

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**СИМВОЛИКА ОРУЖИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ
КИТАЯ И ЯПОНИИ**

Выпускная квалификационная работа по направлению 51.04.01
«Культурология»

Основная образовательная программа «Художественная культура Востока»

Исполнитель

Зенова Екатерина Алексеевна

Научный руководитель

доктор филологических наук, профессор

Кравцова Марина Евгеньевна

Рецензент

кандидат исторических наук,

старший научный сотрудник

МАЭ им. Петра Великого РАН;

Синицын Александр Юрьевич

Санкт-Петербург

2017

Содержание

Введение.....	2
Глава I. Оружие в контексте истории материальной культуры Китая и Японии.....	9
1.1 История становления оружейного дела в Китае	9
1.2 Эволюция японского оружия	25
Выводы к Главе I.....	39
Глава II. Оружие в китайских и японских мифо-религиозных комплексах.....	41
2.1 Предметы вооружения в сюжетах мифологии Китая и Японии	41
2.2 Оружие как часть китайской и японской ритуальной культуры.....	55
2.3 Предметы вооружения как атрибуты буддийской и даосской иконографии	70
Выводы к Главе II.....	77
Глава III. Меч как значимый феномен традиционной культуры Китая и Японии.....	81
3.1 Меч как атрибут власти	81
3.2 Меч – символ самурайского сословия.....	93
Выводы к Главе III	102
Заключение	103
Библиографический список	108

Введение

Актуальность темы исследования. Оружие универсально занимает существенное место в культуре народов мира, причем не только в собственно боевом деле, но и в качестве общекультурного феномена: наделение военного искусства и отдельных предметов вооружения особыми символика и функциями. А особенности восприятия оружия отражают специфику представлений о мире, человеческом обществе и ментальные черты, свойственные данному этнокультурному сообществу. Поэтому изучение оружия в аспекте его семантики является необходимым условием для углубленного понимания региональных культурных традиций. Одновременно такого рода исследования могут способствовать опознанию универсалий и самобытных элементов в тех случаях, когда мы имеем дело с соседними этносами, которые в течение длительного периода времени поддерживают между собой тесные контакты. Примером такого взаимодействия выступают китайская и японская цивилизации. Итак, научная актуальность предлагаемого исследования определяется следующими основными факторами: во-первых, необходимостью включения оружейного дела в сферу культурологических исследований для углубления понимания духовных оснований китайской и японской цивилизаций; во-вторых, для более точного опознания свойственных им универсалий и самобытных для каждой из этих региональных традиций элементов.

Степень изученности проблемы. Китайская и японская оружейные традиции, несмотря на немалое количество оружейведческих работ, остаются недостаточно изученными, но в разных аспектах. В случае китайского вооружения наибольшее внимание исследователей уделяется либо общему ходу военных действий, устройству армий и военной стратегии [Peers, 1990], или же наоборот – невероятно подробному описанию археологических находок определенной эпохи [Варенов, 1989; Комиссаров, 2010; Кожин, 1969; Горелик, 1993]. Таким образом, изучение китайского оружия

преимущественно проходит в русле исторического оружиеведения. Попытки рассмотреть предметы вооружения в мифологическом контексте предпринимали такие авторы, как Э. Вернер [Вернер, 2009] и Чжоу Вэй [Чжоу Вэй, 2006], однако Вернер сосредоточил свое внимание прежде всего на этимологии названий различных видов вооружения, а для Чжоу Вэя мифологический и литературный аспекты оставались сугубо факультативными. Изучение семантической трактовки оружия происходит фрагментарно: так, например, в работе Де Гроота есть глава, посвященная трактовкам оружия в китайских экзорцистских ритуалах [Де Гроот, 2001]; эпизодически семантика меча может рассматриваться в работах по даосизму [Торчинов, 2007; The Encyclopedia of Taoism, 2008] и т.д. Отдельно стоит отметить скудность сведений относительно китайского меча, которому не уделяется достаточного внимания в современном китаеведении и который также нуждается в культурологическом осмыслении. С японским оружием дело обстоит принципиально иначе: подробно изучен комплекс самурайского вооружения, однако более ранние этапы развития оружейного дела представляются недостаточно разработанными, как в материальном, так и в символическом аспектах. Это может быть обусловлено и скудностью материала в сравнении с более поздними эпохами, и отсутствием интереса исследователей к слишком явным культурным заимствованиям. Символика меча часто исследуется в контексте самурайских традиций [Синицын, 2011, 1999; Turnbull, 2010], однако другим видам оружия и их культурологическому анализу не уделяется достаточно внимания. Также культурные заимствования и влияния часто фигурируют в работах только в качестве эпизодических упоминаний и не рассматриваются более подробно.

Таким образом, **новизна предлагаемого исследования** заключается в том, что в нем впервые в отечественной гуманитарной науке предпринимается попытка культурологического и компаративистского анализа оружейного дела Китая и Японии.

Объектом исследования в представленной работе выступают предметы вооружения в контексте традиционных культур Китая и Японии.

Предметом исследования является роль оружия в различных сферах культуры и его семантические трактовки.

Основной целью исследования является проведение культуролого-компаративистского анализа оружейного дела Китая и Японии. Указанная цель предусматривает решение следующих **задач**:

- выявить базовые для оружейных традиций Китая и Японии предметы вооружения, проследить их генезис и основные этапы развития в рамках древнего и имперского военного искусства;
- определить степень влияния китайской оружейной традиции на японскую культуру;
- проанализировать и сопоставить семантику предметов вооружения в мифологических представлениях Китая и Японии;
- сравнить функции и символику предметов вооружения в ритуальной культуре Китая и Японии;
- определить особенности репрезентации различных видов оружия в буддийской и даосской иконографии;
- выявить и сопоставить предметы оружия, наделяемые функциями государственных регалий в придворной культуре имперских Китая и Японии;
- сопоставить отношение к оружию в воинских сословиях Китая и Японии;

Теоретико-методологическая база исследования обусловлена его целью и задачами, а также спецификой анализируемого материала. Основной метод исследования – **сравнительно-исторический**, который позволяет выделить специфические черты сложившихся в приведенных региональных культурах представлений, связанных с предметами вооружения, а также

выявить факты культурных заимствований. В первой главе представленной работе доминирующими являются **диахронический** и **историко-генетический** методы, базирующиеся на принципе историзма и предполагающие рассмотрение эволюции китайского и японского вооружения с учетом социально-культурного контекста различных эпох в их хронологической последовательности. В рамках второй главы был также применен **иконографический метод**, суть которого в нашем случае заключается в описании и классификации атрибутов персонажей культового изобразительного искусства и их последующем семантическом анализе. При работе с литературными источниками эпизодически применялся **метод анализа документов**.

Границы **хронологических рамок** исследования могут варьироваться в зависимости от специфики анализируемого материала. Для изучения китайской традиции нижней границей является начало неолитической эпохи (XI–сер. III тыс. лет до н. э.), в качестве верхней границы можно условно обозначить X в., т. е. завершение эпохи правления могущественной империи Тан (唐, 618–967). В случае Японии нижняя хронологическая граница проходит в начале эпохи Яёй (弥生時代, III в. до н. э. – III в. н. э.), верхняя датируется 1876 годом.

Представленные хронологические рамки обусловлены тем, что на территории Китая эстетическое и религиозное отношение к оружию начинает формироваться именно в рамках неолитических культур, а в эпоху Тан завершаются многие его символические его трансформации. В эпоху Яёй на территории северных районов Кюсю впервые появляется ввезенное с континента бронзовое оружие, что явилось важнейшим фактором, повлиявшим на становление японской оружейной традиции. Когда речь идет о Японии, необходимым представляется рассмотрение самурайского комплекса вооружения, поэтому в качестве верхней границы был выбран год

издания «Указа о запрете мечей», когда уже бывшее самурайское сословие на государственном уровне лишили привилегии на ношение оружия.

Источниковую базу исследования составили несколько групп источников. 1) Труды по историческому оружиюведению, в т. ч. работы (монографии и публикации) М. В. Горелика [Горелик, 1993], А. В. Варенова [Варенов, 1989], А. Г. Баженова [Баженов, 2001], В. Н. Хорева [Хорев, 2011], К. С. Носова [Носов, 2001], Э. Вернера (E. Werner) [Вернер, 2009], Чжоу Вэй (Zhou Wei) [Чжоу Вэй, 2006], К. Дж. Пирса (C.J. Peers) [Peers, 1990]; 2) Труды религиозно-философского характера, включая исследования мифологии, ритуальной деятельности, древних и популярных верований и оформленных религиозно-философских систем (буддизм, даосизм), в первую очередь, работы Юань Кэ (Yuan Ke) [Юань Кэ, 1987], Я. Я. М. де Гроота [Де Гроот, 2001], Е. А. Торчинова [Торчинов, 2007], Э. М. Яншиной [Яншина, 1984], И. С. Смирнова [Боги, святилища, обряды Японии, 2010]; 3) Исследования самурайской традиции А. Б. Спесивова [Спесивовский, 1981], А. Ю. Синицына [Синицын, 1999; Синицын, 2011], С. Тёрнбулла (S. Turnbull) [Тёрнбулл, 2005; Turnbull, 2010], М. Курэ (M. Kure) [Курэ, 2007]; 4) Работы (монографии, учебные пособия и статьи), освещающие различные аспекты истории и культуры (включая искусство и художественную литературу) Китая и Японии, М. Е. Кравцовой [Кравцова, 1992; Кравцова, 2012; Кравцова, 2001; Кравцова, 2004; Кравцова, 1994], А. В. Мелискетова [История Китая, 2004], А. Н. Мещерякова [Мещеряков, 2010], Дж. Киддера (J. Kidder) [Киддэр, 2003], Дж. Дулиттла (J. Doolittle) [Doolittle, 1876] и др.). 5) Оригинальные источники (собрания мифологических повествований, историографические сочинения, литературные произведения) в их переводе на русский язык, в первую очередь: «Каталог гор и морей» («Шань хай цзин») [Каталог гор и морей, 1977]; «Кодзики» («Записи о деяниях древности») [Кодзики, 1993; Кодзики, 1994]; «Нихон сёки» («Анналы Японии») [Нихон сёки, 1997]; «Хэйкэ моногатари» («Повесть о доме Тайра») [Хэйкэ моногатари, 1982];

«Хэйдзи моногатари» («Повесть о смуте годов Хэйдзи»)[Хэйдзи моногатари, 2011]; «Ши цзи» («Исторические записки»)[Сыма Цянь, 2001; Сыма Цянь, 2003; Сыма Цянь, 1984; Сыма Цянь, 1996; Сыма Цянь, 2002; Сыма Цянь, 2010]; «Ши цзин» («Книга песен и гимнов») [Ши цзин, 1987], «Энгисики» («Свод обрядов годов Энги») [Норито. Сэммё, 1991; Энгисики] и др.

Научная новизна и личный вклад автора исследования заключаются в следующем:

- реконструирована систематизированная картина генезиса и основных этапов развития оружейного дела Китая и Японии и их базовых репрезентантов
- выявлены предметы оружия, фигурирующие в мифологических представлениях Китая и Японии и проведен сопоставительный анализ их семантики;
- выявлены и сопоставлены функции предметов оружия в ритуальной деятельности;
- обозначены и сопоставлены трактовки оружия в буддийской и даосской иконографии;
- выделены и сопоставлены функции меча в придворной культуре Китая и Японии;
- сопоставлено восприятие меча в среде профессиональных военных Китая и Японии.

Теоретическая и практическая значимость работы состоят в том, что представленные в ней авторские наблюдения и фактические сведения могут быть использованы для дальнейших изысканий в области культуры стран Дальнего Востока и непосредственно оружейного дела и военного искусства; а также при разработке лекционных курсов по истории культуры

Китая и Японии и мировой культуры, истории религий Дальнего Востока и непосредственно Китая и Японии.

Структура выпускной квалификационной работы. Выпускная квалификационная работа состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы. Первая глава состоит из двух параграфов, где рассматривается историческое развитие оружейных традиций Китая и Японии, прослеживается генезис как материального, так и символического аспекта в рамках приведенных культур. Вторая глава состоит из трех параграфов, первый из них посвящен рассмотрению и сопоставлению трактовок оружия в китайских и японских мифологических сюжетах, во втором выделяется и сравнивается роль оружия в ритуальной деятельности, в третьем параграфе предметы вооружения рассматриваются в контексте буддийской и даосской иконографии. Третья глава состоит из двух параграфов и посвящена трактовкам меча в контексте придворной культуры и культуры военного сословия. В заключении подведены итоги проведенного исследования. Библиографический список включает в себя 88 наименований, из них 70 – на русском языке, 10 – на английском языке, 5 – на китайском и 3 на японском языках.

Глава I. Оружие в контексте истории материальной культуры Китая и Японии

1.1. История становления оружейного дела в Китае

Первые попытки создания предметов оружия на территории Китая обнаруживаются еще в эпоху раннего палеолита. Древнейшие образцы «орудия типа пик» были обнаружены в Юаньсяне (от названия города в современной провинции Хубэй). Сам памятник (открыт в 1989 г., основные археологические работы проведены в 1990–2000-х годах) находится в 40 км. от этого города, найденные в нем археологические материалы (череп архантропа, каменные орудия) датируют 984 – 780 тыс. л.н. [История Китая с древнейших времен до начала XXI века, т.1, 2014, с.89-91]. Уместно также упомянуть о находках в Чжоукоудянь (приблизительно в 40 км к юго-востоку от Пекина), где еще в 1927–1937 гг. были найдены многочисленные артефакты, относящиеся к популяции знаменитого синантропа¹ (北京先人, *Бэйцзин-сяньжэнь*, «Пекинский архантроп»). В 1970–1980-х гг. в этом месте провели новые масштабные археологические работы. Исследованное месторождение содержало шесть культуросодержащих горизонтов, находящихся в хронологическом интервале от 700 до 230 тыс. л.н. Там были обнаружены остатки 97 видов животных. Преобладают кости гигантского оленя (видимо, основного объекта охоты синантропа в течение длительного времени, поскольку на его долю приходится около 70% костных остатков). Кроме того, встречены кости дикого кабана, слона, верблюда, пятнистого оленя, оленя, бизона, антилопы, лошади, барана, буйвола [Там же, с. 97-98]. Хотя присутствие каких-либо примитивных предметов оружия при характеристике местных каменных орудий не выделяют, очевидно, что синантропы должны были уметь изготавливать такие предметы, причем способные убить столь крупных животных.

¹ Подробнее об этих находках см. Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы. Проблема этногенеза. М.: Наука, 1978.–342 с. С. 24-25.

В рамках верхнего (позднего) палеолита (30–15 тыс. л. н.) среди остроконечников появляются изделия с острием, оформленным ретушью с двух сторон, и эти изделия приближаются по типу к наконечникам стрел [Там же, с. 127], что позволяет говорить о зарождении искусства стрельбы из лука. Попутно заметим, что столь древнее происхождение лука и стрел отчасти совпадает с легендами об их изобретении в предельно архаические времена божевами или культурными героями.²

Тем не менее, этап подлинного зарождения в Китае оружейного дела приходится на эпоху неолита, которая датируется сегодня XI-серединой III тыс. до н. э. [Там же, с.150]. Среди каменных изделий, обнаруженных при исследовании неолитических стоянок на территории Китая, встречаются наконечники копий, стрел, дротики, боевые топоры, ножи, клевцы, кинжалы, штыки, дубинки и др. [Чжоу Вэй, 2006, с. 11] Все каменные орудия, как правило, тщательно шлифовались. Наряду с каменными предметами оружия были распространены и костяные. [Там же, с.12] Особый же интерес представляют изделия из нефрита в виде моделей оружия (топоры-*фу* 斧, ножи и др.), часть из которых декорировалась резными орнаментами или целыми рельефными композициями. Вероятно, такие изделия выполняли церемониально-ритуальные функции, что является самым ранним известным нам образцом наделения предметов вооружения символическим содержанием в китайской культуре. Наиболее примечательны нефриты, обнаруженные в погребениях культуры Лянчжу (良渚文化, *Лянчжу-вэньхуа*, 3400 (3200)–2000 гг. до н. э), располагавшейся в бассейне р. Шаоси (юг и север провинций Цзянсу и Чжэцзян соответственно). Сегодня с этой культурой уверенно соотносят древнейшее государственное образование на территории Китая: типа мелких государств Месопотамии и номов Древнего Египта IV–III тыс. до н. э.³ Там были открыты полноценные городища

² Подробнее см. Главу 2.

³ Подробнее см. Деопик Д. В., Лаптев С. В. Культура Лянчжу и проблема археологии северной части прото-Юго-Восточной Азии. М.: Издательство Моск. государственного университета леса, 2005. – 54 с.

(поселения, обнесенные стеной, самое крупное из них имеет площадь в 300 000 кв. м) и некрополи с погребениями местных правителей и знати с многочисленными (до нескольких сотен) нефритовыми изделиями (украшения, предметы очевидного ритуального назначения). В большом количестве присутствуют также нефритовые предметы оружия: модели (от 16 см) и натуральные лезвия (ок. 90 см), которые нередко образуют целые комплекты (до 24-х штук). По мнению большинства исследователей, они обладают явным функциональным и конструктивным сходством с бронзовыми секирами-юэ (钺, см. ниже) [Кравцова, 2012, с. 27-28]. Стоит также отметить, что традиция изготовления ритуального оружия из нефрита сохраняется и прослеживается в культурах последующих эпох.

К концу III тысячелетия до нашей эры на территории неолитического Китая зарождаются первые очаги металлургии. Сегодня выявлено три самостоятельных таких очага: «северо-восточный», относящийся к так называемой Южной Маньчжурии (современные провинции Ляонин, Хэбэй и южная часть Внутренней Монголии), «восточный» (Шаньдунский полуостров) и «западный» (на территории современной провинции Ганьсу) [Кравцова, 2004, с. 95-96]. Среди ранних находок для «восточного очага» уже присутствуют наконечники стрел, выполненные в технике литья. Развитие «западного очага» отчетливо прослеживается, начиная с культуры Цицзя (齊家文化, Цицзя-вэньхуа, 2000–1600 гг. до н. э.), ареал которой на юге доходил до юго-западной оконечности Ганьсу, на севере – до границ Внутренней Монголии, и на востоке – до крайней восточной части Ганьсу. На этой территории было обнаружено в общей сложности более 50-ти металлических изделий. Они изготовлены из меди, свинцовой или оловянной бронзы и выполнены методом холоднойковки, либо отливки в простых (одинарных) и составных изложницах. Среди них присутствуют и топоры⁴. Еще один крупный металлургический центр, выявленный на территории Ганьсу,

⁴ В результате спектрального анализа, которому были подвергнуты 12 находок, выяснилось, что пять из них бронзовые, остальные – медные [История Китая, 2014, с. 488].

принадлежал культуре Сыба/Сыва (四 壩 , 1600–1400 гг. до н.э), располагавшейся в южной части провинции (приблизительно в 600-700 км к северо-западу от ареала Цицзя). Культура Сыба обладала, как выяснилось, еще более развитой металлургической традицией. Известны около двухсот относящихся к ней медных и бронзовых изделий, из предметов оружия: топоры (с лезвием длиной в 9-10 см, могли быть и орудиями труда), наконечники копий и стрел и кинжалы (ножи) с рукоятками (длина рукояток – до 10 см, общая длина – до 20 см). Кроме того, в комплексе предметов вооружения носителей этой культуры присутствует серия орудий ударно-дробящего действия, представленная каменными и бронзовыми булавами [История Китая, 2014, с. 505-506]. Каменные изделия такого рода известны с эпохи позднего неолита и до конца II тыс. до н. э. и встречаются в Сибири, Прикамье, на Северном Кавказе. Булавы культуры Сыба вытачивались из разных сортов камня: от довольно грубых крупнозернистых пород, из которых делались сугубо утилитарные, прочные, явно боевые предметы уплощенной округлой формы, и до высоко ценимого темного нефрита или розовато-белого мрамора. Изделия из последних материалов отличались тщательностью изготовления, имели изящную, близкую к грушевидной, форму и носили, скорее всего, статусный характер. Из всего сказанного мы можем сделать вывод, что в различных регионах (культурных общностях) архаического Китая имела тенденция использования предметов вооружения в качестве властных регалий.

На рубеже III-II тысячелетий до н. э. арсенал металлического оружия устойчиво пополнился секирами-юэ, клевцами-гэ (戈)⁵ и топорами-ци (戚). На такое предположение наводят артефакты, найденные на территории

⁵ Клевец представляет собой древковое оружие с горизонтально расположенным клинком, который заканчивается острием. [Горелик, 1993, с. 53] Клинок клевца-гэ обычно был узким и ланцетовидным и крепился к рукояти при помощи обуха. Исходя из многочисленных неолитических находок можно сделать вывод, что клевец-гэ являлся исконно китайским изобретением и долгое время оставался главным оружием ближнего боя. [Горелик, 1993, с.54]

археологического комплекса Эрлитоу ⁶. Среди бронзовых клевцов распространена форма с орнаментированной фигурной рукоятью. Также встречаются клевцы с прямым заостренным лезвием и с короткой прямой рукоятью. Есть нож с длинным, закругленным на конце лезвием и с рукоятью, на которой расположены «шипы» (подобный предмет встречается и в нефритовых версиях). Обнаружено также множество бронзовых наконечников копий и стрел, которые различаются по величине, а иногда и по форме, но в целом выполнены весьма искусно. [История Китая, 2014, с. 478]. Очевидно, что бронзовое оружие эрлитоуского периода характеризуется большей дифференциацией и зрелостью форм в сравнении со своими неолитическими предшественниками. Многие бронзовые предметы вооружения активно декорировались, часть из них была обнаружена в погребениях и, вероятно, использовалась исключительно для ритуальных нужд.

К эрлитоускому периоду относится и древнейшее железное изделие: топор с железным лезвием, изготовленным из метеоритного железа. [Там же, с. 471]. Однако, как показывают находки в других памятниках, относящихся к данной общности ⁷, для создания оружия гораздо активнее использовались более традиционные материалы: дерево, камень и кость. Из дерева изготавливались пики, дубинки, луки и стрелы; из камня – топоры, секиры, клевцы, каменные болы, наконечники стрел и копий; костяные орудия представлены в основном наконечниками стрел.

⁶ Эрлитоу (二里头文化, Эрлитоу-вэньхуа) – культурная общность, открытая в 1959 г., ее главный памятник – одноименный археологический комплекс, который располагается примерно в 10 км на восток от современного г. Лоян (провинция Хэнань). При последующих раскопках был обнаружен дворец правителя и найдены следы ремесленных производств. Современные исследователи выделяют в данной культуре четыре периода, из которых к средней бронзе относят второй (1800–1700 гг. до н. э.), третий (1700–1500 гг. до н. э.) и четвертый (1500–1400 гг. до н. э.). При этом в период Эрлитоу-2 здесь формируется центр политической власти, который достигает своего расцвета в период Эрлитоу-3, продолжавшийся около 200 лет. [История Китая, 2014, с. 471]. В гуманитарной науке КНР с этой культурой настойчиво соотносят легендарное государство (династию) Ся (夏), основанное, по преданию, Великим (Сяским) Юем (大/夏禹, Да/Ся Юй) [Кравцова, 2012: с. 39-40]

⁷ Обнаружено уже более сотни эрлитоуских памятников, расположенных по всей территории провинции Хэнань и прилегающих к ней частях провинций Шэньси (приблизительно от района г. Сиань), Шаньси, Хэбэй и Хубэй [Кравцова, 2012, с. 39]

Следующий период в истории китайской цивилизации соотносится с эпохой Шан-Инь (商殷 XVII–XI вв. до н. э.)⁸, которую традиционно принято подразделять на два основных периода: Ранняя Инь (или Шан, XVII–XIV вв. до н. э.) и Поздняя Инь (или, собственно, Инь, XIV–XI вв. до н. э.). Такая периодизация обусловлена конкретным историческим событием (о нем неоднократно повествуется в сочинениях второй половины I тысячелетия до н. э.), а именно – переносом столицы из правобережной зоны среднего течения Хуанхэ в крайнюю северную часть ее левобережной зоны (северная окраина Хэнани)⁹.

Археологические материалы, относящиеся к ранне-иньскому периоду, тоже интерпретируются по-разному и не позволяют однозначно признать существование при Ранней Инь единого и целостного государства¹⁰. С Поздней Инь же соотносят развитое государственное образование¹¹, центральным памятником которого является комплекс Иньсюй (殷墟, «руины Инь», вблизи современного г. Аньяна 安陽), обнаруженный (в начале 1920-х гг.) в том самом месте, где, согласно литературным источникам, находилась столица государства Инь. Комплекс охватывает руины крупного поселения Сяотунь (小屯) с дворцовыми и храмовыми ансамблями и некрополь Сибэйган (西北岡), состоящий из царских и аристократических усыпальниц. К Поздней Инь относятся и древнейшие китайские письменные тексты: «надписи на гадательных костях» (甲骨文, *цзягувэнь*). Они создавались в ходе процедуры гадания (мантической практики, занимавшей

⁸ В научной литературе могут быть указаны различные даты хронологических рамок Шан-Инь (равно как и других древнейших исторических периодов) и отдельных событий (подробно см. [Концевич, 2010, с. 93].

⁹ Эту акцию предпринял, по преданию, 19-й иньский *ван* («царь») Пань-гэн (盤庚), правивший, по новейшим хронологическим выкладкам, с 1300 по 1251 гг. до н. э., что и позволяет датировать начало Поздней Инь XIV в. до н. э. [Кравцова, 2012, с. 41].

¹⁰ Этот период обычно определяют, как «транзитивный», «додинастический» или «прото-шанский», а об истории иньского государства предпочитают говорить с XIV в. до н. э. [История Китая, 2014, с. 526]

¹¹ Еще недавно Иньское государство называли даже «архаической монархией, однако с конца прошлого века в научных кругах все большее признание получает его характеристика как подобия полисного образования (нома) [Бокшанин, 2010, с. 24-26; Меликсетов, 2004, с. 16].

исключительное место в государственной религиозно-ритуальной деятельности того времени) и состояли из пиктограмм (древнейшая форма китайского иероглифического письма)¹².

В этих источниках содержатся первые письменные упоминания о наличии у государства армии, ее устройстве, деятельности и вооружении. Шанцы, вероятно, активно воевали с соседними племенами и с завидной частотой организовывали военные походы. Согласно надписям на гадательных костях, в основной своей массе войско состояло из пехотинцев и, возможно, колесниц (о чем могут свидетельствовать позднеиньские захоронения *чэмакэн* (車馬坑))¹³. Относительно последних исследователи до сих пор не пришли к единому мнению: применялись ли колесницы в реальном бою для стрельбы из лука или же использовались исключительно как транспортное средство элиты. [Rawson, 2016, p. 53]

Видовое многообразие оружия не претерпело существенных изменений в сравнении с предыдущими эпохами: шанцы использовали пики, копья, луки и стрелы, клевцы-*гэ*, секиры-*юэ*, алебарды-*цзи* (戟)¹⁴, а также ножи *дао* (刀)¹⁵ различной длины. Копья были около двух метров в длину, чаще имели металлические наконечники. Судя по пиктограммам, иньский лук был сигмовидным и сложносоставным¹⁶, для его создания вероятно

¹² О *цзягувэнь* говорится во многих отечественных работах, например, см. Духовная культура Китая: энциклопедия / Гл. ред. М. Л. Титаренко. В 5 томах. – Т. 3: Литература. Язык и письменность. М.: Восточная литература, 2008. – 854 с. – С. 521-523, 730.

¹³ Подробнее см.: Кожин П.М. К вопросу о происхождении иньских колесниц // Культура народов зарубежной Азии и Океании. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 25. Л., 1969. – С. 29-40.

¹⁴ Алебарды-*цзи* представляют собой своеобразный гибрид клевца-*гэ* и копья-*мао*. В литературе часто *цзи* классифицируется не как алебарда, а как трезубец, что, впрочем, также соответствует внешнему виду этого специфического вида оружия.

¹⁵ К концу 1 тыс. до н. э. в дальневосточном регионе складывается два основных типа боевых ножей: собственно иньский и так называемый «карасукский», сформировавшийся под сильным скифским влиянием, о чем свидетельствует в том числе наличие элементов «звериного стиля» в декоре. Иньские ножи имели широкий (до 6 см) и длинный (до 30 см) клинок с загнутым расширяющимся концом. Клинки были тяжёлыми, что позволяло использовать их и как рубящее оружие. «Карасукские» ножи были более функциональны и чаще обладали прямым лезвием. [Мельников, 2009, с. 16]

¹⁶ М.В. Горелик выделяет следующие типы: 1) простой лук, который состоит из цельного куска дерева; 2) усиленный, когда основа усложняется за счет накладок из твердых материалов (дерево, кость) или пучков сухожилий; 3) сложный лук, древко которого состоит из нескольких слоев твердого материала, но основной слой представляет собой цельный кусок; 4) составной, когда древко собрано из нескольких коротких кусков. [Горелик, 1993, с.66]

использовались различные сорта дерева и сухожилия, длина часто превышала один метр. К сожалению, до нас практически не дошли реальные образцы этого оружия, поэтому реконструировать его исследователи могут лишь на основе изображений на бронзовых сосудах и пиктограмм, представляющих собой рисуночное письмо. [Варенов, 1989, с. 30] Стрелы также изготавливались из дерева, одинаково часто встречаются и бронзовые, и костяные наконечники. Ножи и кинжалы при Шан по каким-то причинам не занимали важного места в боевом арсенале военных и чаще выполняли представительские функции: богато украшенные, они являлись важным атрибутом шанской аристократии и характерны для погребений знати. На ранних этапах такого рода оружие чаще выполнялось из кости, но к XIII веку до н. э. бронзовые изделия стали более распространенными. При этом для ритуально-церемониальных целей продолжает создаваться оружие из нефрита, которое, судя по всему, являло собой символ власти. [Peers, 1990, p.6]

Самый богатый арсенал оружия обнаружили в усыпальнице Фу-хао¹⁷. Всего при раскопках было найдено 130 единиц бронзового оружия, среди которых встречаются клевцы-гэ, стрелы и секиры-юэ. Из найденных в усыпальнице секир-юэ наиболее знамениты две больших секиры весом 8-9 килограмм каждая; обе богато орнаментированы, одна украшена изображением дракона, а другая – композицией с тиграми. Важно отметить, что форма секиры при Инь стандартизируется: теперь она изготавливается в виде трапеции со скругленным лезвием. Существует версия, что юэ даровалась правителем-ваном полководцу и тем самым символизировала наделение полководца властью. Связь юэ с институтом верховной власти доказывает и то, что иероглиф «царь» восходит к рисунку этого оружия. [Кравцова, 2004, с.119]. В целом же сферы применения секиры-юэ в иньскую

¹⁷ Фу-хао (妇好, ?–ок.1200 г. до н. э.) – одна из 64-х жен царя У-дина (武丁 ум. ок. 1266 г. до н. э.), которая, возможно, играла важную роль в политической жизни общества и даже командовала войсками [Кравцова, 2004, с. 109-110]

эпоху были крайне разнообразны: она была не только символом власти, одним из основных видов боевого оружия и ритуальной утварью, но также использовалась палачами при совершении казни и ритуальных убийств, и, что наиболее удивительно, выполняла функцию ударного музыкального инструмента [Там же].

Стоит также уделить внимание рассмотрению оружия периферийных культур шан-иньской эпохи. Наибольший интерес для нас представляет уникальная культура, сформировавшаяся на территории местности Саньсиндуй¹⁸. Там оружейное дело развивалось своим собственным путем и достигло более высокого уровня по сравнению с собственно иньским. По аналогии с иньским арсеналом, на территории Саньсиндуй получают распространение секиры и клевцы, однако принципиально иного вида. Саньсиндуйская секира имеет округлую форму, лезвие ее заточено с двух сторон и имеет специальные ушки для крепления к древку. Иньские секиры ушками не обладали, чаще всего они либо вставлялись в расщепленное древко, либо привязывались к нему, что не придавало оружию высокой степени надежности. Специальное ушко для крепления имели и саньсиндуйские клевцы, к тому же лезвие их было зубчатым и более вытянутым. Наконечники копий нередко декорировались, в том числе и изображениями зооморфно-фантазийного характера. Однако наиболее важным отличием саньсиндуйского оружейного производства представляется наличие мечей, как нефритовых, так и бронзовых. Вероятно, появление мечей на данных территориях стало следствием культурного влияния кочевых народов, но, тем не менее, в центральном Китае, в отличие от юго-запада, этот тип оружия получит распространение не раньше VIII–VII вв. до н. э. [Кравцова, 2004, с. 144].

¹⁸ Расположена на территории уезда Гуанхань, около 40 км к северу от Чэн-Ду.

Иньское государство покорил народность чжоусцы, которые основали собственную династию – Чжоу (周 XI-III вв. до н. э.)¹⁹. Ее принято подразделять на два основных периода: Западное (Раннее) Чжоу (西周, *Си Чжоу*, XI в.–770 г. до н. э.) и Восточное (Позднее) Чжоу (東周, Дун Чжоу, 770–221 гг. до н. э.). Во втором из них выделяют еще два самостоятельных исторических отрезка: Чуныцю (春秋, «Весны и осени») и Чжаньго (戰國, «Борющиеся/Сражающиеся/Воюющие царства»), рубеж между которыми проходит по V в. до н. э. Западное Чжоу соотносится в традиционалистической истории со временем возникновения и утверждения государства Чжоу, которое рисуется аналогом империи [Кравцова, 2012, с. 71]. В период Чуныцю в обществе обозначились деструктивные и центробежные тенденции, которые привели к административно-территориальному распаду Китая (возникновение на его территории около двух десятков самостоятельных государств).

При Западном Чжоу набор материалов для изготовления оружия остается прежним, однако увеличивается многообразие его форм. Прежде всего такие изменения коснулись клевца-гэ. Клевец теперь мог достигать 2,5 метров в длину и предназначался для использования двумя руками. Доминирующим стал тип лезвия, удлинённого снизу, с так называемой «бородкой». В удлинённой части также имелись прорези для крепления рукоятки, что делало соединение между рукояткой и лезвием более надежным. [Peers, 1990, p.9] Вместе с тем исчезают знаменитые секиры-юэ, на первый план, помимо модифицированных клевцов-гэ, выходят алебарды-цзи. Но наиболее важно то, что именно при Западном Чжоу в Центральном Китае наконец-то получает распространение меч. «...уже к концу Западного Чжоу установилось два основных типа: «короткие», с лезвием длиной от 43 до 60 см, и «длинные», с лезвием длиной до одного метра. Не исключено, что

¹⁹ Точная дата чжоуского завоевания не установлена. В научной литературе это событие датируется от 1137 до 911 г. до н. э. Столь же условны хронология дальнейших событий (до 841 г. до н. э.) и даты жизни (правления) исторических персонажей [Концевич, 2010, с. 99-106].

«короткие мечи» (практика их художественного оформления) были заимствованы китайцами от оружия «горных жунов» – еще одной северной народности.» [Кравцова, 2004, с.184]

Мечи продолжают активно использоваться и на Юго-Западе. Среди инвентаря погребения в Маосянь²⁰ (1992 г.) была обнаружена коллекция из 20 мечей, которые по своей форме повторяют саньсиндуйские, там же были найдены и ножны. Клинки мечей были украшены геометрическим орнаментом и зооморфно-фантазийными композициями. Данная находка породила гипотезу о том, что в Сычуани уже к началу Чжоу было сформировано свое оружейное производство, где впервые в китайской истории был освоен выпуск мечей. [Там же, с.163]

Эпоха Восточного Чжоу характеризуется крайне нестабильной политической обстановкой, которая при Чуньцю вылилась в непрекращающиеся междоусобицы. На первый план на китайской политической арене выходят семь царств-гегемонов (*ба* 霸). Два из них – Вэй (魏國, *Вэйго*, 403–225 до н. э.) и Хань (韓國, *Ханьго*, 403–225 до н. э.), располагались в регионе среднего течения Хуанхэ (в северной и южной частях совр. пров. Хэнань соответственно). Пять других царств это: Ци (齊國, *Циго*, XI в.–379 г. до н. э., Шаньдунский полуостров), Янь (燕國, *Яньго*, XI в.–222 г. до н. э., северо-восток Китая), Чжао (趙國, *Чжаого*, 403–222 до н. э., большая часть провинции Шаньси), Цинь (秦國, *Циньго*, VIII в.–221 г. до н. э., западный регион, Шэньси и Ганьсу) и Чу (楚國, *Чуго*, XI в.–223 г. до н. э. в регионах среднего и нижнего течения Янцзы). Нет сомнений в том, что именно многочисленные войны и сложная социально-политическая обстановка дали толчок к очень динамичному развитию оружейного дела. В период Чуньцю колесничий транспорт, которой являлся важной составляющей и западночжоусской армии, претерпевает небывалый расцвет.

²⁰ Уезд Нгава-Тибетско-Цянского автономного округа провинции Сычуань.

В четвертой части «Чжоу ли»²¹ упоминается «5 видов колесничного оружия» [Чжоу ли, ч.4 «Ся гуань сыма»]. Более подробно поясняет это выражение Чжэн Сюань²² в своих комментариях к «Чжоу ли», где приводит следующий набор вооружения: клевец *гэ*²³, пика *шу* (攷), «копье колесничника» *цюмао* (酋矛), копье с крюком *имао* (夷矛), алебарда *ци*. [Чжоу ли чжу шу, св.32] Предположительно, экипаж такой боевой колесницы состоял из трех человек: располагавшийся в центре отвечал непосредственно за управление колесницей, находящийся по левую сторону атаковал на дальние расстояния при помощи лука и стрел, а находящийся справа атаковал при ближнем бое, используя холодное оружие. [Peers, 1990, p.14] Однако к концу VI века колесницы утрачивают свои лидирующие позиции в комплектровке армий. Связано это как с появлением конницы, так и с распространением нового вида оружия: в центральный Китай наконец-то приходит меч, и основой войск становится пехота. Использовался меч, как правило, в паре со щитом, заменив тем самым древковые виды оружия. По форме ранние мечи были схожи с «восточножоускими» кинжалами²⁴, клинки их были обоюдоострыми длиной 60-80 см. Вероятно, процесс превращения кинжала в меч произошел на территории царства Чу, так как большинство находок мечей того времени было сделано именно там. [Горелик, 1993, с. 35] Мечеподобные кинжалы получают статус ранговых предметов. В погребениях периода Чжаньго были обнаружены целые арсеналы такого оружия, декорированного ценнейшими материалами²⁵. Лезвия мечей

²¹ «Чжоуские ритуалы» (周礼) – один из классических памятников китайской литературы, входящий в состав конфуцианского «Тринадцатикнижия». Относительно времени создания версии расходятся: от Западного Чжоу до эпохи Хань.

²² Чжэн Сюань (郑玄, 127–200) – один из влиятельных конфуцианских ученых эпохи Восточная Хань.

²³ Варианты применения *гэ* на поле битвы были весьма разнообразны. Существовали «колесничные *гэ*», «пехотные *гэ*», клевцы могли использоваться и для абордажных атак кораблей противника, а также в качестве средств «противоколесничной обороны». Различались такие виды *гэ*, вероятно, по длине рукояти. [Комиссаров, 2010, с.97]

²⁴ Данный тип кинжалов характеризуется широким сверху и сужающимся ближе к острию клинком плоско-ромбического сечения. «Восточножоуские» кинжалы быстро распространились и стали самым популярным типом в центральном Китае, о чем свидетельствуют изображения на бронзовых сосудах того времени. [Горелик, 1993, с. 26]

²⁵ Подробнее см. в главе III.

преимущественно оставались бронзовыми, однако уже в V веке появляются образцы, выполненные из низкокачественной стали. Технологии изготовления железных орудий достигли высокого уровня только ко II веку до н. э., и железо не смогло полностью вытеснить бронзу на данном этапе.

Отдельно стоит остановиться и на особом типе кинжалов, появившихся к VII в. до н. э. на территории провинции Ляонин (северо-восток Китая). Отличительной их чертой является так называемая «скрипковидная» форма: для лезвия клинка характерны боковые выступы, что придает ему изогнутые очертания. Однако со временем изгибы становились менее явными, и в итоге клинок стал прямым. Длиной ляонинские кинжалы были в среднем 35-40 см. Изначально лезвие было широким (до 6 см), однако впоследствии наблюдается тенденция к его сужению. Самые ранние «скрипковидные» образцы, датируемые VII веком до н. э., были обнаружены в Наньшаньгэне на севере Китая. В V-II вв. до н. э. кинжалы получают распространение и на других восточных территориях, в том числе и в Японии. [Горелик, 1993, с. 23-24]

В академической среде не сложилось единого мнения относительно времени появления арбалета в арсенале китайского воина. Тем не менее, самые ранние археологические находки относятся IV-III вв. до н. э.²⁶ [Комиссаров, 2010, с.113] Хроника «У-Юэ чуньцю» («Анналы царств У и Юэ», «吳越春秋») приписывает изобретение арбалета царству Чу. [Там же, с. 114]

²⁶ Самые ранние образцы отличает очень простая конструкция спускового механизма, а у некоторых он отсутствует вовсе. [Selby, 2000, p. 87] Тетива просто заводилась за выступ и спускалась движением большого пальца. [Комиссаров, 2010, с. 114] Со временем механизм усложнялся, появился даже так называемый арбалет возвратного принципа действия, который предназначался для поражения множественных целей (от двух до десяти). Над луком и прикладом находился магазин со скользящей крышкой, в нем размещались стрелы. Тетива приводилась в необходимое положение при помощи рычага, после чего стрела попадала в отверстие, и срабатывал спусковой механизм. [Вернер, 2009, с. 47] Материалами при изготовлении арбалетов служили наиболее прочные породы дерева, которые не кололись и хорошо переносили влагу. Упор делался на надежность и долговечность оружия. После шлифовки ложе арбалета покрывалось краской или лаком. [Комиссаров, 2010, с. 116]

Во второй половине III в. до н. э. царству Цинь, одному из крупнейших государственных образований эпохи Восточного Чжоу, удается объединить под эгидой своей власти другие шесть крупных царств на территории Поднебесной. Так возникла первая в китайской истории империя Цинь (秦, 221–206 гг. до н. э.), которую основал Ин Чжэн (嬴政, 259–210 до н. э.), прежде государь (царь) древнего царства Цинь (правил с 246 г.) и принявший после объединения страны принципиально новый державный титул Цинь Ши-хуанди (秦始皇帝, сокр. 秦始皇, *Цинь Ши-хуан*). Титул означает: «Божественный Владыка, открывающий [эру] Цинь» и приравнивается к императорскому титулу [Кравцова, 2012, с. 95-96]. Политика, проводимая Цинь Ши-хуаном отличалась как стремлением к централизации и унификации, так и особой жестокостью и бескомпромиссностью, что, вероятно, стало одной из причин недолговечности существования циньской империи. Провозгласив себя императором, Цинь Ши-хуан приказал стянуть аристократию соседних царств ближе к столице, так как именно ее представители являлись для него теперь главной угрозой. Армия была реорганизована, а оружие у населения конфисковано. Последнее касалось и знати, что стало для «благородных мужей» настоящим ударом. Известнейший историограф ханьской эпохи Сыма Цянь (ок. 135 г. до н. э. – ок. 86 г. до н. э.) в своих «Исторических записках» (史记, «Ши цзи») так описывает эти события: «Ши-хуан, став у власти, соединил в одно и прибрал к рукам все шесть княжеств, [он] переплавил мечи и копья [княжеств] и отлил из них [колокола] и перекладины к ним, чтобы таким путем приостановить все войны...» [Сыма Цянь, 2001, с.114]

Тем не менее, оружие продолжает свое существование в рядах циньской армии. Древковое оружие того времени практически не отличается от образцов эпохи Чжаньго. Исключение составляют некоторые железные орудия (например, железные трезубцы-цзи). Бронзовые же изделия (клевец-гэ, трезубцы-цзи, копья-мао) в целом идентичны предметам вооружения

предшествующего периода. То же касается и бронзовых мечей. [Чжоу Вэй, 2006, с. 111-112] Железо же в изготовлении мечей теперь заменяется на сталь, стальные мечи, в свою очередь, становятся легче и длиннее, длина меча теперь могла достигать 1 метра. [Мельников, 2009, с. 32]

О вооружении циньских армий мы знаем прежде всего благодаря знаменитой терракотовой армии в некрополе Цинь Ши-хуана. Фигуры солдат держат в руках копья, клевцы-гэ, алебарды-цзи, кинжалы-дао, арбалеты, обычные луки и стрелы и др. Колесницы запряжены четырьмя лошадьми. Также в руках скульптур были обнаружены и мечи. Вероятно, первоначально статуи были оснащены настоящим оружием, но спустя 4 года после смерти императора гробница была вскрыта бунтовщиками, а оружие украдено. Впоследствии его заменили бронзовыми и оловянными аналогами.

После краха первой китайской империи ей на смену приходит другая, оказавшаяся гораздо более жизнеспособной, – империя Хань. Эпоха Хань подразделяется на два основных периода: Ранняя (前漢, Цянь Хань) или Западная (西漢, Си Хань) Хань (206 г. до н. э.–8 г. н. э.) и Поздняя (後漢, Хоу Хань) или Восточная (東漢, Дун Хань) Хань (25–220 гг. н. э.). На небольшой промежуток между периодами приходится правление Ван Мана (王莽, 45 до н. э.–23 н. э.), захватившего престол и попытавшегося основать новую правящую династию Синь (新, 9–25).

Отличительная черта культуры эпохи Хань – отсутствие явных новаций, она была скорее ориентирована на развитие и доведение до совершенства более ранних, позднечжоуских образцов. Однако в оружейном деле вместе с тем происходят заметные изменения.

Среди древкового оружия на первый план выходит алебарда-цзи, следующим по значимости выступает копьё-мао, которое по своей форме приблизилось к более позднему копьё-цян (枪) и могло достигать 5,5 метров в длину. На основе алебарды-цзи развивается новый вид оружия – шуанцзи

(双戟). *Шуанцзи* представляло собой две укороченных алебарды-*цзи*, которые использовались как парное оружие. При этом *цзи* была не только атрибутом военных: в «Жизнеописании Дунфан Шо» (东方朔传) [Дунфан Шо чжуань] описывается сцена, когда Дунфан Шо прибывает во дворец императора У-ди²⁷ с алебардой-*цзи* в руках. Таким образом, *цзи* могли использовать в том числе и сановники. Чжоу Вэй также приводит такую цитату из письменного памятника «У чжи» (吴志) ханьского времени: «Гань Нин танцевал, держа *шуанцзи* в руках» [Чжоу Вэй, 2006, с. 113]

Еще одна принципиальная новация черной металлургии и оружейного дела эпохи Хань – появление стального меча-*цзянь* более 1 метра длиной, что стало классическим видом этого оружия²⁸. Принципы обработки стали также становятся классическими для последующих эпох. Ханьские стальные клинки отличает особая гибкость и прочность. Меч также возвращает себе статус атрибута знати: теперь его носят как военачальники, так и высокопоставленные чиновники и аристократы.

Однако в эпоху Хань у меча-*цзянь* появляется серьезный конкурент: однолезвийный бронзовый изогнутый меч-*дао*. Ими быстро перевооружается и ханьская армия. Вероятно, причиной его появления стало отсутствие в китайском арсенале оружия (помимо арбалета), способного противостоять вооруженным всадникам кочевых народностей (в частности, *сюнну*). *Дао* благодаря своему более короткому (60-80 см) и увесистому лезвию обладал большой рубящей силой и был удобен для использования конным всадником.

²⁷ У-ди (武帝 Сяо-у-ди 孝武帝, прав.140(141)–86(87) до н. э., личное имя Лю Чэ (劉徹, 156—86/87 до н. э.) – 6-й монарх Ранней Хань, при котором эта империя достигла зенита своего могущества.

²⁸ Это изобретение стало возможным, естественно, благодаря интенсивному развитию черной металлургии [Кравцова, 2004, 152]. Уже в III веке до н. э. китайские мастера открыли способ выплавки ковкого чугуна путем его обжига (долговременного, около недели, воздействия на исходный сплав высокой температуры). Такой чугун по эластичности приближался к ковкой стали, но обладал значительно большей, чем обычный железосодержащий сплав, твердостью и прочностью. Во II веке до н. э., и также впервые в истории мировой черной металлургии они научились получать из чугуна сталь (кит. *даме* 大鐵, «великое железо»), причем, по технологии, аналогичной бессемеровскому процессу, который был открыт на Западе (в Америке) в 1856 году. И, наконец, в течение еще нескольких столетий (с I по III вв. н. э.) были разработаны способы получения твердой, мягкой ковкой и особо высококачественной стали («многосуточное железо»), которая получалась посредством многократного и долговременного сплавления чугуна с ковкой сталью.

Существует три основных версии происхождения меча-*дао*. Согласно первой из них, меч-*дао* является изобретением собственно китайским, а прообразом ему послужил китайский же нож-*дао*. Суть второй версии состоит в том, что форма меча была заимствована китайцами у кочевых племен. Третья же гласит, что меч является заимствованием с Ближнего Востока, в частности из Персии или из Индии. [Мельников, 2009, с. 34]

1.2. Эволюция японского оружия

История японского оружия, как и китайского, восходит еще к палеолитической эпохе. Палеолитический человек на японских островах использовал преимущественно каменные топоры, подобия ножей, копья и лезвия, созданные из микролитов.

В раннем Дзёмон²⁹ также активно использовались каменные орудия, чаще – совмещенные с деревом: луки, стрелы и копья. Костяные наконечники появляются лишь в поздний период этой эпохи. С помощью луков и стрел люди того периода охотились преимущественно на кабанов и оленей [Мещеряков, 2010, с. 49]. До нас дошли только луки из позднейших археологических памятников. Таковыми являются, например, луки из торфяника в городе Корекава³⁰ (префектура Аомори). Они были изготовлены из двух узких пластин японского кедра и связаны между собой при помощи веревок из коры. На некоторых из них обнаружены следы красного лака. Длина самого большого из найденных луков превышает 2 метра. [Киддер, 2003, с.49] Для эпохи Дзёмон характерны и более специфичные каменные изделия, например, дубинки-*сэкибо* фаллической формы и изогнутые каменные мечи. Исследователи все еще не сошлись во мнениях относительно

²⁹ Эпоха Дзёмон (縄文時代, *Дзёмон дзидай*), приблизительно 14000 л.н.–IV–III вв. до н. э.. В рамках данного параграфа мы будем пользоваться более «грубой» периодизацией эпохи Дзёмон, объединяя самый ранний Дзёмон (早期, *Со-ки*) с ранним (前期, *Дзэн-ки*), а поздний (後期, *Ко-ки*) с самым поздним (晩期, *Бан-ки*). Таким образом, под ранним Дзёмон в данном случае понимается отрезок от XIV до V тысячелетия до н. э.

³⁰Корекава (是川遺跡, *Корэкава исэки*) – исторический памятник, относящийся к позднему периоду Дзёмон и расположенный на территории города Хатинохе (префектура Аомори, регион Тохоку) на севере Японии.

предназначения данных артефактов: одни считают, что дубинки и мечи являли своего рода символ власти, другие склоняются к версии о сугубо ритуальной их функции. Тем не менее, большинство придерживаются мнения, что данные изделия не использовались непосредственно как боевое оружие. На это указывает еще и тот факт, что такие дубинки и мечи, как правило, были декорированы орнаментом. Мечи изготавливались не только из камня, но и из дерева. Доказательством тому являются прежде всего мечи из японского кедра, найденные в Корекава. Так же, как и дубинки и каменные мечи, корекавские артефакты относятся к позднему Дзёмон. В Корекава было обнаружено более десяти деревянных кинжалов, покрытых красным лаком. Каждый из них около эфеса украшен резьбой. Там же найден и деревянный церемониальный изогнутый меч, длина его немногим превышает длину кинжалов – около 67 см. Он также выполнен из японского кедра, покрыт красным лаком, а его эфес и рукоять декорированы резным узором. [Там же, с. 63]

Начало так называемой эпохи Яёй³¹ (弥生時代, *Яёй дзидай*) непосредственно связано с мощным потоком переселенцев с юга Корейского полуострова. Центр культуры Яёй находился на северо-западном Кюсю, откуда она получает дальнейшее распространение в регион Кинай. В отличие от культуры Дзёмон, Яёй не охватывала всей территории японского архипелага. Многие исследователи сравнивают эпоху Яёй с «неолитической революцией», так как именно в этот период происходит переход к производящему типу хозяйствования. [Мещеряков, 2010, с. 62-64] В то же время на территории Японии получают распространение металлические изделия. Согласно данным современных исследований, железо на японских островах появляется даже раньше, чем бронза. К самым ранним

³¹ Временные границы Яёй (особенно его начала) достаточно размыты и в литературе часто обозначаются как 300 (900) гг. до н. э. — 250 (300) гг. н. э. Считается, что именно в эпоху Яёй появляется война как социальное явление, о чем свидетельствуют археологические находки: изрубленные кости, оружие, доспехи и др. [Вещь в японской культуре, 2003, с.36]

металлическим находкам относятся железные топоры, бронзовый клевец и бронзовые наконечники стрел. [Вещь в японской культуре, 2003, с.37] При этом наблюдается интересное разграничение функций: орудия, предназначенные для практического применения, изготавливались преимущественно из железа, в том числе и оружие, используемое в бою (мечи, наконечники копий и стрел, ножи, топоры и др.), бронзовые же изделия являли собой предметы культа или символы власти. К символам власти, как считается, относились в первую очередь меч и копье. [Баженов, 2001, с.10] Так в захоронениях знати обнаруживают в основном бронзовые мечи и копья, реже – другие виды оружия, как местного, так и корейского и китайского производства. Культ оружия в эпоху Яёй опять же был характерен в первую очередь для северных районов Кюсю.

Собственное производство металлических изделий, вероятно, началось далеко не сразу, на ранних этапах жители японских островов довольствовались изделиями континентального происхождения. И даже при освоении технологий сырье продолжало ввозиться с материка. [Мещеряков, 2010, с.74-76] Китайские образцы оружия проникают в Японию через Корею приблизительно в III-II веках до нашей эры. Во II-I веках начинается и местное их производство. Именно китайские клевцы-*гэ*³², копья-*мао*³³, кинжалы и мечи явились родоначальниками японского бронзового оружия, которое впоследствии приобретает ритуальные функции. [Вещь в яп. культуре, 2003, с.40] Завезенное оружие преимущественно было изготовлено в северных регионах Китая, поэтому кинжалы были ляонинского «скрипковидного» типа (о которых говорилось в предыдущем параграфе), что заметно отразилось и на форме бронзовых мечей. Тем не менее, заимствования с континента не были «слепыми», те или иные формы были модифицированы в рамках местных культур. Так, например, бронзовые мечи

³² При этом трезубец-*цзи*, гибрид клевца-*гэ* и копья-*мао*, Японии так и не достиг.

³³ На основе китайский образцов создается японское копье *хоко*, которое остается основным для японцев древковым оружием вплоть до эпохи Камакура.

с узким клинком континентального происхождения в Японии обретают широкое лезвие и утрачивают свои практические функции, становясь исключительно ритуально-церемониальным предметом.³⁴ Подобные изменения происходят и с копьем. Всего выделяют четыре стадии эволюции копья того периода: 1) *хосогата* (узкие боевые копья, большая часть импортировалась с Корейского полуострова, размер наконечников 20-25 см), 2) *накабосо* («среднеузкие»), 3) *накахиро* (длина 50-70 см), 4) *хирогата* (более 70 см). [Вещь в яп. культуре, 2003, с.42-43] Особый интерес также представляют наконечники-кинжалы, так как они были единственным видом оружия, которое декорировалось в Японии в эпоху Яёй, как правило, геометрическим орнаментом. Такие наконечники часто находят на склонах гор или открытых местностях. Существует предположение, что они «использовались в ритуалах, связанных с вознесением благодарности духам – покровителям равнин, от которых зависит плодородие земель, и просьбами о даровании людям еще больших благ, – в те времена такой обычай был в особом почете у жителей побережья Внутреннего Японского моря.» [Киддер, 2003, с.141]

Вместе с тем общество продолжало активно развиваться, и вскоре преимущественно на территории равнины Нара начинают появляться масштабных размеров курганы – вероятно, захоронения правителей, что свидетельствует о зарождении государственности на японских островах. В целом эпоху становления раннего японского государства называют эпохой Ямато (大和時代, *Ямато дзидай*, 250 (300)–710), которая, в свою очередь, подразделяется на два периода: курганный период Кофун (古墳時代, *Кофун дзидай*, 250 (300)–592) и период Асука (飛鳥時代, *Асука дзидай*, 592–710)³⁵. Рубеж между ними связан с воцарением императрицы Суйко (推古天皇,

³⁴ В захоронениях того периода обнаруживают только «узкое» бронзовое оружие боевого типа, ритуальные версии закапывались в специальные «клады». Вероятно, сам процесс закапывания оружия, получивший в японоведческой науке название «*фукусохин*», являлся неким магическим обрядом, о смысловом наполнении которого мы можем лишь догадываться.

³⁵ Датировки в разных источниках могут разниться.

Суйко-тэнно:, прав. 592–628) и перенесением резиденции правителей в бассейн реки Асука. В период Кофун увеличивается импорт железных слитков и готовых железных изделий из Китая и Кореи, поэтому железные орудия получают все более широкое распространение. Оружейное дело активно развивается, в первую очередь благодаря переселенцам из Китая³⁶ и с корейского полуострова (преимущественно из Пэкче³⁷), владеющим кузнечным мастерством на высоком уровне. [Баженов, 2001, с.13]

В погребениях этого времени также начинают все чаще встречаться предметы вооружения, выполненные из железа. Вместе с тем культ оружия выходит за пределы Северного Кюсю и проникает в центральную Японию. Однако теперь это не просто символы знатного происхождения, а полноценный воинский культ: количество предметов оружия среди погребального инвентаря увеличивается в разы, помимо железных и бронзовых мечей, копий, алебард, луков и наконечников стрел были обнаружены воинские доспехи и боевые кони. Вероятно, это было связано с широкомасштабными военными конфликтами, которыми обычно сопровождается процесс становления государственности. [Мещеряков, 2010, с.88]

Существуют и иные версии причин формирования на Кюсю воинского культа. Так, например, японский историк Эгами Намио (江上 波夫, 1906–2002) предположил, что в начале периода власть над племенами находилась в руках жрецов, которые осуществляли контроль как над хозяйственной, так и над духовной жизнью общины. Позднее же север Кюсю оказывается завоеван воинственными «племенами всадников», пришедших на острова с Корейского полуострова. С точки зрения Эгами, северные районы Кюсю были в то время своего рода вратами на континент и представляли собой

³⁶ Волны иммиграции из Китая были спровоцированы сначала быстрой сменой южных династий (420-588 гг.), а затем – становлением Северной Ци (北齊, Бэй ци, 550-577 гг.) Также ремесленники увозились в Ямато насильно (набеги на острова Ики, Цусима и Корею), однако, ввиду очевидного превосходства в умениях и знаниях, рабами не становились. [Баженов, 2001, с.15-17]

³⁷ Одно из трех древних царств, расположившихся на Корейском полуострове, наряду с Когурё и Силла. Согласно преданиям, было основано в 18 году до н. э. Просуществовало до 660 года н. э.

центр японской культуры. [Синто: путь японских богов, Т.1, 2002, с.20] А.Г. Баженов также отмечает, что захоронение кофунского периода с обилием военной утвари – «...типичное захоронение военачальника кочевников Евразии, встречающееся вплоть до территории Венгрии, а прямые мечи *канто-но тати* с кольцеобразными окончаниями рукоятей схожи с найденными в курганных захоронениях сарамитов в южных степях России.» [Баженов, 2001, с.18]

По росписям и *ханива*³⁸ из кофунских захоронений мы можем судить о том, что переносные колчаны привязывали за спину, и они могли достигать огромных размеров (в человеческий рост). Делались такие колчаны, вероятно, из дерева, но как их перемещали и использовали – остается загадкой. [Киддэр, 2003, с. 223]

Мечи периода Кофун изготавливались как по китайским и корейским образцам, так и в виде местных широколезвийных мечей, известных еще с эпохи Яёй. Широколезвийные мечи продолжали выполнять преимущественно ритуальные функции. В раннем Кофун получают широкое распространение так называемые *цуруги*³⁹ или *кэн*, которые появляются путем модификации китайского *цзяня* и на письме обозначаются тем же иероглифом. Рукоятка *цуруги* заметно длиннее рукояток китайских образцов, а клинок значительно шире и, в отличие от *цзяня*, не сужается по мере приближения к острию. [Хорев, 2011, с.18] Однако период настоящей популярности *цуруги* был довольно коротким, – уже к V–VI векам они ощутимо сдают свои позиции, уступая место прямым однолезвийным мечам

³⁸ *Ханива* – керамические скульптуры, характерные для периода Кофун, имели сугубо ритуальное предназначение и как правило помещались на вершины курганов. Самые ранние *ханива* цилиндрической формы относят к III веку н. э. В IV веке появляются *ханива* в виде посуды, животных и людей, в том числе и фигур воинов в полном облачении.

Согласно «Нихон сёки», *ханива* появляются во времена правления императора Суйнина (29 г. до н. э.–70 г.н. э.), который счел бесчеловечной традицию хоронить живьем приближенных умершего господина. [Нихон сёки, Т.1, 1997, с. 228]

³⁹ В одной только русскоязычной литературе сведения о *цуруги* сильно расходятся. Так, например, Е.С. Бакшеев в своей статье «От войны к ритуалу. Бронзы периода Яёй.» определяет *цуруги* как «оружие <...>, характерное для периода Яёй» [Вещь в яп. культуре, 2003, с.40], в то же время К.С. Носов в работе «Вооружение самураев» относит появление *цуруги* к VI веку и связывает его с проникновением в Японию буддизма [Носов, 2001, с.7]

(古墳刀, *кофун-то*.; также 直刀, *тёку-то*.), которые отличаются разнообразием наверший (меч с кольцом, меч с молотом, меч с «драгоценным» навершием)⁴⁰, а также богатым в сравнении с предыдущей эпохой декором. Их украшали золотой проволокой, гравировками, использовали чеканку и золочение. Такое оружие являлось не только признаком знатного происхождения его владельца, но и могло выполнять свои боевые функции. [Баженов, 2001, с.13] В отдельную категорию хотелось бы выделить датируемые V веком мечи с надписями (из курганов Эта Фунаяма (江田船山, преф. Кумамото), Инарияма (稲荷山, преф. Сайтама), Тодайдзияма (東大寺山, преф. Нара), Инаридай (稲荷台, преф. Тиба)), которые, впрочем, скорее являются исключением, чем правилом, так как подобные находки исчисляются единицами. Надписи на них содержат сведения о самом оружии (даты изготовления, материал, имя владельца), так и благопожелания вроде «обладателю этого меча будет сопутствовать удача». Предположительно, такие надписи были созданы для коммуникации с потусторонними силами, а не с другими людьми, и имели магический характер. [Мещеряков, 2010, с.113]

В кофунских захоронениях также было обнаружено большое количество каменных моделей оружия, в том числе и совсем миниатюрных, – в захоронении Катонбояма (г. Сакаи, префектура Осака) были найдены каменные ножи в ножнах длиной около 2,5 см.⁴¹

В период Асука технологииковки заметно шагнули вперед, было освоено производство стальных изделий. Мастера того времени умели управлять углеродом и освоили сварочные технологии: в процессе изготовления клинка вместе сваривались железные и стальные пластины, прежде же мечи изготавливались из кованной железной полосы. [Баженов, 2001, с.18] Стоит отметить, что японцы быстро наработали свою уникальную

⁴⁰ См. Баженов А.Г. История японского меча. СПб.: Атлант, 2001. – 264 с. – С. 14-15

⁴¹ Подробнее см.: Киддер Дж. Япония до буддизма. – С.224-225.

технологии получения прочной слоистой стали. [Хорев, 2011, с.18] Однако импорт китайского оружия продолжался и в этот период. Особенно ценились китайские мечи. В «Нихон сёки» следующие слова приписываются императрице Суйко: «Если бы сыновья Сога/ Были лошадьми, стали бы/ Они конями Пимука;/ Были бы мечами, стали бы/ Верными клинками из Курэ⁴².» [Нихон сёки, Т.2, 1997, с.104]. Как следует в том числе и из данного отрывка, японская знать того времени предпочитала китайские мечи-цзянь, к их отделке и декору также подходили очень тщательно. В то же время появляется и новый вид собственно японского меча, *варабитэ-то* (蕨手刀), с прямым односторонним лезвием и изогнутой рукояткой. Предназначался он, судя по всему, для людей невысокого положения и статусностью не обладал.

На период Асука также приходится появление и распространение на японских островах китайского арбалета⁴³.

К 710 году заканчивается строительство новой столицы, возведенной по модели китайской столицы Чаньань, – этим событием знаменуется начало нового этапа в японской истории – эпохи Нара (奈良時代, *Нара дзидай*, 710–794). В эпоху Нара деятельность государства подчинялась законодательной системе, созданной на основе китайских образцов, – так называемой системе *рицурё* (律令制 *рицурё:-сэй*), а частности кодексу Тайхо (大宝律令, *Тайхо: ричурё:*, 702 г.) и более позднему кодексу Ёро (養老律令, *Ё:ро: ричурё:*, 752 г.). Законодательство нарского времени предполагало наличие регулярной армии. В отличие от Китая, где армия подчинялась центральной власти и дислоцировалась вблизи столицы, то японские воинские части находились в подчинении властей провинций. Армия делилась на две основных части: *гундан* (軍団) – провинциальные, и *эфу* (衛府) – столичные части. Каждый крестьянским двор был обязан отправить в провинциальную часть одного

⁴² Курэ – японское название китайского царства У.

⁴³ Первое упоминание об арбалете в Японии, попавшем туда вместе с китайскими военнопленными, относится к 668 году н. э. К 672 году арбалеты уже широко использовались. [Тёрнбулл, 2005, с.183]

пехотинца и обеспечить его питанием. Часть крестьян отправляли в столицу (на 1 год), других же на 3 года отсылали на Кюсю охранять границы государства. Офицерами также назначались выходцы из местной знати. [История Японии, 1998, с.110-111] Стоит отметить, что мечи знатных особ того времени декорировались особенно роскошно: обильно инкрустировались драгоценными камнями, золотом и серебром, расписывались лаком и красками, украшались колокольчиками и даже перьями ибиса. [Баженов, 2001, с.31-33] Что же касается армии, то усилия японских властей в итоге оказались напрасны: нарские войска зарекомендовали себя как крайне неэффективные, что особенно проявилось в борьбе с *эмиси* – племенами северо-востока Хонсю. Причинами тому были не только отсутствие у рекрутов профессиональной военной подготовки, но и качество вооружения. Мечи на вооружении японцев оставались прямыми, чем проигрывали изогнутым мечам *эмиси*, которые за счет своей формы и легкости в использовании отличались большей эффективностью в конном бою. [Тёрнбулл, 2005, с.26]

Арбалеты в эпоху Нара активно использовались, оставаясь основным вооружением пехотинцев. Так продолжалось вплоть до отмены военной мобилизации крестьян, из которых и создавались пехотные подразделения. Упразднение пехоты способствовало упадку этого вида оружия. [Тёрнбулл, 2005, с.183] Теперь основную боевую силу составляли конные воины, для которых гораздо более удобным в использовании оказался большой лук. С приходом эпохи Хэйан (平安時代, *Хэйан дзидай*, 794–1185) Япония вступает в эру самураев.

В 794 году столицу государства вновь перенесли: отстроенный город получил поэтическое название Хэйан («мир и покой») и прослужил резиденцией японского императора вплоть до 1869 г. Тем не менее, название столицы никак не повлияло на социально-политическую обстановку того периода, которая не отличалась стабильностью. Императорский двор (где

император правил лишь номинально, а фактическая власть принадлежала возвысившемуся роду Фудзивара (藤原), который поставлял правителям жен) был настолько поглощен внутренними интригами, что это приводит к ослаблению центральной власти. На внутривластной арене значительно возрастает роль провинциальных управителей, центральная же власть постепенно утрачивает контроль над территориями провинций. Ослабление верховной власти повлекло за собой рост преступности в стране: в IX-X веках появляются банды вооруженных разбойников *сюба-но то*: (餓馬の党, «конные банды»). Известны случаи их нападений на усадьбы управителей провинций, грабежей складов, убийств чиновников и других представителей населения. [История Японии, 1998, с.195] Верховная власть отреагировала на постоянные жалобы чиновников изданным в 901 г. указом, дающим главам провинций право самостоятельно поднимать войска для поимки преступников, не дожидаясь императорского указа (так как ввиду территориальной удаленности помощь могла прийти только спустя недели). Для защиты своих территорий управители начинают прибегать к услугам профессиональных конных воинов, из которых впоследствии и была сформирована самурайская прослойка.⁴⁴

Изначально меч не был основным самурайским оружием. Как уже было сказано, в бою применялся преимущественно лук. Копье *хоко* (矛) к этому времени постепенно начинает выходить из употребления, уступая место *нагинате*⁴⁵. Впрочем, конные лучники использовали *нагинату* не так уж часто, прежде всего она была оружием их пеших слуг. Меч хоть и не являлся

⁴⁴ Это, пожалуй, самая расхожая теория происхождения японского воинского сословия. Примечательно, что формируется воинская прослойка в регионе Канто, так как именно выходцы оттуда славились искусным умением стрельбы из лука и конной езды. М. Курэ связывает это обстоятельство с волной иммиграции с корейского полуострова из-за нестабильной политической обстановки: приняв переселенцев за потенциальную угрозу, правительство переселяет их подальше от столицы (в окрестности современного Токио). Курэ предполагает, что в сообществе иммигрантов могли найтись люди, сведущие в разведении лошадей (возможно, выходцы из племен кочевников Центральной Азии. И именно эти конные лучники стали предшественниками самураев. [Курэ, 2007, с.7]

⁴⁵ Нагината (長刀) дословно переводится как «длинный меч», что в полной мере отражает ее специфический внешний вид. Оружие имеет длинную рукоять, – и это именно рукоять, а не древко, как может показаться на первый взгляд, – которая заканчивается изогнутым однолезвийным клинком. Средняя длина рукояти – около 2 м, клинка – около 30 см.

главным видом оружия, но продолжал активно развиваться. Именно в эпоху Хэйан получает распространение изогнутый меч *тати* (太刀)⁴⁶ – длинный, с короткой и резко загнутой кверху рукоятью. У него появляется и «меч-спутник» (*созэдзаси*) в виде *танто*⁴⁷. В ближнем бою именно *танто* использовался наиболее часто, гораздо чаще, чем длинный меч. Также зарождается традиция подписывать мечи именами мастеров⁴⁸.

На конец хэйанской эпохи приходится многочисленные кровопролитные сражения между двумя влиятельнейшими самурайскими кланами – Тайра (平家) и Минамото (源), получившие название «война Гэмпэй» (源平合戦, *Гэмпэй кассэн*, 1180–1185). Борьба за власть оканчивается возвышением рода Минамото, и Минамото Ёримото (源頼朝, 1147–1199) впервые в японской истории получает титул *сёгуна* (將軍), – главы военного правительства. Местом своей резиденции он выбирает небольшой провинциальный городок на побережье под названием Камакура, давший название всей эпохе. Таким образом знаменуется начало эпохи правления камакурского сёгуната (鎌倉時代, *Камакура дзидай*), которая продлилась вплоть до XIV века.

Эпоху Камакура по праву считают «золотым веком» японского меча, именно в этот период технологииковки достигают высочайшего уровня. Впоследствии с каждым столетием будет наблюдаться лишь ухудшение качества клинков.

Серьезным испытанием для самурайского вооружения эпохи Камакура стало столкновение с монголами в XIII веке. Монгольские луки оказались дальнобойнее, чем японские *юми*, а сабли были легче, что позволяло

⁴⁶ Относительно времени появления *тати* исследователи также не приходят к единому мнению. Вероятно, на становление меча повлияли три основных традиции: китайская, корейская и «северная», т.е. оружейная традиция племен *эмиси*.

⁴⁷ *Танто* (短刀) – кинжал общей длиной 35-45 см, изготавливался из губчатого железа, имеет характерный хамон и съемную рукоять. Если длина клинка кинжала превышает 30 см, то такой кинжал уже будет именоваться не *танто*, а *вакидзаси*.

⁴⁸ Считается, что самый ранний *тати*, на хвостовике которого выгравированы имя и дата, был создан мастером Намихира Юкимаса в 1159 году. [Носов, 2001, с. 8]

искуснее орудовать ими в бою. «Столкновение с новым оружием и тактикой монголов обнаружило некоторые слабые стороны меча *тати*. Например, кончик легко ломался и не поддавался починке. Самураи сделали соответствующие выводы. В результате мечи были укорочены и облегчены, чтобы ими можно было быстрее манипулировать.» [Носов, 2001, с.10]

В начале XIV века появляется новый вид оружия, так называемые «полевые мечи» *нодати* (野太刀, также 大太刀, *оотати*). Средняя длина таких мечей составляла около 120 см, в связи с чем носили его за спиной. Меч из-за своих размеров был тяжел, и для его эффективного использования была необходима свобода движений. Поэтому *нодати* стал оружием пехотинцев низшего ранга. Меч держали двумя руками, и применялся он для нанесения размашистых, сокрушительных ударов. Особенно эффективно такое оружие было при отражении кавалерийских атак, когда мечом подсекали вражеских лошадей. [Тёрнбулл, 2005, с.158-159]

У самураев в это время появляется разделение на «штатское» и «полевое» оружие, так как *тати* трудно было использовать для внезапной атаки. «Штатским» мечом стал *утигатана*⁴⁹, а *тати* надевался лишь вместе с доспехами. [Носов, 2001, с.11]

Во второй половине XV века Япония вновь погружает в междоусобных войнах, в японской историографии этот период получил название междоусобиц Сэнгоку (戦国時代, *Сэнгоку дзидай*, «Эпоха воюющих провинций», сер.XV - нач.XVII в.). Территория страны оказывается поделена на множество мелких «государств», каждое из которых держало собственные войска. В связи с необходимостью усиления армий возрастает роль пехоты. Так появляются отряды пехотинцев *асигару*, которых набирали

⁴⁹ Утигатана (打刀) – тип японского меча, особенно широкое распространение получает в эпоху Муромати (1392–1573). Появляется как оппозиция мечу *тати*, отличается большей легкостью и простотой в использовании, длина клинка не превышает 70 см. В отличие от *тати*, носился на поясе лезвием вверх.

преимущественно из крестьян. В моду у пехотинцев входит копьё *яри*⁵⁰. *Яри* взяли на вооружение и самураи, как пешие, так и конные, на поле боя они обычно использовали *мотияри*, длина которых не превышала 4 метров. [Тёрнбулл, 2005, с.172] В целом длина *яри* могла доходить до 6 метров, но это было скорее исключением, чем правилом. На XIV-XV века приходится также расцвет *нагамаки*⁵¹, во многом схожем с *нагинатой*.

Изменения в это время коснулись и мечей: теперь самурайские мечи богаче декорировались, гарды украшались ажурными узорами или инкрустировались металлами, появились и различные аксессуары. Под влиянием основных религиозных течений кузнечное дело возвышается до ранга искусства, соответственно, меняется отношение к самому мечу, что способствует повышению его статуса и дает импульс к дальнейшему развитию декора. [Носов, 2001, с.12] *Тати* оказывается окончательно вытеснен из самурайского арсенала, уступив место *утигатане* и превратившись в оружие знатных генералов.

XVI век знаменуется знакомством японцев с западным огнестрельным оружием, завезенным на острова португальцами, – это были европейские аркебузы. Спустя 5-6 лет аркебуза была частью арсенала армий почти всех *даймё*, одним из первых самураев, кто взял огнестрел на вооружение, был великий объединитель Японии Ода Нобунага (織田信長, 1534–1582). «В 1553 году в армии Нобунага уже насчитывалось 500 аркебузирова, которые в следующем, 1554 году при взятии замка Мураки продемонстрировали тактику кругового залпового огня.» [Тёрнбулл, 2005, с.202] Залповые огни аркебуз в условиях масштабных сражений оказались гораздо эффективней усилий отдельных лучников и пеших самурайских отрядов. Будучи изначально оружием *асигару*, вскоре оно было взято на вооружение

⁵⁰ По сути, наконечник копьё-*яри* (槍) представляет собой уменьшенную копию обоюдоострого меча *цуруги*. Средняя длина копьё – приблизительно 2,5 метра.

⁵¹ Нагамаки (長巻) – вид японского клинкового оружия, представляющий собой что-то среднее между *нагинатой* и мечом: оно имеет лезвие меча, однако длина рукоятки равна длине самого клинка.

самураями и использовалось ими очень активно, особенно во времена Корейской кампании (1592–1598). Однако вытеснить холодное оружие и заработать почтительное отношение со стороны самурайского сословия аркебузе так и не удалось. Также стоит отметить, что крупнокалиберное огнестрельное оружие, то есть пушки, в Японию завозилось, однако особой популярностью почему-то не пользовалось. [Тёрнбулл, 2005, с.204]

После гибели Нобунага его дело по объединению страны продолжает узурпировавший власть генерал Тоётоми Хидэеси (豊臣秀吉, 1537–1598). К 1591 году ему удается объединить под своей властью все государственные образования, на которые тогда была поделена территория Японии. За время своего недолгого правления Хидээси проводит несколько важных реформ, однако нас прежде всего интересует указ 1588 года о конфискации оружия у всех жителей тогдашней Японии, кроме самураев. Таким образом был создан теперь уже по-настоящему элитный класс воинов, а ношение оружия превратилось в сословную привилегию.

Изменения претерпевает и сам самурайский оружейный арсенал. Теперь самураи вооружались не парой мечей *утигатана*, а уже привычными европейскому уху мечами *катана*⁵² и *вакидзаси*⁵³. Этот же набор сохраняется и на протяжении всего периода Эдо (江戸時代, Эдо дзидай, 1603–1868).

С приходом к власти Токугава Иэясу (徳川家康, 1543–1616) и установления диктатуры сёгуната Токугава, на японских землях наконец-то устанавливается долгожданный мир. Отсутствие междоусобиц и внешнеполитических конфликтов сказалось и на оружейном деле: если в предыдущие эпохи изготовление оружия было ориентировано прежде всего на его практическое применение в бою, то в мирные столетия изоляции все

⁵² Катана (刀) – длинный однолезвийный изогнутый меч, имеет длинную прямую рукоять, средняя длина клинка – 60-75 см, общая длина с рукоятью – 80-100 см. Может использоваться как одной, так и двумя руками.

⁵³ Вакидзаси (脇差) отличается от танто не только длиной клинка, но и формой: чаще всего он является укороченной копией меча. [Хорев, 2011, с.44]

больше внимания начинает уделяться декоративному аспекту, меч становится самой богато украшенной частью самурайского облачения. Особенно это отразилось на оправах: они украшались рельефными орнаментами, искусными гравировками, инкрустировались металлами и сплавами с особой тщательностью и любовью. Однако о восприятии самураями меча разговор пойдет в Главе 3.

Касательно древкового оружия стоит отметить, что *яри* и *нагината* выходят из употребления, уступая свое место *содэгарами* (袖搦), которое характеризует наличие множества крюков. Такое оружие использовалось для ловли преступников, вооруженных мечами. [Носов, 2001, с.16]

Выводы к Главе I

Оружейные традиции Китая и Японии прошли одинаково длинные, но принципиально различные по своей сути пути развития. Китайский путь можно обозначить как более естественный: безусловно, имели место быть влияния извне, прежде всего со стороны степных кочевых народов, возможны также и ближневосточные культурные заимствования, однако эти внешние вливания были очень «дозированными» и оказывались постепенно и органично вписаны в культуру центрального Китая. Первостепенную же роль уже на начальных этапах становления китайского вооружения играла собственно китайская оружейная традиция, корнями уходящая в неолитическую эпоху.

Принципиально иную картину мы наблюдаем в Японии. Безусловно, в эпоху Дзёмон уже существовало некоторое местное оружейное производство в виде деревянных орудий, однако, судя по всему, образцы той эпохи не оказали существенного влияния на дальнейшую эволюцию японского оружия. Японская оружейная традиция формируется прежде всего на основе импортируемых на острова китайских и корейских образцов, что можно

обозначить как искусственную стимуляцию развития. Именно по этой причине в японской истории не выделяют бронзового и железного веков, хотя данные эволюционные этапы характерны для большинства архаических культур. Постепенно на территории Японии складывается местная традиция, суть которой на ранних этапах заключалась в модификации изделий континентального (преимущественно китайского) происхождения, однако сильное китайское влияние в оружейном деле сохраняется вплоть до эпохи Хэйан.

Наделение оружия ритуально-церемониальными функциями оказывается характерным для обеих представленных культур, что, впрочем, является весьма распространенным феноменом в мировой культуре в целом, однако, по сравнению с Китаем, бронзовое оружие на территории Японии, вероятно, в большей степени подвергается сакрализации.

Таким образом, можно предположить, что именно иноземность происхождения и культурная чужеродность бронзовых предметов вооружения стали одной из причин превращения оружия в предмет культа в северных районах Кюсю в эпоху Яёй, что находит свое отражение и в культуре последующих эпох.

Глава II. Оружие в китайских и японских мифо-религиозных комплексах

2.1. Предметы вооружения в сюжетах мифологии Китая и Японии

Выбор мифологии Китая в качестве объекта исследования влечет за собой определенные трудности. В отличие от Японии, в Китае на протяжении всей его богатой и длинной истории не было создано ни одного единого мифологического свода. Поэтому китайские мифологические сюжеты представляют собой скорее детали разнообразных паззлов, из которых зачастую не получается собрать цельную картину. Именно эти разрозненные кусочки нам и предстоит проанализировать.

В китайской мифологии очень силен мотив культурного героя, чего мы не наблюдаем у японцев. Божествам приписывается в том числе и создание оружия. Но ввиду разрозненности источников и версии о появлении тех или иных предметов вооружения сильно разнятся. Чаще всего в качестве такого изобретателя фигурирует воинственный великан Чи Ю (蚩尤). Он является одним из главных персонажей мифологического сюжета о битвах правителя-божества Хуан-ди (皇帝, «Желтый император/владыка») за господство в Поднебесной [Юань Кэ, 1987, с. 93-116]. Рисуеться Чи Ю чудовищем-великаном, питающимся камнями, песком и металлами и имеющим тело человека, шесть рук, четыре глаза и медную голову с длинным, острым рогом, и волосами, напоминавшими мечи и трезубцы. Великан попытался совместно с южной народностью *мяо* (苗) свергнуть Хуан-ди, но был повержен тем после нескольких ожесточенных сражений.

Чи Ю же приписывается, например, в тексте «Ши бэнь» («世本»), изобретение клевца-*гэ*, копья-*мао*, алебарды-*цзи*, копья колесничника *цюмао* и копья с крюком *имао*. [Ши бэнь, раздел «Шэнь нун»] Известно, что в некоторых регионах Древнего Китая Чи Ю почитался как изобретатель не только пяти видов холодного оружия, но также металлургии, и к тому же

фигурировал как божество войны (兵主, *Бин-чжу*, «Хозяин воинов») [Кравцова, 2012, с. 314-315]

Помимо Чи Ю, изобретение оружия приписывают многим другим мифическим и легендарным персонажам. Так, в трактате «Бай ши лэй бянь» (稗史类编) таким изобретателем назван Янь-ди (炎帝, Огненный/Пламенный повелитель), кого почитали в качестве божества Юга как особой космологической зоны и одновременно как одного из легендарных правителей древности. В трактате «Гуань-цзы» (管子, «[Сочинение] учителя Гуаня»), приписываемом знаменитому мыслителю и государственному деятелю Гуань Чжуну (管仲, или Гуань И-у 管吾夷, ум. 645 г. до н. э.), даже перечисляются конкретные его виды. Сказано, что из золота, обнаруженного в горах Гэлу, Янь-ди создал меч-цзянь, кай, копье-мао и копье с двумя остриями чи. [Вернер, 2009, с.9] В других источниках изобретение меча приписывается Хуан-ди [Вернер, 2009, с.28]. Существовал сюжет, повествующий о том, как Хуан-ди обучился военному искусству: «<...> появилась женщина с человеческой головой и туловищем птицы по имени Сюань-ньюй. Это была фея, познавшая на небесах истинный путь. Она научила Хуан-ди военному искусству, и с этих пор он стал располагать войска так, что их нельзя было окружить. В то же время он раздобыл красную, как огонь, медь с горы Куньшань и выковал из нее меч, который сразу позеленел, но испускал лучи и был прозрачный, как кристалл, и резал яшму, словно глину.» [Юань Кэ, 1987, с.102-103] Имеется также версия, что Хуан-ди изобрел лук и стрелы [Духовная культура Китая, 2007, с. 663]. В мифе о странствовании-полете Хуан-ди на «усатом драконе» упоминается и его «волшебный лук», оброненный на землю [Юань Кэ, 1987, с.115]. Тогда как в «Шань хай цзине» (山海經, «Книга/Каталог гор и морей») – памятнике, составленному, предположительно, на рубеже III-II вв. до н. э. [Духовная культура Китая, 2006, с. 614], изобретателем лука и стрел уверенно назван сын (по имени Бань) повелителя Запада Шао-хао (少皞, он же Бай-ди 白帝,

«Белый повелитель/император»): «Шао-хао родил Баня, Бань первым изготовил лук и стрелы» [Каталог гор и морей, 1977, с.128]

Эпизодически в китайских текстах встречаются упоминания о некоем волшебном оружии, однако не дается подробных описаний, и сведения о таких магических предметах очень обрывочны. Так, например, относительно мифа о Гуне (鯀) и Юе (禹), усмиряющих потоп, говорится, что один из богов разрубил труп Гуня волшебным мечом *удао* [Юань Кэ, 1987, с. 168]. А в истории о том, как сюйский Янь-ван (偃王) решил захватить престол, фигурирует волшебный лук. Когда подданные Янь-вана принялись рыть канал, которым он планировал воспользоваться для похода на север, выкопали красный лук и несколько красных стрел. Янь-ван счел это знаком того, что именно он должен стать следующим Сыном Неба. А удельные князья посчитали волшебный лук достаточным основанием для получения Небесного мандата и перешли на его сторону [Юань Кэ, 1987, с. 247-248]. Красный лук и красные стрелы описаны и в сказании о мести духа оклеветанного сановника Ду-бо (杜伯) казнившему его Сюань-вану (宣王)⁵⁴. Легенда о мести Ду-бо приведена в нескольких древнекитайских сочинениях. [Сыма Цянь, 2001, с.330] Она гласит, что, спустя три года после казни, Ду-бо вдруг явился в белой колеснице, запряженной белыми конями, в красных одеждах и шапке и с красным луком и красными стрелами в руках. Есть и подробности, что «лук у Ду был как полная луна, а стрелы – как падающие звезды...», и именно из этого лука и был убит Сюань-ван: стрела вонзилась ему прямо в сердце [Юань Кэ, 1987, с. 250-251]. Также в текстах упоминается некий волшебный кинжал *куньу* при перечислении драгоценных даров, поднесенных царю Му-вану⁵⁵ во время его поездки по стране. Кинжал был

⁵⁴ Стоит заметить, что Сюань-ван является подлинным исторически лицом: 11-й правитель (царь-ван) эпохи Ранняя/Западная Чжоу (XI в. – 770 г. до н. э.), правивший, согласно новейшим данным, с 827 по 782 г. до н. э. [Концевич, 2010, с.101]

⁵⁵ Му-ван (穆王) – 5-й монарх Ранней Чжоу, правивший, по традиционной хронологии с 1001 по 947 гг. до н. э.

подарен западными варварами *сиху* и «мог разрубать нефрит, как кусок глины» [Там же, с. 247].

Имена предметам вооружения в рамках мифологии практически не присваивались, или, возможно, сведения об этом просто не сохранились. Наиболее известна легенда о чудесных мечах Гань Цзяна. Эта легенда пользовалась огромной популярностью в Китае: она неоднократно излагается в различных памятниках, хотя и в несколько разных вариантах. В одних этот персонаж назван Ганцзе Мо-се (干將莫邪), и говорится, что он жил в одном из древних царств. [Алимов, 2014, с. 156-157]. В других он действует под именем Ган Цзян, а Мо-се оказывается его супругой. Тем не менее, все легенды сходятся в том, что он, будучи необыкновенно искусным мастером, выплавил два волшебных меча – самца и самку. Приведем вариант легенды, зафиксированный в «У ди цзи» (吳地記 «Записи о землях У») [Юань Кэ, 1987, с.226-227]. По ней, мастер жил в царстве У. Местный правитель приказал ему выплавить меч. Однако железо упорно отказывалось плавиться. И тогда жена Гань Цзяна, Мосе, решила пожертвовать собой, желая помочь своему мужу. Она бросилась в огненную печь, и металл тут же потек. Выплавленные мечи ярко сияли. Всего их было выплавлено два: мужскому (самцу) дали имя Ганьцзян, а женскому (самке) – Мосе.

Легенда о двух мечах, тоже получивших имена собственные, приведена в жизнеописании Чжан Хуа (張華, 232–300), крупного государственного деятеля, литератора и ученого второй половины III в.⁵⁶ Важно, что это жизнеописание включено в официальное историографическое сочинение «Цзинь шу» («Книга о Цзинь»), созданное уже в VII в. [История Китая..., Т.3, 2014, с. 19-20]. Значит, подобные повествования бытовали в Китае не только в древности и могли излагаться в литературе официального характера. Говорится, что Чжан Хуа заметил полосу багрового света, тянущуюся от созвездия Ковша к созвездию Пастух [Кравцова, 1992, с. 154-156]. Знаток в

⁵⁶ О нем см. например, [Духовная культура Китая. Т. 3. , с. 545-548].

области «чудесных явлений» объяснил ему, что это «дух волшебного лезвия, вознесенный на небо», и что Чжан Хуа явлено знамение, что он станет обладателем некоего чудесного оружия. Действительно, Чжан Хуа нашел, вырыв яму у подножья высокой скалы, два меча, спрятанные в каменном ящике. На одном было начертано, что его имя – «Меч Драконов источник», на другом – «Меч Великий изгиб». Сам Чжан Хуа решил, что это – мечи Ганцзян и Мосе. Он хранил их у себя дома, а после его казни мечи вначале чудесным образом исчезли, а затем столь же волшебным образом превратились в двух гигантских водяных драконов, тела которых были покрыты узором, напоминающим иероглифическую надпись. То есть в приведенной легенде меч наделяется, во-первых, космологической символикой (багровая полоса на звездном небе); во-вторых, способностью к само-трансформации (превращение в живых существ). И, в-третьих, оказывается связан с драконом. Не исключено, что за этим повествованием скрываются какие-то древние мифологические представления о мече, но они до нас, к сожалению, не дошли.

Вместе с тем, правомерно говорить, что в целом оружию в китайских мифологических сюжетах чаще всего не отводится по-настоящему существенной роли. Несомненно, оно упоминается в мифах, повествующих о военных сражениях (например, о войне Чи Ю и Хуан-ди), однако внимание на нем не акцентируется. Исключением является миф о Стрелке И (后羿, Хоу И), на котором мы остановимся несколько подробнее.

Центральный персонаж мифа – великий герой-избавитель, которого часто уподобляют древнегреческому Гераклу, однако на счету стрелка И значится семь подвигов, а не десять. Завязка истории такова: у богини Си Хэ (羲和) и бога Ди-цзюня (地僞) было десять сыновей-солнц, которые в один прекрасный день вышли из-под контроля, перестали слушаться родителей и повадились выходить на небосвод вместе, что стало причиной засухи, голода и страданий на земле. Людские мольбы достигали Ди-цзюня и успели ему

надоеть: он решает послать на землю божество-стрелка, который славился своей меткостью, чтобы тот припугнул его непослушных сыновей. Этим стрелком и был И. Ди-цзюн выдает ему волшебный красный лук, а также колчан белых красивых стрел. С этим луком И впоследствии не расстается.

Спустившись на землю, И настолько проникается людскими горестями, вызванными этим жутким пеклом, что вместо того, чтобы припугнуть, при помощи стрел убивает девять из десяти солнц. Однако этим его подвиги не ограничиваются. Теми же стрелами Стрелок И уничтожает и ряд чудищ (свирепое чудовище *яюй*, чудовище с клыком-буравом *цзочи*, чудовище *цзюин*). Однако, когда перед ним встает задача убить птицу *дафэн*, разрушающую людские жилища, И понимает, что одной силы лука и стрел ему недостаточно, слишком уж *дафэн* быстра. Поразмыслив, мифический стрелок привязывает к своей стреле веревку, притягивает птицу к земле и разрубает ее мечом на несколько кусков. И прибегает к мечу вновь при схватке со змеем *башэ*, когда лук опять оказывается бессилён. Тем не менее, меч выступает лишь в качестве вспомогательного оружия, к которому стоит обращаться только в самых исключительных случаях.

Мотив уничтожения хтонических созданий при помощи лука и стрел исследователи часто связывают с осознанием архаического человека той власти над миром природы, которую даровало ему изобретение этого оружия. [Яншина, 1984, с. 169]

Стоит также отметить, что выше приведены лишь некоторые из версий сюжетов, связанных с И, так как не существует цельного мифа, а сведения о стрелке фрагментарны и порой противоречивы. Некоторые источники приписывают Стрелку И изобретение лука и стрел, а другие – изобретение самого искусства стрельбы. [Там же, с.164]

Так или иначе, именно миф о Стрелке становится одним из центральных и наиболее популярных сюжетов китайской мифологии, и

именно с помощью лука и стрел была спасена от множества напастей Поднебесная. При этом мы не наблюдаем мифов (среди ранних их пластов), повествующих, к примеру, об искусном мастере клевца, совершившем множество подвигов во благо человечества при помощи своего волшебного оружия.

Трепетное отношение китайцев к искусству стрельбы из лука прослеживается и в сюжете о том, как Фэнмэн, слуга И, попросил господина научить его мастерски владеть луком. Оказалось, что обучение требует серьезной подготовки. Первый этап, который предстояло пройти Фэнмэну, – это научиться не моргать. Но учиться стрелять было еще рано. Теперь ему необходимо было научиться «видеть маленькую вещь, как большую, а не различимую глазом – как вполне отчетливую». [Юань Кэ, 1987, с.160] Лишь когда эти два условия были выполнены, Стрелок согласился стать наставником и передал все свои умения.

Завершая обзор мифологических сюжетов, в которых фигурируют лук, стрелы и стрельба из лука, нельзя не сказать и о культе Бога Солнца Дун-цзюня (東君, «Владыка/Господин Востока»), имевшем место в религиозных представлениях древнего царства Чу (楚, XI в. –223 г.), находившегося в южных регионах (районы среднего и нижнего течения р. Янцзы) Китая [Кравцова, 1994, с. 163-167]. О данной культуре мы знаем благодаря посвященному этому божеству песнопению «Дун-цзюнь» (東君, «Владыке Востока»), входящему в поэтический свод «Чу цы» (楚辭, «Чуские строфы»). Там есть такие строки: «В одежде из облаков синих, с поясом – радугой белой, // Длинной стрелой в Небесного Волка стреляю, // Лук свой крепко сжимаю, вниз опускаюсь смело» [Яншина, 1984, с. 111]. Считают, что Божество Солнца прогоняет злые силы, персонифицированные созвездием Небесный волк. То есть, данный сюжет отчасти перекликается с мифом о Стрелке.

Японская мифология, в отличие от китайской, подверглась более «централизованной» письменной фиксации. Наиболее ранние (предположительно) сюжеты были объединены в мифо-летописном своде «Кодзики» (古事記, 712 г.), однако он оказался отторгнут культурой и уже спустя 8 лет был переписан заново. Так появился текст «Нихон сёки» (日本書紀), который в гораздо большей степени походил на «цивилизованные» образцы китайских династийных хроник. Осветить некоторые особенности указанных памятников представляется нам необходимым для понимания специфических черт японской мифологии.

И в том, и в другом случае составление свода являлось задачей государственной важности: необходимо было обосновать легитимность правящей династии. Текст «Кодзики» был записан чиновником 4-го ранга Ооно Ясумаро (太安万侶, ?–723) со слов сказителя Хиэда-но Арэ (稗田阿礼). Вероятно, наличие всего лишь одного источника стало причиной того, что в «Кодзики», в отличие от «Нихон сёки», все сюжеты приведены лишь в одной из возможных версий. В предисловии Ясумаро сообщает, что когда после междоусобной войны трон занял император Тэмму⁵⁷, в состав правящих кругов были внесены существенные изменения, в связи с чем возникла необходимость пересмотра событий прошлого и представлений о вкладе того или иного рода в становление японского государства. [Мещеряков, 2010, с.121] Перед летописцем стояла задача в общем-то невыполнимая задача верифицировать архаичные воззрения, заложенные в народных сказаниях, и «поведать истину грядущему потомству». [Кодзики, 1993, с.32] Таким образом, текст «Кодзики» имел ярко выраженную идеологическую направленность. Впрочем, то же утверждение справедливо и для «Нихон сёки». Вместе с тем материал, представленный в «Нихон сёки», гораздо богаче: во-первых, он охватывает гораздо больший временной отрезок, а во-

⁵⁷ Император Тэмму (天武天皇, *Тэмму тэнно*., 622–686) – 40-й японский император, время правления – с 20 марта 673 по 1 октября 686 года.

вторых – большая часть мифологических сюжетов представлены сразу в нескольких бытовавших в народе версиях. Также, если «Кодзики» был ориентирован на далекое прошлое, то «Нихон сёки» – на современность, о чем свидетельствует большая степень детализации событий недавнего прошлого.

Стоит отметить некоторые особенности и самого мифологического материала. Если в случае Китая речь шла о «кусочках», которые невозможно собрать в «единую картину», то в случае японских сюжетов такие «разрозненные кусочки» оказываются «собраны» искусственным путем. Вероятно, для составления сводов были отобраны те мифологические сюжеты, что не противоречили государственной идеологии, причем происхождение этих сюжетов и принадлежность их к иной мифологической традиции не имели значения. Исследователи выделяют две основных мифологических традиции, зафиксированных в указанных памятниках: традиция племени Ямато (大和, доминирующая) и традиция племени Идзумо (出雲). Причем содержание многих сюжетов строится именно на покорении Ямато своих соседей, что перекликается с предполагаемыми историческими реалиями. Помимо наложения друг на друга двух этих мифологических циклов, исследователи также выделяют полинезийские, буддийские, корейские, китайские заимствования, которые, впрочем, были полностью японизированы (в названиях и именах чужеземное происхождение сюжетов никак не отразилось)⁵⁸. Тем не менее, нас интересуют прежде всего представления об оружии, отпечатавшиеся в этих разноплановых повествованиях.

В японской мифологии оружие часто оказывается одним из центральных элементов сюжета. Набор его видов в японской и китайской мифологических традициях схож: прежде всего это меч, лук и копье; однако

⁵⁸ Подробнее о заимствованных сюжетах см. Кодзики – Записи о деяниях древности. Свиток 1. / Пер. с яп., коммент. Е.М. Пинус. – СПб.: Шар, 1993. – 320 с. – С. 12-21.

у китайцев популярностью пользовался и боевой топор. Для японцев же первостепенным оказывается меч.

Меч так или иначе фигурирует во множестве японских мифологических повествований, поэтому в рамках данного параграфа более продуктивным нам представляется рассмотреть его с точки зрения функций, которые он выполняет в сюжете, нежели анализировать каждый такой пример в отдельности.

Несомненно, в случае Японии меч важен прежде всего как символ власти и одна из императорских регалий. Однако эта тема будет освещена в одном из параграфов следующей главы. Наиболее же распространенная функция меча в контексте мифологических сюжетов – деструктивная, то есть использование этого оружия по прямому назначению. Такая трактовка меча интересует нас в наименьшей степени, однако игнорировать ее нельзя. Меч мог использоваться в качестве непосредственно орудия убийства (так один творцов всего сущего Идзанаги (伊弉諾 и др.⁵⁹) сносит мечом голову своему сыну, огненному божеству Кагуцути-но ками (迦具土の神), при рождении которого погибла его жена Идзанами (伊弉冉 и др.) [Кодзики, 1993, с.45]), а мог использоваться и в более благородных целях, например, для спасения невинных и борьбы со злом. Самый знаменитый сюжет такого плана – спасение невинной девушки от страшного восьмиголового Змея⁶⁰, где неистовое божество бури Сусаноо (須佐之男命, *Сусано-о-но-микото*, «доблестный быстрый ярый бог-муж из Суса») неожиданно выступает в роли протагониста⁶¹. Однако деструкция – это не только убийство. На страницах

⁵⁹ Иероглифическая запись имен в разных памятниках различна.

⁶⁰ Подробнее см. в Главе 3.

⁶¹ Вероятно, в данном случае мы имеем дело с сюжетом племени Идзумо. Так исследователь японской мифологии Т. Мацуура полагает, что изначально Сусаноо являлся мирным божеством рисовых посевов в мифологических воззрениях Идзумо, однако, когда мифологические пласты наложились друг на друга, и Сусаноо оказался введен в пантеон другого племени, его роль сменилась на противоположную. Вероятно, это связано с желанием очернить божество, уменьшить его влияние, а вместе с тем и влияние того племени, которое ему поклонялось. [Кодзики, 1993, с.166]

японских летописных сводов мы сталкиваемся и с описанием акта самого настоящего вандализма.

Бог Адзисикитака-хиконэ-но микото (味耜高彥根命, «Юноша-Высокий Бог Плугов») отправился было на похороны своего друга, но был на него так похож, что родственники радостно приняли гостя за ожившего покойника. Божество в свою очередь восприняло это как самое настоящее оскорбление⁶². В «Кодзики» приведены следующие строки: ««Я прибыл хоронить [его, потому что его] любимым другом являюсь. С какой же стати уподобляете меня нечистому мертвецу?» - так сказав, обнажил меч в десять пястей, что его опоясывал, и тот погребальный дом срубил и ногой [его] пнул-откинул прочь.» [Кодзики, 1993, с.79] Примечательно, что, по крайней мере, согласно версии «Кодзики» во всех перечисленных сюжетах речь идет об одном и том же мече – *Тоцука-но цуруги* (十拳劍), «меч [длиной в] десять пястей (кулаков)».

Тот же самый *Тоцука-но цуруги* активно использовался мифическими персонажами и как инструмент запугивания. Божества Амэ-но-торифунэ (天鳥船, «Небесная птица-лодка») и Такэмикадзути (建御雷之男神, *Такэмикадзути-но-о-ками*, «Доблестный Устрашающий Бог-Муж), , отправившись на землю с целью убедить правителя Оокунинуси⁶³ (大國主, «Правитель Великой страны») уступить страну потомку богини солнца Аматэрасу (天照大神, *Аматэрасу оомиками*, «Великое божество, озаряющее небеса»), решили продемонстрировать Оокунинуси и его сыновьям свои устрашающие способности. Они поместили обнаженный меч на гребень волны острием вверх и уселись на кончике этого меча, скрестив ноги. [Кодзики, 1993, с.81] Однако это представление показалось недостаточно убедительным одному из сыновей, а потому Такэмикадзути в добавок ко

⁶² Восприятие смерти как «скверны» превалировало в японском сознании уже на ранних этапах.

⁶³ Считается, что Оокунинуси также был одним из основных божеств племени Идзумо. В мифологии Ямато он представлен как «земной бог», управлявший страной до снисхождения с небес Ниниги-но микото, внука Аматэрасу. Таким образом, ранг божеств Идзумо был нарочито понижен. [Кодзики, 1993, с.12]

всему превратил в лезвие меча собственную руку. [Там же, с.82] Бог Идзанаги же использовал меч не для устрашения в процессе переговоров, а для отпугивания нечисти Страны желтых вод⁶⁴, посланной вслед за ним разгневанной женой. [Там же, с.48]

Меч функционирует в японской мифологии и как инструмент покорения и усмирения, что, впрочем, непосредственно связано с его около-императорской семантикой. Пожалуй, самым показательным в этом плане является сюжет, где Аматэрасу призывает Такэмикадзути и велит ему помочь ее чадам наладить порядок в «Срединной стране Тростниковой равнины», так как сами они не справляются. В ответ Такэмикадзути изрекает: «Я могу и не спускаться, когда есть меч, ту страну усмирявший, его и надлежит спустить.» [Кодзики, 1994, с. 37] План сработал, и меч действительно выручил государя Дзимму (神武天皇, *Дзимму тэнно*): «Посему взял он тот меч, и все непокорные боги гор Кумано сами собой оказались зарублены и повержены.» [Там же, с.36] Так же и Оокунинуси при помощи Меча Долголетия и Лука и Стрел Долголетия, украденных им у Сусано-о, «тех восемьдесят богов гнал-загонял», и в итоге впервые создал страну. [Кодзики, 1993, с.66]

С сюжетами об усмирении во многом перекликается и роль меча как «волшебного помощника», которого вручают при отправлении в опасное путешествие. В качестве такого магического артефакта часто выступает легендарный меч Кусанаги (草薙劍, *Кусанаги-но цуруги*), что, впрочем, является лишь одним из его многочисленных имен⁶⁵. Необычайно широко известен сюжет о том, как Аматэрасу подарила меч Кусанаги своему внуку Ниниги-но микото (甕邇芸命) перед его снисхождением на землю, однако Кусанаги сопровождал в пути не только божественного внука, но и, например, Ямато Такэру (倭建命, *Ямато такэру-но микото*, «силач из

⁶⁴ Ёми-но-куни (黄泉国) – Страна мертвых.

⁶⁵ Подробнее об имени Кусанаги см. Главу 3.

народности Ямато», предполож. 72–114) сына императора Кэйко (景行天皇, *Кэйко: тэнно:*, прав. 71-130 гг.). Отцом ему было поручено усмирить непокорных божеств и людей на востоке, и перед отправлением император пожаловал Такэру копье из дерева пипираги, а жрица храма Исэ⁶⁶ вручила ему волшебный меч. И меч действительно вскоре спас ему жизнь. Оказавшись посреди пылающего поля, Ямато Такэру скосил им горящую траву.

Но наиболее интересной нам представляется функция меча как инструмента созидания. Созидательное начало принято скорее приписывать топору, нежели мечу. В японских же мифах при непосредственном участии меча на свет появляется ряд божеств: восемь божеств рождаются из крови убитого богом Изданаги Кагуцути, приставшей к разным частям Тоцука-но цуруги. В тексте это описывается так: «<...> все восемь богов, о которых рассказано выше, суть боги, родившиеся от священного меча, что его опоясывал» [Кодзики, 1993, с.46], – подчеркивается роль меча в процессе божественного рождения.

Благодаря Тоцука-но цуруги является в мир и Дева Богиня Тумана Такири-бимэ-но микото (田霧姫命). Случилось это следующим образом: Амаэрасу попросила меч, что опоясывал Сусаноо, разломил его натрое, омыла в небесном колодце, разжевала на мелкие кусочки и выдула. Из этого тумана и родилась богиня. [Там же, с.53]

Но, пожалуй, по части созидания в японской мифологии все же главенствует не меч, а копье, ведь именно копье становится важным элементом космогонического мифа. В обоих мифологических сводах сотворение мира описывается так: богам Идзанами и Идзанаги «небесные боги» пожаловали Драгоценное копье и велели сотворить твердь. Те послушно встали на Небесный плавучий мост, опустили копье в морскую

⁶⁶ Исэ-дзингу (伊勢神宮) – храм, посвященный богине Амаэрасу, префектура Миэ.

воду, помесили, а потом капли, упавшие с острия этого копья, превратились в сушу. Копье может выступать и как символ власти. В «Нихон сёки» имеется следующий сюжет: когда Оокунинуси согласился передать страну потомкам Аматаэрасу, он вручил двум богам-посланникам «широкое копье» со словами: «Благодаря этому копьё была у меня доблесть, чтобы править [страной]. Если Небесный внук будет править с помощью этого копья, то наверняка будет в стране мир и покой.» [Нихон сёки, Т.1, 1997, с. 150] Судя по всему, речь в данном случае идет о ритуальном копьё, распространенном в эпоху Яёй (о нем говорилось в первой главе), которое, вероятно, являло собой символ верховной жреческой власти.

Лук и стрелы фигурируют в японских мифах чаще, чем копье, но реже, чем меч. Яркое выраженного созидательного начала лук в себе не несет, но роль, например, «волшебного помощника» исполняет охотно. Так Амэ-но-вакахико (天若日子, «Небесный молодой юноша»), горе-посланнику небес, богами были пожалованы Небесный Олений Лук и Небесные Оперенные Стрелы. [Кодзики, 1993, с.77]

Лук и стрелы могут наводить страх и демонстрировать воинственный настрой: Аматаэрасу при встрече с Сусаноо помимо множества яшмовых подвесок повесила на спину колчан с тысячей стрел, а на грудь – колчан в пятьсот стрел, для большей убедительности еще и грозно потрясая луком. [Кодзики, 1993, с.52]

И последний важный момент, которому хотелось бы уделить внимание в рамках этого параграфа: в японских мифологических сюжетах оружие неоднократно фигурирует как подношение богам. Безусловно, первостепенный сюжет, который можно отнести к данной категории, – подношение Сусаноо найденного им в хвосте убитого змея меча Кусанаги

богине Аматэрасу. В мифе об избранном священнослужителе Оотатанэко⁶⁷ (大田田根子) говорится, что он поднес «божеству Сумисака красные щит и копье, божеству Опосака-но ками – черные щит и копье». [Кодзики, 1994, с.56] А в списке благих деяний Инисики-но микото значится, что он «повелел изготовить тысячу мечей и поднес их храму бога Исоноками». [Кодзики, 1994, с.60-61]

Ритуал подношения оружия храмовым божествам активно практиковался не только в мифологии, но и в действительности на протяжении многих последующих эпох. Именно о ритуалах, связанных с вооружением, и пойдет речь в следующем параграфе.

2.2. Оружие как часть китайской и японской ритуальной культуры

И в Китае, и в Японии, как уже упоминалось в первой главе, оружие в качестве ритуальной утвари начинает использоваться еще на ранних этапах культурного развития. Но в связи с тем, что ранние ритуалы очень сложно достоверно реконструировать, мы не будем останавливаться на них подробно в рамках данного параграфа, а остановимся лишь на тех ритуальных практиках, которые поддаются полноценному описанию.

В Китае исходная магико-ритуальная семантика отчетливее всего проявляется для стрельбы из лука (射, *шэ*) [Духовная культура Китая, 2007, с. 752-753]. Основным письменным источником является трактат «Шэ и» (射義 «Истинная сущность стрельбы из лука»), входящий в состав (Глава 46) канонической конфуцианской книги «Ли цзи» (禮記, «Книга ритуалов», «Записи о ритуалах»). В этом трактате содержатся сведения о нескольких обрядовых и ритуально-церемониальных акций, связанных со стрельбой из лука. Прежде всего это обряд родин. Когда рождался мальчик, слева от

⁶⁷ И в «Кодзики», и в «Нихон сёки» миф повествует о сне императора Судзина (崇神天皇, Судзин тэнно:, 97 г. до н. э.–30 г. н. э.). Во этом сне ему явилось божество Опо-моно-нуси-ноками и потребовало отыскать Оотатанэко и назначить его главным жрецом храма, так как почитать его может лишь прямой потомок.

дверного прохода вывешивался лук из тутового дерева; а через несколько дней после процедуры признания новорожденного главой семьи своим сыном, отец выпускал из лука шесть стрел – в небо, в землю и в четыре стороны света, дабы оградить ребенка от злых сил. В последующие исторические эпохи данный обряд родин привел к возникновению культа божества Чжан Сяня (張仙, «Бессмертный Чжан») – подателя и охранителя мужского потомства, который имел, предположительно, древнее происхождение, но окончательно утвердился уже в рамках популярных верований XIV-XIX вв. [Духовная культура Китая, 2007, с. 715-716] Иконы с изображением Чжан Сяня было принято вывешивать в спальнях новобрачных. Его обязательно изображали в облике лучника, стреляющего в «Небесного Пса» (олицетворение Сириуса), который, по поверьям, угрожает жизни и здоровью новорожденных [Кравцова, 2004, с.26] Не лишним будет заметить, что миф о Стрелке, культы Дун-цзюня и Чжан Сяня содержат один общий нюанс, а именно – стрельбу в астральные объекты (в первом случае, в солнце, в двух других – в звезды). Напрашивается предположение, что они могли иметь некий общий архаико-мифологический сюжет, аналогичный сюжетам «астральной охоты», хорошо известным по верованиям, скажем, сибирских народностей и американских индейцев. Однако пока ограничимся высказанным соображением, так как размышления об этом вопросе далеко бы нас увели от основной темы наших изысканий.

Еще в Китае бытовало поверье, что, попав в птицу, стрелок обеспечивает себе долгую жизнь. Оно зафиксировано в песне-юэфу (樂府) «Подхожу к высокой башне» (臨高臺, «Линь гао тай»), датируемой эпохой Хань:

Подхожу к высокой башне, на террасу восхожу,

А внизу струятся воды, и чисты, и холодны.

Там – среди травы душистой – ароматные цветы.

В небе иволга летает, и порхает, и кружит.

Вынимаю лук и цельюсь:

Слушай, иволга, пошли мне жизнь на десять тысяч лет!

Попал! [Кравцова, 2001, с. 349-350]

Следующая церемония, о которой сказано в «Шэ и», – состязание в стрельбе из лука перед жертвоприношением Небу и Земле. Выясняется, что стрельба производилась по каменным глыбам, служившим алтарями Земле и воздвигаемыми посередине или около заболоченной местности (澤, цзэ, «болото») [Там же, с. 170]. По мнению исследователей, как цзэ обозначалось не болото как таковое, а местности вроде пойменных низин, которые мыслились местом сосредоточения стихии Земли, оплодотворенной небесной влагой [Кравцова, 2012, с. 296]. Исходя из наблюдения, что мифология стрелы, будучи рассмотренной через идеографическую, а не функциональную призму, базируется на отождествлении стрельбы и соития, правомерно предположить исходную связь этого обряда с культом плодородия.

При разговоре о ритуально-церемониальных функциях стрельбы из лука в Китае следует также помнить, что она наделялась там определенным философско-этическим смыслом. Считалось, что для успешной стрельбы человек должен был обладать определенными природными способностями и воспитанными в нем качествами: зоркостью зрения, умением концентрироваться, правильно распределить свои силы, учитывать внешние условия (силу ветра, направление воздушного потока) и т.д. Все эти способности и качества входили в набор характеристик идеала личности, разработанного в конфуцианстве (君子, цзюньцзы). Неудивительно, что стрельба из лука прочно вошла в список обязательных для цзюньцзы видов интеллектуальных и творческих занятий – лю и (六義, «шесть [видов] искусств»). К ним, помимо шэ, относились: знания в области ритуально-

церемониальной деятельности (禮, *ли*), владение музыкальными видами искусства (樂, *юэ*), управление колесницей (禦, *юй*), умение читать и писать (書, *шу*) и математические знания (數, *шу*).

Смещение архаико-магического и философско-этического смыслов стрельбы из лука хорошо видно на материале древней пиршественной церемонии, воспроизведенной опять же в «Шэ и» и в поэтических произведениях, на этот раз – из «Ши цзина» (詩經, «Канон поэзии», «Книга песен»), древнейшего китайского поэтического памятника и одновременно еще одной конфуцианской канонической книги. Анализ одного из таких произведений – оды «О вине» (перевод на русский язык см. в [Ши цзин, 1987, с. 202-204]), показал, что состязание в стрельбе из лука, проводимое перед самим пиршеством, вновь исходно было связано с культом плодородия. Но в рамках конфуцианской традиции оно приобрело этический смысл [Кравцова, 2001, с. 169-170] Дело в том, что, согласно тексту оды, лучники (гости на пиру) стреляли попарно, попавший в цель получал кубок с вином, который он передавал проигравшему. Конфуцианские ученые интерпретировали этот эпизод так: истинному *цзюньцзы* достаточно факта попадания в цель, а потому он отдает полагающийся ему приз стрелку-неудачнику.

В дальнейшем установились четыре типа ритуалов *шэ*: *Да шэ ли* (大射礼), *Янь шэ ли* (燕射礼), *Бин шэ ли* (宾射礼) и *Сян шэ ли* (乡射礼). *Да шэ ли* или «ритуал Великих стрельб» проводился при императорском дворе, и попадание в цель являлось обязательным условием допуска к жертвоприношениям [Яншина, 1984, с. 166]. Ритуал *Янь шэ* представлял собой комплекс развлекательных мероприятий (игры, соревновательные лучные упражнения), устраиваемых с целью увеселения знатных гостей. *Бин шэ ли*, напротив, имел очень официальный характер и проводился по случаю официального приема у императора или встречи высокопоставленных персон. *Сян шэ* же проводился весной и осенью, когда власти на местах отбирали

талантливых кандидатов для принятия на государственную службу [Путь лука, 2012, с. 85]

Все перечисленные ритуалы были основаны на форме лучного турнира. В некоторых его формах принимали участие шесть лучников, поделенные на три пары. Каждая пара в свою очередь делилась на «старшего» и «младшего». Турнир проходил в три раунда, в каждом раунде выпускали по четыре стрелы. В рамках развлекательного турнира в случае проигрыша часто применялось «наказание» – проигравший должен был осушить чашу с вином. Во втором раунде мишень необходимо было пробить насквозь, а в третьем – попасть не только в мишень, но и в сопровождающий действие ритм барабанов. (Там же)

Подобным образом проходил и гостевой ритуал *тоуху* (投壺), характерный для светских застолий⁶⁸. Он также проводился в три захода, гости метали по четыре стрелы, все происходящее сопровождалось музыкой, а в качестве «сурового наказания» вновь использовалось вино. Однако от предыдущих ритуалов *тоуху* отличает один важный момент: стрелы метались в кувшин голыми руками, без использования лука.

Лук и стрелы применялись и участниками так называемых экзорцистских процессий-*но*, которым посвящена отдельная глава в работе известного сиолога Я.Я.М. де Гроота «Война с демонами и обряды экзорцизма в древнем Китае». Однако одним стрелковым оружием арсенал гонителей демонов не ограничивался. В «Оде восточной столице» (東京賦, «Дун цзин фу») великого ханьского поэта-одописца Чжан Хэна (張衡, 78–139) приводится следующее описание *но*: «В конце каждого года великая *но*-церемония проводится, чтобы духов прогнать. *Фан-сян* – несут свои копья, а колдуны *у* и *си* – пучки тростника. Десять тысяч пажей в красных шапках и черных одеждах стреляют из луков терновыми стрелами в демонов всех

⁶⁸ Подробнее см. статью И. Б. Кейдун «Тоуху: содержание, атрибутика, основные этапы истории (в контексте изучения содержания конфуцианского трактата «Ли цзи»)».

сторон света. Тучами летят камни и черепки, убивая духов сильных и слабых.» [Де Гроот, 2001, с. 60] Колдуны у часто вооружались мечами, а иногда и топорами в надежде порубить на кусочки своих невидимых врагов. Мечом мог быть вооружен и время от времени присутствующий в таких процессиях медиум, в тело которого, как считалось, вселялось храмовое божество. Медиум вел себя иступленно, часто походя на сумасшедшего и всем своим видом демонстрируя, что божество сейчас находится внутри него. Он добровольно наносил себе увечья, всаживая в щеки и предплечья кинжалы или ударяя по спине мечом или шаром с металлическими иглами (*ла цю*). [Де Гроот, 2001, с. 67] По желанию божества медиума могли водружать на специальное кресло, которое несли четыре человека; спинка, сидение, подлокотники и подножка такого кресла были утыканы гвоздями, торчащими острием вверх. Но существовала и еще одна версия, так называемые *дао цзяо*, где вместо гвоздей использовались лезвия мечей. [Там же, с. 68]

Меч, в особенности обоюдоострый *цзянь*, в Китае заимел славу наиболее эффективного оружия против демонов и всякого рода нечисти. Доказательством тому может послужить и отрывок из «Записок о ножах и мечах» («*Дао цзянь лу*», 刀劍錄): «Когда император Чжан-ди, чье имя было Да, сидел на троне уже тридцать лет, он отдал приказание, чтобы в реку Ишуй бросили меч, отлитый в восьмом году правления под девизом Цзянь-чу, дабы покончить с явлениями «человеческого колена». В приведенном пассаже содержится намек на поверье, что «в реке Ишуй живут существа по своему облику напоминающие человеческое колено. У них есть когти; люди, купающиеся в реке, часто погружаются в воду и более не выплывают.» [Там же, с. 76-77] Особенной силой обладали мечи, уже использовавшиеся ранее для умерщвления врагов, в частности ценились мечи полководцев, великих воинов и др. [Там же, с. 78]

Не удивительно, что меч приобрел репутацию сильнейшего амулета против нечистых сил и в простонародной среде. Однако, так как большинству людей настоящие мечи были недоступны, получили распространение различные его имитации. Муляжи мечей выполнялись из дерева, особенно ценились деревья, пораженные ударом молнии, то есть небесного света. Чаще всего же при изготовлении использовались ива и тутовое дерево. Деревянные мечи также могли заменять металлические оригиналы и во время процессий-но. [Там же, с. 80] Мечи имитировались не только при помощи дерева: в китайской культуре формируется прочная связь меча и монеты. Очень мощными амулетами считались как монеты, отлитые в виде мечей, так и мечи, сделанные из монет. Последние изготавливались при помощи двойной веревки красного («противодемонического») цвета, которая продевалась в отверстия монет и закрепляла их с двух сторон прута. Рукоять и набалдашник также выполнялись из монет. Монетные мечи могли иметь различный размер, на один меч могло уходить и до сотни монет. Использовались как современные монеты, так и старинные, но старинные образцы должны были быть отчеканены во время правления одного императора, – так их экзорцистская сила увеличивалась в разы. Амулет в виде монетного меча часто в горизонтальном положении помещался над ложем молодоженов или же, например, постелью роженицы. [Doolittle, 1876, p. 313-314] Над постелью или над дверным проемом или окном спальни помещался и нож, которым когда-либо был убит человек. Такой нож также обладал способностью отпугивать демонов. [Там же, p. 309]

В качестве амулета против злых сил могли использоваться и стрелы. Правда в отличие от предыдущих, размещались они не внутри дома, а на его крыше. «Три стрелы помещают в глиняную трубку и кладут на скате крыши, при этом трубка указывает на какой-либо отдаленный объект, – стрелы закрепляются при помощи клея. <...> [Также на крышу ставят] фигурку

юноши, сидящего на неопишемом трехногом животном, с луком в руках, будто он собирается выпустить стрелу.» [Там же, р. 311-312]

Но вернемся к мечу. Представление о мече как о действенном оружии против демонов, несомненно, явление даосского происхождения. Описания некоторых даосских ритуалов приводит Е.А. Торчинов в своей работе «Путь золота и киновари. Даосские практики.» Один из них – «представление доклада» Небу. Суть этого действия такова: доклад зачитывается под барабанный бой, при этом священнослужитель танцует с мечом в одной руке и чашей с «божественной водой» в другой. Затем он встает в центр круга триграмм («Срединный Дворец») и трижды поворачивается вокруг своей оси, чтобы вобрать в себя космическую энергию. Далее снова следует танец с мечом, сопровождаемый разбрызгиванием во все стороны «божественной воды» и просьбами священнослужителя к божеству войти в его тело. Затем доклад запечатывается и сжигается вместе с фигурками лошади и гонца. Еще один даосский ритуал, где фигурирует танец с мечом – это ритуал «запечатывания алтаря». Танец исполняется священнослужителем по часовой стрелке вокруг алтаря, действие также сопровождается разбрызгиванием воды. Его помощники внимательно выслушивают произносимые при этом наставления. Затем младший священник (*дао ши*), нарядившись в костюм демона, имитирует нападение на алтарь. При помощи своего магического меча священнослужитель «изгоняет» демона и произносит специальные заклинания для «запечатывания» алтаря. [Путь золота и киновари, 2007, с.96]

Впрочем, для отпугивания демонов даосы используют не только магические мечи. Фигурируют в подобных ритуалах и копья. Так копьё является частью ритуала очищения: оно погружается в воду с освященной водой, а затем священнослужитель направляет острие в сторону «демонических врат», то есть на северо-восток, попутно проклиная

демонические силы и суля им скорую гибель. За этим следует исполнение гимна, призванного возвеличить первосвященника. [Там же, с. 93]

Описание роли оружия в японских ритуалах можно также начать со стрельбы из лука, так как она явилась основой для некоторых красочных синтоистских⁶⁹ церемоний. Самая знаменитая из них – церемония *ябусамэ* (流鏑馬). Считается, что *ябусамэ* начали проводить еще в эпоху государства Ямато, в годы правления императора Киммэй (欽明天皇, *Киммэй тэнно*., 509–571), в честь синкретического военного божества Хатиман (八幡). Ритуал практиковался и в хэйанские времена, но особую популярность снискал в эпоху правления камакурского сёгуната, став достоянием самурайского сословия. Со временем изначально военно-прикладной характер церемонии приобретал все большую религиозную направленность, что в итоге привело к превращению ее в обряд моления богам о хорошем урожае. Проходил он следующим образом: на поле торжественно появлялись конные воины в парадном облачении, лидер группы сначала нацеливал лук на небо, а затем в землю, демонстрируя тем самым, что небо и земля находятся в гармонии друг с другом. Затем всадники по очереди стреляли по трем мишеням и глиняным шарикам. Пораженные мишени осматривал правитель – император или сёгун. [Синицын, 2011, с. 267] Эта традиция канула было в Лету в XIV в., но спустя четыре столетия была возрождена сёгунатом Токугава: в 1728 году Токугава Ёсимунэ (徳川 吉宗, 1684–1751) организовал *ябусамэ* в столичном святилище Хатиман. [Боги, святилища, обряды Японии, 2010, с. 154]

Еще один синтоистский ритуал, напрямую связанный со стрельбой из лука – *омато-синдзи* (御神的神事). Однако в данном случае стрельба производится стоя, без участия лошадей, по стоячей мишени диаметром

⁶⁹Правомерность употребления термина «синтоизм», в особенности в отношении японской религиозной культуры до революции Мэйдзи, активно оспаривается в современном японоведении, однако мы будем использовать этот термин в рамках данной работы для удобства изложения материала.

более 1,5 м. *Омато-синдзи*, как и *ябусамэ*, имеет аграрную специфику, по результатам стрельбы определяется, насколько богат будет урожай риса в наступившем году. [Picken, 2011, с. 43] К тому же типу ритуалов относится и *момотэ-сики* (百々手式), во время которого несколько десятков лучников выпускают одну за другой сто стрел. [Путь лука, 2012, с.34]

Луки и стрелы, наряду с мечами и копьями, в больших количествах использовались в качестве подношений храмовым божествам, о чем уже говорилось в предыдущем параграфе. Описания множества таких ритуалов даются в «*Энгисики*» («延喜式», «Свод обрядов годов Энги»), текстовом памятнике, датированном серединой X века. Так, например, в первом свитке приводится список подношений, которые необходимо совершить в честь «Великого очищения последнего дня шестого месяца» («六月晦日大祓», «*Рокугацу цугомори оохараэ*»), среди которых значатся 2 меча, орнаментированных золотом; 6 мечей, декорированных в черном цвете; 6 луков и 200 стрел. [Энгисики, св. 1, пар. 4, с.49]. В тексте встречаются приношения в виде целых копий [Там же, св. 4, п.1, с.14], но чаще копьа представлены лишь в виде наконечников [Там же, св.1,п.1., с.18; п.2., с.18, 36 и др.]. В дар богам приносили и ножи [Там же, св.1, п.3, с.43], однако упоминания о них сравнительно редки.

Среди приношений могли быть как образцы настоящего боевого оружия, так и его имитации. Считается, что именно на основе поднесения божествам имитаций лука и стрел впоследствии возникли обряды и поверья, связанные с так называемыми «изгоняющими демонов луком и стрелой» *хамаями* (破魔弓) и *хамая* (破魔矢). Однако появляются они в народной среде достаточно поздно, уже в годы правления Мэйдзи, что выходит за рамки данного исследования. Впрочем, лук славился своими экзорцистскими способностями и веками ранее: в классической литературе не раз встречаются описания доблестных императорских стражей, которые одним только звоном тетивы отпугивали злобных духов и различных демонов.

[Вещь в яп.культуре, 2003, с. 33] Указанные представления, очевидно, также имеют даосские корни. Даосские ритуалы были очень популярны в Японии начала Хэйан и более того – были официально закреплены при императорском дворе. Даосизм активно проникает в среду знати еще в эпоху Нара, при правительстве появляются специальные учреждения – *оньёрё* (陰陽寮), чиновники которого занимались различными видами даосских и синкретических магических практик и примерно до второй половины Хэйан занимали видное положение при императорском дворе. [Игнатович, 1988, с.160-161] Некоторые даосские ритуалы вошли в «Энгисики». Так, например, среди текстов *норито* (祝詞) – ритуальных молитвословий, – присутствуют и даосские заклинательные тексты, написанные на китайском. К собственно *норито* их можно отнести с большой натяжкой, однако в сборник они были включены. [Норито. Сэммё, 1991, с.20] Первый из них носит название «Заклинание при поднесении мечей рода Ямато-но фуми-но имикибэ»⁷⁰. Ритуал заключался в следующем порядке действий: императору подносят два инкрустированных золотом меча и по паре золотых и серебряных фигурок. Он дышит на поднесенные предметы, таким образом скверна переходит на них, и император очищается. Все это действие сопровождается чтением экзорцистского заклинания. [Там же, с. 221-222] Благодаря все тому же тексту «Энгисики» мы также можем узнать, что при хэйанском дворе проводились и китайские процессии-*но*, которые в Японии имеют название процессий-*на*. (儺祭)⁷¹ Однако господство при дворе даосской магии длилось не так уж долго: к концу Хэйан на место даосскому экзорцизму приходит буддийский, который в качестве «оружия» против нечистых сил использовал чтение сутр. Тем не менее, многие даосские трактовки, в том числе и связь предметов оружия и эпидемий, прочно закрепились в японской культуре.

⁷⁰ Подробнее см. [Норито. Сэммё, 1991, с.113]

⁷¹ См. [Норито. Сэммё, 1991: с.131-132; 250]

Возвращаясь же к синтоизму, необходимо остановиться и на таком знаковом понятии, как *го-синтай* (御神体, «тело божества»). *Го-синтай* представляет собой временное или постоянное место пребывания божества, главный предмет почитания в *дзиндзя* – синтоистском святилище. Изначально «телами божества» считались преимущественно природные объекты, рядом с которыми возводились храмы, будь то горы, источники, водопады или деревья; позднее список расширяется, в нем оказываются и предметы, задействованные в «императорском мифе», среди которых, как мы уже выяснили в предыдущем параграфе, имеется и оружие – меч, лук и копье. [Боги, святилища, обряды Японии, 2010, с. 192-193]. Наибольшую значимость среди «оружейных» *синтай* приобрел меч, что, впрочем, не удивительно, учитывая принадлежность меча к числу божественных императорских регалий. Меч является «телом» таких божеств, как, например, Такэмикадзути (святилище Касима-дзингу 鹿島神宮), Фуцунуси (святилище Катори-дзингу 香取神宮) [Синто: путь японских богов, Т.1, 2002, с. 606], а также упоминается в письменных источниках как одно из «тел» Хатиман. На примере Хатиман можно проследить некоторую «эволюцию» *синтай*: изначально «тело» Хатиман – это три валуна на пике Маки-но минэ горы Мимото-яма, но впоследствии появляется множество объектов материальной культуры, почитаемых как *синтай*: изголовье, подлокотник, ларец, ну и, собственно, меч. [Дулина, 2013, с. 199]

Синтай, как правило, скрыт от людских глаз, может предъявляться верующим во время крупных праздников, а может и не демонстрироваться вовсе. В главе «О теле» из «Наставления глупым детям о Хатиман» есть следующие строки: «[Тело Хатиман] есть оставленный след истинного тела, [оно] сокровенно как Путь Божеств, поэтому простые люди не могут видеть его своими нечистыми глазами, и записей [о нем] нет.» [Там же, с. 199]

С *синтай* могут быть связаны как местные обряды, проводимые в честь синтоистских празднеств, так и сугубо «внутренние», например, как

перенесение «тела божества» из одного места в другое в связи перестройкой храма. Такие обряды, как правило, проводились глубоко в ночи, что опять же связано с нежеланием божеств представать перед людскими взорами.

Во время синтоистских праздников *мацури* (祭) оружие может использоваться и как часть убранства специальных платформ *даси* (山車). В отличие от китайских кресел с ножами, оружие, закрепленное на *даси*, не выполняет своих утилитарных функций, – предметы вооружения используются лишь в качестве своеобразных элементов декора. *Даси* украшают как резьбой, парчой, цветами, так и мечами и копьями. [Боги, святилища, обряды Японии, 2010, с. 123] В целом *даси* подразделяются на два типа: *яма* (山) – короба на мощных брусках, которые перемещают носильщики; и *хоко* (鉾) – платформы, выполненные в виде колесниц на огромных колесах, их тянут за канаты. Диаметр колес – не менее 2 метров, высота таких колесниц может достигать 7 метров. Считается, что они создаются по подобию алебарды. *Яма* и *хоко* отводится важная роль в праздновании *Гион мацури* (祇園祭), введенного в 869 г. императором Сэйва в благодарность божествам за избавление Киото от эпидемии чумы. [Там же, с.121] Торжественную процессию из *яма* и *хоко* обычно возглавляет *нагината хоко* (長刀鉾, «алебардовая колесница»), так как алебарды считались главными оберегами от эпидемий, в чем вновь проявляется даосское влияние.

С копьем также связан обряд *хоконагаси* (鉾流し, «сплавление копья»), ставший частью *Тэндзин мацури* (天神祭) – праздника в честь народного божества Тэндзин⁷². История гласит, что в X веке в реку Ёдогава (близ Осаки) опустили священное копьё. То место, куда копьё прибило течением, также посчитали священным: божество именно там пожелало провести праздник. Позднее копьё стали доставлять в нужное место на лодке. Обычно это

⁷² Синтоистское божество науки, поэзии и каллиграфии. Появился в синтоизме путем обожевления фигуры Сугавара-но Митидзанэ, ученого и поэта IX века.

действие происходило вечером, в последний день праздника, лодку с копьем сопровождали десятки тысяч людей, плывущих в других лодках или стоящих на берегу. [Там же, с.148]

Как можно было заметить, ни среди китайских, ни среди японских обрядов не был упомянут один очень знаковый для обеих культур ритуал – ритуал самоубийства. Его описания хотелось бы вынести отдельно.

В Китае традиция ритуального самоубийства распространяется приблизительно в период Воюющих царств [Мельников, 2009, с. 37]. Целью ритуала являлось не принесение жертвы богам, а сохранение чести благородного мужа. Уездные правители (*ваны*) в случае провинности перед императором часто предпочитали покончить с жизнью. Подобные сюжеты мы можем обнаружить в «Исторических записках» Сыма Цяня: «Цзян Люй, подняв лицо к небу и трижды воззвав к нему, воскликнул: «О Небо! Я не виновен!» [После чего] три брата, проливая слезы выхватили мечи и покончили с собой... Члены императорского рода были потрясены и напуганы...» [Сыма Цянь, 1986, с.37] Оттуда же мы узнаем о существовании специального меча для совершения самоубийства под названием *чжулоу*: «У-Ван, узнав о действиях [У Цзы-сюя], пришел в ярость и пожаловал Цзы-сюю меч *чжулоу*, чтобы он покончил с собой...» [Сыма Цянь, 2003, с.37] Также известно, что на меч обычно бросались [Сыма Цянь, 2003, с.232]. Можно предположить, что он втыкался в землю острием вверх. [Мельников, 2009, с. 37]

Таким образом, китайские благородные мужи на множество столетий опередили японских самураев в плане использования собственной кончины как инструмента для «сохранения лица». Однако именно в Японии ритуал закрепляется на государственном уровне и обрастает множеством правил, что в очередной раз свидетельствует о характерном для японской культуры в целом стремлении к ритуализации и доктринализации действительности.

В Японии, как широко известно, ритуал самоубийства распространился в самурайской среде и долго считался привилегией воинского сословия. На Западе популярным стал термин *харакири* (腹切り), однако японцы предпочитали использовать *сэппуку* (切腹), прочитываемый на *онъёми*. В истории известны разные способы совершения самоубийства японскими воинами. В более давние времена популярным способом было бросаться с коня на землю, зажав острие меча во рту. [Синицын, 2011, с. 268] Вполне возможно, что что-то подобное как раз и практиковалось в Китае. Мечом также перерезали горло, практиковали двойное самоубийство, известны и случаи, когда самураи сам отрубал себе голову. Однако узаконенной в начале периода Эдо формой ритуального самоубийства стало именно вспарывание живота.

К *сэппуку* самурай прибегал в нескольких случаях: для «сохранения лица», то есть во избежание унижений и позора (например, взятия в плен); для искупления своей вины; в знак протеста против действий старшего по званию (такое самоубийство называлось *канси* (諫死, «смерть с целью убеждения»)); а также чтобы последовать за своим господином в мир иной (*дзюнси*, 殉死, «смерть вслед за покойным»). [Синицын, 2011, с. 269]

Во времена правления Токугава ритуал был прописан с точностью до мелочей и применялся как наиболее почетный вид казни в самурайской среде. Место и время совершения *сэппуку* определялись заранее, на церемонии должны были присутствовать назначенные свидетели, охрана, инспекторы, а также ассистент лица, совершающего самоубийство, – *кайсякунин* (介錯人), обычно из числа приближенных. Задачей *кайсякунина* было одним точным ударом меча отсечь голову осужденному после того, как тот заканчивал разрезать живот, дабы прекратить его мучения.

Осужденный облачался в специальные парадные одежды, как правило, белого цвета. Казни проводились публично и часто собирали толпы зрителей.

На глазах у множества людей самурай готовился к смерти, сидя на специально оборудованном помосте. Накануне было принято также начертать на белом листе прощальные стихи. Осужденному зачитывался приговор и предоставлялось последнее слово. После чего на блюде подносился *вакидзаси* или *танто*, клинок которого оборачивали чистой белой бумагой. Самурай обнажал торс и всаживал в живот кинжал, проводя им линию слева направо. Чем длиннее и причудливей была линия, тем больше восхищения вызывал воин своим мужеством. Далее *кайсякунин* наносил свой завершающий удар. Чтобы совершить такой удар, необходимо было недюжее фехтовальное мастерство: голова не должна была упасть на землю, а остаться соединенной с телом тонкой полоской кожи. Укатившаяся голова приравнивалась к позорной смерти. Поэтому свой удар *кайсякунины* практиковали еще с юношеских лет. [Там же, с. 271]

Таким образом, из всего, описанного выше, мы можем сделать вывод, что оружие занимает существенное место как в китайском, так и в японском ритуале, но сферы применения конкретных видов оружия различны, как различны и цели проводимых с их участием обрядов.

2.3. Предметы вооружения как атрибуты буддийской и даосской иконографии

Оружие – довольно популярный атрибут в буддийской иконографии, характерный в том числе и для китайской и японской традиций. Набор видов оружия и их символика в рамках рассматриваемых ответвлений буддизма примерно идентичен (с некоторыми дополнениями и оговорками), однако различия набор персонажей, которым те или иные атрибуты присущи, и степень их – атрибутов – распространенности. Стоит также заметить, что рассматривать японскую буддийскую традицию отдельно от синтоизма, – это своего рода бегство от действительности ввиду большой степени их синкретичности (впрочем, и китайский буддизм не избавлен от влияний

других религиозных течений), но в данном случае мы вынуждены выделить такой условный искусственный конструкт.

Начать хотелось бы со специфического вида оружия, с которым учение Будды ассоциируется в первую очередь, – ваджры.

Само слово «ваджра» (金剛 (кит. *цзиньган*, яп. *конго*)) происходит от санскритского *vajra*, что принято переводить как «молния». Прототипом ваджры в индийской мифологии считается «громовой топор» бога Индры, при помощи которого он высвободил из облаков дождевую воду. В буддийской иконографии ваджра изображается как перехваченный пучок молний с загнутыми концами. Такой однонаправленный вариант ваджры «семантически восходит к космической горе Сумеру как мировой вертикали и символизирует как мировой вертикали и символизирует целостность Вселенной и единство Учения со всеми мирами, а также путь к нирване.» [Духовная культура Китая, 2010, с.196] Количество зубцов может сильно различаться, при этом каждое число связывается с каким-либо буддийским явлением или категориальным понятием («три драгоценности», четыре периода жизни Будды, четыре просветленные активности и др.) Существует и другой распространенный иконографический вариант изображения ваджры – в форме креста, такая ваджра символизирует распространение Учения по всем направлениям Вселенной. [Там же] В целом ваджра символизирует мгновенное, молниеносное просветление (*бодхи*), указывает на световую, чистую и благодатную природу этого озарения ума. [Философия буддизма, 2011, с.193] «Ваджра» может также переводиться как «алмаз», символизируя нерушимость Закона Будды. В учении Ваджраяны ваджра является воплощением мужского начала, сострадания и активности.

В китайской традиции ваджра, пожалуй, ассоциируется в первую очередь с таким персонажем, как Ваджрапани (кит. 金剛手菩薩 (*Цзиньганишоу-пуса*); «Бодхисаттва с ваджрой в руке»), которому приписывают тесные связи с монастырем Шаолинь. [Meir, 2008, p.35-36] Для

Японии же это *Самбо: Ко:дзин* (三宝荒神), наиболее распространенная форма кухонного божества *Ко:дзин*, которое в то же время охраняет «три драгоценности Будды» (Будда, *Дхарма* и *Сангха*) и изгоняет нечистые силы. Изображается в виде гневной фигуры с 8 головами и 6-8 руками, в передней руке часто держит ваджру.

Не менее важное место в буддийской символике занимает меч. Этот вид оружия традиционно связывается с мудростью будд и Знанием, его предназначение – отсекал сомнение и разрубал узлы противоречий. Таким образом, меч являет собой символ победы Учения над невежеством. [Духовная культура Китая, 2010, с.198] В иконографии встречаются отдельные изображения меча с рукоятью в виде ваджры, водруженного на цветок лотоса. Такой вид изображений носит название «меч мудрости», они являются воплощением клятвы будд и бодхисаттв очистить мир от зла. Меч – неотъемлемый атрибут Маджушри (文殊, кит. *Вэньшу*, яп. *Мондзю*), бодхисаттвы высшей мудрости, культ которого одинаково сильно развит и в Китае, и в Японии. С мечом изображается и такой популярный в сино-буддийской традиции персонаж, как Вэй То (韋駄) – бодхисаттва, стражник буддистских монастырей и защитник буддийского учения. «Драгоценный меч» или «меч-ваджра» – спутник божества-защитника Ачала, которое очень активно почитается в рамках японской секты Сингон под именем *Фудо: мё:о:* (яп. 不動明王, «недвижимый просветленный правитель»).

Пика и трезубец символизируют сопротивление злу и защиту от демонических сил. Семантические трактовки трех зубцов в данном случае могут варьироваться, чаще всего число 3 связывается с «тремя драгоценностями Будды», но также может служить воплощением победы над тремя ядами: жадностью, гневом и невежеством.

По неизвестным причинам в сино-буддийской иконографии трезубец встречается реже, нежели в японской. В китайской традиции он обычно

выступает как атрибут многоруких божеств, наиболее распространенное из которых – «тысячерукая Гуаньинь». В свою очередь в иконографии японского ответвления буддизма трезубец является важным атрибутом таких божеств, как бог-охранитель Бисямон-тэн (毘沙門天), один из двенадцати дэвов Дайдзидзайтэн (大自在天), Ямантака или *Дайитоку мё:о:* (大威徳明王), который в Сингон нарекается защитником Запада, и др.

Топор в иконографии буддизма демонстрирует свою двойную природу: он может выступать и в качестве оружия, и в качестве орудия труда. Топор как оружие «вырубает под корень» все злое и нечестивое, способное затмить великий свет Истины. Он также отсекает мирские привязанности, негативные мнения и заблуждения, тем самым прорубая путь к гармонии. Топор же как орудие труда символизирует созидательную природу Учения. И в китайской, и в японской иконографии топор является атрибутом многоруких божеств.

Лук и стрелы могут изображаться как отдельно, так и вместе. В буддизме они выступают как оружие не только против врагов, но и против человеческих страстей и заблуждений, мешающих в постижении Учения. Также лук и стрелы часто связываются с любовной символикой. Именно с луком и стрелой в руках неизменно изображается почитаемый и в Китае, и в Японии Рагараджа (愛染明王, кит. *Айжань минван*, яп. *Айдзэн мё:о:*), божество любви, в задачи которого входит преобразовывать земные страсти (любовь и похоть) в духовную энергию; спасти людей от боли, вызванной любовными привязанностями.

В буддийской иконографии встречается и такой вид оружия, как веревочный аркан. Считается, что при помощи веревки бодхисаттва способен вытягивать увязших в неведении и грехе на спасительный берег. [История и культура традиционной Японии, 2008, с. 201] Как и другие виды оружия, аркан также встречается среди атрибутов «тысячерукой Гуаньинь (*Каннон*)»; однако для японского буддизма он оказывается более значим: в руках другой

формы Каннон *Амоганаса* (яп. 不空羂索觀音, Фуку:кэнсаку Каннон, «Каннон, чей аркан не знает промаха») он предназначен для того, чтобы ловить заблудшие души и указывать им путь к спасению. Уже упоминаемый ранее *Фудо: мё:о:* также часто изображается с арканом в руке, которым он умиряет зло и привязывает души к пути истинному.

Такое описание Фудо Мёо приводит Такуан Сохо в своих «Письмах мастера дзэн мастеру фехтования»: «Фудо Мёо сжимает рукоять меча правой рукой и держит веревку в левой. Он скалит зубы, а глаза у него пылают от гнева. Его грозный облик возвышается над миром. Он готов сокрушить всех врагов буддистского Закона. От его возмездия нет спасения нигде. Он является защитником буддизма и воплощает в себе непоколебимую мудрость. <...> Внешний вид Фудо Мёо нагоняет страх на обычных людей, после чего они не могут даже в мыслях представить себя врагами буддизма. Человек, близкий к просветлению, понимает, что внешний вид этого существа устраняет иллюзии и символизирует непоколебимую мудрость. <...>» [Сохо, 2000, с.31-32]

Среди предметов оружия встречается и крюк. Считается, что он способен подчинить «дикого слона» – такой метафорой в буддизме обозначается неукротенный человеческий разум. В паре с арканом он может символизировать союз внимательности и ясного понимания. Крюк опять же является характерным атрибутом «многоруких» божеств и в китайской, и в японской иконографии.

Несомненно, приведенными выше видами представление оружия в буддийской иконографии не ограничивается, однако изображения других крайне редки. В целом, по части оружия китайская и японская буддийские традиции не сильно разнятся между собой, с одной стороны можно говорить о многообразии предметов вооружения в буддийских изображениях данных стран, но это многообразие совершенно меркнет на фоне иконографии буддийских божеств Тибета.

Подводя итог, можно выделить несколько семантических значений, которыми наделяется оружие в рамках буддийского учения: во-первых, это инструмент борьбы со злом, защиты Учения, Будды, буддийских ценностей; во-вторых, – орудие для отсечения людских пороков, невежества, сомнений и заблуждений; и в-третьих, – предмет, с помощью которого постигающего Учение «привязывают» к Истине, направляют и не дают сбиться с праведного пути.

В даосской иконографии оружие представлено не столь многообразно. Если даосские божества и оказываются вооружены, то почти всегда это прямые обоюдоострые китайские мечи, что, конечно же, не случайно. Меч (劍, *цзянь*) наряду с зеркалом (鏡, *цзин*) занимает важное место в даосской картине мира (что также наталкивает на мысли о корреляциях с синто). В одном из даосских текстов под названием «Зарисовки Меча и Зеркала с выгравированными изображениями» (含象劍鑑圖, «Ханьсян цзяньцзянь ту») мечу присваивается имя «Меч блеска и грома» (景震劍, *цзинчжэньцзян*), что обосновывается следующим образом: блеск одной стороны лезвия меча является отражением принципа Ян, другая же сторона символизирует гром и соотносится с Инь. Из чего следует, что меч является воплощением иньского и янского аспектов Дао. [The Encyclopedia of Taoism, 2008, с. 560] Меч также связан с одним из центральных даосских понятий – бессмертием. Так обнаруженный в могиле меч трактовался как знак того, что его хозяин достиг бессмертия, освободившись от бренного тела. Ну, и, несомненно, меч мог использоваться для защиты от демонов. Знаменитый даосский адепт и ученый эпохи Шести династий Тао Хун-цзин (陶弘景, 456–536) в своей работе «Записки о кинжалах и мечах» (刀劍錄, «Даоцзянь лу») утверждает, что последователь Дао способен одолеть демонов и излечить насланные ими болезни, впитав в себя свет, отраженный в лезвии меча. [Там же, с. 561].

Меч является атрибутом иконографии многих божеств-защитников от злых сил, образы которых восходят к даосским персонажам. Такова иконография, во-первых, Люй Дун-биня (吕洞宾), персонажа из когорты «Восьмерых бессмертных» (八仙, Ба сянь), культ которого занимает особое место в даосских и популярных верованиях [Духовная культура Китая, 2007, с. 513-515] Общим местом легенд о Люй Дун-бине является возведение его образа к даосскому подвижнику, жившему в VIII-IX вв. Называется даже точная дата его рождения: 14-й день 4-го месяца по лунному календарю 798 г. Также считалось, что он успешно прошел провинциальный тур экзаменов на чиновничью должность и собирался сдавать столичный экзамен. Но по каким-то причинам отказался от этого намерения и посвятил себя служению *Дао*. Люй Дун-бинь чаще всего изображается в виде мужчины в расцвете сил, облаченном в чиновничий костюм, но со специфическим головным убором, и обязательно с мечом за спиной [Кравцова, 2004, с. 494] С мечом показан и Небесного наставника Чжана (張天師, Чжан-тяньши), образ которого персонифицирует руководство даосской Школы Небесных наставников. [Там же, с. 528-529]

Еще один не менее знаменитый обладатель меча – Сюаньфу (玄武, Сокровенный воин), позднее – Чжэньфу (真武, Истинный воин). Его образ восходит к духу Севера, изображаемому в виде черепахи, обвитой змеей. Возникновение антропоморфной ипостаси Сюаньфу связывают с видением Хуэй-цзуна (徽宗, прав.1101–1125 гг.), монарха империи Северная Сун (960–1127) [Кравцова, 2004, С. 510]. В 1105 г. во время исполнения даосской литургии Небо неожиданно потемнело, раздались раскаты грома, и среди сверкающих молний появились чудовищные фигуры змеи и черепахи. Павлин, император воззвал к божеству явить свой облик, доступный восприятию смертных. И узрел гигантскую фигуру человека, с распущенными, развивающимися по ветру, длинными волосами, облаченного в черное платье, спускающееся до самой земли, с мечом в руке и с босыми ногами. Будучи

незаурядным живописцем, император поспешил запечатлеть портрет Сокровенного Воина, который, по преданию, и послужил прототипом для его последующей иконографии. При Юань (1271–1368) культ Сюаньшу получил официальное признание и почти сразу вошел в пантеоны ведущих тогда даосских школ, где его и стали почитать под именем Чжэньшу. Одновременно его признали бессмертным, достигшим божественного статуса и борцом со злыми силами. В государственных верованиях он превратился, помимо его роли защитника от злых сил, в покровителя правящего режима и института имперской власти в целом. В его даосской ипостаси (Чжэньшу) этот персонаж изображается в виде мужчины зрелого возраста, облаченного в одеяние полувоенного-полугражданского (напоминающее наряд отшельника) характера, но по-прежнему с мечом.

Сказанное позволяет сделать вывод, что в иконографии персонажей даосского пантеона оружие все же представлено более скупой, чем в буддийском культовом изобразительном искусстве. Популярность в ней меча закономерна, исходя из роли «магического меча» в даосском ритуале. Но, как показывают все разобранные примеры, оружие в даосской иконографии выступает лишь инструментом борьбы с объективированным злом. Здесь отсутствует заложенная в буддизме абстрактная, метафорическая семантика предметов вооружения, что может в очередной раз указывать на большую практическую ориентированность даосского учения.

Выводы к Главе II

И в китайской, и в японской мифо-религиозной картине мира фигурируют примерно одни и те же основные виды оружия: лук и стрелы, меч и копье. Оружие репрезентировано в мифологических сюжетах и иконографических канонах, а также является важным элементом многих ритуальных практик.

Вместе с тем наблюдаются и существенные различия между представленными традициями. В китайской мифологии оружию практически не отводится существенной сюжетной роли, оно редко наделяется именами, а описания его достаточно скупы. Исключением является миф о Стрелке, воспевающий искусство стрельбы из лука. И именно стрелок избавляет жителей Поднебесной не от одной, а сразу от целого перечня страшных напастей при помощи своих удивительных умений и дарованного богами оружия (или же им самим изобретенного, сведения о появлении лука у Стрелка И крайне противоречивы).

Миф о Стрелке И, вероятно, является отражением архаического культа лука и стрел, что проявляется и в ранней китайской ритуальной культуре. С усилением влияния конфуцианства ритуалы в среде знати приобретают более секулярный характер, однако особое положение стрельбы из лука среди других боевых искусств сохраняется. В Японии же напротив, обряды, связанные с луком и стрелами, демонстрируют тенденцию к сакрализации.

В китайской простонародной среде ритуальная культура формируется под влиянием даосизма и гораздо более поздних сюжетов народной мифологии на первый план выходит клинковое оружие, в частности – меч *цзянь*. Несмотря на то, что *цзянь* являлся атрибутом китайской знати, активная его сакрализация происходит скорее в низовой среде.

Также в китайской культуре оказывается очень устойчивым представление об оружии как об инструменте экзорцизма. Оно активно используется при совершении экзорцистских обрядов и в качестве оберега от проделок различного рода демонов, в том числе и демонов, распространяющих болезни: процессии-но чаще всего устраивались с целью либо предотвратить, либо остановить эпидемии. Даосские представления и даже целые ритуалы активно были переняты японцами и даже закрепились на государственном уровне. Даосской семантикой наделяется оружие и во время японского праздника *Гион мацури*, начало празднования которого также

приходится на ранний период Хэйан, когда китайское влияние на японскую культуру было особенно сильным.

Японская мифология, в отличие от китайской, очень богата на сюжеты, связанные с предметами вооружения. В особенности это утверждение касается меча. Вероятно, ведущая роль меча связана с культом бронзовых мечей, характерным для эпохи Яёй (о нем говорилось в рамках первой главы). Однако в большинстве случаев мечи обозначаются иероглифом *цуруги* (劍), что отсылает нас к периоду Кофун, когда этот созданный по образцу китайского *цзяня* вид мечей был распространен. Тем не менее, встречается в тексте и обозначение меча Кусанаги как *тати* (太刀), но этот вариант возникает гораздо реже. Отсылки к периоду Кофун наводят и на мысль о связи оружие-центрированных мифологических сюжетов с ярко выраженным воинским культом на Кюсю, характерным для того времени. Причины возникновения данного культа продолжают активно дискутироваться в рамках современного японоведения. Интересным также представляется то, что выдвижение на первый план меча и превращение его в символ власти окончательно происходит лишь в поколении Аматаэрасу, для более же ранних сюжетов (в частности, космогонического плана) характерна ведущая роль копья. Копьеподобный атрибут верховной власти, который Оокунинуси торжественно передает посланцам Аматаэрасу, также может свидетельствовать о большом значении копья в архаической культуре. Роль же лука в мифологии достаточно велика, однако лук, в отличие от китайской традиции, не первостепенен.

Японские мифологические представления об оружии напрямую повлияли на становление синтоистского ритуала (или же мифология послужила отражением этих самых ритуалов), в которых предметы оружия могут выступать и как объекты поклонения, и как подношения божествам. В любом случае, связь оружия с сакральным в рамках синтоистской традиции не вызывает сомнений.

Что же касается буддизма, то тут восприятие оружия представляется более универсализированным. По крайней мере, буддийская иконография не демонстрирует по-настоящему существенной разницы между китайской и японской традициями в отношении трактовки данных атрибутов.

Глава III. Меч как значимый феномен традиционной культуры Китая и Японии

3.1. Меч как атрибут власти

Пожалуй, из всех видов оружия в мировой культуре именно меч наиболее часто наделялся полисемантической. В культурах многих народов он являлся не только символом военной доблести, мужества и коррелировал с понятием чести, но и был признаком знатного происхождения, атрибутом власти имущего, «свободного человека». Зачастую меч утрачивал свои боевые функции, превращаясь в парадно-церемониальный предмет, как случилось, например, со шпагой в западноевропейской традиции. Парадные мечи существовали и в Китае.

Как уже упоминалось в Главе 1, мечи, получив широкое распространение при Восточном Чжоу, вскоре обретают статус ранговых предметов. Многие образцы мечей, обнаруженных в погребениях знати того периода, являют собой настоящие произведения ювелирного искусства: рукоятки инкрустировались нефритом и перламутром, а лезвия в свою очередь – золотом. [Кравцова, 2004, с. 184]

К периоду Чуньцю относят обнаруженный в 1965 году в ходе археологических раскопок на территории провинции Хубэй знаменитый меч *цзянь* правителя царства Юэ (*Юэго*, 越國) Гоуцзяня (句踐, правил с 496 по 465 г. до н. э.), в настоящее время меч хранится в историческом музее провинции Хубэй. Данная находка уникальна прежде всего тем, что бронзовый клинок меча за столько веков существования так и не тронула ржавчина, а края его все также остры. Объясняется это в первую очередь составом сплава и добавлением в него сульфида меди. Оружие было изготовлено на заказ, о чем свидетельствует и выгравированная на клинке надпись из восьми иероглифов, поясняющая, что меч был создан для личного пользования правителя царства Юэ. Длина меча не слишком велика (около 55

см), клинок, помимо собственно эпиграфики, декорирован ромбическим орнаментом, покрывающим всю его длину. Основание рукояти украшает маска-*таотэ* (饕餮)⁷³, инкрустированная бирюзой, а сама рукоять обернута шелком. [Lorge, 2012, с. 36; Мельников, 2009, с.43-44] Подобные характеристики указывают как на высокий уровень развития оружейного дела в данную историческую эпоху, так и на наделение меча особым статусом, превращение его в излюбленного спутника правителей и знатных особ. Впоследствии этот статус мог закрепляться и на государственном уровне. Так, например, в хронологических таблицах Сыма Цянь мы обнаруживаем следующую запись, касающуюся 6-го года правления циньского князя Цзянь-гуна (簡公, прав. 414–400 гг. до н. э.): «Впервые приказал чиновникам носить мечи». [Сыма Цянь, 1984, с.148] Сыма Цянь также приводит эпизод из жизни Ин Чжэна, принявшего в последствии титул императора Цинь Ши-хуана: в 22-летнем возрасте он, согласно чжоуским традициям, по случаю совершеннолетия совершает обряд надевания специального головного убора «и пояса с мечом». [Сыма Цянь, 2003, с.55] Во времена существования циньской империи представление о мече как о ранговом предмете сохраняется, хотя знать и была лишена права на ношение оружия. Но настоящий расцвет меч-*цзянь* в качестве аристократического атрибута переживает в эпоху Хань.

Иногда любовь к мечам в среде ханьского чиновничества доходила до крайностей. Так, к примеру, до нас дошли сведения о некоем *чэнсяне*⁷⁴ по имени Вэй, который приказал всем чиновникам иметь при себе мечи. Если же меча у чиновника не было, а ему необходимо было представить свой доклад, приходилось заимствовать оружие у других, так как, не имея при себе меча, чиновники даже не решались войти. [Сыма Цянь, 2002, с.171]

⁷³ Таотэ (饕餮) – зооантропоморфный элемент декора, характерный преимущественно для иньских и чжоуских изделий. «Классический» вариант *таотэ* представляет собой голову хищного зверя с бараноподобными рогами и идущим от переносицы роговидным выступом. Голову также могут дополнять уши и лапы хищного зверя, сведенные под челюстью. [Кравцова, 2004, с. 127]

⁷⁴ Чэнсян (丞相) – государственная должность, первый советник княжества.

Несомненно, *цзянь* мог применяться людьми высокого положения и по его прямому предназначению: прежде всего, как средство самозащиты (не редкостью были заговоры, нападения и убийства в среде занимающих значимые чины персон); также среди знати обрели особую популярность занятия фехтованием в качестве приятного времяпрепровождения: «Сановник Цзин любил читать книги и драться на мечех.» [Сыма Цянь, 2002, с.36]

Но часто меч служил лишь показателем богатства своего обладателя, чем дальше, тем изящней украшались его рукояти и клинки, тем больше драгоценных металлов и камней использовалось при его создании. Не удивительно, что такое сугубо эстетическое отношение к оружию зачастую становилось объектом критики со стороны современников, а богато декорированные *цзяни* стали ассоциироваться с неоправданным щегольством и бахвальством. Так в тексте Сыма Цяня мы находим упоминание о после, отправленном чжаоским канцлером Пинъюань-цзюнем (平原君, 308–251 гг. до н. э.) к первому министру царства Чу Чуньшэнь-цзюню (春申君, ?–238 г. до н. э.): «Чжаоский посол решил покрасоваться перед чусцами и явился, заколов свои волосы шпилькой с черепаховыми украшениями, рукоять же его меча была украшена драгоценностями.» [Сыма Цянь, 1996, с.212] Уже в этом коротком, но красочном эпизоде прослеживается иронично-снисходительное отношение к столь дорогим аксессуарам. Однако особенно показателен в этом плане другой отрывок, в котором Сыма Цянь откровенно критикует «молодых бездельников из влиятельных фамилий», нацепляющих на себя разукрашенные драгоценными камнями головные уборы и инкрустированные мечи. По мнению знаменитого историографа, делают они это исключительно для того, «чтобы выставить напоказ свои богатства и знатность.» [Сыма Цянь, 2010, с.306]

С течением столетий клинок *цзяня* становился все более легким и тонким, что придало мечу элегантность форм и в то же время невиданную

хрупкость. Итог таких метаморфоз закономерен: к эпохе правления династии Тан (*танчао*, 唐朝, 618-907) меч-*цзянь* оказался окончательно вытеснен из арсенала китайских военных, уступив место мощному и прочному *дао*, но сохранил свой статус рангового атрибута и продолжал активно использоваться в фехтовании. Безусловно, приведенные характеристики *цзяня* сказались и на технике владения этим мечом: неразумным было противопоставлять слабый клинок *цзяня* более толстому и тяжелому оружию, поэтому обладатель меча вынужден был избегать атак «в лоб» и действовать путем применения искусных фехтовальных приемов. [Чжан Юкунь, 1996, с.86] Такие атаки при высоком уровне мастерства могли быть эффективны в частном поединке, но не полях масштабных сражений.

Аристократия тогда еще совсем молодого государства Ямато, во многом ориентировавшегося на своего цивилизованного соседа, с большим воодушевлением восприняла идею о мече как парадно-церемониальном предмете. На ранних этапах в таком качестве фигурировали в основном китайские образцы или же их японские копии: так парадный меч эпохи Нара именовался «танским длинным мечом» (*то:тайто:*, 唐大刀) или «длинным мечом в танском стиле» (*карайо:тайто:*, 唐樣大刀). Однако уже в эпоху Хэйан представительские функции всецело переходят к *тати*, судьба которого схожа с судьбой китайского *цзяня*: будучи изначально распространенным боевым оружием, к XIV веку он превращается в своего рода иконический знак самого себя, сохранив лишь парадно-церемониальное предназначение.

Церемониальный *тати* имеет множество разновидностей, но все они обозначаются единым термином *кадзари-тати* (飾太刀, «*тати*-украшение»), что подчеркивает важную роль эстетической составляющей парадного меча. От ранга обладателя и предназначения самого меча зависел цвет ножен и богатство их отделки. *Тати* являлся атрибутом как родовой (*кугэ*, 公家), так и

служилой аристократии. Так, например, самураи начиная с третьего ранга и выше имели право носить меч, ножны которого украшались при помощи золотой пыли в технике *насидзи*; самураи ниже четвертого-пятого рангов носили мечи, украшенные серебром; а те, чей ранг был еще ниже, довольствовались так называемыми *куродзукури-но-тати* (黒作りの太刀) – *тати* в лаконичных лакированных черных ножнах. [Синицын, 1999, с. 32]

Наиболее искусно и богато декорировались мечи, предназначенные для дворцовых церемоний. Выдающиеся образцы таких мечей, созданные в XII веке, хранятся в Токийском национальном музее. Один из них, «*кадзари-тати*, декорированный перламутром и золотом [в технике] *насидзи*» (*насидзи радэн кинсо:-но-кадзари-тати*, 梨地螺鈿金裝飾劍), судя по всему, являлся частью парадного облачения высокопоставленного представителя *кугэ*. Носить при себе *кадзари-тати кугэ* могли, только имея на то специальное разрешение императора. Длина данного меча превышает 1 метр (103,3 см), рукоять обтянута акульей кожей, ножны (*сая*, 鞘) и навершие рукояти (*кабутоганэ*, 冑金) украшены золотыми пластинами, из золота также выполнены гарда меча (*карацуба*, 唐鐔) и крепления ножен (*аси*, 足). Все металлические пластины декорированы ажурным хризантемным орнаментом. Поверхность ножен покрыта золотой пылью в технике *насидзи*⁷⁵, а также перламутровыми инкрустациями в виде летящих фениксов. Вероятно, присутствовали также инкрустации драгоценными камнями, но сами камни не сохранились. [Официальный сайт Нац. сокровищ и значимых культ. ценностей нац. музеев Японии] Присутствие в декоре меча хризантем и фениксов очень явно указывает на связь владельца с императорским домом.

В «*Хэйдзи моногатари*» (平治物語, «Повесть о смуте годов Хэйдзи»), – одном из крупнейших литературных памятников XIII века, созданном в

⁷⁵ Насидзи (梨地, «поверхность груши») – японская техника декорирования. Поверхность изделия покрывают лаком, сверху посыпают золотым или серебряным порошком, а затем наносят еще один слой прозрачного лака. При этом поверхность полируется таким образом, что кусочки драгоценных металлов немного выступают, создавая ощущение шероховатости, которая характерна и для кожицы груши.

жанре «военных повестей» (*гунки*, 軍記), – мы не раз можем встретить сюжеты, в которых так или иначе упоминаются церемониальные мечи. Так в одной из глав говорится, что в день, когда высшие сановники были созваны во дворец, «начальник Левого привратной стражи Мицуёри (Фудзивара Мицуёри, 藤原光頼, 1124–1173. – Е.З.) отправился ко двору принарядившись и с парадным мечом в лакированных ножнах с драгоценной отделкой.» [Хэйдзи моногатари, 2011, с.60]

Но наиболее известен эпизод из «Хэйкэ моногатари» (平家物語, «Повесть о доме Тайра», нач. XIII в.), в котором описывается схватка военного командира Хасэбэ Нобуцура (長谷部 信連, ?-1218), сторонника клана Минамото, с напавшей на него императорской стражей: в тот день самурай был опоясан церемониальным мечом, с помощью которого, тем не менее, смог в одиночку дать достойный отпор нападавшим. Но силы были не равны, а вооружение Нобуцуры слишком хрупким: меч быстро обломился, и в итоге он попал в плен живым, что для самурая являлось сущим кошмаром. В такой ситуации позорная казнь была бы закономерным исходом, однако даже представители вражеского клана Тайра были настолько впечатлены мужеством героя, что сохранили ему жизнь. «Да будь у меня добрый панцирь и настоящий меч из хорошей стали, ни один из этих стражников не ушел бы от меня целым!» – сетовал сам Нобуцура. Согласно «Хэйкэ моногатари», с приходом рода Минамото к власти доблестному самураю была пожалована должность правителя земли Ното⁷⁶. [Хэйкэ моногатари, 1982, с.191-195] Как становится очевидно из данного отрывка, японские церемониальные мечи, как и китайские, были лишь своего рода инструментом маркирования высокого социального положения, но не были пригодны для реального боя.

⁷⁶ Ното (能登) – название японской провинции, основанной на территории одноименного полуострова в 718 году.

В то же время меч был не просто парадным атрибутом власти имущих, но и имел корреляции с самим институтом верховной власти и фигурой императора как ее, – власти, – олицетворением.

Имплицитные связи меча с идеей государственности обнаруживаются в сюжете из жизнеописания основателя империи Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) Лю Бана (劉邦, 256/247-195 гг. до н. э.; он же Гао-цзу 高祖, прав. 206-195 гг. до н. э.), которое входит все в то же прославленное сочинение «Ши цзи» Сыма Цяня. Вероятно, данный эпизод имел мифологические истоки. В «Ши цзи» говорится, что Лю Бан, будучи еще молодым человеком, как-то вечером пировал с друзьями. [Сыма Цянь, 2003, с.160] Ночью, сильно пьяный, он пошел по тропинке через болото. Путь ему преградила огромная змея, которую он одним ударом меча разрубил пополам. Люди, шедшие вслед за Лю Баном, увидели старуху, плачущую над телом убитой змеи. Она им поведала, что от меча Лю Бана погиб ее сын: «Мой сын – это сын Белого императора - Бай-ди. Превратившись в змею, он преградил дорогу. Сейчас его зарубил сын Красного императора – Чи-ди (одно из имен Янь-ди – Е. З.)». Таким образом, меч Лю Бана оказывается, как бы, знаком его будущего державного величия. Сыма Цянь также приписывает Гао-цзу следующие слова: «Мечом длиною в три *чи* я [сам] покори́л Поднебесную» [Сыма Цянь, 2002, с.306], где уже непосредственно подчеркивается символическая роль меча в процессе становления ханьской империи. Вероятно, первоначальная версия мифа, который впоследствии трансформировался в сюжет жизнеописания, обладала ярко выраженной космологической семантикой (сын божества-повелителя Юга убивает сына Запада), однако образ меча в данном случае может иметь под собой и исторические основания: формирование новой империи сопровождалось многочисленными военными столкновениями, а меч здесь может выступать как символ военной мощи. Обратим внимание и на то, что в данном сюжете, как и в жизнеописании Чжан Хуа, приведенном в предыдущей главе, прослеживаются определенные

коннотации меча с образом дракона (огромная змея). Примечательно, что подобные связи прослеживаются и в японском сюжете о появлении у Сусаноо меча Кусанаги, ставшего одним из священных символов японской государственности. Однако наиболее вероятно, что дело в данном случае не столько в культурных связях с Китаем, сколько в распространенности сюжетов такого типа в мировой культуре в целом.

О мифе, повествующем о сражении Сусаноо со Змеем, уже упоминалось в предыдущей главе, однако в рамках данного параграфа нам представляется необходимым рассмотреть его более подробно. Сюжет повествует о том, что после сошествия на землю, в местность Идзумо, первыми, кого встретил Сусаноо, стали плачущие старик со старухой и их дочь. Все они оказались земными богами. Выяснилось, что изначально у старика и старухи было восемь дочерей, но каждый год восьмиголовый-восьмихвостый змей Ямата-но-ороти (八岐大蛇) съедал по одной девушке. Вот и осталась у них последняя дочь, которую ожидала та же участь. Сусаноо соглашается сразиться со Змеем при условии, что спасенную девушку отдадут ему в жены. Обнадеженным родителям Сусаноо наказывает приготовить восьмижды очищенное сакэ, возвести ограду с восемью⁷⁷ воротами, поместить около них бочонки с этим сакэ и ждать. Все эти приготовления были необходимы для того, чтобы выманить и напоить Ямата-но-ороти, о пристрастии которого к сакэ было известно и Сусаноо. Напившись из каждого бочонка, Змей погрузился в сон, и сошедший на землю бог не упустил своего шанса: разрубил тело змея на множество частей, однако, когда дело дошло до среднего хвоста, на лезвии его верного *Тоцука-но-цуруги* появилась трещина. Сусаноо рассек хвост Змея и обнаружил там другой меч, *Кусанаги-но-цуруги*, который «за диковинную вещицу посчитал» и решил приподнести своей сестре – богине Аматаэрасу. [Кодзики, 1993, с.59-

⁷⁷ Обращает на себя внимание обильное присутствие числа 8 в представленном сюжете. Восемь может иметь значение «множество», однако в данном случае столь настойчивое его повторение может указывать на заклинательные или магические его функции.

60] Та же, в свою очередь, вручила священный меч своему внуку Ниниги перед его снисхождением на землю, и таким образом меч Кусанаги обрел статус одной из регалий императорского рода, передававшихся по наследству.

Согласно «Хэйкэ моногатари», изначально все три регалии хранились в императорском дворце, но во времена правления императора Судзин (崇神天皇, *Судзин тэнно.*; 148–29 гг. до н. э., правил с 97 г. до н. э. по 29 г. до н. э.) меч был перенесен в новый храм в Касануи (笠縫, провинция Ямато (和州, *Васю.*)), так как император плохо себя чувствовал в присутствии регалий. [Синто: путь японских богов, Т.1, 2002, с. 183] Для дворца же была изготовлена реплика. В повести подчеркивается, что «священной силой своей новый меч ничуть не уступал прежнему» [Хэйкэ моногатари, 1982, с.535] Также известно, что при императоре Суйнин (垂仁天皇, *Суйнин тэнно.*; 69 г. до н. э. – 70 г. н. э., правил с 29 г. до н. э. по 70 г. н. э.) оригинал меча был перемещен в храм Исэ, откуда его и позаимствовал Ямато Такэру. Считается, что после покорения мятженных племен Ямато Такэру оставил меч в храме Ацута (熱田神宮, *Ацута дзингу.*), расположенном на территории современной Нагои, где он и хранится по сей день. [Синто: путь японских богов, Т.1, 2002, с. 183] В «Хэйкэ моногатари» также приведена история трагической гибели меча Кусанаги, утонувшего вместе с малолетним императором Антоку (安徳天皇, 1178–1185) и его матерью в битве при Данноура (壇ノ浦の戦い, *Данноура но татакаи*, 25 апреля 1185 г.) [Хэйкэ моногатари, 1982, с.536-537] Однако, судя по всему, утонула именно реплика. Тем не менее, значение ее было столь велико, что народ оплакивал эту потерю как утрату оригинала. В 1210 году в храме Исэ была выкована новая копия *Кусанаги-но-цуруги*, помещенная во дворец. [Синто: путь японских богов, Т.1, 2002, с. 183]

Имя меча в «Кодзики» иероглифически обозначено как «草那芸», то есть «наги» записано фонетически, и иероглифы в данном случае не несут

смысловой нагрузки. Поэтому трактовки имени меча в современной японоведческой науке оказываются различны. Традиционной считается версия, согласно которой «Кусанаги» переводится как «Меч, косящий траву», что напрямую связано с сюжетом о Ямато Такэру, о котором также упоминалось во предыдущей главе. Иероглифами с таким значением записано имя меча и в «Нихон сёки» – 草薙劍. К такой трактовке имени апеллирует и «Хэйкэ моногатари». Вместе с тем большинство современных исследователей придерживаются новой версии: Меч (劍), [добытый из] Зловонного (куса, 臭) Змея (наги, 長 – «длинный», возможно, являлось эвфемизмом в отношении змей). Еще одну трактовку предложил один из ведущих исследователей японской мифологии Мацумаэ Такеси (松前 健, 1922-2002): согласно его предположению, имя меча расшифровывается как «Меч, Усмиряющий (наги, 薙) Народ (куса, 草, – в древности японское население метафорически обозначалось выражением *авоитокуса* (青人草) – «зеленая человеческая трава»). [Нихон сёки, Т.1, 1997, с.417-418] Приведенное объяснение вызвало много критики и споров в академической среде, однако в нашем случае интересно своим сходством с сюжетом о Гао-цзу, «покорившем мечом Поднебесную».

О необычайной божественной силе, которой, как считалось, обладает меч *Кусанаги*, мы узнаем в первую очередь из японских литературных памятников различных эпох. Меч являлся воплощением пугающей божественной мощи, которая могла быть губительна даже для представителей императорского рода. Согласно 29 свитку «Нихон сёки», в годы правления императора Тэмму меч был перенесен из храма Ацута во дворец, поближе к правителю. Когда же спустя несколько лет государь занемог, для выявления причины болезни было проведено специальное гадание, по результатам которого «...было определено, что она [болезнь] проистекает ввиду проклятия меча *Кусанаги*.» [Нихон сёки, Т.2, 1997, с. 263] Также в «Хэйкэ моногатари» приводится следующий значимый эпизод: «В 1-

м году Сютё (686 г. – Е.З.) император Тэмму взял меч из храма, дабы хранить его во дворце. С той поры меч считался драгоценным достоянием императорского семейства. Священная сила его поразительно велика! Когда император Ёдзэй⁷⁸, пораженный безумием, однажды ночью вытащил меч из ножен, дворцовые покои озарились так ярко, как будто сверкнула молния! В великом испуге император отбросил меч, и тот с громким звоном сам вскочил обратно в ножны. Дивные дела творились в далекой древности!» [Хэйкэ моногатари, 1982, с.536]

Упоминание молнии в данном отрывке не случайно: о связи образа меча с громом (звук удара) и молнией (божественным светом) в представлениях китайцев (прежде всего даосов) говорилось в рамках предыдущей главы, подобные корреляции были распространены и в японской культуре. Даосское влияние в данном случае вполне очевидно: японские меч и зеркало также оказываются объединены идеей небесного света (солнца и молнии), в них отраженного.

Меч (или же его реплика) присутствует во дворце неспроста: он играет значимую роль в церемонии интронизации *сокуи* (即位). Впервые обряд был описан в «Нихон сёки», где повествуется о восшествии на престол императрицы Дзито (持統天皇, *Дзито тэнно.*, 645–703, прав. с 686 по 697). В церемонии участвовали представители трех наиболее знатных родов того времени: Мононобэ (物部氏, *Мононобэ-удзи*), Накатоми (中臣氏, *Накатоми-удзи*) и Имбэ (忌部氏, *Имбэ-удзи*). Представитель рода Мононобэ ставил специальный большой щит, рода Накатоми – читал молитвословие, обращенное к богам; выходцу же из рода Имбэ была оказана честь подносить императорские регалии, а именно – зеркало и меч. Завершалась же церемония ритуальным хлопаньем в ладоши – *касивадэ* (拍手). В конце VIII века церемония разделяется на собственно *сокуи*, то есть восшествие на

⁷⁸ Император Ёдзэй (陽成天皇, *Ёдзэй тэнно.*, 869–949) – 57-й император Японии. Правил с 18 декабря 876 по 4 марта 884 года.

престол, и *сэнсо* (踐祚) – поднесение регалий. *Сэнсо* проводился в день кончины или отречения предыдущего императора. В конце IX века появляется еще один обряд – отречение от престола (讓位, *дзё:и*), и передача регалий становится его частью. [Боги, святилища, обряды Японии, 2010, с. 139] Все в той же «Повести о доме Тайра» дано описание поднесения регалий императору Антоку на исходе эпохи Хэйан: все три императорские регалии были перенесены во дворец, действие происходило в специальном Зале Церемоний, где собрались царедворцы. «Священный меч несли придворная дама Бэн; у западного входа во дворец Прохлады и Чистоты меч принял Ясумити, военачальник дворцовой стражи. Затем появилась придворная дама Биттю с ларцом, в котором хранилась священная яшма: яшму принял Такафуса, офицер дворцовой стражи. Все понимали, как грустно, должно быть, на сердце у Биттю, ибо сегодня наступил конец ее службе при дворе – испокон веков повелось, что человек, прикоснувшийся к ларцу со священной яшмой или зеркалом, должен навеки оставить двор.» [Хэйкэ моногатари, 1982, с.179]

Таким образом вновь подчеркивается опасность божественного для простого человека: того, чья рука коснулась сакральных предметов, ожидала символическая, в данном случае социальная смерть.

Подводя итог, можно отметить, что и в китайской, и в японской культуре большое внимание уделялось светской, парадно-церемониальной функции меча. Но в то же время в японской традиции меч становится сакральным символом, напрямую связанным с институтом императорской власти. В китайских сюжетах также прослеживаются некоторые символические связи меча с государственностью, однако если сакрализация меча и имела место быть в недошедших до нас мифологических пластах, то это не нашло внятного отражения в государственных символических и атрибутике. Обратим внимание, что меч не входил в число регалий, обязательных для древнего парадно-ритуального облачения монарха. Среди

двенадцати эмблем (十二章, *шиэр чжан*), размещаемых на его одеянии, присутствует только стилизованное изображение секиры (боевого топора), причем по мнению старых китайских ученых-книжников, топор в данном случае символизировал не воинское могущество Сына Неба, а его право наказывать [Сычев, 1975, с.44] Изображение меча (как, впрочем, и других предметов оружия) отсутствует, как правило, в портретах китайских императоров, примерами чему служат знаменитый свиток Янь Ли-бэня (閻立本, 600–673) «Ли дай ди ван ту» (歷代帝王圖 «Императоры и государи различных исторических эпох», «Властелины древних династий»), воспроизводящий 13 властителей предшествующих эпох, и дошедшие до нас два парадных портрета монархов империи Северная Сун (960–1127)⁷⁹. Введению меча в набор императорских регалий воспрепятствовали, возможно, конфуцианские воззрения на войну, военную силу (у 武) и образ правителя как просвещенного монарха, долженствовавшего распространять свою благую силу (дэ 德) через «мудрое слово», но никак не силой оружия [Алимов, Т.2, 2014, с.721]. Поэтому неудивительно, что и в среде китайских профессиональных военных (а такая среда, безусловно, существовала по причине хотя бы наличия гвардейских воинских соединений) не сложился подлинный «культ меча».

Прямо противоположная ситуация наблюдается в Японии, где меч сакрализуется не только на высшем уровне, но и в среде военных, что станет предметом рассмотрения в рамках следующего параграфа.

3.2. Меч – символ самурайского сословия

Как ни парадоксально, меч зачастую не был основным оружием самураев на полях реальных масштабных сражений. Как уже упоминалось в первой главе, первые самураи следовали «пути лука и лошади» (弓馬の道,

⁷⁹ Об этих картинах см., например [Кравцова, 2004: с. 574-575, 600-601]

кю:ба но мити), мечу же отводилась роль вспомогательного оружия. Столетиями позже, в период междоусобиц Сэнгоку (戦国時代, Сэнгоку дзидай, «Эпоха воюющих провинций», сер.XV–нач.XVII в.) на поле боя чаще использовались копья-яри, луки, позднее – огнестрельное оружие. Меч вновь оказался второстепенен. [Turnbull, 2010, p. 6-7] Самураи предпочитали использовать меч в индивидуальных поединках, таких как дуэли, убийства с целью отомстить и др. Во время масштабных битв меч был недостаточно эффективен в сравнении с теми же аркебузами. Однако ни аркебузы, ни лук, ни копье-яри не превратились в символ японского воинского сословия, это звание по праву носит самурайский меч.

Меч был частью жизни самурая с самого его рождения, пусть в детские годы фигурировал лишь символически. Когда в семье самурая рождался мальчик, родственники по случаю столь радостного события дарили младенцу два веера изогнутой формы, символизирующих пару мечей. Когда мальчик немного подрастал, ему выдавались один или два (в зависимости от ранга отца) деревянных игрушечных меча. Таким образом, будущему самураю с самых ранних лет прививалось благоговейное отношение к мечу, с помощью которого он начинал идентифицировать себя как часть воинского сословия. [Спеваковский, 1981, с. 75-76] В 15 лет юный самурай проходил обряд инициации гэмпуку (元服), тогда же получал и свои первые боевые мечи, которые зачастую становились его пожизненными спутниками. [Там же, с.79-80] Получив оружие, молодой самурай становился независимым, меч был своего рода воплощением его достоинства и самоуважения, отчего и отношение к этому оружию было очень трепетным.

Как уже было сказано ранее, неизвестен точный век появления изогнутого самурайского клинка, разброс мнений на этот счет охватывает период от VII до X века. Самые ранние обнаруженные на данный момент мечи такого типа датируются приблизительно 900 годом и приписываются кузнецу-оружейнику Ясуцуне (大原, также Оохара Ясуцуна 大原安綱, даты

жизни неизвестны) из провинции Хоки (伯耆国, запад Хонсю). [Носов, 2001, с. 175] Тем не менее, традиция приписывает изобретение *tати* мастеру по имени Амакуни (天国, «Небесная страна»), жителя провинции Ямато. Легенда гласит, что однажды Амакуни со своим сыном Амакурой (天座), стоя возле мастерской, наблюдали за возвращением с поля боя императорских войск. Следом мимо них проследовал император, однако даже не взглянул в сторону кузнеца, хотя прежде всегда подавал ему знаки одобрения. Тогда Амакуни заметил, что у половины солдат мечи были сломаны. Амакуни с сыном осмотрели остатки мечей и пришли к выводу, что дело в неправильных технологияхковки, из-за чего мечи не были приспособлены для ударов по твердым предметам. Тогда Амакуни решил выковать такие мечи, которые будут в полной мере удовлетворять запросам императорской армии. Прежде, чем заняться непосредственно ковкой, кузнец и его сын-помощник заперлись в мастерской и семь дней и семь ночей читали молитвословия синтоистским божествам. Затем мастер отобрал лучшую руду из всей, что была ему доступна. Спустя 30 дней непрерывной работы кузнецы наконец-то смогли явить миру свое творение: однолезвийный меч с кривым клинком. Коллеги по цеху, однако, сочли их сумасшедшими, Амакуни же продолжал настаивать на своем, создавал все новые криволезвийные образцы и совершенствовал их форму. На следующий год вновь грянула война. Когда воины возвращались с поля битвы домой, Амакуни вновь разглядывал их мечи: ни один не был сломан. Император, проходя мимо, улыбнулся и сказал ему: «Ты самый искусный кузнец-оружейник. Ни один из мечей, которые ты сделал, не подвел нас в битве.» [Носов, 2001, с. 174-175] Так Амакуни и прославился как легендарный создатель самурайского меча, а *tати* прочно вошел в арсенал японских воинов. Сведения об Амакуни в японских письменных источниках разнятся. Предположительно, он жил в период Нара или в период Хэйан. Традиция

приписывает ему создание легендарного меча – *Когарасумару*⁸⁰ (小烏丸), фамильного сокровища клана Тайра. [Баженов, 2001, с.26] А в памятнике эпохи Эдо под названием «Разновидности профессий в цветных картинках» (彩画職人部類, «Сайга сёкунин буруи») авторства художника-гравюриста Татибана Минко (橋 岷江, годы жизни неизвестны) Амакуни назван учителем легендарного кузнеца хэйанской эпохи Сандзё Мунэтика (三条宗近, годы жизни неизвестны). [Сайга сёкунин буруи, с.9]

В приведенной легенде нас прежде всего интересует эпизод, связанный с молением божествам. Считалось, что без помощи *ками* невозможно выковать по-настоящему хороший меч. Чтобы заполучить благосклонность божеств, однако, одних молитв было недостаточно, важно было еще и соблюдать «чистоту» во времяковки, подобно священнослужителю. Кузнец очень боялся осквернения своего «чистого» творческого пространства, поэтому в особенно важные периоды вообще не покидал кузницу. Работа завершалась особой церемонией представления богам готового изделия, которой также предшествовала долгая подготовка. Сначала мастер некоторое время постился, затем окружал кузницу веревкой с красными лентами, чтобы отогнать нечистых духов (очевидно, влияние даосизма), надевал белые церемониальные одежды и шапочку *эбоси*, возжигал курения и только потом просил буддийских и синтоистских божеств поселиться в своем творении. [Синицын, 1999, с. 26] Меч, в котором поселился небесных дух, выполнял роль оберега для своего хозяина. Причем оберегал он как от опасностей и злых сил, так и от нечестивых помыслов, – в данном случае переплетаются синтоистские, даосские и буддийские трактовки меча одновременно.

Исследователи японской культуры зачастую любят связывать восприятие кузнечного дела как сакрального таинства исключительно с божественным происхождением меча *Кусанаги*, однако подобные воззрения на кузнечное дело являются довольно распространенными и в других

80

культурах, в том числе и в Китае. Китайский кузнец при создании меча также должен был оставить все мирские дела, взывал к духам и покровителям стихий, а процессковки был окутан мистическим ареалом. [Мельников, 2009, с. 42] Однако трудно сказать, справедливо ли в данном случае вести речь о китайском культурном влиянии: образ кузнеца-мага достаточно универсален ввиду его связи со всеми первостихиями одновременно.

На качества японского меча влияло не только соблюдение «чистоты» и исполнение ритуалов, но и особенности темперамента самого кузнеца. Так, например, мечам знаменитого мастера Мурамаса (村正, также Сэндзи (Сэнго) Мурамаса 千子村正, предположительно сер. XIV в.), – человека, судя по всему, очень вспыльчивого, – приписывали непреодолимую жажду крови. Многие думали, что в кузнеца во время работы вселялся демон, и этот демонический дух и передавался мечам. Считалось, что эти произведения оружейного искусства могли принести несчастье своим владельцам и спровоцировать их на опрометчивые поступки. В «проклятье» мечей Мурамаса уверовали и представители рода *Токугава* после череды убийств и несчастных случаев: во многих трагических событиях, что с ними происходили, фигурировали именно клинки авторства легендарного мастера⁸¹. Страх Токугава перед этими мечами достиг такой степени, что изделия Мурамаса оказались вне закона.

Мечи работы известных мастеров вместе с тем очень высоко ценились в воинской среде и считались лучшим подарком из всех возможных. В «Хэйдзи моногатари» приведена такого рода сцена с участием Фудзивара Нобуёри и Минамото Ёсимото, замышляющих мятеж против правящего императора Синдзэя: «Нобуёри несказанно обрадовался, тут же извлек грозного вида меч и преподнес его Ёситомо со словами: «Примите это в знак успеха нашего дела!»» [Хэйдзи моногатари, 2011, с.33] Формирование благоговейного отношения к мечу среди самураев сопровождалось активным

81

процессом его эстетизации: меч становится предметом любования и коллекционирования.

Особой любовью к мечам как произведениям искусства славился Акэти Мицухидэ (明智 光秀, 1528–1582), один из приближенных великого объединителя Японии Ода Нобунага, вошедший в историю как предатель и убийца своего господина. Хрестоматийным стал эпизод осады замка Сёрюдзи (勝龍寺城, *Сё:рю:дзи-дзё:*, близ Киото), в котором Мицухидэ пытался скрыться от войск Тоётоми Хидэёси под руководством генерала Хори Хидэмаса (堀 秀政, 1553–1590). Поняв, что положение безнадежно, Мицухидэ отправил Хидэмаса записку, в которой говорилось: «У меня есть множество превосходных мечей, которые я собирал и лелеял всю свою жизнь. Мечи эти – достояние всей Японии. Я умру со спокойной совестью, если Вы приостановите атаку и позволите мне вынести мечи из крепости и подарить их Вам.» [Синицын, 1999, с. 22] Атака и в самом деле была приостановлена, а мечи, тщательно завернутые в рогожку, благополучно спущены вниз и отправлены генералу. Таким образом, хороший меч зачастую был гораздо ценнее жизни его обладателя.

Неудивительно, что при столь трепетном отношении к мечам со стороны самураев обращение с этим оружием было строго регламентированным. Войти в самурайский дом с мечом имел право только *даймё* или самурай более высокого ранга, в остальных же случаях это могло быть понято как оскорбление или знак агрессии. Поэтому меч либо оставляли у входа, либо вручали слуге, который водружал его на специальную подставку. [Носов, 2001, с. 188] В «Хэйкэ моногатари» приводится эпизод, когда Тайра Тадамори (平 忠盛, 1096–1153), узнав о заговоре против себя, дерзнул войти с оружием в императорский дворец, дабы испугать заговорщиков. И, конечно же, столкнулся с порицанием со стороны присутствующих: « – Приходить во дворец с оружием, приводить вассалов – противно правилам этикета; во времена минувшие такое

случалось лишь с высочайшего соизволения. А этот Тадамори сам явился на праздничный пир с мечом за поясом да еще привел во внутренний двор Запретных покоев воина в простом охотничьем платье! <...> Неслыханная дерзость!» [Хэйкэ моногатари, 1982, с.30-31] Тем не менее, представ перед императором, смекалистый самурай демонстрирует, что меч на самом деле был фальшивым, в связи с чем не только избегает наказания, но и удостоивается похвалы со стороны правителя.

Как акт агрессии могли быть восприняты любые движения в сторону чужого меча, прикосновения к нему были совершенно недопустимы. Связь самурая со своим мечом была очень интимной, меч был чем-то одновременно сакральным и глубоко личным, и вторжение в это интимное пространство приравнивалось к его осквернению.

В идеале меч воплощал в себе доблесть и благородство своего обладателя, однако в реальности этому идеалу соответствовали далеко не все представители данного сословия, и в лучшем случае самурайский меч превращался в инструмент щегольства. Уже в ранние эпохи хозяин меча считал за честь, когда другие выражали восхищение его превосходным оружием. С этой целью меч мог демонстрироваться, однако при этом из ножен вытаскивалась лишь часть клинка, близкая к гарде. К обнаженному клинку недопустимо было прикасаться рукой, только шелковым платком или листом рисовой бумаги. [Носов, 2011, с. 189] Примечательно, что объектом любования служили не ножны или рукоять, а именно клинок, главным украшением которого являлся *хамон* – рисунок, который создавала граница линии закаливания. Существует множество типов *хамон*, по которым можно идентифицировать мастеров или принадлежность изделия к той или иной школе. Стоит также отметить, что *хамон* – не уникальное явление в оружейном мире, такая техника была известна и другим народам (например, оружейникам Кавказа) [Хорев, 2011, с.73], однако подлинно эстетическое отношение к этому феномену было сформировано только в Японии. С

течением времени одной лишь девственной поверхности клинка для эстетического наслаждения становится недостаточно, тем более что качество клинков, по сравнению с образцами эпохи Камакура, с каждым новым столетием имело тенденцию к ухудшению. В эпоху Муромати появляются потомственные династии ювелиров мечей, а изготовление *цуба* – гарды меча – становится отдельным видом искусства. Выгравированные изображения и надписи на клинках, при Камакура совершенно ненавязчивые, превращаются в изображения буддийских божеств, покровительствующих военному делу. Но особенно ярко декор мечей расцвел в эпоху Эдо: уже к концу XVII века меч окончательно превращается в элемент костюма. Гравюры теперь могли покрывать всю длину клинка, а их сюжеты не имели ничего общего с буддизмом: это могли быть цветы хризантем, изображения карпов, журавлей, драконов, сосен и бамбука и др. [Баженов, 2001, с. 194] Боевая функция меча становится второстепенной.

В искусствоведении помпезность и эклектичность форм часто относят к признакам вырождения стиля, так и в данном случае богатый и эксцентричный декор боевого самурайского меча символизировал собой закат самурайской эры. В эпоху правления Токугава на первый план выходит не родовая или служилая аристократия, а прослойка состоятельных горожан. Искусство переориентируется на вкусы простолюдинов, а самурайское сословие и его выпестованные веками идеалы приобретают черты отжившего архаизма (что, впрочем, было справедливо для реалий того времени) и даже подвергаются насмешкам со стороны деятельных торговцев, «твердо стоящих на ногах» и руководствующихся совершенно иными принципами. В мирную эпоху профессиональные воины оказались не востребованы: многие из них стали *ронинами* (浪人, «блуждающий странник», самураи, лишившиеся вассалитета), кто-то занялся «презренными занятиями» (например, торговлей), другие же с головой ушли в искусство. Невозможность профессиональной самореализации отразилась и на

моральных качествах самураев той эпохи: британский дипломат Э.Б. Митфорд охарактеризовал воинов эпохи Эдо как «бесчисленные толпы тунеядцев, с заткнутыми за пояс двойными мечами, которые были постоянным ужасом народа, убивавшие из одного только удовольствия видеть пролитую кровь...» [Япония и японцы, 1871, с.141] В итоге социально-культурная обстановка того периода породила противоположные, но напрямую взаимосвязанные тенденции: именно в эпоху Эдо окончательно формируется самурайский кодекс *Бусидо* (武士道, «Путь воина»); пишется множество философских трактатов, воспевающих воинские идеалы (среди наиболее известных авторов: Миямото Мусаси (宮本 武蔵, 1584–1645), Ямамото Цунэтомо (山本 常朝, 1659–1719), Дайдодзи Юдзан (大道寺 友山, 1639–1730) и др.); меч провозглашается «душой самурая» и окончательно превращается в символ самурайского сословия; но вместе с тем наблюдается процесс десакрализации меча и превращение его в светский атрибут.

Тем не менее, самурай «рождался с мечом» и «умирал от меча», признаки культа меча явно прослеживаются в специфичной самурайской культуре. В трактовках меча присутствуют как синтоистские, так и даосские и буддийские влияния, что свидетельствует о большой степени синкретичности данного феномена. Вместе с тем также заслуживает внимания интересное замечание А.Б. Спешаковского, который связывает благоговейное отношение к оружию японцев с любовью к оружию в среде айнов: так, например, айны выставляли мечи на обозрение во время «медвежьих праздников», также существовала традиция передачи оружия по наследству. [Спешаковский, 1981, с. 154] Возможно, айнские традиции также оказали существенное влияние на формирование культа меча в самурайской среде.

Выводы к Главе III

Для придворной культуры имперского Китая характерно прежде всего секулярное восприятие меча как парадно-церемониального предмета. Меч в данном случае выступает в роли символа принадлежности к высшим слоям социума, являясь одновременно воплощением аристократического достоинства и показателем богатства и утонченного вкуса обладателя. Такое восприятие меча было заимствовано японской придворной знатью (в данном случае правомерно говорить о заимствовании ввиду распространения в японской аристократической среде именно китайских образцов этого оружия на ранних этапах). Однако вместе с тем меч получает сакральную трактовку в рамках синтоизма (в чем прослеживаются также влияния даосизма), оказываясь тесно связанным с институтом верховной власти, символически воплощенном в фигуре императора. В китайских же архаических сюжетах также прослеживаются имплицитные связи меча с идеей государственности, однако они не получают последующего развития, вероятно, ввиду распространения конфуцианских идей, где воинственность не вписывается в образ идеального правителя.

В японской культуре меч сакрализуется не только на государственном уровне, но и в среде профессиональных военных, чего опять же не происходит в Китае. Вероятно, на процесс сакрализации самурайского меча повлиял целый комплекс его семантических трактовок: это в том числе и светское восприятие меча как статусного оружия; синтоистский образ священного меча как воплощение божественной мощи; даосская трактовка меча как амулета-защитника от демонических сил; буддийские воззрения на меч как символ мудрости и благородства, отсекающего сомнения. Также могли оказать влияние и тесные контакты с северными племенами, для культуры которых характерно благоговейное отношение к оружию.

Заключение

Процесс формирования китайской оружейной традиции характеризует постепенность, последовательность, «дозированность» влияний извне, а также наличие фундаментальных воззрений касательно различных видов оружия, которые были заложены в неолитических культурах и единой нитью пронизывают культуру последующих эпох.

В свою очередь, фундамент японской оружейной традиции закладывается прежде всего за счет импортируемых изделий китайского и корейского происхождения, что можно обозначить как искусственную стимуляцию развития. При этом начальные этапы становления не последовательны, бронзовый и железный век оказываются слиты воедино, что также является отражением доминирования континентальных влияний над более ранней местной традицией, сведения о которой крайне скудны. При этом китайское влияние было настолько сильным, что доминирование китайских образцов вооружения продолжается вплоть до эпохи Хэйан, когда тенденция к японизации и стремление к созданию Собственного находят свое выражение в новых видах оружия.

В рамках обеих рассмотренных культурных традиций оружие уже на ранних этапах своего развития подразделялось на боевое и ритуально-церемониальное. К сожалению, с достоверной точностью реконструировать ранние ритуалы на нынешнем этапе развития научного знания не представляется возможным, однако, согласно археологическим данным, в Японии (в частности – на севере Кюсю), в отличие от Китая, ритуально-церемониальные предметы вооружения не являлись частью погребального инвентаря. Вероятно, на их основе был сформирован специфический культ, существующий отдельно от похоронного ритуала, что может свидетельствовать о большем разнообразии символических трактовок оружия уже на ранних этапах становления японской культуры. Это нашло отражение и в мифологии.

Даже при беглом взгляде на китайские и японские мифологические сюжеты становится очевидным, что в японской мифологии оружие фигурирует гораздо чаще, а его смысловое наполнение очень многообразно. Важнейшая роль отводится мечу и копью, причем с копьем чаще всего связаны более ранние сюжеты, что не противоречит археологическим данным: в эпоху Яёй именно мечи и копья были основными видами ритуально-церемониального оружия. Обозначение меча как цуруги (剣) также может отсылать нас к периоду Кофун: вероятно, воинский культ, характерный для этого периода, также мог явиться одной из причин оружицентричности японской мифологии.

Вместе с тем справедливым будет заметить, что те сведения о китайской мифологии, которые дошли до нас, крайне обрывочны и противоречивы, и на их основе мы не можем реконструировать полноценную картину мифологических представлений. Также вполне вероятно, что многие китайские мифы, связанные с оружием, были попросту утрачены. Тем не менее, лишь те сюжеты, которые оказались вписаны в культурный контекст более поздних эпох, имели возможность оказать влияние на восприятие предметов вооружения. Такую связь мы можем проследить на примере сюжетов о Стрелке И, в образе которого нашел отражение архаический культ стрельбы из лука. Упомянутый культ впоследствии подвергается секуляризации в рамках конфуцианства (придворные церемонии, часть классического образования), однако благоговейное отношение к стрельбе из лука не исчезает и в имперском Китае.

В то же время в рамках даосизма активной сакрализации подвергается меч. Он выступает прежде всего как магическое оружие против объективированного зла в лице демонов, – такая трактовка является доминирующей и в даосском ритуале и иконографии. Даосизм оказал сильнейшее влияние на формирование ритуальной культуры в среде народных масс. В первую очередь речь идет о процессиях-*но*, цель которых

чаще всего заключалась в уничтожении и изгнании демонов эпидемий. Связь оружия и эпидемий и сама форма таких процессов были впоследствии переняты японцами, хотя доминирующей в сфере экзорцизма оставалась практика чтения буддийских сутр. Однако наиболее заметно влияние даосизма проявляется, как ни странно, на высшем уровне: синтоизм заимствует даосские трактовки зеркала и меча, – регалий японского императора.

Даосизм оказывает влияние и на непосредственно синтоистские ритуалы, однако оно не является определяющим: синтоистская ритуальная культура и трактовки оружия в ней основываются прежде всего на местной культовой традиции, отраженной в мифологических сюжетах. В синтоизме предметы вооружения могут выступать как воплощения божества (*синтай*) и как храмовые подношения. В любом случае, связь оружия с высшим сакральным в рамках синтоистской традиции не вызывает сомнений.

Восприятие оружия в буддизме в то же время оказывается более универсализированным. Оружие здесь трактуется метафорически, связывается с защитой Учения, уничтожением невежества и сомнений. Анализ буддийской иконографии не выявил по-настоящему существенных различий в оружейной символике в рамках китайской и японской традиций.

Особое внимание в работе было уделено образу меча в китайской и японской культуре. В среде китайской знати данный вид оружия выступает лишь как парадно-церемониальный атрибут, демонстрирующий высокое положение и богатство его обладателя. Таким образом, в китайской культуре существовали две основных трактовки меча: сугубо светская и сакральная, сформировавшаяся под влиянием даосизма в низовой среде. Подобное разделение наблюдается и в японской культурной традиции, однако сакрализация меча при этом происходит в большей степени не в рамках народных верований, а на государственном уровне. В китайских мифологических сюжетах, впрочем, также можно обнаружить имплицитные

связи меча с идеей государственности, однако такие примеры единичны и не находят отражения в государственной символике и атрибутике. Сакрализации меча в среде китайских военных также не происходит, чего нельзя сказать о японских самураях. Впрочем, стоит отметить, что культ меча в самурайской среде достигает своего расцвета в мирную эпоху, когда меч во многом утрачивает свое практическое значение.

Подводя итог всему вышесказанному, можно выделить следующие положения. Для культуры Китая в большей степени свойственно секулярное восприятие оружия. Это связано прежде всего с распространением конфуцианских идей и внедрением их на государственном уровне, где воинственность (武, У) противопоставляется культуре (文, Вэнь). В то же время распространяются оппозиционные, «неофициальные» даосские воззрения на оружие как на магические предметы, предназначенные для борьбы с объективированным злом.

В японской культуре доминирует сакральное восприятие оружия. Причем общая тенденция к сакрализации обнаруживается не только на ранних этапах культурного развития, но и проявляется в среде воинского сословия в гораздо более позднюю эпоху. Сложно говорить о точных причинах формирования такого отношения, однако можно сформулировать ряд предположений. Одной из причин формирования культа оружия в эпоху Яёй могло послужить иноземное происхождение бронзовых и железных изделий. Также существует вероятность, что в эпоху Дзёмон на тех территориях уже существовали связанные с деревянным оружием верования, сведения о которых до нас не дошли. Кроме того, очевидно, что сильное влияние на процесс сакрализации оказали даосские идеи, привнесенные переселенцами. Таким образом, японское восприятие оружия в связи с Сакральным, вероятно, стало результатом наложения внешних влияний на местную культурную традицию и последующих их трансформаций.

Подобные процессы очень характерны для японской культуры на протяжении всей ее истории.

Библиографический список

На русском языке:

1. Алимов И. А. Сад удивительного. Краткая история китайской прозы сяошо I-VI вв. СПб: Петербургское Востоковедение, 2014. – 589 с.
2. Алимов И. А., Кравцова М. Е. История китайской классической литературы с древности и до XIII века: поэзия, проза». В 2 т. СПб.: Петербургское востоковедение, 2014. – 1407 с.
3. Баженов А.Г. История японского меча. СПб.: Атлант, 2001. – 264 с.
4. Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто. / Под ред. И.С. Смирнова. – М.: РГГУ, 2010. – 310 с.
5. Бокщанин А. А., Непомнин О. Е., Степугина Т. В. История Китая: Древность, Средневековье, Новое время. М.: Восточная литература, 2010. – 596 с.
6. Варенов А.В. Древнекитайский комплекс вооружения эпохи развитой бронзы: Учеб. Пособие / Новосибирск: Новосиб. ун-т, 1989. – 92 с.
8. Вернер Э. Оружие Китая. Развитие традиционного оружия. / Пер. с англ. А.И. Емеца. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2009. – 157 с.
9. Вещь в японской культуре. / Сост. Н. Г. Анарина, Е. М. Дьяконова. – М.: Восточная литература, 2003. – 262 с.
10. Горелик М.В. Оружие древнего Востока (IV тысячелетие IV в. до н. э.). М.: Восточная литература, 1993. – 352 с.
11. Де Гроот Я. Я. М. Война с демонами и обряды экзорцизма в Древнем Китае. / Пер. с англ. Р.В. Котенко. – СПб.: Евразия, 2001. – 446 с.
12. Деопик Д. В., Лаптев С. В. Культура Лянчжу и проблема археологии северной части прото-Юго-Восточной Азии. М.: Издательство Моск. государственного университета леса, 2005. – 54 с.

13. Дулина А.М. Становление и эволюция культа божества Хатиман в Японии в VIII–XIV вв.: дис. ... канд. истор. наук. МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, 2013.
14. Духовная культура Китая: энциклопедия / Гл. ред. М. Л. Титаренко. В 5 томах. – Т. 1: Философия. М.: Восточная литература, 2006. – 727 с.
15. Духовная культура Китая: энциклопедия / Гл. ред. М. Л. Титаренко. В 5 томах. – Т. 2: Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. – 869 с.
16. Духовная культура Китая: энциклопедия / Гл. ред. М. Л. Титаренко. В 5 томах. – Т. 3: Литература. Язык и письменность. М.: Восточная литература, 2008. – 854 с.
17. Духовная культура Китая: энциклопедия / Гл. ред. М. Л. Титаренко. В 5 томах. – Т. 6 (доп.): Искусство. М.: Восточная литература, 2010. – 1031 с.
18. Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М.: Наука, 1988. – 319 с.
19. История и культура традиционной Японии. / Под ред. А.Н. Мещерякова. – М.: РГГУ, 2008. – 558 с.
20. История Китая / Под ред. А. В. Меликсетова. 3-е изд. испр. и доп. – М.: Из-во МГУ, 2004. – 751 с.
21. История Китая с древнейших времен до начала XXI века. В десяти томах / Под ред. акад. Л. С. Тихвинского. Том I. Древнейшая и древняя история (по археологическим данным) / Под ред. ак. А. П. Деревяненко. М.: Наука-Восточная литература, 2014. – 974 с.
22. История Китая с древнейших времен до начала XXI века. В десяти томах / Под ред. акад. Л. С. Тихвинского. Том III. Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан: 220-907 гг./ Под ред. И. Ф. Поповой, М. Е. Кравцовой. М.: Восточная литература, 2014. – 995 с.

23. История Китая с древнейших времен до начала XXI века. В десяти томах / Под ред. акад. Л. С. Тихвинского. Том III. Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан: 220-907 гг./ Под ред. И. Ф. Поповой, М. Е. Кравцовой. М.: Восточная литература, 2014. – 995 с .
24. История Японии. Том 1. С древнейших времен до 1868 г. / Отв. ред. А.Е. Жуков. – М.: Институт востоковедения РАН, 1998 – 659 с.
25. Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисловие, перевод и комментарий Э. М. Яншиной. М.: «Наука», 1977. – 234 с.
26. Кейдун И. Б. Тоуху: содержание, атрибутика, основные этапы истории (в контексте изучения содержания конфуцианского трактата «Ли цзи») // Вестник СПбГУ. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2015. №2 С.113-120.
27. Киддер Дж.Э. Япония до буддизма. Острова, заселенные богами. / Пер. с англ. О.И. Миловой – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 286 с.
28. Кодзики – Записи о деяниях древности. Свиток 1. / Пер. с яп., коммент. Е.М. Пинус. – СПб.: Шар, 1993. – 320 с.
29. Кодзики – Записи о деяниях древности: Свитки 2-й и 3-й /Пер., предисл. и коммент. Л. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова. – СПб.: Ш А Р, 1994. – 256 с.
30. Кожин П.М. К вопросу о происхождении иньских колесниц // Культура народов зарубежной Азии и Океании. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 25. Л., 1969. – С. 29-40.
31. Комиссаров С.А., Хачатурян О.А. Мавзолей императора Цинь Шихуанди. Учеб. Пособие / Тр. ГФ НГУ. Сер. V. Новосибирск: 2010. – 216 с.
32. Концевич Л. Р. Хронология стран Восточной и Центральной Азии. М.: Восточная литература, 2010. – 806 с.

33. Кравцова М. Е. «Жизнеописания» – «Ле чжуань» – художественная история или историческая проза? // Петербургское Востоковедение. Вып. 1 (1992). СПб: «Водолей», 1992. – С.113-184.
34. Кравцова М. Е. Истоки и основные этапы формирования института верховной власти и официальной идеологии Китая // Процесс формирования официальной идеологии древнего и имперского Китая / Сост. М. Е. Кравцова. СПб: Наука, 2012. – 591 с. – С. 9-155.
35. Кравцова М. Е. Поэзия вечного просветления: Китайская лирика второй половины 5-начала 6 века. СПб, «Наука», 2001. – 407 с.
36. Кравцова М.Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. – СПб.: Издательства «Лань», «ТРНАДА», 2004. – 960 с.
37. Кравцова М.Е. Поэзия Древнего Китая. Опыт культурологического анализа. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1994. – 542 с.
38. Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы. Проблема этногенеза. М.: Наука, 1978. – 342 с.
39. Курэ М. Самураи. Иллюстрированная история. / Пер. с англ. У. Сапциной. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 191 с.
40. Мельников И.А. История меча в контексте военной культуры древнего и имперского Китая: диплом. работа. СПбГУ, Санкт-Петербург, 2009.
41. Мещеряков А. Н., Грачев М. В. История древней Японии. М.: Наталис, 2010. – 544 с.
42. Нихон сёки – Анналы Японии. Пер. и комм. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. В 2 т. СПб.: Гиперион, 1997. – 496 с.
43. Носов К.С. Вооружение самураев. СПб.: Полигон, 2001. – 252 с.

44. Норито. Сэммё. / Пер. со старояп. Л.М. Ермаковой. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1991. – 299 с.
45. Повесть о доме Тайра. / пер. со старояп. И. Львовой. – М. : Художественная литература, 1982 . – 703 с.
46. Повесть о смуте годов Хэйдзи. / Пер., вступ. ст. и комм. В. А. Онищенко. Серия: литературные памятники древней Японии. VIII. – СПб.: Гиперион, 2011. – 287 с.
47. Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. — СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007. – 480 с.
48. Путь лука: Традиционная стрельба из лука (Англия, Япония, Индия, Китай, Корея). Антология традиционных текстов. / Авт.-сост. И.С. Левашов. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 136 с.
49. Самураи: Меч и душа. СПб.: Евразия, 2001. – 352 с.
50. Сеницын А.Ю. Оружие и боевое снаряжение японских самураев. Каталог коллекций МАЭ. СПб.: МАЭ РАН, 1999. – 159 с.
51. Сеницын А.Ю. Самураи – рыцари страны восходящего солнца. История. Традиции. Оружие. СПб: Паритет, 2011 г. – 352 с.
52. Синто: память культуры и живая вера. М.: АИРО – XXI, 2012. – 236 с.
53. Синто: путь японских богов. В 2 т. СПб.: Гиперион, 2002. Т. 1. Очерки по истории синто. – 704 с.; Т.2. Тексты синто. – 496 с.
54. Спесивовский А. Б. Самураи – военное сословие Японии. М.: Наука, 1981. – 168 с.
55. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши Цзи). Том 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина, под общ. ред. Р.В. Вяткина. Издание 2-е, испр. и доп. М.: Восточная литература, 2001. – 415 с.

56. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши Цзи). Том 2 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина, под общ. ред. Р.В. Вяткина. Издание 2-е, испр. и доп. М.: Восточная литература, 2003. – 567 с.
57. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши Цзи). Том 3 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина, под общ. ред. Р.В. Вяткина. М.: Восточная литература, 1984. – 943 с.
58. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши Цзи). Том 4 / Перевод с китайского, предисловие, комментарий и приложения Р.В. Вяткина. М.: Восточная литература, 1986. – 453 с.
59. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши Цзи). Том 7 / Перевод с китайского, предисловие Р.В.Вяткина, комментарий Р.В.Вяткина, А.Р.Вяткина. М.: Восточная литература, 1996. – 464 с.
60. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши Цзи). Том 8 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и А.М. Карапетьянца, комментарий Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина и А.М. Карапетьянца. М.: Восточная литература, 2002. – 510 с.
61. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши Цзи). Том 9 / Перевод с китайского, комментарий под редакцией А.Р. Вяткина. Вступительная статья А.Р. Вяткина. М.: Восточная литература, 2010. – 623 с.
62. Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм: символика, история, трактовка в литературе и искусстве. М.: Главная редакция восточной литературы из-ва «Наука», 1975. – 132 с.
63. Тёрнбулл С. Самураи. История японской военной аристократии. / Пер. с англ. В.Г. Яковлева. – М.: АСТ: Астрель, 2005. — 260 с.
64. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц ; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит., 2011. – 1045 с.
65. Хорев В.Н. Японский меч. Десять веков совершенства. Ростов-на-Дону, 2011. – 248 с.

66. Чжан Юкунь. 100 вопросов по ушу. / Пер. с китайского В.П. Куприенко. К.: София, 1996. – 320 с.
67. Ши цзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина, вступ. ст. Н. Федоренко. М.: Художественная литература, 1987. – 351 с.
68. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. / Пер. с кит. и послесл. Б.Л. Рифтина. М.: Наука, 1987. – 527 с.
69. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. – 248 с.
70. Япония и японцы // Дело, № 11. 1871. – С.130-152 [Электронный ресурс] // URL: <http://dlib.rsl.ru/viewer/60000171607> (дата обращения 18.04.2017)

На западноевропейских языках:

71. Doolittle J. Social life of the Chinese: with some account of their religious, governmental, educational, and business customs and opinions. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1876. – 490 p.
72. Lorge P. Chinese Martial Arts: From Antiquity to the Twenty-First Century. CUP, 2012. – 281 p.
73. Meir S. The Shaolin Monastery: History, Religion, and the Chinese Martial Arts. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008. – 281 p.
74. Peers, C. J. Ancient Chinese Armies 1500–200 BC. London : Osprey, 1990. – 47 p.
75. Picken S.D.B. Historical dictionary of Shinto. Lanham, Toronto, Plymouth: Scarecrow Press, 2011. – 373 p.
76. Rawson J. Steppe Weapons in Ancient China and the Role of Hand-to-hand Combat. // Antiquity. Vol. 90, Issue 350, April 2016. – P. 37-95.
77. Selby S. Chinese Archery. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2000. – 418 p.

78. The Encyclopedia of Taoism. Edited by Fabrizio Pregadio. 2 vols. New York: Routledge, 2008. – 1551 p.
79. The Great Bronze Age of China. Edited by Fong Wen. New York: Metropolitan Museum of Art. 1980. – 408 p.
80. Turnbull S. Katana: The Samurai Sword. Osprey Publishing, 2010. – 80 p.

На восточных языках:

81. Дунфан Шо чжуань (Жизнеописание Дунфан Шо). [Электронный ресурс] // URL: https://zh.wikisource.org/wiki/漢書/卷_065 (дата обращения 26.02.2017)
82. Татибана Минко. Сайга сёкунин буруи (Разновидности профессий в цветных картинках) [Электронный ресурс] // URL: <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1286830> (дата обращения 16.04.2017)
83. Чжоу Вэй. Чжунго бинци шигао (Материалы по истории оружия в Китае). Пекин, 2006. – 332 с.
84. Чжоу ли (Чжоуские ритуалы). [Электронный ресурс] // URL: <http://ctext.org/rites-of-zhou> (дата обращения 28.02.2017)
85. Чжэн Сюань, Цзя Гун-янь. Чжоу ли чжу шу («Чжоу ли» с комментариями и толкованиями). [Электронный ресурс] // URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/周禮註疏> (дата обращения 28.02.2017)
86. Ши бэнь (Происхождение поколений). [Электронный ресурс] // URL: <https://zh.wikisource.org/zh/世本> (дата обращения 2.03.2017)
87. Энгисики (Свод обрядов годов Энги) [Электронный ресурс] // URL: <http://supercluster.cias.kyoto-u.ac.jp/berkeley/jhti/Engi%20shiki.html> (дата обращения 25.02.2017)

Интернет-сайты:

88. Меч Насидзи радэн кинсо-но-кадзари-тати на сайте Национальных сокровищ и значимых культурных ценностей национальных музеев Японии. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Национальных сокровищ и значимых культурных ценностей национальных музеев Японии. URL: <http://www.emuseum.jp/detail/100182/001/001> (дата обращения: 08.04.2017).

