Наиболее эффективным методом определения заболевания считалось прощупывание пульса. Согласно китайско-

му медицинскому трактату «Мо цзин» («Трактат о пульсе», составлен придворным медиком Ван Шу-хэ), широко распространенному в нарской и хэйанской Японии, пульс измерялся на запястном участке лучевой артерии правой и левой руки, то есть там, где, по мнению китайских медиков, находилось «средоточие всех жизненных каналов». Пульс определялся по трем уровням (верхнему, среднему и нижнему), оценивался по глубине (поверхностный или глубокий), твердости (твердый или мягкий), силе (сильный или слабый), форме (тонкий, нитевидный или широкий), гладкости (гладкий или шероховатый) и ритму (частый или редкий, ритмичный или неритмичный). Всего выделялось 27 видов пульса. Для правильной оценки учитывались и другие параметры (время года, суток, возраст пациента, его пол и др.).

Не менее эффективной методикой считался осмотр внешности больного, во время которого врач изучал вид больного, рассматривал цвет его лица и языка, реакции пяти органов чувств, исходящие от него запахи. Во время осмотра важное значение имело наблюдение за кожным покровом лица больного, поскольку считалось, что различные области лица отражают характеристики отдельных внутренних органов, а поэтому бледность кожи лица, ее сухость, блеск, шероховатость, наличие или отсутствие пятен различной окраски и упругость могли указывать на заболевание определенного внутреннего органа или всего организма. Если пациентом была женщина, осмотр усложнялся тем, что обычай запрещал врачу непосредственно осматривать тело пациенток. В этом случае приходилось использовать другую методику, а именно «расспросы», когда больная сама рассказывала о симптомах недуга и показывала больное место не на себе, а на статуэтке. Помимо этого, опрос включал выяснение хода заболевания, состояния сна, наличие или отсутствие аппетита, потливости, боли или жара. Еще одним методом диагностики было простукивание и выслушивание (регистрация кашля и т.д.).

Японские врачи были хорошо знакомы с китайским учением о «пяти видах расстройств организма» (кит. «у сюй»), к которым относились слабый пульс, озноб, одышка, расстройство желудка и отсутствие аппетита. Для правильного определения последующей методики лечения необходимо было учитывать и другие факторы, которые, на первый взгляд, не имеют непосредственного отношения к собственно медицине. Например, в энциклопедии «Тя гунсай» (составлена известным ученым Мийэи Тамэиси (1049-1139) в 1116 г.) сказано: «Во-первых, необходимо интересоваться погодой в течение года и представлять себе, как могут влиять на больного тепло и холод (как явствует из некоторых хэйанских сочинений, врач был обязан письменно фиксировать изменения погоды в течение всего года, дабы потом использовать эти данные во время лечения больных — М.Г.). Во-вторых, следует выяснить, из каких мест происходит больной, какие горы и воды находятся вблизи его родных мест, ибо сухость или избыток влаги также могут быть

связаны с недугом. В-третьих, обязательно следует знать, каково положение больного — богат он или беден. Если знатен и богат, значит, изнежен и хрупок. Коли беден, значит, тверд и стоек. По этой причине, [назначая лекарства], следует точно знать, кому прибавить, а кому убавить, так как недуг и лекарства тесно связаны и, если лекарство выбрано точно, то болезнь уходит бесследно».

#### «ИДАН СЁ» («Собрание медицинских советов», 1282 г.)

Один из сохранившихся до наших дней японских лечебников периода Камакура. Автором «Идан сё» считается придворный лекарь Корэмунэ Токитоси. Этот трактат явился своеобразным индексом «нормативных лечебников» — хондзо, которые имели хождение среди японских врачей. Помимо сведений о лекарственных препаратах растительного, минерального и животного происхождения, в этом труде уделяется особое внимание профессиональной «специализации» лекарей. Все врачи в соответствии с их занятиями подразделялись на «окулистов» («мэй»), «иглотерапевтов» («хари»), «хирургов» — кидзу иси («специалистов по ранам»), «зубных врачей» («хаи»), «костоправов» («сэккоцу»), онкологов — сюи («специалистов по опухолям»), «психиатров» — гэкё («специалистов по душевным болезням»), «диагностов» — огон иси («специалистов по дурным ветрам»), «педиатров» (сёни иси) и «терапевтов» — хондо (специалистов по «основным болезням»).

#### «И СИН ХО» («Истинный метод лечения»)

Наиболее ранний из сохранившихся до наших дней японских медицинских трактатов. Еще в 982 г. профессор акупунктуры («хари хакасэ») Тамба Ясүэри (912-995) начал работу по систематизации медицинских знаний, накопленных китайскими и японскими врачами. В 984 г. трактат «И син хо», состоящий из 30 свитков, был закончен. Сочинение включало выдержки из таких китайских медицинских трактатов, как «Цянь цзинь яо фан» («[Необходимые] рецепты [ценою в] тысячу золотых»), «Шэ ян чжэнь чжун фан» («Рецепты продления жизни из изголовья»), «Синь сю бэнь цао» («Вновь составленный [перечень] корней и трав»), «Чань цзин» («Канон о родах»), «Сяо пинь фан» («Малое собрание рецептов»), «Чжу бин юань хоу лунь» («Всеобъемлющие рассуждения о погоде как источнике болезней»), «И мэнь фан» («Методы, открывающие суть медицины»), «Цзы му би лу» («Записи о тайнах сына и матери»), «Гэ ши фан» («Рецепты господина Гэ»), «Гуан цзи фан» («Обширный метод излечения») и т.д.

В этом труде не только содержалась классификация болезней внутренних органов (например, женских и детских, заболеваний легких, кожи, ушей, глаз, зубов, конечностей, различных опухолей, ран и т.д.), но также давались практические советы по акушерству, гигиене пола, акупунктуре, фармакологии, массажу, питанию и даже заговорам. Наиболее сильной частью



трактата, по мнению современных исследователей, является глава «Тибё дайтай» («Основные методы лечения»), где особое внимание уделено двум направлениям медицины: фармакологии (в трактате упоминаются не только методы траволечения, но и способы составления специальных настоев, которыми обрабатывались места проколов нарывов, чтобы избежать заражения крови) и акупунктура. Помимо этого, в «И син хо» дается классификация различных способов как местной, так и общей анестезии. В другой главе трактата — «Сёбё футисё» («Различные болезни, свидетельствующие о неизлечимости») перечисляются «шесть [видов] неизлечимых [болезней]» (яп. «року фути»).

Особое внимание в тексте «И син хо» уделяется даосской традиции «вращения» и «продления жизни», что, по всей видимости, было связано с популярностью в аристократических кругах представлений о продлении жизни и укреплении организма при помощи эликсиров и других средств. При этом методы укрепления здоровья, зафиксированные в трактате Тамба Ясуёри, зачастую противоречат представлениям современной медицины. Так, в «И син хо» сказано «Один раз совокупиться без семяизвержения — сила ци укрепится. Два раза совокупиться без семяизвержения — слух и зрение станут острыми и чуткими. Три раза совокупиться без семяизвержения — все болезни исчезнут. Четыре раза совокупиться без семяизвержения — все пять духов пребудут в покое. Пять раз совокупиться без семяизвержения — кровеносные вены надолго станут хорошо наполненными. Шесть раз совокупиться без семяизвержения — поясница и спина будут крепкими и сильными. Семь раз совокупиться без семяизвержения — крестец и бедра нальются силой. Восемь раз совокупиться без семяизвержения — тело начнет испускать сияние. Девять раз совокупиться без семяизвержения — предопределенность к долголетию не будет утрачена. Десять раз совокупиться без семяизвержения — будет достигнуто проникновение в божественный разум (т.е. будет достигнуто постижение Дао — М.Г.)» (пер. Е.А. Торчинова).

В первой главе трактата также были изложены некоторые принципы врачебной этики, согласно которым путь врача — это «путь искренности». Говоря языком «И син хо», врач должен «иметь сердце, полное чувства любви и сострадания к пациенту» и обязан приложить все усилия, чтобы больной выздоровел.

#### КИТАЙСКИЕ МЕДИЦИНСКИЕ ТРАКТАТЫ, НАИБОЛЕЕ ИЗВЕСТНЫЕ В ЯПОНИИ

Многолетний опыт, накопленный в течение ряда поколений китайскими врачами, был колоссален. Наиболее часто цитируемыми китайскими сочинениями в древнеяпонских медицинских трактатах были следующие.

«Шэнь Нун бэнь цао цзин» («Канон корней и трав Шэнь Нуна»). Этот основополагающий труд, составленный, по-видимому, в период Хань, дошел до танского времени в редакции Гао Хун-цзина (456-536).

В сочинении из трёх свитков упоминалось 365 лекарств: 120 «высших», способствующих «достижению бессмертия», 120 «средних» — для «поддержания здоровья» и 125 «низших» — для «излечения болезней». К «высшим», просветлявшим тело и продлевавшим жизнь, относились киноварь, лазурит, слюда, божественный гриб, «гриб долголетия» (кит. «линчжи»), женьшень, мускус, туккахоэ, устрицы и др. К «средним» лекарствам причислялись сера, имбирь, рог носорога, оленья замша, желтый арсеник и т.д. Наконец, «низшие» лекарства включали охру, сурик, свинцовые белила, персиковые косточки, волкозуб (аконит), лягушки, айр, ремень и т.д.

Состоящий из 50 свитков и составленный в 610 г. трактат суйского медика Чао Юань-фана «Чжу бин юань хоу лунь» («Всеобъемлющие рассуждения о походе как источнике болезней») был также одним из учебников для учащихся «Тэнъякурё».

Не менее известным в Японии был труд Сунь Сы-мяо (581-682) «Цзянь цзинь яо фан» («[Необходимые] рецепты [ценою в] тысячу золотых») в 30 свитках, где автор отстаивал применение лекарств минерального происхождения, а также ратовал за широкое использование в медицине методов «даосского врачевания» (по одной из версий, Сунь Сы-мяо не умер в 682 г., а достиг бессмертия при помощи «освобождения от трупа»). В Китае и Японии труды Сунь Сы-мяо (не менее известен был в Японии и другой его трактат — «Шэ ян чжэнь чжун фан» — «Рецепты продления жизни из изголовья») считались базовыми в деле постижения врачебного искусства, а сам автор в сунский период был назван «царем лекарств».

Еще одним получившим распространение среди японских медиков трактатом был «Синь сю бэнь цао» (Вновь составленный [перечень] корней и трав). Работа над этим сочинением была завершена в 659 г. несколькими авторами под руководством придворного врача Ли Цзи, но наибольшую известность этот труд получил в новой редакции Су Гуна (занимал при дворе должность главного фармацевта), законченной в 787 г. В новой редакции трактат состоял из 55 свитков: 20 «основных» содержали описание болезней, 25 представляли собой «атлас лекарственных средств», еще в 7 были изображены внутренние органы человека. Каждый из разделов имел «оглавление» (всего 3 свитка). Этот труд содержал много сведений о лекарственных растениях (особенно южных) и был, очевидно, первым иллюстрированным травником.

#### ЛЕКАРСТВА И МЕТОДЫ ЛЕЧЕНИЯ БОЛЕЗНЕЙ

Все методы лечения и сопутствующие им лекарственные препараты можно подразделить на несколько групп: 1) методы «профилактики» заболеваний; 2) методы лечения болезней на раннем этапе их распространения; 3) методы борьбы с болезнями, которые достигли максимума своего развития и 4) методы устранения застарелых болезней. При этом, с точки зрения авторов древнекитайских, а позднее и древнеяпонских медицинских трактатов, для лечения

болезней, в первую очередь, требовалось познание общемировых закономерностей.

Приведем некоторые из лекарственных средств, известных в древней Японии. Отвар корневищ кровохлебки применялся как средство, обладающее бактерицидным, противовоспалительным, противосудорожным и кровоостанавливающим действием. Сушеные персики использовались при заболеваниях легких («персиковая вода» избавляла также от внезапной боли в области сердца). Жидкость из раздавленных пауков помогала при укусах змей. Сало кабана, смешанное с сакэ, было способно вызывать у женщины изобилие молока. Сесам защищал от болезней, вызываемых ветреной погодой и сыростью, а также восстанавливал баланс организма во время общего упадка сил. Морские коньки, если их во время родов держать в руках, облегчали родовые схватки. Вареный лук-порей способствовал улучшению аппетита, а его сок помогал при укусах ядовитых насекомых. Селитра, смешанная с соком женшенья, рекомендовалась при болезненных менструациях. Роса, собранная с цветов, была способна омолодить кожу лица. Сушеные абрикосы использовались при заболеваниях сердца. При болезнях щитовидной железы рекомендовались настойки из различных морских водорослей (жизнь в горных районах считалась одной из причин этого заболевания ввиду недостатка в пище йода). В древнеяпонской медицине (вслед за китайской) лечение зачастую осуществлялось в соответствии с доктриной «единства видов» (кит. «тун лэй», яп. «доруи»). Исходя из этой доктрины, лечение больной щитовидной железы у человека осуществлялось с использованием здоровой щитовидной железы животных.

Особое значение имели лекарства, приготовленные из «демонических» животных — лисицы и барсука (тануки), которые, согласно древнекитайским представлениям, могли насыщать порчу и болезни. Как явствует из хэйанских медицинских сочинений, мясо лисицы использовалось при лечении многих болезней. В одном из сочинений сказано: «Вареное мясо лисицы следует использовать при лечении последствий отравления ядами, лихорадки и детских конвульсий». В другом трактате о действенности лисьего мяса говорится: «Если сварить суп из непотрошенной лисицы и весь его съесть, то можно вылечить язвы... Кроме того, мясо лисицы укрепляет силы, облегчает мучения от кашля и затягивает раны и гнойные язвы». Если же человека «обуял» приступ неконтролируемой ярости, то один из самых эффективных способов борьбы с ним состоял в следующем: следовало взять «желчь лисы», смешать ее с теплой водой (вода бралась из чистого горного ручья), добавить в эту смесь порошок из размельченных оленьих рогов и влить в горло больному.

Не менее эффективным считалось лечение при помощи земли, взятой с древних могил. В «И син хо» (со ссылкой на китайское сочинение «Цянь цзинь яо фан») говорилось: «Когда человека мучают нарывы, нужно взять землю с могилы, смешать ее с чистой

водой, добавить туда размельченные цветки пиона, смешанные с соком ревеня, и натереть этим составом язвы и тогда они исчезнут». Считалось, что пепел, взятый с места кремации, изгонял лихорадку, а если у кого-то случился обморок, то следовало мелко растереть такой пепел, бросить его в воду, сварить, затем смешать его с соком дерезы, после этого охладить и влить в горло потерявшего сознание.

Особую группу лекарственных средств составляли средства не японского, а иностранного происхождения (в сокровищнице Сёсоин сохранились образцы подлинных снадобий, начиная с VIII в. большинство из которых китайского происхождения). Из всего многообразия медицинских препаратов, привозимых в Японию из Китая, Бохай и Силла (позднее Корё), отметим лишь некоторые. Так, пепел от сожженных костей тигра, размешанный с сакэ, использовался как средство от бессонницы и лихорадки; топленое сало тигра, смешанное с маслом, применялось для восстановления работы желудка; мясо тигра рекомендовалось при болезнях селезенки; снадобье, изготовленное из зрачков тигра, избавляло от конвульсий и судорог; наконец, тигриные испражнения, вымоченные в лошадиной моче, высушенные и перетертые, предписывались в качестве общеукрепляющего средства. Считалось, что если смешать тигриные испражнения с кровью горного козла, получится препарат, лечащий проказу (все «тигриные» снадобья были очень дорогими, и ими могли пользоваться только представители семьи государя и других крупных аристократических родов). Высушенный пенис белого коня вместе с медом и вином «синьфэн» (изготавливалось в местечке Синьфэн возле Чанъяни) был эффективным средством от импотенции. Листья посконника, смешанные с кунжутным маслом и еще несколькими препаратами, применялись как укрепляющее средство для женских волос, особенно при их сухости, жесткости и ломкости. В дневнике «Сёюки» хэйанского аристократа Фудзивара Санэсукэ (957-1046) содержатся любопытные сведения о закупке для его жен, наложниц и дочерей и сыновей изрядного количества этого дорогостоящего снадобья (как и ряда других «препаратов», которые мы могли бы назвать косметическими средствами), что чуть не стало причиной разорения одной из ветвей прославленного дома Фудзивара и привело к изданию общегосударственного указа о недопущении чрезмерной роскоши среди знати. В 995 г. серьезно заболел (в 994-995 гг. по всей стране свирепствовала эпидемия оспы) только что назначенный правым министром Фудзивара Митинага (966-1027), и когда местные лекарственные препараты не возымели должного действия, при посредничестве представителей лекарского рода Тамба в Китае были закуплены различные снадобья. Лечение болезней Фудзивара Митинага предполагало не только использование местных лекарственных средств (например, при поносе больному давался напиток из бобового сока, прожаренные семена периллы, а также похлебка с поджаренными бобами), но и препаратов



иностранный происхождения (при том же поносе, к примеру, использовались плоды индийского миндаля, а при пищевых отравлениях — нефрит, растворенный в вине из черного риса, смешанный с луковым соком и цветами хризантемы).

Известно, что Фудзивара Митинага болел довольно часто (высказывается вполне справедливое предположение, что одна из важнейших причин «болезненности» хэйанской придворной аристократии кроется в большом количестве близкородственных браков, не допускавших притока свежей крови). Так, среди болезней Митинага числятся: оспа, корь, ревматический артрит, грипп, сухая холера, дизентерия, лихорадка, болезни глаз, частые головные боли, головокружения и т.д.

Существовала также отдельная методика излечения болезней, связанных с проникновением в человека «злых духов» (яп. «моно-но кэ»). Методика борьбы с подобными рода заболеваниями может быть разделена на две части: недопущение «овладения» «духами зла» человеческим телом и методы лечения, когда «духи зла» уже проникли в человека. В первом случае использовались различные способы ограждения человека и его жилища от посягательств различной «нечисти». Дворцовая стража (а в хэйанский период и стража в крупных аристократических усадьбах) один раз в «час» (т.е. 12 раз в сутки) отгоняла «злых духов» звоном тетивы натянутых луков (яп. «мэйгэн»). С той же целью два раза в «час» (т.е. 24 раза в сутки) один из стражников громким голосом возвещал время, после чего раздавались удары гонга (количество ударов зависело от времени суток). А раз в два «часа» (т.е. шесть раз в сутки) перед центральным павильоном императорского дворца (или аристократической усадьбы) появлялся представитель Астрологического отдела Оммёре и совершал особые ритуалы «отпугивания злых духов».

Помимо «официальных», существовали еще различные «бытовые» методы ограждения себя, своих близких и своего жилища от различных «духов зла». К таковым можно отнести следующие: «рассыпать рис» по комнате; использовать персик (в период Хэйан, чтобы изгнать духов, на воротах дворца и основных государственных ведомств, а также в усадьбах аристократов перед входом в главный павильон выставляли ветку персикового дерева); держать дома головной убор в форме головы тигра; украшать черепицу жилища заклинаниями и амулетами; разжигать перед главными воротами огонь; разбрасывать вокруг жилища тлеющие угли; вносить в помещение меч и т.д.

Методы лечения были не менее разнообразны. Вот лишь некоторые из них. Согласно трактату «И син хо», «если у больного внезапно расширяется сердце и раздувается живот и при этом нет ни поноса, ни рвоты, значит, им овладел «злой дух»... Если больной испытывает сильную боль в груди, острую боль в боках и режущую нестерпимую боль в животе, а иногда у него случается кровавая рвота, либо кровь течет из носа или из заднего прохода, то причина всему «буйство призрака [в его теле]»... В этих случаях следует

пить отвар из желчи дракона или настойку из молока молодого единорога». Существовали и другие методы исцеления таких больных. Один из них заключался в изгнании «злого духа» из тела больного при помощи «переселения» его в тело медиума (в качестве медиума обычно выступала молодая девушка). При этом изгнание «злого духа» сопровождалось чтением молитв и произнесением заклинаний.

## ЛЕЧЕНИЕ БОЛЕЗНЕЙ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Согласно синтоистским верованиям, «смерть» и все с ней связанное (болезнь, кровь и т.д.) считалось источником «нечистоты» (кэгарэ). В «Энгисики» перечисляются четыре основных источника «загрязнения»: «смерть» (любые контакты с умершим); беременность и роды; «смерть домашних животных» и «роды» у домашних животных (за исключением кур). Считалось, что «нечистота», возникающая вследствие посещения больного, не позволяла посетителю в тот же день входить на территорию дворцового комплекса и требовала от него участия в специальной очистительной церемонии.

Здоровье подданных понималось как необходимое условие для стабильности и процветания всего государства. Поэтому при их заболеваниях со стороны властей могли предприниматься различные действия практического и ритуального свойства: отправка лекарств; объявление помилований; проведение молебний и совершение приношений небесным и земным божествам; чтение буддийских сутр; проведение обрядов очищения; моления божествам дорог («митиаэ-но мацури») и т.д.

Болезни и их врачевание часто становились предметом иррационалистического воздействия и спекуляций. Так, в 717 г. на горе Тадо в уезде Таги (провинция Мино) был обнаружен «чудесный источник» с «чистой водой», способной «исцелять болезни». В 824 г. в провинции Оми из камня начала сочиться темная вязкая жидкость, и стоило ее только поднести к губам, как болезни исчезали. В 853 г. во время эпидемии оспы в одном из колодцев в восточной части столицы была обнаружена вода, способная якобы избавлять от этой болезни. Поскольку люди все время толпились рядом с этим «чудесным источником» (а иногда из-за «исцеляющей воды» случались и драки), то властям пришлось поставить около него стражу. В 887 г. в провинции Кавати выпала «сладкая роса», которая не только «заживляла гноящие нарывы», но и «облегчала страдания при ревматизме и глазных болях». В 915 г. в провинции Харима был «найден волшебный котелок», и стоило только сварить в нем кашу и дать ее больному, как он выздоравливал. В 994 г. с Кюсю по всей Японии распространилась ужасная эпидемия оспы. В столице стали поговаривать, что 16-го числа 6-го лунного месяца по Хэйану должно пройти «божество болезней» (яп. «якутами» или «экидзин»), после чего «улицы обезлюдели», а «ворота усадеб и двери домов были накрепко закрыты». В

1088 г. в уезде Итиси провинции Исэ было поймано существо с туловищем рыбы и мордой обезьяны, и «очевидцы» утверждали, что похлебка из чешуи этого существа быстро избавляет от симптомов дизентерии. В 1106 г., когда в центральном регионе Кинай свирепствовала эпидемия брюшного тифа (существует мнение, что в этот год в столице и ее окрестностях бушевало сразу несколько заболеваний), по столице распространился слух, что в провинции Ямато видели некоего «зверька-исцелителя» (яп. «якудзю»). Это зверек обладал чудесными способностями: если недужный человек прикасался к нему и говорил, что у него болит, то этот зверек приносил ему траву, выпив сок которой больной сразу же выздоравливал (согласно китайской мифологии, подобный зверек был подарен еще легендарному императору Шэнь Нуну — основателю китайской фармакологии). В 1143 г. в провинции Тикудзэн на Кюсю одним самураем будто бы был обнаружен источник со сладкой водой, и поговаривали, что если полить этой водой рану, то она затянется прямо на глазах. Наконец, в 1181 г. во время небольшого перерыва в боевых действиях между домами Тайра и Минамото появились «свидетельства» того, что «измельченные в порошок и вымоченные в сакэ» китайские монеты танского времени являются «прекрасным средством для сращивания переломов» и увечий.

Не менее фантастическими представляются верования в эффективность разных невероятных «снадобий», способных «продлевать жизнь». В среде хэйанской аристократии считалось, что «нюхать потроха» молодой самки-оленихи — наиболее простой способ «продления жизни». Из дневника Фудзивара Мунэата (1062-1141) «Тююки» известно, что один придворный аристократ просто измучил своих слуг, посылая их на поиски различных чудодейственных снадобий. Однажды он вычитал в китайском медицинском трактате, что если убить «белую, как снег, тысячелетнюю летучую мышь», высушить ее, истолочь и смешать еще с несколькими препаратами, а потом принять внутрь, то это снадобье способно «продлить жизнь на сорок тысяч лет». После этого аристократ отправил слуг, чтобы они доставили в его усадьбу «тысячелетнюю летучую мышь». Когда же через несколько месяцев совершенно измученные поисками слуги вернулись ни с чем, он приказал их примерно наказать. Фудзивара Ёринага (1120-1156) в своем дневнике «Тайки» с насмешкой отзывался об одном из служащих Министерства Двора, который настолько увлекся поисками препаратов, продлевающих жизнь, что совершенно позабыл о придворной службе. Он заставил слуг перекопать корни всех сосен в окрестностях своих владений, дабы найти «таинственный корень», похожий очертаниями на «фигуру дракона» (согласно рецептам китайской даосской магии, сок такого корня якобы способен продлить жизнь на пятьсот лет). В итоге незадачливый чиновник пропустил несколько важных придворных церемоний, за что получил серьезное взыскание.

## НАЙЯКУСИ

Дворцовое аптечное управление при Тюмусё (Министерство центральных дел). В штат этого управления, помимо начальника, его заместителя, писца, десяти мелких служащих и одного охранника, входили четыре придворных врача, обязанных осуществлять «осмотр и лечение» членов императорской семьи и придворных, а также десять помощников врачей (помогали готовить лекарства). Всего в штат управления входило 28 человек.

## «РОКУ ФУТИ»

«Шесть видов неизлечимых болезней». Считается, что впервые классификацию неизлечимых недугов дал знаменитый врач древности Бянь Цяо, но позднее она дополнялась другими врачами. Именно из китайских медицинских трактатов танского периода такая классификация попала в «И син хо». Согласно этой классификации, в состав «шести видов неизлечимых болезней» входили: «высокомерие вне разумных доводов»; «любовь к богатству»; «неспособность согласовывать одежду и пищу»; «нестабильность энергии [пяти] внутренних органов, по причине объединения сил Инь и Ян» (согласно китайским представлениям, объединение «энергий» двух противоположных стихий могло привести к полному дисбалансу организма); «неспособность принимать лекарства в силу полного истощения организма» и, наконец «вера в колдунов, а не во врачей». Следовательно, в традиционной китайской (а вслед за ней и в японской) медицине к «недугам» относились не только болезни в строгом смысле, но и состояния души, а также аморальные качества людей (уже в поздних хэйанский период, к тяжелым болезням относились лживость, ненависть и желание другому смерти, ревность, вспыльчивость и т.д.).

## ТЭНЬЯКУРЁ

Аптекарский отдел при Кунайсё (Министерство Двора). Согласно кодексу «Тайхорё», кроме начальника, его заместителя, секретаря, двух писцов, двадцати мелких служащих и двух охранников (всего 27 человек), в штат этого управления входили десять придворных врачей (лечили только лиц, имевших пятый придворный ранг и выше), один «профессор медицины» (обучал 10 студентов-медиков фармакологии и терапии), пять акупунктуристов, один «профессор акупунктуры» (обучал 20 студентов-акупунктуристов), три специалиста по массажу, в том числе один «профессор (обучали 10 студентов), три специалиста по различным заговорам (заклинаниям), обучавшие шесть студентов и, наконец, два специалиста по траволечению (обучали шесть студентов). В обязанности отдела входил также контроль за доставкой лекарств как из различных провинций Японии, так и из соседних стран (Китай, Бохай и Силла). Из Китая в Японию доставлялось 11 видов лекарств и 59 видов лечебных трав, из Бохай — 17 видов лекарств и 80 видов лечебных трав, а из Силла — 6 видов лекарств и 24 вида лечебных трав. Наконец, еще одной функ-



цией аптекарского управления была организация ежегодной «выставки» наиболее эффективных образцов лекарственных средств.

### ЭПИДЕМИИ И БОЛЕЗНИ

Японские древние источники содержат множество упоминаний об эпидемиях и различного рода заболеваниях. Особенно учащаются такие сообщений с конца VII века. В хронике «Сёку нихонги», где нашли отражение события японской истории с 697 по 791 гг., содержится более 60 сообщений о болезнях местного (провинциального) или общегосударственного масштаба. Из этой хроники известно, что в 735 г. сперва на о-в Кюсю (где «многие умерли от болезней»), а затем и в центральную Японию проникла эпидемия оспы (яп. «могаса» или «хосо»), и «множество молодых людей умерло». В 737 г. произошел новый всплеск этой болезни (правда, существует точка зрения, согласно которой это была не оспа, а краснуха, либо оспа и краснуха вместе), и с о-ва Кюсю, где «свирепствовали болезни», эпидемия оспы вновь пришла в Центральную Японию. Считается, что в Японию заболевание попало с переселенцами из Китая или Кореи и приобрело в Японии столь угрожающие размеры, поскольку у японцев не было к нему иммунитета. Энциклопедический свод «Тёя гунсай» (XII в.) сохранил до нашего времени текст докладной записки, в которой содержались практические «рекомендации» о предупреждении и лечении этого заболевания. Эти «рекомендации» состояли из трёх частей. Первая часть была посвящена описанию «диетических ограничений после появления жара», т.е. первых симптомов заболевания (считалось, что «вода и питье» могут стать «причиной смерти», поэтому предписывалось не есть жирного, в том числе и отдельных сортов морских продуктов, например, карпа, тунца, креветок, мидий, скумбрии, морского окуня). Вторая часть содержала рекомендации по лечению. Например, от сильного жара рекомендовался отстой из ревеня лекарственного. Третья часть содержала рекомендации по устранению последствий черной оспы (например, присыпать оспины порошком желтой охры, либо использовать микстуру из размельченных в порошок соколиных перьев, смешанных с топленным маслом). Как видно, японские медики изрядно потрудились в деле лечения больных и устранения последствий эпидемий 735 и 737 гг. Тем не менее, некоторые исследователи считают, что в результате этих двух эпидемий погибло до 30 % столичного чиновничества и до 20 % всего населения страны. Согласно «Сёку нихонги», в 735 г. от оспы умер глава Дадзёкана принц крови Тонэри, а в 737 г. скончались 5 (из 9) членов Большого государственного совета (Дадзёкан). В этом смысле последствия эпидемий 735 и 737 гг. в Японии вполне сопоставимы с последствиями чумы («черной смерти»), завезенной в Европу с Востока (через Италию) в 1346 г. От эпидемии чумы 1346-1348 гг. погибла четверть населения Европы. При этом крупные города пострадали сильнее всего

(в Генуе умерло 50 % населения, в Венеции — 70 %, в Лондоне — 90 %).

В 790 г. в столице и центральном районе Кинай также вспыхнула эпидемия оспы, и многие люди «моложе 30 лет» умерли. В 853 г. по всей стране разразилась еще одна страшная эпидемия оспы. Как видно из источников, положение осложнялось тем, что «в прошлом (852 г.) году урожай был очень плохим, ибо была засуха и посевы сгорели», по этой причине «по всей стране стали свирепствовать болезни, и не сосчитать тех сановников и простых людей Поднебесной, которые скончались от болезней; со времен давних до времен нынешних такое случалось разве что в 9-й год Тэмплё (737 г.). Во время этой эпидемии тяжело заболел сын государя Сага (809-823) и глава Дадзёкана левый министр Минамото-но Цунэ (814-854), так и не сумевший излечиться от этого тяжкого недуга и скончавшийся в следующем году.

Кроме оспы (тяжелые вспышки этой болезни случались в 915, 947, 974, 994-995, 1020, 1085, 1094, 1123 и 1158 гг.), в древней Японии были известны и другие эпидемические заболевания. Так, в 872 г. с посольством из Бохай в Японию попала лихорадка с закупоркой потовых желез и запором (кит. «ши чжэн», яп. «дзасусё»), а поскольку иммунитета у японцев к этой болезни не было, то в столице и провинциях умерло очень много людей. Сложившаяся в стране ситуация требовала безотлагательных мер, и поэтому в 874 г. несколько чиновников были отправлены в Китай для покупки «тайных составов и чудодейственных лекарственных снадобий». Что же касается методики лечения «дзасусё», то она (со ссылкой на один китайский суйский медицинский трактат) содержится уже в «И син хо». В 998 г. в столице разразилась эпидемия кори (яп. «нокэкуса» или «хасика»), которой переболели не только государь Итидзё (986-1011) и левый министр (будущий канцлер) Фудзивара Митинага (966-1027), но и многие чиновники столичных управ. Позднее эпидемии кори случались в 1025 и 1135 гг. В 938, 1001, 1040 и 1132 гг. по всей Японии бушевали проказные заболевания (яп. «каттай ями» или «райбё»). Помимо этого, в древней Японии были известны и другие серьезные заболевания: лихорадка (яп. «варава ями»), дизентерия (яп. «сякури»); брюшной тиф (яп. «тё тибуду»); ветряная оспа (яп. «суйто»); грипп (яп. «гайбё») и т.д.

Интересные данные о заболеваниях мелких служащих из управления по переписке буддийских сутр в период Нара приводит японский исследователь Сакаэхара Товао. По его сведениям, наибольшая доля заболеваний переписчиков приходится на желудочно-кишечные расстройства (33%). Помимо этого, переписчики страдали от кожных заболеваний и различных нарывов (12%), болезней опорно-двигательного аппарата (16%), болей в пояснице (2 случая, ок. 2%), болей в груди (4%), головных болей (3%) и т.д.

По мнению специалистов по истории медицины в Японии, в древнеяпонских столичных градах, помимо «единичных» вспышек различных эпидемических

заболеваний, причины появления которых зачастую связываются с приездом из-за рубежа или отдаленных провинций «носителей» болезнетворных бактерий (например, оспы, кори, лихорадки с закупоркой потовых желез и запором и т.д.), существовали и так называемые «сезонные» заболевания. Например, настоящим бедствием для японской столицы (в этом плане и танская столица Чанъань не представляла исключения) были различные желудочно-кишечные инфекции (в хэйанский период известны случаи, когда в результате различных желудочно-кишечных заболеваний в год погибало до 500 только среднеранговых чиновников). В четвертом лунном месяце (приблизительно соответствует маю) количество таких больных начинало резко увеличиваться и в 6-8-ю луны (приблизительно соответствует июлю-сентябрю) достигало своего пика (одна из важнейших причин таких заболеваний, по

всей видимости, состояла в отравлении несвежими продуктами питания). В 9-й луне начинался резкий спад заболеваемости, и к 10-й луне количество больных становилось минимальным.

#### ЯМАТО-НО КУСУСИ-НО ОМИ

Один из самых известных лекарских родов. Он происходил от одной из «врачебных династий» китайского государства У (220-280), первые его представители прибыли в Японию во время правления государя Киммэй (539-571). Уже в правление государя Котоку (645-654) представители рода Ямато-но Кусуси-но Оми начали служить при дворе. В 820 г. один из представителей этого рода по имени Ёсицунэ был отмечен государем Сага (809-823) за то, что он «обучал [других] искусству получения молока», которое в древней Японии считалось лекарством.

#### Библиография

- Ватанабэ Кодзо. *Хондзо:сё-но кэнкю: (Изучение книг «хондзо:»)*. Токио, 1987.
- Кособэ Хироси. *Тю:гоку игаку котэн то Нихон (Китайская традиционная медицина и Япония)*. Токио, 1996.
- Маки Савако. *Кусури сайдзика коигаку-но тиз-ни манабу (Изучать суть древней медицины по рецептурным книгам)*. Токио, 1989.
- Мидзуно Сю. *Ками-но куса (Волшебные травы)*. Токио, 1994.
- Огава Тэйдо. *Игаку-но рэкиси (История медицины)*. Токио, 1996.
- Симмура Таку. *Кодай ирё: кандзинсэй-но кэнкю: (Изучение системы медицинских управлений в древности)*. Токио, 1996.
- Симмура Таку. *Си то ямаи то канго-но сякай си (История общества с точки зрения «смерти», «болезней» и ухода за больными)*. Токио, 1995.
- Сугитацу Ёсикадзу. *И син хо-но дэнрай (Наследие «И син хо:»)*. Токио, 1991.
- Торчинов Е.А. *Даосские практики*. СПб., 2001.
- Фудзикава Дзю. *Нихон синпэй си (История эпидемий в Японии)*. Токио, 1969.
- Хасэгава Таку, Фуюки Рёко. *Абэ Сэймэй то Оммёдо (Абэ Сэймэй и [учение] Пути Инь-Ян)*. Токио, 2000.
- Хаттори Тосиёси. *О:тё: кидзоку-но бё:дзё: синдан (Диагнозы болезней придворной аристократии)*. Токио, 1975.
- Хаттори Тосиёси. *Сяка-но игаку (Буддийская медицина)*. Токио, 1968.
- Хаттори Тосиёси. *Хэйан дзидай игаку-но кэнкю: (Изучение медицины в период Хэйан)*. Токио, 1955.
- Porket M. *Die chinesische Medizin*. Dusseldorf-Wien, 1982.



## Японский театральный авангард как зеркало национальной культуры: Ясуда Масахиро и его театр

С этим задумчивым и флегматичным на первый взгляд человеком я познакомилась летом 2000 года во время Московской Театральной Олимпиады. Поставив в своем токийском театре «Яманотэ» «Синюю птицу» Метерлинка, он захотел пообщаться с кем-то из российских театроведов — узнать, как выглядела постановка этой пьесы, осуществленная Станиславским в Художественном театре.

Общение было насыщенным. Начали мы с изучения деталей оформления спектакля «Синяя птица»: декораций, костюмов, реквизита. Вопросы посыпались, как из рога изобилия, и их характер очень меня удивил. Ясуда не устраивало то, что он видел на картинках. Ему непременно хотелось знать из какой ткани был шит задник, какой материал использовался при изготовлении чучела Синей птицы, как действуют маски животных, на какой высоте и при помощи чего закреплялись декорации.

Затем, когда мне частично удалось удовлетворить его любопытство в этом отношении, мы переключились на разговор об особенностях методов актерского искусства. Понятно, что рассказ о формировании творческого метода, например, Мейерхольда, требует, по крайней мере, десяти-пятнадцати академических часов. Мне же, направляемой неумолимым и любознательным японцем, пришлось рассказывать о школах Станиславского, Вахтангова, Мейерхольда, Михаила Чехова, касаться различных направлений философской мысли в России и особенностей русс-

кого характера.

Как и во многих других учебных заведениях Японии, в Университете Васэда в Токио, где Ясуда начал свою профессиональную деятельность и организовал театральный коллектив, внедрена комплексная, синтезированная система обучения. Здесь студенты не разделены на отдельные факультеты (живописи, музыкального театра, актерский, театроведческий и т.д., как в России), а изучают все дисциплины в комплексе.

Разговор о достоинствах и недостатках такой системы — тема отдельной статьи, скажу лишь, что сами японцы отзываются об этом сдержанно и даже не слишком доброжелательно. Однако несомненное преимущество этого способа образования — достаточно высокий общий культурный уровень. Кроме того, японцы — нация, бережно сохраняющая традиции. Почувствовать же суть традиции можно, лишь изучая культуру как целое, а не какую-то одну ее часть.

Ясуда — представитель авангардного направления в режиссуре. Однако что есть авангард в японском театральном сознании?

Одно из любопытнейших явлений в японской культуре — подсознательное стремление людей, ищущих новые средства выразительности, не расставаться с тем, что было создано ранее. «Ранее» означает не несколько десятков, а несколько сотен лет назад.

Театральная идея в японской культуре — это, прежде всего, обобщение. Обобщение до символа, до максимальной степени внешней образности. И образность



Масахиро Ясуда (крайний справа) с организаторами и участниками встречи молодых режиссеров России и Японии, проходившей в Москве в 2002 году осенью (снято в Москве, на Тверской улице)

эта имеет строго определенные канонические формы. Это некая вполне конкретная сущность, живущая помимо воли исполнителя и диктующая ему максимальную точность его действий, чтобы эта сущность обрела жизнь через тело актера. Вот почему актер двигается в строго определенном ритме, вот почему он не имеет права сделать лишний шаг и произнести лишнее слово. В создаваемом (воссоздаваемом?) образе нет места импровизации — только тогда дух образа вселяется в актера. Этот образ не меняется с течением времени. Каждый новый исполнитель учится быть им, и, насколько точно следование канону, настолько яростнее предстает перед зрителем и образ.

Получается, что личностные качества актера не имеют здесь такого значения, как в европейском театре. Если в русском театре следование традиции подразумевает, прежде всего, духовную сторону, а не внешние атрибуты, то японская театральная традиция, сохраненная до сего дня, предполагает в первую очередь освоение мельчайших деталей внешнего рисунка. Это касается как поведения и действия каждого конкретного исполнителя, так и формы спектакля в целом.

В театре «Яманотэ» органично сочетаются средства выразительности театров «Но» и «Кабуки» и театра современного. Строгость движения и мимики, особый стиль походки, манера речи — все эти элементы старого театра можно увидеть и в спектаклях труппы Ясуда Масахиро. Разница лишь в том, что перед нами не герой старинного сюжета, а современный японец. Да, именно современный японец, проживающий свою жизнь на площади в «четыре с половиной татами» — «Ёдзё-хан». В понимании средневековых буддийских монахов и великих мастеров чайной церемонии келья в четыре с половиной татами (около 10 квадратных метра) является вполне достаточной для постижения тайн бытия. «Ёдзё-хан» — так назвал

свою творческую манеру и авангардист Ясуда. Но в его понимании этот термин обрастает новыми смыслами. Он символизирует жизнь современного человека, задушенного цивилизацией.

Наиболее значительные постановки театра — «Титус Андроникус» по Шекспиру, «Хангонко» Тикамацу Мондзаэмона, «Сон в летнюю ночь», «Синяя птица», «Эдип@Токио» по Софоклу — осуществлены именно по принципу «Ёдзё-хан».

Особенно показателен в этом отношении спектакль «Синяя птица». Вместо привычных нам ярких картин, изображающих Дворец, Кладбище, Царство Ночи, Царство Света, вместо так любимых Станиславским деталей и подробностей, мы видим лишь двухъярусную кровать, стоящую посреди тесной серой комнаты. Идея Ясуда состоит в том, что люди стремясь в душе к свету, вынуждены ютиться в этом крошечном квадрате с кроватью. Тщетность их усилий вырваться отсюда подчеркивается в каждом их движении. Надежда исчезает, Птица не поймана. Да нужно ли ее ловить? Что с ней делать в этой душной комнате?

В спектакле «Эдип@Токио» режиссер обращается к теме рока и неизбежности. Его вывод: живущая под прессом технологической революции, в стесненных и исключающих возможность уединения условиях, великая цивилизация обречена. Решенный более, нежели предыдущие работы Ясуда, в метафорической стилистике, этот спектакль чрезвычайно пессимистичен. Все дышит предчувствием беды, неотвратимости смерти. Концепция спектакля, как говорят сами его создатели, — в утрате полноты и цельности, в отсутствии диалога с телом. Хромой Эдип не думал о значении своего имени и утратил возможность такого диалога, что и привело его к концу. «Эдип» — кошмарный сон людей, живущих в Токио, которые знают, что скоро погибнут.



«Тит Андроник» (по Шекспиру)





«Синяя птица» (по Метерлину)

Совсем недавно Московский Центр имени В.Э. Мейерхольда совместно с театром «Яманотэ» осуществил интереснейший эксперимент: Николай Рошин поставил спектакль «Дон Жуан» (по мотивам произведений Пушкина и Толстого), в котором участвовала труппа Ясуда. Здесь произошло соединение культур и мировоззрений, двух самоценных систем.

Работа шла трудно. Несмотря на врожденную дисциплинированность японских актеров (Николай Рошин говорил, что ни одной минуты не видел их в

состоянии праздности: он уходил — они репетировали, он приходил — они продолжали репетировать), разница в подходе к материалу в процессе осмысления и освоения драматургии сказывалась практически на каждом последующем этапе работы. Понятие партнерских отношений «от сердца к сердцу» (русская школа) и упор на телесность (видение партнерства японской школой) привели к уникальному синтезу. Первоклассное чувство пространства, которым обладают японцы, и необходимость держать при этом внутренний конфликт, без чего невозможно успешно осуществить постановку русского драматического произведения — вот что было самым трудным. И это удалось.

В театре «Яманотэ» нет единоначалия, со времени создания (1984 год) работа ведется по принципу коллективного творчества, т.е. каждый участник может

предложить какую-либо идею сценического решения сцены или спектакля в целом. Возможно ли это в русском театре? Да, примеры тому есть, но они свидетельствуют скорее об эксперименте, чем о каждодневной работе. Существование же этого принципа в японском театре многие годы — еще один показатель японского своеобразия. Ведь и традиционный японский театр не знал фигуры режиссера. То, что воспринимается нами, как авангард, имеет глубокие исторические основания.



«Сон в летнюю ночь» (по Шекспиру)

## Дмитрий Коваленин об Овцах, чипах и обоюдных мифах

Пару лет назад информационный отдел Посольства Японии в России проводил опрос среди издательств, занимающихся выпуском книг по тематике, связанной с Японией. Экспериментальным путем было выявлено, что интерес наших граждан к хокку Мацуо Басё, самурайским трактатам и дневникам древних японок пока не угасает. По крайней мере, так считают в самих издательствах, а уж считать в издательствах умеют. Здесь, правда, есть нюанс, который ставит практическую пользу от этого опроса под большой (извините за каламбур) вопрос: в российских издательствах в состоянии лишь подтвердить или опровергнуть экономическую целесообразность издания уже известных, апробированных на отечественной публике японских авторов. Редкое издательство может предложить выпустить в свет книгу доселе непереведенного, нечитанного японского писателя — это откровенный риск. А риск — только за деньги. Принесет автор или переводчик «грантик в клювике» — увидит читатель новую книгу. Не принесет — читайте, что есть. Кто и по каким критериям эти «грантики» выдает — отдельная тема. Но, тем не менее... Опрос показал, что из уже знакомого отечественному читателю книжного японского материала едва ли не единственным конкурентом всем средневековым японским авторам вместе взятым является Мураками Харуки. Большинство его книг переведено на русский язык большим поклонником писателя Дмитрием (или, как он сам себя называет, Митей) Ковалениным. При этом переводчик не отрицает, что удивительная популярность книг японского писателя во многом обусловлена «попаданием в десятку» перевода, а это, в свою очередь, вызвано близостью чаяний и устремлений главного героя Мураками и самого



Мити. Об этом странном, сюрреалистическом взаимопротезировании можно рассуждать долго и пространно, но сегодня культовый переводчик культового автора лично отвечает на вопросы о Харуки Мураками, Овце и особенностях национальной охоты на нее в России и Японии.

— Митя, скажи, почему Мураками так популярен у нас?

— Мураками — лидер кучи народа, которая бродит и по России, и по Японии. Его герой — человек, у которого есть деньги и есть время. Он так организовал свою жизнь, что он может позволить себе очень многое, но он ничего не хочет. Ему 30-35 лет, и у него кризис среднего возраста. Он бродит кругами вокруг одного и того же здания в центре гигантского многомиллионного города и не знает, что ему надо — это самая главная для него проблема! В Японии это сейчас, когда в счастье пап и мам уже не верится, страшная проблема, и в России то же самое — общая смена ценностей.

— Мне всегда казалось, что герой Мураками — идеалист. Да он и сам себя так характеризует. Но человек, сумевший так организовать свою жизнь, что у него есть все, кроме ее смысла, — идеалист ли он?

— Формула создания идеала — отсечь все лишнее. Отсечь и не бояться потерь, даже если потеря — это горечь и боль. Герой Мураками не боится потерь. Он теряет, теряет, теряет, но делает из потерь кирпичи, из которых можно построить новую жизнь. Вот тебе и формула Родена — отсечь все лишнее, чтобы получить то, что хотел.

— Знаешь, это получается какой-то странный Роден — наоборот, наизнанку. Кирпичи из пустоты. Можно ли построить мир из отсеченного, из пустот, как герой Мураками?



— Это дзэнское Му! Отсеки все ненужное, весь шлак, который тебе в голову накидали, и тогда начнешь строить себя с нуля! Вынимаешь чип из головы и строишь. Нам всем в голову вставили чип советской системы, чип «совка», а теперь, когда мы начинаем его вынимать, — мучаемся. Мучаемся, потому что оказалось, что внутри пусто — нет ни Бога, ни черта, понять ничего не можем и думаем — что делать?

— Но в Японии не было такого, как у нас, крушения надежд. Там все должно быть проще и понятней.

— Это нам кажется, что им должно быть понятно, а им то же самое кажется про нас, а на самом деле ничего непонятно никому. Японские родители не видят своих детей неделями в погоне за тем, что, по их представлениям, — счастье. Причем дети, в отличие от родителей, это понимают. Им говорят: «Мы скажем, что вам надо!» — а дети в ответ: «А мы не хотим!» Потому что понимают, что это не их! Такое счастье им не нужно! Что дальше? Чего ты хочешь на пустом месте?

— «Страна без Бога — страшная страна»?<sup>1</sup>

— Вот именно, вот именно. Сидишь на пустом месте и думаешь: а что, собственно, с собой делать? Чего ты хочешь? Феномен «Дэнсу» в том, что герой пытается разобраться — из чего состоит человек в его жизни? Человека-овцу можно по-разному понимать: коммутатор, ангел-хранитель и так далее, но он — именно то Я, которое соединяет все, что происходит в моей жизни, соединяет вещи, которые создают меня. Только надо правильно понять, как все это в тебе соотносится.

— То есть Овцу надо понять, Овца нужна каждому?

— Овца нужна, чтобы жить! Есть некая программа, некая высшая, конечная цель твоей жизни, которую ты должен выполнить. Ты не знаешь — это зло для человечества или добро, но ты все равно к ней идешь, потому что для этого тебя создали. Другое дело, что у тебя своя мораль, у него — своя. Познать себя — главный вопрос мировой философии! Включать себя, чтобы человек заработал, наконец, чтобы понять, зачем я нужен в этом мире! Что лучшего я могу создать? В этом феномен Мураками, и в книге «Дэнсу» это прослеживается очень хорошо. Феномен Овцы — феномен главного героя. Во второй части происходит разговор героя с мертвыми. У каждого из нас есть в шкафу свои скелеты, свои мертвые люди, с которыми мы разговариваем. Человек так разбирается — кто же я такой? Вот это архиважно и для России, и для Японии!

— Ну, общением с мертвыми японцев не удивишь. Им тема смерти, смерти осознанной и самостоятельно выбранной, особенно близка.

— Только им? А Достоевский?

— Достоевский — это признанный классик японской литературы.

— Ну да, а Куросава — наш режиссер. В этом, кстати, тоже большая проблема. Надо не разделять, а синтезировать. Собираешь камни, а не разбрасывать! Потому что если и дальше каждый будет захлебываться только в своем потоке жизни, то неизбежно погрязнет в нем, а это никому не нужно. В чем гигантская заслуга Мураками и за что его ругают сами японцы? В том, что он научился разговаривать о японских проблемах на всеобщем языке. Сколько ты можешь перечислить мировых писателей-японцев за весь двадцатый век? Кобо Абэ, Мураками, Акутагава, иногда Нацумэ Сосэки. А Кавабата, извини меня... Кавабата — не международный писатель, потому что, чтобы понять Кавабату, нужно очень сильно изучать Японию. Понимаешь? Это уже не общий уровень. Интернет срывает все границы, глобализация срывает все границы! Катастрофически необходимо людям уметь разговаривать о своих проблемах на общем языке, потому что проблемы на самом деле одни и те же. Все идет к этому объединению: экономика, духовный мир, литература! Мы читаем и переводим на наши языки только те книги, которые нам ПО-НЯТ-НЫ! Сколько у нас в России таких писателей, которых, даже если переведешь, то кому они нужны там, в том мире? Мы говорим о проблемах своей деревеньки — пусть! Но мы не можем это сделать общим языком. Это узость мышления!

Япония сейчас стоит перед величайшим выбором — открывать границы или нет? Со своей дороговизной земли они уже вывезли большую часть бизнеса за границу — это раз. Второе — старение нации, больше одного ребенка в семье не рождается. Нация тихо стареет и умирает. Им надо впускать иностранцев — китайцев, корейцев, русских на черную, грязную работу, которой никто из японцев не хочет заниматься. Система гарантий, система пожизненного найма сломлены. Если они не захотят общаться со всем миром на общем языке, никто к ним не пойдет!

— Спорный вопрос. Мне кажется, они не жаждут впускать к себе ни нас, ни китайцев. Но попробуем допустить себе твой вариант развития событий. Что останется после такой экспансии от Японии?

— Что настоящее, то и останется. Способность приспосабливаться к окружающему миру, не ломая себя, — вот что они всегда могли! Они всегда это умели. Причем, наоборот, сейчас очень интересно посмотреть в очередной раз — что у них получится? Они всегда выходили из любых цунами, из всех тайфунов, из всех землетрясений так, что любо-дорого посмотреть! Мы почему и изучаем японцев — чтобы научиться у них способности к выживанию в любых условиях.

<sup>1</sup> Цитата из лекции композитора Сигэаки Сайгуса о современной Японии, прочитанной им в МГУ осенью 2001 года.

— Не приведет ли изучение к отторжению — не перестанут у нас как минимум беззаветно любить Японию?

— Не без этого, но, с другой стороны, смотря, что считать любовью. Да, большинство людей в нашей теме делятся на две категории — на практиков и на тех, кто один раз увидел какую-то свою Японию и довольствуется этим, и не хочет больше никакой, отличную от этого представления, Японию видеть. Как надпись в гостевой книге у нас на сайте: «Что вы мне говорите про какую-то настоящую Японию! Мне уютно в той, которая мне нравится, которую я выдумал, которую я создал! Я люблю самураев, люблю гейш, люблю средневековые буддийские храмы, сямисэны. Не разрушайте мою сказку!»<sup>2</sup> Прямым текстом это люди говорят.

— А ты? Какую Японию узнал ты, что на тебя произвело наибольшее впечатление за предыдущие 10 лет жизни в Японии?

— Я работал в судовом агентстве. Каждый день приходили суда из Голландии, Франции, Индонезии, Китая, Америки, Филиппин, России. Каждый день с утра до вечера я должен был подстраиваться под психологию этой команды, получая какие-то дивиденды. Хорошо, что у них есть принцип, который очень удобен. Если ты не можешь что-то сделать, если эта проблема в тебе, они никогда не говорят этого в лоб. Они создают ситуацию, когда ты сам замечаешь эту проблему. И начинаешь исправлять. Они в этом смысле похожи на дельфинов. Когда раненый дельфин начинает тонуть, остальные выталкивают его спинами на поверхность, чтобы он глотнул воздуха. Это не потому, что они такие добренькие. Это — закон стаи. Сегодня это случилось с ним, завтра случится с тобой. Это — инстинкт. Муравьи, пчелы так живут. Закон стаи, закон улья — это у японцев очень сильно развито. Случилось в 1995 году сильное землетрясение — моментально, буквально на следующий день профсоюзы портов объявили по всей стране сбор средств для пострадавших, сбор специалистов, которые могут восстановить портовые сооружения. Мгновенная реакция — это на подкорку записано, закодировано. Это не расчет, не корысть, нет. Это взаимовыручка, которая отшлифована веками, тысячелетиями.

— Разве это не хорошо?

— Это удобно. Опасно так просто рассуждать о Добре и Зле. Ты помнишь легенду о Нарайяме? Когда эта беременная девочка почувствовала, что ей надо кормить плод внутри, она украала батат и тем самым нарушила баланс племени, которое каждым бататом дорожило. Племя насмерть забило ее камнями. Она нарушила закон выживания племени! Здесь нет Добра, здесь нет Зла, здесь есть закон Выживания. Удобно — это Выживание для всех. Сам знаешь, что у японцев на первом месте стоит труд. Удобство всех — заботиться о других.

— Если произойдут те изменения в психологии, о которых мы говорим, которые связаны с глобализацией, это качество, эта грань японского мышления тоже изменится?

— Частично. Но частично останется. Какой-то код останется. Они все равно придумают новую форму — как это сделать, как поддерживать взаимовыручку. Вопрос по природе своей подобен тому, как выжить, например, во время большого землетрясения? И мне очень интересно понаблюдать, что из этого получится, как они будут выходить из такой ситуации, как будут отвечать на этот вопрос, потому что вопроса такого уровня они пока перед собой не ставили.

— Есть мнение, что получится человек третьего тысячелетия.

— Возможно, возможно. Именно поэтому это очень любопытно. Мы сможем наблюдать рождение какой-то новой формы социального существования. А мы — русские — единственная нация на планете, культурно и социально разделенная и привилегированная существованием одной ногой на Западе, другой на Востоке. Индивидуалисты и люди группового сознания одновременно. И Восток — и Запад; и толпа — и рвущие рубашку на груди Я одновременно. В нас «японскости» гораздо больше, чем, например, в американцах. Я это вижу прекрасно, потому что я очень часто попадал в экстремальные ситуации в Японии, где в ее центре трое: англичанин — капитан поврежденного корабля, японец, который принимает решения в этой ситуации, и русский, который участвует в этом процессе, который не только переводит, но на котором лежат и какие-то обязанности по работе с японцем. Есть три формы сознания: европейское или вообще западное, японское, как высшая форма восточного, и русское. Русское замешано на первых двух. Мне было очень интересно переводить не русским и японцам, а Западу и Востоку, находясь между ними так, как это на карте нарисовано. Я одной половинкой мозга поворачивался к японцу, другой половинкой мозга поворачивался к англичанину, и решал проблему, четко чувствуя, что я — Урал. Европа и Азия — все во мне!

Странно бывало иногда. Сочувствовала я англичанину, а работал на японца, бывало и такое. Я видел, что Япония втиснута в рамки очень больших догм. Догмы мне эти были чужды, потому что я, будучи русским, — индивидуалист большой. Я пока не пойму сам, что происходит, чего от меня хотят, не признаю рамок. Любые каноны, уставы, религии мировые для меня мертвы. Они для меня лишь догмы. Пока не понимаешь — «почему?», догма остается догмой. Когда понимаешь, почему так сказал Христос — это становится ТВОИМ решением. То же самое и в укладе. Сколько раз мы наблюдали в истории СССР, когда, действуя в рамках коммунистической идеологии (хорошей идеологии, о чем говорить — с христианством совпадает), принимали решения, убивающие народ! Принимали, потому что верили догмам.

<sup>2</sup> Имеется в виду веб-ресурс [www.susi.ru](http://www.susi.ru)

Не хватает людей, способных мыслить самостоятельно, принимать решения и осуществлять их. Вот таких японцев, вот таких русских я хотел бы гораздо больше видеть! Вот ты спрашиваешь: «Куда девать все эти века, всех этих самураев, куда девать всех этих гейш?» Это надо использовать как энергетический заряд, но не растворяться в нем, а принимать свое — новое решение.

— Для японцев такой ход не новость. Вспомни период Мэйдзи, когда они у себя попробовали объединить Восток и Запад, да и недавно, после Второй мировой, они ведь пошли на компромисс, хотя и вынужденный, как, впрочем, и во времена Мэйдзи.

— Совершенно верно. Век они на этом прожили. А потом скорости очень увеличились. XX век, с одной стороны, — самый технократический век. Об этом можно много рассуждать. Но мне, как филологу, как человеку, который занимается сбором и обработкой словесной информации, ближе другое — язык как средство общения и обмена информацией. Язык — это главное, что может вести нас над любимыми догмами. Если мы научимся общаться, то мы научимся жить и решать любые свои проблемы. XX век для меня важен тем, что мы научились запоминать любую информацию навсегда. Звуковую, визуальную, музыкальную, духовную — любую. Начиная с XX века знания перестали теряться и неправильно передаваться потому, что мы наконец-то научились их хранить и передавать. Понимаешь, мы теперь всегда можем прибегнуть к первоисточнику! Мы не могли (да и сейчас не можем) это сделать в христианстве, буддизме и так далее. Потому, что толковано, толковано, перетолковано, а оригинала нет! Информация, язык — это модуль, на который вешается нравственность. Язык можно использовать, память можно использовать. Что сделают японцы с тем гигантским объемом информации, который сейчас у них хранится? Что сделают с тем опытом общинного сознания, которое вошло в них до такой степени, что выхолостило человека? Ведь у них произошло то же самое, что произошло в Советском Союзе — когда цель оправдывала средства. Цель — счастье человека, а тут на тебе — 37-й год! То же самое у них. Цель — счастье человека, и этот человек умирает на работе, чтобы построить светлое будущее. Только сейчас их дети начинают соображать — что произошло, зачем они это делали!

— А ты наблюдаешь?

— Отнюдь. Как я могу быть сторонним наблюдателем, если я на это положил полжизни?

— Страшно тяжелая задача — изменить мир. Изменить себя может оказаться не легче. Ты веришь, что они могут это сделать?

— Да, верю. У них есть гены и опыт выживания, которому надо учиться, учиться, и учиться. И мы гораздо более других народов способны перенять этот опыт, потому что мы одной ногой стоим в Азии.

— Вопрос сложный. Ты сам как думаешь, мы должны смотреть на Запад или на Восток?

— На себя. У нас уже все есть. У нас есть и Восток и Запад. Инь и Ян. Мы самодостаточны гораздо больше, чем японцы или американцы. У нас совсем другие понятия времени и пространства. У нашего писателя каждая глава может начинаться словами «прошло пять лет». Это нормально, но нормально для нас. Для японцев это ненормально. Мы готовы к тому, чтобы тратить больше времени и дальше уходить — у нас гигантская страна. Япония гораздо более динамична, там более динамичная жизнь. В этой жизни каждую минуту может произойти все, что угодно, и они гораздо лучше готовы к неожиданностям, чем мы. Они способны к изменению ситуации. Именно поэтому я уверен, что у японцев получится приспособиться к новым формам жизни.

— Кстати, о жизни в Японии. Почему Мураками так упорно не хочет жить на своей родине постоянно?

— Ни один писатель, художник, дизайнер, музыкант, скульптор, которому нужно настоящее общение, в Японии не живет. Если ты хочешь выйти из локального уровня, тебе этой страны мало. Ты продолжаешь, как Мураками, говорить на японском языке, говорить о японских проблемах, но, если ты хочешь узнавать новое, решать новые проблемы, выходить на новый уровень — Японии мало. Страна, в которой 95 процентов населения — коренные японцы — о чем тут говорить?

Знаешь, кто самые красивые женщины в Японии? Жительницы Токио — дети метисов. Длинные прямые ноги, красивая осанка, большие глаза. Свежая кровь — вот чего Японии не хватает — и в духовном мире, и в интеллектуальном. Чтобы не было эффекта Бурбонов, когда все переженились между собой и началась дебилизация. Вот почему в ближайшие пятьдесят лет должно прийти решение, которого я давно жду. Они должны решиться открыть страну.

— Что в данном случае значит «открыть страну»? Изменить иммиграционные законы?

— В первую очередь, да, потому что надо создать рынок иностранной рабочей силы, впустить корейцев, китайцев, русских. Японцам надо общаться со всем миром. У японцев есть желание получить что-то новое, они любопытны, но они этого боятся.

— Их можно понять. Столкновение внутри своей страны с такими геополитическими, культурными, даже психологическими монстрами, как Россия или Китай, может напугать кого угодно. Мы снова возвращаемся к вопросу «А выдержит ли Япония глобализацию на своей территории?»

— Согласен, но японец-то умный, он понимает, что это надо, но понимает, что и меру надо знать. Вот почему и интересно посмотреть, что получится. Они как раз сейчас и «рожают» сценарий — чтобы и самими собой остаться, и одновременно измениться.



— Кроме Мураками, кто для тебя наиболее интересен среди современных японских авторов?

— Симада Масахико. Знаешь, я даже получил пинок под столом от Ямады Эми во время семинара, когда они приезжали в Москву. Когда мы общались после семинара, я задал вопрос Симаде: «Что вы думаете о Мураками?» — и тут же получил этот пинок — вроде как «потом разберемся». Оказалось, что они — Мураками и Симада — литературные антагонисты. Но Симада тогда ответил что-то в том духе, что японский язык достаточно прост, чтобы переводить его могла и машина. Ну, ребята, я слишком много сил положил на это дело, чтобы поверить в такое! Другое дело, что язык Мураками изначально задан на то, чтобы его понимали не только в Японии, но и в других странах. То есть он хочет быть понят любым человеком. У него действительно несколько трансформированный японский язык. Но то же самое мы можем сказать, например, о Пелевине. Вот о Толстой я этого сказать не могу, при всем своем к ней уважении. Первая часть «Кыси» понятна, а вот дальше идет то, что понятно только нам, русским. Она завязана на русском языке. В этом есть своя красота, но оценить-то ее может только русский! Мне кажется, что это в каком-то смысле уозость, хотя я лично могу этим очароваться.

— Кстати, а что японцы думают о нас?

— Там тоже миф. Водка, ушанки, медведи, «Северные территории».

— «Северные территории»? Это настолько серьезно для рядового японца?

— Для японского человека в возрасте 30-35 лет первая ассоциация с русскими — это «Северные территории». Я прихожу в бар. Вот русский. Вот японец. Он не хочет со мной ругаться. Он нормально настроен. Но он больше ничего не знает. И он сразу говорит: «Слушай, ну территории-то отдайте, ну чего вы?» Это не потому, что он злой, это потому, что «Северные территории» — это у него единственная информация о России с пятого класса. Кроме этого, в него ничего не заложили.

— Рассказывая о настоящей, современной России, мы автоматически вытесняем это клише из головы запрограммированного таким образом японца...

— Конечно! И наоборот — вместо самураев и гейш, вместо кровавой клятвы в каком-нибудь клубе Москвы, которая к современной Японии не имеет никакого отношения, возникает другая — настоящая Япония. Почему Мураками и нужен! Но дело даже не в Мураками как таковом! Он думает так, как думает куча сегодняшних японцев. Но обмена этой информацией нет. Вот и получается, что у нас медведи живут, а мне «новый русский», попавший в Японию, задает вопрос: «Где можно гейшу снять?»

— Снял?

— Ну, есть проститутки, которые одеваются под гейш. Но это не то. Мы можем поехать в Киото, где есть институт гейш, театр гейш, где тебе за деньги покажут традиционное шоу, икэбану сделают, на сямисэне сыграют, но ты-то должен быть подготовлен к этому. Учиться надо!

— Ты сам фактически занимаешься этой учебой. Вытесняешь из головы русских «японский миф». А как быть с вытеснением из японских голов «русского мифа»?

— Я по мере сил занимаюсь этим на практике, но, конечно, это должен быть человек своего языка, и у меня много соратников, которые занимаются этим. В первую очередь, этим занимается специалист по русской литературе Нумано-сэнсэй из Токийского университета. Таланты нужны, а на таланты сейчас время сухое. Японцы литературе когда-то учились у нас. До русской литературы у японцев сплошная нанайская песня была — «Я увидел, я пошел» — дневники все это. Отстраненному взгляду на жизнь они учились у нас. А сейчас литература может быть западной, может быть восточной, а может быть и общемировой, как Мураками. России здесь легче — мы и там и там. Я сейчас ожидаю очень серьезных рассуждений от наших русских философов о том, как мы можем обобщить наш опыт будущности и в Азии и в Европе одновременно. Таких сравнительных анализов у нас давно никто не делал. А жаль, это интересно.

*Беседовал Александр Куланов*

## «Записки из кельи» («Ходзёки») Камо-но Тёмэй и «Вималакирти-нирдеша-сутра»

Буддизм оказал тотальное влияние на всю японскую культуру. Не избежала этой участи и литература. В этой статье прослеживается отражение некоторых проблем и символов «Вималакирти-нирдеша-сутры» («Наставление Вималакирти», «Сутра о том, что сказал Вималакирти», кит. «Вэймоцзэ сопо цзин», яп. «Юймакицу сёсэцу кё» или «Юйма-гё», II в. н.э.)<sup>1</sup>, одного из ключевых текстов традиции Махаяны, в знаменитом литературно-философском памятнике средневековой Японии — «Записки из кельи» («Ходзёки», 1212 г.), написанном Камо-но Тёмэй.

В «Ходзёки» упоминается и знаменитая хижина Вималакирти, поднимается и целый ряд вопросов, поставленных в «Вималакирти сутре»: размышления об эфемерности и непрочности земного существования, о соотношении нирваны и сансары, о буддийских идеалах и мирских реалиях, о религиозных практиках и общественных занятиях. Таким образом, «Записки» Камо-но Тёмэй предстают фрагментом издавна существующей в буддизме традиции поиска истинного Пути, «просветления». Само обращение Камо-но Тёмэй к фигуре буддиста-мирянина Вималакирти, как мне представляется, есть более чем аллюзия.

В центре внимания произведения Камо-но Тёмэй — проблема непостоянства/непрочности человеческого бытия, и один из наиболее ярких символов непостоянства — хижина отшельника (ходзё), давшая название всему произведению.

По мнению японского профессора Иманари Мотоаки, между «Вималакирти сутрой»<sup>2</sup> и «Ходзёки» существуют глубокие структурные сходства. Объектом же моего внимания являются, прежде всего, идейные и концептуальные соответствия.

Для адекватного понимания нюансов и подтекстов «Ходзёки» безусловно следует учитывать специфику социальной и культурной жизни той эпохи, в которой они были созданы. В XI-XII вв. Японию потрясли серьезные общественно-политические катаклизмы. К концу XI в. Фудзивара, определявшие в значительной степени динамику придворной политической жизни эпохи Хэйан (794-1192), начали терять свое влияние по мере восхождения таких родов, как Тайра и Минамото, происходивших от императорского рода: первые — от императора Камму (781-806),



вторые — от императора Сэйва (858-876). Тайра и Минамото расширяли свои владения, интересы их столкнулись. Междоусобная война продолжалась до 1185 г. и завершилась победой Минамото, уничтожением членов рода Тайра и выходом на политическую, хозяйственную и культурную арену воинского сословия самураев. В 1192 г. глава рода Минамото Ёритомо (1147-1199) объявил себя военным правителем страны — сёгуном. Вместе со своей ставкой он обосновался в Камакура.

Самураи положили конец экономической и политической гегемонии придворной аристократии, но не смогли уничтожить ее культуру. В течение полутора столетий эпохи Камакура в Японии существовало два культурных центра: новый — Камакура — и старый — Киото. В первом создавалась новая по содержанию и эмоциональному настрою культура, во втором сохранялись прежние культурные ценности.

Литература, создаваемая аристократическим сословием, в целом была пронизана пессимистическим настроем, тоской по прошлому, резким неприятием настоящего и чувством безнадежности по отношению к будущему. Отсюда вытекали и религиозные порывы ее создателей, и острое ощущение ими общей непрочности бытия в целом.

<sup>1</sup> Вэймоцзэ — китайская форма индийского собственного имени Вималакирти, а Юйма — японская. Встречается также вариант — Дзёмё-ходзи (в частности, в «Записках из кельи»).

<sup>2</sup> Санскритский текст «Наставления Вималакирти» сохранился лишь в отрывках, но есть три его перевода на китайский. Один из них сделал Кумараджива (344-413) в 406 г. Другой — легендарный ученый и паломник Сюань Цзан (VII в.). Сутра переводилась и на тибетский язык.

До второй половины XII в. аристократическое сословие Японии мало задумывалось над универсальностью буддийского принципа непостоянства и преходящести всего сущего (хотя в дневниках, повестях, эссе хэйанских писательниц мы постоянно сталкиваемся с жалобами на бренность этого мира).

До эпохи Камакура мотив непрочности мира, недолговечности жизни, примыкающий особым образом к буддийской концепции непостоянства, в японской классической литературе являлся скорее отражением эстетического мирозерцания японцев, а не попыткой решения главных проблем жизни в буддийском ключе. В художественном выражении идеи недолговечности земного мира, прежде всего, ощущалось сожаление по поводу отсутствия земной, посторонней модели спасения, которая заменила бы буддийскую установку на иллюзорность существования в феноменальном мире. Идея бренности и эфемерности всех жизненных процессов и явлений была своеобразно интерпретирована в эгегическом ключе и представлена в виде мотива мудзэ (непостоянства). Жизнь воспринималась в ее печальной прелести, зовущей любоваться каждым мигмом бытия в «этом времени и в этом пространстве».

Мощное потрясение, вызванное междоусобными войнами между Тайра и Минамото, и сопутствующие этим войнам бедствия ошеломили утонченных аристократов и заставили их не только вспомнить о наступлении эпохи «Конца Закона Будды», но и поновому взглянуть на основную концепцию буддизма: «Нечто, возникающее из ничего, неизбежно возвращается в ничто». Аристократы стали видеть в превратностях собственной судьбы частное проявление универсального закона непостоянства. Таким образом, эфемерность человеческого бытия была возведена в ранг универсального принципа видения мира.

Ярким представителем такого мировосприятия является Камо-но Тэмэй. Он родился в 1153 или 1154 г. в Киото в семье главного жреца крупных старинных синтоистских святилищ Камо. Настоящее имя писателя — Нагаакירה, Тэмэй — второе и более известное его имя. Тэмэй был неплохим музыкантом, хорошим поэтом и одним из лучших теоретиков поэзии своего времени. В 1181 г. появилось собрание стихотворений Тэмэй. Его стали приглашать на стихотворные состязания на самом высоком уровне, а написанные им стихи включать в официальные антологии. Репутация известного поэта позволила Тэмэй поступить на службу в придворное Ведомство поэзии. Но его сознание было потрясено нашествием Тайра на Киото. Его буддийское монашеское имя — Рэнъин. Умер в 1216 г.

Закону непостоянства человеческого бытия посвящен вступительный раздел его «Записок из кельи»: «Струи уходящей реки... они непрерывны; но они — все не те же, прежние, воды. По заводям плавающие пузырьки пены... они то исчезнут, то свяжутся вновь;

но долго пробыть — не дано им. В этом мире живущие люди и их жилища... и они — им подобны.

В «перлами устланной» столице вышки на кровлях рядят, черепицами спорят жилища людей благородных и низких. Века за веками проходят — и нет как будто конца... но спросишь «Так ли оно в самом деле? — и домов, с давних пор существующих, будто так мало: то — в прошлом году развалились, отстроены в новом; то — был дом большой и погиб, превратился в дом малый. И живущие в них люди — с ними одно, и место — все то же; и людей так же много, но тех, кого знаешь еще с давней поры, среди двух — трех десятков едва наберется один или двое. По утрам умирают; по вечерам нарождаются... — порядок такой только и схож с пеной воды».

Автор говорит об эфемерности не отдельной, конкретной жизни, а о непостоянстве и быстротечности жизненных процессов в целом. Жизнь и жилище человека эфемерны. Жизнь — временный приют, временная комбинация вечных элементов, составляющих личность. Жилище — временное вместилище этой комбинации.

Далее на конкретных примерах Камо-но Тэмэй показывает, как непредсказуемые и не зависящие от воли человека бедствия (пожар, ураган, наводнение, землетрясение) с неумолимостью разрушают все живое и неживое. Он доказывает, что в мире нет ничего вечного, нет установленного момента, до которого человек может быть спокойным за себя, за своих близких, за города, даже за скалы и реки, ибо закон непрочности универсален.

По мнению Иманари Мотоаки, мотив непостоянства (мудзэ) очень отчетливо прослеживается и в «Вималакирти-сутре» (хотя метафоры бренности человеческого бытия можно найти во всей буддийской литературе). В качестве примера он приводит следующие два отрывка из сутры:

«Это тело подобно массе неосязаемой пены. Оно как недолговечный пузырь. Оно как пламя — продукт любовной жажды. Оно как банановый стебель (басэ) с пустотой в середине. Оно как иллюзия, произведенная опрокинутыми мыслями. Оно как сон, как тень, как эхо, как плывущее облако, как молния».

«[У этого тела] нет хозяина, поскольку оно подобно земле. У него нет собственного «я», поскольку оно подобно огню. Оно не человеческое, поскольку подобно воде. Оно нереально и зависит от четырех элементов для своего существования. Оно пустотно, не будучи ни «я», ни его объектом».

Упоминание четырех элементов (яп. сидай) в «Ходзэки», по мнению Иманари, является особенно значимым. В этой связи он отмечает, что в первой части «Записок из кельи» Камо-но Тэмэй очень выразительно описывает, «как человеческие существа подвергаются воздействию четырех элементов в тех феноменальных обстоятельствах, в которых жил сам Тэмэй».

<sup>3</sup> Камо-но Тэмэй. Записки из кельи (Ходзэки). Перевод со старояпонского и комментарий Н. И. Конрада. — Яшмовая нить. Антология японской классической литературы. М., «Восточная литература», 1988, с. 217 — 232.





Таким образом, шторм и пожар 3-го года эры Ангэн (1177 г.), тайфун 4-го года эры Дзисё (1180 г.), голод и эпидемии эпохи Ёва (1181-1182) и землетрясение 2-го года Гэнряку (1185 г.) совершенно явно устанавливают тему, являющуюся организационным принципом первой части произведения: «Средь четырех стихий вода, огонь и ветер причиняют бедствия постоянно, земля же как будто особых бед не делает».

После этих конкретизирующих описаний следует распространение принципа эфемерности на жизнь одного человека — на самого автора. Таким образом, проблема переводится в личный план, и Тэмэй обращается к самому себе, начинает вспоминать о своей жизни и судьбе. Вторая часть повествования носит уже автобиографический характер. Здесь обнаруживается преемственность «Записок из кельи» по отношению к литературе хэйанской аристократии.

Тэмэй описывает свое скромное уединение в хижине и сопутствующие этому уединению радости. Здесь, заявляет он, стоит жить, и, возможно, это оттого, что его хижина построена так, чтобы быть непостоянной — в отличие от жилищ, воздвигнутых теми, кто живет в иллюзорном мире в городах: «Когда приходится — случайно как-нибудь — прослышать о столице, я узнаю, как много благородных людей поумирало с той поры, как я сокрылся в этих горах.

А сколько таких домов, что погибли при частых пожарах! Выходит, что только мой временный приют — лишь в нем привольно и не знаешь беспокойств!» Особенно важным представляется выделение жилища в качестве объекта для особого рассмотрения. Тэмэй фокусирует свое внимание на том, что происходит с человеческим жилищем: «И сам хозяин, и его жилище, — оба уходят они, соперничая друг перед другом в непрочности своего бытия».

Тэмэй принимает непостоянство как факт существования, с которым ему необходимо гармонизировать себя. Изменение своего местопребывания в эмпирическом мире — начало этой гармонизации: «Бабка моя с отцовской стороны передала мне по наследству дом, и долго я жил в нем, но потом судьба моя переменилась, меня постигла неудача, потерял я очень много всего и поэтому был больше уже не в силах оставаться там же; и вот, имея уже за тридцать лет, я от всего сердца сплел себе простую хижину».

Своеобразный переход от большого дома богатого и обеспеченного человека к маленькой хижине отшельника наблюдается и в «Сутре о Вималакирти», которая уводит нас во времена Шакьямуни.

Сутра рассказывает о собрании Будды и его учеников возле города Вайшали (кит. Биша) у южных границ современного Непала, где проповедовал Вималакирти. К Будде приходят 500 юношей из знатных родов города. Они подносят Будде драгоценный полог, под которым он может вести свои проповеди. Все юноши встали на Путь «познания истины» с помощью мирянина по имени Вималакирти, который и является центральным персонажем сутры<sup>4</sup>.

Вималакирти никогда не принимал монашеского пострига, но достиг высокой стадии «просветления» и вел жизнь по принципам бодхисаттвы. Вторая глава сутры рассказывает, кто такой Вималакирти. Дается более подробное описание его деятельности и того, как он вел себя при самых различных обстоятельствах. Будучи мирянином, Вималакирти освободился от всех привязанностей к трем мирам (к миру страстей и чувственных желаний; к миру форм; к миру бесстрастия — бесформенности). Будучи женат, он жил чистой жизнью. Имея семью и свиту, он вел отшельническое существование. Хотя Вималакирти ел и пил, как все, но истинное наслаждение находил в медитации. Имя его означает «Безупречная Чистота» (Вималакирти также переводится как «Владелец чистого имени», «Непорочнославный»).

В третьей главе сутры рассказывается о том, что Вималакирти, чтобы привлечь в свой дом больше посетителей, дабы их наставлять, прикидывается больным. Известие о болезни приводит царей, министров, чиновников и прочих числом в несколько тысяч в обитель к его постели. Будда Шакьямуни

<sup>4</sup> Я опираюсь на перевод Л.Н. Меньшикова (см.: Бьяньэнь о Вэймоце. — Памятники литературы народов Востока. VII. М., 1963 г.), на фрагменты русского перевода А.А. Маслова (см.: Маслов А.А. Письмена на воде. Первые наставники чань в Китае. М., 2000), на перевод Г. Дюмулена, в основу которого легла японская версия Накамура Хадзимэ (Накамура Хадзимэ. Буттэн. Т. 7. Токио, 1965 г.), который следовал переводу Кумараджива (см.: Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994), а также на краткое резюме сутры, предложенное ЛаФлёр (см.: ЛаФлёр У. Карма слов. Буддизм и литература в средневековой Японии. М., 2000, с. 117).

также прослышал о его хвори и пожелал послать одного из своих учеников к Вималакирти, который ранее направил к своему учителю пятьсот достойных юношей. В задачи ученика входило осведомиться о состоянии здоровья почтенного мирянина. Те, кому это предлагалось, один за другим отказывались, ссылаясь на свой предыдущий неудачный опыт, когда Вималакирти укорял их за неверное истолкование буддийского учения. Наконец, Будда обратился к Маньчжушри, бодхисаттве высшей мудрости, и тот согласился навестить Вималакирти. Его сопровождали 8000 бодхисаттв, 500 шраваков и сотни тысяч дэвов.

Вималакирти с помощью сверхъестественных сил узнал заранее о приходе Маньчжушри и предпринял перестановки в своем жилище: он отпустил всех слуг, убрал мебель, оставив лишь свою постель. Именно эта пустая и крошечная комната позднее была воспринята как образец кельи, которая получила название ходзё (ходзё — букв. «квадратный дзё», единица измерения площади — около 10 кв. м).

В этом жилище Вималакирти объяснил ученикам смысл истинной медитации, роль бодхисаттвы в процессе становления на Пути истины: «Существует метод преподавания, что зовется «неугасимым светильником». Один светильник может зажечь сотни и тысячи других светильников, не утратив при этом своего собственного сияния. Точно так же и бодхисаттва просветляет сотни и тысячи живых существ, не растрчивая своего собственного просветления». Вималакирти дает положительное объяснение нирваны, признает возможность созерцания даже тогда, когда человек находится в самой гуще жизни. Нирвана — это сансара, и человек должен пытаться достичь нирваны при этой жизни и благодаря этой жизни, а не с помощью отрешения от всякой деятельности. Все упомянутые выше аспекты медитативной практики содержатся в излагаемом мудрым последователем Будды Шарипутрой объяснении правильного пути медитации, полученном им от Вималакирти: «Когда я сидел в лесу под деревом в молчаливой медитации, ко мне подошел Вималакирти и сказал: «Для медитации совсем не обязательно сидеть. Если не проявлять свое тело в трех мирах (чувственных желаний, форм и бесформенности — Д.Г.), — это и будет медитацией. Не покидать пути учения, но при этом заниматься в мире своими привычными делами, — это и будет медитация. Не отсекал волнений, но при этом вступить в нирвану, — это и будет медитация»».

Далее в сутре говорится, что Шарипутра лишился дара речи и ничего не смог ответить. Ведь он воспринимал медитацию, становление на истинный Путь к просветлению как одиночество, отстраненность от всякой мирской суеты (момент, присутствующий в понимании Тёмэя буддийской Дхармы).

Ученые сходятся на том, что наибольшее значение имеет девятая глава сутры, посвященная недвойственности. Маньчжушри спросил собравшихся бодхисаттв, что значит мир недвойственности, в который вступает бодхисаттва. Далее описывается, как 32

бодхисаттвы пытались найти ответ на этот вопрос, причем каждый описывал состояние недвойственности через оппозиции субъект-объект; возникновение-растворение и т.п. Наконец и сам Маньчжушри сделал попытку ответить на поставленный им вопрос: «На мой взгляд, ничего невозможно сказать о всех вещах, ничего нельзя объяснить, ничего показать, ничего узнать. Отбросьте всяческие вопросы и ответы — тогда вы вступите в учение о недвойственности».

Далее он попросил Вималакирти изложить свою точку зрения, но «Вималакирти молчал и не произнес ни слова».

Бодхисаттва мудрости воскликнул: «Великолепно! Великолепно! Ни знаков, ни слов — это воистину означает вступить в учение о недвойственности».

Это и было «знаменитое молчание» Вималакирти, совершенный ответ, в котором форма и содержание сочетаются таким образом, что само молчание преобразует двойственность, всегда присутствующую в диалоговых ситуациях.

Фигура буддиста-мирянина Вималакирти стала моделью для образованных буддистов, начиная с периода Шести Династий (III-VI вв.) в Китае. Колоссальная привлекательность сутры для китайской буддийской знати заключалось, прежде всего, в том, что Вималакирти являлся не монахом, а обычным домовладельцем, который, тем не менее, обладал всеми достоинствами и достижениями лучших из монахов,



превосходя их. У. ЛаФлёр справедливо отмечает, что «причина широкой популярности этой сутры в Китае безусловно включает в себя изображение Вималакирти, как добропочтенного мирянина, человека в своем доме. В этой связи интересны интерполяции на китайские тексты о сыновней почтительности — одной из добродетелей, присущей Вималакирти».

Я полностью разделяю точку зрения ЛаФлёра о том, что Камо-но Тёмэй прочел сутру не так, как образованные люди времен Шести Династий. Тёмэй пользуется текстом совершенно иначе, хотя и не менее утонченно. Его привлекла не история Вималакирти-миряннина, «представленного святым в своем доме, в игорных заведениях, в присутственных местах и в покоях прекрасных женщин». Напротив, для Тёмэй поведение Вималакирти становится значимым с того момента, когда тот демонстрирует непостоянство всех вещей, бренность человеческого бытия, проявив (пусть даже в форме упая — «уловки») болезнь своего собственного тела. Определяющим для Тёмэй является уменьшение со стороны Вималакирти жизненного пространства до размеров хижины-ходзэ, удаление оттуда всех слуг. Примером для себя и своих устремлений в сфере беллетристики и религии Тёмэй выбирает не Вималакирти-миряннина, а Вималакирти-отшельника, находящегося в хижине площадью десять квадратных метров.

В этой связи следует также отметить известную схожесть в изменении социального (мирского) статуса Вималакирти и автора «Записок из кельи». Вималакирти был сановником, приближенным к особе государя. Тёмэй находился на службе в придворном Ведомстве поэзии. И тот, и другой, в конечном счете, стали отшельниками.

Первая часть повествования «Ходзэки» говорит о горестях жизни, вторая — излагает, как можно преодолеть их. Автор описывает тот путь, который привел его к уединенной келье: сначала путь светского человека, затем — жизнь среди облаков горы Охараяма в обстановке, гораздо более бедной и неблагоприятной, и, наконец, третий период — уже окончательного уединения, сначала — в домике, находящемся «в глуши гор Хинойама», а затем и в знаменитой келье на горе Тояма.

Следует отметить постепенное сужение пространственно-зрительного восприятия автора. Его жилище в «облаках горы Охараяма», по сравнению с прежним домом (в мирской жизни), равнялось «всего одной десятой его части». Следующая хижина становится еще меньше: «По сравнению с жилищем в средний период моей жизни, это новое не будет равно даже одной сотой его части». А вот как автор описывает свое последнее жилище: «На этот раз домик совсем уж необычен: площадью — едва в квадратную будет сажень, вышиной же футов в семь, не больше».

Именно в этой крошечной «травяной хижине» и написал Камо-но Тёмэй свои «Записки». Сужение пространства как бы обостряет его критическое восприятие окружающей действительности: он начинает понимать

«смысла вещей». Именно этот крошечный сектор пространства вбирает в себя все нюансы мировосприятия.

Следует отметить еще один интересный момент, касающийся описания окружающей отшельника обстановки. И в «Вималакирти-сутре», и в «Ходзэки» мы не находим изображения наружности, одежды, манеры поведения, свойственной отшельнику. В то же время Тёмэй описывает в деталях свою «среду обитания» (природу, хижину), тогда как в «Сутре о Вималакирти» нет подобных описаний (отдельные детали встречаются, но только в связи с деятельностью буддиста-миряннина). Иными словами, Тёмэй привлекает внимание к изображению собственного жизненного пространства.

Сужение пространства для Тёмэй имеет принципиальное значение, знаменуя собой прямое приглашение к интроспекции. Взгляд автора направлен уже не на внешнюю форму, а на содержание человеческого поведения и явлений этого мира. Эстетическое мировосприятие заменяется этической направленностью мысли. Тёмэй уже не созерцает красоту, а рассуждает о преходящести этой красоты, об эфемерности и суетности человеческой жизни. Здесь следует обратить внимание на тот факт, что автор не просто высказывает недовольство светской жизнью (как это делали хэйанские писательницы, не представляя при этом свое существование вне общества), но и находит в себе силы оставить ее, становится отшельником. С другой стороны, смена хижин подразумевает стремление постоянно синхронизировать свое существование со всепроникающим законом непостоянства и быстротечности бытия. Описания хижин также отображают их сущностную преходящность. Они предстают как некие неустойчивые, распадающиеся конструкции, которые можно быстро, без особых усилий собрать и разобрать: «Из земли воздвиг я стены, покрыл простою кровлей, на местах пазов прикрепил металлические скрепы. Случись не по душе что, чтоб можно было с легкостью в другое место все перенести». Или: «Моя легкая хижина стала немножко уже ветхой, на кровле образовалась глубокий слой гнилой листвы, на ограде вырос мох».

Делая акцент именно на отшельничестве Вималакирти, Тёмэй производит разделение жизни на две части: общественную и затворнически-религиозную — разделение, полностью отсутствующее в «Сутре о Вималакирти». Ведь, как уже отмечалось, главная обсуждаемая в ней доктрина — это вхождение в не двойственность, демонстрируемое путем искусного сочетания мирянина и бодхисаттвы (но не монаха!) в одном лице. В сутре говорится: «Нет ни поступков обычного человека, ни поступков совершенномуудрого — есть лишь поступки бодхисаттвы». «Не принимает нечистых деяний, не совершает чистых деяний — таков путь жизни бодхисаттвы».

Вималакирти демонстрирует, каким образом бодхисаттва может одновременно пребывать в мире людей и не быть в нем. Он становится отшельником в пределах собственного дома (он не оставляет



свой дом, а трансформирует его в ходзе), достигает «просветления» в условиях мирской суеты, не уходя в горы. После этого он спрашивает Маньжушри, почему именно пребывание в мире является истинным семенем просветления. Маньжушри отвечает, что тот, который уже «пребывает в нирване», т.е. не находится в этом мире, более не способен достичь «истинного просветления», поскольку его вхождение в нирвану — иллюзия. Махакашьяпа отмечает: «Действительно, мы уже более не способны достичь просветления, как и шраваки, которые порвали свои связи с существованием и более не интересуются истинным просветлением. А поэтому обычный человек может обладать обращенным сердцем, в то время как шравака такого не имеет».

В данном случае в духе буддизма Махаяны проводится мысль о том, что идеализация жизни монаха (шрамана — странствующего аскета) или архата (святой, который заботится только о личном освобождении) ведет к ненужному дистанцированию учения Будды от общества, а также к прискорбному разделению действительности на области обыденного и священного.

Тёмэй пытается «заглянуть глубоко в себя», чтобы освободиться от привязанности к миру суеты и непрочности. Для этого он даже бежит от мира, отринув все. Но его взгляд как бы замыкается в самом себе. О чем бы Тёмэй ни думал, он возвращается к мысли о бренности, что, собственно, и мешает ему обрести желаемый духовный комфорт: «Существо мое — что облачко, плывущее по небу: нет у него опоры, нет и недовольства. Вся радость существования достигает у меня предела у изголовья беззаботной дремы, а все желания жизни пребывают лишь в красотах сменяющихся времен года. Все три мира — всего лишь одна душа! Душа в тревоге, и кони, волю, все драгоценности уже ни к чему; палаты и хоромы уже больше нежеланны! Теперь же у меня уединенное существование, маленький шалаш, и я люблю их».

Иманари Мотоаки придает особое значение тому факту, что Тёмэй признает свою привязанность к хижине и одиночеству новой разновидностью иллюзий. Более того, он считает, что именно в момент изложения Тёмэй понимает, что своей решимостью вести уединенную жизнь он раздвоил мир.

Это осознание раздвоения мира, по мнению Иманари, важно, так как «вопрос вхождения в недuality (яп. фуни хомон) есть доктринальная и повествовательная развязка «Вималакирти-сутры», тот момент, когда проникательный мирянин отвечает на вопрос молчанием». Иными словами, своим поведением Вималакирти превосходит любой дуализм. С одной стороны, он обретает просветленность, являясь мирянином, с другой — своим молчанием противопоставляет разделяющим, двойственным вопросам интеллекта.

В последнем разделе «Ходзэки» Тёмэй откровенно сравнивает свою жизненную ситуацию с той, в которой находился Вималакирти, и приходит к пониманию, что именно его (Тёмэя) привязанность к отшельническому существованию может стать препятствием к просветлению. В этом смысле «Сутру о Вималакирти» можно рассматривать в качестве ключа к пониманию Тёмэем сути Истинного Пути Будды: «Будда учил людей: «Соприкоснувшись с вещью, не прикрепляйся близко к ней!» Значит, и то, что я теперь люблю вот эту хижину из трав, уже есть грех. Значит, то, что я привержен так к уединению, — уже преграда на пути».

Тёмэй сравнивает себя с глупым архатом Суданптахак (яп. Сюрихандоку)<sup>6</sup>, а не с мудрым бодхисаттвой Вималакирти: «В предрассветную тишь сижу я в думках об этом законе и, обращаясь к своей душе, задаю ей вопрос: «Убежал ты от мира, с горами лесами смешался — все для того, чтоб душу спасти, чтоб «Путь» выполнять. Но вид твой подобен монаху, душа же — в скверне погрязла. Жилище твое по образцу Дзёмё-кодзи, а то, что ты совершаешь, не достигнет даже до степени дел Сюрихандоку. Иль в этом сам виноват? Все это — отплата презрением и бедностью за прежнюю жизнь? Иль это смущает тебя в заблужденных погрязшее сердце?» И на это в душе нет ответа».

В ходе повествования Тёмэй уделяет особое внимание яркому контрастному изображению разницы между мирской жизнью домовладельца в городе и существованием отшельника в горах. А в последнем разделе своей работы приходит к выводу, что он — не более чем жалкий, непросветленный шрамана с горы Тояма, incapable выйти за рамки дуального восприятия мира.

В то же самое время сам факт осознания автором его неспособности преодолеть привязанности к отшельнической жизни свидетельствует о том, что он понимает значение махаянского принципа недвойственности. Для него совершенно ясно, что отличает его образ жизни от образа жизни великого Вималакирти.

Таким образом, автор «Записок» демонстрирует весьма тонкое проникновение в суть Пути Будды. В «Ходзэки» этот Путь предстает не прямой параллелью к простому идеалу отшельничества ранней буддийской сангхи в Индии; он включает в себя более уточненную критику привязанности к уединенной жизни отшельника. Понимание принципа недuality как бы выводит Камо-но Тёмэй за рамки отрицания уединенной жизни и в то же время дает ему возможность вести такую жизнь.

<sup>5</sup> Здесь Тёмэй цитирует «Лотосовую сутру». Далее в сутре сказано: «вне души никакого закона нет». В то же время упоминание о «трех мирах» присутствует и в «Вималакирти-сутре» (Вималакирти, будучи мирянином, преодолел привязанность к «трем мирам»).

<sup>6</sup> Суданптахак (яп. Сюрихандоку) — имя одного из самых неспособных и упрямых учеников Будды.

## Докладная записка Миёси Киёюки «Рекомендации из 12 пунктов» и её место в политической культуре периода Хэйан

Начало X в. в Японии ознаменовалось волной бедствий: эпидемия 908–909 гг. сменила полоса неурожаев, что усугубило и без того нестабильное положение внутри страны и потребовало немедленного принятия политических мер. Весной 914 г. император Дайго (897–930) издал высочайшее повеление, предписывающее всем придворным аристократам, столичным чиновникам старше пятого ранга, а также наместникам провинций подавать свои программы преобразований, дабы исправить царящий в стране упадок нравов и облегчить жизнь простого народа<sup>1</sup>.

Согласно конфуцианскому учению, успех в деле управления государством напрямую зависит от степени наличия у правителя благой силы «дэ» и искренности «чжэн», посредством которых осуществляется его коммуникация с высшими субстанциями: Небом и божествами. Если же эта связь ослабевает по причине недостаточного морального совершенства государя, Небо посылает знаменья, обрушивая на страну природные бедствия<sup>2</sup>.

Традиционно одной из важных черт, составляющих образ совершенного государя, являлось умение подбирать талантливых помощников и следовать их советам. В «Шуцзин» о важности привлечения к управлению мудрых сановников сказано следующее: «Дерево выпрямляют с помощью плотничьего шнура, а правитель становится мудрым, следуя советам поданных»<sup>3</sup>. По мере своего развития конфуцианство усилило акцент на значимости благородных мужей (цзюньцзы), поставив моральное совершенство государя в определенную зависимость от совещательной деятельности сановников, вследствие чего в государственной политике уделялось значительное внимание вопросу комплектации чиновничества. Существовало несколько альтернативных методов продвижения по служебной лестнице: отбор достойных независимо

от происхождения посредством многоступенчатой экзаменационной системы, получение рекомендации от родственников, наследование должности от высокопоставленных родственников.

В Японии китайская концепция «небесного мандата», включавшая в себя представления о запасе благой силы «дэ» у правящей династии, не была воспринята в силу приоритетности идеи о единой несменяемой династии, берущей свое начало от богов<sup>4</sup>, а в качестве основного критерия отбора сановников все чаще служили не способности, а происхождение<sup>5</sup>. Тем не менее, в рамках политики государства «рицурё кокка» («государство, основанное на законах»<sup>6</sup>, VII–X вв.) была предпринята попытка воплощения конфуцианской идеи продвижения достойных людей, обладающих знаниями и литературным талантом, и хотя лишь немногим удалось пробить брешь в стене «родовитости», в течение двух-трех столетий они имели определенный вес при решении кадровых вопросов в чиновной среде.

Одной из форм реализации совещательных функций чиновников при императоре являлась подача докладных, также заимствованная из Китая. На протяжении VIII в. она носит эпизодический характер, но со времени правления Камму (781–806) становится регулярной, а установления «Конинсики» и «Дайрисики» детально регламентируют данную церемонию.

Возможно, инициатива издания высочайшего повеления о принятии докладных записок с предложениями преобразований, необходимых для страны, исходила от экс-императора Уда (887–897). Поскольку его мать не принадлежала к роду Фудзивара, то, вступив на престол, он предпринял попытку ослабить его влияние при дворе за счет привлечения к управлению государством талантливых представителей менее знатных родов, таких, как Сугавара, Миёси. В 888 г. государь получил от своего близкого окружения проекты

<sup>1</sup> *Икэн дзюни кадзё. // Кодай сэйдзи сякай сисо (Общественно-политическая мысль древности). Под общей редакцией Ямагиси Токуэй. Токио, «Иванами сётэн», 1979, с.76.*

<sup>2</sup> *О связи деятельности государя и природных бедствий подробнее см.: Мещеряков А.Н. Древнеяпонское государство VIII в. и стихийные бедствия: ритуальные и практические формы контроля. // Российское востоковедение в память о М.С. Капице. М., «Муравей», 2001, с. 84–103. Он же. Controlling Natural Calamities in 8th Century Japan: Earthquakes and Droughts. // «Monsoon», Vol.4, Ed. by Jiagi Liu and Yoshinori Yasuda, pp. 45–49.*

<sup>3</sup> *Попова И.Ф. Политическая практика и идеология раннеимператорского Китая. М., «Восточная литература», 1999, с.84*

<sup>4</sup> *О процессе адаптации концепции «мандата Неба» в Японии см.: Мещеряков А.Н. Рецепция теории «мандата Неба» в древней Японии (VII–VIII вв.) // «Япония. Путь кисти и меча», №1/2002, с. 52–58.*

<sup>5</sup> *Указы, содержащиеся в «Нихон сёки», свидетельствуют о значимости происхождения при отборе на должность: «При назначении на должность следует учитывать происхождение и настрой [кандидата]. После этого выносить решение. Даже если настрой [кандидата] хорош, даже если он деятелен и способен, если происхождение его не выяснено, рассматривать [его кандидатуру] не следует» (Тэмму, 11–8, 682 г.) [Нихон сёки, т. 2, СПб., «Гиперион», 1997, с.249]. «Присуждать ранги на основании закона о назначениях в соответствии с рангом и способностями, особыми заслугами и талантами, влиятельностью рода» (Дзито, 4–4, 690 г.) [НС, т. 2, с.278].*

<sup>6</sup> *Перевод термина «рицурё кокка» принадлежит А. Н. Мещерякову.*

программ, что было воспринято Великим министром Фудзивара Мотоцунэ<sup>7</sup> как очередное проявление стремления императора к самоличному управлению и ослаблению его собственных позиций. После завершения полемики об «ако»<sup>8</sup>, где вопрос разрешился в пользу Фудзивара Мотоцунэ, а император Уда вынужден был уступить, данное начинание было в корне пресечено. Исторические хроники сохранили лишь упоминание о представлении в Гисэйкан (Высший политический совет) программ преобразований в государственном управлении и имена их составителей<sup>9</sup>, но в итоге они так и не были представлены на рассмотрение.

Во время правления императора Дайго, когда должности левого и правого министров оставались вакантными (после кончины Фудзивара Токихира и Минамото Хикару<sup>10</sup>), а Фудзивара Тадахира<sup>11</sup> занимал ещё только пост дайнагона<sup>12</sup> и продвигался по служебной лестнице с подачи самого экс-императора, сложилась обстановка, способствовавшая возврату к нерезализованному начинанию. Таким образом, издание высочайшего повеления 914 г., с одной стороны, стало возможным в силу благоприятной политической обстановки при дворе, с другой — необходимым в силу общегосударственного положения, требующего принятия неотложных мер.

Сам текст высочайшего указа не сохранился, но упоминание о нем предваряет докладную записку Миёси Киёюки<sup>13</sup> — чиновника четвертого младшего ранга низшей ступени, занимающего должности профессора изящной словесности и исполняющего обязанности заместителя главы Министерства кадров (Сикибусё). Представленная на рассмотрение на третий месяц

после оглашения вышеупомянутого повеления, она содержит предложения, призванные оказать посильное содействие в реализации «счастливой возможности осветить вечное чередование расцвета и упадка, что бывает один раз в тысячу лет»<sup>14</sup>, но представилась, по мнению автора, именно сейчас императору Дайго.

Докладная записка Миёси Киёюки, известная как «Икэн дзюни кадзё» («Рекомендации из 12 пунктов»), содержит около 8800 знаков и классифицируется как «икэн-фудзи» — тайный доклад на высочайшее имя, в котором автор излагает собственный взгляд на поставленную государем проблему. Своё название она получила по структуре документа, включающей 12 пунктов, а также достаточно пространное введение.

Принцип построения документа согласуется с традиционной китайской аксиологией, когда изложение ведётся от более значимого к менее важному (в данном случае от соблюдения чистоты синтоистских обрядов в п. 1 до ремонта отдельно взятой пристани в п. 12). В структуре каждого отдельного пункта отчетливо выделяются три основных момента. Это, во-первых, источник, давший пищу к размышлениям, в качестве которого может выступать документ: императорский указ, инструкция по его применению и т.п. (п. 6, посвященный преобразованиям в судебном штате, начинается словами «Смирно ознакомившись с законом о штате чиновников»<sup>15</sup>); конфуцианский постулат, (в п. 4, содержащем просьбу об увеличении довольствия для учащихся столичной школы чиновников (Дайгаку), сказано: «Путь управления государством зиждется на отборе талантов, а основой этого отбора является школа»<sup>16</sup>); и, наконец, самостоятельная формулировка

<sup>7</sup> Фудзивара Мотоцунэ (836-891) — преемник Фудзивара Ёсифуса, занимал посты регента (сэсё) и Великого министра (дайдзёдайзин) при имп. Ёсэй (868-949), ведал делами государственного управления при императорах Коко и Уда, впервые принял должность канцлера (кампаку).

<sup>8</sup> Начало каждого императорского правления сопровождалось символическим отказом высоких государственных чиновников от занимаемых ими постов и автоматического их назначения обратно для поддержания видимости императорской независимости в выборе сановников. При вступлении на престол императора Уда Фудзивара Мотоцунэ, отказавшись от должности канцлера, был назначен «ако» (букв. «исправляющий зло»). Значение этого термина, употреблявшегося в Древнем Китае для характеристики главного придворного министра, для Японии IX в. не было точно определено, а потому было предложено императору его советником Татибана Хироми для получения большей свободы в отношениях с домом Фудзивара. Однако Мотоцунэ счел подобное назначение оскорбительным и отказался от исполнения государственных обязанностей до окончательного выяснения значения слова «ако», которое он счел скорее рангом, нежели должностью. В результате судебного разбирательства употребление термина «ако» было признано неуместным, что вынудило Татибана Хироми отойти от государственных дел, а Мотоцунэ позволило ещё более укрепить свои позиции на посту канцлера [Моррис А. Благородство поражения. М., «Серебряные нити», 2001, с. 41-42].

<sup>9</sup> Левый старший ревизор Татибана Хироми преподнес «Икэн дзюэндзё» («Программа из 14 пунктов»), главный архивариус Фудзивара Такацунэ — «Икэн годзё» («Программа из 5 пунктов»), старший помощник главы Министерства внутренних дел принц Гоё — «Икэн роккадзё» («Программа из 6 пунктов»), Тайра Корэнори — «Ходзи юкадзё» («Программа из 5 пунктов») [Токоро Исао. Миёси Киёюки. Токио, «Ёсикава кобункан», 1970, с. 151].

<sup>10</sup> Фудзивара Токихира (871-909) — старший сын Мотоцунэ, служил при дворе императоров Уда и Дайго на посту левого министра. Смерть Токихира в расцвете лет приписывается мести духа Суэявара Митидзэнэ, к смещению с должности и дальней ссылке которого он имел непосредственное отношение. Гибель Минамото Хикару, занимавшего пост правого министра, на охоте в 910 г. также связывали с возмездием за несправедливое обвинение Суэявара.

<sup>11</sup> Фудзивара Тадахира (880-949) — четвертый сын Мотоцунэ, преемник Токихира на должности левого министра во время правления императора Дайго, при императоре Судзакэ занимал посты Великого министра, регента, а затем и канцлера.

<sup>12</sup> Дайнагон — старший советник Палаты Большого государственного совета (Дзингикан). Систему должностной иерархии см. в: Мещеряков А.Н., Грачев М.В. История Древней Японии. СПб., «Гиперион», 2002, с. 485.

<sup>13</sup> Миёси Киёюки (847-918) — ученый-литератор и государственный деятель эпохи Хэйан. Занимал должности профессора изящной словесности и главы столичной школы чиновников, дослужился до должности советника (санги). Наиболее известен как автор «Изъяканий о смене мандата неба» («Какумэй каммон») и «Рекомендаций из 12 пунктов» («Икэн дзюни кадзё»).

<sup>14</sup> Икэн дзюни кадзё. // Указ. соч., с. 79.

<sup>15</sup> Икэн дзюни кадзё. // Указ. соч., с. 89.

<sup>16</sup> Там же, с. 85.



эталона прежних лет (в п. 10, призывающем запретить продажу должностей, сказано: «В обязанности кэбииси<sup>17</sup> входило выявление преступлений и беспорядков в пределах их провинции, пресечение дурных намерений среди народа. Для наместников провинций они являли собой когти и кавки, а для простого народа — удила и кнут. Они должны были досконально разбираться в законе, а решения выносить справедливо»<sup>18</sup>).

Далее следует изложение проблемы, состоящее из двух частей: описания идеальной государственности времен «светлой древности» и указания на полное несоответствие этим образцовым устоям в текущее время. И то, и другое зачастую иллюстрируется конкретными примерами. Завершается пункт предложением мер, принятия которых, по мнению Миёси Киёюки, должно исправить сложившуюся ситуацию.

По совокупности предлагаемых мер можно судить о модели государственного управления, принимаемой автором за эталон. Её характеризуют следующие положения:

- Меритократическая модель системы чиновничества (государственная собственность на землю и четко отлаженная система налогообложения, строгое ограничение круга лиц, имеющих право на освобождение от налогов, и контроль в целях пресечения его расширения — пп. 3, 9).

- Строгое соблюдение законодательства и его дальнейшая разработка, для чего был предусмотрен штат высококвалифицированных судей (п. 6).

- Соблюдение синтоистских ритуалов и контроль над буддизмом (введение, пп. 1, 11).

- Ограничение продажи должностей (п. 10), развитие государственной образовательной системы (п. 4), государственная система экзаменов на должности и строгий контроль за соответствием лица занимаемой им должности (пп. 6, 10, 11), поощрение ученых и чиновников (пп. 4, 7).

- Регламентация ритуала и этикета (пп. 2, 5).

- Развитая транспортная система (п. 12).

Такие принципы государственного устройства были характерны для «государства, основанного на законах», то есть ориентирующегося на идеальную модель жестко централизованного государства во главе с императором, основная часть сфер жизни которого строго регламентировалась правилами или законами. Попытка построения государства «рицурё» была предпринята в эпоху Нара. Однако уже к концу этого периода стала очевидной невозможность реализации взятой за образец «китайской» модели в ее чистом виде в силу особенностей социальной структуры Японии.

В эпоху Хэйан все более усиливаются губительные для централизованного государства центробежные тенденции, корнящиеся в специфике родовой структуры общества, в которой значимость происхождения человека превалирует над его личными способностями. Этому способствует и процесс герметизации круга

лиц, причастных к верховной власти, в результате сращения аристократии и бюрократии. Получив привилегии в социальной иерархии по праву рождения, знатные роды (в первую очередь Фудзивара) укрепляют свое материальное положение за счет расширения и легитимизации права частной собственности на землю, учреждают частные школы, составляющие конкуренцию государственной, подготавливая чиновные кадры, находящиеся в сфере их личного влияния. Тем самым они ущемляют полномочия правящего дома и создают «государство в государстве».

Сложившаяся ситуация подталкивает представителя императорского рода на поиски союзников для противостояния могуществу Фудзивара среди среднего класса чиновничества, обладающего знаниями и способностями, но заведомо не имеющего возможности для их реализации в силу незнатности происхождения. И рекомендации Миёси Киёюки, чьи предки были корейскими иммигрантами и не входили в придворную элиту, и само высочайшее повеление императора Дайго являются плодом осознания общности интересов и необходимости взаимной поддержки этих социальных групп.

Как следует из докладной Миёси Киёюки, он предлагает вернуться к нарсским представлениям о государстве, основанным на ханьской модели, согласно которой государство включало три основных взаимозависимых компонента: правитель — чиновники — народ. Государь управляет страной, полагаясь на советы чиновников, которые неукопительно выполняют все высочайшие указания правителя и доносят до него чаяния народа. Последний, в свою очередь, является основой государства, гарантом его спокойствия, вверяя себя заботам правителя и его советников и безоговорочно подчиняясь повелениям свыше<sup>19</sup>. Обращение к данной модели прослеживается в первом же пункте в утверждении, что для государства самым важным является народ, но при этом далее в центре внимания оказываются два первых элемента, призванных осуществлять опеку над третьим, поскольку низы впадают в заблуждение и отступают от добра, если высшие не являют им собой примера благочестия.

Идеальный образ государя вырисовывается из непосредственных обращений к императору Дайго, согласно которым добродетельному государю «следует одаривать весь народ сочувствием, проявлять милосердие и любовь во всех четырех направлениях, трудиться с утра до ночи, ночью строить планы, а утром претворять их в жизнь, повсеместно провозглашать императорские эдикты и навещать простой народ, проявлять сострадание к людям и оказывать покровительство чиновникам, причем всем в равной мере»<sup>20</sup>, и дополняется цитатами из канонических сочинений.

Особое внимание в этой триаде Миёси Киёюки отводит связующему компоненту — чиновничеству, точнее, средней его прослойке, к которой он сам принадлежал. В тексте докладной характеристика образцового чинов-

<sup>17</sup> Кэбииси - блюстители правопорядка.

<sup>18</sup> Икэн дзюки кидзё. // Указ. соч., с. 96.

<sup>19</sup> Подробнее о разработке «портрета государства» в нарской и хэйанской Японии см.: Грачев М.В. Эрозия государства рицурё глазами хэйанских аристократов (в печати).

<sup>20</sup> Икэн дзюки кидзё. // Указ. соч., с. 79.

ника переносится на фигуру наместника провинции<sup>21</sup>. Поскольку назначение на данную должность открывало возможности для личного обогащения за счет ресурсов вверенной в управление провинции, она считалась значимой. Однако высокопоставленные чиновники, назначавшиеся на этот пост, обычно имели должность и в столичном управлении, их назначение происходило по совместительству, и они получали статус «ёнин», то есть «должность в отдалении». Поэтому, говоря о наместниках провинции, Миёси Киёюки подразумевает лишь тех, кто действительно исполнял их функции на местах помощника управителя либо управителя, для которого эта должность была единственной. В биографии самого Миёси опыт управления провинцией связан с назначением на должность помощника наместника провинции Биттю в 893–897 гг., о чем он упоминает во введении к рекомендациям, ещё раз подчеркивая свою принадлежность к среднему чиновничеству.

Образ управителя провинции, с особым тщанием выписанный автором на страницах его докладной, является отражением образцового чиновника, соответствующего идеальной трехчастной модели. Он характеризуется как преданный слуга императора, стремящийся воздать за его доброту, а потому пребывающий на посту с утра до ночи без отдыха, чрезвычайно загруженный служебными обязанностями. Апеллируя к классическим китайским сочинениям, Миёси Киёюки призывает восстановить авторитет управителей и вернуться к прежним временам, когда они «разделяли печали императора, получали в ведение часть государственных земель, управляли, руководствуясь шестью правилами<sup>22</sup>, и стояли во главе народа. Их талантам неизменно отдавали предпочтение, их служба почиталась, а административные полномочия ценились, при этом они должны были заботиться о чувствах народа и, отбрасывая мелкие недостатки, нести ответственность за большие свершения<sup>23</sup>.

На фоне всеобщего падения нравов фигура управителя провинции резко выделяется своей добродетельностью. Это единственная должность, полномочия которой предлагается расширить, тогда как в отношении всех остальных, по мнению автора, меры контроля должны быть ужесточены. В своих деяниях, даже если речь идет о нарушениях законов, управители руководствуются лишь благими намерениями, направленными на достижение процветания страны и императорского рода, а те ошибки, что случаются в сфере их компетенции, объясняются исключительно дурным влиянием эпохи и кознями других лиц. Во всех исторических иллюстрациях, приводимых автором, управители про-

винций выступают в качестве благородной жертвы, страдающей от клеветы подчиненных, несправедливости судей и бесчинств неправедных монахов. По-видимому, это должно было послужить веским аргументом в пользу выбора среднего класса бюрократии, поставяющего управляющих провинций, в качестве основной опоры правящего рода и, следовательно, возвращения к модели государственного управления, наиболее благоприятной для его самореализации.

Миёси Киёюки, склоняя оппонентов на свою сторону, избегает прямого противостояния, он освещает проблему не целиком, а в выгодном ему ракурсе. Например, в п. 4 автор обращается с просьбой увеличить довольствие учащимся столичной школы, поскольку отсутствие стабильной финансовой поддержки привело её на грань краха. Плачевную картину сложившейся ситуации и её последствий он описывает следующим образом.

«Из-за этого [учебные] аудитории с юга до севера зарастают густой травой, восточное и западное отделения тихи и безлюдны. Профессора всякий раз, как подходит время проведения государственного экзамена на чин, дают рекомендацию благородным мужам всего лишь на основании их поимённого списка, совершенно не обращают внимания ни на уровень способностей, ни на степень усердия. В результате временами появляются прошения по протекции, из-за этого процветает несоответствие лиц занимаемым местам.

Люди из влиятельных домов, не прилагая никаких усилий, обретают поддержку, получают назначения на высокие посты; а те, кто ступал по останкам родной деревни Конфуция, декламируя стихи Цзы Цзиня, оставляют школу. Таким образом, всё пришло в упадок, и нет возможностей для возрождения. Школа прежних государей, в конце концов, превратилась в руины<sup>24</sup>.

Таким образом, Киёюки напрямую отождествляет состояние кризиса в школе, которое заметно преувеличено в его манере изложения, с кризисом всей бюрократической системы японского государства на начало X в. Он даже делает вывод, что и практика безэкзаменационного назначения на должность по рекомендации, размывающая систему государственных экзаменов, устанавливавших планку соответствия лиц занимаемым ими должностям, — также непосредственный результат заброшенности столичной школы.

При этом Киёюки совершенно не упоминает о частных школах, хотя к началу X в. они набирают силу настолько, что игнорировать их существование просто невозможно<sup>25</sup>. Отсутствие у автора должного внимания к образовательной альтернативе обусловлено её закрытым характером (состав учащихся частных

<sup>21</sup> Наиболее подробное описание требований, предъявляемых к лицам, занимающим должность управителя провинции, приведено в «Руйдзю сандайкяку» в указе Дайдзёкана от Тэйрэйку 5-4-19 (951 г.): «[Управители провинций должны] поощрять занятие земледелием и шелководством, наполнить запасыми амбаров и складов; приносить различные дары; устранять нарушения в подведомственных управл., пресекают противозаконные деяния среди подчиненных, чтобы не было злодеев; вносить решения в соответствии с принципами и не допускать обмана при рассмотрении судебной тяжбы. Когда на должности находится честный и беспристрастный, найдя свое место в жизни, он остается искренним, ведет дела как обороня, так и земледелия, имеет запасы провианта для армии. Он сохраняет спокойствие на границе и содержит в исправности городские стены и ров».

<sup>22</sup> Согласно «Чжоули», следовало, «соблюдая шесть прав, воспитывать народ. Первое - заботиться о малолетних, второе - содержать старых, третье - оказывать помощь нищим, четвертое - поддерживать бедных, пятое - проявлять милосердие к больным, шестое - заботиться за богатых» [Кодай сэйдзи сякай сисо // Указ. соч., с.92].

<sup>23</sup> Икэн дзюни кадзё. // Указ.соч., с.92.

<sup>24</sup> Икэн дзюни кадзё. // Указ.соч., с.87.

школ был ограничен отпрысками рода, выступающего в роли патрона, и поддерживающих его родов). Миёси Киёюки же представляет столичную школу единственной базой получения знаний и подготовки квалифицированных чиновных кадров не потому, что он действительно таковым являлся, а в силу того, что он был стартовой площадкой для восхождения по лестнице чиновничьей иерархии, единственно доступной для социальной прослойки незнатного происхождения, не приближенной к родовой аристократии. Именно ей Миёси Киёюки отводит роль первостепенной опоры государя в деле управления страной. Как явствует из докладной записки, он не только не ограничивается просьбой о возрождении столичной школы в былых масштабах за счет восстановления её финансового обеспечения, но и настаивает на издании указа, запрещающего участие в государственном экзамене на чин лиц, непричастных к государственной школе чиновников, даже при наличии способностей. Таким образом, он предлагает вернуться к государственной монополии на образование, не упоминая об её альтернативных вариантах, имея целью укрепление позиций своей социальной группы.

Нельзя не признать компетентность Миёси Киёюки в силу его богатого опыта, приобретенного на государственной службе (в разное время он занимал должности заместителя наместника провинции, ректора высшей школы чиновников, помощника главы Министерства кадров). Но тот же самый служебный опыт стал источником очевидной пристрастности Миёси во взглядах, подталкивая его к защите студентов столичной школы, чиновников среднего класса, особенно занимающих должности наместников провинций, а также к осуждению высшей аристократии, представители которой препятствовали его личной карьере.

Сам Киёюки отмечал, что он больше литератор, нежели чиновник, и, составляя рекомендации, он употребил свое дарование для создания животрепещущих, но не всегда соответствующих реальности, сцен. В результате не только факты, но сама манера изложения оказывали большое влияние на восприятие читателя. Автора отличают особое пристрастие к преувеличениям, ярким аллегориям, весьма способствующим нагнетанию обстановки всестороннего кризиса. Он предрекает финансовый крах государства, заявляя, что «не пройдет и 40 лет, как всё население Поднебесной выйдет из-под действия системы налогообложения», резко осуждает кэбииси за их полную непригодность к службе, заявляя: «Точно так же, как невозможно съесть нарисованную лепёшку, вырезанный из дерева чиновник не способен разговаривать»<sup>25</sup>.

Насколько действенны были методы подачи информации Миёси Киёюки и какую реакцию вызвала его докладная, можно судить только по тому, насколько

воплотились его предложения в дальнейших действиях властей. Рассмотрим несколько параметров.

**Земельные отношения.** Несмотря на то, что указом 902 г. о запрещении частных земельных владений (сёэн) вводилась практика передела полей каждые 12 лет, в 914 г., в год подачи докладной Миёси Киёюки, этот передел не был осуществлен. Впоследствии, хотя государственная собственность на землю формально и сохранилась, наделная система распалась уже окончательно.

**Искоренение проявлений роскоши.** Проблема борьбы с роскошью, которой Миёси Киёюки уделил особое внимание в своих рекомендациях, а позднее даже составил отдельное прошение о запрете на ношение алых одежд (917 г.), поднималась неоднократно и не только автором этой докладной. Об этом свидетельствуют как многочисленные указы (926, 937, 942, 947 гг. и др.), вводившие запреты на различные проявления роскоши (особенно в одежде), так и литературные памятники. Однако, судя по частоте, с которой повторялось издание запретительных указов, особого успеха они не имели.

**Снабжение Дайгаку.** Самое подробное исследование Миёси Киёюки посвятил снабжению учащихся столичной школы чиновников. По его мнению, чтобы обеспечить содержание 400 студентов, необходимо было вернуть в распоряжение Дайгаку средства, получаемые с процентов от рисовой ссуды размером в 94000 снопов провинции Хитати и 800 снопов провинции Танго. Согласно «Энгисики», на нужды Дайгаку был выделен доход с 94000 снопов по рисовой ссуде из провинций Хитати, Оми, Эттю, Бидзэн и Иё. На первый взгляд, его размеры соответствуют требованиям Миёси Киёюки, но стоит отметить, что автор ведет речь исключительно о средствах на пропитание студентов, в то время как средства, зафиксированные в «Энгисики», тратились на самые различные нужды школы, следовательно, на питание отводилась лишь некоторая часть этих средств. Вместе с тем неизвестно, насколько неизменной оставалась процентная ставка и какую долю в финансировании образования занимали сёэны, которые Отдел столичной школы (Дайгакурё) сохранил за собой после указа 902 г.

**Возрождение системы отбора достойных по результатам экзаменов после обучения в столичной школе.** Данная проблема не переставала быть актуальной на протяжении всего времени существования Дайгаку. Даже сразу после учреждения школы благодаря системе теневых рангов для отпрысков знатных родов сохранялась возможность получения чина в обход экзаменов. Эта проблема не была решена и после докладной Миёси Киёюки.

**Кадровая политика.** В 926 г. был предпринят шаг в сторону реформирования судебной системы, когда снова ввели вторую должность старшего судьи, однако в реальности она так и осталась лишь на бумаге<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> С начала IX в. установилось правило, когда каждая денежная эмиссия сопровождалась выделением определенного процента средств на нужды Дайгакурё. Потом это правило было приостановлено, но с 884 г. возобновлено. В 907 г. при очередной эмиссии финансовая поддержка, помимо Дайгакурё, была оказана также и частным школам Кангакуни и Сётакуни, находившихся под патронажем Фудзивара и Минамото, что говорит о признании их значимости в общегосударственном масштабе. См.: Хисаси Юкио. Нихон кодэй гакко-но кэнкю (Исследование образования в Древней Японии). «Таматава дайгаку сютэин», 1990, с. 175-176.

<sup>26</sup> Икэн дзюни кадзё // Указ. соч., с. 95, 97.

<sup>27</sup> Исао Токоро. Указ. соч., с. 178.



Продажа должностей, против которой выступал Миёси Киёюки, в X в. не только ещё более укоренилась на практике, но даже была признана официально — из-за невозможности обеспечить своевременную выплату жалования чиновникам в полном объеме.

Политика контроля в отношении управителей провинций. Отношение к управителям провинций со стороны государства в конце IX в. отличалось непоследовательностью. В поисках более функционального метода управления маятник колебался между жестким контролем с целью пресечения дальнейшего разрушения системы из-за пренебрежения чиновниками на местах служебными обязанностями и мягким доверием в поисках опоры и сотрудничества с ними. Для правления императора Уда было характерно покровительственно-нисходительное отношение к управителям провинций и другим представителям среднего чиновного звена. Но с возвышением Фудзивара Токихира методы контроля ужесточаются. В 922 г. издается распоряжение, по которому за невыезд на место службы без веской причины управителя провинции ожидается смещение с должности, то есть объявляется запрет на «ёнин». Однако механизмы контроля оказываются недейственными. Указ 918 г. о применении строгих мер при расхождении данных управителя о площади земель, непригодных для возделывания, с реальностью (более чем на 10%) уже к 938 г. нарушался в 14 провинциях<sup>28</sup>. Лишенные своевременно выплачиваемого жалования, управители были вынуждены искать незаконные источники средств существования на местах. В результате по мере усиления тенденции использования резервов провинции в собственных целях, увеличивается и дистанция между центром и периферией, ещё острее ставится вопрос о государственных инспекциях как средстве контроля, затронутый и в докладе Миёси Киёюки.

Однако намерение разрешить финансовые затруднения столицы за счет изъятия провинциальных запасов в ходе налоговых инспекций вызвало глубокое недовольство управителей провинций. Они пытаются защищать свои привилегии, выступая за ослабление государственного контроля и возвращение им свободы действий, предоставлявшейся в рамках системы рицурё. Бесплодность применения жестких мер контроля и усиление экономического влияния управителей за счет самовольного использования ресурсов вверенных им провинций постепенно приводят к идее компромиссного решения вопроса относительно инспекций, когда при обнаружении излишков треть из них или даже половина отходила управителю провинции — под тем предлогом, что благосостояние провинции является результатом его правильного управления.

Неопределенность позиции в отношении к управителям провинций — ещё одно подтверждение несостоятельности идеи образования коалиции для противостояния Фудзивара из представителей императорского дома и выходцев из нижнего чиновничества. При общей заинтересованности сторон в поддержании основ систе-

мы «рицурё», она была слишком хрупкой. Безусловно, в ученых кругах существовала почва для антифудзиваровских настроений, вызванных желанием избавиться от диктата представителей этого рода на правах покровителей конфуцианства и китайской учености. Однако честолюбие и взаимная зависть, нетерпимость к соперникам были весьма сильны среди ученых и не позволяли потенциальным союзникам объединить свои усилия. А проблемы в области финансирования ещё более усиливали зависимость от покровителей, которые чаще всего принадлежали к роду Фудзивара.

Несмотря на вполне конкретное содержание предложений Миёси Киёюки, его рекомендации носили утопический характер. Однако, даже не внося кардинальных перемен в реальное положение государственных дел, Киёюки создал достойный образец для подражания в жанре докладных записок, а также идеальный образ автора-бюрократа — истинного подданного государя, его поддержку и опору. Непосредственное и косвенное обращение к «Рекомендациям» в более позднее время говорит о том, что данный документ был достаточно известен потомкам. Так, в 957 г. Сугавара Фумитоки представил «Икэн санкадзё» («Рекомендации из трёх пунктов»), где изложены просьбы о запрете роскоши и продажи должностей и предложение о восстановлении действия учреждения, ответственного за прием иноземных послов (Корокан). В докладе Фудзивара Ацумицу «Каммон» («Изыскания»), представленном в 1135 г., не только встречается прямая цитата из «Рекомендаций»<sup>29</sup>, но также прослеживается почти полное совпадение круга поднятых проблем. Однако речь может идти лишь о тематической и стилистической преемственности. И Сугавара Фумитоки, и Фудзивара Ацумицу, затрагивая те же вопросы, что и Миёси, лишь обозначили их состояние на данный момент, при этом обилие цитат из канонических текстов, его иллюстрирующих, не подкрепляется какими-либо конкретными предложениями по преодолению кризисных моментов. Это свидетельствует о все большем отстранении ученых от реальной политической власти, в силу чего докладная Миёси Киёюки воспринимается как высокий, достойный подражания образец этого жанра, но не более.

Известный историк Сакамото Таро, давая оценку Миёси Киёюки и его «Рекомендациям», назвал их «замком на песке», подразумевая, что автор, прекрасно зная классические исторические труды, создал сочинение, способное оказать влияние исключительно на умы современников<sup>30</sup>. Но такая его единовременная актуальность создает четкую привязанность к своей эпохе, а небеспристрастность в оценках не уменьшает значимость докладной как объективного исторического источника, поскольку четко обозначает личную позицию автора и всего среднего класса чиновничества, которому он принадлежал. Сочинение Миёси обладает ярко выраженными временными характеристиками, что является его бесспорным достоинством при исследовании политической культуры периода Хэйан.

<sup>28</sup> Там же, с. 49.

<sup>29</sup> Фудзивара Ацумицу. Каммон. // Кодай сэйдзи сякай сисо, с. 169–184.

<sup>30</sup> Токоро Исао. Указ. соч., с. 233.

## Невидимость в темноте: «тайное проникновение в дом»

Как и было обещано в прошлом номере, мы приступаем к знакомству с самым интересным разделом старояпонского искусства шпионажа, именуемым «Иннин» — «Невидимость в темноте». Он охватывает различные способы и приемы проникновения во вражеские замки и усадьбы, маскировки в помещениях и на улице, бесшумного подхода и многое другое. Одним из аспектов иннин является техника «тайного проникновения в дом» (из-синоби). Это считалось относительно легким делом (в сравнении со скрытным проникновением во вражеский замок), поэтому мы начнем с рассказа о ней.

Ключом к тайному проникновению в усадьбу врага являлось доскональное знание особенностей постройки дома и быта его жильцов. Чтобы гарантировать успех операции, ниндзя должен был досконально изучить общий план усадьбы, расположение и назначение каждого помещения, входов-выходов, узнать, сколько в доме живет человек, где спят хозяин, его жена, наложницы, вассалы и слуги, как зовут каждого из них, какие у них вкусы, где они проводят большую часть времени, легко ли открываются двери, какие замки используются, где расположены засовы, легко ли скользят ставни по своим пазам, приняты ли в доме антишпионские меры — устроены ли скрипучие «соловьиные» полы, волчьи ямы, нет ли сторожевых собак и т.д. и т.п. Здесь имела значение каждая «мелочь», потому что действовать приходилось на очень маленьком пространстве, не оставлявшем простора для маневра.

Получить все эти сведения можно было из «неофициальных источников» — от соседей, слуг, самураев из усадьбы, или посетив усадьбу под видом монаха, странствующего отшельника-чудодея ямабуси, художника, уличного дрессировщика обезьян, просящего подаяние или предлагающего услуги.

Собрав необходимую информацию, ниндзя разрабатывали план «визита»: время и способ проникновения, роль каждого участника операции и т.д.

Тайное проникновение, естественно, обычно производилось ночью, причем в «энциклопедии» ниндзюцу XVII в. «Бансэнсюкай» выделены восемь моментоситуаций, наиболее благоприятных для проведения такой операции.

### 1. Ночь после свадьбы

Свадьба — одно из самых радостных событий в жизни человека. Естественно, что оно сопровождается неумеренным возлиянием спиртного и буйными

плясками до поздней ночи — часов этак до 2-х — 3-х, когда пьяные, веселые и уставшие до полусмерти «плясуны» расходятся спать. Именно это время безмятежного покойного сна, когда никому нет дела до мер безопасности, лучше всего подходит для тайного вторжения.

### 2. Ночь после болезни

Если в доме кто-то из господ — сам хозяин, его жена или ребенок — тяжело болеет долгое время и, наконец, выздоравливает, все, кто проводили долгие бессонные ночи у его постели, успокаиваются, расслабляются душой и телом и погружаются в глубокий сон — опасность-то ведь уже позади. Этим и следует воспользоваться для незаметного проникновения внутрь.

### 3. Ночь после веселья

Проникать в дом врага следует также после большого праздника, сопровождающегося активными гуляниями, вроде праздника полной луны, продолжающегося до рассвета. После того, как усталые гуляки разбредутся по спальням, самое время лезть внутрь. Исключение составляет Праздник нового чая, когда пьют много чая из свежего сбора, устраняющего сонливость.

### 4. Ночь после пожара или необычного происшествия в соседнем доме

Если в каком-то доме селения вспыхивал пожар или драка, это событие поднимало на ноги всю округу — дома у японцев были деревянные, и вся деревня могла запросто выгореть за несколько часов. После тушения пожара и ночных тревог, люди, естественно, уставали и забывали о мерах предосторожности.

### 5. Ночь после строительства жилого дома

Удобным моментом для ночного «визита» без приглашения была и ночь после каких-то больших трудов — строительства дома, возвращения из далекого путешествия и т.д., особенно летом, когда одуревшие от дневного палящего зноя хозяева, разомлев от ночной прохлады, погружались в глубокий сон.

### 6. Две-три ночи после печального происшествия

Если хозяин теряет супругу, или жена лишается мужа, или родители теряют ребенка, дом погружается в скорбь. Ночные бдения у постели больного, переживания, молитвы богам — все это доводит человека до полного душевного и физического истощения. Пережив потрясение, организм, чтобы защититься от разрушения, впадает в спячку. Тут и надо пробираться внутрь, ведь хозяин уже не способен думать о

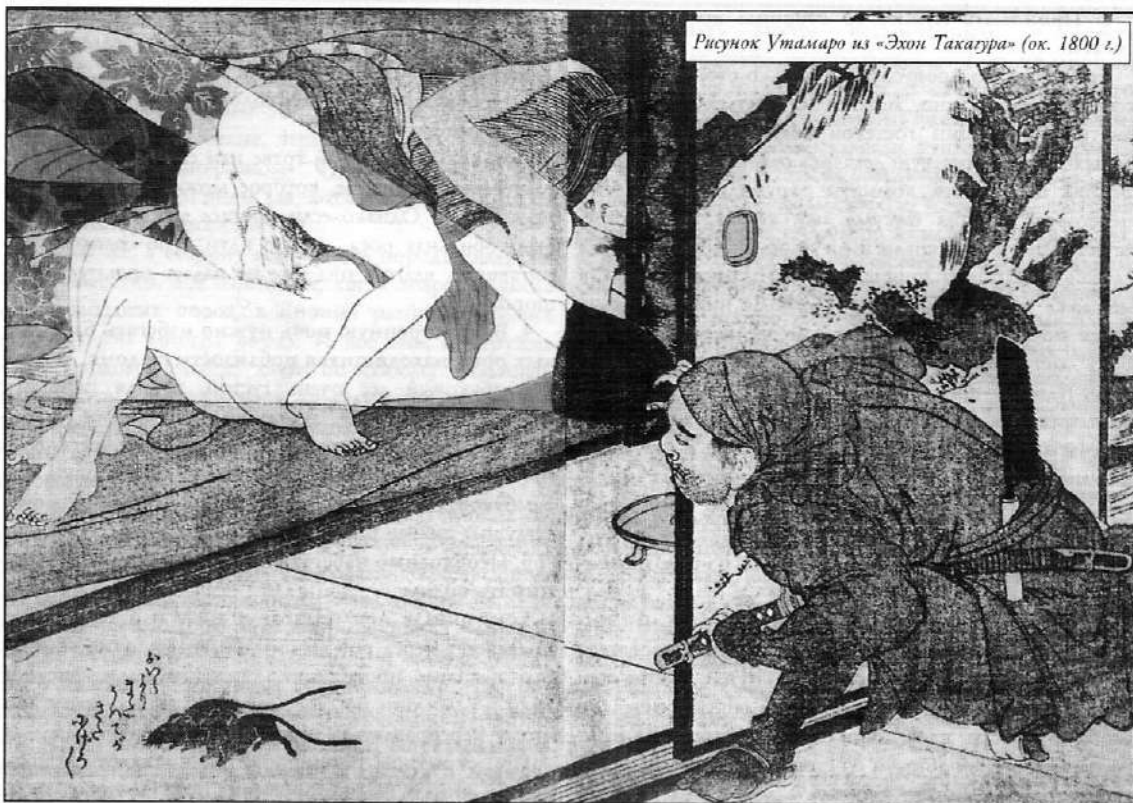


Рисунок Утамаэро из «Эхон Такагура» (ок. 1800 г.)

безопасности своего жилища. Кроме того, у японцев существовал обычай поминования умершего в течение 17 дней, когда в доме собирались родственники и вассалы, допоздна разговаривали об ушедшем, вместе распивали сакэ. Поскольку многие приезжали со своими слугами и вассалами, усадьба феодала переполнялась малознакомыми людьми, и ниндзя мог пробраться внутрь по виду слуги кого-нибудь из гостей.

#### 7. Дождливая ветреная ночь

В ночь, когда на улице бушуют стихии, вой ветра, треск ломающихся ветвей, скрип дверей и раздвижных перегородок и барабанная дробь дождя заглушают все действия ниндзя. Поэтому такие ночи считались самыми подходящими для тайного проникновения. К тому же нужно учитывать и определенный физиологический момент, способствующий крепкому сну: летом ночной дождь приносит с собой прохладу и отдохновение от дневного зноя, а зимой — потепление. В обоих случаях человек лучше расслабляется и крепче спит.

В наставлении по ниндзюцу «Сёнинки» (XVII в.) описана «уловка птицы во время дождя» (утё-но аэюцу). Среди людей повелось думать, что во время дождя птицы прячутся на деревьях и в траве и никогда не летают, поэтому неожиданное появление птицы всегда застает их врасплох. Именно так должен действовать ниндзя: приходить, когда никто не ждет, и исчезать в пустоте...

#### 8. Ночь переполоха

Когда в окрестностях нужного дома случается ка-

кой-нибудь переполох, нужно постараться пробраться внутрь, пока мысли жильцов отвлечены происшествием. Кстати, переполох можно инсценировать: поджечь соседний дом, устроить драку, «заболеть» прямо на пороге, выпустить лошадей или быков из стойла...

В «Бансэнсюкай» сформулированы «главные правила тайного проникновения», которые достаточно подробно аргументируются.

#### 1. Тайное проникновение должно осуществляться с черного хода

При проникновении с черного хода ниндзя получает ряд преимуществ: нередко тыльная сторона дома или усадьбы укреплена хуже, чем передняя; в задние помещения хозяева заходят реже, а спрятавшись там, как правило, легче; у парадного входа практически всегда стоит стража, а про охрану черного хода зачастую забывают; на подходе к черному ходу нередко имеются удобные места, в которых можно легко спрятаться; дверь черного хода обычно слабее парадного, а засовы и замки менее надежны, кроме того, домашние слуги вообще относятся к черному ходу с небрежением и нередко ложатся спать, забыв запереть дверь дома или ограды; от парадного входа до внутренних комнат, как правило, далеко (это определяется конструктивными особенностями японского дома), и пробираясь внутрь, приходится открывать несколько дверей, а именно в такие моменты ниндзя обнаружить легче всего, зато черные ходы во многих домах расположены ближе к внутренним комнатам, особенно к спальне, соответственно, ниндзя легче остаться незамеченным.



## 2. Проникать нужно со стороны комнаты для гостей

Если скрытно проникнуть в дом со стороны черного хода невозможно, можно попытаться пробраться внутрь со стороны гостевой комнаты. В японских домах двери в гостевую делались одинарными, с внутренних сторон эти комнаты окружали раздвижные перегородки (типа фусума или сёзи). Домашние, естественно, редко спали в гостевой, приберегая ее на случай внезапного приезда гостей, а иногда дверь в нее даже запирали на засов. Поэтому ниндзя, укравшись ночью в этой комнате, менее всего рисковал быть застуканным. С другой стороны, из гостевой было удобно предпринимать вылазки в другие помещения, поскольку на пути из нее во внутренние комнаты запоры использовались редко, а в случае каких-либо затруднений лазутчик мог потихоньку ретироваться в гостевую, выбраться наружу и попытаться пролезть внутрь с другой стороны.

## 3. Проникать нужно через окно, из-под наружной галереи или водостока

Если пробраться в здание через черный ход или гостевую не удавалось, рекомендовалось воспользоваться одним из трех названных выше путей. Окно или решетку можно легко вырезать или снять с петель, а забравшись под наружную галерею (энгава) — избежать неприятной встречи со сторожевым псом. Относительно легко можно пролезть в дом и под водостоком. Известны также случаи, когда ниндзя проникали внутрь здания по самой водосточной трубе.

Отдельно в наставлениях по ниндзюцу рассматриваются вопросы подхода к дому, намеченному для проникновения внутрь. Этот раздел шпионских знаний называется «техникой устранения тени» (дзэйдзюцу). Он содержит ряд предостережений.

### 1. «Необходимо избегать сияющих ног»

Свет луны ночью проникает снаружи внутрь здания, а свет лампы — изнутри наружу. Поэтому в лунную ночь нельзя двигаться со стороны луны. Если луна светит на восточной стороне неба, нужно идти с какой-нибудь другой стороны и всеми силами избегать восточного направления. Соответственно, нельзя пытаться прокрасться в дом врага со стороны окна комнаты, в которой горит лампа. Это и называется «избеганием сияющих ног». Добавим, что ниндзя вообще старались не ходить на задания, связанные со скрытным проникновением, в лунные ночи. Лазутчики из Ига называли луну мужским именем «Дзиро» и говорили: «Когда выходит Дзиро, работать нельзя».

### 2. Необходимо избегать навстречной стороны и идти с подветренной стороны

Если ниндзя идет по направлению ветра, звуки его движений несутся вперед, в сторону врага, который легко может обнаружить лазутчика. Если же он движется ветру навстречу, то звуки его движений уносятся ему за спину, а звуки движений противника достигают его слуха. Этот же принцип действует и в отношении запахов. Известно, что ниндзя, двигаясь навстречу ветру, благодаря своему тренированному

нюху, умудрялись уловить запах тлеющего фитиля фитильного ружья врага, сидящего в засаде, за несколько десятков шагов.

## 3. Необходимо избегать солому и траву, высушенные солнцем

При ходьбе по сухой траве или соломе слышно характерное шуршание, которое может выдать ниндзя противнику. Однако если прошел дождь, или ночью была обильная роса, можно идти и по соломе — напитавшись влагой, она уже не издает предательского шороха.

## 4. В безветренную ночь нужно избегать бамбуковых рощ, находящихся поблизости от дома

Бамбуковый лес очень густой, и, идя по нему, нередко приходится буквально продираться сквозь деревья, производя при этом шуршание и треск. Зато при сильном ветре лучшей шумовой маскировки, чем бамбуковая роща, не придумаешь — треск бамбука заглушит любые шаги!

## 5. Необходимо избегать движений воды и не поднимать волны

Если ниндзя при подходе к дому или замку переправляется через ров со стоячей водой, даже если он сам невидим противнику, движение воды, рисунок волн и сами они по себе могут выдать его врагу. Поэтому переправляться нужно, не поднимая волн.

При скрытном проникновении в усадьбу главным врагом ниндзя были сторожевые псы. Поэтому «невидимки» не жалели сил на изучение собачьих повадок, с тем чтобы научиться быстро и бесшумно расправляться со «сторожами» или использовать имитацию их лая, рычания и т.д. для маскировки своих действий. Существовал в науке ниндзя даже специальный раздел, именованный «Техника встречи с собакой» (хокэндзюцу) или «Знания о четвероногих» («сисокуно нарай»).

Так, японские «невидимки» знали, что ночью нормальная собака всегда движется вдоль забора или ограды, строго придерживаясь одного направления. Если же собака носится из стороны в сторону, значит она бешеная. Летом псы любят спать в тени, а зимой, наоборот, на солнышке. Бродячие собаки больше воют, а домашние — рычат.

«Последний ниндзя» Фудзита Сэйко (1898-1963) писал в своей автобиографии «Доронрон»: «В школе ниндзюцу Кога-рю очень часто применялась имитация собачьего лая. Необходимость специальных исследований поведения собак определялась тем, что их было очень много во всех селениях, и тем, что собаки встречались ниндзя повсюду, и что противник обязательно использовал сторожевых псов».

В критической ситуации ниндзя своим лаем может созвать собак со всех окрестностей и под прикрытием их лая и метаний ускользнуть от врага. Если противник выйдет наружу, чтобы посмотреть, что там происходит, собаки его облают, и пока он будет пребывать в растерянности, ниндзя легко сможет бежать. Я тоже много упражнялся в имитации собачьего лая и достиг такого уровня, что могу даже разговаривать с собаками.

В целом, симитировать мяуканье легко, а подражать собаке очень сложно. Говорят, что собака воспроизводит 35 звуков, соответственно, существует 35 видов лая. Кроме того, считается, что собаки разных окрасов — белые, черные, рыжие, пестрые и прочие — лают по-разному. Ниндзя должен уметь изображать все эти виды лая, хотя даже запомнить их чрезвычайно трудно.

К тому же, в старину все собачьи породы были хорошо известны, а в наши дни, когда возросло число собак западных пород, в Японии распространились собаки очень многих пород. И все они, обнаружив что-то подозрительное, лают по-особому. Наконец, различается лай пожилых и молодых собак. Так что видов лая у каждой породы существует множество, и чтобы только все их исследовать, требуется проделать огромную работу».

Одна из хитростей ниндзя называется «уловка собаки, подлезавшей под забор» (ину-кутури-но дзюцу). Японские лазутчики знали, что собака, собираясь подлезть под ограду, всегда перед этим рычит. Бывают два вида рычания: сонное и протяжное. Прорычав, собака встряхивается и завывает. И только после этого она лезет под ограду. Помня об этом, ниндзя, подлезая под забор, мог заставить врага поверить, что это лезет собака, имитируя рычание, встряхивания и завывания пса голосом, движениями тела и встряхиванием одежды.

Если в доме, куда должен был проникнуть ниндзя, был сторожевой пес, шпион должен был подсунуть ему собаку противоположного пола. Пока псина отвлечется на сородича, ниндзя получит возможность

проскользнуть внутрь незамеченным. «Сторожа» можно было также попытаться настроить на мирный лад, подсунув ему лакомство. В качестве последнего рекомендовался поджаренный вареный рис (якимэси) с подмешанными жмыхами и кунжутными семечками. Собаку можно было «отключить» на время. Для этого ей в корм подмешивали стрихнин, вызывая отравление. После операции ниндзя, заметая следы, мог напоить пса большим количеством воды и таким образом спасти его от гибели. Если же «сторожа» требовалось просто уничтожить, ему в корм или в специально приготовленный рисовый колобок подмешивали тот же стрихнин с добавлением металлических опилок — такая смесь гарантировала мгновенную смерть «главного врага».

В наставлении по ниндзюцу «Нинпидэн» (XVI в.) упоминается уловка для скрытного проникновения в дом врага днем с названием «энко-хаири-но дэн» — «способ проникновения обезьяны». О ней говорится следующее: «Существуют варианты проникновения в обличье кошки, когда двигаешься вдоль дома или конька крыши. При движении по двору вдоль деревьев используется подражание обезьянам: лазутчик накидывает на себя обезьянью шкуру, а на голову надевает обезьянью морду. Существуют многочисленные устные наставления относительно правил проникновения под видом одного или двух животных сразу и способов изготовления соответствующих маскировочных костюмов».

Помимо кошачьих и обезьяньих «прикидов», ниндзя могли воспользоваться шкурами лисицы, барсука, собаки. Хотя сегодня такая маскировка может



「和漢三才図会」より

遊偵  
このひたもの

大乃比乃毛乃

謀者 細作  
遷候 探伺  
間謀 以上見字  
左傳註

вызвать, пожалуй, лишь недоуменную улыбку, в старой Японии, где леса кишели обезьянами, волками, дикими собаками, возможно, кто-нибудь из самых больших ниндзя-оригиналов и мог воспользоваться такой необычной уловкой.

Если ниндзя пробрался внутрь усадьбы, но никак не может выяснить обстановку в ней: кто где находится, что делает и т.д. — можно прибегнуть к одному из нескольких способов форсирования ситуации. В «Бансэнсюкай» перечислено их пять.

#### 1. «Ночные колотушки»

Речь идет о колотушках, которыми ночные сторожа в Японии отбивали часы и подавали знак в случае опасности. Чтобы узнать, где располагается охрана усадьбы, сколько в ней воинов, следует беспокоить застучать в колотушки, чтобы симитировать переполох и перебудить жильцов. Когда слуги гурьбой повалят из дома, можно установить их численность и размещение охраны. Можно также бить в колотушку невпопад, сбивая «часы» у стражи и провоцируя несвоевременную смену караулов, и так выяснить организацию охраны.

#### 2. «Закричать и позвать на помощь»

Для выяснения ситуации в доме можно симитировать попытку ограбления, внезапное нападение, драку, для чего достаточно начать орать во всю глотку. Пока хозяева будут разбираться, в чем дело, ниндзя получит необходимые сведения.

#### 3. «Дать врагу послушать далекий кашель»

Для этого нужно воспользоваться простейшим устройством — обрезком бамбука, в котором вычищены все перегородки, кроме одной на конце. Если в эту трубку прокашляться, кашель будет слышаться далеко. Так можно ввести врага в заблуждение относительно своего местонахождения и спровоцировать на какие-то действия.

#### 4. «Спускание коня»

Еще один хороший вариант — прокрасться на конюшню и перерезать путы, которыми коней привязывают на ночь, и выпустить их на волю. Пока слуги в суматохе будут ловить лошадей, можно разобраться в ситуации и определиться с дальнейшими действиями.

#### 5. «Поджог»

Радикальный способ выяснения ситуации в усадьбе — поджог. Для деревянных, нередко крытых соломой японских домов поджог был самой страшной опасностью. В такой ситуации все от мала до велика бросались на тушение, чем мог воспользоваться ниндзя в своих целях.

Пробравшись в ночной тьме внутрь дома, перед тем как перейти к осуществлению своего плана — добытию необходимых документов, устранению опасного лица и т.д., ниндзя должен был удостовериться, что обитатели действительно крепко спят, а не притворяются или только дремлют. Для этого он должен был знать особенности сна в разные сезоны года, которым в «Бансэнсюкай» посвящен особый раздел «Сики бэммин дайё» — «Великий секрет различения сна в 4 сезона года».

#### 1. Сон весной

Весной, с приходом тепла и прекращением снегопадов и дождей, сердца людей «тают», жизнь становится спокойной, размеренной. Человек чувствует вялость и быстро устает, особенно это относится к периоду с середины по конец весны, когда становится все жарче и жарче. В это время весь люд спит крепко.

#### 2. Сон летом

Летом день длинный, а ночь короткая. С конца мая по середину июня в Японии чрезвычайно жарко и душно. Поэтому все очень устают. Вторая половина лета — самый жаркий период в Стране Восходящего Солнца. Из-за страшной влажности и жары люди засыпают очень поздно, и время сна еще больше сокращается. По традиционным представлениям, это период господства элемента Земля. Человек теряет влагу, тело подсыхает, сон становится коротким. И напротив, когда тело вбирает влагу, сон долгий. Этим же, кстати, традиционная медицина объясняет и разницу в продолжительности сна у стариков и молодых: старики «суше» и потому спят меньше, молодые «влажнее» — поэтому спят больше. Во вторую половину лета, хотя время сна и короче, японцы спят крепче всего, особенно после часа Свиньи (с 22 до 24 часов), когда становится прохладнее, и человек, наконец, освобождается из плена изнуряющего зноя. Оптимальный с точки зрения тайного проникновения вариант — ночь с ливнем: благодаря прохладе и поглощению влаги человек спит и глубоко, и долго.

#### 3. Сон осенью

Начало сентября для Японии — продолжение лета, а вообще осень в Японии — самое «сухое» время года, период господства элемента Металл. По японским понятиям, из-за недостатка влаги опадает листва, тело человека «сохнет», поэтому спит он мало. Поскольку постепенно холодает, тело не расслабляется, а остается «напряженным». К тому же день сокращается, а ночь прибавляется — значит, и дневная усталость меньше. В этот период человек спит чутко, сохраняя трезвый ум.

#### 4. Сон зимой

Зима — самое холодное и «мокрое» время года, период господства элемента Вода. Тело и дух в это время не слабеют от усталости. Поэтому человек, хотя и спит подолгу, но рано просыпается.

Таковы общие закономерности сна, отслеженные ниндзя. Однако знания только их для практической работы недостаточно, потому что глубина сна сильно колеблется в зависимости от каждого человека и времени, и это нужно обязательно учитывать. Соответствующие «способы определения, спит человек или бодрствует» (минкаку сатти), мы опять-таки находим в «Бансэнсюкай».

Наблюдая «за сном и бодрствованием», необходимо учитывать, молод человек или стар, полный он или худой. Так, в теле старика мало влаги и тепла, поэтому спит он мало. Хотя нужно учитывать индивидуальные особенности каждого отдельного человека, как правило, люди старше 40 лет хорошо спят до полуночи и нередко просыпаются в период с 2-х до 4-х часов



ночи. Молодых же переполняет энергия. Они, наоборот, хорошо спят с поздней ночи до утра. При этом нужно помнить, что полные, как правило, спят больше худых. Это, по мнению древнеяпонских медиков, объясняется тем, что в их телах больше влаги.

Определить, спит человек или бодрствует, можно, наблюдая за работой его сердца. Как правило, люди с частым пульсом спят мало. И напротив. Люди с полным размеренным неторопливым пульсом спят много. Если человек ведет правильный образ жизни, если он целеустремлен, сконцентрирован, то он спит мало. Люди же, ведущие неправильный образ жизни, любящие прикорнуть в течение дня, ленивые подолгу спят глубоким сном.

Люди, отличающиеся умеренностью в повседневной жизни, которые, даже когда ложатся спать, «не распускают пояса, не боясь мороза, носят легкую одежду», не злоупотребляют алкоголем и не чревоугодничают, воздерживаются от разврата, «постигают мириады вещей», спят мало и чутко. Люди, в повседневной жизни не воздержанные, любящие посидеть допоздна, хорошо выпить, плотно поесть, да еще на ночь, злоупотребляющие половыми сношениями, спят помногу — так, по крайней мере, гласят премудрости ниндзя.

«В зависимости от того, легко ли на душе у человека, или он страдает, сон может быть глубоким или поверхностным», — утверждает «Бансэнсюкай». Имеется в виду, что, если человека ничто не тревожит, и на душе у него легко, он и спит хорошо. Если же человек чего-то опасается, переживает, мучается, сон у него поверхностный. Кроме того, люди, питающие склонность к наукам или искусствам, спят мало. Человек, не имеющий никакого интереса ни к наукам, ни к искусству, как правило, любит поспать.

Обычно в скрытом проникновении в дом врага участвовал только один ниндзя, потому что вдвоем или тем более группой сделать это гораздо труднее: выше вероятность обнаружения противником, тре-

буется тончайшая согласованность всех действий и т.д. Тем не менее, в «Сёнинки» описаны способы проведения операций с проникновением в дом врага с использованием мини-группы в два (сонин-синоби) или три человека (саннин-синоби). В этом случае непосредственно в здание проникает один ниндзя, а один или двое других обеспечивают ему прикрытие или отвлекают внимание врага.

Одна из характерных уловок ниндзя при работе в паре состояла в том, что один из лазутчиков направлялся напрямик к воротам усадьбы и колотил в них изо всех сил. Когда взбудораженные жильцы высыпали наружу и бросались ловить хулигана, второй ниндзя, воспользовавшись суматохой, старался проскользнуть внутрь. В другом варианте один ниндзя мог сыграть роль письмоносца, вызвать хозяина дома и отвлечь на себя внимание охраны, чтобы облегчить товарищу проникновение вовнутрь.

При работе в тройке внутрь дома проникает один ниндзя, а двое других помогают ему, отвлекая на себя внимание, и наблюдают за ходом событий, чтобы в случае необходимости прийти товарищу на выручку. В случае обнаружения «коллеги», они должны примкнуть к преследованию и направить его по ложному следу. В другом варианте два ниндзя могут разыграть драку прямо на пороге нужного дома и выманить хозяев наружу. Тем временем третий ниндзя залезет внутрь через черный ход. В еще одной уловке один из ниндзя нанимался на службу в нужный дом, а двое других выступали в качестве его друзей и поручителей. Навещая товарища и потихоньку приручая жильцов и слуг к себе, они могли преспокойно облазить дом, не привлекая к себе внимания, а в случае необходимости прикончить хозяина.

Важнейшим элементом подготовки любой операции с использованием такой группы ниндзя было назначение паролей, условных знаков-меток на одежде и места сбора на случай провала и побега.

Алексей Горбылёв

## Мечи, скрытые в ладони

Я долго размышлял над тем, какому виду бадзюцу посвятить очередной очерк. Выбор велик: это и не имеющее, пожалуй, аналогов весьма загадочное искусство выхватывания меча иайдзюцу, и самурайская верховая езда бадзюцу, и искусство боя своеобразной полицейской дубинкой дзиттэ. Сомнения развеял случай.

Недавно в «Будо-спорт», известный московский магазин экипировки для занятий единоборствами, завезли сувенирные метательные звездочки — сюрикэны. Они моментально выбились в лидеры продаж, и довольно крупная партия стала таять на глазах у изумленных продавцов, словно остатки лежалого снега в жаркий апрельский денек. Уж и не знаю, что на это повлияло: то ли наши любители японских бадзюцу втайне усиленно отработывают приемы метания сюрикэнов, то ли есть в этих звездах, как и в одноименных им небесных светилах, какая-то особая притягательная магия. Но, думаю, рассказ о сюрикэндзюцу — искусстве метания специальных стрелок, дротиков и звездочек — сейчас будет в самый раз.

\* \* \*

### Истоки сюрикэндзюцу

В популярном сознании сюрикэны (слово «сюрикэн» буквально означает «меч, скрытый в ладони») неразрывно связаны с образом загадочных средневековых японских разведчиков. Поэтому их нередко

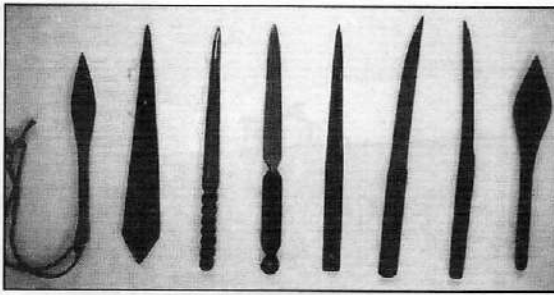
называют «звездами ниндзя». Однако в действительности метательным оружием такого рода широко пользовались все японские воины, хотя именно для ниндзя оно стало как бы «визитной карточкой»: звезды и стрелки можно было легко прятать в одежде и использовать для убийства исподтишка, что и предопределило их популярность в среде «невидимок».

Корни искусства метания сюрикэнов уходят в толщу времен, ведь прообразом их послужили камни и дубинки, которые палеолитические люди метали в животных на охоте или в своих соперников — претендентов на ту же добычу — в боевых столкновениях.

В Японии камнеметный бой (иси-нагэ) сохранился чрезвычайно долго. В литературных памятниках, повествующих о войнах между самурайскими кланами Минамото и Тайра XII в., «Хэйкэ моногатари» («Повесть о доме Тайра») и «Гикэйки» («Сказание о Ёсичунэ») он упоминается под названием «индзи-ути», которое в одном, наиболее распространенном, написании означает «метание [камней] по мишеням», а в другом, видимо, более древнем — просто «метание камней». Названные произведения свидетельствуют, что в японских армиях XII столетия существовали особые вспомогательные отряды воинов из числа челядинцев, призванные осыпать врагов камнями. Таких воинов называли «мукай цубутэ-но моно» — «передовые камнеметчики», а их командиров именовали «индзи-но кандзя» — «предводители камнеметчиков».

Тренировка в отбивании сюрикэнов. Рисунок Кацусика Хокусай



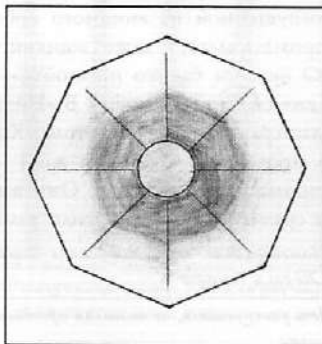


Различные виды бодзэ-сюрикэнэнов (второй слева – сюрикэн школы Цуцуми ходзан-рю)

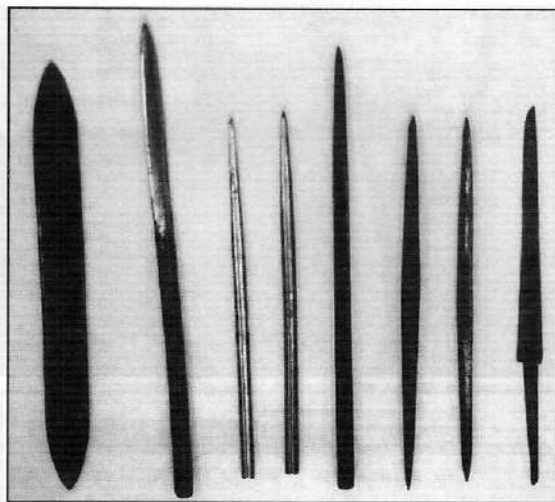
Камнеметный бой пережил эпоху войн Тайра и Минамото; камнями противника осыпали и много позднее. Параллельно он развился в весьма своеобразную «забаву» с тем же названием «индзи-ути». В дни праздников, возможно, в качестве одного из традиционных обрядов было принято устраивать «битву камнями» (иси-кассэн), когда две группы камнеметчиков, выстроившись на противоположных берегах реки, осыпали друг друга речной галькой. О масштабах этой «забавы» красноречиво говорит следующий факт: во празднества Камо-мацури в 1369 г. в Киото в «битве камнями» погибло 45 человек! Очевидно, что подобные игрища имели большое военно-прикладное значение, особенно если принять во внимание, что в сражении во врага можно было метать не только булыжники, но и кувшины с зажигательными смесями или простейшие ручные гранаты.

В начале эпохи Сэнгоку (1467–1568), когда по всей Японии закипели битвы, камнеметный бой начал модифицироваться: теперь вместо камней стали применяться специальные метательные снаряды в форме наконечника копья, именовавшиеся «индзи-яри» — «камни-копья». Это уже был прямой прототип так называемых бо-сюрикэнэнов, т.е. метательных лезвий в виде палочки.

С другой стороны, в начале эпохи Эдо (1603–1867) в качестве боевых метательных снарядов вместо камней стали использоваться «метательные камни» цубутэ из каленой стали, оптимальной для метания формы. Описания цубутэ встречаются, например, в тайных наставлениях ницзя. Они представляли собой округлые или восьмиугольные метательные пластинки диаметром от 4 до 5 см и толщиной более 1 см, изготовленные из каленого железа и заточенные по окружности. Их бросали в лицо или другие неприкрытые участки тела противника, стремясь перерезать артерию, вену или перебить кость. Поскольку цубутэ позволяли разить врага на довольно



Цубутэ (слева) и утинэ (справа)



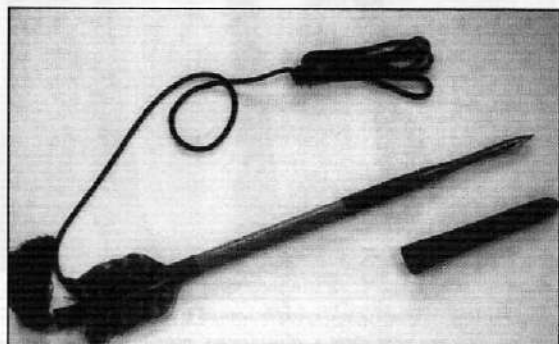
Различные виды бодзэ-сюрикэнэнов (первой слева – сюрикэн школы Цулава-рю)

большом расстоянии — в несколько десятков метров, ницзя носили их по 20 штук в кожаном мешочке на поясе. Цубутэ, возможно, послужили прототипом такого вида сюрикэнэнов, как сякэн — «меч-колесо».

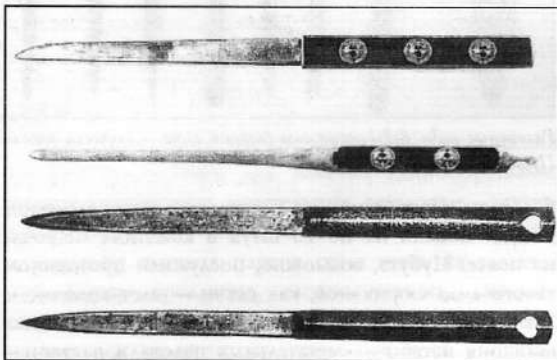
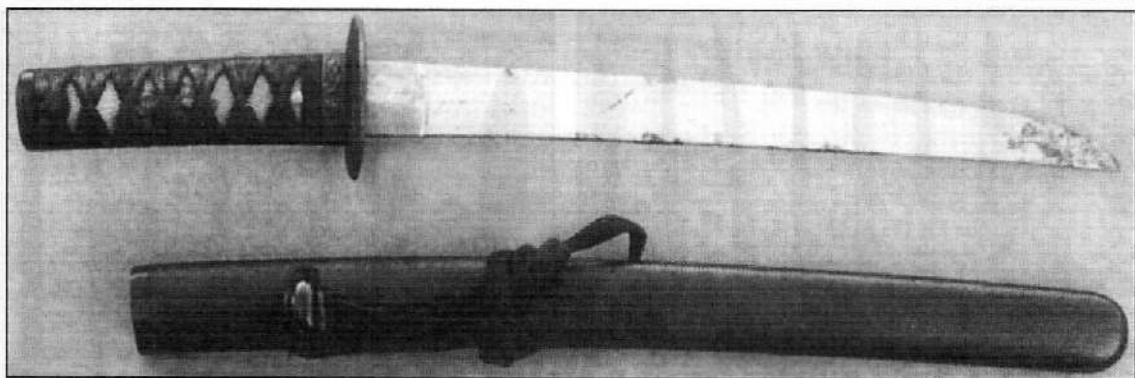
В старых японских сочинениях можно найти упоминания нагэбо — «метательных палок» и нагэяри — «метательных копий». Большого распространения это оружие не получило, но свой след в истории вооружений оставило. Не развившись в самостоятельное будзюцу (говоря о будзюцу, японские исследователи обычно имеют в виду систематизированные в виде школ-рю виды боевых действий, располагающие своей теорией и методикой), метание копий повлияло на развитие сюрикэндзюцу.

Одним из источников сюрикэндзюцу называют и такой самостоятельный вид будзюцу, как утинэздзюцу. В этом боевом искусстве были систематизированы способы применения утинэ — специальных стрел (известны также, как нагэя — «метательные стрелы», тэцукя — «стрелы, выбрасываемые руками» и др.), которые метали не с помощью лука, а руками. От обычных они отличались более коротким и толстым древком.

Утинэ применялись, по крайней мере, уже в XIV в. Так, в «Гайхэйки» упоминается некий безымянный самурай, носивший на спине 36 стрел с толстыми древками, поразивший ими множество облаченных в







доспехи врагов. Вероятно, первоначально утинэдзюцу развивалось как раздел кюдзюцу — искусства стрельбы из лука. Об этом свидетельствуют упоминания утинэ в различных текстах по «лучному искусству», а также тот факт, что приемы их метания изучаются в ряде школ кюдзюцу (например, в Хэки-рю).

Влияние утинэдзюцу на сюрикэндзюцу несомненно. Об этом красноречиво говорит то, что многие виды сюрикэнов представляют собой уменьшенные варианты метательных стрел. Велико сходство этих боевых искусств и в технике, методах тренировки и психической настройки.

Наконец, в качестве еще одного прототипа сюрикэнов называют утимоно. Утимоно — это не особый вид оружия, и не особое боевое искусство. Так самураи называли использование в качестве метательного оружия короткого меча вакидзаси или ножа танто, которые входили в стандартный комплект воору-



Различные виды утимоно:

вакидзаси (сверху); ножик кодзюка и шило когай (слева); канкюгата (слева внизу) — ножик, использовавшийся в качестве шила для прищипывания коня (известен также как умабари), а также для прикалывания бумажки со своим именем к отрубленной голове поверженного врага.

жения воина и не предназначались специально для метания.

В различных источниках можно найти описания применения вакидзаси в качестве метательного оружия. Например, в «Осака гунки» сообщается: «Огасавара Тадамаса был хранителем замка Акасэки-дзэ. Когда явились враги, его пронзили копьем сквозь нагрудную плиту доспеха, но он метнул свой вакидзаси в качества сюрикэна и спасся бегством».

В «Дзэдзан кидан» рассказывается, как Такэда Кацүэри в 1574 г. захватил замок Суганума Садамицу. Семью Суганума предали, и падение замка было неизбежно. Поэтому военный совет принял решение прекратить сопротивление, а сам Суганума вместе с Ямагути Горосаку и еще одним товарищем попытался спастись из горящего замка бегством верхом. Самураи Такэда бросились вдогонку. Когда беглецы расстреляли все свои стрелы, а враги подобрались к ним почти вплотную, Ямагути Горосаку выхватил вакидзаси, метнул его в одного из преследователей, но промахнулся и был убит.

Большим мастером метания меча был великий фехтовальщик XVII в. Миямото Мусаси, о котором читатели могут прочесть в этом номере. В «Хонтэ бугэй сэдэн», в частности, о нем говорится: «Он мог послать боевой меч в полет или метнуть деревянный меч, и враг не мог спастись от него даже бегством. Брошенный им меч был подобен стреле, выпущенной из мощного арбалета. Он никогда не промахивался, и даже [великий китайский лучник] Ян Ю не смог бы его превзойти». Однажды это умение даже спасло ему жизнь. В «Нитэнки», жизнеописании мастера, говорится об этом: «Когда Мусаси находился в провинции Ига, [там жил] мастер искусства кусаригамы<sup>1</sup> некий Сисидо. Они вышли в открытое поле и сразились. Когда Сисидо взмахнул серпом, Мусаси

<sup>1</sup> Кусаригамы — боевой серп с прикрепленной к нему цепью с гирькой. Цепь раскручивали, не позволяя противнику подойти, оплетали ею оружие, руки или ноги врага и, сблизившись, приканчивали его ударом серпа.



Тренировка в метании сюрикэнов. Рисунок Какусика Хокусай

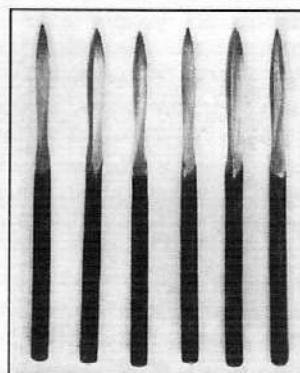
вынул нож и метнул его в грудь Сисидо, который тут же рухнул, потом Мусаси сблизился с ним и добил».

Это искусство Миямото Мусаси, видимо, передал своему приемному сыну Иори Ёэмон. В «Коан тайва» о нем говорится: «Ёэмон, приемный сын Такэмура Мусаси (Миямото Мусаси — А.Г.), не уступал отцу и прекрасно владел кэндзюцу. Этот Ёэмон пускал по реке персик и поражал его броском меча длиной в 1 сяку 3 сун (ок. 40 см), пронзая косточку фрукта».

По мнению исследователей, в процессе совершенствования техники метания утимоно постепенно стандартное оружие стали вытеснять его уменьшенные копии. Так появилась такая разновидность метательных лезвий, как тантогата-но сюрикэн — «сюрикэн в виде ножа танто». Такое оружие применяется, например, в школе Такэмура-рю, восходящей к Миямото Мусаси

и включающей, помимо сюрикэндзюцу, еще и технику фехтования мечом.

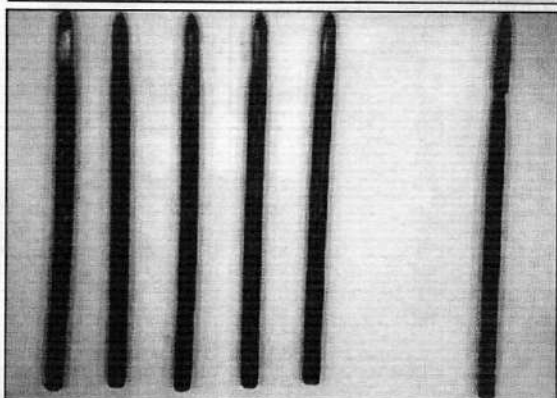
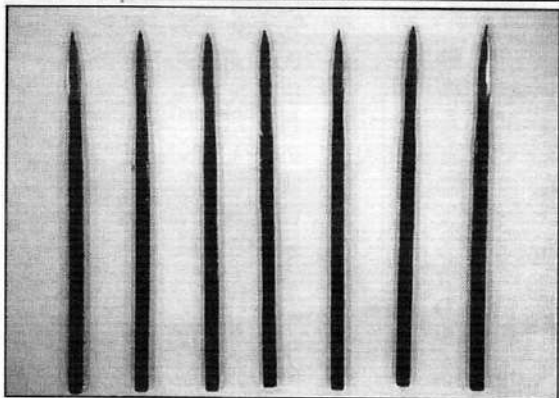
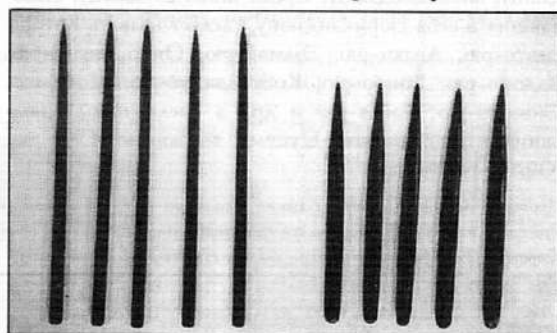
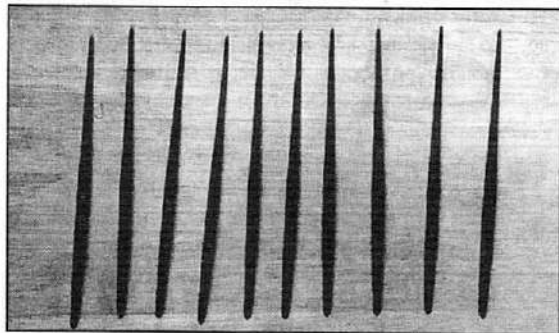
Прообразами сюрикэнов являлись, вероятно, и другие предметы снаряжения и вооружения, которые при условии некоторой сноровки можно было использовать для метания. В их числе называют, например, заостренные напильники на деревянных ручках (ядзири), ручные острия для прищипоривания коней (ума-бари) и др.



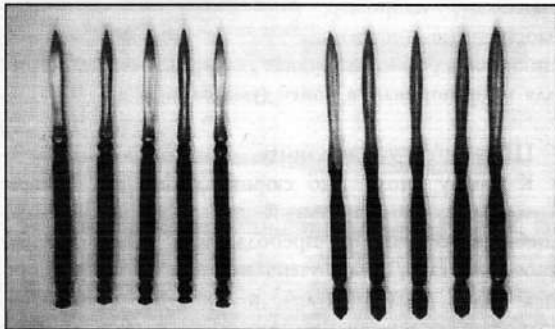
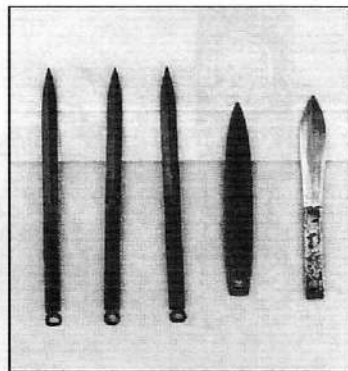
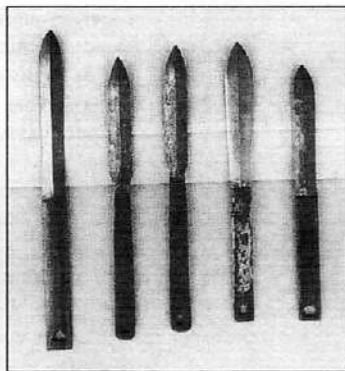
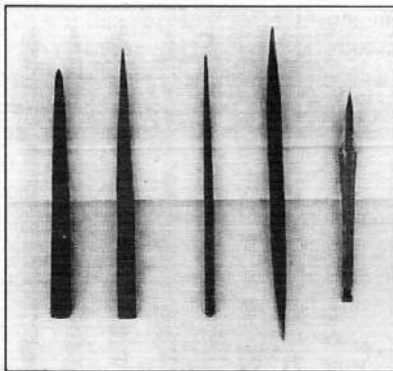
Боддэ-сюрикэны в виде наконечника пилки хоко школы Ику-рю

### Школы сюрикэндзюцу

К началу эпохи Эдо сюрикэндзюцу уже превратилось в самостоятельный вид будзюцу. Однако школ, в которых бы преподавалось только это боевое искусство, было очень немного (а по мнению некоторых исследователей, и вовсе не было). Как правило, сюрикэндзюцу являлось одной из дисциплин, составляющих программу комплексной школы будзюцу, в которой заглавной дисциплиной могло быть фехтование мечом, копьем, стрельба из лука или борьба без оружия дзюдзюцу. В то же время, как свидетельствуют памятники, зачастую искусство применения «мечей, скрытых в ладони» рассматривалось как



Вверху слева: иллюстрации боддэ-сюрикэны школы Кукусин-рю; вверху справа: геодеобразные боддэ-сюрикэны школ Моэн-рю (слева) и Тисин-рю (справа); внизу слева: боддэ-сюрикэны в виде наконечника копья школы Моэн-рю; внизу справа: боддэ-сюрикэны в виде наконечника копья школы Косю-рю

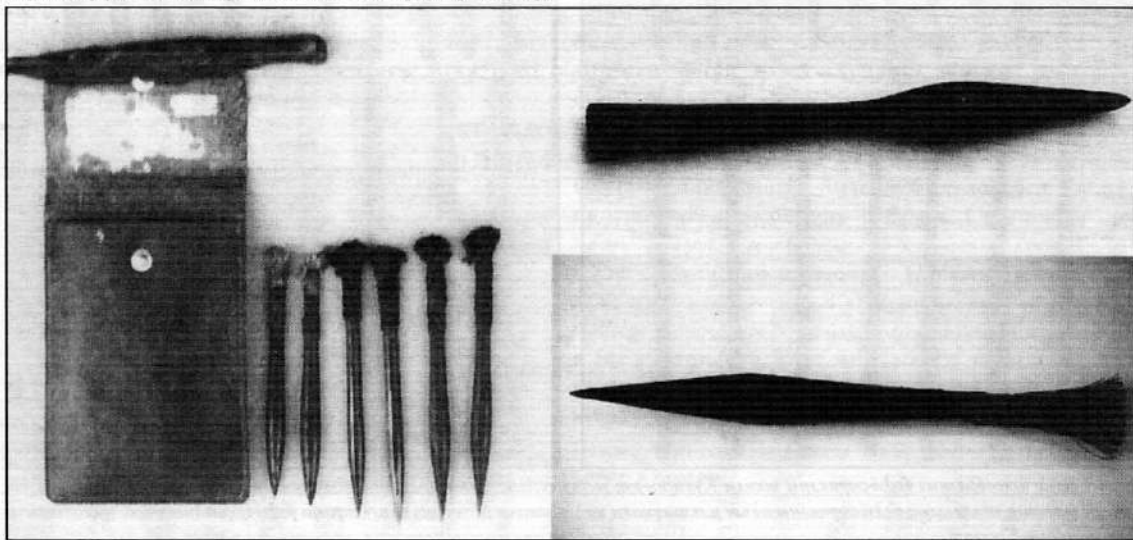


Различные виды бōдō-кюриэнов: гвоздеобразные и иглообразные кюриэны, первые два (слева направо) принадлежали сэюну Токугава Кэйки, в середине – кюриэны школы Сираи-рю, четвертый – Цугава-рю, пятый – Нэгиси-рю (вверху слева); кюриэны в виде наконечника пика хоко, школа неизвестна (вверху в середине); кюриэны в виде ножей танто и канкюдатана (вверху справа); кюриэны школы Идзу-рю, изготовленные по образцу скальпелей голландских хирургов (справа).

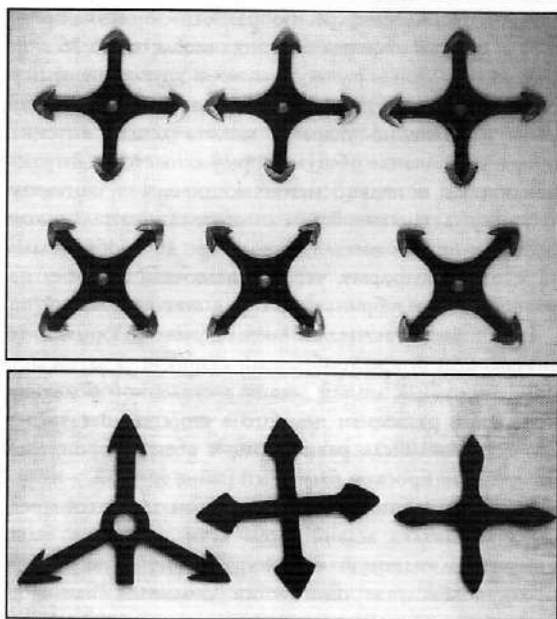
секретная техника, к овладению которой допускались только избранные.

В тех школах, которые сохранились до наших дней и обучают кюриэндзюцу, в большинстве случаев основным видом является либо «искусство меча» кэндзюцу, либо дзюдзюцу. Среди школ кэндзюцу, включавших в себя кюриэндзюцу, следует назвать Катори синто-рю, Араки-рю, Эммэй-рю, Онко тисин-рю, Кадоно-рю, Ганрю-рю, Кобу дзицуё-рю, Мозн-рю, Синкагэ-рю, Тайся-рю и др., а среди школ дзюдзюцу – Сэкигути-рю, Цуцуми ходзан-рю, Сёсё-рю, Кираку-рю и др.

Дротики школы Нэгиси-рю с хвостовиками из конского волоса или нити для повышения точности и дальности броска. На фото-дротики, использовавшиеся во время Второй мировой войны для обучения самозащите студентов (слева); кюриэны школы Синкагэ-рю (справа вверху); большой кюриэн школы Нэгиси-рю (справа внизу)



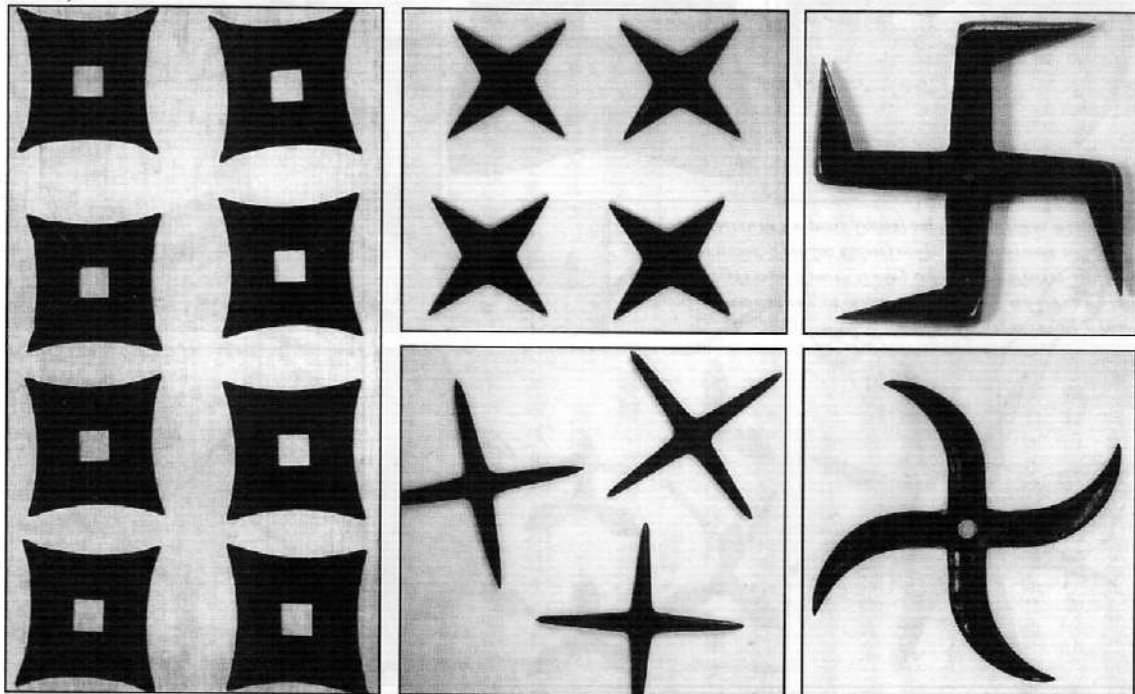




Сякэны школы Ягю синкагэ-рю

Бодзё-сюрикэн, в свою очередь, разделяются на сюрикэны в виде палочек для еды, клинообразные, веретенообразные, пластинчатые, иглообразные, гвоздеобразные, ножеобразные и др. Всего специалисты насчитывают до 50 видов бодзё-сюрикэн. Техника метания таких сюрикэнов изучалась во многих школах будзюцу: Катори Синто-рю, Нэгиси-рю и др. Однако ниндзя из Ига и Кога предпочитали им знаменитые звездочки, или сякэн.

Сэмбан-сюрикэны Кукисин-рю (слева); крестообразные сюрикэны ниндзя из Ига и Кога (в центре сверху); крестообразные сюрикэны Кога-рю и Ягю синкагэ-рю (в центре внизу); мандзи-сюрикэн школы Кобори-рю (справа сверху); сюрикэн в виде «текущей свастики» (нагарэ-мандзи), школа неизвестна



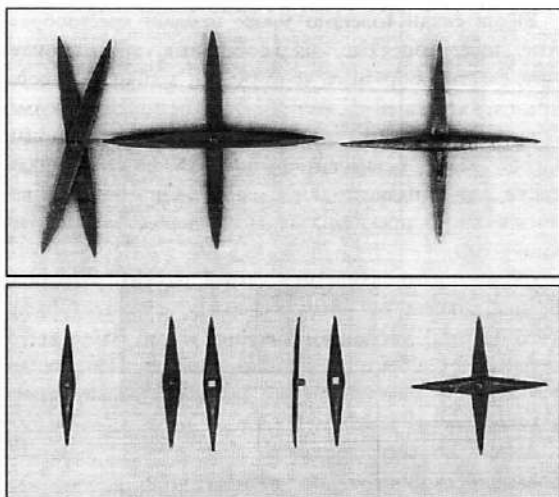
Видов сякэн известно также немало: крестообразные, шестиконечные, звездообразные, восьмиконечные, свастикообразные, трехлучевые, в виде железного кольца, «текущей» свастики, отверстия от гвоздя, «ежика» и т.д. Всего их также насчитывают свыше 50. Особо следует остановиться, пожалуй, на таких видах сякэн, как мандзи и нагарэ-мандзи. Они обрабатывались ядами и предназначались для нанесения царапающих ран.

Сякэны изготавливались самых разных размеров. Размер зависел от роста владельца, его веса, физической силы, дистанции метания и т.д. Чаще всего встречаются образцы с диаметром от 115 мм до 175 мм. Соответственно вес звездочки варьировался в диапазоне от 18,75 до 112,5 г.

Легкие по весу сюрикэны можно было метать с большой скоростью, но точность при этом была низкой, а раны неглубокими. Зато их можно было носить в большом количестве. «Скорострельность» при метании тяжелых «звездочек», напротив, была ниже. Но они лучше шли в цель и могли причинить очень тяжелые раны.

Толщина «звездочек» также сильно варьировалась. Они могли быть тонюсенькими, как лезвие бритвы, или очень толстыми — до 3,03 мм. Обычно сякэны имели утолщение в центре, и их лучи плавно истончались к кончикам. Это обеспечивало «звездочке» лучшую устойчивость в полете и, соответственно, точность попадания.

На общем фоне выделяется сэмбан-сюрикэн. У этой разновидности сюрикэна, имеющей почти квадратную форму, центральная часть тонкая, а края



Складные (вверху) и составные (внизу) сюрикэны, школа неизвестна

толстые. Такая форма также обеспечивает довольно высокую эффективность «огня».

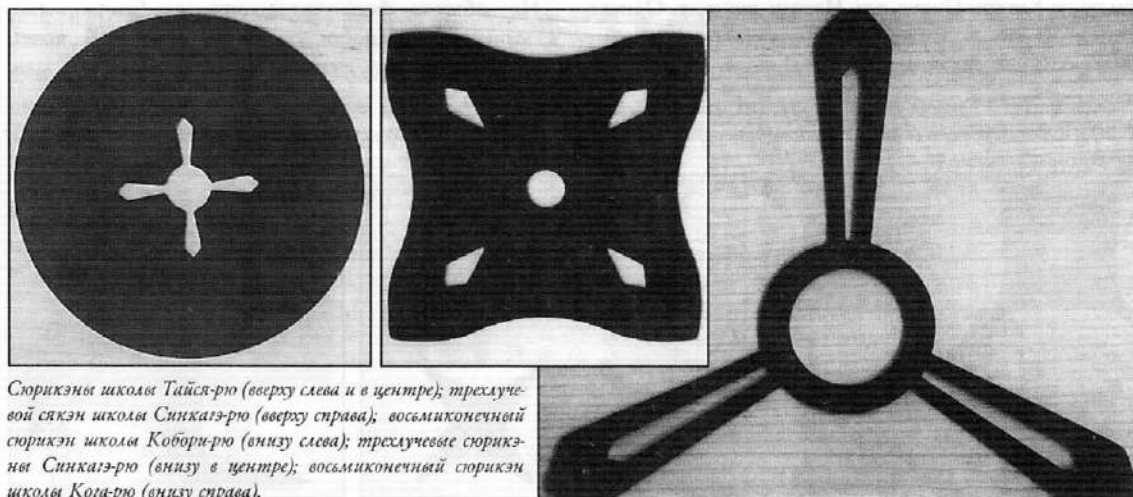
Обычно сюрикэны выковывались из высококачественной стали и во время доводки истончались в нужных местах при помощи напильника.

Процесс изготовления многолучевых сюрикэнов был довольно сложным и трудоёмким. Как правило, их вырубали при помощи зубила из толстой пластины, а затем доводили до кондиции напильником.

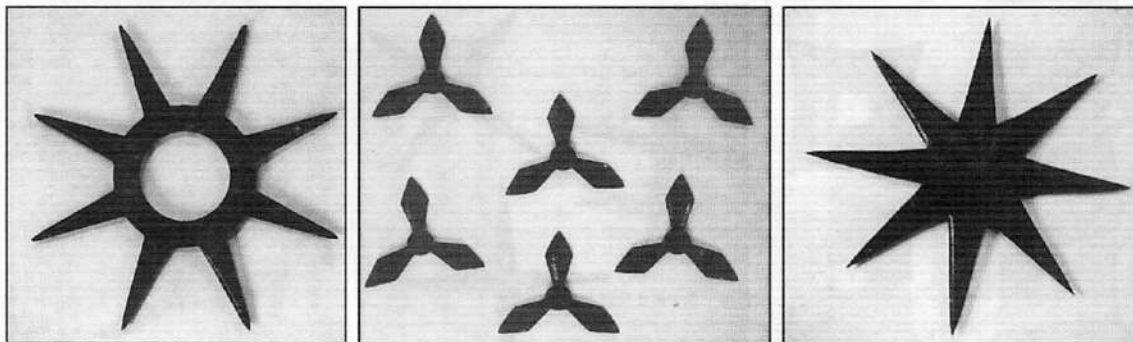
Для изготовления крестообразного сюрикэна весом в 75 г. бралась стальная болванка весом около 86 г. Ее сильно накаляли и расплющивали в круглую лепешку. Затем, стараясь не истончить болванку в центральной части, постепенно ударами молота делали 4 усика, придавая болванке общую форму с толстой центральной частью и плавно истончающимися к кончикам четырьмя лезвиями. Затем с заготовки напильником удаляли лишний металл, доводя вес до необходимых 75 г, шлифуя форму, чтобы «звездочка» была без неровностей и зазубрин, и заостряя кончики лезвий.

Если же изготавливался восьмилучевой сюрикэн, то сначала делали крестообразный сюрикэн, а затем при помощи зубила делили лезвия раскаленной болванки пополам и разводили немного в стороны. Заточивать лезвия нужно было равномерно с обеих сторон, иначе точность бросков была бы крайне низкой.

Особую сложность в изготовлении звездочек представляла закалка лезвий. Всем лучикам нужно было придать одинаковую степень твердости, так как в противном случае они могли сломаться или погнуться, сделав невозможным применение звездочки. Конечно, для того чтобы нагреть заготовку и бросить в холодную воду или масло, большого ума не требовалось, но при такой технологии лезвия нередко ломались, и вся работа оказывалась насмарку. Поэтому требовалось найти какой-то более нежный способ закалки. Кроме того, было необходимо закалить только самые кончики лучиков звездочки, чтобы она не



Сюрикэны школы Тайся-рю (вверху слева и в центре); трехлучевой сякэн школы Синкагэ-рю (вверху справа); восьмиконечный сюрикэн школы Кобори-рю (внизу слева); трехлучевые сюрикэны Синкагэ-рю (внизу в центре); восьмиконечный сюрикэн школы Кога-рю (внизу справа).



утратила своей прочности и не разлетелась на куски при сильном ударе о твердую поверхность.

Вариант поочередного нагрева и закалки лучиков не подходил ввиду малого размера изделия: попробуйте закалить один луч, а потом нагреть другой так, чтобы первый остался холодным. Поэтому ниндзя делали в центре «звездочки» маленькое круглое отверстие, в которое пропускался тонкий длинный стальной прут. Установив его в горизонтальное положение и быстро вращая на нем раскаленную звездочку, ее лучики опускали в холодное масло, благодаря чему обеспечивалась закалка только нужных частей лезвия.

Отверстие в центре звездочки обычно не заделывали, так как через него можно было пропустить шнур, чтобы нанизать на него еще несколько сякэнов и сделать удобную в переноске связку. Однако так как сякэн с дыркой в полете издает легкий свист, иногда для полной шумовой маскировки отверстие заделывали свинцом.

Всем известно, что разведчики ниндзя стремились к полной невидимости в темноте и использовали темные коричневые костюмы, выкрашивали оружие и ножны в черный цвет. Точно так же и свои сюрикэны «невидимка» окрашивал в черный цвет, чтобы при метании ночью предательский ответ не выдал его врагу. Для этого перед закалкой раскаленный сюрикэн с усилием протирали куском шелка. Шелк горел, и его пепел намертво прилипал к поверхности железа, в результате чего сюрикэн становился совершенно черным. Такое черное покрытие не только обеспечивало невидимость оружия, но и защищало его от ржавчины.

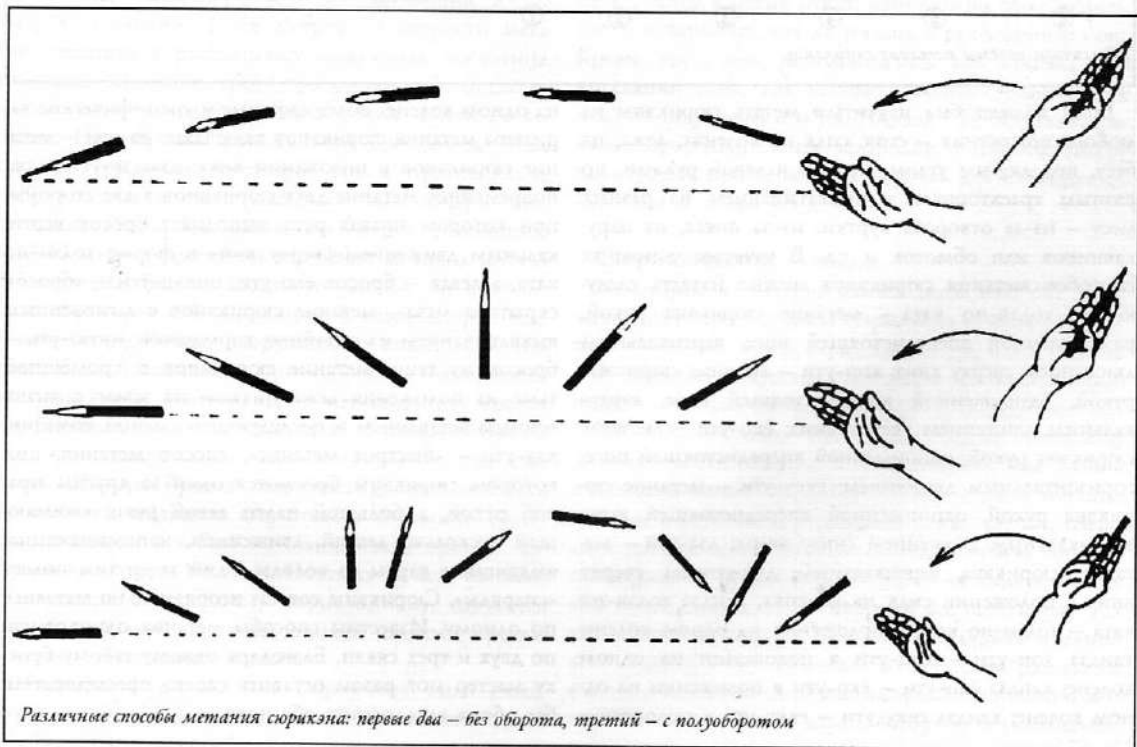
### Применение сюрикэнов

В дошедших до наших дней школах, в программу обучения которых включено сюрикэндзюцу — Катори Синто-рю, Нэгиси-рю и др., используются самые различные способы метания сюрикэнов. Броски выполняются из разных позиций, по разным траекториям.

В технике метания бодзэ-сюрикэн различают бросок с полуоборотом и бросок без оборота. При броске вращение вокруг поперечной оси стараются свести к минимуму. Хорошо сбалансированный бодзэ-сюрикэн летит почти по прямой. Проще всего вонзить в цель сюрикэн, заточенный с обоих концов.

Сякэны же метают, как правило, сериями, очень быстро, один за другим. Бросают их обязательно «с подкруткой», что обеспечивается смещением захвата к периферии снаряда и «щелчковым» движением кисти. Благодаря вращению, полет пластины становится более устойчивым, а при горизонтальном броске пластина своей плоскостью опирается на воздух (эффект крыла), что значительно увеличивает дальность и точность броска.

Исследователи отмечают, что в старинных наставлениях по ниндзюцу, где часто встречаются изображения сюрикэнов, мы нигде не найдем описаний способов их метания. Вероятно, этот факт можно истолковать двояко. С одной стороны, сюрикэны могли считаться секретным оружием, и в таком случае ученик мог получить наставления об их использовании только из уст своего наставника. Однако, учитывая широкое распространение сюрикэнов среди японских воинов, это представляется маловероятным. Скорее, способы метания попросту не были кодифицированы, и каждый боец вырабатывал собственные.



Различные способы метания сюрикэна: первые два — без оборота, третий — с полуоборотом

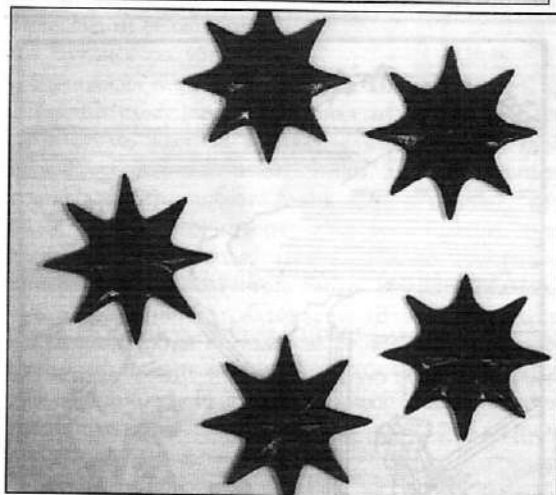
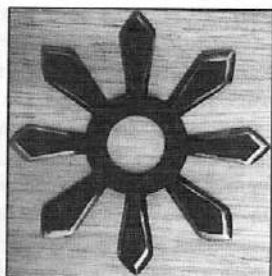
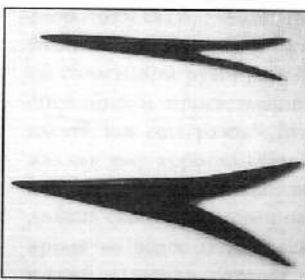




Различные приемы метания сюрикэнов

Воин должен был научиться метать сюрикэны из любого положения — стоя, сидя на коленях, лежа, на бегу, под любым углом, правой и левой руками, по разным траекториям, с выхватыванием из разных мест — из-за отворота куртки, из-за пояса, из нарукавников или обмоток и т.д. В качестве основных способов метания сюрикэнов можно назвать следующие: тодзи-но ката — метание сюрикэна рукой, разноименной впередистоящей ногой, вертикальным движением сверху вниз; хон-ути — метание сюрикэна рукой, одноименной впередистоящей ногой, вертикальным движением сверху вниз; ёко-ути — метание сюрикэна рукой, одноименной впередистоящей ногой, горизонтальным движением; гяку-ути — метание сюрикэна рукой, одноименной впередистоящей ногой, вертикальным движением снизу вверх; дза-ути — метание сюрикэна вертикальным движением сверху вниз в положении сидя на коленях; хандза тодзи-но ката — тодзи-но ката в положении на одном колене; хандза хон-ути — хон-ути в положении на одном колене; хандза ёко-ути — ёко-ути в положении на одном колене; хандза гяку-ути — гяку-ути в положении

на одном колене. Более сложные и специфические варианты метания сюрикэнов включают: нэ-ути — метание сюрикэнов в положении лежа; дзюдзи-ути — одновременное метание двух сюрикэнов в две стороны, при котором правая рука выполняет бросок вертикальным движением сверху вниз в форме тодзи-но ката, а левая — бросок ёко-ути; онкэн-ути — «бросок скрытого меча», метание сюрикэнов с мгновенным выхватыванием из потайных кармашков; интю-ути — бросок из тени, метание сюрикэнов в кромешной тьме из положения лежа ничком на земле с мгновенным вставанием и последующей сменой позиции; хая-ути — «быстрое метание», способ метания, при котором сюрикэны бросаются один за другим правой рукой, а большой палец левой руки, сжимающей несколько лезвий, движением, напоминающим выдвигание карты из колоды, один за другим подает «снаряды». Сюрикэны совсем необязательно металась по одному. Известны способы метания одновременно по двух и трех сякэн. Благодаря одному такому броску мастер мог разом оставить своего преследователя без обоих глаз, ранить обе ноги.



Особые сюрикэны школы Синкаэ-рю (сверху слева); сюрикэны в виде основых иглол (или летящей ласточки) школ Ёсио-рю и Ига-рю (сверху в центре); сюрикэны в виде «колеса Дхармы» (сверху справа); восьмиконечный сюрикэны школы Кодэи-рю (слева).

На какой же дистанции опасен сюрикэн? Известный исследователь оружия Нава Юмио указывает, что пуля японского фитильного ружья обладает убийной силой на дистанции около 55 метров, стрела, выпущенная из лука, — на дистанции около 30 метров, бодзэ-сюрикэн — на дистанции в 7-8 метров, а сякэн — 12-16 метров. О скорости метания сюрикэнов рассказывает следующая пословица, имевшая хождение среди последователей будзюцу: «икки гокэн» — «одно дыхание — пять ножей», а согласно Нава Юмио, пять сякэнов бросают за 10-20 секунд. При этом дистанция боя с противником, вооруженным копьем, алебардой или кусари-гама, составляет около 5 с половиной метров. Дистанцию в 12-15 метров противник пробегает за каких-нибудь 2-3 секунды. Будучи вооружен копьем, он выходит на удобную для себя дистанцию и того быстрее. Следовательно, у бойца, вооруженного сякэном, и тем более бодзэ-сюрикэном, при лобовом столкновении времени хватит лишь на один, максимум два броска в стремительно набегающую цель. В такой ситуации вряд ли можно вести эффективный прицельный огонь. Скорее, бросок сюрикэна должен напугать противника, задержать его, отвлечь внимание. Затем надо переходить к бою на стандартном оружии, каковым чаще всего был меч. Поэтому во всех школах, включавших в программу сюрикэндзюцу, изучались способы метания с последующими ударами предвзвешенным мечом.

Мишенями при метании сюрикэнов были глаза, точка между глаз (микэн), виски, дыхательное горло, область сердца, различные уязвимые места на руках и

ногах (как правило, те, где артерия проходит неглубоко) и другие. Так как все главные мишени находятся на лице, метание сюрикэнов отрабатывалось на круглой мишени диаметром около 24 см. Считается, что именно таково среднее расстояние от точки микэн до яремной ямки. Впрочем, ниндзя называли сюрикэндзюцу «искусством, не превышающим третьей части» (самбука-но дзюцу), имея в виду, что попадание в мишень хотя бы одного сюрикэна из трех уже является успехом. Поэтому умение в мгновение ока осыпать область мишени градом сюрикэнов ставилось выше умения попасть сто раз из ста. Кроме того, ставка делалась и на яд, покрывавший лезвие. В качестве такового использовался обычный конский навоз и дорожная пыль, изобиловавшие столбнячными палочками.

Применение «мечей, скрытых в ладони» не ограничивалось только метанием. Зажав сюрикэны подходящей формы в обеих руках, ими можно было колоть, рвать, вспарывать, как кастетами, в рукопашном бою. Кроме того, они использовались как кресала при высекании огня, как вспомогательные средства при лазании по деревьям и т.д. Ниндзя с помощью сюрикэнов прорезали стены, загородки и ширмы, поддевали гвозди, просверливали дырочки для наблюдения, взламывали замки и т.д. и т.п.

### Сюрикэндзюцу сегодня

Некоторые из сохранившихся школ будзюцу предлагают обучение метанию сюрикэнов и ныне. Это Катори синто-рю, Нэгиси-рю, Сираи-рю и др. Однако это старинное искусство становится все более и более редким, отмирая на наших глазах за ненадобностью.

Зато практически при всех музеях ниндзюцу имеются соответствующие аттракционы, где любой желающий может попробовать свои силы в метании пластин и стрелок по мишеням, и, уверяю вас, очереди к рубежу не оскудевают. А рядом вовсю торгуют сувенирными звездочками, которые на память о визите в музей покупают практически все посетители. Так что вполне возможно, что эта популярная у людей всех возрастов веселая забава со временем разовьется в увлекательный вид спорта, наподобие хорошо известного в нашей стране дартс, который, без сомнения, найдет поклонников во всех странах мира.

«Рассказы из Удзи»  
«Удзи сюи моногатари»

Перевод Г.Г. Свиридова

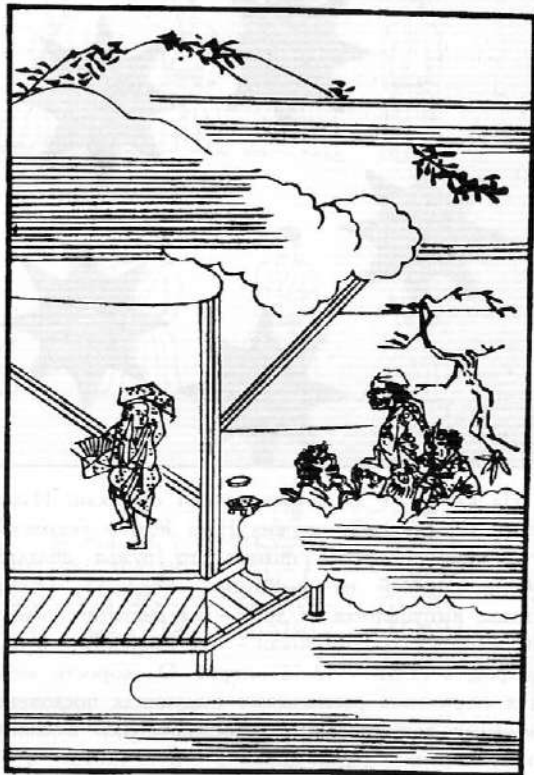
1-3. Про то, как черти шишку забрали и обратно отдали

И это тоже давным-давно было... Жил-был старик, у которого на правой стороне лица выросла большая шишка. Размером с большой мандарин. Людей он сторонился. Рубил дрова, тем и жил. Пошел он как-то в горы. Тут дождь с ветром разгулялись — домой не вернуться. Делать нечего, заночевал старик в горах. А рядом — никого, хоть бы дровосек какой-нибудь. Обуял старика страх страшный. Забрался в дупло, скрючился там, глаз сомкнуть не может. Слышит — издали голоса человеческие доносятся. Думал старик, что он в горах один-одинешенек, а оказалось, что люди рядом. Старик приободрился. Только смотрит — уж больно эти люди странные. Кто сам красный, а одежда — зеленая. У кого набедренная повязка красная, а сам — черный. У кого глаза нет, у кого — рта. А кого и описать невозможно. Человек сто собралось. Запалили огонь — как солнце зажглось. Услысь перед дуплистым деревом, где старик сидел. А тот себя от страха не помнит.

На почетном месте главный черт восседает. А по обе руки от него другие черти расселись. И столько их — не счесть. И всяк такой, что и описать трудно. Гуляют, sake пьют. Ну, точно люди. Главный черт частенько к чаше прикладывался, захмелел изрядно. Тут выскакивает сзади молодой черт. На голову горшок нацепил. Лопочет что-то несуразное. Прошелся этак медленно перед главным. А тот в левой руке чашу держит, хохочет. Ну, прямо человек! А молодой черт плясать кончил и исчез. Тут и другие черти плясать потянулись. Кто плохо пляшет, кто хорошо. Чудно старику на это смотреть. А тут главный черт говорит: «Нынче на славу гулянье удалось. Вот бы еще на какой танец диковинный поглядеть!»

В старика же то ли черт вселился, то ли боги с буддами надоумили. В общем, сплясать решил. «Эх, была — не была!» — подумал он, услышав, как черти в ладоши хлопают. «Спляшу, а там хоть и помирать можно». Вылез старик из дупла и пустился плясать перед главным чертом. Шапка на нос сползла, у пояса топорик болтается. Черти ловскакали, как зашумят: «Это что такое?» Старик то на цыпочках пройдет, то пригнется, руками поводит, извивается да покривляется. Так весь круг и обошел. Черти все, да и главный сам, очень поражены были.

Главный черт и говорит: «Давным-давно мы гулянки завели, но такое в первый раз вижу. Отныне



пусть старик этот на наши гулянья всегда является». Отвечает старик: «И просить не надо — сам приду. В этот-то раз я готов не был, забыл напоследок рукой махнуть. А если уж вам понравилось, в следующий раз медленный танец покажу». Главный черт говорит: «Славно говоришь, непременно приходи». А какой-то черт, третий с конца, сказал так: «Хоть старик и обещается, но для верности надо что-нибудь у него в залог взять». Говорит главный черт: «Это ты очень правильно говоришь». Стали черти совещаться, что бы со старика взять. Главный черт и скажи: «Возьмем-ка у старика шишку. Шишка-то счастье приносит, старику ее жалко будет». Отвечает старик: «Лучше возьмите хоть глаз или нос. А шишку не дам. Давно она у меня. Вещь никчемная, на что она вам?» Главный черт тогда говорит: «А, вон он как расстроился! Шишку-то мы и заберем». Подходит к старику черт: «А ну, отдавай!» И сорвал шишку. Совсем даже не больно. «Теперь-то я непременно к вам в следующий раз на гулянку приду», — сказал старик. Тут уж рассветные птички запели, черти восвоились отпривались.



Ощупал старик лицо — нету шишки, след простыл. Старик и дров нарубить забыл, так домой и вернулся. Старуха спрашивает: «Что стряслось?» Он говорит: так, мол, и так. Подивилась жена.

А у другого старика, жившего по соседству, была шишка на левой стороне лица. Как увидел он, что у соседа шишка исчезла, спрашивает:

— Как это ты шишку убрал? Каким снадобьем свеа? Скажи мне — тоже так хочу.

— Снадобье здесь ни при чем. Так-то и так-то дело было. Черти ее себе взяли.

— Ну, и я так уберу.

Выспросил все в подробностях, запомнил.

Так по слову первого старика и сделал: забрался он в дупло, ждет. И вправду: слышит — черти пришли. Расселись, саэк пьют, гуляют. «Ну как, пришел старик?» — спрашивают. А тот, хоть и страшно ему было, вылез. Черти говорят: «Вот он!» Главный черт велит ему: «Иди сюда, пляши!» Но по сравнению с первым стариком этот плохо плясал, неуклюже как-то. Главный черт и говорит: «В этот раз плохо пляшешь. Никуда не годится! Вернуть ему шишку!» Вышла сзади черт и говорит: «Получи-ка!» И прилепил ему шишку. И стало у старика с обеих сторон по шишке.

Нехорошо завидовать, вот что.

#### I-6. Про то, как средний государственный советник Моротоки исследовал «драгоценный стебель» монаха

И это тоже давным-давно было... Жил-был средний государственный советник Моротоки. К нему пришел некий святой подвижник. На нем было весьма короткое монашеское одеяние, выкрашенное черной-пречерной тушью. Он перебирал большие четки из семян магнолии.

Моротоки спросил: «Ты чем занимаешься, монах?» Тот же необычайно жалостливым голосом отвечал: «Трудно смириться с брэнностью этого призрачного мира. Чтобы выйти за пределы бесконечного круговращения жизни и смерти, следует избавиться от источника страданий — в противном случае этот зыбкий мир не покинуть. И вот я решил отрезать источник страданий, дабы преодолеть круговращение жизни и смерти». Моротоки спросил: «Что ты имеешь в виду, когда говоришь о том, что ты отрезал источник страданий?» — «Посмотрите-ка!» — сказал монах и приподнял полы своих одежд — мужского уда не было, только волосы торчали.

«Вот дела-то!» — сказал Моротоки, но вот болтавшийся между ногами мешочек показался ему весьма странным. «Эй, есть там кто-нибудь!» — воскликнул. На его призыв явились несколько слуг. Моротоки приказал: «Схватить монаха!» Монах с важным видом прочел молитву будде Амида и сказал: «Ну, скорее, скорее, делайте со мной, что хотите!» Вид у него был весьма горестный. Монах расставил ноги и зажмурил глаза. Моротоки сказал: «А ну-ка, расставьте ему ноги!» Слуги подбежали к монаху и расставили ему ноги. Позвав мальчика лет двенадцати-тринадцати,

Моротоки сказал: «Пошарь-ка у него в промежности!» Мальчишка, как ему и было велено, стал шарить своей пухленькой ручонкой. Через какое-то время монах спокойно и просветленно сказал: «Вот так хорошо, сделай так еще разок!» Моротоки сказал: «Смотрите-ка, как ему хорошо стало! Давай-давай!» Подвижник сказал: «А здесь больно, вот здесь!» Мальчишка продолжал свои злонамеренные действия, и через какое-то время из волос показалась какая-то штука размером с гриб мацутаке, которая мягко шлепнулась о живот. Средний государственный советник и все бывшие там люди захохотали. Подвижник ударил в ладоши и закатался по земле от смеха. В общем, оказалось, что монах запрятал свой уд в мешочек, поверх которого он приклеил свои волосы. И как ни в чем не бывало дурачил людей, собирая подаяние. Это был какой-то ненормальный монах.

#### I-11. Про то, как на буддийской службе, устроенной старшим государственным советником Минамото, били в колокол «пожизненного целомудрия»

И это тоже давным-давно было... Старший советник Минамото-но Масатоси, проживавший в столичном районе Кёгоку, устроил однажды буддийскую службу, на которой должны были толковаться сутры. При этом для службы были выбраны монахи, принявшие обет пожизненного целомудрия. И вот один из них взобрался на помост, чуть изменился в лице, схватился за биало и стал поглаживать его, но в колокол не ударял. Масатоси был удивлен, но не говорил ни слова. Другие тоже стали недоумевать, но, наконец, монах дрожащим голосом произнес: «А что вы думаете относительно рукоблудия?» Все расхохотались, а некий слуга спросил: «И как часто ты им занимаешься?» Монах склонил голову и ответил: «Вот этой ночью как раз и занимался». Тут все прямо со смеху и покатились. А монах воспользовался суматохой и убежал.

#### I-14. Про то, как Котода испугался дружка своей дочери

И это тоже давным-давно было... Служил у старшего советника Минамото-но Садафуса человек по имени Котода. В жены он взял женщину, которая служила в том же доме. И их дочь тоже прислуживала Садафуса. Этот Котода был домоправителем и весьма гордился своей должностью. К дочери Котода похаживал молодой человек из хорошего дома. Как-то ночью он тайно пришел к ней. Но на рассвете поила дождь, он не стал возвращаться и остался на месте.

Девушка отправилась по делам в покои Садафуса. А в это время ее дружок лежал в постели, окруженной ширмами. Он не мог уйти из-за разразившегося весеннего дождя. А Котода, полагая, что молодой человек томится от скуки, взяв в одну руку поднос с едой, в другую — кувшин с саэк. Решив, что если он пройдет в комнату со стороны веранды, то его могут увидеть люди, Котода принял самый невинный вид и вошел к зятю со стороны дома. Тот же лежал на

спине, укрывшись простыней с головой и ожидая с нетерпением, когда явится его жена. Тут открылась дверь, и он подумал, что она вернулась к нему. И потому он задрал одежду прямо на лицо и выпятил живот, выставив это наружу. Увидев восставшее естество своего зятя, Котода отпрянул. При этом и еду уронил, и сакэ пролил, и поднос опрокинул, и навзничь упал. А головой так ударился, что в глазах потемнело!

## I-15. Про то, как старший подмастерье рыбу стянул

И это тоже давным-давно было... Въехали в столицу через Аватагути двадцать вьючных лошадей с рыбой из провинции Этиго. Как раз когда проезжали мимо кузницы в Аватагути, втиснулся между лошадьми плешивый мальчишка-подмастерье — глаза блеклые, оборванный и мерзкий. Дорога сузилась, лошади испугались и сгрудились. Тут-то подмастерье подбежал к одной из них, вытащил две рыбины, запихнул их за пазуху и с самым невинным видом побежал вперед. Но сопровождавший груз мужчина заметил его и догнал. Он схватил подмастерье за шиворот и потащил за собой с криками:

— Ты украд рыбу!

— Я ничего не крал, — отвечал подмастерье. — Чем докажешь? Ты сам взял рыбу, а теперь на малолетку свалить хочешь?

Пока они пререкались, собралась толпа, движение встало.

— Я знаю, что ты своровал рыбин и положил себе за пазуху, — говорил мужчина.

Но мастеровой настаивал:

— Ты сам их украд!

— Ну, хорошо, давай-ка мы оба разденемся.

— В этом нет нужды, — сказал подмастерье.

Но мужчина стащил с себя штаны, раскрыл полы своего платья и грозно надвинулся на парнишку:

— Смотри! — Затем он бросился к подмастерью:

— Ну, живо раздевайся!

— Это неприлично, виданное ли дело! — говорил парень.

Но мужчина силой заставил его снять штаны и вытащил у него из-за пазухи две рыбины.

— А это что по твоему?

Подмастерье закричал:

— Вот насильник-то! Да если ты всех подряд раздевать начнешь, так ты это найдешь и у любой дамы, да и у императрицы самой!

Как он это сказал, зеваки разом от смеха грохнулись.

## II-1. Про чудеса святого Сэйтоку

Давным-давно жил-был подвижник Сэйтоку. Когда мать его умерла, он положил тело в гроб и в одиночку втащил на гору Атаго. Он поставил четыре больших камня и водрузил на них гроб. Три года кряду он спать не спал, есть не ел, кипятка пить не пил, а только не зная устали читал молитвы-заклинания тысячерукой Каннон и ходил вокруг гроба.

<sup>1</sup> Ступа — род надгробного камня или же мавзолея, в котором сохраняются мощи Будды.

<sup>2</sup> Тё — мера поверхности (0,9918 га) или длины (109,9 м).



Настала весна третьего года после смерти матери. И тут то ли во сне, то ли наяву слышал Сэйтоку тихий голос матери: «Ночью и днем читал ты молитвы — вот и переродилась я на небе мальчиком уже много лет тому назад. Но только до сего дня, хоть и желала того, не умела сообщить тебе, что уже достигла состояния Будды. Теперь же извещаю, что стала Буддой».

Услышав ее слова, Сэйтоку сказал: «Я так и думал, что теперь ты стала Буддой». Собрал кости, он сжег их там же, прах закопал в землю, а сверху поставил каменную ступу<sup>1</sup>. Совершив положенное, Сэйтоку направился в столицу и очутился в западной ее части — в том месте, где растет в изобилии съедобная трава «наги».

Подвижник ослабел, голод одолевал его. Он присел у обочины и стал есть траву. Тем временем появился хозяин поля и увидел, как весьма почтенный святой старец скрючился над полем и жадно пожирает траву. Удивленный хозяин спросил:

— Что это с тобой?

Подвижник отвечал:

— Ослаб я и измучен — вот и ем твою траву.

— Коли так, ешь, сколько надо.

Сэйтоку с жадностью проглотил аж тридцать стеблей. Травы здесь было насажено целых три тё<sup>2</sup>. Весьма удивленный прожорливостью подвижника, хозяин захотел посмотреть, насколько хватит святого, и сказал:

— Если вам того угодно, ешьте, сколько хотите.

— С благодарностью, — ответил мудрец и, ползая на коленях, продолжал обламывать стебли да так объел подчистую все поле.

— Какой поразительный едок! — подумал хозяин и сказал:

— Подождите немного. Я приготовлю вам поесть что-нибудь еще. Сварив ему целый коку<sup>3</sup> белого риса, он подал рис святому.

— Я ослаб оттого, что целые годы ничего не ел, — сказал старец. Потом все съел и ушел.

Хозяин был очень удивлен и рассказал людям о случившемся. Дошел разговор и до правого министра по прозвищу Бодзэ. «Не может быть! — подумал он. — Прямо в голове не укладывается!» И решил позвать святого отобедать. Министр пригласил подвижника, сказав, что хочет устроить буддийскую службу. И вот удивительный подвижник пришел к нему. А следом за ним пришли бесчисленные голодные духи, звери, тигры, волки, собаки. Прилетели и птицы. Но все они не были явлены прочим людям, которые видели только одного мудреца. Видел же всю эту процессию только правый министр Бодзэ. И вот тогда он понял, насколько свят этот святой. Восхищенный министр приказал сварить десять коку риса, постелить новые циновки и разложить рис в бадьи и корыта, кои во множестве и поставили. И вот тогда все, кто был с подвижником, получили еду по надобности. Сбившись вместе, они воздели руки и принялись за еду. Святой же не съел ни зернышка, но возрадовался и ушел. Да, он был не то, что обычный человек! «Сам Будда явился в его обличье!» — думал министр. Прочие же люди видели только одного Сэйтоку. «Вот уж удивительно!» — говорили они.

Людям показалось, что, покинув дом министра, святой справил большую нужду в проулке к северу от Четвертого проспекта. На самом же деле, это облегчились те, кто шел следом за мудрецом. Черные, как тушь, испражнения усеяли проулок. Недостойные простолоудины прозвали его Проулком Дерьма. Когда это дошло до государя, он спросил:

— А как называют проулок к югу от Четвертого проспекта?

— Его называют Саржевым.

— Тогда этот следует называть Парчовым. А то неприлично выходит.

И тогда по велению государя тот проулок стали называть Парчовым.

### II-7. Про монаха с длинным носом

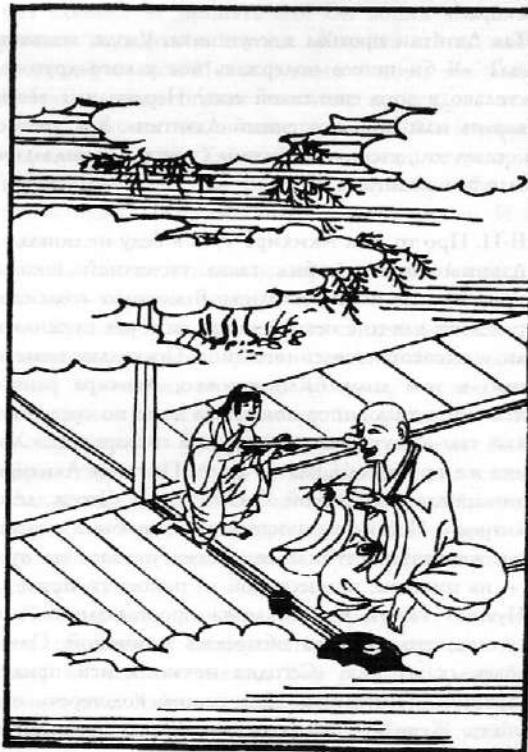
В давние времена обитал в Икэноо монах по имени Дзэнтин. Прочно запомнил он молитвы-заклинания, долгие годы подвижничаа, достиг должностей высоких. Миряне заказывали ему требы разные, жил он, нужды не зная. Храм и кельи при нем тоже в порядке содержались. Приношения Будде перерыва не знали, светильники не тухли. По положенным дням устраивались трапезы для монахов, проповеди случались часто. Потому и кельи все до единой были монахами полны. Не проходило и дня, чтобы не грели в бане воду — мно-

го людей туда приходило. Вокруг храма тоже выросло домиков во множестве, поселение процветало.

Нос у этого монаха был длинный-предлинный — вершков пять или шесть, ниже подбородка свешивался. Красно-сизый, пупырышками покрыт, словно мандарин какой. Кроме того, чесался он ужасно. И как тут быть?

И вот придумали: сделали для носа дырку в подносе, стали кипятить в кувшине воду. Остороженько, чтобы языки пламени не опалили лицо, монах просунул нос в эту самую дырку, опустил его в кувшин с кипятком и хорошенько выварил там свой нос. Когда же вытащил нос обратно, стал он темно-сизым. Дзэнтин прилег, а под нос подстилку постелил. И тогда люди стали нос топтать. Из распаренных пор аждым пошел. Потом белые червячки полезли. Стали их вытаскивать — из каждой поры по червячку длиною в четыре бу<sup>4</sup> вышло. А на их месте дырочки оставались. Снова сунул монах нос в кипятком — только вода булькает. Когда выварили нос еще раз, он поменьшал и стал на человеческий похож. Но только через несколько дней нос разбух по-прежнему.

Время от времени Дзэнтин варил свой нос снова и снова, но поскольку чаще всего он пребывал распухшим, то потому во время трапезы напротив Дзэнтина садился его ученик, который и подсовывал под нос дощечку длиною в один сяку и шириной в один сун<sup>5</sup>. Дощечкой ученик приподнимал нос и поддерживал его до тех пор, пока Дзэнтин не покушает. Если же нос случалось поддерживать не привычному к этому



<sup>3</sup> Коку — мера объема (180,391 л). Один коку риса весит около 150 кг.

<sup>4</sup> 1 бу соответствует 3,03 мм.

<sup>5</sup> 1 сяку = 30,3 см, 1 сун = 3,03 см.



делу ученику, а кому-нибудь другому, и человек этот делал свое дело неловко, Дзэнтин сердился и отказывался от еды. А потому старался монах держаться только своего ученика — он-то и поддерживал нос во время еды.

Но как-то раз этот ученик оказался не в духе и куда-то исчез. Собрался Дзэнтин позавтракать кашей, а нос держать некому. Стали думать, как быть, и тут один послушник и говорит: «Поручите поддерживать нос мне. У меня хорошо получится, не хуже того ученика». Услышав его слова, кто-то из монахов сообщил о том Дзэнтину: вот, мол, что тут мальчишка говорит.

Послушник тот прислуживал в храме и был опрятен видом. Дзэнтин пригласил его к себе. Мальчик взял дощечку для поддержания носа, церемонно уселся и приступил к делу. Причем держал он дощечку весьма достойно — не то, чтобы высоко, но и не низко. Дзэнтин же наворачивал кашу, приговаривая: «Правильно нос держишь. Еще лучше моего ученика». Но вот мальчишке захотелось чихнуть, и он отвернулся. Пока он прочищал свой нос, рука его вместе с дощечкой дрогнула, нос Дзэнтина соскочил с нее и плюхнулся в кашу. Каша заляпала Дзэнтина и мальчика. Дзэнтин рассердился не на шутку. Он вытер бумагой кашу с головы и с лица и сказал: «Дурак! Безмозглый мальчишка! Попробовал бы ты оплошать так, коли тебя пригласили бы поддерживать нос какой-нибудь значительной особы, а не меня, убогого! Ты головой думаешь или как? Проваливай отсюда, да поскорее!»

Так Дзэнтин прогнал послушника. Уходя, мальчик сказал: «Я бы пошел поддержать нос у кого другого, да только у кого еще такой есть? Неразумные вещи говорить изволите, почтенный Дзэнтин». Как только он сказал это, ученики Дзэнтина спрятались подальше и залились хохотом.

## II-11. Про то, как Акихира чуть в беду не попал

Давным-давно жи-а-был глава столичной школы чиновников по имени Акихира. В молодые годы сговорился он как-то с некоей дамой, которая служила в доме у высокопоставленного лица. Поскольку возлечь с нею в том доме было неловко, Акихира решил снять у простолюдинов комнату в доме по соседству, сказав так: «Я тут переспать с одной сговорился...» Хозяина же при этом дома не было. Поэтому Акихира разговаривал с его женой. Она отвечала: «Что ж, дело нехитрое!» Поскольку постель в доме была только одна, женщина уступила ее, а сама улеглась на кухне — на циновке, принесенной из покоев госпожи.

Нужно сказать, что до мужа простолюдинки дошел слух, что его жена обзавелась мужчиной. Один человек сказал ему: «Сегодня ночью к ней придет любовник». Поэтому хозяин решил подстеречь его и убить. Жене же он сказал так: «Я уезжаю, вернусь дней через пять». Собрался будто в дорогу, а сам стал ночью караулить.

Вот этой ночью не спит хозяин, слушает. Вроде бы

мужчина с женщиной шепотом переговариваются. «Вот оно как! Пришел-таки любовник!» — подумал он, прокрался к спальне и видит: в его постели лежит парочка. Темно только, лиц не разглядеть. Подошел поближе, туда, откуда слышался мужской храп. В руке же хозяин меч держал, рассчитывая ударить туда, где, по его разумению, находился живот любовника. Когда он уже занес меч, через щель в досках крыши просочился лунный свет. Тут вдруг увидел хозяин длинные подвязки шелковых штанов и подумал: «Вряд ли возможно, чтобы к моей жене ходил столь знатный человек. Нехорошо будет, если обознаюсь». Он опустил меч и стал ощупывать одежду мужчины. Тут женщина проснулась и тихонечко спросила: «Кто это здесь?» Хозяин подумал: «Нет, это не моя жена!» И исчез. Однако тут проснулся и Акихира: «Кто это? Кто это?» Жена хозяина спала на кухне. Она заподозрила, что ее муж находится в доме. «А что если он тайно вернулся? Так ведь и обознаться немудрено!» И она испуганно закричала: «Кто там? Воры! Воры!» Хозяин же тогда признал, что это кричит его жена. «А в спальне — кто-то другой», — подумал он и, выбежав из спальни, добрался до жены, схватил за волосы, повалил на пол и стал допытываться, что здесь происходит. Тут уж жена убедилась, что это и вправду ее муж. «Смотри, не наделай глупостей! В спальне — знатный господин, он снял комнату всего на ночь. Вот почему я легла на кухне! А ты что подумал?»

Тут уж Акихира поинтересовался, что происходит. Хозяин предстал перед ним и ответил: звать, мол, меня так-то, служу у господина Каи. «Не ведая о том,



что здесь изволят находиться столь важный господин, принадлежащий к тому же дому, что и господин Каи, я чуть было не допустил ужасную оплошность. Но, к счастью, я вовремя заметил завязки ваших штанов, сообразил, что к чему, и опустил меч», — так он молил о прощении.

Этот самый господин Каи был мужем младшей сестры Акихира. И вышло так, что завязки штанов спасли ему жизнь. Вот и получается, что не стоит заходить в дома простолюдинов, даже если вас ваекут туда дела любовные.

### III-2. Про то, как дама, с которой проводил время старший государственный советник Фудзивара-но Тадаиэ, испортила воздух

Давным-давно, еще до того, как старший государственный советник Фудзивара-но Тадаиэ получил высокую должность, столкнулся он с некоей прекрасной и склонной к любовным приключениям дамой. И вот однажды ночью Тадаиэ был настолько очарован луной, которая сверкала ярче солнечного света, что завернувшись в занавеску и, встав на пороге, привлек к себе даму, но она замотала головой, вскрикнула: «Не надо!» — и тут же испортила воздух, издав прегромкий звук. Не в силах вымолвить ни слова, дама от смущения рухнула ничком на пол. Тадаиэ сказал: «О, как печально! Что мне теперь делать в этом мире! Подамся-ка я в монахи!» Чуть приподняв подол своего наряда, он как будто действительно задумал исполнить свое решение и даже крадучись сделал пару шагов. Но тут же и подумал: «И чего мне в монахи идти, если дама оплошала?» И пустился бежать со всех ног.

А вот что с дамой случилось, этого, похоже, никто не знает.

### III-3. Про то, как Косикибу была очарована тем, как господин Садаэри возглашал сутру

Давным-давно средний государственный советник Садаэри в течение длительного времени имел в любовницах придворную даму по имени Косикибу. В то же самое время заходил к ней и сам канцлер. И вот однажды, не зная того, что канцлер возлежит сейчас с Косикибу, Садаэри постучался к ней, но служанка растолковала ему, как обстоят дела, и тогда средний советник обулся и вышел вон. Однако сделав несколько шагов, он остановился и стал громко возглашать сутру. Через пару предложений Косикибу наострила уши, а канцлер весьма удивился. Потом голос стал чуть дальше, но затем несколько предложений Садаэри прочел, стоя на месте. Косикибу сказала: «Ах!» — и повернулась спиной к канцлеру.

Позже канцлер говаривал: «Никогда еще такого сраму со мной не бывало!»

### III-18. Про Тайра-но Садабуми и про даму по имени Хоньин-но Дзидзю

Давным-давно жил-был Тайра-но Садабуми, занимавший должность заместителя начальника охраны

дворца. Люди прозвали его Хэйтю. Он был весьма любвеобилен, и не было ни одной дочери знатного человека, не говоря уже о придворных дамах, кому бы он не назначил свидания. Ни одна не могла устоять перед ним, если уж приглянулась ему и получила любовное послание. Но вот нашлась некая дама Хоньин-но Дзидзю, которая была нянькой матери государя Мураками и тоже была известна в свете своим любвеобластом. Получая послания Хэйтю, она посылала ему ободряющие ответы, но встречи избегала. Так продолжалось какое-то время, но Хэйтю полагал, что, в конце концов, он сумеет встретиться с нею. Пока же он писал ей письма, тщательно подбирая подходящее время — когда вечернее небо дышало прекрасной грустью или когда ночью светила луна, чтобы очарование привело ее в такое состояние, которое не препятствовало бы его домоганиям. Она не отвергала его писем, отвечала подобающе, но сердце свое не открывала. Оставалась холодна и до себя не допускала. Но при этом посылала ответные письма. Когда рядом были другие, и неприятностей не предвиделось, она болтала с ним и ловко уклонялась. И сердце свое не открывала. Хэйтю недоумевал. Потеряв покой, он чаще прежнего писал ей послания и говорил: «Я приду!» Но она отвечала уклончиво, как и прежде.

Четвертая луна была на ущербе, потоками хлестал ночной дождь. Хэйтю вышел на улицу, решив, что она сжалится над ним, если он придет в такую непогоду. Дождь по дороге хлестал невыносимо, но он подбадривал себя мыслью, что вряд ли в такую пору она посмеет не принять его. Он вошел к ней. Появилась служанка и сказала: «Хозяйка сейчас занята. Я доложу о вас». И после этого усадила его. Глядит Хэйтю, а сзади огонек теплится, на сундуке лежит нечто, похожее на ночное одеяние, благовониями чудесными пахнет. Хэйтю был очарован, нечто приятное разлилось по телу. Вернулась служанка: «Госпожа сейчас будет». Радости Хэйтю не было границ. И вот появилась Она.

— Как же вы отважились прийти в такой ужасный дождь? — спросила она.

— Если бы я не пришел, это свидетельствовало бы о ничтожности моих чувств, — сказал Хэйтю, подошел ближе и коснулся ее волос. Холодны, как лед, что и привело его в полный восторг. Говорили они о том, о сем, о том, о чем словами и не скажешь. Хэйтю обрел уверенность: выгорело! Но тут она сказала: «Вот досада — я позабыла затворить двери. Наутро их откроют — каждому интересно, кто был у меня. Так что мне грозят неприятности. Я только закрою и тут же вернусь».

Хэйтю решил, что это вполне разумно. Поскольку они сблизилась, беспокойство оставило его. Да к тому же верхние одежды она оставила здесь. И в самом деле: Хэйтю слышал, как она запирает дверь, и ожидал, что она вот-вот вернется. Тут он услышал, как она проследовала во внутренние покои. Он был потрясен до глубины души — от отчаяния чуть голову не потерял. Хэйтю досадовал, что отпустил ее, но

теперь уже ничего не мог поделать. Он все плакал и плакал. Наступил рассвет, Хэйтиу вернулся домой и погрузился в раздумья. Он написал длинное письмо, в котором говорил о том, насколько ранил его обман. Она ответила: «При чем здесь обман? Я как раз собиралась вернуться к вам, но меня позвали. К тому же у нас будет возможность увидеться в будущем...»

Получалось, что не приходилось рассчитывать в близость с нею. Ну, а пока Хэйтиу решил обнаружить в ней хоть какой-нибудь изъян, который избавил бы его от самой мысли об этой женщине. Хэйтиу позвал телохранителя и сказал ему: «Подкарауль, когда будут выносить ночной горшок Хонъин, завладей им и принеси мне». Телохранитель целыми днями ходил и выглядывал. Наконец, с трудом догнал убежавшую служанку, отнял горшок и принес хозяину. Хэйтиу обрадовался, отнес горшок в укромное место и стал разглядывать содержимое. Там было нечто благоухающее, завернутое в три слоя тонкой материи. Аромат был бесподобен. Когда Хэйтиу развернул содержимое, благоухание стало невыносимым. Посмотрел получше, а в горшке — темный отвар из аквилярии и гвоздики. Кроме того, там были положены и ароматические палочки. Хэйтиу просто одурел от благоухания и не мог прийти в себя от изумления. Если бы она просто-напросто наложила в горшок, он, созерцая это, верно, утешился бы. Неужели она настолько догадлива? Похоже, эта женщина вовсе не проста! Хэйтиу чуть не умер от того, что она догадалась о его замысле: заглянуть в горшок. Он почувствовал, что любит ее еще сильнее. Однако встретиться с ней ему так никогда не удалось.

«Должен признаться, что я был унижен и застигнут врасплох», — признавался впоследствии Хэйтиу.

## V-7. Про то, как дама календарь заказала

И это тоже давным-давно было... Один человек недавно женился на молодой девушке. Как-то раз выпросила она у кого-то бумаги и попросила у жившего неподалеку молодого монаха, чтобы он составил ей простенький календарь. Монах ответил: «Дело нехитрое!» — и такой календарь составил. Перво-наперво, как то и подобает, были обозначены дни, благоприятные для поклонения богам и буддам, а также дни, неблагоприятные для выхода из дома и ведения дел. А во второй половине стали попадаться дни, когда кушать нельзя, когда кушать нужно то-то и то-то. А как к концу ближе, все больше были обозначены дни, в какие пищу принимать не следует, а кроме того, дни, в которые лучше всего кушать либо то, либо это. Странным показался даме календарь, но только все-таки она не подумала, что это чушь какая-то.

В общем, она решила, что во всем этом есть какой-то смысл и стала придерживаться предписаний. Но вот написано: сегодня не следует ходить по-большому. «Что же делать-то? — подумала она. — Видно, есть тому своя причина». А в календаре, как это и бывает с неблагоприятными днями, каждый день подряд обозначено: «По-большому не ходить!» День крепи-

лась, два, три... Уж и не стерпеть больше. Держится руками за зад, вся извертелась. Да так и обделалась.

## XII-7. Про то, как святой Дзога к государыне Сандзэ ходил

В давние времена на вершине горы Таму пребывал святой и уважаемый подвижник по имени Дзога. Нрав у него был крутой и лютой. Не любя славы с выгодой, проделывал такое, что и сумасшедшему много не покажется.

Вдовствующая государыня Сандзэ вознамерилась принять монашество и послала за Дзога, чтобы он постриг ее. Прибыв на место, посланец сказал: «Только вы, достопочтенный, сумеете сделать все, как то по чину следует».

Ученики же святого решили, что Дзога сейчас разгневется и, чего доброго, побьет гонца. Однако против их ожиданий святой принял посланца со спокойствием, что было весьма необычно.

Когда государыне сообщили, что Дзога прибыл, она обрадовалась и пригласила его войти. По случаю вступления государыни на монашеский путь собралось множество придворных с монахами, прибыли и государевы посланцы. Взгляд у святого был страшный, обликом же — весьма благороден, хотя и чувствовалась в нем какая-то болезненность.

Дзога подозревал к государыне, и он подошел к ее ширме. Исполняя положенное, государыня выпростала из-за нее изумительно длинные волосы, чтобы святой обрезал их. Из-за бамбуковых занавесей смотрели придворные дамы и безудержно плакали. Когда волосы были уже обрезаны, и святой собрался уходить, он вдруг громко сказал: «Не могу понять, отчего это вы хотели позвать непременно меня? Может, кто вам сказал, что у меня уд здоровый? Он у меня и вправду побольше, чем у других, будет, да только теперь обмяк весь, словно шелковый стал».

Услышав эти слова, дамы за бамбуковыми занавесками, сановники с придворными и монахи глаза вылупили, рты разинули. А что уж о самой государыне говорить... Все благоговение рассеялось, всякий испариной покрывался и в себя прийти не мог.

Собираясь домой, Дзога соединил рукава и сказал: «Приходить сюда я вовсе не хотел: годы мои старые, насморк мучает, а тут еще понос разыгрался. Но меня непременно хотели здесь видеть, я поднатужился и пришел. Теперь мне стало невтерпех, и я спешно покидаю вас». Только успел выйти, как тут же и уселся на корточки прямо возле террасы с западной стороны. Заголил задницу — захлестало, как из лейки. И очень при этом громко. Даже государыня слышала. Молодые придворные сильно смеялись. А монахи бранились: «Такого сумасброда пригласить!»

Но хотя Дзога не раз сумасшедшим прикидывался, благоговение перед ним все росло и росло.



Хинацу Сиродзаэмон Сигэтатка

## Краткая история воинских искусств Японии

Хонтё бугэй сэдэн

Перевод А.М. Горылёва

## Миямото Мусаси Масана

Миямото Мусаси Масана был уроженцем провинции Харима и принадлежал к клану Ниими<sup>1</sup> — боковой ветви рода Акамацу.

Отца его звали Ниими Мунаисай, он мастерски владел фехтованием дзиттэ<sup>2</sup>. Однако Масана после долгих раздумий пришел к выводу, что, коль скоро дзиттэ — оружие особое, какое обычно не носят с собой, а два меча самураи имеют с собой постоянно, необходимо научиться использовать два меча таким образом, чтобы реализовать преимущества, которыми наделяет бойца дзиттэ. [Он стал разрабатывать такую технику], и постепенно его мастерство возросло.

Когда Мусаси было тринадцать лет, в провинции Харима он сразился с Арима Кихэй. Когда ему было шестнадцать, он сошелся в поединке в провинции Тадзима с неким Акияма и убил его. Позднее Мусаси сразился в поединке с Ёсиока в Киото и победил. Еще позже на островке Фунасима он убил Ганрю. Всего с тринадцати лет [до приблизительно тридцати] он провел более шестидесяти дуэлей и основал школу, которую назвал «Хиносити кайдзан симмэй Миямото Мусаси Масана-рю» — «Чудесно-просветленная школа Миямото Мусаси Масана, основателя [искусства фехтования] Подсолнечной страны». Его великая слава распространилась до всех уголков Японии, и народ славил его. Даже и ныне во многих провинциях сохраняются ответвления его школы.

В период Кэйтё Мусаси показал себя героем в битвах при Сэкигахара [1600] и Нанива [Осака, 1615]. Во время восстания в Симабара, что в провинции Хидзэн [1637-1638], в годы Канъэй, он сражался в рядах воинов семьи Хосокава. Он умер в 19-й день 5-го месяца 2-го года Сёхо [1645], в год киното-но тори, в призамковом городе Кумamoto в провинции Хиго. Его посмертное буддийское имя было «Гэнсин нитэн» — «Сокровенная вера в два неба».

Надпись на надгробии Миямото Мусаси гласит:

«Этот памятник воздвигнут в честь покойного Ни-

ими Мусаси Гэнсин Нитэн, несравненного мастера фехтования мечом, потомка Акамацу из провинции Харима.

Он умер в 19-й день 5-го месяца 2-го года Сёхо [1645], в год киното-но тори, в Кумamoto в провинции Хиго. А этот памятник был почтительно воздвигнут его преданным сыном в 19-й день 4-го месяца 3-го года Дзё [1654], в год киноэ-но нэ.

Умение использовать момент и применяться к обстоятельствам — достижение большого полководца. Овладеть воинскими искусствами и изучать стратегию необходимо для того, кто встал на путь воина.

Кто же он был — тот, кто посвятил себя познанию культуры и военного дела, кто заставлял плясать свои руки на полях сражений, чья слава превзошла все мечтания?

Это был герой из провинции Харима, звался он Мусаси Гэнсин по прозвищу «Нитэн» — «Два неба», потомок рода Ниими, боковой ветви рода Акамацу. Он природой был наделен благородным духом и не заботился о мелких делах, ибо был это не обычный человек, а родоначальник искусства фехтования с использованием двух мечей.

Его отец, Ниими, назывался псевдонимом Муни — «Не имеющий равных», он был мастером боя дзиттэ. Мусаси перенял искусство отца, тренировался непрерывно днем и ночью, размышляя о принципах этого оружия и глубоко постиг, что дзиттэ дает гораздо больше преимуществ, чем меч. Но в то же время дзиттэ — не то оружие, которое постоянно имеет с собой воин, в то время как два меча всегда находятся у него на поясе. Но если применить к двум мечам принцип боя дзиттэ, то разницы в их добродетелях не будет. Поэтому Мусаси отказался от дзиттэ и стал использовать два меча.

Его искусство фехтования было столь же изысканно, как танец с мечом. Он мог послать боевой меч в полет или метнуть деревянный меч, и враг не мог спастись от него даже бегством. Брошенный им меч был подобен

<sup>1</sup> Иероглифы, которыми записывается фамилия отца Миямото Мусаси, прочитываются то как «Симмэн», то как «Ниими». У Хинацу Сигэтатка дана фуригана (это один из всего нескольких случаев, когда он ею пользуется), согласно которой эту фамилию следует читать, как «Ниими».

<sup>2</sup> Дзиттэ (реже дзюттэ) — короткая металлическая дубинка с гардой в виде крюка, которым можно было ловить меч противника. Это оружие использовалось главным образом полицейскими из низкоранговых самураев при задержании преступников, которых следовало захватывать живыми. С помощью дзиттэ чиновник вырывал меч у противника, затем оглушил его и связывал для передачи властям. Дзиттэ являлось одним из основных видов полицейского оружия эпохи Эдо, но среди среднего и высшего самурайства популярностью не пользовалось, этим, видимо, определяется интерес Мусаси к более практичному и распространенному оружию. В течение эпохи Эдо были созданы различные школы использования дзиттэ, но Хинацу в «Хонтё бугэй сэдэн» не упоминает ни одну из них.



*Легендарный сюжет: великий мастер меча Цухахара Бокудэн обучает юного Миямото Мусаси фехтованию (в действительности они никогда не встречались, так как Мусаси умер еще до рождения Цухахара), используя кришину от кастрюли в качестве щита.*

стреле, выпущенной из мощного арбалета. Он никогда не промахивался, и даже Ян Ю<sup>3</sup> не смог бы его превзойти. Его руки овладели фехтованием мечом, и весь его облик излучал отвагу.

Прежде всего, в возрасте тринадцати лет Мусаси отправился в провинцию Харима. Он предложил помериться силами некоему Арима Кихэй из школы Синто-рю и сразу же одержал победу. Весной шестнадцатого года своей жизни он отправился в провинцию Тадзима, где был могучий знаток фехтования по фамилии Акияма. Мусаси сошелся в поединке и с ним и в мгновение ока убил его. Слава о нем облетела улицы.

Затем Мусаси отправился в столицу, [Киото], где жил фехтовальщик по фамилии Ёсиока, которого называли первейшим фехтовальщиком во всей Японии, и вызвал его помериться силами<sup>4</sup>. Наследник дома Ёсиока Сэйдзюро встретился с ним в окрестностях Киото в местечке Рэндайно, и они яростно схватились друг с другом, словно дракон с тигром. Хотя этот бой и называют поединком, на самом деле, едва Мусаси нанес первый удар противнику своим деревянным клинком, как Ёсиока на глазах у всех рухнул наземь лицом вниз и потерял сознание. Поскольку они заранее уговорились [на случай победы] первым ударом, Мусаси почтительно помог ему прийти в себя. Ученики Сэйдзюро уложили его на доски и унесли. Благодаря лечению лекарствами и купаниям в горячих минеральных источниках, он постепенно поправился. В конце концов, Сэйдзюро забросил фехтование и принял монашеский постриг.

Однако затем, чтобы померяться силами с Мусаси, отправился в пригород столицы Ёсиока Дэнситиро. Дэнсити[ро] атаковал его деревянным клинком длиной более 5 сяку (более 150 см), но Мусаси воспользовался его ошибкой, отобрал у него деревянный меч и сам нанес удар. Распростершись на земле, Дэнситиро умер на месте.

Ученики Ёсиока несправедливо обвинили [Мусаси в убийстве] и тайно сговорились друг с другом: «Нам не следует вызывать врага на поединки, поскольку он любит фехтование. Лучше придумаем какой-нибудь план в нашем штабе».

Когда Ёсиока Матаситиро вызвал Мусаси на поединок на мечах и предложил ему встретиться за городом в местечке Сагаримацу, несколько сотен его учеников, вооружившись холодным оружием, палками и луками со стрелами, решили неожиданно напасть [на противника своего наставника]. Однако Мусаси обладал способностью предвидения развития ситуации. Предполагая, [что враги могут предпринять какую-то] подлость, он тайно сообщил своим ученикам: «Вы в этом деле посторонние, так что бегите отсюда немедленно. [Что же до меня, то] даже если мои заклятые враги соберут шайку или [целый] отряд, для меня они будут все равно что плавущие облака в небе. Ничего страшного в этом нет». [И действительно, Когда Мусаси бросился на них], его многочисленные враги рассеялись, словно дикие звери, за которыми припустила гончая. [В город] они вернулись, трясаясь от страха. Жители столицы

<sup>3</sup> Ян Ю-цзи (яп. Ё Юки) – знаменитый китайский лучник VII в., который якобы мог выпустить с большой дистанции 100 стрел в ветку ивы и не сделать ни единого промаха.

<sup>4</sup> Согласно документам этой школы (см.: «Нитэнки», 1755), эта дуэль произошла в 9-й год Кэйтэй (1604).

были поражены этим. Отвага, мощь, знание и расчет, которые позволяли Мусаси в одиночку одолеть множество врагов, воистину, были проявлением чудесного закона искусства меча.

Прежде Ёсиока из поколения в поколение служили наставниками кубо (сёгунов) и носили звание первейших фехтовальщиков Японии. В правление повелителя [Асикага] Ёситэру из дворца Рэйёин отца Мусаси, Муни, вызвали в столицу и велели ему сразиться с Ёсиока. Было установлено, что они должны провести три боя. Ёсиока одержал одну победу, а Муни две. За это высочайшим повелением ему был пожалован титул «Несравненный фехтовальщик Подсолнечной страны».

Мусаси отправился в столицу, [по причине этих столкновений отца с Ёсиока], и также несколько раз сразился с Ёсиока, и с тех пор род фехтовальщиков Ёсиока пресекался.

Был еще большой мастер фехтования по имени Ганрю. Мусаси пожелал с ним сразиться в поединке, и Ганрю сказал: «Прошу вас биться со мной боевым мечом»<sup>5</sup>. Мусаси отвечал: «Хорошо, сражайся боевым мечом и используй все его преимущества. Я же буду сражаться деревянным мечом и продемонстрирую все его секреты». Так они твердо договорились сойтись в поединке.

В море у границы провинций Нагато и Будзэн лежит островок, он называется «Фунасима» — «Остров лодки». Оба храбреца прибыли на него одновременно. Ганрю явился с боевым мечом длиной более 3 сяку (свыше 90 см). Он сражался не щадя живота своего и использовал все свое умение, но Мусаси убил его одним ударом своего деревянного меча. Его удар был быстрее молнии. В память об этом поединке остров Фунасима стали называть в народе «Ганрюдзима» — «Остров Ганрю».

Итак, всего с тринадцати лет до зрелого возраста, [приблизительно в тридцать лет], Мусаси провел более 60 поединков и ни разу не упустил победы. Исходя из своего опыта, он говорил: «Удар меча должен поразить лоб противника меж бровей, иначе победы не одержать». Он каждый раз следовал этому правилу.

Неизвестно, сколько человек со времен древних — тысячи или десятки тысяч — мерились силами в фехтовальных поединках друг с другом, но ни в окраинных землях, ни в столице никогда не бывало фехтовальщиков, которые бы превзошли Мусаси отвагой и геройством, количеством убитых ими врагов. Только он один был такой. Название его школы фехтования стало известно во всех уголках земли посреди четырех морей, а слава его не иссякала. Говоря словами древних, он «вошел в печень народа». Не знаю, было ли это чудом или проявлением сокровенной сущности, но сила его была велика и загадочна, и никто не мог с ним сравниться.

Мусаси всегда говорил: «Для овладения искусством фехтования требуются физическая тренировка и про-

никновение сознанием. Если, достигнув мастерства в фехтовании, ты полностью освободишься от эгоистических устремлений, то на поле сражения сможешь управлять огромной армией, и тебе не составит труда править страной».

Во время мятежа фаворита тайко Тоётоми Исида Дзибу-но сёхо [1600] и во время восстания Хидэёри в замке Осака [1615], что в провинции Сэтцу, Мусаси отличился своими доблестью и умением. И никакими словами невозможно описать его величие. Вкратце рассказать о нем невозможно. Помимо всего прочего, он хорошо разбирался в этикете, музыке, стрельбе из лука, верховой езде, каллиграфии, математике и литературе. Более того, он достиг высокого мастерства и в малых искусствах, и не было практически ничего, чего бы он не умел делать<sup>6</sup>.

Воистину, это был удивительный человек. Умирая в провинции Хиго, он написал такое завещание: «Хотя я умру, мое обращенное к Небу, истинное, совершенное искусство фехтования никогда не пресечется».

Я, его почтительный сын, воздвигаю этот памятник, дабы слава Мусаси никогда не померкла, дабы следующие поколения могли узнать о нем. Воистину, это был великий человек!

Памятник установил Миямото Иори».

Этот памятник, как говорят, и ныне стоит в призаковом городе Кокура в провинции Будзэн.



Гравюра, изображающая актера в роли Мусаси, отражающего нападение в бие

<sup>5</sup> Согласно «Нитэнки», поединок между Мусаси и Ганрю произошел в 4-м месяце 17-го года Кэйтё (1612). Противник Мусаси был широко известен под именем «Сасаки Кодзиросэ»; слово «Ганрю», предположительно, является названием его школы фехтования, а не боевым именем мастера.

<sup>6</sup> Известно, что Мусаси занимался скульптурой, живописью, каллиграфией, садово-парковым искусством, чайной церемонией. Некоторые его работы по металлу отнесены к национальному достоянию Японии.



О поединке Мусаси и Ганрю Накамура Морикадзу рассказывал:

«Давным-давно я слышал от стариков, что утром в день поединка на Фунасима по морю, чтобы посмотреть на бой, съехалось множество людей благородных и подлого люда. Ганрю также явился на пристань и сел в лодку. Он спросил у перевозчика:

— Что это так много сегодня людей плывет к острову?

Перевозчик отвечал:

— А вы разве не знаете? Сегодня на Фунасима состоится поединок между фехтовальщиком по имени Ганрю и Миямото Мусаси. Вот чтобы посмотреть на него, люди еще затемно стали переправляться на остров.

Тогда Ганрю сказал:

— Я и есть тот самый Ганрю!

Перевозчик удивился и сказал:

— Если вы и есть тот самый Ганрю, то вам надо на этой лодке плыть в другую сторону. Вам лучше как можно скорее уехать в другую провинцию! Потому что, даже если ваше искусство и подобно божественному, вам все равно не уцелеть, так как у Мусаси большая шайка.

На это Ганрю сказал:

— Все так, как ты говоришь, но я и не хочу уцелеть в сегодняшнем поединке. Я просто хочу все сделать по нашему уговору, ибо настоящий герой не может нарушить своего обещания. Я уверен, что погибну на Фунасима. А потому прошу тебя совершить подобающий обряд для моего духа и окропить меня водой.

Хотя перевозчик был всего лишь простолюдином, Ганрю был тронут его стремлением спасти ему жизнь и достал из-за пазухи мешочек для бумажных носовых платков и передал его перевозчику. Тот был так тронут отвагой своего пассажира, что у него ручьями побежали слезы.

Вскоре лодка подошла к берегу Фунасима. Ганрю спрыгнул с нее и стал поджидать Мусаси. Мусаси тоже вскоре прибыл, и они скрестили мечи. Хотя Ганрю держался твердо и его удары были подобны вспышкам молний, к несчастью, ему было суждено окончить свои дни на Фунасима.

(Я полагаю, что этот Накамура Морикадзу носил имя Дзюрозмон и служил дзидзю Мацудайра Тадаёси<sup>7</sup>. Он мастерски владел искусством фехтования и борьбой дзюдзюцу.

Как рассказывал другой человек, когда Мусаси, уговорившись о поединке с Ганрю, плыл на остров Фунасима, он попросил у лодочника обломок весла и, обнажив короткий меч вакидзаси, выстрегал у него рукоятку. Сойдя с лодки, он вступил в бой с этим обломком. Ганрю же сражался своим большим мечом длиной более трех сяку, который он называл «Сушильным шестом».

Могила Ганрю находится на Фунасима и сейчас.

Еще рассказывают, что во время поединка с Ёсиока голова Мусаси была повязана полотенцем цвета хурмы, а у Ёсиока голова была повязана белым полотенцем.



*Набросок тушью, изображающий Мусаси — немитого странника, целиком поглощенного искусством меча*

Меч Ёсиока попал в лоб Мусаси, а меч Мусаси попал в лоб Ёсиока. Но поскольку на голове Ёсиока была белая повязка, на ней сразу стала заметна кровь, а у Мусаси, у которого головная повязка была цвета хурмы, кровь показалась только через некоторое время.

Еще по одной версии, во время поединка мастеру Ёсиока не было и двадцати, и он все еще носил юношескую прическу с невыбритым лбом. Он явился к месту дуэли раньше Мусаси в сопровождении всего лишь одного ученика и стал ждать прихода противника, опершись на свой деревянный меч, как на посох. Мусаси прибыл в простом бамбуковом паланкине, сошел с него на некотором расстоянии от Ёсиока, достал из чехла два своих меча, чехлом повязал голову и пошел к противнику, держа мечи в руках. Ёсиока нанес своим большим деревянным мечом удар Мусаси. Хотя тот его блокировал, его повязка оказалась рассеченной и слетела с головы. Мусаси припал к земле и нанес секущий удар, прорезав своим деревянным мечом кожаные брики-хакама Ёсиока. Так, Ёсиока удалось сбить повязку с головы Мусаси, а Мусаси удалось рассечь хакама Ёсиока. Свидетели поединка были поражены, ибо перед ними были два настоящих мастера фехтования, ни в чем не уступавших друг другу.

<sup>7</sup> Мацудайра Тадаёси (1661-1728), позднее принявший имя Тадаэтика, с 1706 г. являлся господином княжества Уэно в провинции Синано.

Согласно еще одной версии, хотя Мусаси и тренировался в фехтовании двумя мечами, в поединках он всегда пользовался одним мечом и никогда не применял два меча. Соответственно, и в поединке с Ёсиока он бился одним мечом.

Трудно сейчас разобраться, где правда, а где — ложь. Хотя многие и говорят, что все эти предания переполнены ложью, я записал их в том виде, в каком слышал сам.)

Один человек рассказывал: «Когда Миямото Мусаси жил в провинции Харима, его навестил фехтовальщик по имени Мусо Гонносукэ. Он попросил Мусаси сразиться с ним. Мусаси как раз мастерил лук из ивы. Гонносукэ был одет в гербовую куртку хаори, на спине у него было написано: «Первейший фехтовальщик в Поднебесной Мусо Гонносукэ». В руках он держал деревянный меч. Мусаси сразился с ним, используя в качестве оружия свой ивовый лук, и в поединке не позволил Гонносукэ ничего сделать»<sup>8</sup>.

#### Аоки Дзэмон

Аоки Дзэмон изучал искусство фехтования у Миямото Мусаси и овладел применением двух мечей. Имя его было известно как в столице, так и в отдаленной глуши. Позднее он принял псевдоним «Тэцудзин» — «Железный человек»<sup>9</sup>.

#### Ёсиока Кэмбо<sup>10</sup>

Ёсиока был уроженцем Киото. Он был мастером фехтования мечом, служил наставником фехтования семьи Муромати и являлся официальным наставником в искусстве меча сёгуна.

Согласно одной версии, в то время жил некий Гион Фудзицугу, который постиг сокровенные секреты фехтования. Ёсиока учился у него и унаследовал его искусство.

По другой версии, Ёсиока принадлежал к школе Киити Хоган-рю и был наследником восьми школ фехтования запада — тех, что были созданы восемью монахами монастыря Курама-дэра, которые были учениками Киити Хоган.

Как бы там ни было, Ёсиока и Миямото встретились в поединке. Оба они были мастера, и ни тот, ни другой не мог одолеть противника.

Сын Ёсиока, Матасабуру, передал технику отца. Он был известен как человек добродетельный.

В 22-й день 6-го месяца 19-го года Кэйтё [1614] в императорском дворце должно было состояться выступление труппы саругаку. Жителям столицы было дозволено посмотреть на него, и Ёсиока явился на выступление и занял место среди зрителей.

Во время выступления низкородный служака осаз<sup>11</sup> случайно ударил Ёсиока своей палкой и привел его в бешенство. Матасабуру незаметно вышел из дворца, забрав свои мечи и снова вошел во дворец, спрятав оружие под одеждой, и зарубил осаз, что нанес ему оскорбление. Зрители заволновались. Многочисленные другие осаз пытались убить Ёсиока, но он сохранил невозмутимость. Он вспрыгнул на сцену, восстановил дыхание и успокоился, потом спрыгнул в толпу надвигающихся слуг и начал рубить их. Затем он опять запрыгнул на сцену. Так повторилось несколько раз, и многие из осаз потеряли тогда жизни. Развязав свои брюки-хакама, Ёсиока попытался выскочить из них, но вдруг зацепился за брючину и упал. Толпа его противников воспользовалась этой ситуацией и бросилась на него, что зарубить мечами.

Хотя среди зрителей в саду в это время было много членов семьи Ёсиока, никто из них не принял участия в сумятице; все они спокойно наблюдали за схваткой, сидя на местах, засунув руки за отвороты курток. После того, как инцидент был исчерпан, столичный губернатор Итакура Кацусигэ, пораженный хладнокровием, проявленным семьей Ёсиока, не подверг ее никакому наказанию за этот скандал<sup>12</sup>. Что же до героизма Матасабуру, то он в одно мгновение обрек славу, и его мужественное имя сохранится на века.

В «Сумпу сэйдзироку»<sup>13</sup> говорится:

«29-й день 6-го месяца 19-го года Кэйтё [1614]. Игано ками явился для доклада начальству. Он сказал: «В 22-й день сего месяца во дворце проходило представление театра Но, в числе его зрителей был смугляк. Стражники удалили его и сопровождали за ворота. Этот человек обнажил меч, который прятал под курткой хаори и, держа его у бока, снова вошел во дворец через ворота и убил нескольких стражей. Преступник был немедленно зарублен на месте, и его кровь пролилась во дворе. В результате небо, до того чистое, вдруг заволокло тучи, и полил дождь с громом. Вышеупомянутый негодяй был жителем столицы и фехтовальщиком по имени Кэмбо».

В «Ёсюфу-си» говорится:

«Клан Ёсиока жил близ храма Ниситоин-дзи на Четвертом проспекте на западе столицы. Ёсиока были первыми красильщиками, использовавшими темно-коричневый цвет, который получил название «окраска Ёсиока». Честную жизнь, не нарушая правил, принято называть «кэмбо». Поскольку основателю семьи Ёсиока удавалось каждый раз точно воспроизводить один и тот же цвет, позднее он получил название «кэмбо-дзомэ». Этот красильщик изучил фехтование и назвал свою школу «Ёсиока-рю», ее практикуют по сей день»<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Этот эпизод упоминается и в «Нитэнки», но там он происходит в Эдо, а дата не указана.

<sup>9</sup> Школа Аоки Дзэмон известна под названием «Тэцудзин-рю». Ортодоксальной школой Мусаси считается школа, передавшая его учеником Тэрао Кюманосукэ, известная под названием «Хёхо Нитэн ити-рю» — «Школа стратегии единства двух небес». Ее отличительными чертами являются акцент на точном расчете времени в бою и агрессивном использовании короткого меча в паре с длинным.

<sup>10</sup> В настоящее время имя этого мастера чаще прочитывают как «Ёсиока Кэмбо».

<sup>11</sup> Слуги, идущие в конце процессии, следящие за тем, чтобы ее ряды не расстроились.

<sup>12</sup> Обычно члены семьи подвергались наказанию наряду с обвиняемым, даже если они не были напрямую причастны к преступлению.

<sup>13</sup> Информация об этом тексте в справочниках нет.

<sup>14</sup> «Ёсюфу-си» (1684) — десятитомное сочинение об обычаях, видах и товарах города Киото, написано на старокитайском языке камбун. Цитируемый фрагмент содержится в главе 7.

Евгения Сахарова

## При свете светлячков и снега Японская библиотека

Ёсимото Банана. Ящерица. Пер. с яп. Елена Ваибиков. СПб., «Амфора», 2002.



Ёсимото Банана<sup>1</sup> пользуется в Японии не меньшей популярностью, чем хорошо известный нашему читателю хотя бы понаслышке Мураками Харуки.

Ёсимото Банана родилась в Токио в 1964 г. Закончила искусствоведческий факультет по специальности литература. Желание стать писательницей возникло у неё еще в пятилетнем возрасте. По ее словам, старшая сестра прекрасно рисовала, и

в пику ей Банана решила стать писательницей.

В сегодняшней Японии Ёсимото, как и Мураками Харуки, считается автором бестселлеров для девушек-подростков, и среди этой аудитории ее рейтинги чрезвычайно высоки. Критики нередко упрекают Банана в чрезмерно упрощенном литературном стиле. Сама же писательница стремится писать «легко воспринимаемые и в то же время глубокие вещи».

«Ящерица»<sup>2</sup> — это сборник ранних рассказов Ёсимото Банана. Книга, конечно, рассчитана не только на молоденьких девушек, а на гораздо более широкую аудиторию. Но все же главный ее адресат — молодежь. Ее герои молоды и находятся на перепутье от юности к зрелости. И хотя они уже неплохо знают, что им нужно, в их памяти еще свежи юношеские перехлесты и жадное желание взять от жизни все, что только можно. Все рассказы сборника отличает ясность и искренность. Всякий, кто хоть раз

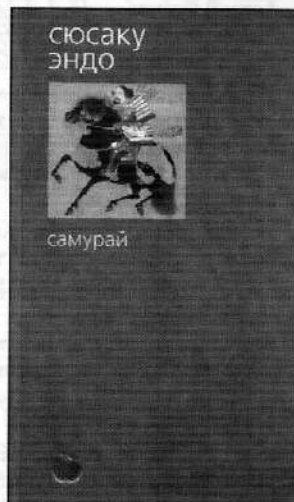
пытался вести дневник, наверняка знает, как трудно этого достичь даже в таком документальном жанре. Еще одна особенность прозы Ёсимото — умение создавать одухотворенный волшебный мир, похожий на мир детства, полный тайн и чудес, где вещи и неживая природа наделены душой.

Эндо Сюсаку. Самурай. Пер. Владимира Гривнина. СПб., «Азбука-классика», 2002.

Эта книга — переиздание, но переиздание вполне современное. Хотя на русский переведены несколько крупных произведений Эндо Сюсаку<sup>3</sup>, отечественному читателю он мало известен. Одна из причин этого — давность и, следовательно, малодоступность его книг, большинство которых было издано аж в 60-х гг. прошлого века.

Эндо Сюсаку (1923–1996) родился в Токио, но детство провел в Китае. В Японию он вернулся в 1933 г. вместе с матерью, после того, как его родители развелись. В следующем году его тетя окрестила его в католическую веру. Впоследствии Сюсаку закончил отделение французской литературы Университета Кэйю, стажировался в Лионском университете, уделяя особое внимание изучению творчества католических писателей. Был редактором престижного литературного журнала «Мита бунгаку», бессменным председателем Ассоциации литераторов. Эндо Сюсаку был награжден практически всеми крупнейшими литературными премиями Японии. На родине он известен также как юмористический писатель.

Став католиком еще ребенком, впоследствии Эндо неоднократно пытался отойти от веры, но как он сам



<sup>1</sup> Ёсимото — настоящая фамилия писательницы, Банана — псевдоним. Выбор псевдонима писательница объясняет своей любовью к цветку с таким же названием, но многие усматривают здесь сходство с литературным псевдонимом Мацуо Басё, где «Басё» буквально означает «банановая пальма».

<sup>2</sup> Это вторая книга Ёсимото Банана на русском языке. См.: Ёсимото Банана. Кухня. Тень при лунном свете. Пер. А.М. Кабанова. М., «Амфора», 2001.

<sup>3</sup> См.: Эндо Сюсаку. Женщина, которую я бросил. Пер. с яп. К. Рёхо. М., 1968; Молчание. Самурай. Пер. И. Львовой и др. М., 1989; Море и яд. Пер. П. Петрова. М., 1964; Супружеская жизнь. Пер. З. Рахима. М., 1965.



признавался, это ему не удавалось. Попытки отказа от веры были вызваны ощущением противоречия между приверженностью католицизму и исконно японскими культурными корнями. Противоречие между христианской верой и японской культурой, японским образом жизни — главная тема творчества писателя. Неудивительно поэтому, что Эндо Сюсаку неоднократно обращался к ранней истории христианства в Японии (XVI-XVII вв.), эпохе первых контактов Японии с Западом.

Роман «Самурай» основывается на реальных исторических событиях — торговом посольстве японцев в Мексику, а затем в Испанию и Италию в 1613-1620 гг. Но читатель найдет в нем не только исторические факты и художественный вымысел, но и философские раздумья о причинах отторжения христианства японской культурой, и точные психологические портреты героев, и простую человеческую трагедию.

500 знаменитых японцев. Библиографический справочник. Издательство «Япония сегодня». М., 2003.



Справочник содержит краткие сведения о 500 знаменитых японцах. Спектр временного охвата чрезвычайно широк — от легендарного первого императора Дзимму до нынешнего премьер-министра Японии Коидзуми Дзюньитиро. Разнообразно и количество областей, представленных

в справочнике: среди его героев — политики, военные, спортсмены, деятели искусств, дипломаты, ученые. Справочные сведения нередко оживляются фотографиями или иллюстрациями. Естественно, статьи по необходимости лапидарны, и всегда могут найтись недовольные умолчанием каких-то важных на их взгляд фактов биографии. Но тут уж ничего не поделаешь, к счастью, не о каждой знаменитости можно рассказать в двух словах. Любому же японисту наличие под рукой такого справочника может весьма пригодиться.

\* \* \*

Если книги, издаваемые в Москве и Питере, вполне доступны читателям обеих столиц, то издания далеких российских окраин доходят до нас не всег-

да. Так случилось и с двумя последними книгами Т.И. Бреславец — они так и не появились на московских книжных прилавках.

Бреславец Т.И. *Ночлег в пути. Стихи и странствия Мацуо Басё*. Владивосток, «Издательство Дальневосточного Университета», 2002.

Это вторая книга Т.И. Бреславец, посвященная Мацуо Басё (1644-1694)<sup>4</sup>. Она делится на две неравные части. Первая, большая по объему — исследование дневников Басё и поэтических антологий его школы, вторая, названная автором приложением — переводы дневников Басё и выборочные переводы его стихов, помещенных в антологиях.

Сразу скажем, такая структура нетрадиционна для отечественной японистики. Обычно перевод предваряет небольшое введение, выполняющее функции пояснения и краткого исследования, затем следует сам перевод и, наконец, обширный или не очень комментарий к тексту.

Нетрадиционный подход позволил автору совершенно освободить текст от комментариев, их заменяет первая часть книги. Собственно, ее правильнее было бы назвать исследованием-комментарием с упором на вторую часть, так как в ней автор, с одной стороны, раскрывает творческий метод Басё и его школы, а с другой, разбирает эпизод за эпизодом (при разборе дневника «Скелет, обглоданный ветром в поле»<sup>5</sup> автор в точности следует за структурой произведения Басё), указывая на реминисценции из китайской и японской поэзии, а также на обстоятельства написания того или иного эпизода или трехстишия. Рядом со всеми стихотворными переводами помещена их фонетическая запись.

Хотя дневники, переведенные Т.И. Бреславец, уже переводились на русский Т.Л. Соколовой-Делюсиной<sup>6</sup>, выход в свет новых вариантов перевода, да еще со столь обширным исследованием-комментарием, только обогатит читателей. То же можно сказать и о стихах, часть из которых уже переводилась на русский язык, а часть публикуется впервые. Однако предложенный автором метод кажется мне не вполне удачным. Вряд ли русский читатель, даже прочтя первую часть книги, сможет легко ориентироваться в текстах Басё, это под силу разве что высокообразованному японцу. Все-таки, здесь невозможно обойтись



<sup>4</sup> Бреславец Т.И. *Поэзия Мацуо Басё*. М., 1981.

<sup>5</sup> В переводе Т.Л. Соколовой-Делюсиной — «В открытом поле».

<sup>6</sup> Смотрите, например: Мацуо Басё. *Избранная проза*. Пер. с японского Т.Л. Соколовой-Делюсиной. СПб., «Гиперион», 2000.

без комментариев. С этой точки зрения, переводы Т.Л. Соколовой-Делюсиной, основанные на традиционном методе перевода и комментирования текстов, явно выигрывают.

**Бреславец Т.И. Письма ржанок. Деятельность Фудзивара Тэйка.** Владивосток, «Издательство Дальневосточного Университета», 2000.

Основной принцип построения этой книги тот же, что и книги о Басё. Небольшой очерк основных произведений Фудзивара Тэйка (1162-1241) — крупнейшего поэта, участника составления официальных (т.е. составленных по указу императора) антологий японской поэзии («Синкокинсю», 1203 г.; «Синтёкусэнвакасю», 1235 г.), автора поэтологических трактатов, а также составителя знаменитого поэтического сборника «Хякунин иссю» («Сто стихотворений ста поэтов»)<sup>7</sup>. Далее два раздела, посвященных подробному разбору каждого стихотворения из составленной Фудзивара Тэйка поэтической антологии «Сёдзихякусю» («Сборник ста стихотворений эры Сёдзи», 1200 г.)<sup>8</sup> и поэтологического трактата «Эйгатайгай» (в переводе Т.И. Бреславец — «Собрание прекрасных песен», предположительно составлен в 1236 г.). Перевод стихов сопровождается их фонетической записью. В приложении перевод стихов из «Сёдзихякусю» и «Эйгатайгай» дан еще раз. Таким образом, все стихи из этих двух сборников повторяются в книге дважды — в основном тексте книги и в приложении.



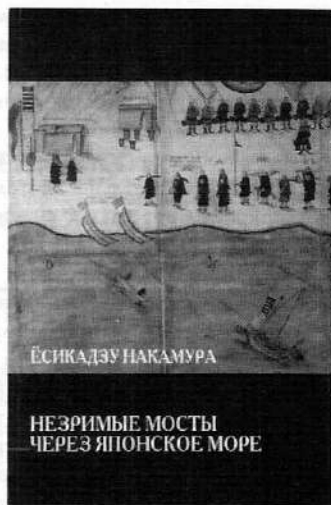
и в XVIII-XIX вв., о неудачной попытке старообрядцев осесть в Японии, о различиях системы цвета в «Слове о полку Игоревом» и в «Повести о доме Тайра» (сказание о событиях конца XII в.) и о многом другом. В книге есть также и автобиографический раздел, в котором автор рассказывает не только о себе, но и о непростых судьбах русистики в Японии.

Полный перевод стихов «Сёдзихякусю» и «Эйгатайгай» на русский язык публикуется впервые. Остается надеяться, что Т.И. Бреславец продолжит свою работу, и мы сможем прочесть и прозаическую часть «Эйгатайгай», т.е. собственно размышления Фудзивара Тэйка о поэзии.

**Ёсикадзу Накамура. Незримые мосты через японское море. История и литература в поле русско-японских взаимодействий.** Спб., «Гиперион», 2003.

Книга представляет собой сборник статей и докладов известного японского русиста, специалиста по древнерусской литературе, Накамура Ёсикадзу за период в 30 с лишним лет. Все статьи посвящены российско-японским контактам — историческим, культурным, литературным. Здесь читатель найдет очерки о первых русских в Японии и о первых японцах в России, о первых русских песнях, завезенных в Японию

в XVIII-XIX вв., о неудачной попытке старообрядцев осесть в Японии, о различиях системы цвета в «Слове о полку Игоревом» и в «Повести о доме Тайра» (сказание о событиях конца XII в.) и о многом другом. В книге есть также и автобиографический раздел, в котором автор рассказывает не только о себе, но и о непростых судьбах русистики в Японии.



\*\*\*

За последнее время появилось несколько статей французской исследовательницы Дани Савелии, посвященных изучению российско-японских контактов в 20-30-е гг.: «Борис Пильняк как ключевая фигура советско-японских культурных отношений (1926-1937)» (Евразия. Люди и мифы. Сост. и отв. ред. Сергей Панарин. М., «Наталис», 2003), «Борис Пильняк и Ёнэкава Масао», «Мотив «сошествия в ад» в «Дневниках с Синсю» Б.А. Пильняка (Б.А. Пильняк. Исследования и материалы. Вып. III-IV, Коломна, 2001). В центре внимания исследовательницы — Б.А. Пильняк, знаменитый в своё время советский писатель, дважды посетивший Японию — в 1926 г., когда он официально представлял Советскую Россию, и в 1932-м, когда он находился в Японии с частным визитом. Японская страница в судьбе Б. Пильняка — прекрасная иллюстрация советско-японских отношений, как с точки зрения официальной истории, ее сложных перипетий первой трети столетия, так и с точки зрения российско-японских культурных контактов на неофициальном уровне, прежде всего, в среде японской и русской интеллигенции того времени. Сам Б. Пильняк был очарован Японией и посвятил ей книгу «Корни японского солнца» (Л., 1927). По жестокой иронии судьбы в 37-м году, когда он был арестован, главным обвинением, выдвинутым против него, было обвинение в шпионаже в пользу Японии.

<sup>7</sup> *Сто стихотворений ста поэтов. Старинный сборник японской поэзии VI-XIII вв. Предисл., перевод и коммент. В.С.Сановича. М.- Спб., «Летний сад», 1998.*

<sup>8</sup> *Так перевел название этой антологии В.Н.Горелляд, перевод Т.И.Бреславец немного отличается — «Сто строб тысяча двухсотого года».*



