

К.Л. Банников

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИЗНЕННОЙ СИЛЕ В ТРАДИЦИОННЫХ ЯПОНСКИХ ВЕРОВАНИЯХ

Природа представлений о жизненной силе

Духовная культура общества как ценностная система представлений о мире во многом обусловлена направленностью человеческого сознания на понимание причин, основ жизни и преодоление феномена смерти. В традиционной культуре такая мыслительная активность институализируется погребальными обрядами и обрядами встречи плодородия. Они тесно связаны между собой и составляют дуальное единство в рамках культа предков. Для объяснения феномена жизни вообще, ее происхождения, существования и угасания человеческое сознание, начиная с периода первобытного анимизма, моделирует категорию жизненной силы, под которой понимается некая нематериальная субстанция, разлитая в космосе и циркулирующая во всех включенных в космическое единство вещей и существах и этим обуславливающая сам факт их существования. С помощью представлений о жизненной силе сознание преодолевает пространственно-временную ограниченность бытия. Но время является мерой пространственной протяженности, поскольку отмечает начало и конец пространственных явлений и является их условием. Пространство и время – два определяющих бытие фактора, следовательно, единицей измерения пространственной протяженности является сама жизнь¹. Познавательная деятельность – естественное состояние сознания. Но она протекает в предметном мире, и человек не в состоянии осмыслить небытие, равно как и бесконечность. Неизвестное, непознанное отрицательно сказывается на психологическом комфорте, разрушает внутренний мир человека, дезориентирует его в пространстве и времени. Складывается дилемма: а) предметно-материальному существованию необходим фактор пространственно-временной ограниченности; б) духовному существованию необходима независимость от собственной пространственно-временной обусловленности, иначе говоря свобода. Эта дилемма решается феноменом праздника, в котором совершается прорыв обыденности, выход за пределы профанного хронотопа². Праздник и ему подобные действия становятся символическим поведением в продолжении сущего, устранении фактора его конечности, «восстановлении основ сущего в священном и свободном качестве вечности, как необходимого космосу состояния»³. В модуляции идеи вечности состоит смысл предмета и символа веры любой религии. Итак, обряды, институализирующие представления о жизненной силе, имеют онтологическое значение для традиционной культуры в целом. В этих обрядах происходит восстановление цельности космоса через гармонизацию отношений человека и природы, человека и общества, а также внутренних структур человеческой психики. Иными словами, через восстановление цельности экологической, социальной и психологической сфер бытия ритуал реанимирует жизненные силы природы и социума.

Представления о жизненной силе в Японии, так же как и везде, своими корнями уходят в глубокую древность, и целый комплекс источников демонстрирует устойчивость их архаических качеств в истории культуры в целом. Идея жизненной силы отражена и некоторыми археологическими памятниками, что позволяет трактовать более поздние этнографические сведения, фрагменты описаний ритуалов, которые имеют место в мифологических и поэтических сводах. Археологические и мифопоэтические данные мы можем сравнить уже собственно с этнографическими описаниями путешественников, дипломатов и ученых Нового и Новейшего времени. Это представляется возможным в силу особой традиционности японской культуры в целом.

Идея пространственной ограниченности предметного бытия и ее преодоления выражена в представлении о качествах и свойствах жизненной силы как нематериальной сущности предметов и явлений. Жизненная сила плоти понимается буквально как *хара* («живот»). Она соответствовала самой форме, телу и, являясь материальным воплощением добродетели, умирала вместе с человеком. Сильная *хара* особенно необходима женщинам и воинам.

Жизненная сила нематериального бытия называется *тама* или *рэйкон* («душа», «дух») и имеет более сложный характер. *Тама* обуславливает жизнь человека, но не исчерпывает ее. Это скорее эманация субстанции *ками* как «интегральной части космоса»⁴ в человеке, животных, предметах – во всех сущностных проявлениях субстанции. *Тама* может покидать человека на некоторое время, но длительное ее отсутствие чревато болезнью и смертью. Благодать как атрибут субстанции циркулирует в космосе и наполняет каждую пространственную протяженность (форму) жизненной силой в соответствующей ее качеству степени. Главное условие осуществления эманации блага – это соблюдение чистоты вещественного пространства как адекватного качеству субстанции состояния сущности. Очищение пространства достигается обрядом *о-хараи*, в ходе которого удаляется скверна – рецидив хаоса, существующий в космосе с момента нарушения табу богом-творцом Идзанаги. В очищенное таким образом физическое пространство, существо или предмет изливается космическое благо как их *тама*, и задача человека – удержать эту жизненную силу соответственными обрядами, оберегами и адекватными благими поступками.

Обряды культа плодородия проводятся по сценарию встречи благодати, которая нисходит из священных небесных сфер космоса, из мира предков, земли *нираи*, что за восточным горизонтом. Люди чтут своих божественных предков и готовятся к их приходу. С культом предков связаны празднования встречи божеств *марэбито*, приходящих откуда-то из-за моря. В одних районах навстречу прибывающим божествам выдвигаются лодки, их встречают в море и возвращаются, поднимая веслами тучи брызг, которые символизируют плодородие⁵. В других местах в море выносили священный паланкин *о-микоси*, затем с песнями носили его по деревне и полям, способствуя распространению благой эманации⁶. Эманационное распространение нематериальной жизненной силы лежит в основе солярно-продуцирующей магии. В дни зимнего солнцестояния в момент одного из предновогодних обрядовых комплексов *о-хана мацури* – «праздника цветов» – люди собирались вокруг костра с кипящим котлом и жрец обмакивал вечнозеленые ветви в воду и обдавал собравшихся горячим дождем⁷.

Жизненная сила может аккумулироваться в особых сакральных точках пространства. Могилы основателей родов и селений, священные рожи, перекрестки дорог, точки пересечения плоскостей (например, крыш и стен) – все это своего рода узловое точки космоса, «где, по-видимому, тоже обретаются сквозные проходы из мира живых в мир духов и предков»⁸. Жизненная сила циркулирует по священным вертикалям *утаки* – особо почитаемым деревьям, столбам, горным вершинам, осуществляя связь миров в соответствии с мифологемой мировой оси. Представления о такой жизненной силе зафиксировал Джозеф Крэйнер в качестве *ибэ* – «креационной силы самой по себе»⁹. Он описывает также пляску женщин в дни праздника урожая. В этот священный для земледельцев момент они исполняли ее на рисовом поле, задрав подола своих одежд, и впитывали эманацию жизненных сил природы, дабы ее воплотить в телах своих младенцев¹⁰. Это очень древняя пляска. В ней еще нет четко выраженного разделения *тама* и *хара*, которое уже имеет место в мифологическом своде Кодзики, судя по семантической оппозиции символов птицы и пищи. Но так или иначе культура рано рефлексирует факт возникновения новой духовно-телесной протяженности в акте деторождения, в силу чего в традиционных верованиях женское тело пространственно детерминировано. Женщина сама является «узловой точкой космоса», в которой

пересекаются его социальное и природное начала. Но рождение – это пограничный момент между небытием и бытием, в силу чего женщина – это также и «точка» пересечения космоса и хаоса. Опасаясь рецидивов небытия, женщин подвергали табу, а родильные домики предавали огню.

Такой «экзистенциализм» архаичного сознания запечатлен в мифологических образах и сюжетах. История творения сущностей этого мира фиксирует, как появляются боги-персонификаторы плотского и духовного качеств жизненной силы, образы будущих понятий *тама* и *хара*. Последовательность их рождения такова.

1. Тори-но Ивакусу Бунэ-но Ками – «Бог (Быстрых, жак) Птицы, и (Прочных, как) Скалы, Лодок из Кусу». Мужское божество. Птица и лодка – образы души и тела, символизирующие связь души с верхним миром. Универсальное медиумное значение образа птиц у многих австронезийских народов контаминируется с образом лодки, а верх – с востоком;

2. Оогэцу Химэ-но Ками – «Великая Богиня пицы». Женское божество. Прямая ассоциация жизненных сил с пищей, питанием вообще;

3. Хи-но Ягихая О-но Сама – «Великий Бог Быстрого Обжигающего Огня». С пониманием деструктивного и конструктивного потенциала стихии огня связан дуализм его образа в духовной культуре. Не случайно он становится причиной и символом смерти при родах. Кроме того, его рождение – это перелом в самом креативном процессе: далее Идзанами творит жизненные силы пассивно – через саморазложение;

4. Вакумусуби-но Ками – «Молодой Бог Творящих Сил». Мужское божество. Выражает понимание творения как наделение некоего «чистого» жизненного потенциала формой, что по ассоциации со стихиями делает потенциал конкретно полезным (например, огонь не вообще, а в очаге). «Оформление» связано с действием *мусубу* – «связывать, скручивать». Еще один возможный перевод его имени – «Бог Связывания Рамок», также точно отражает его сущность: вводит жизненный потенциал в конкретные рамки;

5. Тоёукэ-Химэ-но Ками – «Дева, Богиня Обильного Получения (Жизненных Благ)». В отличие от богов группы *мусуби* богиня жизненных благ находится в символической связи не с формой, а с тем, что ее наполняет, о чем говорит указание на обильность.

Фреска из могильника в г. Ёсии, префектуры Фукуока изображает птицу, стоящую на носу лодки. Принимая во внимание древнюю традицию лодочных погребений, можно трактовать образ птицы-лодки как дуальное единство души и тела, которое поддерживается креативным действием *мусубу* – важным элементом погребального обряда.

Каждой конкретной *тама* как имматериальной данности свойственна форма, в которой она призвана пребывать на своем месте, дабы не нарушать естественный порядок существования вещей. И людям как хранителям порядка необходимо учитывать «летучесть» свойство *тама*. Смысл погребальных церемоний *тинконсай* состоит в том, чтобы соблюсти порядок перехода человека из одного социального статуса и космического пространства в другое. Смерти сопутствует уграта «души», и «важнейшей обязанностью жрицы *мико* было призвать улетевшую *тама* вернуться»¹¹. Для этого она с песнопениями колотит пестом или палкой по перевернутому чану (церемония *тама-гои*¹², или *тама-фури*¹³ – «призыв души»). Вернувшуюся душу «связывают» веревочками, символизирующими пуповину (церемония *тама-сидзумэ*¹⁴ – «умиротворение души»). Кодзики доносят до нас фрагмент этого обряда в качестве японского варианта мифологемы «умирающего и воскресающего бога». Богиня солнца Ама-тэрасу-но ками вследствие деструктивных выходов своего старшего брата – бога воздушной стихии Такэхая Суса-но О-но микото – скрывается в небесном гроте. И «горы подвинулись с места и реки в течение. Тьма опустилась на страны и земли». «Восемь мириад богов» у входа в грот совершают действия, смысл которых – «умиротворение души» и «возвращение мертвого к живому», тем самым это напоминает обряд *тинконсай* с церемониями *тама-гои* и *тама-сидзумэ*. Кульминацией действия

явился известный танец Амэ-но Удзумэ-но ками. Небесная жрица в танце привязывает ленточки к священному дереву, пляшет на перевернутом чане, впадает в «божественную одержимость», распускает подвязки одежды, обнажает гениталии, вызывает «громовой хохот богов».

Действия по вызову Аматаэрасу-но ками имеют непосредственное отношение к магии восстановления жизненных сил. В символической связи находятся чрево и чан, смех и гром, т.е. некая форма и сокрытая в ней нематериальная сущность – душа или звук. В этом семантическом ряду пест имеет фаллическое значение. В южных районах он символически контаминируется с дубиной *босэй*, животворящим жезлом *марэбито*, которым колотят бесплодных женщин. Е.С. Сафронова рассматривает феномен смеха, экстаза в качестве признака жизненных сил, как характерное для архаических аграрных культов представление. Так же и Мацумото Нобухиро считал, что в архаических верованиях смеху приписывается особая отпугивающая демонов сила, так как он является производной низа живота (*хара*). В связи с этим в ритуале «возвращения мертвого к живому» играет важную роль магическое обнажение мест, «обычно недоступных для взгляда», что, по его мнению, связано с проявлением особой жизненной силы в акте деторождения¹⁵.

Идея жизненной силы в ритуале семантически выражена связью тела, души и сакральных сфер космоса. Связь души и тела обеспечивает связь мира потомков и мира предков, и в погребальных обрядах эту связь времен и пространств символизирует пуповина. Представления о данной связи, отраженные в ритуальной практике урновых погребений культуры Яёй¹⁶, сохранились до середины XIX в., когда и были описаны швейцарским дипломатом Эме Гюмбером следующим образом: «...Когда кули обтерли тело, то почтительно приподнимают, чтобы положить в гроб. Операция не так-то легка. Богатые японцы, придерживающиеся погребения, любят покоиться на земле, скорчившись в громадных кувшинах, верх искусства местного туземного производства. Говорят, немало надо энергии в соединении с крепкими кулаками, чтобы втиснуть через узкое горлышко последовательно грудь, бедра и особенно плечи покойника. Мелкая буржуазия и черный народ употребляют вместо гроба простую бочку из еловых досок, стянутую обручами из бамбуковой коры.

Предают ли прах земле или везут его на костер, но труп всегда сажают в эти узкие гроба, с наклоненной головою, с подогнутыми ногами и сложенными на груди руками: удивительнейший символизм, освящающий под видом формы, более красноречивой, чем пошлые эпитафии, догмат будущей жизни! Японцы не случайно дают своим умершим положение ребенка в материнском чреве. Да и с какой стати я буду умалчивать о конечном акте, о самой знаменательной черте последнего прощания? Всякая недомолвка о таком торжественном предмете заслуживала бы искреннего сожаления. В ту минуту, когда кули готовы наложить крышу на гроб, набожная жена, следившая за всеми фазами печальных похоронных приготовлений, наклоняется в последний раз над трупом и вкладывает ему в руки, конечно, весьма странную, но, быть может, самую замечательную эмблему из всех эмблем мифологической древности. Это не что иное, как небольшой лист бумаги, сложенный вчетверо, где находится кусочек пуповины, соединявший покойного с матерью в минуту его рождения. Когда материнская любовь или сменившая ее супружеская любовь вверили тайнам могилы эту наивную эмблему будущего рождения, когда они заявили в такой странной форме свой смиренный протест против кажущегося торжества смерти, тогда крыша гроба захлопывается, тогда самая важная часть национальной похоронной церемонии, этот воистину торжественный семейный обряд исполнен»¹⁷.

Циркуляция жизненной силы в социуме

В момент, когда *тама* покидает человека, она проявляет еще одно свойство, характеризующее ее как жизненную силу. В соответствии с представлениями о переселении душ каждый человек может не только потерять свою *тама*, но и усилить

е за счет жизненного потенциала других людей; кроме того, он имеет возможность передать часть собственного потенциала другой персоне. Для этого в культовой практике формируется комплекс мер, направленных на конструктивное, положительное использование свойства «летучести» души. На этот аспект погребального обряда обратил внимание Оригути Синобу: «С момента, когда душа начинает отделяться от тела, необходимо призвать ее на место. Но умиротворение души здесь не является самоцелью. В основе японских спиритуальных верований лежит представление, что включение души одной персоны в состав другого человека повышает его жизненный потенциал. Это явление называется *тама-фури* и в его практике используется перемещение душ. Древние желали использовать могущественные души, для того чтобы получить новую силу, когда это необходимо, а также передавать жизненную силу от каждого территориального образования или клана в тело их императора, для укрепления августейшей *тама*. Каждый клан, каждая административная единица имеет собственные специальные песни, которые использовались для того, чтобы совокупная жизненная сила этих людей наполняла тело их императора»¹⁸. Можно привести примеры ритуалов, в основе которых лежит та же идея:

– пляска *сарумэ*, направленная на «умиротворение души императора». Исполнялась жрицей в определенные дни при дворе. Исполняющие ее жрицы принадлежали роду, восходящему в своей генеалогии к Амэ-но Удзумэ-но микото;

– пляска *хаято*. Направлена на ограждение жизненной силы императора от каких-либо негативных проявлений извне. Этот танец исполняли *вадзаоги* – стражники и скоморохи одновременно. Их скоморошья шутовская роль отражает древнее представление о сверхъестественной функции смеха, способной отгонять злых духов¹⁹;

– пляски *кагура*. Также направлены на изгнание скверны. *Кагура* – это пантомима, инсценировка какого-либо мифо-архетипического сюжета, в котором отражена победа сил добра над силами зла, что говорит об их принадлежности к магическим действиям.

Жизненная сила могла передаваться от человека к человеку не только при помощи ритуального действия, ритуальной речи, но и через особый взгляд. Сакральный взгляд исследован Л.М. Ермаковой и определен в качестве мифологемы²⁰. Эманация словом и взглядом осуществлялась в ритуалах *икими-тама* – «живая душа» с их церемонией *омедэта-гото*, что примерно означает «заступник», «покровитель». Такие обряды – своего рода священные аудиенции, сакральное выражение традиционного этикета патронимии. Церемонии *икими-тама* издревле проводились в домах основного клана додзоку, затем в домах местной знати, и с установлением государственной централизации этот ритуал проводился при дворе как созерцание микадо в моменты его доступности. С переходом погребальной обрядности под эгиду буддийской конфессии церемония *омедэта-гото* стала проводиться в первый день праздника *урабон* в тот момент, когда предки еще не приглашены в дома своими потомками. В этот день глава благородной фамилии принимает всех желающих выразить ему свое почтение. Считается, что в ходе церемонии почтенная *тама* укрепляется вследствие проявленного к ней уважения. Что же вызвало у людей потребность в укреплении жизненной силы одного представителя их сообщества? Сведения расплывчаты, но можно предположить, что чем больше силы сосредоточится у такого патриарха при жизни, тем большее покровительствующее влияние он сможет оказывать и после смерти, тем более интенсивная эманация будет исходить от него с переходом в состояние божественного предка.

Пример *икими-тама* позволяет наблюдать явление сакрализации социального престижа в целом. Религиозная же идея церемонии заключается в том, чтобы способствовать оптимальному распределению жизненной силы в мире людей, соответственно общественных отношений законам мироздания. Этим и восстанавливается жизнеспособность космоса в гармонии его сакральных и профанных сфер.

Жизненная сила в любовной магии и личностный фактор в традиционной культуре

Свойства «блуждающих душ» использовались и в любовной магии. Являясь важнейшим компонентом культуры жизнеобеспечения этноса²¹, одежда занимает особое место в духовной культуре, и в частности в представлениях о жизненной силе. Оригути высказывал точку зрения, что древнейшая практика перемещения душ посредством трясения одежд сохранилась в ритуальных действиях *содэ-фуру* – «трясти рукава» и *хирэ-фуру* – «трясти крылья» (плавники летучих рыб) и осуществлялась в рамках любовной магии. Если один человек адресует эти магические действия другому человеку и высказывает при этом свою любовь, то душа должна откликнуться и прийти. Это носит название *кои* – «любовь», но в отдельных случаях может звучать омонимично с *гои* – «призыв»²². Аябэ Тсунио на основе сравнительного анализа тайских и японских ритуалов перемещения душ высказывает точку зрения, что изначально это были два разных ритуала, но в дальнейшем они слились на основе мифопоэтических аллегорий: «рукава – крылья – плавники», «душа – птица – лодка»²³. В магии одежды проявляется мифологема взгляда. В моменты повышенного эмоционального напряжения, вызванного личными переживаниями, к одежде применяют понятие *катами*, актуализирующее ее эманационное качество. Л.М. Ермакова объясняет это понятие следующим образом: «В старояпонском языке это слово записывалось в два иероглифа: *ката* – "облик", "форма", *ми* – "видение", т.е. "видение облика"». В качестве *катами*, т.е. средства увидеть того, кто ушел, нередко выступала одежда, вероятно, как вместилище и ближайший субститут человека, например:

Вот одежда,
что сшила (я)
в сметенных мыслях, –
чтоб была она памятькой – *катами*
того дня, когда мы встретимся²⁴.

Сновидения трактовались как автономные путешествия души во время сна, и влюбленные порой надеялись, что ночью их посетит близкая сердцу душа и попадетя в специально разложенные одежды.

Что ни ночь, я ложусь
расправив, развесив одежды,
и всегда об одном
перед сном и во сне я мечтаю –
о грядущей встрече с тобою²⁵.

Готовясь ко сну, открывали двери, дабы не препятствовать собственной душе отправиться на встречу к тому, к кому она стремится:

Ты ль меня навестишь
в эту светлую ночь полнолуния,
я ль отправлюсь к тебе? –
Приоткрыв дощатую дверь,
предаюсь дремоте вечерней...²⁶.

Вызвать, или как-то повлиять на душу можно, если перед сном надеть платье наизнанку:

Я не в силах уснуть,
томленьем любовным объята, –
ожидая его, –
надеваю ночное платье
наизнанку, сверху исподом...²⁷.

Особые по своей энергетике части одежды, костюма – рукава, пояса, завязки, головные уборы. Они также являются «узловыми точками пространства», но это уже пространства человеческого микрокосма, в котором жизненная сила так же циркулирует и концентрируется в определенных участках. В ритуалах, направленных на ее сохранение, основную роль играют завязки на запястьях, особое оформление прически, пояса, семантика которых соотносится с пуповиной, и т.п. В соответствии с представлением о способности завязок удерживать жизненную силу, они выполняют функцию оберега, так же, как и пояса *оби*, головные повязки *хатимаки*, рукава и их завязки, что нашло свое отражение в поэзии:

Как жрецы для молитвы
в святилище Камо
подвязывают рукава платья шнурками
шелковичных волокон,
так нет дня, чтобы сердце мое
не связано было думами о тебе²⁸.

Не случайно такие завязки выступают в качестве жертвоприношений богам:

Мне бы должно и впрямь
разорвать на полоски для нуса
платья ветхий рукав –
только знаю, вернут их боги,
предпочтя багряные листья...²⁹.

В процессе формирования поэзии на основе ритуала происходит трансформация сакральных понятий в эстетические категории. Здесь следует назвать категорию *моно-но аварэ*, что условно переводится как «грустное очарование вещи», представляющую собой ее нематериальную сущность, или более поздние эстетические категории *саби*, *ваби*, определяющие вещь как эманацию времени, единицей измерения которого выступает сама жизнь ее владельца. Чем старше вещь, чем больше было у нее владельцев, тем значительнее совокупная эманация жизненной силы, преобразованная в эстетическую ценность.

Распространенный в поэзии образ рукавов и завязок – это также не что иное, как перенос из ритуального сознания в поэтическое креативного, космогонического действия *мусубу*, которое в любовной магии связывает души:

Тяжки муки любви
и невыносима разлука –
два шнура в узелок
завяжу, как будто тем самым
воедино свяжу два сердца³⁰.

Переход от ритуального мироощущения к поэтическому в масштабах целой культуры совершается на основе выделения феномена личности в истории этнической культуры. Это связано с общим ходом исторического развития Японии, ее разносторонним взаимодействием с другими культурами, и в первую очередь с китайской цивилизацией, давшей ей письменность как не опосредованную коллективным разумом информационную систему, и буддизм как систему идеологическую. Для нашего же исследования важно то, как личностный фактор отразился на представлениях о жизненной силе, нематериальной эссенции, обуславливающей многогранную человеческую сущность.

Личностным переживанием исполнена вся раннесредневековая лирика, в которой появляется понятие *kokoro* – «душа», «сердце». Если *тама* скорее трансперсональна, неограничена во времени и пространстве и связана с субстанцией, она наполняет всякую материальную протяженность, то *kokoro* обуславливает человеческое существование через психологическое переживание одиночества, равно как и общения. В традиционной культуре такое отношение к человеку невозможно, так как

социальное взаимодействие характеризуется тождеством индивидов между собой в рамках понятия «человек», а межсоциальное – вынесением «варваров» за пределы человеческого пространства. Межличностные отношения на основе понятия *кокоро* предполагают дистанцированность индивидов, преодолеть которую можно лишь с помощью все тех же свойств перемещающихся душ, которые также становятся поэтической метафорой.

Личностный фактор предполагает активную деятельность индивида, направленную на преобразование мира и социума. Например, в Европе такое состояние личности во многом определяло сам ход ее истории. В Японии же личность получает совершенно другое направление для самореализации. Идея личности как индивида, осознающего персональную ответственность в соотношении своей системы ценностей с мировым порядком, привнесена буддизмом³¹ и распространилась «в области сознания, еще не освоенной синтоизмом»³². Верования земледельцев направлены на осмысление феномена жизни, жизненных сил природы в их вечном круговороте, в силу чего «не освоенные синтоизмом области сознания» – это в первую очередь области, связанные с небытием, попытки осмыслить которое предполагают высокий уровень философского абстрагирования. Поэтому буддизм в ритуальной практике японцев полнее реализует себя в сферах погребальной обрядности, оставляя сферу жизнеутверждающих отношений за традиционным мировоззрением с его прерогативой коллективного начала в системе ценностной самоориентации личности. Личностный потенциал в традиционной японской культуре реализуется в интроверсии, т.е. во внутреннем, психологическом переживании, предопределившем культурный облик целой эпохи (Хэйан), определенный А.Н. Мещеряковым как «психологический натурализм». Такая созерцательность в отношении к миру легла в основу этнической этико-эстетической системы, институализировавшись в ее категориях. Эта эстетическая динамика личностного фактора в истории японской культуры хорошо прослеживается на примере календарно-обрядовой поэзии и раскрыта в исследовании А.Р. Садовой в решении проблемы того, как к началу XX в. изначально магические, заклинательные тексты становятся «глубоко философскими» произведениями и «постепенно поднимаются до уровня философских обобщений»³³.

Таким образом, на японских материалах мы попытались показать степень значимости представлений о жизненной силе как для отдельных этносов, так и для метакультурных ойкумен в целом. Трудно представить себе христианский мир без представлений о душе – не столько религиозной, сколько культурной, ментальной категории. Точно так же игнорирование такой мировоззренческой категории полинезийских этнических общностей, как *мана*, вероятно, исключало бы возможность понимания механизмов культурной консолидации этих этнических групп. Обобщенный в настоящей работе материал подтверждает высказанный тезис об этнокультурном генерализирующем качестве представлений о жизненной силе на японском примере. В самом деле, если культура есть внебиологическая система адаптации в целях жизнеобеспечения, то инстинкту самосохранения так же соответствует свой внебиологический детерминант. Такие факты, как способность человека отдать жизнь за идею, и другие примеры прерогативы духовной реальности в системе ценностей – красноречивое тому свидетельство. Следовательно, человеческие поступки мотивированы не инстинктом самосохранения, а системой ценностных представлений о многообразии жизни, в которых интеллект преодолевает пространственно-временную обусловленность и ограниченность физического бытия, придавая жизни более высокий по сравнению с материальным существованием смысл.

Примечания

¹ Кин Тэгон. Фудзоку-но «гэмпон» тансаку. (Изучение «архетипов» шаманских обрядов). Токио, 1990.

С. 4.

² Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 92–95.

- ³ Кин Тэгон. Указ. раб.
- ⁴ Kitagawa J. Religion on the East. Philadelphia, 1968. P. 279–281.
- ⁵ Kreiner J. Some problems of folk-religion in the Southwest Island (Ryukyu). Tokyo, 1968.
- ⁶ Гюмбер Э. Живописная Япония Эме Гюмбера. СПб., 1870. С. 285.
- ⁷ Календарные обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985. С. 129–130.
- ⁸ Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей. М., 1995. С. 85.
- ⁹ Kreiner J. Op. cit.
- ¹⁰ Ayabe Tsunio. A Study of Soul Conception in Thailand and Japan // Folk Religion and the Worldview in the Southwestern Pacific / Ed. Matsumoto Nobuhiro. Tokyo, 1968. P. 42.
- ¹¹ Мацумото Нобухиро. Индосина кэнкю (Исследования Индокитая). Йокохама, 1965.
- ¹² Ayabe Tsunio. Op. cit.
- ¹³ Конрад Н.И. Исследования литературы и театра. М., 1978. С. 311.
- ¹⁴ Мацумото Нобухиро. Указ. раб.
- ¹⁵ Сафронова Е.С. Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980; Мацумото Нобухиро. Нихон синва-но кэнкю (Исследование японской мифологии). Токио, 1971. С. 98; О социальном значении экстатического переживания. Также см.: Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Социология религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 65, 79–81.
- ¹⁶ Арутюнов С.А. К оценке роли миграций в древней истории Японии // Сов. этнография. 1960. № 1. С. 62–63.
- ¹⁷ Гюмбер Э. Указ. раб. С. 264–266.
- ¹⁸ Оригуги Синобу. Дайканва дзитэн. Токио, 1960. С. 1595 (цит. по: Ayabe Tsunio. Op. cit.).
- ¹⁹ Мацумото Нобухиро. Нихон синва-но кэнкю. С. 98–99.
- ²⁰ Ермакова Л.М. Указ. раб. С. 219–232.
- ²¹ Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983.
- ²² Оригуги Синобу. Указ. раб.
- ²³ Ayabe Tsunio. Op. cit.
- ²⁴ Цит. по: Ермакова Л.М. Указ. раб. С. 230–231.
- ²⁵ «Кокинвакасю». Ки-но Томонори. № 593, М., 1995. С. 85.
- ²⁶ Там же. Неизвестный автор. № 690. С. 114.
- ²⁷ Там же. О-но Комати. № 554. С. 75.
- ²⁸ Там же. Неизвестный автор. № 487. С. 219.
- ²⁹ Там же. Сосэй. № 421. С. 34.
- ³⁰ Там же. Неизвестный автор. № 541. С. 59.
- ³¹ Мещеряков А.Н. Синтоизм и буддизм. М., 1988. С. 91.
- ³² Там же.
- ³³ Садокова А.Р. Японская календарно-обрядовая поэзия в литературной и устной традиции. М., 1989. С. 8.

К . Л . В а н н и к о в . Conceptions of the «life essence» in the traditional Japanese beliefs

The category of «life essence» is not characteristic for the terminological apparatus of the Japan traditional religious beliefs, though it lies in the very background of the whole sacral system. The author insists that the term «life essence» is more appropriate than «soul» for the interpretation of the social meaning of the paradigm of the «source of life» which can be regarded as a some generalization of the spiritual sphere of culture. The author makes his conclusion on the basis of the analysis of the Japanese cult of ancestors and the cult of fertility.