

## ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

## “ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ОТШЕЛЬНИКОВ” В “ДАЙНИХОН-СИ”

© 2018

М. В. СКОВОРОНСКИХ

Джорджтаунский университет, США

*В статье представлены исследование и перевод 225-й главы “Дайнихон-си” “Жизнеописания отшельников”. В статье описываются теоретические и практические аспекты отшельничества в досовременном Китае и место отшельничества в традиционной китайской историографии, рассматривается история создания “Дайнихон-си” и особенности подхода ее составителей к историческому описанию отшельничества. В статье отмечается, что из-за значительных различий между политическими системами Японии и Китая описание отшельничества в “Дайнихон-си” и традиционной китайской историографии также отличается. В целом можно утверждать, что в “Дайнихон-си” мы видим попытку наложить изначально конфуцианскую традиционную парадигму отшельничества на чуждые ей институты.*

**Ключевые слова:** Япония, Китай, отшельничество, “Дайнихон-си”, конфуцианство, традиционные институты.

**DOI:** 10.7868/S0869190818010132“BIOGRAPHIES OF RECLUSES” IN THE *DAINHON-SHI*:

Mikhail SKOVORONSKIKH

Georgetown University, USA

*This paper introduces research notes and a translation of Chapter 225 of the Dainihon-shi “Biographies of Recluses.” The paper describes the theoretical and practical dimensions of reclusion in pre-Modern China and the place of reclusion in traditional Chinese historiography, reviews the history of compiling the Dainihon-shi and the peculiarities of its compilers’ take on the historical depiction of reclusion. The paper points out that owing to significant differences between the Japanese and Chinese political systems, the depiction of reclusion in the Dainihon-shi and traditional Chinese historiography also varies. By and large, one may argue that the Dainihon-shi reveals an attempt to force the Confucian traditional paradigm of reclusion on institutions alien to it.*

**Keywords:** Japan, China, reclusion, Dainihon-shi, Confucianism, traditions, institutions.

Во многих отношениях интеллектуальная история Японии до реставрации Мэйдзи – это история адаптации и переосмысления китайского философского и культурного наследия. С приходом к власти в стране сёгуната Токугава в процессе усвоения китайских моделей начался новый этап: более двух веков относительно спокойной мирной жизни дали японским

интеллектуалам возможность освоить те элементы этого наследия, которые ранее по тем или иным причинам оставались относительно нетронутыми. Речь идет в первую очередь о конфуцианстве – учении, ставшем одной из идеологических опор нового режима и навсегда изменившем интеллектуальный ландшафт Японии. Вместе с интересом к конфуцианству пришел интерес к китайской историографической традиции: в эпоху Токугава историописанием в основном занимались именно конфуцианские ученые. Одним из результатов этого процесса стал самый масштабный историографический проект в японской истории, а именно создание на основе китайских моделей полноценной и всеобъемлющей истории страны с древнейших времен до конца эпохи северного и южного дворов. Речь идет о “Дайнихон-си”, или “Истории Великой Японии”, в составлении которой участвовало несколько поколений конфуцианских ученых из княжества Мито и которая была завершена уже после падения сёгуната в 1906 г.

До сих пор “Дайнихон-си” не переводилась на европейские языки. Эта статья является попыткой заполнить данный пробел. В ней представлено исследование и перевод 225-й главы “Дайнихон-си” “Жизнеописания отшельников”. Для полноценного понимания этого текста необходимо предварительное ознакомление с особенностями китайской традиции отшельничества. Поэтому в первой части статьи рассматриваются теоретические и практические аспекты отшельничества в Китае и его место в традиционной китайской историографии. Вторая часть посвящена собственно “Дайнихон-си” и особенностям подхода ее составителей к описанию отшельничества. Глава об отшельниках была выбрана для перевода не случайно. Феномен отшельничества занимает важное место как в китайской философской традиции, так и в китайской традиционной историографии. Именно поэтому глава об отшельниках представляет собой удачный пример того, как изначально китайская концепция была перенята и приспособлена к японской исторической реальности. Кроме того, проблема отшельничества в Китае не получила до сих пор сколько-нибудь серьезного освещения в российской науке, поэтому значительное внимание в этой статье уделено вопросам, связанным с историей этого феномена на его родине, в Китае.

Сравнительный анализ главы “Жизнеописания отшельников” “Дайнихон-си” и соответствующих текстов в китайской историографической традиции заставляет вспомнить о различиях в японской и китайской политических системах. В Китае отшельничество стало неотъемлемой частью политического и философского дискурса и выполняло ряд важных функций в рамках китайской авторитарной модели государственного устройства. Об этом можно судить, в частности, по тому, какое место отшельничество занимает в традиционной китайской историографии. В отличие от Китая в Японии феномен отшельничества не получил сколько-нибудь заметного развития. В его описании составителями “Дайнихон-си” можно различить попытку переинтерпретировать историю собственной страны в совершенно не свойственных ей категориях. В тексте “Дайнихон-си” традиционный для Китая рассказ об уходе от мира “накладывается” на совершенно иную историческую реальность. Исследование этого феномена крайне важно для понимания не только интеллектуальной истории Японии, но и особенностей процесса интеллектуального заимствования и интерпретации в целом.

#### ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ПРАКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОТШЕЛЬНИЧЕСТВА В КИТАЕ С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН ДО ДИНАСТИИ МИН

Практика отшельничества восходит к временам глубоких политических и социальных перемен в Древнем Китае, а именно к эпохе перехода от западного (1046–771 гг. до н.э.) к восточному (770–255 гг. до н.э.) Чжоу. В это время происходило разложение родоплеменной феодальной структуры царской власти, сложившейся за несколько веков вокруг царственного дома Ци. Бывшие восточные владения династии, по сути колонии, превратились в сильные независимые царства с собственными правящими кланами. Множилось число городов, активно развивался урбанизм. Сато Итиро отмечает, что эти изменения и сопутствовавшие им социальные сдвиги способствовали появлению большого количества людей, не сумевших найти свое место в стремительно меняющемся обществе. В ходе разрушения старых социальных связей и формирования новых эти люди оказывались выброшенными за пределы традиционных политических сообществ, лишались своих прав в качестве членов таких сообществ и были вынуждены вести одинокую жизнь за пределами городских стен. По мнению Сато Итиро, первыми отшельниками можно считать тех, кто “не был принят в своем государстве или добровольно покинул его, испытывал нужду, в результате чего выживал при помощи сельского хозяйства, сносил тяготы службы на незначительной должности или оказывался приживалой при дворах

могущественной знати” [Satō, 1953, p. 28]. Вероятно, именно эти люди были прообразами “отшельников”, описанных в главах “Лунь юя” “Вэй-цзы” и “Сяньвэнь”<sup>1</sup>.

Конфуций стал первым, кто философски осмыслил возможность жизни вне политического сообщества [Vervoorn, 1990, p. 19–72]. Для него этот вопрос оказался неразрывно связан с темой государственной службы<sup>2</sup>. Для представителей чиновного сословия *шунтайфу*, к которым обращался Конфуций со своим учением и к которому принадлежал сам, служба являлась обязанностью, долгом перед сюзереном и залогом членства в политическом сообществе. Конфуций переосмыслил вопросы государственной службы в строго моральных категориях. Так, в “Лунь юе” приводится критерий, в соответствии с которым должно приниматься решение служить или уйти со службы: “Когда в Поднебесной есть Путь, он появляется, когда нет Пути, он скрывается” [Legge, 1971, p. 212].

Иными словами, служить можно только тогда, когда в Поднебесной есть Путь, т.е. соблюдаются принципы добродетельного правления. В любом другом случае благородному мужу предлагается уйти со службы и скрыться.

Говоря о правителях древности, Конфуций отмечал, что они “привлекали к службе отшельников, и народ Поднебесной устремил к ним свои сердца” [Legge, 1971, p. 351]. Это его высказывание дало начало идее, согласно которой добродетельный правитель должен искать и принимать на службу отшельников. Те, кто во времена непросвещенного правления вынужден был скрываться, должны быть приняты на службу с приходом к власти добродетельного правителя. Таким образом, отшельничество являлось для Конфуция вынужденной мерой, необходимость уйти от мира объяснялась невозможностью состоять на службе у недобродетельного правителя или в непросвещенные времена. В остальном Конфуций оставался активным сторонником вовлеченности в социальную и политическую жизнь, хотя иногда в минуты отчаяния сам изыскивал желание “уплыть в море на плоту” (глава “Гуньэ Чан”) или “уйти жить среди девяти варварских племен” (глава “Цзы хань”).

Мэн-цзы развил идеи Конфуция о государственной службе и отшельничестве. Во-первых, он оправдал уход от мира как личный моральный выбор любого человека. Говоря о знаменитом отшельнике древности Бо И, Мэн-цзы сказал: “Пребывая в низком положении, не служил своей мудростью недобродетельным”. Далее, сравнивая Бо И с И Ином<sup>3</sup> и Люся Хуэем<sup>4</sup>, не отказывавшимся от службы, Мэн-цзы отметил: “Эти трое не следовали одним путем, но стремились к одному. К чему же они стремились? К человечности. Только к ней и стремятся благородный муж. Для чего же всем им следовать одним путем?” [Legge, 1970, p. 433].

Служба сама по себе не рассматривалась Мэн-цзы как священная обязанность члена сословия *шунтайфу*. Как и Конфуций до него, Мэн-цзы видел вопросы, связанные со службой, в исключительно моральных, а, скажем, не родоплеменных категориях.

Во-вторых, Мэн-цзы выдвинул тезис о формативной роли, которую могут играть отшельники в отношении последующих поколений: “Совершенномудрый – учитель ста поколений. Такими были Бо И и Люся Хуэй. Услышав о том, каков был Бо И, алчные становятся скромными, а слабовольные утверждаются в устремлениях” [Legge, 1970, p. 484–485].

Последнее утверждение Мэн-цзы следует отметить отдельно, так как в позднейшей традиции немаловажная роль отводилась способности отшельников влиять на моральный облик окружающих людей, изменяя их в лучшую сторону.

Со времен Конфуция и Мэн-цзы отшельничество стало неотъемлемой частью конфуцианской политической и философской мысли. Ссылаясь на конфуцианский канон, Симоми Такао проанализировал роль, которую идеи отшельничества играли в конфуцианском политико-философском дискурсе, и пришел к следующим выводам [Shimomi, 1971]. Во-первых, практика отшельничества давала служилому сословию некоторую свободу морального выбора, открывая возможность не служить неподобающему правителю, к тому же закрепленную в обладавшей непререкаемым авторитетом канонической литературе. Во-вторых, идеи отшельничества служили своего рода предупреждением правящим элитам о том, что любой человек, оказавшийся у них на службе, может покинуть ее в случае несоответствия правителя высоким стандартам, предъявляемым традицией к его моральному облику. В-третьих, существование института отшельничества привносило стабильность в авторитарную в целом модель политической власти в Китае. С одной стороны, оно позволяло правителю получать дополнительный авторитет, привлекая на службу отшельников в соответствии с учением Конфуция, а с другой – давало системе возможность “выпустить пар”, не привязывая служилое сословие к правителю неразрывными узами преданности.

Следует оговориться, что тематика отшельничества была проработана не только в конфуцианской философской традиции. Представители философского направления Лао-Чжуан (философии Лао-цзы и Чжуан-цзы) также уделяли значительное внимание проблематике взаимодействия человека и общества и, как следствие, отшельничеству. В противоположность конфуцианству они выступали против активного вовлечения индивида в деятельность политического сообщества, проповедуя уход от мира и сосредоточение на внутренней, духовной жизни. Как отмечалось ранее, для Конфуция отшельничество оставалось вынужденной мерой, связанной с невозможностью служить из-за неблагоприятных внешних обстоятельств. Для Чжуан-цзы отшельничество — одна из конечных целей духовной практики, его благородный муж — не кто иной, как отшельник. Нужно отметить, что Чжуан-цзы не придавал большого значения способу и месту отшельничества. Для него оно оставалось прежде всего состоянием души [Vervoorn, 1990, p. 19–75]. Этот принцип удачно сформулировал в своих стихах Тао Юаньмин:

*Я построил хижину среди людей,  
Но меня не беспокоит шум колесниц и лошадей.  
Кто-то спросит: “Как тебе это удалось?”*

*Отвечу: если помыслы твои далеко, то ты сумеешь жить в уединенье где угодно*<sup>5</sup> [Matsueda, 2010, p. 208].

Практика отшельничества получила значительное развитие в эпоху династии Хань (206 г. до н.э.—220 г. н.э.). Во многом это было связано с формированием системы назначения на чиновничьи должности по рекомендации. Это событие способствовало развитию теории и практики отшельничества, так как поиск и выдвижение отшельников на государственные должности считались обязанностью просвещенного правителя и его администрации. В предисловии историографа к главе “Жизнеописания отшельников” “Хоу Хань шу” Фань Е пишет о том, как первый император династии Поздняя Хань<sup>6</sup> Гуаньгу относился к отшельникам: “Гуаньгу готовил место отшельникам и с тщанием искал их всюду. В то время среди скал виднелись шелковые стяги и государевы повозки с колесами, обитыми травой” [Fan, 1776, *lezhuan* 73]<sup>7</sup>.

Кроме того, в ханьские времена возник феномен “ложного отшельничества” — отшельничества, целью которого является получение достаточного авторитета для занятия государственной должности. Исторические сочинения свидетельствуют о том, что такого рода псевдоотшельники нередко подвергались жесткой критике современников.

Именно в эпоху Хань зарождается традиция историографического описания отшельничества. Сыма Цянь посвятил отдельную главу “Исторических записок” жизнеописанию отшельников древности Бо И и Шу Ци. Традицию продолжил Бань Гу, который собрал биографии нескольких мужей “чистой совести” в отдельной секции своей “Хань шу”. Однако его отношение к отшельникам оставалось прохладным: “...Тогда мужей чистой совести стали держать в почете. И все же по большому счету многие из них умели [только лишь] справиться с собой, но не могли управлять людьми” [Ban, 1784, *lezhuan* 42].

Традиционную китайскую историографию можно разделить на две широкие категории: официальную и частную. В первую категорию входят 24 официальные династийные истории; вторая состоит из многочисленных произведений отдельных историков, не включенных в государственный канон. В официальной историографии описание отшельничества начинается, как уже было отмечено, с “Исторических записок” и “Хань шу”. Однако в последующих династийных историях тема отшельничества приобретает еще большее значение. Так, в 14 династийных историях, начиная с “Хоу Хань шу”, существуют отдельные главы, посвященные исключительно отшельникам. В неофициальной историографии становятся популярными жизнеописания отшельников и “возвышенных мужей”, такие как “Гаоши чжуань” Хуанфу Ми.

Можно выделить несколько особенностей раскрытия темы отшельничества в официальных династийных историях. Во-первых, в них наблюдается отношение к отшельничеству как к неотъемлемому и необходимому элементу политической культуры. Большинство предисловий к династийным историям отмечают, что отшельники играют существенную роль в преображении нравов людей вокруг них. По мнению китайских историков, само существование отшельников помогает побороть алчность и смягчить негативные эффекты конкурентной борьбы за чиновничьи должности. Во-вторых, почти все произведения официальной историографии ищут теоретические обоснования феномена отшельничества. Во многих предисловиях к официальным историям содержатся развернутые аргументы, ранжирующие отшельников по категориям, описывающие особенности их характера и образа жизни. В-третьих, все династийные истории

отличает поиск истоков феномена отшельничества в глубокой древности и в канонической литературе. Так, большинство из них обращается к словам “Книги перемен” для обоснования естественной природы отшельничества и укоренения его в космическом порядке.

Аат Вервоорн полагает, что основные характерные черты теории и практики отшельничества были заложены еще в ханьские времена [Verwoorn, 1990, p. vii–xi]. Однако это не значит, что после Хань традиция отшельничества в Китае оставалась неизменной: наоборот, она продолжала меняться, становилась более богатой и разнообразной. Одной из главных особенностей практики отшельничества после Хань стал отход от вынужденного отшельничества и растущая популярность добровольного ухода от мира. Так, Ци Кан в своем письме к Шань Тао (кит. *юй Шань Цзюйюань цзюэцзяо шу*) утверждал, что от природы не склонен к чиновничьей службе и что совершенномудрые правители и высоконравственные отшельники представляют для мира одинаковую ценность [Ueda, 1996]. До Ци Кана решение оставить службу чаще всего принималось исходя из критериев конфуцианской морали, изложенных Конфуцием и Мэн-цзы. Однако, начиная с эпох Вэй и Цзинь (220–420 гг. н.э.), появлялось все больше отшельников, мотивирующих желание оставить службу личными причинами, будь то отсутствие способностей, любовь к природе или неподходящий для службы характер.

Эти изменения – своего рода индивидуализацию отшельничества – можно объяснить ростом популярности философской школы Лао-Чжуан, а также ослаблением позиций ортодоксального конфуцианства. Для служилого сословия отшельничество из опасной и трудной практики постепенно превращалось в индивидуальное увлечение, связанное с наслаждением природой и поиском себя в занятиях философией, литературой, искусством. Жизнь и творчество поэта Тао Юаньмина являются наиболее показательным примером этой тенденции [Kaguraoka, 1993, p. 140–192].

*С малых лет я был далек от мирских нравов  
И от природы склонен был любить холмы и горы.  
Однажды по ошибке я попался в сети мирской суеты,  
И вот с тех пор прошло уже целых тринадцать лет.  
Но птицы, которых держат в клетках, любят свои старые рощи,  
А рыбы в пруду не забывают о родных глубинах.  
[Вот и я, как они, вернулся домой и] стал возделывать землю на краю Южных Полей,  
Решил сохранить свою невинность и вернулся в деревенское жилище [Matsueda, 2010,  
p. 94–95].*

В эпоху Шести династий (220–589 гг. н.э.) стремительно развивалась литература, связанная с отшельничеством, и в особенности поэзия. Отшельничество превратилось в объект художественного изображения. Кроме того, наблюдалось активное вовлечение в культуру отшельничества даосских мастеров и буддийских монахов [Kaguraoka, 1993, p. 192–211]. Историографическое описание отшельничества стало полным деталей [Berkowitz, 2000, p. 206–207].

После создания объединенных империй Суй и Тан отшельничество сохранилось как социальный феномен, но его важность уменьшилась. Одной из причин этих изменений стало формирование экзаменационной системы замещения государственных должностей в Суй и ее последовательное применение всеми последующими династиями. Например, в предисловии к главе “Жизнеописания отшельников” в “Мин ши” отмечается, что в эпоху расцвета династии “среди выдающихся представителей народа не было таких, кто бы не был осиян государственной славой и не предстал бы при царском дворе” [Zhang, 1789, *lezhuan* 186]. Далее историограф говорит о том, что в те времена среди образованных и одаренных подданных императора не было желающих не служить и уйти от мира.

Тем не менее к концу эпохи Шести династий политическая и этическая философия отшельничества стала неотъемлемой частью китайской философской традиции. Во времена последующих династий практика отшельничества оставалась важным элементом культуры и этоса китайского служилого сословия. Отшельничество оставалось предметом дискуссии среди образованных слоев населения, часто являлось предметом художественного изображения в литературе и живописи. Как часть китайского культурного наследия философия и эстетика отшельничества распространились за пределы собственно Китая в Корею, Вьетнам и Японию.

“ДАЙНИХОН-СИ” В ЯПОНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ЭПОХИ ТОКУГАВА;  
ГЛАВА “ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ОТШЕЛЬНИКОВ” И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ

Эпоха Токугава (1603–1868) принесла Японии долгожданный мир после столетий гражданского конфликта и междоусобных войн. Первому сёгуну новой династии Токугава Иэясу удалось объединить Японию под своей властью и создать политические институты, обеспечившие стране более 250 лет без крупных военных конфликтов и социальных потрясений. Установление власти сёгуната ознаменовало конец японского средневековья и стало началом новой исторической эпохи, именуемой ранним новым временем. Период раннего нового времени в истории Японии отмечен не только беспрецедентным развитием экономики, производства и денежных отношений, но и рядом инноваций в культурной и интеллектуальной жизни страны, легших в основу современного японского общества. Не стала исключением и японская традиционная историография: именно в эпоху Токугава японские историки создали целый ряд выдающихся работ, порвавших со средневековой традицией буддийского историописания.

Японская историография раннего нового времени отличается значительным разнообразием. Она включает в себя как работы, подготовленные по прямому приказу сёгуната в Эдо (например, “Хонтё цуган” авторства семьи Хаяси) или его непосредственными вассалами (“Токуси ёрон” Араи Хакусэки), так и работы, выполненные при поддержке отдельных княжеств (“Дайнихон-си” княжества Мито), а также немалое количество произведений частной историографии. Авторами большинства исторических работ, написанных в это время, были представители конфуцианской философской школы. Жанровое разнообразие исторических сочинений той эпохи значительно: среди них хроники и летописи, сборники эссеистики на исторические темы, биографические антологии, генеалогические справочники и т.д. Однако одно произведение стоит особняком среди этого множества исторических работ. Речь идет о “Дайнихон-си”, или “Истории Великой Японии”, составленной несколькими поколениями конфуцианских историков из княжества Мито. Беспрецедентным стал как объем этой работы – она состоит из 397 глав и покрывает историю от легендарного первоимператора Дзимму до завершения эпохи южного и северного двора в 1392 г., – так и тот факт, что историкам потребовалось около 250 лет, чтобы закончить “Дайнихон-си”.

Работа по составлению “Дайнихон-си” началась по инициативе Токугава Мицукуни, второго правителя княжества Мито. В 1645 г., когда Мицукуни было 18 лет, он прочел жизнеописание отшельников Бо И и Шу Ци в “Исторических записках” Сыма Цяня. Согласно предисловию к “Дайнихон-си”, Мицукуни осознал важность исторических сочинений для сохранения культурного наследия прошлого и наставления последующих поколений. Именно тогда у него появилась идея составить всеобъемлющую историю Японии по образцу китайских династийных историй и конкретно “Исторических записок”. В предисловии к “Дайнихон-си” содержатся следующие слова, приписываемые Мицукуни: “Если бы не было книг, то нельзя было бы познать культуру времен Юя и Ся. Как можно заставить будущие поколения задуматься, не полагаясь на исторические сочинения?” [Tokugawa, 1914, p. 1].

Чтобы понять, почему Мицукуни так впечатлился жизнеописанием Бо И и Шу Ци, следует обратиться к обстоятельствам его жизни. Еще в младенчестве Мицукуни был избран наследником отца Токугава Ёрифуса в обход своего старшего брата Ёрисигэ. Эта несправедливость тяготила Мицукуни всю его жизнь, поэтому, когда пришло время определить порядок престолонаследия в Мито, Мицукуни настоял на том, чтобы усыновить сына Ёрисигэ и сделать его наследником, восстановив таким образом правильную, по его мнению, очередность наследования. Этот опыт Мицукуни находит параллели в жизнеописании Бо И и Шу Ци, отец которых, правитель Гучжу, сделал наследником младшего брата, но тот не посмел принять титул и ушел из царства. Старший брат Бо И, в свою очередь, не смог противиться воле отца и потому также покинул пределы родного Гучжу, чтобы странствовать вместе с Шу Ци. В результате наследником стал средний брат, а Бо И и Шу Ци отправились к добродетельному чжоускому Вэнь-вану, услышав о его многочисленных заслугах. Однако, узнав о том, что сын скончавшегося Вэнь-вана У-ван собирается идти походом на легитимного иньского правителя Чжоу Синя, братья отказались служить У-вану и отправились в западные горы, где умерли от голода, но сохранили свою честь. Мицукуни оставался под впечатлением от этой истории всю жизнь и после ухода на покой даже назвал свою резиденцию Сэйдзансо – “вилла в западных горах”.

Очевидно, что Мицукуни жалел о том, что в Японии нет исторических сочинений, сопоставимых по глубине и масштабу с “Историческими записками”, и хотел создать японскую “версию” работы Сыма Цяня. Об этом он открыто говорит в одном из своих поздних писем [Nagoya],

а из других источников мы знаем, что историки, составлявшие “Дайнихон-си”, опирались в своей работе на произведения Сыма Цяня и Бань Гу [Kurita, 1928, p. 3]<sup>8</sup>. В японской историографии до “Дайнихон-си” отсутствовали сочинения в стиле *цзичжуаньти* (яп. *кидэнтай*), состоящие из анналов, жизнеописаний, трактатов и хронологических таблиц. Этот стиль стал традиционным для китайских династийных историй, начиная с “Исторических записок”, однако все шесть японских официальных историй (яп. *риккокуси*) были написаны в стиле погодных хроник *бяньняньти* (яп. *хэннэнтай*). Мицукуни хотел восполнить эту лауну в японской историографии, и поэтому именно стиль *цзичжуаньти* был выбран в качестве основы для “Дайнихон-си”. Он советовался с ведущими конфуцианскими учеными из княжества Мито того времени Хитоми Бокую и Цудзи Рётэки относительно своих планов по подготовке сочинения в стиле *цзичжуаньти*. Ученые отговаривали Мицукуни, ссылаясь на то, что для проекта такого масштаба не хватит материалов и талантливых ученых-историков, но правитель Мито не послушал их.

В 1657 г. Мицукуни основал бюро исторических исследований в своей усадьбе в Коагоме в Эдо. Тогда же он начал активную работу по поиску источников для будущей “Дайнихон-си”. Вассалы Мицукуни объездили всю Японию в поисках исторических материалов, необходимых для их работы. Считается, что Мицукуни лично участвовал в обработке этих материалов. Весной 1672 г. он перенес бюро исторических исследований в резиденцию княжества Мито в Коисикава и назвал его Сёкокан. В 1683 г. была введена должность секретаря бюро (яп. *сосай*), а через 15 лет оно было перенесено в княжество Мито, куда удалился из Эдо ушедший на покой Мицукуни. В 1697 г. были закончены анналы (кит. *бэньцзи*, яп. *хонги*), первая часть “Дайнихон-си”, посвященная правлению каждого из императоров от Дзимму до Го-Комацу. В 1715 г., уже после смерти Мицукуни, чистовая рукопись анналов и жизнеописаний (кит. *лечжуань*, яп. *рэцудэн*) была готова. В том же году официально стали называть “Дайнихон-си”, а одному из ведущих работников бюро исторических исследований, Асака Тампаку, было поручено подготовить послесловия историографа (яп. *ронсан*) для каждой ее главы. К 1720 г. послесловия были готовы, а рукопись анналов и жизнеописаний была представлена сёгуну, который разрешил печать “Дайнихон-си” только через 14 лет. После этого работа по составлению “Дайнихон-си” затормозилась: анналы и жизнеописания были представлены двору только в 1811 г. уже без послесловий, которые было решено исключить из публикации тремя годами ранее<sup>9</sup>. Сочинение получило высокую оценку двора и лично императора. Однако после этого работа по составлению трактатов (кит. *чжи*, яп. *си*) и хронологических таблиц (кит. *бяо*, яп. *хэ*) продолжалась более 90 лет, и только в 1906 г. законченная “Дайнихон-си” была представлена двору.

Как отмечалось ранее, “Дайнихон-си” состоит из четырех неравновеликих частей: анналов, жизнеописаний, трактатов и хронологических таблиц. Анналы включают в себя биографии и истории правления ста императоров от легендарного Дзимму до Го-Комацу. Жизнеописания, наиболее объемная часть “Дайнихон-си”, содержит биографии жен и детей императоров, выдающихся придворных, сёгунов и их родственников, а также множества других людей, разделенных на такие категории, как литераторы, поэты, почтительные дети, выдающиеся женщины и т.д. Трактаты представляют собой объемные обзорные эссе, посвященные богам неба и земли, родам, чиновничьим должностям, провинциям и уездам, экономике, ритуалу и музыке, военному делу, наказанию, инь и ян, истории буддизма в Японии. Хронологические таблицы в краткой форме представляют историю официальных назначений на должности в императорском и сёгунском аппаратах управления. История написана на классическом китайском языке и снабжена подробным аппаратом ссылок на первоисточники.

225-я глава “Дайнихон-си” посвящена жизнеописаниям отшельников. Можно выделить несколько особенностей этой главы, которые отличают ее от ее аналогов из китайских династийных историй. “Дайнихон-си” свойственно скорее негативное отношение к традиционному феномену отшельничества. Как говорилось выше, китайские династийные истории в целом положительно относятся к отшельничеству и оправдывают его. Для них феномен отшельничества является неотъемлемым элементом традиционной политической системы, уходящим корнями в глубокую древность и подкрепленным упоминаниями в классической конфуцианской литературе. “Дайнихон-си” утверждает, что японская политическая система отличается от китайской. В отличие от Китая на протяжении тысяч лет Японией правит несменяемая династия, имеющая к тому же божественное происхождение. Из-за того, что в Японии отсутствует феномен смены правящей династии, нет причин для истинного отшельничества:

“Родившись в этом мире, всякий благородный человек, будь он мудр или глуп, стремится продемонстрировать свою полезность в меру способностей, которыми его одарило Небо.

Разве достойны почитания те, кто скрывается в горных пещерах и прячется среди рыбаков и дровосеков? В иных странах во времена смены правящей династии некоторые стыдились служить новым правителям и отказывались от государевой службы. Исторические сочинения восхваляют таких людей. Однако в нашей стране потомки богов наследуют друг другу, и императорская династия не сменяется вот уже десять тысяч поколений. Поэтому может показаться, что [в случае Японии] в отшельничестве нет ничего достойного похвалы” [Tokugawa, 1911, *retsuden* 152].

Для составителей “Дайнихон-си” верность престолу важнее личных соображений индивида о долге и чести. Тем не менее они признают возможность отшельничества в том случае, когда объективные непреодолимые обстоятельства не позволяют служить:

“Кто-то остается непризнанным людьми, обладая выдающимися талантами и способностями; кто-то — очернен клеветниками, [в действительности] сохраняя верность и честь. Не лучше ли тогда вместо того, чтобы, поступившись убеждениями, искать мелкой выгоды в мире, уйти подальше от света и возделывать землю в Фучуни [как Янь Гуан] или свистеть в горах Сумэнь [как Сунь Дэн]?” [Tokugawa, 1911, *retsuden* 152]

Вероятно, на позицию “Дайнихон-си” в отношении отшельничества повлияли идеи одного из самых выдающихся ее составителей — Асака Тампаку. В своей работе “Тампаку сирон” он излагает идентичные взгляды на проблему:

«Когда отшельники и возвышенные мужи древности удалялись от мира для приведения в порядок своих устремлений, у них были на то причины. Кто-то стыдился служить двум государям и не принимал жалованье. Кто-то пытался быть до конца верным своему господину, но находил свою верность недостаточной. Такие люди были вынуждены скрывать свои таланты, собирать овощи, жить среди скал и пить воду из ручьев в долинах и так заканчивали свой век. О таких говорят: “Ушел от мира и не испытывает душевных терзаний”. Если же кто-то хочет держать себя в чистоте, но при этом разрушает великие скрепы, то такого человека не стоит почитать. За десять тысяч поколений нашей августейшей династии не случилось прерываться. Разве можно в нашей стране стыдиться служить двум государям?» [Asaka, 1846, *Unakami noinja*]

В послесловии историографа, не вошедшем в итоговую редакцию “Дайнихон-си”, Тампаку высказывается в том же духе.

И все же составители “Дайнихон-си” решили включить в свою работу жизнеописания отшельников. Можно лишь догадываться, почему было принято такое решение. Предположительно составители учитывали авторитет китайских династийных историй, большинство которых содержит биографии отшельников и возвышенных мужей. Включив соответствующую главу в состав “Дайнихон-си”, ее составители могли продемонстрировать, что и в этом отношении Япония ничуть не уступает большому соседу. Во-вторых, не следует забывать о живом интересе, который вызывал Мицукуни по отношению к отшельникам, причем не только Бо И и Шу Ци. Этот факт мог повлиять на решение составителей. Наконец, ко времени составления “Дайнихон-си” в Японии появились произведения частной историографии, описывающие отшельников земли Ямато. Это работа Хаяси Доккōсай “Хонтё тонси” и “Фусоинъицудэн” монаха Гэнсэй. Достоверно известно, что Тампаку читал первую работу<sup>10</sup>, вероятно, ознакомился и со второй, учитывая, что они были напечатаны в один год (1664 г.).

Еще одной особенностью жизнеописаний отшельников в “Дайнихон-си” является то, что все они уходят от мира, приняв монашество. Как отмечалось выше, китайские отшельники чаще всего являлись либо ревностными конфуцианцами, либо представителями философской школы Лао-Чжуан. Буддийские монахи становятся героями биографических описаний отшельников в династийных историях достаточно поздно, впервые появляясь на страницах “Цзинь шу”, и не играют заметной роли на фоне последователей конфуцианства и даосизма. В отличие от Китая конфуцианство и философия Лао-цзы и Чжуан-цзы не оказали столь глубокого влияния на японское общество, чего нельзя сказать о буддизме. Именно поэтому уход от мира в условиях Японии означал в первую очередь принятие пострига, и именно поэтому все герои жизнеописаний отшельников из “Дайнихон-си” по совместительству были буддийскими монахами.

Любопытно, что ни один из отшельников, описанных в “Дайнихон-си”, не руководствуется идеологическими соображениями в своем решении оставить мирскую жизнь. В некоторых случаях причины их отшельничества не указаны вовсе, иные уходят от мира, руководствуясь

личными мотивами, не имеющими отношения как к конфуцианству, так и к философии Лао-Чжуан. Этот факт отличает отшельников из “Дайнихон-си” от их китайских прототипов. То же самое можно сказать и о произведениях японской частной историографии, описывающих жизнь отшельников, таких как “Хонтё тонси” и “Фусо инъицудэн”. В них историографов гораздо больше интересует вопрос “как”, чем “почему”, что можно считать характерной чертой японской исторической литературы, посвященной отшельникам [Shimauchi, 1996].

Критерии отбора героев для жизнеописаний отшельников, которыми руководствовались составители “Дайнихон-си”, остаются не вполне ясными. Всех их объединяет аристократическое происхождение и близость к императорскому двору; согласно повествованию “Дайнихон-си”, большинство героев жизнеописаний обладали выдающимися литературными дарованиями. Неясно также, почему составители отобрали всего лишь шесть персонажей для включения в главу “Дайнихон-си” об отшельниках. Например, “Хонтё тонси” содержит биографии пятидесяти одного отшельника, “Фусо инъицудэн” повествует о семидесяти пяти.

### ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ КОММЕНТАРИИ

“Дайнихон-си” в целом и ее глава об отшельниках в частности – интересный пример, который позволяет изучить процесс усвоения классических китайских историографических моделей и методов на японской почве. Исследуя этот текст, можно проследить, как китайское явление было приспособлено конфуцианскими учеными из княжества Мито для фиксации японского исторического опыта, значительно отличающегося от китайской исторической парадигмы. В течение тысячелетий образцы традиционной китайской историографии применялись для описания истории бюрократического государства со свойственными ему династийными кризисами, многочисленным классом служилых аристократии *шитайфу* и с учетом господства конфуцианской идеологии в сфере государственного управления. Теперь же те же самые образцы использовались для фиксации исторических процессов в гораздо менее развитой политической системе, построенной на кровнородственных связях и далеко отстоящей от классических конфуцианских моделей государственного устройства.

В целом можно утверждать, что в 225-й главе “Дайнихон-си” видна попытка наложить изначально конфуцианскую традиционную парадигму отшельничества на совершенно чуждые ему институты. Япония не знала отшельничества в тех формах, в которых этот феномен существовал в Китае. Отшельничество не было частью этоса японского служилого сословия, оно не выполняло те функции, которые были свойственны ему в рамках китайской политической системы. Японское чиновничество существовало в мире, где все решали кровнородственные связи, и ему были чужды проблемы китайских *шитайфу*. Именно поэтому составители “Дайнихон-си” уделяли гораздо больше внимания литературным дарованиям своих героев, чем их политическим убеждениям и причинам, вынудившим их уйти от мира. Особо следует отметить тот факт, что создатели “Дайнихон-си” мало интересовала индивидуальная моральная сторона отшельничества. Их взгляд на проблему был крайне упрощен по сравнению с традиционным конфуцианским подходом: в Японии династии не меняются, поэтому каждый, кто может, должен служить. Можно сравнить эту максиму со словами первого императора поздней Хань Гуаньфу, который оказывал отшельникам покровительство: “С древнейших времен есть такие, кто отказывается быть гостем при дворе просвещенных царей и совершенномудрых правителей” [Fan, 1776, *lezhuan* 73].

### “ДАЙНИХОН-СИ”, ГЛАВА 225. “ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ОТШЕЛЬНИКОВ”<sup>11</sup>

Родившись в этом мире, всякий благородный человек<sup>12</sup>, будь он мудр или глуп, стремится продемонстрировать свою полезность в меру способностей, которыми его одарило Небо. Разве достойны почитания те, кто скрывается в горных пещерах и прячется среди рыбаков и дровосеков<sup>13</sup>? В иных странах во времена смены правящей династии некоторые стыдились служить новым правителям и отказывались от государевой службы. Исторические сочинения восхваляют таких людей<sup>14</sup>. Однако в нашей стране потомки богов наследуют друг другу, и императорская династия не сменяется вот уже десять тысяч поколений. Поэтому может показаться, что [в случае Японии] в отшельничестве нет ничего, достойного похвалы.

Однако в жизни благородного человека случается всякое. Кто-то остается непризнанным людьми, обладая выдающимися талантами и способностями; кто-то — очернен клеветниками, [в действительности] сохраняя верность и честь. Не лучше ли тогда вместо того, чтобы, поступившись убеждениями, искать мелкой выгоды в мире, уйти подальше от света и возделывать землю в Фучуни [как Янь Гуан<sup>15</sup>] или свистеть в горах Сумэнь [как Сунь Дэн<sup>16</sup>]? Поэтому благородный муж должен быть готов в любой ситуации уйти от мира в соответствии со словами описания гексаграммы “гу” [в “Книге перемен”]<sup>17</sup>. Так, Фудзивара-но Фудзифуса<sup>18</sup> увещевал [императора], но его советы не были услышаны, и он оставил [службу]. Как сказано в “Сян-чжуани”, “его устремления можно было сделать образцом для подражания”<sup>19</sup>, а его действия сообразовывались с Путем. Подробно-сти [его жизни] указаны в его жизнеописании и поэтому не приводятся здесь. Биографии [других] отшельников представлены ниже.

#### ФУДЗИВАРА-НО ТАКАМИЦУ

Фудзивара-но Такамицу был сыном правого министра<sup>20</sup> [Фудзивара-но] Моросукэ<sup>21</sup>. Такамицу обладал литературными дарованиями и искусно слагал японские стихи. В правление государя Мураками<sup>22</sup> он дослужился до второй степени младшего четвертого ранга (в “Касэндэн” указана первая степень младшего пятого ранга<sup>23</sup>) и был назначен младшим военачальником Правой императорской гвардии (согласно “Сомпи буммяку” и “Касэндэн”).

Однажды государь пребывал в покоях Летящих ароматов<sup>24</sup> и, призвав Такамицу, приказал ему читать из “Изборника”<sup>25</sup>. Когда Такамицу наизусть прочел предисловие к “Трем столичным одам”<sup>26</sup>, государь пришел в восторг (согласно “Кюрэки”).

Такамицу отличался чистотой помыслов и вкусов и не стремился к славе и почестям. Когда он собрался удалиться от мира, он сложил такие стихи:

В этом мире, где,  
Как кажется, так трудно  
Идти по жизни,  
Я завидую луне,  
Что так чисто сияет!

Из “Сюи вакасю”

Приняв постриг, Такамицу удалился в Ёкава<sup>27</sup> (согласно “Окагами”) и переименовал имя на Нёгаку (согласно “Сомпи буммяку”). Государь был этим глубоко опечален.

По прошествии некоторого времени Такамицу поселился на горе Тономинэ<sup>28</sup>, и в миру его стали называть младшим военачальником из Тономинэ (согласно “Сомпи буммяку”, “Окагами”) и “Эйга моногатари”). Умер он в пятый год Сёряку<sup>29</sup> (согласно “Тономинэ рьякки”).

#### МИНАМОТО-НО НАРИНОБУ

Минамото-но Наринобу был сыном принца крови Мунэхира<sup>30</sup>. Наринобу служил в правление государя Итидзё<sup>31</sup>, был пожалован первой степенью младшего четвертого ранга и назначен вторым военачальникомлевой императорской гвардии (согласно “Сомпи буммяку”, “Кодзидан” и “Сёку кодзидан”). Его мать приходилась сестрой супруге регента [Фудзивара-но] Митинага<sup>32</sup>, потому Наринобу воспитывался в его доме (согласно “Гукансё” и “Эйга моногатари”).

Наринобу состоял в дружеских отношениях с сыном левого министра [Фудзивара-но] Акимичу<sup>33</sup> Фудзивара-но Сигэиэ<sup>34</sup>. Оба отличались красивой внешностью, и люди прозвали их блестящий *тюдзё* и сиятельный *сёсё*<sup>35</sup>. [Наринобу и Сигэиэ] хорошо разбирались в придворных церемониях и обладали безукоризненными и изящными манерами (согласно “Гукансё” и “Эйга моногатари”).

Однажды во время дежурства [во дворце Наринобу и Сигэиэ] наблюдали за совещанием четырех советников министра<sup>36</sup>. Когда советники обсуждали государственные

дела, речи их были подобны потоку. Удалившись, [Наринобу и Сигэиэ] воскликнули: “Вот каковы должны быть государевы слуги! благородному юноше должно быть стыдно добиваться славы и продвижения по службе, не имея подобных дарований. Раз нельзя и надеяться [достигнуть совершенства четырех советников], то гораздо более честным поступком будет уйти от мира и пропустить вперед себя достойных!” [Сказав так,] оба приняли постриг в храме Ондзэдзи<sup>37</sup> (согласно “Гукансё”, “Кодзидан”, “Има-кагами” и “Сёку кодзидан”). Сигэиэ взял себе монашеское имя Сюнгэн и псевдоним Итидзё-ин (согласно “Гукансё” и “Сомпи буммяку”). Тогда Наринобу и Сигэиэ было по двадцать с небольшим лет, и люди того времени вздыхали и сожалели об их поступке (согласно “Има-кагами”).

#### МИНАМОТО-НО АКИМОТО

Минамото-но Акимото был старшим сыном старшего советника министра [Минамото-но] Тосиката<sup>38</sup> (согласно “Кугё бунин” и “Сомпи буммяку”). С малых лет он любил учиться и с тщанием посветил себя изучению древних книг (согласно “Сёку одзёдэн” и “Гэнко сякусё”). В восьмой год Канко<sup>39</sup> Акимото получил вторую степень младшего пятого ранга, в годы Тёва<sup>40</sup> стал камергером, был назначен сначала помощником начальника Правой дворцовой охраны, а затем младшим военачальникомлевой императорской гвардии (согласно “Кугё бунин”).

Когда государь Го-Итидзё<sup>41</sup> только взшел на престол, вдовствующая императрица-монахиня Дзётомон-ин<sup>42</sup> наведальась во дворец и со вздохом сказала [государю]: “С тех пор, как нас оставил покойный государь, прошло совсем немного времени, а порядки во дворце уже не похожи на прежние”. Государю стало стыдно, но в тот момент послышался голос Акимото, который, находясь на дежурстве во дворце, нараспев декламировал стихи. Государыня пришла в восхищение и похвалила Акимото: “Кажется, лишь он один может сравниться с тем, как было в древние времена”. Тогда государь вздохнул с облегчением (согласно “Дзиккунсё”).

В годы Дзиан и Мандзю<sup>43</sup> Акимото был назначен главным архивариусом, а потом вторым военачальникомлевой императорской гвардии. В годы Тёгэн<sup>44</sup> он стал государственным советником и был пожалован младшим третьим рангом и должностью заместителя второго советника министра (согласно “Кугё бунин”).

Несмотря на то что Акимото удостоился наивысших государевых милостей, он рано стал помышлять об удалении от мира и часто говорил: “Я хотел бы любоваться луной в добровольной ссылке”. Когда скончался государь, переполненный грустью и любовью к нему, Акимото вошел в усыпальницу, чтобы поклониться гробу покойного, но случилось так, что там [даже] не зажигали огня. Тогда Акимото воскликнул про себя: “Вот до чего дошло людское безразличие! С древних времен преданные подданные не служили двум государям, и я тоже более не желаю появляться при дворе”. Сказав так, Акимото принял постриг на горе Хиэй<sup>45</sup> и переименовал имя на Энсё. Люди того времени очень сожалели [о его поступке].

Через некоторое время Акимото поселился в горах в местности Охара<sup>46</sup>. Он глубоко изучил буддийские священные книги<sup>47</sup> и строго соблюдал правила монашеской дисциплины (согласно “Кодзидан”, “Дзиккунсё”, “Сёку одзёдэн” и “Гэнко сякусё”). Акимото вновь переселился, [на сей раз] в Дайго<sup>48</sup> (согласно “Дзиккунсё”). Во второй год Эйсё<sup>49</sup> у Акимото появились фурункулы, но он возрадовался и сказал: “Я слышал, что тысячи недугов приводят к смерти, но среди них только фурункулы не влияют на [состояние] духа”. Он умер, отказываясь от услуг лекаря и от лекарств до своего последнего часа (согласно “Сёку одзёдэн” и “Гэнко сякусё”; год [болезни] приведен по “Кугё бунин”).

Сын Акимото Сукэцуна<sup>50</sup> искусно сочинял японские стихи и дослужился до чина заместителя второго советника министра со вторым старшим придворным рангом (согласно “Кугё бунин” и “Эйга моногатари”).

## ФУДЗИВАРА-НО ТАМЭНАРИ

Фудзивара-но Тамэнари был потомком заместителя второго советника министра Фудзивара-но Нагара<sup>51</sup>. Его отцом был [Фудзивара-но] Тамэтада<sup>52</sup>, правитель провинции Танго<sup>53</sup> (согласно “Сомпи буммяку”). Тамэнари служил в правление государя Сутоку<sup>54</sup> [сначала] в звании архивариуса (согласно “Тююки”), последовательно занимал должности правителей провинций Идзу<sup>55</sup> и Ига<sup>56</sup>, а затем стал старшим чиновником в службе покоев вдовствующей императрицы (согласно “Сомпи буммяку”).

Тамэнари любил японские стихи и обладал талантом к составлению официальных документов. Он написал [повесть] под названием “Ёцуги моногатари”, также известную как “Окагами”, в которой в форме беседы между старцем Ёцуги и Нацуяма-но Сигэки описал дела государей и подданных, начиная с правления Монтоку<sup>57</sup> и кончая правлением Го-Итидзё (согласно предисловию к “Окагами”, “Сомпи буммяку” и каталогу книг из монастыря Ниннадзи).

Когда Тамэнари принял постриг, он поселился отшельником в местности Охара и переименовал имя на Дзякунэн (согласно “Сомпи буммяку” и “Хобуцую”). У Тамэнари были младшие братья: правитель провинции Ики<sup>58</sup> Ёринари и правитель провинции Нагато<sup>59</sup> Тамэтака (в “Хобуцую” в разделе “Авторы” его имя записано как “Тамэцунэ”, но это неверно). Ёринари принял постриг раньше Тамэнари, назвался именем Дзякунэн и также поселился в Охара. Он был искусным сочинителем японских стихов и обменивался ими с Сайгё<sup>60</sup> (согласно “Сомпи буммяку” и “Дзякунэнсю”). Тамэтака тоже стал монахом и переименовал имя на Дзякутё. Три брата гуляли среди гор и лесов и развлекались чтением стихов нараспев (согласно “Хобуцую”). Современники называли их Охара сандзяку<sup>61</sup> (согласно “Сомпи буммяку”).

## САТО НОРИКИЁ

Сато Норикиё (имя “Норикиё” в разных книгах записано четырьмя разными способами<sup>62</sup>; здесь [мы] следуем [орфографии, используемой в] “Тайки” и “Сомпи буммяку”) был потомком командира Северного гарнизона Фудзивара-но Хидэсато<sup>63</sup> в девятом колене (согласно “Сомпи буммяку”, “Адзума кагами” и “Сайгё моногатари”) и сыном стражника Левого приватной охраны [Сато] Ясукиё. Из поколения в поколение [члены их семьи] славились своими военными умениями (согласно “Сомпи буммяку”, “Тайки” и “Сайгё моногатари”). Норикиё отличался смелостью, был искусным стрелком из лука и знатоком военной науки (согласно “Сайгё моногатари”).

Норикиё служил государю-иноку Тоба<sup>64</sup> стражем северной стороны и был назначен стражником Левого дворцовой охраны (согласно “Сомпи буммяку” и “Сайгё моногатари”). Он безмерно любил японские стихи и превосходно разбирался в поэзии. Государь-иннок высоко ценил таланты Норикиё и обходился с ним очень любезно. Однако Норикиё не радовался славе и выгоде и постоянно мечтал удалиться от света. Государь-иннок изъявил желание назначить его на должность столичного полицейского чиновника, но Норикиё решительно отказался, сославшись на то, что в этой должности ему придется задерживать преступников, что навлечет на него невзгоды в ином мире.

Тогда как раз завершилось строительство нового дворца государя-иннока Тоба, и он повелел выдающимся людям того времени поднести [свои] стихи для того, чтобы написать их на расписных перегородках. Норикиё в тот же день поднес десять стихов, которые пришлись по нраву государю-иноку. Он пожаловал Норикиё меч под названием “Асахи-мару” и оказал различные милости другим придворным. Близкие поздравляли Норикиё, но он не радовался.

Однажды Норикиё и его родственник, стражник Левого дворцовой охраны Нориясу, явились ко двору во дворец государя-иннока Тоба. Удалившись, перед расставанием они условились на следующий день явиться ко двору вместе. Норикиё, выполняя уговор, пришел к дому [Нориясу] и услышал плач. Когда удивленный Норикиё решил узнать, [в чем

дело, оказалось,] что прошлой ночью Нориясу скоропостижно скончался. [Этот случай] встревожил его и укрепил в нем решимость принять постриг. Норикиё хотел было изложить свои соображения и отказаться от службы, но государь-инок ценил его таланты и потому не дал соизволения.

Однажды Норикиё вернулся домой после отлучки. Его дочь, которой тогда только исполнилось четыре года, радуясь и смеясь, вышла встретить [отца]. Она бегала вокруг него и тянула его за рукав. Хоть дочь была очень дорога Норикиё, через некоторое время после тщательных размышлений он решил: “Дочь – самое большое препятствие на моем пути к уходу от мира, и потому в устранении привязанностей мне следует начать с нее”. [Решив так,] он тут же спихнул девочку ногой с постели на пол. Она заплакала, но не отходила от отца. Норикиё собрал все силы в кулак, чтобы не обращаться на нее внимания. [Его поведение] привело домохозяев в изумление. Той же ночью Норикиё, оставив жену и ребенка, удалился в Сага<sup>65</sup> и принял постриг (согласно “Сайгё моногатари”), переименовал имя на Сайгё и взял псевдоним Эньи (согласно “Сомпи бумьяку” и “Гэмпэй сэйсуйки”). В ту пору ему было 23 года. Норикиё был выходцем из влиятельной и известной семьи, был одарен и удачлив, но бросил все разом и ни о чем не жалел. Люди тогда были поражены [его решением] (согласно “Тайки”). Его супруга тоже стала монахиней, поселилась в Амано, что на горе Коя<sup>66</sup>, и строго блюла монашескую дисциплину (согласно “Сэндзюсё”).

Сайгё часто говорил: “У монаха не бывает своего дома, и он должен прожить всю жизнь, отбросив мирские желания”. Так, он обошел восточные и западные провинции, не считая никакие расстояния слишком далекими. Когда ему случалось быть в духе, он свистел и напевал, и тем самым развлекал себя (согласно “Сайгё моногатари”). Сайгё построил хижину в Футамигаура в Исэ<sup>67</sup> (согласно “Сэндзай вакасю” и “Сайгё дансё”), сделал подстилку из соломы и, выдолбив в камне углубление, использовал его вместо чернильницы. Когда ему случалось участвовать в поэтических вечерах, вместо письменного столика он пользовался веером или плетеной корзинкой для цветов. Сайгё часто повторял: “Дни этой жизни сочтены, последующее рождение близко” (согласно “Сайгё дансё”).

Однажды Сайгё переправлялся [через реку] на переправе Тэнрю в Тотоми<sup>68</sup>. Лодочник обругал его за то, что с ним было слишком много спутников, и приказал сойти с лодки. Когда Сайгё сделал вид, что не услышал его, лодочник в гневе ударил Сайгё кнутом. Кровь залила лицо Сайгё, но он несколько не рассердился и сошел с лодки, сохраняя невозмутимость. [Увидев, что его] спутники-монахи пришли в негодование, Сайгё сказал: “Я делаю все это ради дхармы [Будды]. Потому меня не страшат унижения, угрозы и сама смерть. Если бы я не был готов к подобному, то лучше бы мне было вовсе не принимать пострига. А вы так и не смогли отказаться от всего мирского, поэтому вам не следует более меня сопровождать”. Сказав так, Сайгё поблагодарил и отослал попутчиков (согласно “Сайгё моногатари”).

Монах Монгаку<sup>69</sup> из монастыря Дзингодзи однажды выразил свое недовольство Сайгё: “Монаху положено заниматься только одним – совершенствованием на Пути [Будды]. А чем занят он? Слоняется по всем сторонам света и целыми днями только и делает, что читает стихи нараспев. Воистину он разбойник среди монахов! Если я увижу его, то обязательно разобью ему голову!” Когда Сайгё прибыл в Такао<sup>70</sup>, Монгаку беседовал с ним и остался очень доволен. Ученики Монгаку спросили: “Раньше вы говорили, что разобьете ему голову. Почему же сейчас вы повели себя иначе?” Монгаку ответил: “Вы не видели, как выглядит Сайгё? [С его сложением] скорее он прибьет меня, чем я его!” (согласно “Сэйансё”).

Однажды, проезжая через Камакура, Сайгё встретил Минамото-но Ёритомо<sup>71</sup>. Ёритомо послал человека узнать его имя, а когда тот сказал ему, [что это Сайгё,] велел призвать его к себе. Ёритомо спрашивал Сайгё о японских стихах и об искусстве стрельбы из лука и наездничества, но Сайгё учтиво отказался отвечать, сказав: “Я в общих чертах изучил искусство предков в деле верховой езды и стрельбы из лука, но в тот день, когда я оставил свет, я сжег все книги, передававшиеся [в моем доме из поколения в поколение] со времен Хидэсато. Что до стихов, то я просто-напросто сочиняю их, когда ко мне приходит вдохновение, но ничего не знаю о сокровенном смысле поэзии. Потому мне нечего

ответить”. Но Ёритомо продолжал настаивать, и они с Сайгё провели всю ночь за беседой о луках и лошадях. Ёритомо приказал своим слугам записывать за Сайгё. На следующее утро, когда Сайгё собрался уходить, Ёритомо всячески пытался задержать его, но тот не слушал. Тогда Ёритомо подарил ему [на прощанье] серебряную кошечку. Сайгё принял подарок, но, увидев играющего рядом с воротами ребенка, отдал [кошечку] ему и ушел.

В годы Катэй<sup>72</sup> Ходзё Ясуюки<sup>73</sup> велел Унно Юкиудзи<sup>74</sup> как знатоку искусства стрельбы из лука передать [свои знания] [Ходзё] Токиёри<sup>75</sup>. Юкиудзи обучил Токиёри тому, о чем Сайгё [когда-то] рассказал Ёритомо. Миура Ёсимура<sup>76</sup> и другие воины того времени все как один нашли это учение превосходным и решили считать его образцом для лучников (согласно “Адзума кагами”).

[Между тем] Сайгё скончался в столице на шестнадцатый день второго лунного месяца в первый год Кэнкю<sup>77</sup> (в “Сайгё моногатари” указан девятый год, в “Кэнсай дзасудан” – третий; здесь следуем [дате, указанной в] “Тосинари касю”) в возрасте 73 лет (в разных книгах возраст Сайгё в год смерти не указан; здесь мы рассчитали его, опираясь на текст “Тайки” и “Хякурэнсё”, где сказано, что он стал монахом в шестой год Хозэн<sup>78</sup> 23 лет от роду).

Однажды Сайгё сложил японское стихотворение, в котором воспел цветы сакуры:

Если умирать,  
То весной, под сенью  
Цветущих вишен!  
В пору полнолуния  
В месяце *кисараги*<sup>79</sup>.

В итоге так и произошло (согласно “Сёку кокинсю”, “Тосинари касю” и “Сайгё моногатари”).

Сайгё был сведущ как в явленном, так и в скрытом учении Будды<sup>80</sup>. Когда монах Дзиэн<sup>81</sup> спросил у него об учении, Сайгё сказал: “Если хочешь познать основы скрытого учения, то следует сначала освоить искусство японской поэзии. Если этого не сделать, то не удастся постигнуть глубин учения” (согласно “Сясэкисю”). Государь-иннок Го-Тоба<sup>82</sup> однажды сказал: “Таланты Сайгё были дарованы ему Небом. Обыкновенному человеку не под силу достигнуть таких вершин [одним только] учением” (согласно “Готоба-тэй кудэн”). Собрание сочинений Сайгё называется “Санкасю”, кроме него имеются еще “Мимосусогава-утаавасэ” и “Сэндзюсё”. Все они имеют широкое хождение в свете.

#### КАМО-НО ТЁМЭЙ

Камо-но Тёмэй<sup>83</sup> по прозвищу *кикудайфу*<sup>84</sup> принадлежал к родовой общине прихожан святилища Камо<sup>85</sup>. Его дед [Камо-но] Суэцугу и отец [Камо-но] Нагацугу были жрецами-*нэги* (согласно *Камоудзи кэйдзу*). Тёмэй хорошо играл на струнных и духовых инструментах и искусно слагал японские стихи (согласно “Дзиккунсё”). В годы Охо<sup>86</sup> был пожалован второй степенью младшего пятого ранга (согласно “Камоудзи кэйдзу”). Государь-иннок Го-Тоба призвал его и назначил чиновником, ответственным за отбор стихов для императорских антологий (согласно “Дзиккунсё”). [Однажды Го-Тоба] повелел известным поэтам того времени сочинить и поднести стихи в трех манерах<sup>87</sup>, чтобы испытать их: “тучные и сильные”, “сухие и тонкие” и “яркие и изысканные” стихи. Все сочли это [задание] трудным, и только Тёмэй, регент Фудзивара-но Ёсицунэ<sup>88</sup>, монах Дзиэн и еще три человека смогли исполнить волю государя-иннока (согласно “Мумёсё”).

Тёмэй просил государя [позволить ему] унаследовать должность его предков и назначить его жрецом в Камо, но не получил разрешения. После этого он пал духом, затворил ворота дома и порвал отношения [со знакомыми]. Тёмэй сложил “песню о мальве”<sup>89</sup>, в которой выразил свои чувства (взято из “Син-кокин вакасю” и “Дзиккунсё”). Приняв постриг, он переименовал имя на Рэнбин (согласно “Адзума кагами”) и поселился в Охара. Тогда ему было 50 лет (согласно “Ходзёки”).

В годы Кэнряку<sup>90</sup> Тёмэй бывал в Камакура, где несколько раз был принят сёгнуном Минамото-но Санэтомо<sup>91</sup>, до которого тогда уже дошла его слава (согласно “Адзума кагами”). По прошествии короткого времени Тёмэй вернулся в столицу и соорудил для себя жилище площадью в один квадратный *дзё* и не более семи *сяку*<sup>92</sup> в высоту. Колонны и подпорки, крыша и стены в этом жилище были скреплены крюками и цепями, чтобы их можно было раскладывать и складывать, а при необходимости погрузить на две повозки и перевезти на другое место. После этого Тёмэй отправился в горы рядом с Хино<sup>93</sup> и поселился там. С собой он взял только изваяния Будды, несколько книг, цитру *кото* и лютную *бива*, кроме этого ничего [в доме] не держал. Он жил тем, что ходил по горам и вдоль рек, собирал [и употреблял в пищу то, что находил]. Тёмэй написал “Ходзёки”, которая позволяет оценить его честный и независимый нрав. Эта книга была у всех на устах (согласно “Ходзёки”).

По прошествии некоторого времени государь-инок Го-Тоба пожелал было вновь сделать Тёмэя придворным поэтом, но тот отказался, послав [в ответ] стихотворение (согласно “Дзиккунсё”). После Тёмэя осталась каменная тумба, которую называют *ходзёсэки*.

Когда Фудзивара-но Тосинари<sup>94</sup> отбирал стихи для антологии “Сэндзай вакасю”, он включил в нее всего лишь одно стихотворение Тёмэя. Тёмэй обрадовался и сказал: “Я не потомок поэтов и не обладаю талантом, однако мое стихотворение попало в императорскую антологию. Разве это не великая честь?”. Один человек сказал Тёмэю: “Как истинны твои слова! Другие же не могли бы [сохранять свое присутствие духа] в подобном положении. Я прочел антологию [и нашел], что в нее попало много стихов посредственных [поэтов]. На некоторых приходится по десятку стихов и даже больше, и нет таких, кто был бы представлен менее, чем четырьмя-пятью. [Тогда] я подумал, что тебе не удастся сохранить внутреннее спокойствие, и сначала не поверил в искренность твоих слов. Но ты продолжал повторять их, и теперь я знаю, что твоя радость была искренней. Те, кто умеет, как ты, сохранять свое сердце [в чистоте], в конце концов обязательно обретут помощь богов на Пути”. С тех пор слава Тёмэя росла день ото дня, и, в конце концов, случилось именно так, как ему было сказано (согласно “Мумёсё”).

Когда [шла работа по] составлению “Син-кокин вакасю”, бывали и такие, кто предлагал сотни и даже тысячи своих стихов разом, и составителям приходилось отбрасывать многие. Говорят, что Тёмэй послал всего двенадцать стихотворений, и все они вошли в антологию (согласно “Кэнсай содан”). Среди его произведений “Эйгёкусю”, “Мумёсё”, “Хоссинсю”, “Модзигусари”, “Сики моногатари” и “Ходзёки”. Все они имеют хождение в свете.

#### ИЗ “ДАЙНИХОН-СИ САНСО”<sup>95</sup>

*В послесловии скажем так:*

Фудзивара-но Такамицу был человеком высоких моральных качеств и оставался равнодушным к мирским соблазнам. Его братья кичились друг перед другом своими высокими чинами, и только один Такамицу был не таков и ни во что не ставил высокое положение сановника. Но разве он усвоил [истинный] смысл отшельничества?

Минамото-но Наринобу сосредоточил свои помыслы на холмах и садах<sup>96</sup>, поняв, что его таланты уступают четырем советникам министра. Хотя его нельзя назвать настоящим отшельником, он на порядок отличался от тех, кто думает только о вознаграждении и упорно добивается милости вышестоящих.

Минамото-но Акимото решительно оставил службу на пике карьеры и от природы не придавал значения славе и выгоде. Кончина государя Го-Итидзё глубоко тронула его душу, после чего он повесил свою чиновничью шапку на столичные ворота<sup>97</sup> и предался жизни отшельника. Однако его слова о том, что преданный подданный не служит двум государям, имели бы смысл там, где правящей династии случается меняться. В случае нашей страны, где императорская династия никогда не прерывалась, таких слов говорить не пристало. Вот и когда Юки Томомицу был оговорен Кадзивара Кагэтоки из-за того, что произнес эти слова, он совершил ту же ошибку<sup>98</sup>.

“Охара-но сандзяку”, Сайгё и Тёмэй были по-настоящему возвышенными [мужами]. Однако среди них Сайгё отличался особенной целеустремленностью и чистотой духа и стоял особняком. Он свистел и распевал стихи среди рощ и зарослей, наслаждался облаками и ветром. Он приблизился к идеалу отшельника, который, оставив мир, не мучается душевными терзаниями<sup>99</sup>. Приняв постриг, он отринул нормы человеческих отношений<sup>100</sup> и провинился перед совершенно-мудрым<sup>101</sup>. Однако таковы были нравы того времени, и [учение Будды] почиталось всеми. Потому бывало и так, что даже мудрым благородным людям не удавалось избежать [его соблазна].

## Приложение 1

*Таблица соответствий русских переводов придворных рангов и должностей и их японских названий*

\*Приведены в порядке упоминания в основном тексте

Русский перевод	Японское название	Написание иероглифами
Правый министр	удайдзин	右大臣
Младший четвертый ранг второй степени	дзюсии-гэ	従四位下
Младший пятый ранг первой степени	дзюгои-дзё	従五位上
Младший военачальник Правой императорской гвардии	уконоэ-но сёсё, уконъэ-но сёсё	右近衛少将
Принц крови	синно	親王
Второй военачальниклевой императорской гвардии	саконоэ-но тюдзё, саконъэ-но тюдзё	左近衛中将
Регент	сэссё	摂政
Левый министр	садайдзин	左大臣
Старший советник министра	дайнагон	大納言
Младший пятый ранг второй степени	дзюгои-гэ	従五位下
Камергер	дзидзю	侍従
Помощник начальника Правой дворцовой охраны	сахёэ-но сукэ	左兵衛佐
Младший военачальниклевой императорской гвардии	саконоэ-но сёсё, саконъэ-но сёсё	左近衛少将
Главный архивариус	куродо-но то	藏人頭
Государственный советник	санги	参議
Младший третий ранг	дзюсамми	従三位
Заместитель второго советника министра	гон-тюнагон	権中納言
Старший второй ранг второй степени	сёнии-гэ	正二位下
Архивариус	куродо	藏人
Старший чиновник службы покоев вдовствующей императрицы	котайгогу-но тайсин	皇太后宮大進
Командир Северного гарнизона	тиндзюфу сёгун	鎮守府將軍
Стражниклевой приватной охраны	саэмон-но дзё	左衛門尉
Страж северной стороны	хокумэн-но си	北面士
Стражниклевой дворцовой охраны	сахёэ-но дзё	左兵衛尉
Государь-инок	дзёко	上皇
Столичный полицейский чиновник	кэбииси	檢非違使
Младший пятый ранг второй степени	дзюгои-гэ	従五位下

Приложение 2

Список источников и литературных произведений, упомянутых составителями Дайнихон-си в главе  
“Жизнеописания отшельников”

(орфография исходного текста Дайнихон-си, порядок алфавитный)

Японское название	Написание иероглифами
Адзума кагами	東鑑
Готоба-тэй кудэн	後鳥羽帝口伝
Гукансё	愚管鈔
Гэмпэй сэйсуйки	源平盛衰記
Гэнко сякусё	元亨積書
Дзиккунсё	十訓鈔
Дзякудзэнсю	寂然集
Има-кагами	今鏡
Камоудзи кэйдзю	鴨氏系図
Касэндэн	歌仙伝
Каталог книг из монастыря Ниннадзи	仁和寺書籍目錄
Кодзидан	古事談
Кугё бунин	公卿補任
Кэнсай дзацудан	兼載雜談
Кюрэки	九曆
Мимосугогава утаавасэ	御裳濯川歌合
Модзигусари	文字鑑
Мумёсё	無名鈔
Окагами	大鏡
Сайгё дансё	西行談鈔
Сайгё моногатари	西行物語
Санкасю	山家集
Сёку кодзидан	続古事談
Сёку кокинсю	続古今集
Сёку одзёдэн	続往生伝
Сики моногатари	四季物語
Син-кокин вакасю	新古今和歌集
Сомпи буммяку	尊卑分脈
Сэйансё	静案鈔
Сэндзай вакасю	千載和歌集
Сэндзюсё	撰集鈔
Сюи вакасю	拾遺和歌集
Сясэкисю	砂石集
Тайки	台記
Тономинэ рякки	多武峰略記
Тосинари касю	俊成歌集
Тююки	中右記
Хобуцую	宝物集
Ходзёки	方丈記
Хоссинсю	発心集
Хякурэнсё	百鍊鈔
Эйга моногатари	栄華物語
Эйгёкусю	栄玉集

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Asaka T. *Dai Nihon shi sansō*. Kyoto: Heirakuji, 1869.
- Asaka T. *Tanpaku shiron*. Edo: Yamashiro Yasahee, 1846.
- Ban G. *Han shu*. Beijing: Qinding Siku Quanshu, 1784
- Berkowits A. J. *Patterns of Disengagements: The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Fan Y. *Hou Han shu*. Beijing: Qinding Siku Quanshu, 1776.
- Kaguraoka M. *Chūgoku ni okeru in'itsu shisō no kenkyū*. Tokyo: Perikan-sha, 1993.
- Kurita I. *Suihan shūshi jiryaku*. Tokyo: Ōokayama shoten, 1928.
- Legge J. *Confucius: Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*. New York: Dover Publications, Inc., 1971.
- Legge J. *The Works of Mencius*. New York: Dover Publications, Inc., 1970.
- Matsueda S., Wada T. *Tō Enmei zenshū*. Tokyo: Iwanami shoten, 2010.
- Nihon shisō taikai*. Vol. 48. *Kinseishi ronshū* / S. Ienaga, S. Matsumoto (eds.). Tokyo: Iwanami shoten, 1974.
- Satō I. In'itsu shisō no kigen // *Hokkaidō daigaku bungakubu kiyō*. Vol. 2. 1953. Pp. 21–40.
- Shimauchi Y. “Honchō tonshi” to “Fusō in'itsuden” ni miru intonzō // *Hōsō daigaku kenkyū nenpō*. Vol. 14. 1996. Pp. 27–46.
- Shimomi T. Sensei shakai to in'itsu: jukyō keiten de no atsukai wo tōshite // *Fukuoka joshi tandai kiyō*. Vol. 4. 1971. Pp. 45–57.
- Tokugawa M. *Dai Nihon shi*. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1911.
- Tokugawa M. *Yakubun Dai Nihon shi*. Tokyo: Kokumin Bunko Kankōkai, 1914.
- Ueda T. Chūgoku kodai no in'itsu shisō to Tō Enmei (Jō) // *Ibaraki daigaku jinbun gakubu kiyō jinbun gakka ronshū*. Vol. 29. 1996. Pp. 41–66.
- Vervoorn A. *Men of the Cliffs and Caves: The Development of the Chinese Eremitic Traditions to the end of the Han Dynasty*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1990.
- Webb H. What is the Dai Nihon Shi // *The Journal of Asian Studies*. Vol. 19. No. 2. 1960. Pp. 135–149.
- Yoshida T. Tokugawa Mitsukuni no ‘Dai Nihon shi’ hensan mokuteki // *Tōkyō kasei gakuin Tsukuba tanki daigaku kiyō*. Vol. 1. 1991. Pp. 13–34.
- Zhang T. *Ming shi*. Beijing: Qinding Siku Quanshu, 1789

## ИНТЕРНЕТ-ИСТОЧНИКИ

Nagoya T. *Gikō shūshi no mokuteki to kōsō* // URL: [http://komonsan.jp/kura/cat24/post\\_245.html](http://komonsan.jp/kura/cat24/post_245.html).

## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> В этих главах “Лунь юя” Конфуций и его ученики встречают нескольких отшельников. Большинство из них выступает с критикой идей и действий Конфуция, призывая учителя отказаться от его “мироустроительной” программы и оставить попытки изменить политическую ситуацию.

<sup>2</sup> Для представителя служилого сословия отказ от службы на государственной должности фактически означал потерю основного дохода.

<sup>3</sup> Мэн-цзы говорит, что И Ин пять раз приходил на службу к Чэн Тану и пять раз к тирану Цзе, последнему правителю легендарной династии Ся.

<sup>4</sup> Люся Хуэй известен тем, что был трижды смещен с должности недобродетельным правителем, но все равно остался у него на службе.

<sup>5</sup> Букв. “если сердце (помыслы) далеко, то земля сама становится далекой”.

<sup>6</sup> В Ранней Хань практика отшельничества не была столь распространена, как в Поздней. Это было связано, во-первых, с относительной слабостью новой династии и необходимостью упрочить ее авторитет, а во-вторых, с укреплением позиций традиционной конфуцианской философии в качестве государственной идеологии.

<sup>7</sup> В китайских и японских изданиях без нумерации страниц указывается номер или заглавие соответствующей главы.

<sup>8</sup> Ёсида Тосидзуми даже предположил, что, задумав “Дайнихон-си”, Мицукуни хотел сравняться с Конфуцием, по преданию составившим “Чуньцзо” [Yoshida, 1991, p. 2].

<sup>9</sup> Послесловия были впоследствии выпущены отдельным изданием под названием “Дайнихон-си сансо”, или “Дайнихон-си ронсан”.

<sup>10</sup> Он сам упоминает об этом в “Тампаку сирон”.

<sup>11</sup> Перевод подготовлен по [Tokugawa, 1911].

<sup>12</sup> В тексте употреблено слово “ши” (кит. 士), которым назывались члены особого служилого сословия в Китае. Начиная с правления династии Суй, *ши* назначались на чиновничьи должности по результатам государственных экзаменов вне зависимости от происхождения. В Японии, где государственные посты занимали не профессиональные бюрократы, а представители родовой аристократии, подобного сословия не существовало, потому слово *ши* переведено здесь как “благородный человек”. В эпоху Токугава этим словом обозначались представители воинского сословия, т.е. самураи.

<sup>13</sup> Метафоры, обозначающие отшельничество, широко распространенные в китайской литературе.

<sup>14</sup> Речь идет о Китае, где императорские династии нередко сменялись.

<sup>15</sup> Полулегендарный китайский отшельник, живший в эпоху династии Поздняя Хань. Согласно “Хоу Хань шу” Янь Гуан отказался от службы и отправился возделывать землю в горах Фучунь.

<sup>16</sup> Отшельник, живший во времена династии Цзинь. Согласно преданиям, поэт Жуань Цзи встретил его в горах Сумэнь, после чего Сунь Дэн продемонстрировал ему даосское искусство громкого свиста.

<sup>17</sup> В тексте дается ссылка на описание верхней линии в гексаграмме “гу” (кит. 蠱) из “Книги перемен”: “Не служит царю и князьям, а предпочитает, сохраняя честь, заниматься своими делами”.

<sup>18</sup> 1296–? н.э., политический деятель конца эпохи Камакура.

<sup>19</sup> Отсылка к словам комментария “Сян-чжуань” в “Каноне перемен”, описание гексаграммы “гу”: “Не служит царю и князьям, но его устремления можно сделать образцом для подражания”.

<sup>20</sup> Таблица соответствия японских названий должностей и рангов, упомянутых в “Жизнеописаниях отшельников”, и их переводов приведена в приложении.

<sup>21</sup> 909–960 н.э., выдающийся политический деятель эпохи Хэйан.

<sup>22</sup> Правил в 946–967 г.н.э.

<sup>23</sup> Составители “Дайнихон-си” повсеместно оставляли указания на первоисточники мелким шрифтом после основного текста. Здесь эти указания помещены в круглые скобки. Список источников, использованных в главе “Жизнеописания отшельников”, приведен в приложении.

<sup>24</sup> Яп. *хигёся* 飛香舎.

<sup>25</sup> Кит. “Вэньсюань” 文選, антология китайской поэзии и прозы, составленная Сяо Туном (501–531 н.э.) и пользовавшаяся большой популярностью среди образованных японцев.

<sup>26</sup> Три стихотворения авторства Цзо Сы (250–305 н.э.) в жанре *фу* (кит. 賦).

<sup>27</sup> Название одной из частей предела храма Энрякудзи.

<sup>28</sup> Гора находится на территории современной префектуры Нара.

<sup>29</sup> 994 г. н.э.

<sup>30</sup> 951–1041 н.э., сын императора Мураками.

<sup>31</sup> Правил в 986–1011 гг. н.э.

<sup>32</sup> 966–1028 н.э., выдающийся политический деятель эпохи Хэйан, один из наиболее могущественных регентов из клана Фудзивара.

<sup>33</sup> 944–1021 н.э.

<sup>34</sup> 977–? н.э.

<sup>35</sup> Буквально “блестящий второй военачальник” и “сиятельный младший военачальник” (яп. *кагайку-тюдзё* 輝中将 и *хикару-сёсё* 光少将).

<sup>36</sup> Яп. *Синагон* 四納言, четыре высокопоставленных вельможи в правление императора Го-Итидзё: Минамото-но Тосиката, Фудзивара-но Кинто, Фудзивара-но Таданобу и Фудзивара-но Юкинари.

<sup>37</sup> Храм также известен под названием Миидэра.

<sup>38</sup> 960–1027 н.э.

<sup>39</sup> 1011 г. н.э.

<sup>40</sup> 1012–1016 гг. н.э.

<sup>41</sup> Правил в 1016–1036 гг. н.э.

<sup>42</sup> Супруга императора Итидзё, после смерти последнего принявшая монашество.

<sup>43</sup> 1021–1028 гг. н.э.

<sup>44</sup> 1028–1037 гг. н.э.

- <sup>45</sup> Расположена на границе современных префектур Киото и Сига. На горе Хиэй находился и до сих пор находится один из наиболее известных буддийских монастырей Японии – Энрякудзи.
- <sup>46</sup> Местность у западного подножия горы Хиэй, другое чтение – “Охара”.
- <sup>47</sup> Яп. *кёрон* 経論, букв. “Сутта-питака и Абхидхамма-питака”.
- <sup>48</sup> Местность в современной префектуре Киото, месторасположение знаменитого монастыря Дайгодзи.
- <sup>49</sup> 1046–1053 гг. н.э.
- <sup>50</sup> 1020–1082 н.э.
- <sup>51</sup> 802–856 н.э., другое чтение имени – “Фудзивара-но Нагаёси”.
- <sup>52</sup> ?–1136 н.э.
- <sup>53</sup> Северное побережье современной префектуры Киото.
- <sup>54</sup> Правил в 1123–1142 гг. н.э.
- <sup>55</sup> Современная префектура Сидзуока.
- <sup>56</sup> Западная часть современной префектуры Миэ.
- <sup>57</sup> Правил в 850–858 гг. н.э.
- <sup>58</sup> Острова Ики, относятся к современной префектуре Нагасаки.
- <sup>59</sup> Современная префектура Ямагути.
- <sup>60</sup> См. следующее жизнеописание.
- <sup>61</sup> Букв. “три *дзюку* (т.е. Дзюкунэн, Дзюкудзэн и Дзюкутё) из Охара”.
- <sup>62</sup> Орфография, используемая составителями “Дайнихон-си” – 義清, омонимичные варианты: 則清, 憲清 и 範清.
- <sup>63</sup> Политический и военный деятель X в. н.э., точные даты рождения и смерти неизвестны.
- <sup>64</sup> Император Тоба, правил в 1107–1123 гг. н.э., после чего принял монашество и сохранял политическое влияние в рамках системы *инсэй* до своей смерти в 1156 г.
- <sup>65</sup> Имеется в виду местность Сагано в современной префектуре Киото.
- <sup>66</sup> Один из центров японского буддизма, расположен в современной префектуре Вакаяма.
- <sup>67</sup> Местность в современной префектуре Миэ.
- <sup>68</sup> Западная часть современной префектуры Сидзуока.
- <sup>69</sup> 1139–1203 н.э., придерживался учения секты Сингон.
- <sup>70</sup> Местность в современном Киото, место нахождения храма Дзингодзи.
- <sup>71</sup> 1147–1199 н.э., основатель камакурского сёгуната.
- <sup>72</sup> 1235–1238 гг. н.э.
- <sup>73</sup> 1183–1242 н.э., третий регент при камакурском сёгуне.
- <sup>74</sup> 1172–? н.э., был знаменит своим мастерством стрельбы из лука.
- <sup>75</sup> 1227–1263 н.э., пятый регент при камакурском сёгуне.
- <sup>76</sup> ? – 1239 н.э., военачальник, служивший сёгунам Минамото.
- <sup>77</sup> 1190 г. н.э.
- <sup>78</sup> 1140 г. н.э.
- <sup>79</sup> Второй месяц лунного календаря.
- <sup>80</sup> Яп. *кэнгё* 顕教 и *миккё* 密教, соответственно экзотерические и эзотерические школы японского буддизма.
- <sup>81</sup> 1155–1225 н.э., монах школы Тэндай, автор трактата “Гукансё”.
- <sup>82</sup> Император Го-Тоба, правил в 1183–1198 гг.н.э., после чего принял постриг. Умер в 1239 г.
- <sup>83</sup> Имя Тёмэй при рождении было Нагаакира, но со временем иероглифы его имени стали читаться по их китайским чтениям – “Тёмэй”.
- <sup>84</sup> Яп. 菊大夫, буквально “хризантемовый *тайфу*”. Хризантема – цветок, традиционно ассоциируемый с отшельниками.
- <sup>85</sup> Святылище Симогамо, находится в восточной части современного Киото.
- <sup>86</sup> 1161–1163 гг.н.э.
- <sup>87</sup> Речь идет о поэтическом вечере, состоявшемся в Киото в 1202 г. н.э. (яп. *сантай вакакай* 三体和歌会). Участники должны были сочинить стихи в трех разных манерах (*сантай*) на следующие темы: весна и лето – “тучные и сильные стихи” (яп. *Хидай* 肥大), осень и зима – “сухие и тонкие стихи” (яп. *Косай* 枯細), любовь и путешествия – “яркие и изысканные стихи” (яп. *Энга* 艶雅).
- <sup>88</sup> 1169–1206 н.э., также известен под именем Кудзё Ёсицунэ.
- <sup>89</sup> (*Син-кокин вакасю*, № 1778) “Стоит мне взглянуть / На мальву и багряник / Слезы льют из глаз / Как же вышло, что судьба / Нас с тобою развела?” Веточки мальвы и багряника являлись

традиционным украшением для волос в святилище Камо. Поэт задается вопросом, что же он совершил в прошлой жизни, что судьба не позволила ему стать священником в родовом святилище.

<sup>90</sup> 1211–1214 гг. н.э.

<sup>91</sup> 1192–1219 н.э., третий сёгун из рода Минамото.

<sup>92</sup> В одном *дзё* около трех метров, или десять *сяку*.

<sup>93</sup> Местность на востоке современной префектуры Киото.

<sup>94</sup> 1114–1204 н.э., выдающийся поэт.

<sup>95</sup> Перевод подготовлен по [Asaka, 1869].

<sup>96</sup> Метафора, означающая отшельничество.

<sup>97</sup> Т.е. ушел со службы.

<sup>98</sup> Юки Томомицу (1168–1254 н.э.), военачальник времен конца эпохи Хэйан – начала эпохи Камакура, был несправедливо обвинен Кадзивара Кагэтоки (1140–1200 н.э.) в подготовке заговора против сёгуна.

<sup>99</sup> Слова из “Канона перемен” (“Вэньянь”).

<sup>100</sup> Яп. *Дзинрин* 人倫, конфуцианские правила, регулирующие отношения между государем и подданным, отцом и сыном, старшими и младшими братьями, мужем и женой и между друзьями.

<sup>101</sup> Яп. *Сэйдзин* 聖人, имеется в виду император.