

 ORIENTALIA
ET CLASSICA

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

 ORIENTALIA
ET CLASSICA
VIII (LXXIX)

HISTORY AND CULTURE OF JAPAN

Issue 16



Higher School of Economics
Publishing House
MOSCOW 2024

Национальный исследовательский университет
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
ИНСТИТУТ КЛАССИЧЕСКОГО ВОСТОКА И АНТИЧНОСТИ

 ORIENTALIA
ET CLASSICA
VIII (LXXIX)

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЯПОНИИ

Выпуск 16



Издательский дом
Высшей школы экономики
МОСКВА 2024

УДК 94(520)
ББК 63.3(5Япо)-7я43
И90



<https://elibrary.ru/yuhdro>

Orientalia et Classica

VIII (LXXIX)

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

Главный редактор серии — *И.С. Смирнов*

Редакционная коллегия серии:

В.И. Брагинский (SOAS, London), *А.Н. Мещеряков* (ИКВИА НИУ ВШЭ),
А.Г. Сторожук (Востфак СПбГУ), *Н.В. Козлова* (Государственный Эрмитаж),
А.И. Иванчик (ИКВИА НИУ ВШЭ/Univ. of Bordeaux, France),
И.С. Архипов (ИКВИА НИУ ВШЭ), *И.С. Смирнов*, председатель (ИКВИА НИУ ВШЭ),
Л.Е. Коган (ИКВИА НИУ ВШЭ)

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

Рецензенты:

канд. ист. наук, доцент *Е.Б. Сахарова*;
канд. ист. наук, доцент *В.А. Федянина*

История и культура Японии. Вып. 16 [Текст] / под науч. ред. Н. Н. Трубниковой, М. С. Коляды, И. А. Тюленева ; сост. и отв. ред. А. Н. Мещеряков ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», Ин-т классического Востока и античности. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2024. — 424 с. — (Orientalia et Classica. VIII (LXXIX) / гл. ред. И. С. Смирнов). — 600 экз. — ISBN 978-5-7598-2914-0 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-2878-5 (e-book).

В книгу вошли исследования ведущих современных российских японоведов и работы молодых авторов по истории Японии, по различным проблемам изучения японской литературы, литературной критики и литературоведения, театра, исторической науки, технологий, религий. Один из разделов книги посвящен путешествиям и путевым дневникам, другой — воинским традициям в Японии разных веков. Особый раздел составляют статьи по истории российско-японских взаимоотношений. В книге представлено несколько памятников японской словесности, впервые переведенных на русский язык.

Для всех, кто интересуется историей и культурой Японии.

УДК 94(520)
ББК 63.3(5Япо)-7я43

На обложке — каллиграфия *А.П. Беляева*

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

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

doi:10.17323/978-5-7598-2914-0

ISBN 978-5-7598-2914-0 (в пер.)
ISBN 978-5-7598-2878-5 (e-book)

© Авторы, 2024
© Составление. Мещеряков А.Н., 2024

СОДЕРЖАНИЕ

<i>П.Э. Подалко</i>	
Японоведение в России в постсоветскую эпоху: взгляд из Японии	9
От редакторов: взгляд из России.....	17

Люди

<i>О.К. Матвеева</i>	
Человеческое лицо нарского буддизма: благочестивая дружба государыни Ко:кэн и монаха До:кё:.....	27
<i>А.Н. Мецерьков</i>	
Обычай <i>инкё</i> («сокрытое бытие») и его социально-политические последствия в периоды Токугава и Мэйдзи	39
<i>А.П. Беляев</i>	
200 работ, 200 каллиграфов. Олимпийская антология письма	54

Книги

<i>Е.М. Дьяконова</i>	
Приемы традиционной поэзии в прозе Кавабата Ясунари. Стихотворения «нанизанных строф» <i>рэнга</i> и повесть «Озеро»	71
<i>Со:ги, Сё:хаку, Со:тё:</i>	
Сто строф трех поэтов на горе Юяма. <i>Перевод и примечания Е.М. Дьяконовой</i>	84
<i>В.С. Фирсова</i>	
Книжные коллекционеры эпохи Эдо и их деятельность.....	89
<i>М.В. Торопыгина</i>	
Критика «однойеновых книг» современниками: брошюра Миятакэ Гайкоцу «Разлагающее влияние моды на однойеновые книги и закулисные истории, с ней связанные» (« <i>Итиэн рюко-но гайдоку то соно римэндан</i> », 1928 г.)	101
<i>Миятакэ Гайкоцу</i>	
Разлагающее влияние моды на однойеновые книги и закулисные истории, с ней связанные (фрагмент). <i>Перевод и примечания М.В. Торопыгиной</i>	110
<i>И.В. Мельникова</i>	
Японские писатели первой половины XX в. и наследие Уэда Акинари (1734–1809).....	119

Ёмота Инухико

Литературная вселенная Идзумы Кёка.

Перевод и примечания А.П. Беляева 136**Досуги и искусства***Е.Э. Войтишек, А.А. Агекян*Реконструкция древней японской игры *тёбо* (*кариути*):

источники и контекст 145

И.А. Тюленев

«Причина развала страны»: критика увеселений

и излишеств придворной аристократии в Японии XIV в. 156

А.В. Кудряшова

Сэн-но Рикю — мастер, опередивший время 170

П.В. Самсонова

Театр в эпоху перемен: деятельность Каваками Отодзиро 178

Науки и технологии*П.В. Голубева*

Особенности историописания в Японии (исследование-сравнение

«*Дзинно:сё:то:ки*» и «*Токуси Ёрон*») 189*В.Ю. Климов*

Историческая наука и изучение религиозного движения

икко:-икки в Японии (1868–1940) 200*К.А. Спицына*

Из истории основания Монетного двора Японии в период Мэйдзи:

люди и события 214

Д.С. Разухина

Корреляция признания памятников архитектуры периода Мэйдзи

объектами культурного наследия и социо-культурной

и экономической конъюнктуры Японии в XX–XXI вв. 226

Верования*А.А. Петрова*

Деяния досточтимого Дзо:га в тексте и с картинками:

свитки «*Дзо:га-сё:нин гё:гё:ки-эмаки*»

Деяния досточтимого Дзога в картинках.

Перевод и комментарии А.А. Петровой 235

Н.Н. Трубникова

- «Предания нашей страны о бессмертных чудотворцах»
Ооэ-но Масафусы в традиции поучительных рассказов 253

М.С. Коляда

- Огонь и Святое учение: вражда храмов в поучительных
рассказах *сэцува* (по материалам «Бесед о делах старины») 267

Странствия

Эннин

- Записи о паломничестве в Китай в поисках Закона Будды
(*Нитто: гухо: дзюнрээй ко:ки*). Свиток второй (продолжение).
Перевод и комментарии Н.В. Власовой 281

Могамы Токунаи

- Айнские тетради (*Эдзо со:си*). Том второй.
Перевод и комментарии В.В. Щепкина 298

О.И. Лебедева

- Маньчжурский травелог Ёсано Акико в контексте эпохи 315

М.Н. Малашевская

- Образ Западного края в «Антологии Шелкового пути»
(«*Сируку ро:до сисю:*») Иноуэ Ясуси 323

Воины

А.М. Горбылёв

- Зарождение «науки для воинских домов»:
Ямага Соко и его руководство «Начала воспитания воина» 339

А.Ю. Луценко

- Советы по управлению и обсуждение истории
в дидактическом комментарии «*Тэйканхё:*» XVII в. 351

С.С. Наумов

- Альберт Дю Буске и его «Предложения» по модернизации
вооруженных сил Японии (1872 г.) 360

Россия и Япония

Е.И. Нестерова

- Японское присутствие в Цзяньдао (Маньчжурия)
после Русско-японской войны 367

В.В. Хомченкова

Гастроли театра Кабуки в СССР в 1928 г.

От дипломатического проекта к национальному событию..... 381

М.С. Болошина

О сингулярном подходе японских русистов к исследованию

русской литературы392

Об авторах.....398

Abstracts..... 401

Японоведение в России в постсоветскую эпоху: взгляд из Японии

П.Э. Подалко

Достижения российского японоведения в дореволюционный и советский периоды достаточно хорошо известны. В данной статье автор рассматривает постсоветский период, выделяя наиболее проблемные, по его мнению, аспекты. Тема предполагает полемичность, ибо текущее состояние российского японоведения, по мнению автора, весьма далеко от желаемого. Ситуация вполне может и должна быть изменена к лучшему, и автор выражает надежду, что будет не только услышан и понят коллегами, но и внесет свой вклад в продуктивный и взаимно-полезный диалог на благо отечественной науки и практики.

Среди плюсов эпохи, наставшей после окончания «холодной войны», следует прежде всего назвать открытие границ. Невозможно полноценно изучать историю, экономику и культуру народов мира исключительно по учебникам и справочникам, как невозможно как следует изучать иностранные языки, не имея возможности погружения в их среду и не общаясь с носителями изучаемого языка. В этом вопросе следует отметить безусловный прогресс современного российского японоведения, как качественный, так и количественный. Число специалистов, посещающих зарубежные страны, а также объем студенческих и научных обменов за три десятилетия, прошедших после 1991 г., выросли в десятки раз по сравнению с советской эпохой. Были открыты новые темы для исследования, выросли масштабы научных публикаций. У некоторых современных авторов число изданных за этот период монографий измеряется в десятках, а число статей — в сотнях.

В большинстве регионов России сейчас есть возможность изучать различные восточные языки и культуры, причем не только в вузах, но и на многочисленных языковых курсах и в иных местах, тогда как в СССР официально изучать, например, японский, китайский, корейский языки и получить по окончании учебы диплом с указанием соответствующей специальности можно было лишь в трех городах: Москве, Ленинграде и Владивостоке. Названные языки преподавались также (в качестве факультативов либо дополнительного предмета к основной специальности) в Новосибирске, Иркутске и Южно-Саха-

линске. Расширение возможностей не может не радовать, однако оно сопряжено с новыми проблемами.

По данным на апрель 2021 г., в Российской Федерации насчитывалось двадцать четыре университета (вместе с филиалами) со специальностью «Востоковедение и африканистика» (58.03.01), куда входит также японоведение¹. Из них девять находились в Москве, два — в Санкт-Петербурге; остальные — преимущественно в европейской части страны; к востоку от Урала лишь четыре университета с такой специальностью: в Екатеринбурге (УрФУ), Новосибирске (НГУ), Улан-Удэ (БГУ) и Владивостоке (ДВФУ). По информации с другого интернет-ресурса, таковых вузов в России насчитывалось всего шестнадцать; из них пять в Москве, два в Санкт-Петербурге, три — на Урале и в Сибири². Расхождение данных говорит, прежде всего, о несогласованности выставляемых в сеть данных вузов, а также и общем несовершенстве отечественных сетевых источников. Удивительно, что в списках отсутствуют многие университеты, где востоковедческие специальности присутствуют, — такие как МГИМО (Москва), НИИХ и НГТУ (Новосибирск), ЧГУ (Челябинск) и многие другие. В ряде мест востоковедение, включая японоведение, относится к специальности «Зарубежное регионоведение» (41.03.01), представленной в сорока четырех университетах в двадцати трех городах России³. Едва ли подобная многовариантность названий идет на пользу востоковедению. Она порождает разноречивые стандарты обучения и затрудняет понимание: кого, собственно, считать востоковедом? Кто из прошедших обучение по тем или иным программам «на выходе» становится полным специалистом, а кто, как писали в аттестатах прежних времен, всего-навсего «имеет сведения...»? Подобные вопросы нуждаются в четких и недвусмысленных ответах.

Кого же следует считать востоковедом? Что правильнее поставить здесь во главу угла: свободное владение восточным языком? Практическое знание культуры и быта той или иной страны на основании личного опыта, добытого в ходе пребывания в ней — в ином качестве, нежели в качестве обычного туриста? Хорошее знакомство с библиографией по данной стране, включая переводы иностранных авторов? Вопрос на самом деле не так прост, как может показаться на первый взгляд. Когда-то востоковедами именовали, прежде всего, дипломатов со знанием восточных языков; позднее это определение распространилось на широкий круг знатоков той или иной восточной страны, использующих эти знания в своей регулярной работе. Попытка простейшей классификации приводит к тому, что сегодняшний востоковед, в зависимости от выбранного критерия, принадлежит к одной из групп:

а) знаток того или иного восточного языка, квалифицированный переводчик;

б) знаток культуры и истории той или иной восточной страны (на основании личного опыта работы и проживания в ней);

¹ URL: <https://vuzoteka.ru/> На 2023 г. — 21 вуз (ред.).

² URL: <https://vuzopedia.ru/spec/466/vuzy> На 2023 г. — 22 вуза (ред.).

³ URL: <https://vuzopedia.ru/spec/34/vuzy?page=3> На 2023 г. — 53 вуза в 30 городах (ред.).

в) ученый, использующий переводные материалы и другие вторичные источники;

г) ученый со знанием восточного языка.

Все перечисленные варианты имеют достаточно произвольное толкование в зависимости от каждого конкретного случая, что на практике нередко порождает конфликтные ситуации — как бывает всегда при отсутствии четких критериев оценки. С этим же связан постоянный рост числа самопровозглашенных знатоков тех или иных стран и культур, чему немало способствовали открытие границ и расширение масштабов культурных и студенческих обменов в постсоветскую эпоху.

Единственным официальным показателем того, что перед нами — действительно ученый, как и прежде, является наличие ученой степени как минимум кандидата наук, для чего требуется написать и защитить диссертацию. Однако в последние десятилетия это стало неожиданной проблемой. Если в 2010 г. в России действовало 3066 диссертационных советов, то после ряда реорганизаций их число существенно сократилось: уже в декабре 2013 г. была приостановлена работа 602 диссертационных советов, с июля по ноябрь 2014 г. прекращена работа 752 и приостановлена — 157 советов (при этом 433 совета оказались объединены с другими), а общее число диссертационных советов за этот же срок уменьшилось с 3161 до 2700 (по данным газеты «Коммерсант» от 23.01.2015). На октябрь 2014 г. в России было зарегистрировано 2522 действующих диссертационных совета. Согласно рекомендациям экспертов ВАК, тогда же рекомендовалось закрыть 444 и реорганизовать (обычно путем объединения с другими) 555 советов — с тем чтобы в итоге в Российской Федерации осталось всего 1798 диссертационных советов (по данным «Коммерсанта» от 24.10.2014). По данным Википедии, в марте 2018 г. число диссоветов составляло немногим более 2000⁴. С 2017 г. был начат процесс наделяния отдельных вузов и научных учреждений России правом самостоятельного утверждения диссертаций, защищенных в их диссертационных советах. На 2022 г. таким правом обладали всего двадцать пять вузов, а также семь научно-исследовательских институтов.

На сегодняшний день сложилась крайне противоречивая ситуация: например, на всем восточном пространстве России от Урала до Тихого океана найти диссертационный совет по специальности «Востоковедение» является чрезвычайно сложной задачей. На западе страны ситуация чуть лучше, хотя в ведущем профильном НИИ, Институте востоковедения РАН, на сегодняшний день существуют диссертационные советы только по историческим и историко-политическим наукам; советы по филологическим и экономическим наукам закрыты с 2015 г.

1993 г., ставший первым полностью «постсоветским» годом новой российской вузовской науки, для японистов Института стран Азии и Африки (ИСАА)

⁴ URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%B8%D1%81%D1%81%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%BE%D0%BD%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D1%81%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%82

МГУ оказался рекордным: тридцать выпускников (стандартный выпуск прежде редко превышал десять человек в год). Из них в очную аспирантуру поступил лишь один, на дипломатическую службу в МИД были приняты двое молодых японоведов, остальные же предпочли «вольные хлеба», благо система обязательного распределения тогда была уже официально отменена⁵.

Когда в 1970 г. в городе Осака проходила Всемирная выставка «ЭКСПО-70» (впервые в истории выставка такого масштаба проводилась в Азии), для обслуживания советского павильона и организации многочисленных экскурсий, а также для помощи в проведении различного рода представительских мероприятий в других местах Японии в Осака были отправлены в качестве переводчиков студенты старших курсов (некоторым из них это зачли потом как языковую стажировку), аспиранты и преподаватели со знанием японского языка из вузов Москвы, Ленинграда и Владивостока. Многих из них автору настоящей статьи довелось потом встречать в Японии в звании преподавателей уже русского языка; почти все оказались здесь в конце 1980-х — начале 1990-х годов, сформировав фактически одну из первых волн печально известной «утечки мозгов» из распадавшегося тогда СССР. Особенно тяжелым по последствиям оказалось убытие большого числа уже сформировавшихся специалистов, уважаемых учениками и имевших значительный авторитет среди коллег. Не всем из них удалось сохранить в Японии свой профессиональный уровень: многие, оказавшись в новых условиях, превратились в обычных переводчиков, некоторые стали работать в бизнесе, но что гораздо хуже — были оголены целые направления специализации японоведов в самой России, где потребовались долгие годы для восполнения недостающих преподавательских и исследовательских кадров.

Среди тех, кто после переезда в Японию сумел сохранить преподавательский статус, многие оказались вынуждены сменить основную специализацию. Так, ряд дипломированных филологов, прежде преподававших в СССР и России восточные языки, внезапно ощутили себя историками, радикально (и не всегда удачно) сменив круг профессиональных интересов. Одна из главных причин такого поворота в том, что именно изучение проблем недавней истории, освещаемых под определенным углом и с определенными результатами на выходе, наиболее охотно спонсировались зарубежными фондами, как правительственными, так и частными. Система грантов, достаточно быстро внедренная теперь и в Российской Федерации, существенно изменила прежнюю систему научных планов и, по сути, дискредитировала ее: масштабы финансирования были несопоставимы и напроочь отбивали желание заниматься наукой ради науки.

Приведу пример. Аббревиатуру JSPS, как и словосочетание «стипендия Момбусё», знают все российские японоведы от мала до велика. Первая расшифровывается как “Japan Society for Promotion of Science” и ставит целью предоставление грантов и приглашение на работу в Японию на различные сроки молодых специалистов из разных стран мира; вторая является стипендией Министерства образования и науки для желающих учиться в Японии

⁵ Из материалов интервью автора с одним из выпускников того года, проведенного 15 сентября 2021 г.

иностранцев, кандидатуры которых определяются в ходе отбора сотрудниками дипломатических представительств Японии в соответствующих странах. Если гранты JSPS помогают привлечь в страну уже готовых профессионалов с ученой степенью (как правило, не ниже кандидата наук), то «стипендия Момбусё» рассчитана на выпускников бакалавриата, готовых продолжать учебу в Японии, получая при этом солидную ежемесячную стипендию на протяжении от полутора до шести лет (в качестве стажера, магистранта и затем доктoранта). При этом контроль за процессом обучения иностранного студента, как правило, осуществляется достаточно формально, и даже в случае досрочного прекращения обучения (как и по окончании того или иного курса без защиты диплома/диссертации), потраченные деньги не взыскиваются — то есть, получив «стипендию Момбусё», иностранец автоматически обретает возможность жить, учиться и работать в Японии, не имея никаких серьезных встречных обязательств. Неудивительно, что значительная часть иностранных студентов — и абсолютное большинство известных автору россиян — по завершении выплат остается в Японии, вступая в брак или устраиваясь на какую-то работу (чему способствуют личные связи, обретенные за время обучения), становясь, таким образом, потерянными для России. С формальной стороны главным поводом для участия в конкурсе на получение подобных грантов и стипендий является наличие у соискателя интереса к японской культуре; при этом знание японского языка не является обязательным условием — однако фактически именно студенты и аспиранты с хорошим знанием языка составляют основную массу получателей места в университетах Японии, и лишь считанные единицы из них впоследствии продолжают заниматься наукой.

В то же время я бы не стал огульно обвинять «наших за границей» в пренебрежении российскими интересами, ибо во многом причины отказа от научной карьеры в России лежат на российской стороне. Так, по сей день остается нерешенной задача признания в России ученых степеней и званий, получаемых российскими гражданами за рубежом. В 2008–2012 гг. удалось заключить соглашение о признании в Российской Федерации дипломов и ученых степеней, полученных в ряде государственных университетов Японии, — но их перечень включает в себя лишь «большую семерку» бывших императорских университетов⁶ плюс относительно новый университет Цукуба. Что же касается российских выпускников всех прочих японских вузов, то, как бы ни были велики их научные достижения в Японии, в случае возвращения домой они оказываются в положении «бедных родственников», которым приходится либо начинать все заново (худший вариант), либо соглашаться на более низкий уровень признания и оплаты⁷. Трудно осуждать тех коллег, кто в такой ситуации выбирает научную карьеру вне России.

⁶ Университеты Токио, Осака, Киото, Хоккайдо, Нагоя, Тохоку, Кюсю.

⁷ Хотя практически все российские кандидаты наук в общении с зарубежными коллегами официально именуют себя «докторами», российские обладатели иностранных докторских степеней (PhD) очень неохотно признаются таковыми в России, где часто подчеркивают «недостаточность» уровня зарубежного PhD в сравнении с российским доктором наук.

Уместно привести для сравнения пример соседей по региону: решение о взаимном признании в Российской Федерации и КНР дипломов, ученых степеней и званий было принято еще в 1995 г., что весьма способствовало развитию связей двух стран в области науки, культуры и образования.

Потери кадров в результате оттока из России в Японию перспективной молодежи в 1990-х годах начали постепенно компенсироваться в начале следующего века, но возникший к тому моменту возрастной дисбаланс, иногда называемый «разрывом поколений», сохраняется вплоть до нынешнего времени.

Рассмотрим другую проблему: проблему авторского права. С начала 1990-х в России и странах СНГ резко выросло количество новых учебных пособий по восточным языкам для всех уровней владения языком; японский язык был в этом смысле одним из лидеров. Однако значительное число появившихся на книжном рынке учебников, разговорников и проч., представляли собой не что иное, как простой перевод на русский язык аналогичных изданий, ранее уже выходивших за рубежом (включая собственно Японию) и предназначенных в основном для англоязычной аудитории. Бывали случаи, когда русский перевод в таких изданиях давался достаточно формально, при параллельном сохранении комментариев и примеров на английском и других европейских языках.

Данная тема относится к разряду наиболее деликатных, ибо вопросы авторского права, когда дело касается зарубежных изданий и переводов их на русский язык, и в СССР, и в современной России решаются почти всегда весьма непрозрачным образом. Отсутствие сколько-нибудь заметных скандалов как в прессе, так и в профессиональном сообществе японоведов не дает оснований напрямую говорить о плагиате в том или ином конкретном случае. Однако простое сравнение количества учебных пособий, изданных до и после открытия границ, наводит на мысль о возможности широкого использования ранее изданных за рубежом пособий в подготовке новых отечественных изданий.

Одной из наиболее трудноразрешимых проблем для любого начинающего исследователя во все времена была проблема опубликования результатов проведенного исследования в возможно более полной форме — иными словами, выход в свет авторской монографии. Для японоведов в наши дни это особенно трудно сделать как в силу ограниченности читательской аудитории, так и в силу специфики российского издательского бизнеса. Как правило, все или почти все в 1990-е годы и позднее осуществлялось исключительно благодаря наличию личных связей; многое было фактически отдано на откуп японской стороне. Например, благодаря деятельности японского Фонда имени Умэда Ёсими, в 2013–2018 гг. в Москве в Институте востоковедения РАН в рамках проекта «Новые исследования по японской культуре» было осуществлено издание пяти авторских монографий «молодых, начинающих» (таково было условие издателя. — П. П.) авторов:

Федянина В.А. Покровитель словесности и воплощение бодхисаттвы: Сугавара Митидзанэ и ранняя история культа Тэндзин (IX–XII вв.). М.: Кругъ, 2014.

Полхов С.А. Законодательные уложения Сэнгоку дайме: Исследования и переводы. М.: Кругъ, 2015.

Бабкова М.В. Наставник созерцания Догэн: жизнь и сочинения: вместилище сути истинного закона. М.: Кругъ, 2016.

Щепкин В.В. Северный ветер. Россия и айны в Японии XVIII века. М.: Кругъ, 2017.

Дулина А.М. Метаморфозы Хатиман: грозный бог войны или милосердный бодхисаттва? (Становление и эволюция культа божества Хатиман в Японии в VIII–XIV вв.). М.: Кругъ, 2018.

Но данный пример — скорее исключение из общей практики, и, кроме того, по сведениям автора статьи, информация о возможности напечататься в рамках данного проекта широко не анонсировалась и сколько-нибудь массового конкурса работ также не проводилось.

Отдельно следует упомянуть о проблеме японоведческих периодических изданий, состояние которых не внушает оптимизма. Так, ежегодник «Япония», бывший с момента своего основания (в 1972 г.) флагманом отечественного японоведения с тиражом 25 тыс. экземпляров 1981 г., к 1999 г. сохранил лишь 500 экземпляров, а к 2017 г. — 300 экземпляров. Это, по сути, означает недоступность издания потенциальным читателям. Другой популярный среди японоведов журнал «Знакомьтесь — Япония», ежеквартально издававшийся тиражом около 10 тыс. экземпляров Центром по изучению современной Японии (создан в 1993 г. на основе соглашения между Российской академией наук и Японским фондом), продержался полтора десятилетия и прекратил существование в 2009 г., выпустив в общей сложности всего 50 номеров.

В 2008 г. в Москве вышел двухтомный библиографический словарь «Востоковеды России. XX — начало XXI в.», под редакцией С.Ф. Милибанд, ставший обновленной версией аналогичных изданий 1975 и 1995 гг. Несмотря на весьма солидный объем (968 и 1005 с.), в нем не нашлось места множеству имен российских ученых из числа тех, кто трудится за рубежом. Научные достижения многих отечественных востоковедов попросту остаются неизвестными многим коллегам в самой России. Это не только ограничивает возможности профессионального взаимодействия самих японоведов по обе стороны границы, но также лишает российские вузы и академические институты возможности установить прочные контакты «на перспективу», завязать устойчивые обменные отношения с потенциальными японскими партнерами, ибо отсутствие информации не дает оснований возникнуть взаимному интересу.

Одним из рудиментов подготовки отечественных японоведов, берущим свое начало в советской эпохе, остается ярко выраженный «японоцентризм», нехватка базовых знаний в смежных специальностях. В качестве одного из примеров можно привести следующее: традиция изучения китайского языка и основ китайской культуры, характерная для дореволюционной подготовки японоведов, оказалась утрачена в советский период, и в постсоветское время восстанавливается далеко не всюду и с огромным трудом.

У многих японоведов можно наблюдать достаточно странные личные отношения с Японией: она неизменно остается своего рода «страной мечты» при отсутствии сколько-нибудь критического взгляда на многие аспекты, и, что логично, — без особого желания замечать происходящие перемены. Таким

образом, для многих «самой настоящей Японией» остается Япония книжная, страна из рассказов, переданных представителями старших поколений, многие из которых, в свою очередь, восприняли некогда этот образ по сходному сценарию в условиях невозможности в те годы получить полноценные личные впечатления.

Сочетание узкой (иногда чрезмерно узкой) специализации при недостатке «макрознаний» нередко ведет к сужению перспективы исследовательской работы, а это, в свою очередь, — к повторению уже сделанного другими. Одновременно остается множество тем, практически нетронутых российскими учеными, что особенно огорчает — при том, что в настоящее время с каждым годом все больше материалов становятся доступны исследователям, и очень многие вопросы требуют ответов, иногда — вполне срочных.

Еще одна особенность российского востоковедения, также берущая начало в советской эпохе с ее закрытостью границ и отсутствием личных впечатлений, связана с тем, что изучение любой зарубежной страны и культуры у нас в большинстве вузов начиналось с изучения соответствующего языка, и лишь спустя какое-то время к этому добавлялись история, экономика, политика и т.д. Мистика приобщения к звукам и знакам чужой речи в достаточно юном возрасте, активно сдобренная личным воздействием преподавателя, чаще всего искренне влюбленного в свой предмет, сплошь и рядом приводила к идеализации изучаемой страны и ее культуры, выделяя ее из общего числа регионов мира. Невозможность сравнить свои юношеские представления с реальным положением дел вела к дальнейшему закреплению этих образов, со всем набором как плюсов, так и минусов подобной консервации. Таким образом, студенты с самого начала прочно попадали под обаяние своих ожиданий, в результате чего и после, уже получив возможность сравнить их с реальностью, нередко отказывались от пересмотра сложившихся стереотипов. Такой подход, к слову, имеет определенные исторические предпосылки: если западный европеец или американец видел в жителях восточных стран в первую очередь объект захвата и присвоения, то русские в силу особенностей своей географии и истории делали ставку на взаимодействие и интеграцию. Источником знаний об изучаемой стране для первых зачастую служили диссиденты и противники существующего там режима; для вторых — поклонники всего там представленного. Западная аналитика, прямо или косвенно замешанная на недоверии, здесь противостоит «любви до гроба», основанной на восторге от собственного приобщения к чужой непохожести. Если европеец сплошь и рядом изучал Восток с целью победить его и подчинить себе, то его русский коллега брался за изучение восточной культуры, мечтая раствориться в ней и со временем стать полностью «своим». Это, разумеется, не упрек первым и не комплимент вторым, а лишь констатация объективной реальности.

Подводя итоги, можно утверждать, что за прошедшие три десятилетия российские востоковеды во многом выиграли в сравнении со своими предшественниками, востоковедение же в целом, скорее, проиграло: в то время как самим востоковедам стало во многом гораздо лучше жить и работать, общий

уровень отечественного востоковедения существенно понизился, и отчетливых перспектив его улучшения, к сожалению, пока не просматривается.

От редакторов: взгляд из России

Важность темы, поднятой в статье П.Э. Подалко, не вызывает сомнения. Необходимость такого разговора назрела уже давно. Со многими оценками автора относительно состояния современного российского японоведения мы можем лишь согласиться. Тем не менее нам представляется, что необходимо внести в них определенные уточнения и добавления. Речь пойдет прежде всего о дисциплинах «классического» цикла.

Автор исходит из следующей схемы: в советский период с японоведением дело обстояло прекрасно («достижения российского японоведения в дореволюционный и советский периоды достаточно хорошо известны»), но с распадом СССР все стало намного хуже. В данном случае мы не станем обсуждать дореволюционный период, поскольку отечественное японоведение только зарождалось, хотя после Русско-японской войны и был заложен достаточно прочный фундамент для будущих исследований.

Советский период — понятие протяженное, здесь необходим более дифференцированный подход. Если говорить предельно коротко о довоенном времени, то те талантливые и квалифицированные специалисты, которых породила дореволюционная Россия, не сумели реализовать свой потенциал по не зависящим от них причинам. В первые годы советской власти были впервые в мире изданы некоторые замечательные произведения японской литературы («Исэ-моногатари», «Любовь глупца» Танидзаки Дзюнъитиро, рассказы Акутагавы Рюноскэ и др.), но это многообещающее начало не имело продолжения.

Для большевистской идеологии «национальное» являлось «буржуазным предрассудком», понятие «национальной культуры» коммунистов не интересовало, марксистская теория социально-экономических формаций делала упор на всеобщих закономерностях исторического процесса, в котором региональное своеобразие не играет существенной роли. Стоит ли удивляться, что культурологические штудии не поощрялись. В условиях тотальной цензуры это означало почти полный запрет на исследования японской культуры.

Изогранные попытки Н.И. Конрада и его соратников «протащить» классическую японскую литературу в публичное пространство закончились трагедией. Прекрасный сборник «Восток» (1935 г.), в котором были помещены переводы японской классической литературы, удостоился разгромной рецензии, в которой, в частности, утверждалось, что синтоистские молитвословия норито «были средством угнетения и эксплуатации» (Мацокин Н. Несколько замечаний о японской феодальной литературе и ее переводах // Революционный Восток. 1935. № 6. С. 102). В самом скором времени многие ведущие специалисты были арестованы как «японские шпионы». Если говорить только об авторах «Востока», то Н.А. Невский был расстрелян, в лагерях оказались сам Н.И. Конрад, Е.М. Колпакчи, А.Е. Глускина.

Может быть, лучше обстояло дело с историей? Ведь именно история должна была объяснить советскому человеку неизбежность построения коммунизма. Увы, в довоенное время была издана одна-единственная «сквозная» история Японии, которая абсолютно не соответствовала тогдашнему мировому уровню (Жуков Е. История Японии. Краткий очерк. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939). А ведь по этой книге обучались студенты еще в 1960–1970-х годах! Что уж говорить об исследованиях по японским религиям: несмотря на понятную каждому ученому важность этой проблематики, она была практически табуирована.

Ситуация, сложившаяся с японистикой, была отнюдь не исключительной для советской довоенной гуманитарной науки, которая демонстрировала колоссальное падение уровня, обусловленное идеологическими и цензурными причинами. Почти полная непроницаемость границ не позволяла советским ученым (в отличие от ученых царской России, обучавшихся в японских университетах) совершенствовать свои знания в изучаемой ими стране. А.Е. Глускина была, кажется, последним гуманитарием, посетившим в 1928 г. Японию с академическими целями.

Послевоенная японистика восстанавливалась в СССР с огромным трудом. Япония еще долгое время оставалась закрытой для ученых и студентов страной (первые советские студенты отправились на стажировку в Японию в 1974 г.). Цензурные ограничения чуть ослабли, но все равно объятия цензуры были удушающими. Тем не менее в переводах художественной литературы можно говорить о существенном продвижении вперед. Именно тогда вышел в свет ряд произведений классической японской литературы и современных писателей первого ряда — Акутагава Рюноскэ, Кавабата Ясунари, Танидзакэ Дзюньитиро, Абэ Кобо и др.

Однако об исследовательских работах такого не скажешь — редакторская цензура порождала и самоцензуру. Одному из авторов этих заметок пришлось присутствовать при разговоре, когда возмущенная редакторша выговаривала обескураженному автору: «Вам зарплату за то платят, чтобы вы марксистами были». Речь шла о сочинении по древней истории. По эпохе Токугава вышло несколько работ, правда, исследовательский пафос был направлен на то, чтобы, в соответствии с марксистской парадигмой прогресса, выискать в токугавской Японии признаки капиталистического общества, чего там, разумеется, не было и в помине. Работы по более поздним периодам были еще более идеологически ангажированы. Об исследованиях по религиям вообще сказать почти нечего. Первая сколько-то беспристрастная работа (С.А. Арутюнов и Г.Е. Светлов, «Старые и новые боги Японии») появилась только в 1968 г. К этому времени мировая японистика продвинулась далеко вперед, советская от нее отстала очень существенно. Ситуация стала выправляться только в «перестройку».

Таким образом, декларируемые П.Э. Подалко «достижения» советского японоведения весьма и весьма проблематичны. И «вина» за это лежит не столько на ученых, сколько на общем строе жизни, который определялся отнюдь не учеными.

Развал Советского Союза и его идеологических установок привел к колоссальным последствиям не только для страны в целом, но и для науки в частности. Эти последствия оказались крайне противоречивы. Если катастрофическое недофинансирование науки в 1990-х годах еще можно понять, то сохранение такого положения уже в более благополучные годы вызывает только оторопь. Если говорить конкретно о японистике, то она, в сравнении со многими другими востоковедными направлениями, оказалась в лучшем положении благодаря поддержке японской стороны. Исследовательские и издательские гранты Японского Фонда (и не только его), финансирование изданий современной японской литературы в рамках проекта JLPP (Japanese Literature Publishing Project), возможность работать в японских университетах позволили избежать повального бегства японистов из профессии. Вкупе с отменой цензуры это позволило достичь небывалого расцвета японоведческих исследований. Началась достаточно интенсивная работа по «латанию дыр». Наконец-то появились достаточно многочисленные переводы тех памятников, без которых нельзя говорить о состоятельности отечественной японистики. Некоторые старояпонские тексты из всех европейских языков стали доступны только на русском. За короткое время количество серьезных публикаций резко возросло. Был наработан неплохой задел по древней истории, российско-японским отношениям, айнам, религиям. Начали разрабатываться и культурологические темы, которые оставались вне рамок советского японоведения.

Воздух свободы позволил организовать без всякой государственной или спонсорской помощи ежегодную конференцию «История и культура Японии» — мероприятие, немыслимое для советского периода, когда никаких постоянных японистических конференций не существовало. В настоящее время подобные ежегодные конференции проводятся и под эгидой Ассоциации японоведов, и в Санкт-Петербургском университете.

Сказанное не позволяет согласиться с глобальным выводом П.Э. Подалко, что за прошедшие три десятилетия «общий уровень отечественного востоковедения существенно понизился». Наоборот: он существенно повысился. Это не отменяет того факта, что на книжном рынке появляется не так мало изданий, профанирующих нашу профессию. К сожалению, это входит в правила «рыночной игры», когда ставка — осознанно или неосознанно — делается не на постижение истины, а на ее искажение. Но всякий, кто знаком с ситуацией в других странах и в самой Японии, безусловно, знает, что и там количество японистической макулатуры огромно.

Тем не менее следует признать, что о послесоветском «расцвете» можно говорить только потому, что японистика советского времени находилась на столь низком уровне. Этот «расцвет» обеспечивался усилиями прежде всего старшего и среднего (тогда) поколения, достававшего из письменных столов свои прежние наработки. Некоторые из этих ученых еще продолжают работать по инерции, но они уже находятся на излете своей профессиональной деятельности. Приток же молодых кадров происходит много медленнее, чем хотелось бы.

Никакая сторонняя помощь не может кардинально изменить общую ситуацию в стране. А она стала такова, что профессия ученого потеряла свою престижность, так что аспирантов стало меньше, далеко не все из них защищают диссертации и остаются в академической сфере.

Вопрос о тиражах. Советский Союз называли «самой читающей страной в мире» не без причины. Назвать нынешнюю Россию такой страной уже не поворачивается язык. Падение статуса книги на Западе и в Японии происходило более или менее постепенно, в России же оно случилось обвальное. На наших же глазах случилось и значительное понижение общеобразовательного уровня «среднего» читателя. Это мгновенно сказалось на статистических показателях, имеющих отношение к «серьезному» чтению: количество его потребителей резко сократилось. И если в 1970–1980-е годы даже профессиональные исследования японистов были прочитаны многими, то теперь они стали достоянием профессионалов, интеллектуалов и особых любителей Японии. Если для позднесоветского времени знание таких произведений классической литературы, как «Записки у изголовья» Мурасаки Сикибу или «Манъёсю», было для всякого «интеллигента» практически обязательным, то теперь это удел немногих. С научным переводом «Записок от скуки» («*Цурэдзурэгуса*») В.Н. Горегляда ознакомились самые широкие круги интеллигенции, новый же перевод, рассчитанный на более массовую аудиторию («*Ёсида Канэёси. Записки на досуге / пер. А.Н. Мещерякова. М.: Наталис, 2009*»), обрел совсем немного читателей. Однако эта ситуация имеет к собственно японской литературе лишь опосредованное отношение: тиражи любой классики и «серьезной» литературы в новой России упали. Советская власть «подморозила» литературную классику, которая в СССР обладала очень высоким статусом. С концом СССР ситуация изменилась радикально. А это означает, что «интеллигенция» в ее прежнем понимании перестала существовать. В современной России не так мало «фанатов» японского, но для них это «японское» имеет, скорее, внетекстовое измерение (манга и аниме, еда, боевые искусства, икэбана, бонсай, цветная гравюра и т.п.).

Мы коснулись проблем истории отечественного японоведения только пунктирно. Многие из них рассмотрены намного основательнее в другом, доступном любому читателю и автору, издании («*Мещеряков А.Н. Япония. В погоне за ветром столетий. М.: Лингвистика, 2022*»).

К сказанному выше добавим лишь наше недоумение по поводу следующего тезиса автора: «...если западный европеец или американец видел в жителях восточных стран в первую очередь объект захвата и присвоения, то русские в силу особенностей своей географии и истории делали ставку на взаимодействие и интеграцию». Затронутая проблема весьма тонка и сложна. Фактом, однако, остается почти полное отсутствие серьезного «постколониального дискурса» в России, что свидетельствует о неразвитости исторической рефлексии даже в ученом сообществе.

Теперь подробнее про текущую ситуацию. Многие из проблем, затронутых в статье П.Э. Подалко, относятся не только к японоведению, а ко всем отечественным гуманитарным наукам. Это и отток специалистов за рубеж, и уход

многих ученых из научной работы в другие сферы, и как следствие — поколенческий разрыв: в России XXI в. начинающие исследователи учатся у тех, кому могли бы приходиться «внучатными учениками», а число учителей из условного поколения «родителей» крайне невелико. Надо отметить, что многие наши коллеги, работая в мировых научных центрах, не теряют связи с родным сообществом, и тому немало примеров дают семинары и конференции Института классического Востока и античности НИУ ВШЭ.

Это также и трудности, связанные с преобразованиями в области вузовской и академической науки в России, идущими все эти тридцать лет. Здесь, однако, мы должны заметить, что система грантов российских фондов, поддерживающих научные исследования, для многих ученых оказалась спасительной: без такой поддержки ряд работ, вышедших в России в постсоветские годы, не были бы подготовлены и изданы. Сайт Российского научного фонда (URL: <https://rscf.ru/>) приводит данные о шести продолжающихся сейчас проектах, где в ключевых словах означены «Япония» и «японский», и это, как мы считаем, немало.

Начиная с середины 2010-х годов критерий того, что человек занимается наукой и может считаться ученым, выглядит простым: требуется публиковаться в научных журналах, то есть (теоретически предполагается) регулярно выдавать результаты исследовательской работы. Раньше наибольшее число публикаций у исследователя приходилось на периоды перед защитами диссертаций, кандидатской и докторской, после защит наступали перерывы — а после перерывов выходили монографии, крупные переводы, учебники, курсы лекций. Сейчас ежегодно выпускать статьи приходится каждому: хотя нагрузка, например, вузовского преподавателя оставляет на исследования ничтожно мало времени, критерий одинаков для всех. Ведет ли эта публикационная гонка к расширению исследований и (тем более) их углублению, повышению их качества — вопрос весьма спорный, но в этом смысле японоведы находятся в том же положении, что и ученые других специальностей.

Мы бы хотели назвать несколько особенностей, которые, как мы считаем, свойственны японоведению. Они опять-таки не уникальны: отчасти присущи всему востоковедению, отчасти — всем малолюдным дисциплинам (в этом смысле японоведы ближе, скажем, к латинистам, чем к китаистам), отчасти — всем тем областям гуманитарных наук, где в советские годы по вненаучным причинам образовался большой разрыв и все еще идет «догоняющее развитие» (таково, например, изучение японских религий — как и истории религий в целом).

Что касается «погружения в среду», то в этой области последние десятилетия многое изменили, и сейчас это — в большей мере вопрос временных затрат, нежели пространственных перемещений (разумеется, для тех, кто работает с письменными источниками, а не ведет полевые исследования). Как показал вынужденный эксперимент времен пандемии, и контакты с коллегами, и работа в японских библиотеках и архивах возможны в удаленном режиме. Мы не устаем благодарить японских коллег за их огромный труд по оцифровке источников и исследовательских работ, за открытый доступ к прекрасно организо-

ванным сетевым базам данных. Разумеется, работа с подобными материалами не заменяет исследований в самой Японии, но и не учитывать этого богатства было бы неправильно.

«Ученый, использующий [только] переводные материалы и другие вторичные источники» в современном российском японоведении — как мы надеемся, фигура, уже отошедшая в прошлое. «Знарок культуры и истории той или иной восточной страны (на основании личного опыта работы и проживания в ней)» — определение, под которое могут подходить как ученый, так и кто угодно другой: дело зависит от того, какой именно работой человек занимался в стране, где жил, и в каком виде обнародует свой опыт. Мы бы предложили несколько иную классификацию ученых-японоведов:

- 1) переводчик, чьи переводы в каком-либо виде становятся достоянием науки (устное наследие переводчиков, увы, до недавней поры не сохранялось);
- 2) преподаватель японского языка и/или каких-либо японоведческих дисциплин;
- 3) собственно исследователь «со знанием восточного языка» (японского);
- 4) мастер научно-популярных жанров (письменных и устных);
- 5) редактор научных и/или научно-популярных публикаций.

Для каждого из этих научных амплуа можно привести примеры наших предшественников, на кого хотелось бы равняться. Но условия современной работы японоведа в России таковы, что почти каждому из нас приходится выступать во всех этих качествах: ограничиться каким-то одним направлением работы невозможно, если не имеешь доходов вне японоведческой профессии. Отсюда — «лекторы поневоле», «переводчики поневоле», и что особенно печально, «исследователи поневоле». Как это преодолеть, мы не знаем, можем только учитывать это при оценке трудов коллег.

Но есть универсальность вынужденная — а есть другая, она связана, скорее, со стереотипами насчет «востоковедения», от которых, как мы считаем, пора отказаться. Погружение в изучаемую среду — в определенную ее часть, на определенный уровень — предполагает, что ни один ученый не может ответственно рассуждать обо всей этой среде. Наверное, тем из нас, кто работал в 1990-е, доводилось слышать от окружающих просьбы перевести с японского инструкцию к японскому лекарству или бытовому прибору — и отказываться: «я не медик», «я не электротехник» (если действительно не имеешь навыка перевода в именно этих областях). Думается, на нынешнем уровне развития — и неизбежной специализации — японоведческих дисциплин вполне правомерно точно так же говорить: я японоведа, но не историк (не лингвист, не политолог и т.д.), хотя бы для себя четко определять область своей ответственности. Мы говорим не о подготовке японоведа в пору учебы и дальнейшего самообразования — она должна быть как можно более широкой и разнообразной; не о замыкании отдельных условно различаемых дисциплин внутри них самих — работа на стыке истории и религиоведения, истории политической и истории литературы и т.д. бывает весьма плодотворной; мы говорим лишь о точном определении того, что именно каждый из нас делает как ученый в размытых границах «востоковедения».

Малое число японоведов оборачивается тем, что круг экспертов в нашей области весьма узок. Именно это, на наш взгляд, составляет главную проблему для получения ученой степени: диссертационный совет найти проще, чем подобрать оппонентов. Это же сказывается и на научных периодических изданиях, где публикуются итоги исследований: крайне непросто бывает найти рецензента без конфликта интересов, эксперта, с кем автор не работает в одном научном учреждении, не сотрудничает по каким-либо проектам. Что до сокращения тиражей научных изданий, то оно по большей части все-таки сопровождается их размещением в сети, что существенно расширяет аудиторию даже по сравнению с многотысячными тиражами прошлых лет. Мы не можем сказать этого о нашей серии книг, но, например, журнал «Японские исследования» и ежегодник «Япония» выкладываются в открытый доступ, как и многие другие научные журналы, сборники и альманахи. Но когда, вынужденным образом, в изданиях более широкой направленности экспертная оценка японоведческих работ ведется коллегами, чья специальность лишь условно смежна с нашей, это и ведет к тому, что в качестве научных статей публикуются тексты о «Японии вообще», тексты, возможно, полезные лет пятьдесят назад, но не учитывающие почти ничего из сделанного в российском японоведении за эти годы. Словами «страна мечты» можно обозначить не только установку самих японоведов, но также (и даже чаще) установку читателей, а значит, и редакторов: от текста про Японию ожидается, что это будет нечто красивое и не слишком сложное. Преодолеть такую установку возможно, если предлагать действительно научные работы в том числе и в неспециальные издания, сохраняя при этом традиции отечественного японоведения, которых терять не хотелось бы: например, язык, свободный от нарочитого наукообразия. Так история японской мысли может выйти из рамок «востоковедения» и занять естественное для нее место в истории мировой философии, и точно так же — история литературы, искусства, религий Японии и т.д.

Еще одна традиция нашего японоведения такова, что большая научная работа — это чаще перевод источника или группы источников с комментарием и сопроводительным исследованием, а не авторская монография. Здесь возникает некий издательский парадокс. Монографию проще привести к стандартному формату (по объему, по структуре научного аппарата и т.д.); следовательно, проще решить, что считать законченной научной работой, готовой для публикации. Издания переводов стандартизировать труднее, а значит, труднее и довести до публикации подготовленный перевод; опыт больших проверенных временем серий, таких как «Памятники письменности Востока», тут помогает лишь отчасти. А серии монографий отечественных научных издательств и сами по себе немногочисленны, и японоведческие тома в них появляются редко. Исключения составляют собственные издания академических институтов и нескольких крупнейших вузов, а также «Гипериона» и «Петербургского востоковедения»; их библиография за последние годы обширна. Но, как представляется, научных книг могло быть еще больше — если бы нашему сообществу удалось представить итоги своей работы как книги по истории, религиоведению,

истории литературы, а не по «Востоку», в котором (согласно расхожему доводу) «никто кроме вас все равно ничего не понимает».

И еще одна трудность, с которой справиться по силам именно сообществу японоведов: наши книги, будь то монографии, издания переводов, сборники статей или опыты в других жанрах, почти не обсуждаются в кругу коллег, во всяком случае — гораздо меньше, чем труды российских китаистов или индологов, а с ситуацией, например, в англоязычном научном сообществе нашу невозможно и сравнивать. Разделы критики в японоведческих периодических изданиях — и те заполняются с трудом (надо сказать, редакторы прилагают немалые усилия, чтобы все-таки получить рецензии), а встретить отклик на книгу японоведа в каком-либо другом журнале почти невозможно. Это плохо не только потому, что книги проходят незамеченными, а многим авторам нужна обратная связь, чтобы решить, куда двигаться дальше. Это плохо еще и потому, что без квалифицированных рецензий трудно провести грань между изданиями собственно научными и научно-популярными; научными, псевдонаучными и вненаучными. Без них трудно держать в активном состоянии навык оценки японоведческой работы — в том числе и своей собственной. Очень хотелось бы, чтобы рецензий и обсуждений стало больше.

Значительная часть статьи П.Э. Подалко посвящена благотворности пребывания ученого в изучаемой стране. Трудно не согласиться с этим. Однако с сожалением констатируем, что изменившаяся ситуация решительно сократила возможности студенческих и научных стажировок, (почти) прервала контакты с зарубежными исследователями, (почти) ликвидировала помощь со стороны японской стороны. Для оптимизма остается не так много места. В этом смысле, как справедливо говорит автор, «отчетливых перспектив его [японоведения] улучшения, к сожалению, пока не просматривается». Где же выход? Кажется, он только один: несмотря на все сложности, делать свое дело как можно лучше. И при этом утешаться тем, что бывали времена и потруднее.

ЛЮДИ

Человеческое лицо нарского буддизма: благочестивая дружба государыни Ко:кэн и монаха До:кё:

О.К. Матвеева

Традиционная историография рассматривает буддизм эпохи Нара как часть государственной идеологии, которую использовали для защиты государства. Однако если мы обратимся к личности государыни Ко:кэн, изучим ее юность, мировоззрение ее родителей — государя Сё:му и государыни-супруги Ко:мё:, — то увидим, что на самом деле буддизм в VIII в. имел и личностное измерение. Человек той поры, особенно ответственный за все правитель, никогда не чувствовал себя в безопасности. Причиной тому были многочисленные беды времен правления государя Сё:му, который постепенно под влиянием буддийских текстов поверил, что обречен на несчастья, вызванные его собственными прегрешениями. Для защиты он развернул масштабную благочестивую деятельность. Покровительство буддизму не демонстрировало авторитет государства, а показывало его хрупкость. Ко:кэн, видимо, унаследовала от отца его мироощущение, что показывает время ее самостоятельного правления (764–770), когда ей на опасном поприще государыни помогал монах До:кё:. Связь Ко:кэн и До:кё: обросла самыми разными преданиями, но мы предлагаем видеть в ней проявление одной из самых значимых и необходимых форм религиозной жизни: благочестивую буддийскую дружбу. Ко:кэн и До:кё: были равноправными друзьями, помогали и поддерживали друг друга на земном пути. «Инцидент До:кё:» был вполне ожидаем — Ко:кэн была настолько верной последовательницей буддизма и так верила своему другу, чей статус в государстве был почти тождествен ее собственному, что вполне могла захотеть отдать ему престол. Все эти события указывают на то, что буддизм в эпоху Нара представлял собой не просто идеологический конструкт, а составлял основу жизни по меньшей мере некоторых людей.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эпоха Нара, японский буддизм, Ко:кэн, До:кё:, дружба, документы Сё:со:ин, «Сёку Нихонги».

Эпоха Нара — одна из самых бурных в истории Японии. Ее также можно назвать «временем первых». Именно в этом времени берут начало многие процессы, определившие культуру Японии. Но история невозможна без людей, ее творящих. Мы рассмотрим судьбу одного из таких людей — государыни Ко:кэн 孝謙天皇 (718–770).

Восходила на престол она дважды: в 749 г. и затем в 764-м, уже будучи монахиней. Японская историческая традиция при первом правлении именуется

посмертным именем Ко:кэн, при втором — Сё:току 稱徳天皇. Мы для удобства будем называть ее Ко:кэн, говоря и о первом, и о втором периодах ее пребывания на престоле, а говоря о ее жизни до восшествия на престол, будем называть ее принцессой Абэ 阿倍内親王.

Личность государыни выделяется в ряду правителей эпохи Нара. Можно даже сказать, что она довела деструктивные процессы «государства, построенного на законах» 律令国家, *рицурё: кокка*, до крайности. Это произошло из-за ее неоднозначной связи с монахом До:кё: 道鏡 (700–772). Он был фаворитом государыни почти десяти лет вплоть до ее смерти, и при нем буддийские институты приобрели небывалую власть. В 769 г. Ко:кэн чуть не передала ему престол, повинувшись предсказанию божества Хатиман, о котором рассказал ей сам До:кё:. Однако действия Вакэ-но Киёмаро 和気清麻呂 (733–799) предотвратили воцарение монаха. Именно эти события, известные как «инцидент До:кё:», повлияли на то, что роль государыни Ко:кэн в истории Японии рассматривается крайне неоднозначно и часто негативно — ведь из-за нее чуть не прервалась правящая династия японского государства. Мы подойдем к изучению личности Ко:кэн и ее деятельности иначе: попытаемся понять, что сформировало ее мироощущение, почему она сделалась почти фанатичной последовательницей буддизма и настолько приблизила к себе монаха.

Для этого мы обратимся к документам сокровищницы Сё:со:ин 正倉院文書, *сё:со:ин мондзё*, и особое внимание уделим событиям 748 г. Эти записи позволят нам прояснить некоторые события юности Ко:кэн, расскажут о ее окружении, в том числе родителях — государыне-супруге Ко:мё: 光明皇后 (701–760) и государе Сё:му 聖武天皇 (прав. 724–749). Помимо документов Сё:со:ин мы будем опираться на хронику «Сёку нихонги» 続日本紀 (797 г.).

Буддийские тексты и их распространение в Японии VIII в.

Чтобы понять многие мотивы действий государыни Ко:кэн и ее родителей, следует разобраться, чем же в сознании человека VIII в. был буддийский текст.

Речь пойдет не просто о текстах, а о тех из них, которые имели ритуальное назначение, воспроизведению которых приписывалось некое особенное качество. Ритуал, как пишет К. Белл, — не просто символическая практика, а прагматическое действие, преследующее конкретные цели [Bell, 1992, p. 74]. Б. Лёве дополняет: эта практика разворачивается в своеобразных диалектических отношениях между телесной составляющей жизни человека и формированием человека как субъекта и как части общества [Lowe, 2017, p. 8]. Ритуалы, в том числе копирование сутр, используются для самосовершенствования и развития способностей.

Вот, к примеру, что говорит о почитании текста «Лотосовая сутра» 妙法蓮華經 «*Мё:хо: рэнзё кё:*», она же «Сутра о Цветке Дхармы» (перевод А.Н. Игнатовича): «...если [какой-нибудь] человек воспримет и будет хранить хотя бы одну гатху Сутры о Цветке Дхармы, будет декламировать, разъяснять, переписывать

[ее] и смотреть на свитки этой Сутры с таким же почтением, как на Будду, делать [им] разнообразные подношения — цветами, благовониями, гирляндами, благовонной пудрой, благовонными втираниями, благовониями для воскуривания, шелковыми балдахинами, знаменами, флагами, одеяниями, музыкой и оказывать [им] почести, соединив ладони, то... [ты] воистину должен знать, что этот человек уже сделал подношения десяти тысячам *коти* будд, выполнил, находясь около будд, [свой] великий обет и из сострадания к живым существам [снова] родился в облике человека» [Сутра..., 2007, с. 83].

Регулярное копирование буддийских текстов началось в Японии в VIII в., когда буддизм уже интегрировался в картину мира японцев, особенно правителей. Это видно по записям в «*Сёку Нихонги*». Часто к молениям и переписываниям сутр обращались во время мора, природных бедствий, неурожая и т.п. Можно отметить, что в эпоху Нара в Японии выстраиваются динамические отношения между текстом и человеком. **Текст становится квази-объектом: это конструктор, созданный человеком, но при этом влияющий на него самого.**

Миропонимание человека VIII в. находилось под влиянием буддийских текстов. Аспектов этого влияния можно выделить много, но мы ограничимся разбором трех: социального, этического и политического.

Социальный аспект. Очень важную роль в буддийском миропонимании играла буддийская община, объединенная узами благочестивой дружбы *善知識*, *дзэнтисики*. Все люди в общине стремились обрести заслуги *功德*, *кудоку*, для себя и ближних, совершая благие деяния, в том числе — вознося молитвы и переписывая сутры.

Важно заметить, что в буддизме есть представление о том, что заслуги, которые человек получает, например, при переписывании сутр, можно передать другому: тому, кто заказал переписать сутру или ради кого она была переписана, скажем, ради больного. Человек, который непосредственно переписывает текст, тоже получает заслуги, но заказчик важнее.

Этический аспект. Перед тем как приступить к переписыванию или чтению буддийского текста, человек должен был очиститься ум и тело *身心清淨*, *синсинсё:дзё:*. Человеку, нарушающему обеты благочестия, сутра может нанести вред. Иными словами, к добродетели и накоплению заслуг вели как сам текст, так и практика его воспроизведения. Документы Сё:со:ин дают нам редкую возможность наблюдать за тем, как совершали очистительные действия служащие скриптории при храме То:дайдзи *東大寺写経所*, То:дайдзи-сякё:дзё, переписывавшие тексты для государей и высших сановников. Многие из требований восходят к «Сутре о сетях Брахмы» (*梵網經*, «*Боммо:кё:*»), и исполнять их означает вступить на путь бодхисаттвы. К примеру, писцам надлежало содержать одежду в чистоте (*ДНК 22:58*)¹. В скриптории была купальня (*ДНК 15:66*). Диета писцов исключала мясо и алкоголь. Также по документам Сё:со:ин вид-

¹ Здесь и далее документы Сё:со:ин цитируются по изданию [Дай Нихон комондзё, 1901–1940]. Ссылки на документы даются следующим образом: *ДНК* (Дай Нихон комондзё), номер тома, страница.

но: если писец имел контакт со смертью или болезнями, то на несколько дней отстранялся от работы (*ДНК 22:58*).

Эти требования относятся к писцам, но многие из них распространялись и на государей. Независимо от социального статуса все люди в качестве приверженцев буддизма и членов буддийской общины в идейном смысле были равны, образ жизни от исполнителей и заказчиков требовался один и тот же. Можно сказать, что копирование сутр — событие не просто религиозное, а охватывающее многие грани человеческой жизни. Через эту практику объединялись высшие сановники, обычные люди и монахи, часто совсем не знатные.

Политический аспект для нашей работы наиболее интересен, мы рассмотрим его отдельно, и для этого обратимся к жизни и судьбе государя Сё:му и его семьи.

Правление Сё:му считается одним из самых сильных, но оно омрачено событиями, которые, как мы полагаем, могли повлиять на мироощущение японцев VIII в., привести их к уверенности, что они живут в эпоху «конца Закона» и «пяти загрязнений».

Сё:му взшел на престол в 724 г. Одной из важнейших обязанностей правителя было дать династии наследника, и в 727 г. у Сё:му родился сын, которого тут же назначали наследным принцем. Однако уже в 728 г. принц заболел и умер. На следующий год произошло другое важное событие, которое могло интерпретироваться при дворе как причина последующих несчастий: речь идет об устранении с политической арены принца Нагая 長屋親王 (684–724) после обвинения его в зловредном колдовстве 左道, *садо*:. При дворе VIII в. видели связь между смертью новорожденного сына Сё:му и крахом принца Нагая; представители могущественного рода Фудзивара именно Нагая обвинили в гибели юного наследника. Но Б. Лёве предлагает учитывать и собственные представления государя Сё:му. Государь верил в злые чары и смерть сына, видимо, сильно потрясая его, только усилила страх перед таковыми. В поисках защиты он поверил в наветы на Нагая и согласился с тем, что конфуцианские меры, предлагаемые Фудзивара, помогут: даже сменил девиз правления на Тэмпё: 天平 (относится к 729–749 гг.) [Lowe, 2017, p. 192]. Однако разоблачение принца Нагая и очистительные ритуалы не помогли. Через несколько лет разразилась страшная эпидемия оспы, известная в историографии как Великий мор годов Тэмпё: 天平の疫病大流行. Началась она в 735 г. и закончилась в 737 г.

Эпидемия потрясла все государственные и человеческие устои Японии VIII в. Почти все записи 735 г. повествуют о смертях и государственных мерах помощи народу. В записях 736 г. становится очень много сообщений о поощрении буддийских монахов и обращении государства к буддизму как к **единственному** источнику защиты. По записям от 737 г. видно, что эпидемия набирает силу, пассажижей о буддийских мерах помощи становится все больше. Например: «Третья луна, 3-й день. Оглашен указ: “В **каждой** провинции повелеваем изготовить статую Будды вместе с двумя бодхисаттвами, а также пе-

реписать сутру ‘Дайханьякё:’» (Тэмпё 9-3-3, 737 г., перевод А.Н. Мещерякова, здесь и далее выделено нами. — О. М.)².

Очень много записей о смертях среди придворных (причина смерти не указывается, но есть все основания полагать, что это оспа). Род Фудзивара, сторонник конфуцианской модели управления государством, также лишился многих своих самых могущественных членов, поэтому стали усиливаться его соперники при дворе — сторонники «пробуддийской» партии. Политика Фудзивара оказалась недейственной в условиях катастрофы, и буддизм занял главенствующее положение в мировоззрении японцев. Об этом говорит, к примеру, финальный пассаж свитка, посвященного событиям 737 г., в котором рассказывается о появлении при дворе монаха Гэмбо: 玄昉 (ум. 746). Он станет одним из самых влиятельных лиц в окружении Сё:му; заметим, что До:кё: через два десятилетия придет к власти при похожих обстоятельствах. «Двенадцатая луна, 27-й день. В этот день мать государя *бунин* Фудзивара направилась во дворец государыни и встречалась там с *содзё:* монахом Гэмбо:. Государь также прибыл во дворец государыни. **Мать государя пребывала в подавленном состоянии духа, в течение длительного времени ее поведение было не похожем на человеческое.** Со времени рождения государя она не встречалась с ним. **Монах осмотрел ее, и дух ее успокоился и просветлел.** И тогда она увиделась с государем. Радости в Поднебесной не было конца. Монаху было пожаловано 1000 *хики* шелка, 1000 *тон* ваты, 1000 мотков ниток и 1000 *тан* полотна» (Тэмпё: 9-12-27, 737 г.)

Примечательно, что Сё:му после эпидемии не объявил нового девиза правления — девиз Тэмпё: оставался неизменным вплоть до его отречения в 748 г. Бедствия и раньше были, и долго еще будут для японских государей поводом сменить девиз правления, но не для «слуги Будды» Сё:му, для которого буддийское понимание мира стало преобладающим. Род Фудзивара и конфуцианство отошли на задний план.

Государь Сё:му был, видимо, поражен произошедшим, это было экзистенциальное потрясение, пограничная (в ясперовском смысле) ситуация. Сё:му чувствовал персональную ответственность за то, что случилось в вверенной ему богами стране: «Пятая луна, 23-й день. Оглашен указ: “Хотя добродетельности Нашей мало, Мы находимся на престоле и управляем Нашими подданными. Мы не просветлены в делах управления, покой обеспечить не умеем. В последнее время часто случались природные бедствия, и вот снова посылаются наказания. Нечего и говорить, **что ответственность лежит на Нас одних**”» (Тэмпё: 7-5-23, 735 г.).

Подобное самобичевание правителя обычно для китайских и японских хроник. Однако в контексте происходящего и дальнейших действий подобные пассажи можно диктовать по-особому: Сё:му действительно чувствовал вину, а функция буддийских текстов, как нам видится, заключалась в демонстрации

² Благодарю А.Н. Мещерякова за разрешение процитировать неопубликованные части его перевода «Сёку Нихонги».

государю его прегрешений и хрупкости жизни, а не в оправдании нахождения у власти.

После эпидемии несчастья не закончились. По хронике видно, что Сё:му был болен, в 743 г. умер еще один его сын, государь метался по стране, пытался сменить столицу. В 741 г. для пушей защиты он решил установить систему 国分寺, кокубундзи, подразумевавшую наличие в каждой провинции по одному женскому и мужскому монастырю. В центре ее должен был находиться столичный храм невиданных размеров. Таким храмом стал То:дайдзи, приказ о строительстве которого был дан в 743 г. А в 745 г. началась подготовка к отлитию огромной статуи Будды Вайрочаны 大日如来, Дайнити нёрай, которая должна была стать главной святыней страны. Все силы государства были брошены на создание этих средств защиты — достаточно вспомнить деятельность монаха Гёки 行基 (668–749), собиравшего пожертвование на возведение статуи, и то, сколько общины ему жертвовали. Можно сказать, что это было не просто государственное мероприятие, хотя инициатива и исходила от государя, а дело всех людей Японии, напуганных ужасами предыдущих лет.

То:дайдзи стал сакральным центром страны. По записям хроники можно даже предположить, что Сё:му ценил его больше государева дворца — постоянно находился в храме, был в нем на новогодних церемониях, отдавал ему огромные ресурсы.

Также в это время в культуре Японии вербализуются верования в мстительных духов 怨霊, онрё:, способных навредить человеку. Два главных духа-врага Сё:му — это духи погубленных принца Нагая и Фудзивара-но Хироцугу 藤原広嗣 (715–740). Только буддийские ритуалы предоставляли защиту от них.

При Сё:му также усиливается вера в Четырех небесных царей 四天王, ситэнно:. В очень популярной в то время «Сутре золотого блеска» (金光明最勝王經, «Конко:мё: сайсё: о:кё:»), о которой ниже еще пойдет речь, Четыре небесных царя защищают тех, кто поклоняется сутре, следует пути Будды и ведет добродетельную жизнь. Спасают они от демонов, врагов, несчастий, эпидемий. Однако в сутре помимо защиты за ними закреплена также и карающая роль. Особенно пристально следят они за правителями. Если правитель добродетелен и следует пути Будды, то его и его страну Четыре небесных царя оберегают, если же нет — наказывают. Двойственная функция Четырех небесных царей очень интересно выражена в иконографии их статуй из храма То:дайдзи, установленных в 748 г. Как замечает Нагаока Рю:саку, у двух из царей глаза свирепые и полностью открытые, это говорит о том, что они карают виновных, а глаза двух других прищурены, они будто смотрят в даль и наблюдают за людьми [Нагаока, 2009, с. 210–214].

Можно подытожить, что буддизм в VIII в. имел глубокое личностное изменение. Неправильно, как нам кажется, называть буддизм идеологией государства с сугубо функциональным применением. **Именно буддизм формирует то, как ведут себя правители, что наглядно видно на примере государя Сё:му — во многом очень несчастного правителя. Покровительство буддизму, создание храмов, строительство огромной статуи демонстрировали не мощь государства, а его хрупкость. Призывая буддизм на помощь,**

правители показывали, что нуждаются в защите от демонов, которых вызвали сами своим недобродетельным поведением.

Жизнь и судьба государыни Ко:кэн

748 г. — последний год правления Сё:му, когда окончательно решалось, кто будет ему наследовать. Наследников мужского пола у него не было, но была дочь, принцесса Абэ, родившаяся в 718 г. До этого в истории Японии уже были государыни, но случай с принцессой Абэ выделяется из общего ряда: в 738 г. ее провозгласили первой в истории Японии **наследной принцессой**. Однако ее путь в этом статусе был сложным, а положение оставалось неустойчивым вплоть до 748 г.

И вот в 748 г., когда решалось, кто же взойдет на престол, государыня-супруга Ко:мё:, жена Сё:му и мать Абэ, заказала скрипторию при храме То:дай-зи переписать три сутры: «Сутру защиты тела и жизни» 救護身命, «Гугосин-кё:» (100 копий), «Сутру золотого блеска (100 копий) и «Сутру о божественных устремлениях Брахмы» 灌頂梵天神策經, «Кандзё: Бонтэн синсаку-кё:» (3 копии). Эти три текста доктринально связаны и, видимо, были выбраны совершенно не случайно. «Сутра защиты тела и жизни», предположительно, была создана в VI в. в Китае; она и ей подобные тексты дают один из ключей к пониманию буддизма в Китае [Strickmann, 2002, p. 59]. Сутра передает слова Будды, сказанные на смертном одре. Будда представляет картину мрачного будущего в эпоху после его кончины, «злого века пяти загрязнений» 五濁惡世, *годзёкуакусэ*. Пять загрязнений — это 1) сокращение продолжительности жизни людей; 2) слабость ума и тела, приводящая к незнанию и своих родителей, и проповеди Будды; 3) аморальность деяний; 4) распространение ложных учений; 5) войны и катастрофы [Васубандху, 2020]. Мир, согласно этой концепции, полон демонов, злых духов, процветают пороки, ворожба, иными словами, царит хаос. Пять загрязнений — один из признаков эпохи «конца Закона» 末法, *манпо*:. Для нашего исследования такое отношение к жизни очень важно: именно этих бедствий постоянно боялся государь Сё:му и именно буддийские тексты ему этот страх привили. Но при всех описываемых ужасах сутра также рассказывает о способе избежать несчастий, гибели, влияния демонов и духов: **читать сам текст сутры и распространять его**. Также сутра сосредотачивается на Четырех небесных царях, которые обещают защиту тем, **кто почитает сутру**.

«Сутра золотого блеска» — одна из самых почитаемых сутр в японском буддизме. Она входила в группу сутр, защищающих страну [Игнатович, 1987, с. 109]. В ней говорится о пути избавления от зла с помощью будд четырех сторон света. Также сутра много внимания уделяет Четырем небесным царям, которые помогают благочестивым правителям, почитающим ее.

«Сутру о божественных устремлениях Брахмы» трудно назвать широко известной. Она входит в состав «Абхишека-сутр» («Сутры посвящения», 灌頂經, *Кандзё:-кё*) и представляет собой гадательный ритмизованный текст. Как и в случае с «Сутрой защиты тела и жизни», она копировалась при японском

дворе единожды — как раз в 748 г. В сутре Будда говорит, что методы гадания, изложенные в ней, действенны в злом веке пяти загрязнений и могут помочь человеку, переписывающему ее, избежать злосчастий.

Даже в нашем кратком изложении можно заметить, что в трех сутрах есть общее: 1) пассажи о почитании самого текста сутры; 2) представления о злом мире пяти загрязнений, об эпохе конца Закона; 3) сосредоточенность на фигуре правителя (именно от его праведности зависит благополучие страны).

Важен и процесс копирования сутр — его мы можем отследить по документам Сё:со:ин. На время выполнения заказа Ко:мё: все другие работы в скриптории были отложены (ДНК 9:64–69; 8:560–564), проект по их переписыванию был самым масштабным для скриптория в 748 г.

Но почему же к 748 г. в Японии формируются такой запрос, почему Ко:мё: вообще обращается к этим текстам, не жалея ресурсов для их воспроизведения? Полагаем, что ответ кроется в том, как понимали и ощущали мир Ко:мё: и Абэ после всех злосчастий, обрушившихся на Японию в правление Сё:му.

Абэ стала наследницей в жестокое, опасное время: лишь недавно затихла эпидемия оспы, и кандидатура принцессы могла быть в любой момент оспорена. Врагов — как живых, так и мертвых (к примеру, мстительных духов) — у государевой четы и их наследницы, как мы помним, было много. **Принцессе была нужна постоянная защита.** Поэтому мать, желая оградить дочь от опасности, выбрала копирование буддийских текстов как самое действенное средство. Конечно, проект 748 г. далеко не единственный. К примеру, по тем же документам Сё:со:ин (ДНК 24:171) мы видим, что в 743 г., когда прежняя государыня Гэнсё: 元正天皇 (прав. 715–724) должна была одобрить кандидатуру Абэ на престол, принцесса и ее мать покровительствовали переписыванию «Сутры трансформации тела женщины» (轉女身經, «Тэннёсин-кё:»).

Можно даже сказать, что ритуальное переписывание сутр, а не буддизм как таковой, формировало человека и государство VIII в. Работа в скриптории, покровительство копированию сутр ставили человека на путь бодхисаттвы, даже если он находился в миру. Это считалось одним из путей спасения в жестоком мире конца Закона-Дхармы и пяти загрязнений.

Наконец, в 749 г. Абэ вззошла на престол. Однако ее первое правление нельзя назвать самостоятельным. Она, видимо, была компромиссной фигурой, так как реальную власть после смерти Сё:му в 756 г. получил Фудзивара-но Накамаро 藤原仲麻呂 (706–764), царедворец, сумевший приобрести влияние в последние годы правления Сё:му. Накамаро был сторонником конфуцианской модели управления и поэтому, когда умер Сё:му, политика государства стала конфуцианской и Ко:кэн в ней не играла никакой роли (они с матерью даже жили в усадьбе Накамаро). В 758 г. Накамаро вынудил Ко:кэн отречься от престола в пользу своего ставленника государя Дзюннина 淳仁天皇 (прав. 759–764).

После отречения Ко:кэн старалась вести благочестивый образ жизни, приняла монашество, жила при монастыре. Однако в 761 г. она заболела, и как раз тогда рядом с ней и появился До:кё:. Как нам кажется, именно в обстоятельствах его появления кроется причина отношений государыни и монаха и дальнейших событий в государстве.

Буддийская благочестивая дружба — очень важная, можно сказать, экзистенциально важная, форма религиозной жизни. Это многогранное понятие встречается в памятниках разных жанров и разного времени. Н.Н. Трубникова и И.В. Горенко, изучая тексты, в которых есть упоминания о ней, приводят пример из палийской «Сутры о Сингале» («Сингаловада-сутта»), в которой Будда называет пять путей заботы о друзьях: «Первый — путь даяний. Второй — путь доброй речи: слова не должны быть злы, грубы, неуважительны или бесполезны. Третий путь — помощь в трудный час. Четвертый — путь ровного отношения к друзьям. Пятый — путь неперемennого исполнения обещаний. Со стороны друзей такое отношение должно поддерживаться тоже пятью способами. Когда друг сам не может о себе позаботиться, нужно, во-первых, охранять его, во-вторых, следить за его имуществом, в-третьих, давать прибежище напуганному, в-четвертых, не покидать в беде, и в-пятых, чтить родных и близких друга». Далее, в буддийской дружбе можно выделить два аспекта, важных для нашей работы: 1) общение на равных; 2) правильное отношение к человеку в ситуации предельного неравенства, когда один из двоих умирает или болеет и не может ответить взаимностью [Горенко, Трубникова, 2022, с. 178–179]. Оба эти аспекта можно найти в отношениях Ко:кэн и До:кё:.

До:кё: происходил из незнатного рода Югэ, проживавшего в провинции Кавати. Известно, что он вступил на путь послушника Будды еще в молодости. Как пишет А.Н. Накорчевский, какое-то время До:кё: практиковал аскезу на горе Кацураги [Накорчевский, 2004, с. 184]. Позже он стал послушником школы Хоссо 法相宗, отличался приверженностью к целительным ритуалам, к использованию заклинательных формул дхарани 陀羅尼. О нем ходили слухи, что с помощью дхарани он призывал на помощь бодхисаттву Каннон. До:кё: знал санскрит, что в VIII в. было редкостью и ценилось. Это был человек явно неординарный, принадлежавший к интеллектуальной монашеской элите. Со временем за ним, видимо, утвердилось слава хорошего целителя, поэтому в 761 г. он был направлен к занемогшей Ко:кэн.

Но оказался он рядом с ней не просто как целитель, а как человек, который должен был поддерживать ее в болезни, то есть быть другом в ситуации неравенства. Видимо, именно он был выбран в качестве человека, который мог благочестиво проводить Ко:кэн в смертный путь, если она умрет. Однако этого не произошло, Ко:кэн оправилась, и в их дружбе с До:кё: стал преобладать другой аспект: равенство и взаимная поддержка.

Пользуясь его советами, она решила вернуть себе престол. Противостояние Ко:кэн с До:кё: против Накамаро с Дзюннином длилось два года и закончилось в 764 г., когда государыня снова взошла на престол. Началась эпоха Ко:кэн и До:кё: — эпоха торжества буддийского мировоззрения. Количество упоминаний буддизма в «Сёку нихонги» в это время превосходит даже правление Сё:му.

По восшествии на престол государыня издала указ (перевод Л.М. Ермаковой): «И вот мы постриг приняли и в священную рясу буддийскую обрядились, но нельзя нам не вершить государственным делами Поднебесной. И Будда в сутре так изрек: “Владыке страны, на царстве пребывая, должно принять заветы бодхисаттвы”, — так изрек. И если из того исходить, — что ж, хоть мы и

покинули дом [постриглись в монахини], но ничто не препятствует нам и делами государственными ведать. Но в царствование, при котором повелительница постриг приняла, и министр должен быть из тех, кто тоже в монашестве пребывает» [Норито. Сэммё, 1991, с. 167].

Таким образом, на престоле оказалась монахиня (при этом она была и «богиней явленной, дочерью Ямато», и государыней, радательницей о добродетели в конфуцианском смысле), за которой неотступно следовал ее верный друг и помощник, монах До:кё:. Уже к 765 г. буддийская братия во главе с государыней-монахиней контролировала все процессы в стране. К 766 г., как пишет Р. Бендер, опираясь на «Сёку Нихонги», все государственные институты оказались под монашеским контролем [Bender, 2021, p. 105].

Мы предлагаем смотреть на такое верховенство буддизма не через призму государственных процессов, а через личностное измерение. Ко:кэн ищет для себя защиту в этом страшном мире, полном врагов, демонов, злых чар — тексты сутр формируют в ней это мироощущение. Она правительница, на ней лежит огромная ответственность, о чем она сама постоянно говорит в указах. Поэтому она интегрирует буддизм во все сферы жизни, окружает себя монахами, заручается их дружбой и поддержкой, особенно До:кё:, строит храмы, покровительствует переписке сутр. Все эти меры, как мы полагаем, успокаивали Ко:кэн и позволяли ей жить.

Возможно, ее тревога была даже сильнее, чем у государя Сё:му. К примеру, для ритуального очищения от скверны, вызванной мятежом Накамаро, был изготовлен **один миллион** маленьких пагод и напечатан один миллион дхарани, процесс этот занял целых восемь лет. Проект, называемый *хякуманто: дарани* 百万塔陀羅尼, считается самым масштабным за правление не только Ко:кэн, но и всю историю Японии. В идее создания такого количества дхарани, конечно, прослеживается влияние До:кё:.. Примечательны записи об обнаружении заговоров против Ко:кэн и случаев ворожбы (заговор принца Вакэ в 765 г., заговор принцессы Фува в 769 г., ворожба дамы Агатэ Инукай-но Анэмэ в 769 г.). Можно предположить, что помимо политической подоплеки за этими событиями скрывается и личное отношение государыни к миру, сформированное сутрами, — Ко:кэн ощущает опасность, но Закон Будды, олицетворенный в До:кё: и в сутрах, защищает и спасает ее. Например, в указе о поимке Агатэ Инукай-но Анэмэ (Дзинго кэйун 3-5-29, 769 г.) говорится, что в этом помогла «Сутра золотого блеска», поэтому ее текст следует почитать и распространять. При дворе постоянно читаются и переписываются сутры и другие буддийские тексты, проводятся буддийские ритуалы. Строится храм Сайдзадзи 西大寺, который должен был стать аналогом То:дайджи. В каком-то смысле мы можем сказать, что Ко:кэн своей политикой транслировала ту мысль, что буддизм становится образом жизни, естественным мироощущением. Не государство вело буддизм к обмирщению, а буддизм пронизывал собой государственные институты по воле государыни-монахини.

По тексту хроники мы видим, что До:кё: имел беспрецедентное влияние на Ко:кэн. Так, согласно указу 765 г. Ко:кэн совершает серию высочайших выездов, и на время ее отсутствия все чиновники и обязаны подчиняться До:кё: (Тэм-

пё: дзинго 1-10вст-2). А уже в 766 г. выходит указ, назначающий До:кё: «царем Дхармы» 法王, Хо:о: (Тэмпё: дзинго 2-10-2). Этим указом Ко:кэн, по сути, разделила престол между собой и До:кё:. Он, как и государи, принимал поздравления по случаю Нового года в своей резиденции, устраивал ритуальные пиры, распределял дары, даровал ранги и читал *ёго* (ответы на молитвы *норито*), его слова приводятся в указах государыни [Норито. Сэммё, 1991, с. 478]. В каком-то смысле он и государыня обладали своеобразной сакральной нерасторжимостью, а не просто равноправностью.

К концу жизни Ко:кэн отошла от дел, ее уже не интересовал земной «мир грез». А царь Дхармы До:кё: получал все больше власти и полномочий. Было даже создано Управление дворца До:кё:, а на землях рода До:кё: в Кавати была устроена новая Западная столица. И вот на таком фоне в 769 г. произошел знаменитый «инцидент До:кё:».

Ко:кэн к этому времени была уже больна, чувствовала, что приходит конец ее пути, поэтому, возможно, настолько вверилась своему другу, контролировавшему почти все аспекты жизни государства, что пожелала отдать ему престол — возвести их равенство в абсолют. Чем являлся «инцидент» для самого До:кё:, сказать сложно. Ведь нужно помнить, что жадным до власти наглецом его рисует хроника, которая была политическим конструктом сил, До:кё: не симпатизирующих. Возможно, властолюбие До:кё: к тому времени и вправду достигло апогея, а может быть, он желал помочь государыне, взять часть ее тяжелого бремени на себя. А возможно — и то, и другое: властолюбие, уверенность в способности нести ответственность государя и желание облегчить жизнь Ко:кэн. Примечательно, что даже после инцидента Ко:кэн его от себя не отстранила, он был ее другом вплоть до ее кончины в 770 г. — то есть выполнил одну из главных функций благочестивого друга.

Итак, в Японии VIII в. буддизм имел глубокое личностное измерение. Именно буддийские тексты (а не буддизм как абстракция) формировали человека и его представления о мире, определяли его поведение. Все, особенно правители, чувствовали себя неуверенно, ощущали присутствие демонов, созданных их собственным несправедливым поведением. Буддизм через тексты обещал им защиту в обмен на почитание. Именно из-за этого личностного фактора развернулись события 760-х годов. Ко:кэн нуждалась в благочестивом друге, который был бы ее опорой в этом страшном мире. Можно сказать, что буддизмировались не сами институты, а *тэнно:*, правительница, тождественная государству. А сам «инцидент До:кё:», возможно, был закономерен. Однако все это оказалась для государства *рицурё:* губительным, и «инцидент До:кё:» подвел под ним черту. Буддизм учил о личном спасении и транслировал мироощущение, несшее опасность важнейшим идеологическим основам японского государства: **на престоле находится божественная несменяемая династия**. Поэтому государство во главе с Фудзивара сделало выбор в пользу прагматичной системы управления и почитания синтоистских божеств, а буддизм отошел на второй план. На этом эпоха Нара, можно сказать, закончилась и очень скоро двор переехал в новую столицу — Хэйан-кё:.

Литература

Васубандху. Учение о карме / пер. и коммент. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Петербургское востоковедение, 2020.

Горенко И.В., Трубникова Н.Н. «Добрые и мудрые друзья», *дзэнтисики*, в японской буддийской мысли // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 176–189.

Дай Нихон комондзё [Древние документы великой Японии]: В 25 т. / под ред. кафедры историографии Токийского университета. Токио: Токио тэйкоку дайгаку, 1901–1940. URL: https://ndlonline.ndl.go.jp#!/search?lang=ja_JP&keyword=%E5%A4%A7%E6%97%A5%E6%9C%AC%E5%8F%A4%E6%96%87%E6%9B%B8&page=1&available_facet=ANYWHERE&searchCode=FACET.

Игнатович А.Н. Буддизм в Японии (очерк ранней истории). М.: Наука, 1988.

Нагаока Рю:саку. Нихон-но буцудзо — Асука, Хакухо:, Тэмпё:-но инори то би [Буддийские статуи Японии: моление и прекрасное в периоды Асука, Хакухо:, Тэмпё:]. Токио: Тю:ко:рон синся, 2009.

Накорчевский А.Н. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004.

Норито. Сэммё / пер. и коммент. Л.М. Ермаковой. М.: Наука, 1991.

Сёку нихонги: В 6 т. Т. 4 / под ред. Аоки Кадзуо, Сасаяма Харуо, Инаока Кодзи, Сирафудзи Нориюки. Токио: Иванами, 2003–2005.

Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы / пер. и коммент. А.Н. Игнатовича. М.: Ладомир, 2007.

Bell C. Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Bender R. The Last Female Emperor of Nara Japan 749–770. Revision. Independently published, 2021.

Lowe B.D. Ritualized Writing Buddhist Practice and Scriptural Cultures in Ancient Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2017.

Strickmann M. Chinese Magical Medicine / ed. by B. Faure. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Обычай *инкё* («сокрытое бытие») и его социально-политические последствия в периоды Токугава и Мэйдзи

А.Н. Мещеряков

В период Токугава обычай *инкё* получил распространение среди всех основных социальных страт, включая высшую политическую элиту. Он предполагал добровольное оставление «должности» главы семейства, находящегося в дееспособном возрасте, и передачу полномочий наследнику (обычно старшему сыну после его женитьбы). Этот обычай смягчал межпоколенческие конфликты и выступал в качестве ограничителя геронтократических тенденций. В период Мэйдзи обычай *инкё* был подвергнут критике на том основании, что он плодит бездельников и «вредит» экономическому развитию страны. Особенно важную роль в этой критике сыграли профессор Токийского университета Сигэно Ясуцугу (1827–1910) и Ходзуми Нобусигэ (1855–1926). Гражданский кодекс 1898 г., одним из основных разработчиков которого был Ходзуми, определил возраст *инкё* в 60 лет. Средняя продолжительность жизни была в то время значительно ниже 60 лет, то есть глава дома фактически оставался на этой «должности» до конца жизни. Поскольку он являлся своего рода государственным чиновником и обладал в семье огромными полномочиями, это явилось важнейшей предпосылкой для превращения Японии в страну геронтократии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Япония, *инкё*, семейные отношения, примогенитура, Ходзуми Нобусигэ, «*Инкёрон*», семейный кодекс.

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Португальский иезуит Луиш Фройш (1532–1597) прибыл в Японию в 1563 г. и оставался там до самой смерти. Он с удивлением отмечал: в Европе сын становится наследником после кончины отца, а в Японии это происходит задолго до его смерти [Мацуда, Ёриссэн, 1983, с. 88]. Этот обычай являлся непривычным не только для Европы, но и для стран Дальнего Востока: в Китае и Корее глава семьи сохранял свои полномочия вплоть до кончины. Японский обычай «досрочного» ухода на покой получил название 隠居, *инкё*, что означает «сокрытое (уединенное) бытие». Прояснение причин появления обычая *инкё* и конкретики его бытования поможет показать важные особенности функционирования японской семьи, общества и государства.

Отречение от трона было распространенным явлением в императорском роду начиная с VII в. В каждом отдельном случае мотивы отречения могли быть различными, но для нас важно отметить заурядность такой практики, когда престолонаследник определялся при жизни прежнего правителя, что служило некоторой гарантией предотвращения раздоров внутри династии, часто возникавших до этого времени после смерти государя. При этом достаточно часто фактическим правителем оставался прежний император, который не терял властных полномочий именно на том основании, что он был отцом нового императора, то есть старшим в семье. Классический вариант такой ситуации представляет собой институт *инсэй* («правление из кельи»), когда император назначал преемника, а сам принимал монашество. Расцвет этого института приходится на XI–XII вв. При этом никаких возрастных ограничений на отречение не налагалось.

Источники периодов Нара (710–794) и Хэйан (794–1185) зафиксировали немало случаев прошений высокопоставленных чиновников об отставке. В соответствии с китайскими обыкновениями, считалось, что государственный служащий должен находиться на своем посту до 70 лет. Для того времени с его низкой продолжительностью жизни это означало, что чиновник фактически обязан трудиться на благо государства всю жизнь. Первое упоминание о запрете покидать должность до 70 лет приходится на 713 г. [Сёку нихонги, 2018, с. 176].

В период Нара и в начале периода Хэйан, на которые приходится расцвет централизованного типа государства, прошения чиновников об отставке обычно не удовлетворялись. Однако со второй половины периода Хэйан, когда централизованное государство постепенно приходит в упадок, прошения об отставке стали удовлетворяться чаще: после пребывания в течение какого-то времени на службе «государевы люди» покидали ее, чтобы вольно провести остаток дней среди «гор и потоков» или уйти в буддийский монастырь, предпочитая спокойную старость и личное спасение служебным хлопотам. Как и в случае с императорами, в то время «уход на покой» совсем не обязательно означал, что бывший государственный служащий перестает быть главой семьи.

Когда страна погружается в череду междоусобиц и роль военного сословия (самураев) возрастает, меняется представление и о возрасте, подходящем для исполнения обязанностей. И если для мирного времени физические кондиции служилого человека имеют ограниченное значение для отправления его функций, то война требует от него полноценного владения оружием, постоянной готовности к перемещениям, бытовой неприхотливости. Иными словами, для качественного исполнения военной функции существуют серьезные возрастные ограничения даже для командного состава. В связи с этим с конца периода Муромати (1392–1568) уход с поста главы самурайского дома и передача дел наследнику (обычно старшему сыну) становится явлением широко распространенным [Такэда, 1964, с. 14].

Тогдашние «армии» не были регулярными. Они состояли из отдельных отрядов, большинство членов которых призывались на военную службу только в случае начала боевых действий. В другое время рядовые самураи находились там, где постоянно проживали. Они являлись с вооружением в указанное место

под непосредственным водительством своего мини-сюзерена, который, в свою очередь, был вассалом сюзерена более крупного. Военачальники почти всех уровней принимали участие в походах и сражениях, что требовало от них хорошей физической формы. С течением времени они, естественно, постепенно ее теряли и возглавлять отряд им становилось не по силам. То же самое относится и к рядовым самураям. Даже в нынешних армиях с их высоким техническим оснащением возраст увольнения существенно ниже, чем уход на пенсию в гражданских сферах.

В самурайском варианте «отставки» имелась существенная особенность. Самураи не просто уходили с военной должности, которую теперь занимал их сын (желательно старший), но и одновременно переставали быть главой семьи или рода. При этом прежний глава лишался права распоряжаться семейной собственностью (или большей ее частью). Это право переходило к наследнику.

Луиш Фройш больше всего общался с самураями, и его наблюдения касательно японских обыкновений зачастую относятся именно к ним. Хотя время правления сёгуната Токугава (1603–1867) после 1637 г. (Симабарское восстание) характеризуется мирным строем жизни, обычай *инкё* оказался весьма инерционным и продолжил существовать. Общее устройство управленческих структур в значительной степени определялось военным стилем мышления и воспоминаниями о кровавых сражениях предыдущей эпохи. В частности, самурай был обязан сохранять физическую готовность к войне и неукоснительно следовать воле сюзерена. В противном случае сюзерен мог приказать ему оставить должность, что влекло за собой потерю статуса главы дома и жалованья. Во второй половине правления Токугава таких случаев было не слишком много, но подобная угроза всегда оставалась, что действовало на самураев дисциплинирующим образом. Добровольное оставление должности допускалось законами (в зависимости от княжества они могли несколько отличаться друг от друга), как правило, оно могло дозволяться после достижения 40 лет (тогдашние медики полагали, что после 40 лет начинается упадок жизненных сил). Основанием для отставки служили болезнь и немощь, зафиксированные в докладной записке, адресованной сюзерену. Отставка по старости обычно предусматривалась после достижения 70 лет, но в действительности такие случаи были редки, самураи обычно уходили со службы намного раньше.

На сохранение института *инкё* консервирующее влияние оказывала и многочисленность правящего сословия. Считается, что самураев насчитывалось 350–400 тыс., то есть вместе с семьями привилегированное сословие составляло около 2 млн человек (5–6% от общей численности населения). Таким образом, непроизводительный слой в Японии был значительно больше, чем в Европе (накануне Великой французской революции дворянство и клирики составляли там 0,5–0,6% населения).

Численность самурайства, для которого не находилось военного применения, была явно избыточной. Землей владели только немногие, основным источником дохода были рисовые пайки, выплачиваемые сюзереном. Чтобы оправдать их, самураи получали должность в аппарате управления (часто весьма необременительную или просто фиктивную). Обычной практикой было

назначение на одну и ту же должность двух самураев, которые занимали ее попеременно в течение определенного времени. Для того чтобы обеспечить службой максимальное число «ратников», рациональным курсом стало сокращение срока их нахождения на службе с помощью *инкё*. Поскольку большинство должностей были наследственными, такая практика гарантировала старшему сыну занятие отцовской должности в обозримый период. Однако возможности дальнейшего продвижения по службе были чрезвычайно ограниченными, ибо определялись рождением, а не способностями и заслугами. В связи с этим также ограниченными были и мотивы длительного служения, что служило дополнительным стимулом для сравнительно раннего выхода в отставку.

Обычай *инкё* получает широкое распространение не только среди самураев, но и в других общественных стратах (исключение составляет северо-восток страны, где глава дома обычно имел пожизненный статус). Несмотря на достаточно резкую отделенность самурайства от других сословий, в некоторых случаях его образ жизни представлял собой пример для подражания. Это, в частности, касается и обычая *инкё*.

Поскольку самураям было предписано жить в городах, неудивительно, что обычай *инкё* раньше всего распространяется именно среди горожан (торговцев и ремесленников). Знарок городского быта писатель Ихара Сайкаку (1642–1693) свидетельствовал о распространенности *инкё* в городской среде: «В последнее время у столичных жителей вошло в обычай, чуть перевалит им за сорок, обривать голову и удаляться на блаженный покой... Что ни говори, передав сыну хозяйство, можно жить без хлопот и волнений, подобное благо ни на что не променяешь». После того как старшему сыну по имени Скэтаро исполнилось 19 лет и он женился, ничто не мешало его родителям «уйти на покой. Они выстроили для себя позади дома небольшой флигель, все ключи передали Скэтаро и велели двум приказчикам, издавна служившим им верой и правдой, помогать сыну в хозяйственных делах» [Ихара, 2001, с. 22–23]. Возраст для получения статуса *инкё* не был точно определен. В большинстве случаев приобретение этого статуса приурочивалось к женитьбе старшего сына, то есть когда отец находился в возрасте около 50 лет. Для получения горожанином статуса *инкё* докладной записки не требовалось. Это было делом внутрисемейным.

В японской деревне наблюдалась аграрная перенаселенность. Средний размер крестьянского участка составлял около 1 га. Размеры семьи были больше необходимого для обработки такого участка. Широко распространенное отходничество молодых крестьян в город свидетельствует в пользу такого заключения. Поэтому и сравнительно ранний уход на покой главы и его последующее выключение (частичное или полное) из трудового процесса были вполне оправданы. В каждой семье имелся глава, который и представлял ее в отношениях с властью и обществом.

Обычай *инкё* получил распространение среди всех сословий, но основные свидетельства того, как воспринимался статус *инкё* самими его обладателями, относятся к горожанам (не самураям, а торговцам и ремесленникам). Ушедший от дел горожанин был настолько распространенным и узнаваемым типажом, что часто фигурировал в юмористических представлениях *ракуго* под именем

«господин *инкё* с задворков» (*ёкотё-но гоинкё*). Имелось в виду, что такой человек селился не в парадной части дома, «смотревшей» на широкую улицу, а в той, которая выходила в проулок. При этом многие сколько-то состоятельные горожане считали *инкё* эквивалентом привольной жизни, избавленной от лишних хлопот, когда можно без помех заниматься всем, чего пожелает душа: сочинительством, каллиграфией, живописью, музыкой, садоводством, паломничествами и т.д. Жизнь старика, который отдал все свои сбережения сыну и поселился в уединении, Ихара Сайкаку характеризовал таким образом: «Из окон открывался чудесный вид на горы. Старик не переставал радоваться, что проведет остаток жизни в этом красивом месте, и сокрушался лишь о том, что не ушел на покой раньше» [Ихара, 2001, с. 130].

Трактат известного конфуцианского мыслителя самурайского происхождения Кайбара Экиэн (1630–1714) «Поучение в радости» («*Раккун*») является развернутой похвалой пожилому возрасту, когда человек имеет возможность отдохнуть от служебных забот и в полной мере насладиться жизнью, любованием природой, чтением [Кайбара, 2017]. Это сочинение было написано через много лет после того, как Кайбара оставил княжескую службу. В это время он с готовностью называл себя «радостным стариком». Такое самоименование было в то время достаточно обычным. Определение «радостный» было приложимо только к старикам: такое именование детей, подростков и людей среднего возраста никогда не встречается. Определение «радостный» часто прилагалось к существительному *инкё*, образуя сочетание *раку инкё*, что можно расширительно трактовать как «беззаботную старость». Достижение такого состояния часто ощущалось как исполнение жизненных мечтаний.

Статус *инкё* предполагал утрату прежних распорядительных (властных) полномочий, однако мы не встречаем сетований по этому поводу. Легко предположить, что не каждый человек легко смирялся со своим новым положением, однако поведенческий канон предписывал рассматривать власть как бремя. После того как один из ведущих политических деятелей своей эпохи Мацудайра Саданобу (1758–1829) покинул все должности, он наслаждался частной жизнью и своим садом: «Я все время думаю о той великой милости, которая позволяет мне ныне пребывать в горном жилище, наслаждаться цветами, радоваться осенним кленам, прикладываясь к чарке, напитывать душу и прогуливаться. Раньше я был озабочен большими делами, теперь же, в соответствии с моими чаяниями, я могу предаться радости на природе — не опишешь ни кистью, ни словом» [Имахаси, 1991, с. 141].

Для многих людей старость была временем желанным. Забота о престарелых родителях входила в конфуцианский кодекс общежития, так что пожилой человек был окружен вниманием и заботой близких, распоряжался временем по своему желанию. Поскольку приобретение статуса *инкё* далеко не всегда означало утерю жизненных сил, люди такого сорта вносили существенный вклад в культурную жизнь. Это утверждение справедливо как по отношению к простолюдинам, так и по отношению к высшей политической элите — князьям (*даймё*).

Обычай *инкё* был важной и санкционированной обществом частью жизненного цикла человека эпохи Токугава. Он уничтожал прежний статус главы

дома с его правами и обязанностями. Это обыкновение было настолько привычно, что его несоблюдение могло вызывать осуждение, поскольку в почтенном возрасте следует отринуть мирские соблазны и помышлять о вечном. Тот же Ихара Сайкаку свидетельствовал: «В мире нет ничего слаще денег. А чтобы иметь их в избытке, надо жить так: с двадцати пяти лет, пока человек в расцвете молодости, не зевать, а учиться уму-разуму; с тридцати пяти лет, пока он в расцвете сил, зарабатывать и копить деньги; в пятьдесят лет, набравшись опыта, укреплять основу своего дела, а за год до шестидесяти передать хозяйство старшему сыну и удалиться на блаженный покой. Но есть старики, которые, достигнув весьма почтенного возраста, когда уже полагается совершать паломничество по храмам, все еще продолжают жить в мире алчности, не помышляя ни о Будде, ни о Законе» [Ихара, 2001, с. 161]. Когда дожившему до статуса *инкё* отцу его сын построил хорошее жильё, а тот продолжал появляться в семейной лавке, это вызвало осуждение авторов XVIII в., поскольку время *инкё* предназначено не для активной мирской деятельности, а для буддийских молитв о будущем перерождении [Johnson, 2006, p. 96].

Передача полномочий старшему сыну предполагала, что полный энергии молодой человек будет способствовать процветанию дома с большим успехом, чем его теряющий силы отец. Глава дома, получивший статус *инкё*, терял публичный статус и право официально представлять свой дом (*изэ*) в общественных делах. Разумеется, бывали случаи, когда прежний глава дома в силу возрастного старшинства и нажитого авторитета фактически сохранял свои полномочия по управлению домом, но обычно он освобождал занимаемое помещение и переселялся в другую часть дома или же вообще покидал свое жилище и поселялся в построенном рядом более скромном строении. Новый статус прежнего главы дома подчеркивался не только его отселением, но и сменой имени, а также обритием головы (на манер буддийских монахов), что символизировало разрыв с мирскими делами.

Обычай *инкё* был непосредственным образом связан со структурой семьи и правилами наследования. В период Токугава преимущественное распространение получила так называемая «стволовая семья» (*stem family, тёккэй кадзоку*). В такой семье непременно имелся глава, который осуществлял коммуникацию с властями и общиной (соседями), следил за поведением членов домохозяйства, был ответственным за уплату налогов и выполнение общественных работ. Наследование осуществлялось, как правило, по принципу мужской примогенитурности. Только старший сын имел полное право (и обязанность) создавать семью, продолжать род и наследовать семейное имущество. На женитьбу младших сыновей существовали серьезные ограничения. Они были вызваны как нежеланием дробить собственность, так и общей перенаселенностью, которая остро ощущалась во всех социальных стратах. В XVIII — первой половине XIX в. население Японии находилось в состоянии демографического равновесия и составляло 30–32 млн человек. По европейским меркам оно было чрезвычайно большим. В начале XVIII в. население Англии составляло 4,9 млн человек. Лишь к 1900 г. оно увеличилось до 30 млн [Ливи Баччи, 2010, с. 18] — через полтора века после того, как этот уровень был достигнут в Японии. Ограничение брач-

ности, широко распространенный инфантицид, публичные дома, монашество выполняли одну и ту же демографическую задачу по ограничению роста населения [Мещеряков, 2022].

Во всех социальных стратах наследник получал жилище. В крестьянской среде он наследовал земельный участок, в купеческой ему доставались торговое дело и лавка, в ремесленной — мастерская и секреты мастерства, в самурайской — рисовый паек (или надел) и должность (в княжеском или правительственном аппарате), в княжеской или сёгунской — дворец, земля и власть. Во всех этих случаях наследник получал право и обязанность заботиться о родителях (эта обязанность могла закрепляться и письменно) и отправлять ритуалы почитания предков, которые расценивались как члены дома, но со специфическим статусом. Живущие находились под их защитой и потому их благодарили и задабривали с помощью соответствующих приношений и ритуалов, устроителем которых был глава дома.

В случае, если глава дома обладал денежными сбережениями, он мог удерживать их (полностью или часть). Автор «Нравов самураев этого мира» («*Сэкэн гохатамото катаги*») писал в 1755 г.: «Отец становится *инкё* и передает собственность семьи. Сын получает все эти **вещи**, но не получает **ни золота, ни серебра**» (выделено в оригинале. — А. М.) [Johnson, 2006, p. 91]. Следует, однако, иметь в виду, что такая ситуация наблюдалась только в немногих семьях, поскольку японцы жили в целом достаточно бедно, и к тому же сбережения в силу ограниченной монетизации экономики не были распространены повсеместно.

Обычай *инкё* имел огромные социальные последствия. Он создавал ситуацию столь желанной предсказуемости и с успехом предотвращал имущественные раздоры, которые могли возникнуть после смерти главы семейства. Кроме того, он избавлял от многих поколенческих конфликтов и семейных неурядиц, чрезмерных амбиций молодого поколения и капризов стариков. На полуострове Сима, где обычай *инкё* сохранялся еще в 1990 г., деревенские жители утверждали, что этот обычай придумал монах Донэн еще в конце XVI в., чтобы «избавиться от внутрисемейных неурядиц» [Ibid., p. 449]. Главе дома было известно, что он неминуемо уйдет со своего поста при жизни, а старший сын знал, что он так же неминуемо сменит отца достаточно задолго до его кончины, то есть срок ожидания вступления в должность главы дома был ограниченным и не привязанным к продолжительности жизни отца — в отличие от европейских или китайских обыкновений. Бунт «сыновей» против «отцов», столь характерный для западных реалий, мало актуален для японской истории.

Стратегией режима Токугава было обеспечение стабильности во всех областях жизни. Любые резкие трансформации оценивались отрицательно. Власть успешно боролась как с повышением цен на рис, так и с их понижением. Она предпочитала иметь дело с институтами, которые не претерпевали изменений — ни качественных, ни количественных. Показательно, что начиная с 1697 г., когда мы имеем первые точные данные о количестве деревень в токугавской Японии, оно оставалось почти неизменным: в 1697 г. их насчитывалось 63 276, а в 1834 г. — 63 562 [Кимура, 1993, с. 24]. Социальная структура

была жесткой, место человека определялось в ней рождением. Переходы из одного сословия в другое были почти невозможны, большинство должностей в аппарате управления передавались по наследству. Это касается не только императора, сёгуна или князей. Чиновничьи должности тоже часто превращались в наследственные. То же самое касается деревенских старост. Подавление внутрисемейной поколенческой конкуренции вписывалось в общую картину.

Согласно закону, отсутствие наследника вело к ликвидации дома. Поскольку наследник назначался еще при жизни главы дома, это установление гарантировало сохранение дома и стабилизировало общее количество контрагентов, с которыми имела дело власть. В случае бездетности, рождения в семье только дочерей или ранней смерти всех сыновей сохранение дома обеспечивалось за счет приемного сына — практика, имевшая широкое и признанное законом распространение. В то же время существовали серьезные ограничения и для увеличения количества семей: как уже говорилось, создание новых семей для младших сыновей было затруднено.

Обычай *инкё* был распространен и среди высшей политической элиты. Уход князя (*даймё*) с должности был делом самым обычным. Некоторые князья настолько стремились поскорее избавиться от хлопотных должностных обязанностей и обрести большую свободу, что часто преувеличивали возраст наследника на несколько лет (до 17 лет наследник, как правило, не имел права возглавить княжеский дом). Правительство (*бакуфу*) смотрело на это сквозь пальцы. Подача правительству заявлений об отставке и о назначении нового главы дома осуществлялась одновременно. В немногих случаях правительство приказывало князю покинуть пост за неподобающее поведение (скажем, за неумеренные развлечения в «веселом квартале») [Андо, 2021, с. 22, 31].

Отречение от должности сёгунов и императоров также были распространены. Из четырнадцати «полноценных» сёгунов Токугава передали при жизни власть наследнику пятеро, то есть более одной трети (последний, пятнадцатый сёгун — Ёсинобу — был свергнут и может быть исключен из подсчетов). Из четырнадцати императоров, восходивших на трон в период Токугава, отреклись десятеро, то есть большинство. При этом на трон поднимались малолетние или совсем юные люди. Пробыв какое-то время на троне, они отрекались от престола в расцвете сил. Такая ситуация была следствием сознательной политики правительства сёгуната, не желавшего иметь в качестве политических конкурентов вошедших в силу императоров. Таким образом, раннее воцарение и раннее оставление трона императорами способствовали социальному миру.

В Японии отсутствовали демократические процедуры, нивелирующие отрицательные последствия деятельности самодуров, занимающих руководящее положение, но там имелись другие механизмы, ограничивающие подобное своеволие. Одним из них был институт *инкё*. Эти механизмы оказывались чрезвычайно действенными: среди властителей Японии токугавского времени мы не встречаем деспотов и диктаторов. В качестве такового часто приводят в пример сёгуна Цунаёси, который запретил убийство бродячих собак и кошек и создал для них государственные приюты. Однако по европейским меркам деспотизма это было не более чем милое чудачество. Отсутствие в Японии

диктаторов на протяжении длительного исторического периода послужило важнейшим условием социального мира периода Токугава.

Среди самурайской знати возраст *инкё* имел явную тенденцию к уменьшению. Если в начале XVIII в. он составлял для высших самураев от 61 до 64 лет, то столетием позже он уменьшился до 52–55 лет. Для князей же время ухода на покой снизилось еще больше (с 60–69 лет до 45–48 лет) [Имахаси, 1999, с. 137–138]. Следует при этом учесть, что продолжительность жизни в период Токугава медленно, но все-таки росла, то есть продолжительность пребывания на покое увеличивалась.

Таким образом, институт *инкё* фактически выступал в качестве ограничителя геронтократических тенденций. То есть господствующее ощущение, что Япония эпохи Токугава была страной геронтократии, при ближайшем рассмотрении оказалось фикцией. Автор данной статьи и сам долгое время находился в плену этого впечатления, обусловленного, скорее всего, обилием текстов, повествующих о чрезвычайно почтительном отношении к старикам. Такое почтение было действительно почти всеобщим, но подкреплялось на деле распорядительными полномочиями далеко не всегда.

После революции Мэйдзи (1867–1868) произошли огромные изменения в ценностной картине мира. Страна приступила к вестернизации и индустриализации, темп жизни изменился радикально. Японцев токугавского времени стали осуждать за пассивность и лень. При режиме Токугава ценили неизменность и следование дорогой предков, теперь знаменем эпохи стали прогресс и развитие. В связи с этим изменилось и отношение к институту *инкё*, который стал восприниматься не как экзистенциально важный этап жизни, а как проявление отвратительного и бесполезного для государства и общества гедонизма.

В 1868 г. был издан закон, согласно которому бывшие аристократы и самураи могли обретать статус *инкё* в 50 лет или даже раньше. Приблизительно в этом возрасте и уходили на покой при сёгунате. Однако в нынешних условиях такое ограничение представлялось слишком мягким. Кроме того, под него не попадали все подданные империи. В эпоху, когда шло строительство «национального государства», такое упущение подлежало исправлению.

Основатель кафедры японской истории Токийского императорского университета Сигэно Ясуцугу (1827–1910) был, кажется, первым, кто подверг тотальной критике институт *инкё*. В 1886 г. он опубликовал статью, посвященную «вреду» от этого обычая. В 1891 г. декан юридического факультета Токийского университета Ходзуми Нобусигэ (1855–1926) издал монографию «К вопросу об *инкё*» («*Инкёрон*»), в которой тоже осуждал *инкё*. Вторя доводам Сигэно, Ходзуми полагал, что практика *инкё* развращает и изнеживает, подает молодежи дурной пример в части лени и праздности. Высокое же предназначение человека — не перекаладывать ответственность на других, а до конца дней нести свой груз, подобно волу или лошади; только так японец принесет пользу нации и государству. Если в статусе *инкё* будет находиться хотя бы 10% 35-миллионного населения Японии, это будет означать, что в стране окажется три с половиной миллиона бездельников, живущих за счет своих детей (пенсии от

государства получали тогда только кадровые военные, а от частного капитала лишь некоторые работники некоторых крупных компаний. — А. М.). Разве это хорошо? — вопрошал Ходзуми [Ходзуми, 1891, с. 232–236].

По вышеприведенному пассажи хорошо видно, какая радикальная перенастройка происходила в умах. При режиме Токугава «кормление» родителей и забота о них считались для детей нормой, почетной обязанностью. Никакого «стыда» от своего «нахлебничества» родители не испытывали. После того как богатый крестьянин Тамура Ёсисигэ (1790–1876) отошел от дел в 1839 г. с целью написания пособия по сельскому хозяйству, он, против своего ожидания, прожил еще долго. За это время он написал несколько трактатов и поучение для потомков. Там, в частности, он утверждал: человек, получивший статус *инкё*, должен проводить свои дни в праздности, распрощаться со сбережениями, питаться за счет родственников и просить деньги на карманные расходы, когда это потребуется [Formanek, 2008, р. 335]. Однако теперь влиятельнейший юрист открыто заявлял, что такой подход вреден для страны. Именно государство являлось приоритетом в рассуждениях и планах тех мыслителей и деятелей, которые определяли его базовые ценности. Догнать Запад, чтобы Япония не превратилась в его колонию, а сама стала колониальной державой, — такова была цель государства. Она была неосуществима без мобилизации всего населения для свершения трудовых и военных подвигов.

Ходзуми полагал, что институт *инкё* укоренился в тех странах, где конкурентная борьба была неразвита. В частности, это древняя Индия с ее пониманием человеческой жизни как четырех этапов (*ашрама*): ученичество, семейная жизнь, уход от мирских дел, полное отречение от мира. К таким странам Ходзуми относил и токугавскую Японию и считал это недостатком, который со временем будет изжит [Ходзуми, 1891, с. 64]. Как и большинство «передовых» японцев того времени, он был добровольным пленником теории прогресса: считал, что конкуренция во всех ее видах является двигателем этого самого «прогресса», квалифицируемого как исключительно положительный феномен. В связи с этим поборникам прогресса пришлось отказаться от традиционного представления о некоем давно прошедшем «золотом веке», к которому следует стремиться. Так что ссылка на Индию в данном случае имеет скорее отрицательный, чем положительный смысл. Тем более что в это время практически все японцы пытались избежать печальной участи Индии, которая превратилась в «жалкую» колонию — следствие «пассивного» образа жизни.

Ходзуми считал обычай *инкё* (в том виде, как он существовал при Токугава) вредным. Сигэно полагал, что его нужно полностью ликвидировать, однако Ходзуми придерживался более мягкой позиции: институт *инкё* следует все-таки сохранить, поскольку он укоренен в традиции и не может быть ликвидирован простым росчерком пера. В то же время его можно и нужно приспособить к текущей ситуации, разрешив уход на покой только после достижения 60-летнего возраста. В таком случае жизненный опыт и интеллектуальный потенциал стариков смогут быть использованы более продолжительное время. Это особенно важно в современном обществе, основанном на знаниях. Именно таким знанием обладают старики, так что повышение верхней возрастной гра-

ницы *инкё* одновременно означает и повышение статуса стариков [Ходзуми, 1891, с. 248–253]. Такое повышение, утверждал Ходзуми, соответствует глубоко укорененной в Японии традиции почитания пожилых людей. Что до раннего ухода на покой и передачи полномочий главы дома молодому, незрелому человеку, то это поступок безответственный и вредящий благополучию дома [Ходзуми, 1915, с. 235].

Рассуждения Ходзуми о повышении статуса стариков не были лишены лукавства. При режиме Токугава, который теперь не клеймил только ленивый, не так мало людей жаждали получить статус *инкё* в дееспособном возрасте, чтобы «приватизировать» оставшуюся часть жизненного времени. Теперь это время подвергалось конфискации. При определенном сходстве семейной организации в периоды Токугава и Мэйдзи следует помнить, что семьи эпохи Токугава имели дело с местными властями (князем, его вассалами, которым и платились налоги), а при императоре Мэйдзи их главным «партнером» стало государство в целом.

Военные соображения играли огромную роль в строительстве «новой» Японии. Раньше правом на ношение оружия обладали только самураи. В 1873 г. в стране была введена всеобщая воинская повинность. Поскольку глава дома освобождался от нее, наблюдались случаи, когда он, находясь еще в дееспособном возрасте, передавал свои полномочия сыну призывного возраста, который, таким образом, избегал выполнения своего долга перед страной [Там же, с. 203–204]. Это послужило дополнительным аргументом для принудительного (законодательного) ограничения возраста ухода на покой.

Указание именно на 60-летний возраст вряд ли случайно. В законодательстве VIII в. возраст старости, когда наступало облегчение налогового бремени и освобождение от военной службы, определялся для простолюдинов именно в 60 лет. В токугавской Японии граница «старости» не имела однозначного определения. Ежегодное празднование дня рождения не было принято, однако ритуалы и церемонии, связанные с перемещением в следующую возрастную категорию, получили повсеместное распространение. Это касается перехода подростка в статус взрослого (15–16 лет), а также празднований, связанных с достижением преклонных лет — сорокалетия и пятидесятилетия. Следующим этапом жизни являлось вступление в новый шестидесятилетний цикл дальневосточного календаря. В связи с этим шестидесятилетний юбилей назывался *хонкэгаэри* (сейчас более употребительным является термин *канрэки*) — «возврат к началу календарного цикла». Он отмечался, когда человеку исполнялся 61 год (по традиционному для стран Дальнего Востока счету, включающему в себя «год» пребывания в материнской утробе). В этот день старик облачался в красное одеяние (в такое же одевали и младенцев для отпугивания злых духов), что символизировало «возвращение» в детство и начало нового жизненного цикла. Однако празднование *канрэки* носило, скорее, заклинательный характер (пожелание долгих лет жизни) и не имело отношения к обычаю *инкё*, как и следующие обряды жизненного цикла.

Рассуждения Ходзуми можно было бы посчитать частным мнением, но это не так. Он был одним из основных разработчиков гражданского кодекса

1898 г., который на многие годы вперед определил базовые характеристики японской семьи в качестве моногамного и патриархального образования. Согласно кодексу, глава семьи получал право покинуть эту должность и предаться «уединенному существованию» только после достижения 60 лет — как на том и настаивал Ходзуми. Только после этого глава дома (если на то было его желание) имел право уйти «в отставку», но никто не имел права принудить его к этому, то есть верхний возрастной порог оставался не определенным.

Первый проект гражданского кодекса был разработан французским юристом Гюставом Буассонадом (1825–1910) [Романовская, Пужаев, 2021]. После ожесточенной критики его отвергли на том основании, что он не учитывал японские особенности семейных отношений. В частности, в этом проекте не признавался укорененный в Японии принцип примогенитуры. Исходя из тогдашних европейских реалий, Буассонад полагал, что имущество должно быть разделено после смерти отца между всеми членами семьи. Предполагалось также, что глава семейства остается им до своей кончины. То есть в проекте Буассонада отсутствовало понятие *инкё*.

Поскольку средняя продолжительность жизни в той Японии была намного ниже 60 лет (в 1891 г. она, с учетом высокой детской смертности, составляла для мужчин 42,8 года), это фактически означало, что глава семьи в очень многих случаях должен был оставаться на своем посту вплоть до смерти. Он мог покинуть пост в случае болезни или немощи, но для подтверждения его недееспособности требовалось решение суда. Таким образом, государство не позволяло человеку избавиться от государственных пут весьма долго, оно безжалостно урезало его права на то время, которое при режиме Токугава принадлежало ему самому и которое он мог использовать по своему желанию. Гражданский кодекс предполагал, что глава дома должен наставлять членов семьи, нести ответственность за их поведение и благонадежность, то есть понятие «главы дома» предусматривало определенные функции государственного служащего.

В периоды Нара и Хэйан государство не позволяло чиновнику уйти в отставку до 70 лет и полностью монополизировало его жизненное (частное) время; теперь оно превращало в таких «чиновников» намного больше людей — в стране насчитывалось около 5 млн семей. При Токугава получение статуса *инкё* привязывалось к обстоятельствам (прежде всего, к женитьбе старшего сына), теперь оно определялось механически и единообразно — количеством прожитых лет. Это создавало ситуацию более однозначную и жесткую, чем раньше. После принятия нового гражданского кодекса празднование *канрэки* стало приобретать всеобщий характер, и теперь оно было напрямую связано с приобретением статуса *инкё*.

При сёгунате князья и другие высшие самураи получали статус *инкё* только с разрешения правительства или князя. При этом возраст отставки не был четко определен. В других общественных стратах уход на покой никак не зависел от властных структур. После принятия гражданского кодекса глава семьи покидал свой пост в соответствии с государственным законом, что свидетельствует об огосударствлении семьи. Ходзуми Нобусигэ не только не скрывал этого, но находил это явлением сугубо положительным с точки зрения поддержания обще-

ственного порядка. Он уподоблял «дом» государству в государстве, в котором его глава исполняет функции «директора» и обладает огромными распорядительными полномочиями. Он мог вычеркнуть любого члена дома из семейного реестра за непослушание и ненадлежащее поведение (например, за нарушение закона), без его разрешения младшее поколение не могло заключать брак по своему желанию (сыновья — до 30 лет, дочери — до 25), только он назначал приемника, только он мог отправить несовершеннолетнего нерадивого отпрыска в исправительное учреждение. По мнению Ходзуми, смена главы семьи эквивалентна передаче полномочий от одного должностного лица другому, что подтверждается передачей семейной печати от отца сыну. При этом название такого «учреждения» совпадает с прозванием дома (фамилией), оно передается из поколения в поколение. И хотя в прежней Японии практиковалась смена имени и фамилии, в 1873 г. смена фамилии была запрещена, поскольку название дома должно быть установлением вечным [Ходзуми, 1915, с. 340–342].

Мужская примогенитура стала теперь фактически единственным типом наследования. Такой подход соответствовал главным установкам эпохи Мэйдзи, которая безжалостно уничтожала социальное, культурное и региональное разнообразие. Считалось идеальным, чтобы все социальные и государственные структуры были организованы в соответствии с принципами единообразия и единоначалия, т.е. по армейскому образцу. Несмотря на все перемены, случившиеся после революции Мэйдзи, «казарменное» наследие эпохи Токугава не просто не исчезло, но, будучи распространено на все население, только расширило свой охват.

Старший сын не только имел право стать главой дома, он был обязан стать им, что в значительной степени лишало его свободы в выборе жизненной стратегии. Место старшего сына в картине мира тогдашнего общества было таким значительным, что старшие сыновья, как уже было сказано, освобождались от воинской обязанности. Если же в семье не оказывалось сына, то глава дома имел право взять приемного, который и приобретал статус наследника. Часто им был муж дочери. В таком случае он становился обладателем двух родственных позиций по отношению к главе семейства (зятем и сыном), не будучи связан с ним кровными узами. Однако старший сын не мог быть усыновлен другим семейством. Что до его младших братьев, то вхождение в другую семью приемным сыном было весьма желанной и редкой возможностью повысить социальный статус.

Закон предусматривал, что старший сын мог наследовать отцу и до того, как тому исполнилось 60 лет, если тот разводился и заводил себе новую семью, но на самом деле это был достаточно редкий случай, ибо количество разводов сокращалось — результат настойчивой пропаганды прочной моногамной семьи, которая, как считалось, является основой «крепкого» государства [Мещеряков, 2023]. Если в 1889 г. треть браков заканчивалась разводом, то уже через десять лет этот показатель снизился до одной восьмой [Такано, 1916, с. 61]. Количество разводов снижалось и в дальнейшем.

Исследователи обычно подчеркивают огромную зависимость членов семьи от главы дома. Однако следует иметь в виду, что и он не мог обойтись без

них. В старости и в случае болезни старшие члены семьи полностью зависели от своих потомков. В рамках тогдашних идеологических реалий такая зависимость почиталась за несомненное достоинство японского устройства жизни с его «теплыми» внутрисемейными отношениями. В то время японцы были в своем большинстве людьми бедными, пенсионная система практически отсутствовала, то есть старики экономически зависели от своих отпрысков. Это было серьезным аргументом в пользу необходимости иметь достаточно много детей и поддерживать в работоспособном состоянии конфуцианские ценности почитания стариков — идеологическую систему, в сохранении которой было заинтересовано прежде всего старшее поколение.

В работе 1891 г. Ходзуми предполагал, что со временем институт *инкё* будет ликвидирован как не соответствующий требованиям современного общества. Однако в монографии 1915 г. он изменил свою точку зрения. Ходзуми исходил из того, что после обретения статуса *инкё* человек окружен заботой родственников. По его мнению, такое положение вещей является японским эквивалентом пенсионной системы, которая начинала вводиться в европейских странах. Но там забота о стариках возлагалась на государство, а в Японии эту функцию продолжала выполнять семья, что представлялось Ходзуми предпочтительным с точки зрения морали. В связи с этим ликвидация института *инкё* представлялась ему крайне нежелательной [Ходзуми, 1915, с. 717–718]. Подобная точка зрения долгое время являлась господствующей: «излишняя» помощь государства гражданам в западных странах воспринималась как свидетельство разложения «здоровой» семьи.

Возрастные критерии, положенные в основу закона об *инкё*, предполагали усиление геронтократических тенденций не только в обществе, но и в государстве. В период Токугава и сёгуны, и императоры могли не оставаться на своем посту до смерти, но в мэйдзийской Японии в 1889 г. был принят закон об императорском доме, согласно которому император был обязан занимать трон вплоть до кончины. Таким образом, статус *инкё* был для него вообще отменен. Возрастной состав японского парламента менялся следующим образом. В парламенте первого созыва (1890 г.) в нижней палате 51,3% мандатов принадлежала возрастной категории 30–39 лет. После принятия гражданского кодекса мы наблюдаем неуклонное старение политической элиты. К 1924 г. доля депутатов в возрасте 30–39 лет снизилась до 14,2%, а к 1930 г. упала до 4,5%. Соответствующие цифры для группы 50–59 лет составляли 10–38,2–36,3%, а для группы 60–69 лет — 3,7–9,9–22,3% [Квигли, 1934, с. 169]. Та же тенденция заметна и по возрасту премьер-министров. И если первому премьеру Ито Хиробуми (1841–1909) в момент назначения (в 1885 г.) было 44 года, то последнему главе правительства в довоенной/военной Японии Судзуки Кантаро (1868–1948), занявшему свой пост в 1945 г., — 77 лет.

Для периода Токугава почтение к старшим и забота о престарелых родителях являлись ключевой ценностью. Однако это не означало, что тогдашнее общество и государство можно охарактеризовать как геронтократическое, поскольку обычай *инкё* в значительной степени лишал стариков власти. При императоре Мэйдзи обычай *инкё* был институализирован. При этом произошло

законодательное повышение возраста ухода на покой. Поскольку значительные полномочия главы дома сохранились, это явилось важнейшей предпосылкой для превращения Японии в страну геронтократии. Успокаивая тех людей, которые стремились получить статус *инкё* пораньше и насладиться в полной мере спокойной жизнью, Ходзуми Нобусигэ говорил, что новый гражданский кодекс поднимет статус пожилых людей. Последующая эволюция Японии в полной мере подтвердила его оптимистические прогнозы.

Литература

Андо Юитиро. Отоносама-но тэйнэнго [Князя после отставки]. Токио: Никкэй, 2021.

Имахаси Рико. Эдо кайга то бунгаку [Эдоская живопись и литература]. Токио: Токё дайгаку сьуппанкай, 1999.

Ихара Сайкаку. Заветные мысли о том, как лучше прожить на свете / пер. Т.И. Редько-Добровольской. СПб.: Азбука, 2001.

Кайбара Экиэн. Поучение в радости. Нисикава Дзёкэн. Мешок премудростей горожанину в помощь / пер. А.Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 2017.

Квигли Г.С. Правительство и политическая жизнь Японии. М.: ОГИЗ СОЦЭКГИЗ, 1934.

Кимура Мотои. Кинсэй-но мура [Деревня нового времени]. Токио: Кёйкуса, 1993.

Ливи Баччи М. Демографическая история Европы. СПб.: Alexandria, 2010.

Мацуда Киити, Ёриссэн Е. Фуройсу-но нихон обоэгаки [Заметки Фройша о Японии]. Токио: Иванами, 1983.

Мещеряков А.Н. Идея моногамии и семейные отношения в Японии периода Мэйдзи // Вопросы философии. 2023. № 7. С. 186–195.

Мещеряков А.Н. Планирование семьи и инфантицид в Японии эпохи Токугава // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 190–201.

Романовская В.Б., Пужаев В.В. Гюстав Буассонад де Фонтараби и идея естественного права в Японии в эпоху Мэйдзи // Японские исследования. 2021. № 4. С. 6–33.

Сёку нихонги. Продолжение «Анналов Японии» / пер. А.Н. Мещерякова. М.: Дело, 2018.

Такано Ивадзаро. Хонкоку дзинко-но гэндзё оёби сёрай [Демографическая ситуация в Японии и ее будущее]. Токио: Цудзоку дайгаку, 1916.

Такэда Акира. Миндзоку канко тоситэ-но инкё-но кэнкю [Исследование «сокрытого бытия» как народного обычновения]. Токио: Мирайся, 1964.

Ходзуми Нобусигэ. Инкёрон [К вопросу об инкё]. Токио: б.и., 1891.

Ходзуми Нобусигэ. Инкёрон [К вопросу об инкё]. Токио: Юхикан, 1915.

Formanek S. Traditional Concepts and Images of Old Age in Japan / The Demographic Challenge: A Handbook about Japan. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 323–343.

Johnson E.W. Modern Japan and the Cultural History of Inkyo. PhD dissertation. Chikago: University of Chikago, 2006.

Научное издание
Orientalia et Classica
VIII (LXXIX)

История и культура Японии

Выпуск 16

Под научной редакцией *Н.Н. Трубниковой, М.С. Коляды, И.А. Тюленева*

Зав. книжной редакцией *Е.А. Бережнова*
Редактор *Н.Н. Трубникова*
Художник *В.П. Коршунов*
Каллиграф *А.П. Беляев*
Компьютерная верстка: *Ю.Н. Петрина*
Корректоры *Н.Н. Трубникова, Е.Е. Андреева*

Все новости издательства — <http://id.hse.ru>

По вопросам закупки книг
обращайтесь в отдел реализации
тел.: +7 499 611-24-16, +7 495 624-40-27
bookmarket@hse.ru

Подписано в печать 16.10.2023. Формат 70×100/16
Гарнитура Newton. Усл. печ. л. 34,5. Уч.-изд. л. 26,9
Печать офсетная. Тираж 600 экз. Изд. № 2761. Заказ №

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20, тел.: +7 495 624-40-27

Отпечатано в АО «ИПК «Чувашия»
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 13, тел.: +7 (8352) 56-00-23