

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией
члена-корреспондента АН СССР
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

ВЫП. XXIII

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК
(История, этнография, культура)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1982

М. В. Воробьев

**НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ
ДРЕВНЕЙ ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
В СВЕТЕ ТИПОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА**

История культуры изучается исследователями разных направлений. Традиционное сравнительное описание культуры одного народа или группы народов довольно часто оставляет читателя (да и самого исследователя) неудовлетворенным. Описательные работы характеризуют факты, а не отношения. Они не всегда основаны на единообразно сформулированных оценках и на единой терминологии [4, с. 135]. Всякое научное описание должно производиться в пределах описываемой культуры языком описания, или метаязыком данной науки (по выражению этносемиотики) [9, с. 86—87]. Но, описывая явления культуры, чуждые непосредственному чувству, часто используют в качестве метаязыка собственные представления. В результате в описании выделяется одна сторона, ведущая к мнимому итогу. Этим особенно страдают иноземные источники и исследования; в нашем случае — китайские по Японии. Но и система, описанная исходя из одних присущих ей качеств, не может иметь специфики. Такой и предстает культура, охарактеризованная вне набора контрастных типов культур (например, японская в старинных японских источниках). На деле же, чем более далекий тип культуры мы описываем, тем рельефнее предстает своеобразие привычных видов, тем легче утверждается типологический взгляд на все культуры как на специфические [9, с. 89]. Интерес к структурному, или типологическому, изучению культуры обусловлен задачами сравнительного изучения отдельных аспектов разных культур, сопоставления разных аспектов одной культуры, выяснения сущности хронологически или этнически отдаленной культуры как органической, внутренне стройной структуры. Типологический подход, или изучение различий в структуре, в строе, необходим при исследовании как далеких, так и современных явлений. Он рассматривает культуры как структурно единые и упраздняет категории «близкого — далекого» как инструменты исследования.

Культура обладает не только структурной, но и знаковой характеристикой. Культура — это совокупность информации, приобретенной коллективом, способов ее организации и хранения [9, с. 3—8]. Хотя сущность культуры — информация, культура не склад такой информации, а сложный механизм, получающий, зашифровывающий и дешифрующий сообщения, иными словами, осуществляющий передачу информации, причем повторяющуюся. Поскольку такая передача, или коммуникация, — это социальная реализация информации, можно говорить о семиотизации коммуникации. Следовательно, культура — знаковая система, определенным образом организованная и подчиняющаяся тем же законам, что и другие семиотические системы. Один из разделов общей семиотики, этносемиотика, изучает явления «неявного уровня» в жизни народа [15, с. 3—15]. Этносемиотика стремится выделить такие явления даже в широко известных и распространенных фактах и обычаях, казалось бы, предельно «ясных». Пользуясь некоторыми приемами этносемиотики, мы ниже рассмотрим некоторые вопросы организации старинных письменных источников (китайских и японских); оценки своей и чужой культур, содержащиеся в них; вычленения «неявного уровня» в японских мифах (по японским источникам); установления механизма древнего магическо-ритуального обряда японцев (по китайскому источнику).

Старые китайские и японские летописи являются интересным типом организации исторического опыта народа. Для нас история как сумма реальных событий отражается в совокупности многих фактов и явлений (текстов). Не так обстояло дело в древности. В качестве основного источника (главного текста) тогда выступала летопись, которая рассматривалась как соответствие жизни. Как жизнь, летопись имела начало, но обычно не имела логического конца [9, с. 52—57]. Такие тексты отличаются особым вниманием к вопросам происхождения, поэтому летописные события обычно имеют истоки. Древнейшая японская летопись «Нихонги», составленная в начале VIII в. и охватывающая номинально 1360 лет (фактически — примерно половину этого срока), «веку богов» посвящает две из 30 книг [24].

Для создателей таких текстов интересными кажутся только повторяющиеся события, которые познаются путем сведения их к первому по времени. Такая конструкция отличается глубокой значимостью. Раз конца нет, то некогда созданное мыслится как неуничтожаемое. Японская традиция дает яркий пример такой неуничтожаемости. В 1945 г. имело место последнее, ежегодное и непрерывное в веках, празднование годовщины существования японской империи и императорского дома (2605 лет!). И хотя непрерывность генеалогической линии последнего (по крайней мере на протяжении 1500 лет) на практике поддерживалась вполне реальными и «явными» приемами (например,

свободным усыновлением главной линией отпрысков по боковой линии и пр.), семиотическое значение этого факта огромно. Мысль, развивающаяся в подобном направлении, приводит к следующему выводу: раз все, имеющее начало, существует, то, значит, и японская империя, имеющая начало, предка (мифического императора Дзимму), всегда должна существовать политически. Напомним, что по тем же основаниям для старых китайских летописцев Япония как единое государство не существовала уже потому, что не могла назвать предка, приемлемого для летописца-китайца (разумеется, при решении вопроса о приемлемости имели значение и вполне «явные», земные факторы).

Только в «Синь Тан шу», цзюань 220 (XI в.), китайский летописец упоминает и тем самым принимает японских императоров полумифического происхождения [21, с. 38]. Однако даже в «Сун ши», цзюань 491 (XIV в.), японская династия трактуется как «варварская», но долговечная, т. е. в указанном смысле признается скорее де-факто, чем де-юре [21, с. 55].

Следует при этом указать, что если японское осмысление истории в средние века является прекрасным примером модели с маркированным началом (а существуют и более редкие, эсхатологические модели с маркированным концом), то китайское, принадлежа в целом к тому же типу, что и японское, образует некий вариант — циклическую модель [22]. Кроме концентрической системы из нескольких типов циклического летоисчисления, сами династийные истории создают модель цикла [14, с. 409]. Структуры с маркированным началом соответствуют относительно молодым культурам [9, с. 53—54]. Погодная летопись позволяет строить бесконечный текст, постепенно нарастающий по мере нарастания хронологии. Понятие конца совпадало в принципе с понятием конца мира или, например, для старого Китая его инварианта — династии (некоего культурно-политического мира). Выделение в летописях конца относится к довольно позднему времени, так как оно совпадало с появлением причинно-следственного моделирования, характерного уже для настоящей истории. В этом последнем случае превращение жизни в текст связано с объяснением ее скрытого смысла. В летописной же конструкции реализуется другая схема: жизнь → текст → память. Здесь превращение жизни в текст — не объяснение событий, а внесение их в коллективную память [9, с. 9]. Наличие единой национальной памяти (летописи) превращалось в знак существования национального коллектива как организма.

Исходя из этого, можно сказать, что именно летопись и памятные знаки (могилы, стелы, топонимы), а не исторические тексты (в прагматическом изложении) могли выполнять для данного коллектива функцию знака существования, представляя не обоснование событий, а память о них.

*Категории организованности Фуюй, Ва, Хан
в оценке китайских династийных историй*

Категория	Народ (страна)		
	Фуюй (Центральная Мань- чжурия)	Ва (Япония)	Хан (Южная Корея)
Правитель	«Король Фуюй... был уничтожен дурными варварами» ³	«Главный японский государь живет в княжестве Ематай» ¹ . «Указано утвердить титулы:... японский государь...» ⁴	«Из поколения в поколение наследуя друг другу, ваны Чэнь не могли поставить себя в качестве королей» ²
Государственность	«В государстве имеются правители. Чиновники называют себя по шести видам скота» ²	«Каждый владетель называет себя государем (ван), из колена в колено передавая престол» ¹	«Имеются три племени... Каждое племя имеет вождя» ² . «Есть высшие, нет подчиненных» ¹
Законы	«Король Фуюй в течение поколений соблюдал верность [Китаю] и сыновнюю почтительность [по отношению к китайскому императору]» ³	«Законы и обыкновения были строги» ¹ . «Закон царей далеко просиял» ⁴ . «Что касается умиротворения соплеменников и старания быть почтительным и послушным (японского правителя Китаю)...» ²	«В их обычаях мало принципов управления» ² «[В Бяньчэн] законы строги, наказания жестоки» ¹
Обычай	«Его жители приветливы, мужественны, не грубят и не совершают набегов [на Китай]» ²	«Их обычаи и нравы не распутные» ²	«В селениях живут смешанно. Нет различия между старшими и младшими, мужчинами и женщинами» ²

Освоение мира, его «культуризация» (превращение в текст) возможны двумя противоположными путями [9, с. 6—11].

1) Мир — это текст; он представляет собой нечто осмысленное. Создателями текста могут быть бог, закон природы, абсолютная идея. Культурное освоение мира человеком сводится к расшифровке этого текста, к переводу его на свой язык. Для древней и средневековой Японии это сводилось в начале к мифологической интерпретации явлений [23], позднее — к восприятию и переработке континентальной культуры, переводу буддийских сутр, усвоению конфуцианских постулатов [24].

2) Мир — не текст, он не имеет смысла. Культуризация сводится к приданию этому миру структуры культуры, к превращению не-текста в текст. В применении к древней Японии этот подход принял вид освоения «варварского» (японского) мира путем принесения в него китайского, буддийско-конфуциан-

ского учения и отразился в соответствующих разделах китайских летописей.

Перейдем теперь к оценке данных китайских династийных историй V—VIII вв. о культуре и государственности в Японии в I—III вв. н. э., т. е. страны Ва или народа ва [25]. При этом приведем аналогии из других районов Дальнего Востока (см. таблицу на с. 132).

Каждый тип культуры создает свою концепцию развития или типологию культуры. По этой концепции «своя культура» рассматривается как единственно мыслимая. Составители китайских летописей стоят вне зоны описываемой культуры, и для них «своя культура» — это культура китайская. Оппозицией для понятия «своя культура» являлась не «другая культура», а «некультура» [8, с. 460—461]. Разделение проводилось по признаку противопоставления «организованности—неорганизованности» (а не другой организации). У «своей культуры», естественно, есть единый правитель, государственность, законы и обычаи, т. е. организованность. Закон — всегда божественного происхождения; ему противостоит созданное человеком в чужой культуре. Обычай — следование заветам отцов; ему противостоит поведение животных («развратные обычаи и поведение»). Перечисленные признаки организации не единственные, но наиболее важные, более того, они не одинаково важны (у нас они перечислены в порядке убывающей важности). В этом легко убедиться, если обратиться к цитатам. Наибольшее число «нужных» (по внешности) признаков — у фуэй, наименьшее — у южнокорейских племен хан, так как в описываемое время первые были в китайской орбите, а вторые — нет. Народ ва в этой схеме занимал промежуточное положение, так как «почитал» Китай, посылал своих послов к китайским династиям, хотя и не находился непосредственно в орбите Китая.

Однако подлинный неяркий подтекст заключен отнюдь не в количестве формальных признаков. Это для нас число их в принципе пропорционально степени культуры. Для китайца-летописца эти признаки, в сущности, «не-признаки», даже когда он их называет, если они не удовлетворяют требованиям модели классической китайской культуры. О том, что это так, свидетельствует, с одной стороны, отнесение во Введении к «Вэй чжи» всех этих стран и народов к «варварам», а с другой — объяснение законности интереса китайца-летописца к этим «варварам» фактом сохранения у них «утраченных форм китайской [ритуальной] посуды», или, иначе говоря, форм китайской культуры; стереотипная характеристика обычаев этих народов (они все же есть!) как «развратных» (т. е. некитайских — «звериных»), «не содержащих принципов управления» (что может быть хуже на взгляд «государственного» человека — просвещенного китайца!) [6, с. 227—228]. Вся ситуация наглядно подтверждает мысль, что «историк, описывающий тип культуры, к

которому он сам не принадлежит, делает авторизованный перевод» [1, с. 10; ср. 3, с. 98, 108].

Роль мифологии в истории культуры и этнографии трудно переоценить. По самому своему содержанию мифология — знаковая система [4; ср. 11]. «Неявная культура» в мифе, очевидно, довлеет над «явной». Широкие возможности семиотики в расшифровке неявного уровня мифов продемонстрировал Левистросс ([7]). Семиотический подход «рассматривает» миф в общем контексте поведения группы людей как систему, моделирующую окружающий мир; причем эта модель влияет на поведение людей по отношению к миру.

Древнейшая японская мифология обладает рядом черт привлекательных, но и трудных для исследователя. Японские мифы сложились в бесписьменную пору и лишь позднее были собраны в особую книгу — «Кодзики» [27; ср. 13, с. 22]. Эти мифы хорошо сохранились до наших дней, более того, на протяжении веков они переплелись с реальной жизнью, с историей: мы только что упоминали миф о Дзимму — родоначальнике японской правящей династии. Этот миф обосновал представления о божественности императорской власти и самой персоны японского императора, об избранности японского народа, якобы непосредственно созданного богами, и о противостоянии этого народа всему остальному, «варварскому» миру. Такая концепция родилась в период, когда реальная власть правителя, выросшая в конкретных исторических условиях, непонятных большинству населения, могла быть принята и оправдана лишь ее знаковой соотносительностью: обожествлением персоны правителя и ритуализацией его функций. Такие предпосылки создали указанную модель правителя и правления. Все элементы этой модели-системы иерархически взаимосвязаны. Так, когда после разгрома Японии во второй мировой войне японский император официально отказался от своей «божественной сущности» и признал себя «человеком», это вызвало (как сообщают иностранные наблюдатели) характерное замешательство в общественном мнении. Понятие «бога-императора» было выделено в верхнюю ступень иерархии и крепко связано с нижележащими ступенями: с управляемыми людьми (детьми богини солнца, японцами) и с «прочими». А раз «бог-император» из верхней ступени перешел на следующую, нижележащую ступень, до этого занимаемую японцами, — японский народ как бы отбрасывался на нижележащую ступень «прочих», «не-людей», животных. Некоторые так и говорили: «Что же, мы теперь не люди?», Возможность же перемещения внутри иерархии, объединения ступеней, да еще за счет высших, казалась вовсе недопустимой.

Японские мифы сложились в устойчивых этнических группах, объединенных общностью культуры и территории; и это повышает их научную ценность. Сама мифологичность определя-

ется тем, что текст отражает глобальные представления народа о его существовании в мире и правила этого существования. Лучше всего это можно проследить на космогонических мифах японцев. Первоначально существовал хаос: «вселенная была подобна маслу, плавающему на воде». Потом появились неведомые духи, в числе других породившие мужского духа Идзанаги и женского — Идзанами [12]. Эта пара из капли воды, сорвавшейся с копья, создала остров Оногоросима. Этимология названия «Сам по себе появившийся остров» — двойственна. Название передает мифологическую версию его появления и, возможно, намекает на его вулканическое происхождение. Затем чета спустилась на этот остров, поженилась и породила «Страну восьми больших островов» (Оядзимакуни). В Японском архипелаге, как известно, четыре острова по величине особенно выделяются из множества прочих, но священное число — восемь, а не четыре, и потребовалось подобрать еще четыре острова, чтобы составить восьмерку. В результате брака у божественной четы родились море, реки, горы, долины, растения и животные — в общем все сущее, но в двойной, слитой в одно форме: и в виде материализованных объектов, и в виде духов, управляющих этими объектами. В соответствии со строгой логикой мифа рождение огня стоило Идзанами жизни; и тогда в мифе появляется страна мрака, куда удаляется умершая. Идзанаги тщетно пытается проникнуть в страну мрака: это место нечистое и живым туда нет пути. Оставшись один, Идзанаги не утратил способностей к творению и после «великого очищения» родил трех главных богов японского пантеона: богиню неба и солнца (Аматэрасу), бога луны и страны мрака (Цукиёми), бога моря и ветра (Сусаноо) [23, кн. 1; ср. 19, с. 39—50].

В космогонических мифах японцев предельно откровенно выражается мысль об единой энергии созидания — единственной, проявление которой в причинно-следственной связи было доступно примитивному сознанию. Лишь человеческое плодородие наблюдалось повсеместно и последовательно. Ведь еще в неолите в Японии делали женские статуэтки, связанные с культом плодородия. Поэтому вполне логично, что в мифе оно единственное могло стать источником всего сущего. Бесчисленные аксессуары, намеки, термины, содержащиеся в мифе, подтверждают эту мысль. Всеобщая одухотворенность материального мира, провозглашенная мифом, есть следствие такого способа творения. Она стала основой синтоизма и всей синтоистской обрядности, перекочевала в японский фольклор [14, с. 411].

Отдельные японские мифы, созданные несомненно в разное время, постепенно образовали плотную структуру. Если попытаться расположить основные эпизоды изложенного выше японского мифологического повествования в последовательности, то получается интересное переплетение мест действия мифов в трех сферах: небо — земля — страна мрака [27, с. XLIV—XLVI]:

Хаос	Отделение земли от неба—→
↓	
Небо	Появление четы духов-творцов—→
↓	
Земля	Создание первой суши—→ Рождение духов природы и огня—→ Смерть Идзанами—→
↓	
Страна мрака	Рождение фаллических духов (грома, смерти и пр.)—→
↓	
Земля	Рождение трех духов-правителей—→ Распределение сфер влияния между ними—→ Исход Идзанаги—→
↓	
Небо	Война духов—→ Исход и возвращение доброго духа солнца—→ Рождение небесного «предка» императорского рода—→
↓	
Земля	Заселение земли злым духом ветра—→ Рождение властителя страны—→ Исход злого духа в страну мрака—→
↓	
Страна мрака	Похищение дочери и имущества злого духа властителем страны—→
↓	
Земля	Упорядочение страны—→ Приход и исход духов Южного моря—→
↓	
Небо	Решение доброго духа взять на себя управление землей—→
↓	
Земля	Властитель страны вынужден подчиниться небесному предку—→
↓	
Небо	Отречение властителя страны и сошествие небесного предка—→
↓	
Земля	Первый земной (японский) император завоевывает себе царство—→

Идея троичности занимает важное место в исследованиях этнологов и историков религии. Она считается (во всяком случае, многими) отличительным признаком религиозных воззрений индоевропейцев [28, с. 244—245]. Но в данном случае приложима и важная шаманская идея о трех мирах, или о трехмерном мире: верхнем, среднем, нижнем. Закрепление этих сфер за отдельными, впоследствии главными, духами происходит не сразу. Кочевание между тремя сферами тоже имеет свою особенность: внутри него намечается челночное кочевание уже между двумя сферами: между землей и небом (чаще) и между землей и страной мрака (реже), где сфера земли присутствует обязательно; вокруг нее разворачивается все остальное действие. Хотя формально приоритет отдается небу, но метание челнока касается земли 6 раз, неба — 4 раза, страны мрака — 2 раза. И эта кратность, по-видимому, не случайна.

Механизм сцепления мифов-мотивов в самых обобщенных чертах сводится к общим действующим лицам и событиям, а их последовательная иерархичность — к элементарной причин-

но-следственной зависимости одного сюжета от другого. Центральным мотивом японской мифологии является культ солнца. Этот мотив может считаться общим как в глобальном масштабе, так и для обитателей архипелага. Древнейшая его стадия восходит к периоду, предшествующему островному бытию и превращению культа солнца в персонифицированное существо — в богиню Аматэрасу, в будущем главное божество синтоизма [13, с. 22]. Древнейшие японские мифы обнаруживают неизбежную «путаницу», которая сопровождает процесс становления концепции. Так, небо и земля, оказывается, были озарены каким-то светом еще до рождения божества солнца. После своего рождения Аматэрасу перехватила функцию освещения, причем настолько полно, что, когда она однажды, разгневанная, удалилась в пещеру, небо и земля оказались в полнейшей темноте, а после того как ее оттуда выманили, свет снова вернулся на землю. Хотя современные исследователи спорят о значении многих частных элементов этого мифа, в особенности связанных с мотивом удаления богини солнца в пещеру [14, с. 416], создатели и первые слушатели этого мифа без затруднения принимали знаковую нагрузку мотива: победу весны над зимой, дня над ночью, светлого начала над темным. Исключительность эпизода связывается современными учеными с солнечным затмением, кстати нигде в мифах прямо не отраженным, вероятно, вследствие сравнительно редкой возможности наблюдать его на островах. Семантика мифа воспринималась органически — об этом говорят магические обряды, примененные для выманивания богини солнца из пещеры: петухи, криком прогоняющие ночь [14, с. 418]; бронзовое зеркало, имитирующее солнечный диск [10]; шаманские пляски перед входом в пещеру [20, с. 46].

В поле зрения исследователя попадает и такая специфическая особенность ранних японских мифов, как отсутствие некоторых мотивов, обычных для многих мифов на земном шаре, например, мотива поклонения огню — единственное божество огня играет в японских мифах явно второстепенную роль. Богиня солнца генетически не восходит к более древнему духу огня. Дух очага отчетливо связан не с огнем, а с домашним хозяйством. Отсутствуют и некоторые другие, весьма распространенные мотивы и элементы мифов. Нет и следа похищения невест, равно как и строгих брачных правил: жесткой регламентации поведения жениха в первый визит к невесте, запрета жене видеть мужа обнаженным, обязательного молчания сразу после свадебной церемонии. А между тем многие из этих правил известны в Корее. Мы не находим также обычая кувады, мотива радуги и всего раз сталкиваемся с мотивом звезд. Во всем этом скрыт, еще полностью не выявленный знаковый, «неявный» подтекст. Он наличествует и в японских вариантах мировых мотивов: культа солнца, культа меча, культа плодородия, культа

змеи, поклонения дереву, человеческих жертвоприношений, обряда погребения вслед за умершим. «Неявный» момент весьма важен при выделении в японских мифах материковых, островных (иноземных и аборигенных) мотивов и элементов [18].

Для иллюстрации сказанного остановимся только на одном эпизоде, который относится к категории религиозно-ритуальных. В китайской династийной истории «Вэй чжи», цзюань 30, читаем: «Что касается их разездов и переходов через море при посещении Срединного царства, то всегда велят одному человеку не чесать головы, не удалять гнид и вшей, одеваться неопрятно, не есть мяса, не приближаться к женщинам. О соблюдающем такой обряд говорят, что он постится (и зовут его «заложником удачи»). Если путешествие счастливо, то награждают его рабами-военнопленными и имуществом. Если будет болезнь, если встретят жестокий вред, то сразу убивают его за то, что не был усерден в посте» [6, с. 246] (ср. [21, с. 11]). Источник прямо указывает на то, что выбранное лицо получает награду за усердие и наказание за неусердие в охарактеризованной манере поведения; китайский летописец выразил ее буддийским термином «пост» (*чичжай*). Важность возложенной на избранника задачи выражена в его прозвище — «заложник удачи». Хотя внешняя сторона обрядности описана довольно подробно, глубинный «неявный» механизм, долженствующий повести к нужным, благоприятным результатам, скрыт. По-видимому, мы здесь сталкиваемся с «неявными» мотивами норм поведения во время магического ритуала. Все поведение в этой ситуации можно расчленить на следующие этапы [16, с. 155]:

Типовой этап	Конкретное выражение
Объявление	- Выражено безличной фразой: «велят одному человеку...» «не чесать головы и т. д.» «пост» путешественников и корабельщиков в случае успеха «награждают рабами-военнопленными и имуществом»; в случае неуспеха — убивают за то, что «не был усерден в посте»
Внешняя подготовка	
Внутренняя подготовка	
Скрытое участие	
Настойчивое проведение в жизнь	

Обычно «объявление» делает специальное лицо: глашатай, шаман, но здесь оно не указано, хотя сам факт «объявления» засвидетельствован. Внешняя подготовка охватывает целую серию действий, принципиально открытую взору всех находящихся на корабле. Безусловно, в отрывке зафиксирована лишь часть ее, поразившая наблюдателя своей необычностью и имеющая «неявное» значение. Правила внешней подготовки выражены в форме запретов, в частности в виде табу неязыковых запретов [17; ср. 26]. Реализация этого табу закономерно выражена оппозицией «запрет — нарушение». Степень реализации

запрета наивысшая: в силу важности ситуации он отнесен к категории полных в отношении как означаемого (действия), так и означающего (деятеля), и поэтому не подлежащих замене эвфемизмом. Строгая степень реализации табу раскрывается через содержание подготовки. Избранный как бы концентрирует в своей персоне всю скверну коллектива (не чешет головы и т. д.), но — и здесь неуловимый переход — в своей активной повседневной жизни ничего к ней не добавляет: все его поступки, в сущности, «не-поступки», ограничения. Коллектив таким образом как бы освобождается от скверны, но надежная блокировка скверны немыслима без внутренней подготовки. Внутренней подготовкой является обычно молитва, здесь включенная в термин «пост», размышление, а также добрая воля и пожелания хороших результатов. В этом и заключается вся суть знакового обряда, но именно поэтому, как нечто само собой разумеющееся и скрытое, она не названа; на нее лишь намекнули словом «пост». Для микрокосма древних японцев желание и мысль являлись важнейшей стадией подготовки. С их точки зрения, желания и мысли влияют на их поступки и на всю природу: ведь они вкладывали некую энергию в эти желания, а расходование энергии должно обеспечить результаты. Для нас воздействие на окружающее начинается с физических действий, но для человека древности оно начиналось со слова, даже с мысли — те же летописи дают тому примеры (церемонии, обрядовые курения должны были помочь сосредоточиться на нужной мысли). Скрытое соучастие есть мысленное соучастие людей, формально не участвующих в обряде, в данном случае — едущих на корабле. Эти люди направляют свою добрую волю на достижение благоприятного результата ритуального действия в целом и на преодоление чужой, злой воли. Если оно не оформляется молениями или какими-то другими коллективными обрядами, о нем не упоминается, как и в данном эпизоде.

При таком образе мышления судьба путешествия закономерно связывалась со всем комплексом ритуального поведения избранного лица (а не только с соблюдением этих, а почему-то не других правил поведения — они, конечно, имели свой подтекст) и как следствие этого — определяла участь избранника (ср. [26, с. 9—11; 5]).

В качестве краткого заключения можно сказать следующее.

Сказанное о принципе создания исторических летописей несколько по-иному освещает краткие и порой сбивчивые фрагменты китайских летописей об окружающем Китай мире, и прежде всего о народе ва — древних японцах, заставляет их звучать по-новому. Иерархия окружающих Китай народов и стран, как кажется, строилась не столько на оценке действительного уровня их социального и культурного развития, сколько на степени соответствия форм жизни этих стран и народов китайской модели. Простое признание последней за образец по-

вышало ранг народов в китайской иерархии летописей. В космогонической картине, созданной японской мифологией, выделяется интересный факт челночного кочевания действия мифа в трех пространственных сферах: небо — земля — страна мрака. Причем постепенно центром действия и осью кочевания становится земля (разумеется, олицетворяемая в самой Японии). Наконец, конкретный эпизод из области японского древнего обряда, рассказанный в нескольких строках китайского источника, обнаружил богатейший — и еще до конца не раскрытый — пласт «неявной культуры». В первых двух примерах отразились два пути «культуризации» мира.

¹ «Хоу Хань шу», цз. 115 (цит. по [2, с. 34—36]).

² «Сань го чжи; Вэй чжи», цз. 30 (цит. по [6, с. 228, 237—245]).

³ «Цзинь шу», цз. 98 (цит. по [6, с. 251, 256]).

⁴ «Нань ши», цз. 79 (цит. по [2, с. 44—46]).

1. Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность. Методологические заметки в связи с итальянским Возрождением.— «Вопросы философии». 1969, № 9.
2. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. М., 1960.
3. Гуревич А. Я. Язык исторического источника и социальная действительность: средневековый билингвизм.— «Ученые записки Тартуского государственного университета». Тарту. 1975, вып. 365: Труды по знаковым системам. Т. 7.
4. Зализняк А. А., Иванов В. В., Топоров В. Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем.— Структурно-типологические исследования. М., 1962.
5. Золян С. Г., Чернов И. А. О структуре языка описания поведения.— «Ученые записки Тартуского государственного университета». Тарту, 1977, вып. 411: Труды по знаковым системам. Т. 8.
6. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
7. Леви-Стросс К. Структура мифов.— «Вопросы философии». 1970, № 7.
8. Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры.— «Ученые записки Тартуского государственного университета». Тарту, 1969. Вып. 236: Труды по знаковым системам. Т. 4.
9. Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970.
10. Мацокин Н. П. Японский миф об удалении богини солнца Аматэрасу в небесный грот и солнечная магия.— ИВИ. Владивосток, 1921, т. 66, вып. 3.
11. Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система.— «Ученые записки Тартуского государственного университета». Тарту, 1975. Вып. 365: Труды по знаковым системам. Т. 7.
12. Пинус Е. М. Древние мифы Японии.— Китай, Япония. М., 1961.
13. Симонова-Гудзенко Е. К. Японский миф и его роль в древней истории Японии. Автореф. канд. дис. М., 1979.
14. Сондерс Д. Э. Японская мифология.— Мифология древнего мира. М., 1977.
15. Степанов Ю. С. Семиотика. М., 1971.
16. Уолф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку.— Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.
17. Чернов И. А. О семантике запретов (предварительное сообщение).—

- «Ученые записки Тартуского государственного университета». Тарту, 1967. Вып. 198: Труды по знаковым системам. Т. 3.
18. Нихон синва-но хикаку кэнкю (Сравнительное изучение японских мифов). Под ред. Обаяси Таро (Сборник статей). Токио, 1974.
 19. Casalis M. The Dry and the Wet: A Semiological Analysis of Creation and Flood Myths.—«Semiotica». The Hague, vol. 17, 1976, № 1.
 20. Fairchild W. P. Shamanism in Japan.—«Folklor Studies». Tokyo, vol. 21, 1962.
 21. Japan in the Chinese Dynastic Histories Later Han Through Ming Dynasties. South Pasadena, 1951.
 22. Kemper Ul. Periodisierungen in der japanischen Geschichtsschreibung.—Asien: Tradition und Fortschritt. Wiesbaden, 1971.
 23. Kojiki. Tokyo, 1968.
 24. Nihongi. Chronicles of Japan From the Earliest Times to A. D. 697. L., 1956.
 25. Ozaki Yujiro. Some Problems on the Treatment of Chinese Materials for the Study of Japanese Ancient History.—«Zinbun». Kyoto, № 15.
 26. Peng F. C. C., Hongo T., Nakawaki M. Nonverbal Expressions of Rituals in Japanese Sumo.—«Semiotica». Vol. 17, 1976, № 1.
 27. Wheeler P. The Sacred Scriptures of the Japanese. N. Y., 1952.
 28. Yoshida A. La mythologie japonaise. Essai d'interpretation structurale.—«Revue de l'histoire des religions». T. 160, 1961, № 1; T. 161, 1962, № 1; T. 163, 1963, № 2.