

Научная статья
УДК 398.1+398.4
doi: 10.17223/2312461X/39/9

Собирательные термины для персонажей актуальной мифологии в трудах ведущих японских фольклористов и антропологов

Дарья Александровна Трынкина

Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия, uwwalo@iea.ras.ru

Аннотация. Рассматривается вопрос о том, какие собирательные термины для персонажей актуальной мифологии (ё:кай, бакэмоно, обакэ, хэнгэ и др.) использовали ведущие японские антропологи в своих программных трудах. Каждый из них – Иноуэ Энрё, Эма Цutomу, Янагита Кунио, Комацу Кадзухико – пытался создать парадигму в этой сфере, и на выбор зонтичных терминов влияло множество факторов: представление фольклористов о «популярных» понятиях в народной культуре; противоречия между разными взглядами внутри науки; понимание природы персонажей актуальной мифологии; методология, которую избирал для себя каждый исследователь; и, не в последнюю очередь, социальный и политический контекст. Проанализирована эволюция этих терминов в японской антропологии и фольклористике, их появление в научной культуре и изменение толкований со временем, а также разница между декларируемым значением этих терминов и фактическим использованием в тексте работ.

Ключевые слова: ёкай, бакэмоно, обакэ, хэнгэ, онигами, юрэй, Иноуэ Энрё, Янагита Кунио, Комацу Кадзухико, актуальная мифология

Благодарности: Данная статья написана в рамках проекта «Карамзинские стипендии: стажировка в Школе актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС-2022». Автор выражает искреннюю благодарность за помощь в работе над статьей Комацу Мами, аспиранту Государственного института русского языка им. А.С. Пушкина.

Для цитирования: Трынкина Д.А. Собирательные термины для персонажей актуальной мифологии в трудах ведущих японских фольклористов и антропологов // Сибирские исторические исследования. 2023. № 1. С. 192–217. doi: 10.17223/2312461X/39/9

Original article

doi: 10.17223/2312461X/39/9

The Umbrella Terms for Supernatural Entities Used by Eminent Japanese Folklorists and Anthropologists

Daria Aleksandrovna Trynkina

*Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation, uwwalo@iea.ras.ru*

Abstract. This article deals with the question of the choice of umbrella terms for folklore characters (yōkai, bakemono, obake, henge etc.) used by eminent Japanese anthropologists in their essential works. Each and every one of them – Inoue Enryō, Ema Tsutomu, Yanagita Kunio, Komatsu Kazuhiko – tried to create a paradigm in the field of lower mythology, and there were a lot of factors that impacted their choice: the folklorists' understanding of 'popular' terms in folk culture; contradictions between different scientific approaches; chosen methodology; the social and political situation. The main analysis addressed the evolution of these umbrella terms in Japanese anthropology and folk studies, their appearance and changing meanings, and their manifested and actual interpretations in researchers' texts.

Keywords: yōkai, bakemono, obake, henge, onigami, yūrei, Inoue Enryō, Yanagita Kunio, Komatsu Kazuhiko, lower mythology

Acknowledgements: This article was written within the framework of the project "Karamzin Scholarships: Internship at the School for Advanced Studies in the Humanities of RANEPA – 2022" project. The author expresses sincere gratitude to Komatsu Mami, a graduate student at the Pushkin State Russian Language Institute, for her assistance in writing the article.

For citation: Trynkina, D.A. (2023) The Umbrella Terms for Supernatural Entities Used by Eminent Japanese Folklorists and Anthropologists. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 1. pp. 192–217 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/39/9

В данной статье мы рассмотрим то, какие значения вкладывали ведущие японские фольклористы в собираемые термины, которыми они обозначали собственный предмет исследования – ту сферу, которую мы сейчас называем «актуальная мифология» (а также, уже реже, «низшая мифология» или «народная демонология»). Мы проанализируем ключевые произведения классиков японской фольклористики, те работы, которые они сами обозначали как базовые для описания их подхода к исследованию данной сферы, в которых вводили необходимую им терминологию и в которых были охарактеризованы предмет и задачи исследования, в том числе с ориентиром и на последующие поколения ученых, работающих в этой области. Мы работали с трудами тех японских фольклористов и антропологов, которые способствовали созданию парадигмы в изучении актуальной мифологии: это Иноуэ Эн-

рё, Янагита Кунио и Комацу Кадзухико, который до сих пор, скорее, популяризирует критику парадигмы Янагита. Также мы кратко рассмотрели взгляды Эма Цутому, которому собственную парадигму создать не удалось, однако его наработки непосредственно использовали и Янагита, и Комацу.

Вопрос о наполнении собирательных или зонтичных терминов мы поставим следующим образом: как сам автор формулирует определение термина, а затем как он использует его в тексте, и насколько эти два варианта совпадают. В некоторых случаях проследить это было несколько затруднительно в силу противоречий, которые возникали еще на этапе конструирования определения. Для лучшего понимания сути этих терминов мы также проанализируем взгляды ведущих фольклористов Японии на природу персонажей актуальной мифологии и методологию, которую они использовали.

Для анализа возьмем научную традицию, сформировавшуюся под влиянием европейской науки XIX в. с ее приматом универсализма и рационализма: более ранние объяснения сверхъестественного через констатацию его непосредственного бытия мы брать не будем, хотя еще в XIX в. такое объяснение было чрезвычайно распространено в среде японских ученых. Рассматриваемые программные работы японских фольклористов мы проанализируем по мере их выхода в печать.

Объяснительные рационалистические модели в изучении японского фольклора ведут начало с эпохи Мэйдзи, когда ученые начали ориентироваться на западные критерии научного знания и многие из японских исследователей получали образование либо непосредственно в Европе, либо в ведущих университетах Японии, где обучение было построено по западному образцу.

Одним из наиболее ярких представителей этой научной мысли можно назвать японского философа Иноуэ Энрё (1858–1919), буддийского священника, первого выпускника Императорского университета (ныне Токийский университет) со специализацией в западной философии, основателя университета Тойо. Нередко именно с ним связывается начало «научного» изучения феномена ё:кай, так как благодаря его «науке о ё:кай» (ё:кайгаку 妖怪学) сам термин стал чрезвычайно популярным. Для создания этой новой научной дисциплины Иноуэ планировал применить методы физики, медицины, психологии, философии, религиоведения и антропологии.

Иноуэ исходил из общей для европейской фольклористики XIX в. идеи, что народ не знает истинной природы своих суеверий, которая может быть выявлена только специалистами. Иноуэ задался целью объяснить феномен ё:кай, используя амальгаму современной ему западной рационалистической науки и буддистской метафизики. Его концепцию в целом можно охарактеризовать как вариант позитивистской натурфи-

лософии, которая одновременно апеллирует и к метафизическому реализму (в его рамках законы мышления рассматриваются как примеры универсальных законов природы), и к метафизическому рационализму (в котором законы природы просто отражают законы мышления) (Fígal 2007: 41). Иноуэ считал свою сферу исследования своеобразной субдисциплиной психологии и полагал, что его наработки могут пригодиться специалистам в этой области.

В качестве программной работы мы рассмотрим сборник лекций Иноуэ Энрё «Наука о ё:кай» (Ё:кайгаку), которые он прочитал в 1891–1892 гг. в академии Тэцугакукан (сейчас – университет Тойо). Введение оттуда дает общее представление о том, как Иноуэ видел структуру и цели созданной им дисциплины, и рассчитано оно было именно для популяризации этих идей в широких кругах, а также представляло детальную характеристику понятий, которыми оперирует Иноуэ. Мы работали с оцифрованным изданием шестого тома Полного собрания работ Иноуэ Энрё о ё:кайгаку (Иноуэ 2001).

Задача, которую ставит перед собой Иноуэ, достаточно проста, и является стандартной для западной науки со времен Реформации: ученый должен объяснить природу большинства сверхъестественных феноменов через упрощенные квазирациональные кейсы. Кроме этого, Иноуэ традиционно для своего времени полагал, что народные верования нужно изучать не в их культурном контексте, а как отдельные объекты, оторванные от реальности, которые подлежат рационалистическому анализу и объяснению с точки зрения законов физики или психологии.

Иноуэ полагал, что вся сфера сверхъестественного должна быть разделена на «настоящие тайны» (дзикай 実怪) и «ложные тайны» (кё:кай 虚怪). «Настоящие тайны» включают в себя сферу «подлинной тайны» (синкай 真怪), трансцендентной непознаваемой реальности, и «временных тайн» (какай 仮怪) – материальных и психологических, которые могут и должны быть объяснены. «Ложные тайны», по мнению Иноуэ, делятся на «фальшивые» (гикай 偽怪), которые возникают произвольно или создаются намеренно, и «ошибочные» (гокай 誤怪) – совпадения, которые трактуются как чудо по ошибке (Miura 2014: 146–147). Именно к этой категории и относится сфера исследования Иноуэ, которую он называет «ё:кай».

Под этим словом Иноуэ понимал «общее название для всех таинственных и мистических феноменов (ё:кай фусиги-ни дзокусуру моно 妖怪不思議に属するもの)¹. Во вселенной, в которой мы живем, и на Западе, и на Востоке происходили и происходят явления, которые нельзя объяснить с помощью обычной логики или к которым неприменимы общие правила» (Иноуэ 2001). Для ё:кай Иноуэ Энрё также создал несколько категорий. В первую очередь, Иноуэ делит их на физи-

ческих ё:кай (буцуритэки ё:кай 物理的妖怪) и психологических ё:кай (синритэки ё:кай 心理的妖怪), и под первым он понимал непосредственно проявления в материальном мире, как кицунэ-би (лиси огни) и сирануй (атмосферное оптическое явление в виде призрачного света), а под вторым – психологические феномены: гадания, сны и одержимость. При этом одновременно Иноуэ создает альтернативную классификацию: всю сферу ё:кай он делит также на три группы: ё:кай, которые появляются во внешнем мире (непосредственно персонажи актуальной мифологии); ё:кай, чье проявление нуждается в посреднике (шаманизм, одержимость, физиогномика, пророчества и т.д.); ё:кай, проистекающие из тела и разума человека (сны, хождение во сне, душевные болезни и т.д.). Таким образом, первая категория у него попадала в выделенных ранее физических ё:кай, а вторая и третья – в психологических ё:кай. Последние также делились на патологических ё:кай (душевные болезни), суеверия (религиозные или бредовые), эмпирических ё:кай (повседневный опыт, который подгоняется под определенные представления о действительности), ультралоогических ё:кай (за пределами эмпирического познания, однако в границах дедукционных построений).

Таким образом, «ё:кай» у Иноуэ – это практически все проявления сверхъестественного, кроме тех, которые связаны с непознаваемой истиной, т.е., скорее всего, относятся к исповедуемому им буддизму, и их прописывание объясняется через его буддийский бэкграунд (Иноуэ вырос в семье буддийского священника и получил соответствующее начальное образование). Любопытно, что Иноуэ отказывается от универсального подхода европейских фольклористов, которые рационализируя иррациональное очень часто испытывали кризис веры: с горькой иронией об этом писал в своем дневнике Эдвард Тайлор: «счастливы те, кто знает и всё еще верит».

Само слово «ё:кай», которое сейчас чрезвычайно распространено в популярной культуре в качестве обозначения сверхъестественных персонажей, впервые в источниках появляется в Сё:ку нихонги (797) в записи от 19 марта 777 г. (правление императора Камму), когда в покоях императора было решено провести ритуал очищения, так как там было много случаев «ё:кай». Токуда Кадзуо указывает, что «ё:кай» в то время называли различные несчастные случаи, болезни и происшествия, однако в Средние века слово становится популярнее и в эпосе «Гайхэй-ки» (вторая половина XIV в.) оно уже употребляется для обозначения конкретных мифологических персонажей, а именно «они» (демонов) (Tokuda 2018: 3). Настоящую же популярность термин «ё:кай» получает в период Мэйдзи, и не в последнюю очередь усилиями самого Иноуэ, что является примером взаимовлияния научной и народной традиций.

Вернемся к Иноуэ. Помимо «ё:кай» в его текстах можно выделить еще два собирательных термина. Первый из них – это фусиги (不思議), распространенное слово в повседневной речи, означающее нечто странное и загадочное. Для Иноуэ фусиги – это синоним ё:кай: «такие феномены называются ё:кай или фусиги (不思議)» (Иноуэ 2001). Иногда они у него становятся одним словом: ё:кай-фусиги (妖怪不思議), используемым для обозначения всего спектра тех сверхъестественных явлений, которые теперь могут объясняться с точки зрения науки.

В каких случаях он употребляет слово «фусиги»? Два раза в тексте его лекций это сочетание встречается при упоминании названия «Общества по изучению таинственных феноменов» (фусиги кэнкю:кай 不思議研究会), основанного Иноуэ в 1886 г. по примеру британского «Общества психических исследований» (The Society for Psychical Research), которое занималось изучением паранормальных феноменов инструментами современной науки, временами балансируя на грани рациональности и эзотерики (к примеру, камнем преткновения было отношение к спиритуализму). Общество не было маргинальным, в его работе участвовали видные ученые рубежа столетий, например, в 1911 г. его президентом становится известный фольклорист и антрополог Эндрю Лэнг.

В «Общество по изучению таинственных феноменов» Иноуэ входили его коллеги из разных факультетов Токийского императорского университета: философ Миякэ Юдзиро, физики Танакадатэ Айкицу и Савай Кэн, химик Ёситакэ Эйносин, врач Цубой Дзиро, зоолог Цубой Сёгоро, филолог Танахаси Итиро, политолог Цуботи Юдзо, а также представители других учебных заведений Японии. Задачей Общества было изучение таинственных феноменов (фусигина гэнсё: 不思議な現象), и, как пишет, Джеральд Фигал, одним из достижений Общества было доказательство того, что таинственные нити, которые, как считалось, тянутся от рук человека во время молитвы, – это, на самом деле, волосы и пыль, летающие в воздухе (Figal 2007: 44–45).

Любопытно, что в ноябре 1893 г. Иноуэ меняет название общества на «Общество по изучению ё:кай» (ё:кай кэнкю:кай 妖怪研究会) (Миура 2014: 303), что, вероятно, отражало его уверенность в синонимичности терминов фусиги и ё:кай, а также то, что термин ё:кай в этот момент пользовался большей популярностью, не в последнюю очередь усилиями самого Иноуэ.

Вернемся к фусиги в «Ё:кайгаку». В своем сборнике Иноуэ вдруг особенно часто начинает использовать это слово в конце своей лекции о снах (в тексте лекции до этого оно не употреблялось). На протяжении трех последних абзацев он несколько раз повторяет это слово:

«Вообще-то состояние сна естественным образом предотвращает ассоциации с лишними идеями, может способствовать возникновению

нужных идей, помогает в разработке новых концепций и изобретений, решении математических задач, прояснении сложных моментов у составителей текстов и возникновению прочих таинственных феноменов (фусиги 不思議). Тем не менее эти факты не должны становиться загадками (фусиги 不思議), как я аргументировал выше <...> Далее, одно дело – это таинственные феномены в состоянии сна (юмэ-но фусиги 夢中の不思議), которые оказываются просто хаотическими случайными совпадениями <...> должны ли мы называть подобные факты настоящими таинственными феноменами (син-но фусиги 真の不思議), я частично объясню далее в лекции о причинах возникновения этих таинственных феноменов (фусиги 不思議)».

Любопытно, что как раз далее он слово «фусиги» больше не употребляет, как будто нужно оно ему было только для трех абзацев. Подводя некоторые итоги, можно отметить, что слово фусиги Иноуэ употребляет в двух случаях: прежде всего, для обозначения некоего мистического феномена или паранормального явления, которое при этом не является мифологическим персонажем и может быть объяснено с рациональной точки зрения. При этом, однако, Иноуэ выделяет категорию «син-но фусиги», которая, вероятно, может быть приравнена к его дзикай, т.е. «настоящим тайнам», как раз не нуждающимся в объяснении. Второй вариант употребления слова «фусиги» у Иноуэ – это прямой перевод слова 'psychical' (сверхъестественный/паранормальный), как это следует из названия «Общества психических исследований» (Society for Psychical Research), с которых Иноуэ скопировал не только название, но даже и часть устава. В этом нет ничего отрицательного: Иноуэ из всех сил старался создать научную терминологию для описания сферы актуальной мифологии, и, ориентируясь на европейские образцы, пытался переложить их на отечественную терминологию и реалии.

Еще термин, который Иноуэ употребляет в качестве обобщающего – это, достаточно любопытно, онигами (鬼神). Вернемся немного назад. Во Введении, перечисляя феномены, которые относятся к «ё:кай, которые появляются во внешнем мире», Иноуэ указывает следующие: призраки (ю:рэй 幽霊), лисы и тануки (кори 狐狸), тэнгу (天狗), кисин/кидзин/онигами (鬼神) и другие монстры (соно сёта кайбуцу その他諸怪物)². В этом случае «кайбуцу» явно выступает как синоним всех остальных приведенных терминов в этом разделе, где речь идет о персонажах актуальной мифологии в их привычном нам понимании, однако после этого упоминания термин «кайбуцу» (монстр) Иноуэ не употребляет ни в одной из лекций.

Посмотрим сначала детально, что означает слово «онигами», так как популярным термином для персонажей актуальной мифологии оно не

стало. В «Большом словаре японского языка» (Нихон кокуго дайджитэн 2001) издательства Сёгакукан чтения «кисин» и «кидзин» объединены и имеют следующие значения: «1) (иероглиф 「鬼」 означает духи мертвых, 「神」 – богов неба и земли) Духи всех созданий неба и земли; 2) будд. Носитель сверхчеловеческой силы и способностей. Защитники учения Будды: Брахма, Индра и пр., небесные короли и короли-драконы, также якша и пр., восемь дхармапал, считаются добрыми кидзин/кисин; ракшасы считаются злыми кидзин/кисин; 3) хэнгэ (変化), они (鬼), внушающие страх боги. Чтение же кунъёми “онигами” означает 1) невидимых духов; неистовых, внушающих ужас богов; 2) человека, пришедшего вернуть долг; назойливого кредитора» (Кидзин/онигами 2001). Учитывая то, с каким трепетом Иноуэ относился к буддийской метафизике (см., напр.: (Figal 2007: 43)), второе значение здесь точно нам не подходит, однако идея о различных духах, демонах и богах кажется правомерной.

После Введения онигами появляются у Иноуэ в лекции «Коккури» – об одноименном ритуале проведения спиритических сеансов. В конце 80-х гг. XIX в. коккури проводился так: брались три бамбуковых шеста длиной примерно 43 см и связывались в виде треножника. Сверху на них помещали крышку от кадки для риса, и трое человек клали на нее руки, один из которых начинал звать духа по имени (Коккури-сама) и спустя десять минут предлагал ему пройти проверку присутствия, которая заключалась в самопроизвольном наклоне крышки определенным образом. Далее духу задавались вопросы, ответы на которые заключались в наклоне в ту или иную сторону крышки или треножника, а также вращении крышки по часовой или против часовой стрелки. Рассуждая о том, как простой народ объясняет, кто именно двигает крышку и треножник, Иноуэ называет три варианта: лиса, тануки или онигами, и мимоходом замечает, что никто не знает толком, что такое онигами. Далее он просто начинает использовать слово онигами для обозначения всех причин вращения крышки в коккури, связанных со сверхъестественными силами, отбрасывая и лис, и тануки в сторону.

Именно в этом общем значении онигами фигурируют у Иноуэ и в его теоретической эволюционистской схеме развития человечества, которую он схематически обозначает в том же цикле лекций. По его мнению, на первой стадии развития люди якобы не осознавали наличие у себя сознания, поэтому путешествия во снах привели к представлению о двух видах тела, внешнем и внутреннем. Внутреннее тело покидало внешнее по ночам, а утром они воссоединялись. Зарождение представлений о разделении разума и тела Иноуэ относит ко второй стадии: «...следом за этим объясним вторую эру: связь души и тела уже осознается, душа считается нематериальной и по своему характеру полностью

отличается от материального физического тела, и кроме материи и духа верят также в существование некоего чудесного синтай (神体), который управляет и материей, и духом, и считается, что все перемены в этих сферах происходят при его посредничестве. Это я называют «теорией взаимовлияния онигами» (онигами ко:кансэцу 鬼神交感説)» (Иноуэ 2001). Третьей эпохой, соответственно, становится заветное для Иноуэ время расцвета, когда всё таинственное объясняется с точки зрения рационализма в духе европейской науки. «Теория онигами» упоминается еще раз в синопсисе: «Вторая эпоха – существующие вне тел всего сущего онигами считались причиной этого (мистических феноменов. – Д.Т.)».

Таким образом, термин «онигами» у Иноуэ предстает как своеобразный синоним термина «анимизм», введенного Эдвардом Тайлором, который, как обобщал А.А. Никишенков, значил следующее: «...анимизм (от лат. *anima* – душа, *animus* – дух) – это вера в наличие у людей и предметов некоего бестелесного (или со слабо проявляющейся телесностью в виде пара, тени и т.п.) двойника или нескольких двойников, попросту говоря, – одушевление явлений» (Никишенков 2008: 325).

Сама схема развития человечества также была заимствована Иноуэ у Тайлора, который, как известно, полагал, что анимизм имеет три стадии развития: на первой «первобытные дикари» создают анимистическую картину мира, видя сны и интересуясь их природой; на второй переносят представление о существовании души с людей на животных, растения и в целом весь мир; на третьей анимизм существует в виде пережитков (Тайлор 1989: 251–252). Как писал Джордж Стокинг, для Эдварда Тайлора картина мира выглядела так «будто первобытный человек в попытке создать науку случайно создал религию, и человечество потратило весь свой эволюционный процесс на то, чтобы исправить ошибку», и тот же пассаж может быть применен к Иноуэ Энрё, который в своих прогнозах был еще более оптимистичен.

В 1920-е гг. возникает альтернативная точка зрения на вопрос о том, нужно ли столь радикально критиковать верования о персонажах актуальной мифологии. За их сохранение выступал Эма Цутому (1884–1979), основатель японского варианта социальной истории – дисциплины фу:дзюкусигаку, задачей которой прокламировалось изучение истории нравов и обычаев. Он не только не считал, что этот пласт народной культуры должен подлежать «развенчиванию», но и подобно современным авторам онтологического поворота в антропологии полагал, что для понимания роли персонажей народной демонологии в истории можно отринуть собственную позицию как ученого и принять точку зрения изучаемого общества о том, что они существуют на самом деле: «...книга построена на допущении, что ё:кай и хэнгэ существуют на самом деле, и проблема будет поставлена следующим образом: какими были отношения с ними людей с давних пор, другими словами, как

наши предки видели ё:кай-хэнгэ, как они их понимали, каким образом люди взаимодействовали с ними» (Эма 2004: 13).

Эта удивительная идея, совершенно несвойственная началу XX в. с его обычными редукционистскими объяснениями происхождения персонажей низшей мифологии, объяснялась подходом Эма – он полагал, что наполнение понятия ё:кай-хэнгэ менялось со временем, и чтобы правильно описать их значение в японском обществе, нужно обращать внимание на культурный контекст определенного периода. Всего их он выделяет пять: время богов; от правления первого императора Дзимму до принятия буддизма; от принятия буддизма до войны годов Онин; от войны годов Онин до конца периода Эдо; период Мэйдзи и современность (Эма 2004: 16). Следует также оговорить специфику эпохи: Эма писал во время расцвета системы государственного синтоизма, что определенным образом повлияло на его текст: например, «время богов» (камиё 神代) рассматривается фактически как исторический период, в источниках которого (Кодзики и Нихон сёки) описаны реально происходившие события и действительно существовавшие персонажи. Однако на персонажей актуальной мифологии пиетет перед богами не должен был распространяться, так что здесь инициатива принадлежит полностью Эма.

Эма делил всех персонажей актуальной мифологии Японии на две большие группы: ё:кай и хэнгэ. Он жалуется, что современные ему словари очень часто объясняют одно понятие через другое, хотя на деле они отличаются. Эма пишет, что «если изложить мое собственное понимание этих двух терминов, то “ё:кай” – это таинственная сущность (*фусигина моно*: тут Эма использует любимый термин Иноуэ. – Д.Т.), суть которой неизвестна, а под “хэнгэ” нужно понимать сущность, которая изменяет свою суть внешне» (2004: 12). Форма ё:кай не является эквивалентом его природе, хэнгэ же меняют свою форму в этой жизни или после смерти.

Кто такие ё:кай, мы уже говорили, остановимся на определении хэнгэ, которое, как и онигами у Иноуэ не получило большого распространения. Нихон кокуго дайджитэн дает три определения этому слову: «1. Боги и небесные создания, которые являются, временно приняв образ человека. Кроме того, они сами. Воплощения божества. Аватар. В таком значении термин «хэнгэ» употребляется в Нихон рё:ики (810–824) и Тайхэйки (14 в.) 2. Животные и т.д., которые появляются в измененном облике. Кроме того, они сами. Бакэмоно. Ё:кай. Хэнгэмоно. В таком значении этот термин употребляется в Повести о Гэндзи (1001–1014). 3. Мистическое и непостижимое явление. В таком значении термин используется в “Энкёкусю:” (ок. 1296) – собрании банкетных песен» (Хэнгэ 2001). Понимание Эма этого термина, скорее, коррелирует с вторым и третьим определениями.

Разделив все известные ему типы персонажей актуальной мифологии на две большие категории ё:кай и хэнгэ, Эма строит классификацию внутри них. Ё:кай он разделял на две группы: имеющие сложную форму и имеющие одиночную форму. Последняя группа состояла из нескольких подгрупп: ё:кай в облике человека; животного; растения; имеющие форму утвари; зданий и природных объектов.

Хэнгэ в свою очередь делятся на три большие группы: антропоморфные, зооморфные, персонажи в виде растений/предметов. Во всех случаях, кроме растений и предметов, Эма выделяет две большие подгруппы: персонажи, изменяющие форму в этом мире, и персонажи, изменяющие форму в загробном мире. Затем у каждой (и здесь растения и инструменты не исключение) две подкатегории: материальная форма и нематериальная форма.

Подобная классификация позволяла Эма называть ё:кай или хэнгэ практически всех персонажей актуальной мифологии, поскольку даже персонажи, которые, казалось бы, не меняют свой облик, в таком толковании все равно входят в пул употребления этого термина. Если говорить о духах мертвых, то среди нематериальной формы у антропоморфных персонажей этого мира Эма отдельно выделяет икирё: – невидимый дух живого человека, который может вселиться в кого-то или причинить другой вред. Среди той же группы, но загробного мира – сирё: – то же, что и икирё, только в данном случае это дух уже умершего человека. Любопытно, что юрэй (призраков) Эма как раз относит к «материальной подкатегории», ориентируясь на наличие у них визуального облика. Сам он объясняет это так: «Прежде всего из антропоморфных персонажей нужно выделить три группы: сирё:, икирё: и юрэй. Сирё: – это дух (сэйрэй), который после смерти человека невидимо совершает поступки; икирё: – это дух, который во время жизни человека, отделяясь от него, совершает поступки; юрэй – это дух, который появляется после смерти в облике своего брэнного тела и так совершает поступки» (Эма 2004: 22). Среди зооморфных персонажей Эма выделяет цукимоно (духов одержимости) в нематериальных и обакэ (животных-оборотней) в материальных проявлениях в этом мире, а у растений/предметов дополнительно выделяет подкатегорию «нематериальное, которое временно приобретает материальную форму» (2004: 50–51).

Для Эма, как указывает Майкл Фостер, персонажи актуальной мифологии становятся историческими артефактами, которые в первую очередь характеризуют культуру, их создавшую (Foster 2015: 150). По сути, для него ё:кай-хэнгэ изменяются каждую эпоху, и именно поэтому он не был согласен с эволюционистской концепцией, в рамках которой персонажи актуальной мифологии рассматривались как пережитки в их формулировке Эдвардом Тайлором, т.е. как некие культурные ре-

ликти, остаточные явления из предыдущих столетий, не несущими уже никакой функции.

В таком амплуа их рассматривал классик уже японской этнологии, ее отец-основатель Янагита Кунио (1875–1962), для которого ё:кай – это своеобразные «окна» в культуру предков. Именно его миндзокугаку (этнологии) и уступила место фу:дзокусигаку (социальная история) Эма, поэтому взглядов последнего мы коснулись лишь слегка.

В свою очередь Янагита считал неправильной постановкой проблемы, существуют персонажи актуальной мифологии или нет, так как полагал, что если люди в них когда-то верили, то они сами становятся частью культурной идентичности японцев и должны рассматриваться именно в этом ключе (Foster 2015: 143). В эссе «Дискуссия о ё:кай» (妖怪談義 Ё:кай данги) (1938) Янагита показывает, что проблематика Иноуэ Энрё уже устарела: «...даже времена ё:кайгаку с их яркой верой, что таинственных явлений (фусиги) не существует, сейчас вызывают ностальгию. Как бы то ни было, так проблема больше не ставится. В былые времена многие верили в обакэ, некоторые верят и сейчас; единственное, что меня смущает, так это то, что причины этой веры остаются до сих пор неизвестными» (2013: 17).

Взгляды самого Янагита на вопрос о природе персонажей актуальной мифологии нельзя назвать целостными: они прошли серьезную эволюцию, став в итоге парадигмой для изучения феномена низшей мифологии в Японии вплоть до сравнительно недавнего времени.

Изначальное толкование Янагита природы ё:кай включало в себя эвгемеристическую составляющую. Эвгемеризм – эллинистическая концепция интерпретации религии, связанная с именем Эвгемера Мессенского (340–260 до н.э.), согласно которой некоторые боги были некогда людьми, впоследствии получившими божественный статус. Во второй половине XVIII в. в европейской научной традиции это толкование было распространено и на персонажей низшей мифологии. В этом контексте прототипом верований о них становилось аборигенное население страны. К эвгемеристической концепции европейские антропологи и фольклористы обращались вплоть до середины XX в.

В трудах «Диалоги о скрытом мире» (幽冥談 Ю:мэйдан) (1905) и «Разговоры о тэнгу» (天狗の話 Тэнгу-но ханаси) (1909) совершенно в рамках популярной тогда в Европе эвгемеристической концепции Янагита Кунио считает людей, живших в горах, прообразом персонажей актуальной мифологии, имевших горный локус. В «Диалогах...» он предполагал, что их образы возникают из-за ямабуси (горных отшельников) и ко:яхидзири ([бродячих. – Д.Т.] монахов с горы Коя), которым простой народ приписывал сверхъестественные способности. Через четыре года Янагита слегка меняет свою точку зрения: в «Разговорах...» прообразом тэнгу становятся потомки аборигенных народов, в

первую очередь айны, вытесненные в горы заселившими равнины японцами. Подобные же взгляды, однако о финно-угорских и германских народах, развивал в своих произведениях британский фольклорист Дэвид МакРитчи (1851–1925), в трудах которого разработка эвгемеристической теории достигла своего пика³.

Джеральд Фигал и Акасака Норио полагают, что в дальнейшем Янагита меняет свои воззрения, в том числе из-за дискуссии с коллегой Минаката Кумагусу. В переписке 1915–1916 гг. тот высмеивает взгляды Янагита, приводя пример, как его самого после экспедиции по сбору насекомых в горах жительницы деревни из приняли за ё:кай (Figal 2007: 149–150). Однако едва ли подобные аргументы могли развенчать эвгемеристическую теорию (в конечном итоге они скорее подтверждали реалистичность такого подхода), поэтому причину стоит искать, скорее, в отсутствии доказательств: в тридцатые годы Янагита вместе с коллегами проводит исследование 53 горных деревень Японии, рассчитывая обнаружить культурный пласт, позволивший бы сделать вывод, что предки их жителей – это особый народ. Однако, как пишет А.М. Мещеряков, этим ожиданиям не дано было сбыться – фактические данные эту теорию не подтвердили (2017: 235).

Постепенно научная парадигма у Янагита меняется. Он начинает рассматривать ё:кай в качестве главных действующих лиц в концепции «скрытого мира» (ю:мэй 幽冥), которую он связывает с морально-этической картиной мира у японцев. Янагита полагает, что народная космология основана на дихотомии этого мира (гэнсэ 現世) и «скрытого мира», в рамках которой существует представление, что этот мир можно наблюдать из скрытого, а скрытый из этого – нет. Таким образом у Янагита постепенно оформляется концепт о неких «наблюдателях» из «скрытого мира», на страхе наказания со стороны которых и строится картина мира простого народа. Позже из ё:кай эти наблюдатели превращаются сначала в Kami, а затем и в предков самих японцев. Отсюда и проистекает знаменитая идея Янагита о том, что «когда старые верования теснили, и те уступали место новым, все божества были понижены в ранге и превратились в ё:кай. Таким образом, ё:кай – это божества, лишившиеся официального признания» (1934: 16). Эту концепцию Янагита мог также почерпнуть у Уильяма Йейтса, чью классическую работу «Кельтские сумерки» (1893) он использовал для модели для своей первой «Тоно моногатари». Йейтс полагал, что фейри в ирландской мифологии являются языческими богами, чей статус был понижен с приходом христианства.

Рассмотрим подробнее ключевую работу Янагита об актуальной мифологии – это эссе «Дискуссия о ё:кай» (Ё:кай данги), которое было впервые напечатано в марте 1938 г. в журнале «Нихон хё:рон» (Янагита 2013: 16), и позже уже в 1956 г. вместе с другими произведениями Янагита вошло в отдельную одноименную книгу издательства Сюдося.

В «Ё:кай данги» Янагита комментирует применение различных терминов для персонажей низшей мифологии и с первых же строчек обозначает, какой собирательный термин для персонажей народной демонологии он будет использовать – это «бакэмоно». Слово «бакэмоно», как и ё:кай, чрезвычайно популярное сейчас, появляется в исторических источниках в период Муромати, и в то время означало некую сущность, которая способна менять собственную форму и облик⁴.

Для Янагита слово «бакэмоно» по своему значению приближалось к ёкай-хэнгэ у Эма: снова под термином, означающим меняющую форму сущность, выступают практически все персонажи актуальной мифологии. Однако для Янагита важно было провести следующее различие: он пишет, что в его время среди городского населения есть очень много людей, которые верят в ю:рэй, однако путают их с бакэмоно, и обещает наконец-то вдоволь посвятить место своей любимой теме «бакэмоно-но ханаси» (рассказы о бакэмоно), которые он в следующем же абзаце, вероятно, подчеркивая равнозначность этих терминов, называет «обакэ-но ханаси» (обакэ при этом он иногда пишет катаканой, иногда хираганой). Далее Янагита прописывает разницу между обакэ и ю:рэй⁵:

«Их (юрэй. – Д.Т.) можно назвать обакэ (オバケ), однако назвать их бакэмоно (化け物) будет как-то странно. Оива и Касанэ⁶ кажутся страшными именно из-за того, что являются в том же облике, что были при жизни, поэтому использовать в их отношении слово “обакэтэдэру”⁷ кажется ошибочным. Хэнгэ же прячутся за иллюзиями и показывают свой истинный облик, только столкнувшись с храбрыми воинами. Более того, даже если дух честно скажет, что он призрак Тайра-но Томомори, после этого все равно начнется спор о том, кем же этот дух был на самом деле, так как такое старое имя будет вызывать живой интерес» (Янагита 2013: 18).

Таким образом, можно отметить любопытный факт: для Янагита слова «обакэ» и «бакэмоно» не являются синонимичными. Однако он использует их как взаимозаменяемые, когда разделяет персонажей низшей мифологии на две большие категории: «между обакэ (オバケ) и юрэй существует очевидная разница, и кто угодно может это понять. Во-первых, обычно обакэ появляются в определенных местах. Если вы будете их избегать, то вы можете прожить всю жизнь, так и не встретив ни одного из них. В противоположность этому, юрэй, несмотря на общее мнение, что ноги у них отсутствуют, будут идти за вами по пятам. Если юрэй выбрал кого-то в качестве цели, он будет продолжать преследовать его даже на расстоянии в сотню ри. Можно сказать, что в ситуации с бакэмоно такого никогда не случится. Во-вторых, бакэмоно никогда не выбирают своих жертв, скорее, они нацелены сразу на множество самых обычных людей, в то время как юрэй всегда четко связаны с определенным человеком и только ему показывают свои силы.

Следовательно, если у нас нет никаких проблем в отношениях с другими людьми и мы не чувствуем за собой никакой вины, то, конечно, истории о юрэй могут вызывать у нас сочувствие, однако никакой причины волноваться нет, и даже если кто-то ночью пойдёт через поле и будет сильно бояться, то скорее всего ю:рэй не появятся, ведь этот человек не причинил никому зла, а вся путаница идёт от смешения понятий обакэ и ю:рэй» (Янагита 2013: 18–19).

Разделяет юрэй и бакэмоно также время появления: «Напоследок нужно сказать еще об одном – о важной разнице в отношении времени. Как только в час Быка (с 02.00 до 04.00. – *Д.Т.*) в непроглядном мраке прозвонит колокол, юрэй начнут стучать в дверь или же скрестись в окно, бакэмоно же появляются в самое разное время. Сильный бакэмоно может затемнить всю местность даже посреди белого дня, обычные же появляются в сумерках или на рассвете, когда есть слабый свет. Поздней ночью в крошечной тьме, когда спят даже деревья и трава, бакэмоно не пытаются выходить, так как чтобы испугать кого-то, нужно, чтобы человек их видел. С другой стороны, и о юрэй, которые появляются в сумерках, с давних пор никто не слышал» (Янагита 2013: 19).

По сути, под бакэмоно Янагита понимает духов местности, а под юрэй – духов конкретных людей. Интересно, что Янагита в целом неохотно использует слово «ё:кай», как мы полагаем, именно из-за ассоциирующихся с ним коннотаций, которые создал Иноуэ Энрё.

Далее в работе «Ё:кай данги» Янагита раскрывает смысл исследования нарративов об актуальной мифологии. Для объяснения поверий о какусиками (ками, похищающем детей), он приводит множество подобных персонажей из разных регионов Японии (какурэмбо/какурэбаба/какурэдзёкко) и останавливается на персонаже с именем «какурэдзато:» (странствующий слепой музыкант, который похищает детей) и далее соотносит название этого персонажа с поверьями о какурэдзато (скрытой деревне). Поверья о ней имели несколько иную функциональную область, и в префектуре Тотиги, уезде Хага суть заключалась в том, что если человек услышит звук, как будто очищают рис, и далее, если звук будет отдаляться, то ему грозит разорение, а если приближается, то нужно взять сито и протянуть его назад, не оборачиваясь, тогда туда насыпятся разные сокровища. Янагита соотносит это с поверьями о моти какурэдзато: в префектуре Ибараки, которые можно найти в траве, и стать богачом. Янагита пишет, что «несмотря на то, что содержание зачастую забывается, само название остается и зачастую люди переносят его на обакэ. Народные верования изменяются в соответствии с миром, в котором они функционируют, однако это не означает, что от их начального варианта ничего не остается, и, как я полагаю, на протяжении долгого времени они сохраняются в бессознательном» (2013: 27).

Янагита полагает, что бакэмоно в этом случае – это уже некая «добавочная конструкция». Он сводит подобные рассказы до сказок типа 480 по классификации Аарне–Томпсона («Госпожа Метелица»/«Морозко»), приводя в пример рассказ о благочестивом старике, который шел ночью по горной дороге и услышал голос, обладатель которого грозил ему, что прыгнет и прицепится. Храбрый старик сказал ему, что пусть прыгает, и придя домой обнаружил мешок с золотом и серебром. Жадный же сосед старика при попытке сделать всё то же самое в итоге был облит смолой. Янагита заключает, что со временем форма таких сказок изменялась, мораль о воздаянии за благие дела забывалась, и оставались только поверья о бакэмоно (2013: 29). Таким образом, по мнению Янагита, исследуя поверья о бакэмоно, мы можем обнаружить в них представления о морали древних японцев.

По сути, Янагита полагает, что сами рассматриваемые им персонажи актуальной мифологии (здесь он называет их рэйкай 靈怪, хотя совершенно очевидно, что это еще один синоним бакэмоно) – это своего рода посредники, которые награждают счастьем и богатством тех, кто прошел «тест» (сикэн 試験) и не испугался, и сам испуг, который сейчас считается конечной целью демонов и духов, таковым изначально не являлся. Он возникает из-за того, что нарративы, которые мы сейчас фиксируем, – это искаженные варианты изначальных: «Не верящие в правдивость этих историй (о награждении благодетельных. – Д.Т.) люди не только всё больше преувеличивали их странные и смешные черты, и распространяли их на обычных людей тоже, и сохраняли эти свои адаптированные варианты, которых сами и боялись. Это разделение на странное и смешное можно увидеть и в нарративах о каппа, и о ямаото-ко. Верящие в эти рассказы люди полагали, что они (каппа и ямаото-ко. – Д.Т.) вознаградят их бесконечными богатствами, неверящие же люди говорили, “а существуют ли вообще обакэ?”, и каждый раз пугались и становились белыми как полотно. В то же время для тех, кто не мог от всего сердца сказать, что таинственных явлений (фусиги. – Д.Т.) совсем нет, и смешные, и страшные рассказы о сверхъестественном сохраняли свое очарование» (Янагита 2013: 38).

Янагита не пишет это напрямую, но персонажи актуальной мифологии в его интерпретации являются тем самым необязательным элементом в таких нарративах, который приходит на смену фуку-но ками – божествам, которые воздавали по заслугам праведникам и грешникам, и как он писал четырьмя годами ранее в эссе «Хитоцумэ кодзо и остальные» (1934), персонажи низшей мифологии для него – это пониженные в ранге персонажи высшей мифологии – божества. Можно отметить, что Янагита разделяет уверенность еще викторианских фольклористов в том, что современные им мемораты не могут анализироваться, исходя из окружающего их контекста, а являются всего лишь

«неправильными воспоминаниями» об изначальных сюжетах. Так же полагал и Иноуэ Энрё.

Зачем в принципе нужно было выделять отдельно категорию бакэмоно и отдельно – ю:рёй, что Янагита поспешил сделать в первых же главах своего эссе? Результаты этого до сих пор можно увидеть в японской фольклористике – призраки и остальные демоны часто считаются персонажами двух непересекающихся категорий. Рискнем предположить, что теоретическая схема Янагита просто плохо подходила к недобрым духам мертвых в качестве фуку-но ками. Призраки Янагита были не очень интересны, потому что за счет присущей им индивидуальности их сложнее было обобщать и делать о них некие универсальные выводы, которые бы позволили реализовать его парадигму об актуальной мифологии как «окне» в древнюю Японию.

Ему это было удобнее сделать и для того, чтобы обосновать свой выбор метода, который сейчас уже кажется как минимум сильно устаревшим. Именно для этого Янагита так долго и пишет о том, что бакэмоно появляются в сумерках, а ю:рёй – нет (хотя, казалось бы, почему? – *Д.Т.*), потому что именно этимологической игре и была основана его методология. Он пишет о бакэмоно, которые появляются в сумерках, а само слово «сумерки», его различные диалектные формы, сводит к разным вариантам вопросов и фраз, якобы помогающих установить личность прохожих, которых не было видно в сумерках и в которых якобы подозревали тех самых бакэмоно: «вечер назывался “о:магадоки” (“время встречи с демонами”) или “гамагадоки”, и вызывал чувство, что это “нехорошее” время, однако в городах оно уже совсем исчезло. Я же родился в деревне и долго жил в одиноком пригородном поселке, поэтому еще немного помню то чувство. В старояпонском языке для обозначения сумерек использовалось слово “каватарэ” или “тасогарэ”, так как для понимания, кто перед тобой, приходилось задавать вопросы “карэ-ва дарэ” [кто это? 彼は誰] или “дарэ-дзо карэ” [а это кто? 誰ぞ彼], и они использовались не только в качестве интересной языковой игры, но и содержали в себе идею настороженного отношения к встреченной персоне – не бакэмоно ли это?» (2013: 19–20). Далее Янагита развивает эту мысль, сопоставляя по звучанию различные варианты вопросов и фраз с сохранившимися названиями слова «сумерки» в различных диалектах.

От сумерек Янагита переходит к понятию «камикакуси», которые появлялись именно в сумерках и похищали детей, причем указывает, что «ками» в термине камикакуси или какусигами – это не совсем боги, поскольку «хоть их в этих местах и называют ками, они вызывают лишь страх» (2013: 24), и дальнейшую его аргументацию мы уже изложили выше. Таким образом, призраки для Янагита были бесполезны:

никакой интриги с установлением их личности не возникало, и к богам их приписать было сложно.

Тем не менее не стоит забывать, что Янагита создал теоретический фреймворк, давший начало не только школе фольклористов, но и целой парадигме. В рамках ее «скрытый мир» персонажей японской актуальной мифологии становится ареной для наблюдения неких высших сил – сначала ками, потом предков – который якобы приводит к формированию у японцев определенных моральных качеств. Таким образом рационализируется идея о том, что изучать низшую мифологию нужно, чтобы понять этику и культуру предков.

Подобные же идеи звучали и в среде европейских фольклористов, которые стремились продемонстрировать необходимость сохранения и изучения актуальной мифологии, однако в европейской науке стадия доказательства ценности подобных нарративов прошла еще в XIX в., а в рамках японской научной традиции бремя доказательства легло на плечи Янагита.

Парадигма Янагита Кунио, состоявшая, скорее, из отдельных элементов, подобно мозаике, и хотя она не обладала общей четкой структурой, пользовалась безусловным авторитетом на протяжении практически всего XX в. в японской фольклористике, и только в последние десятилетия начала подвергаться переосмыслению. Большую роль в критику устоявшихся воззрений внес Комацу Кадзухико (род. 1947) – ведущий специалист по изучению актуальной мифологии японцев в настоящее время. В качестве собирательного термина он, подобно Иноуэ, использовал слово «ё:кай» и полагал, что в самом широком определении ё:кай – это существа, явления и феномены, которые можно описать как мистические или сверхъестественные. Особенностью именно японской актуальной мифологии Комацу считает то, что она превратилась в уникальную культуру, которую он называет «культура ё:кай».

Подобно Янагита, по мере изучения у Комацу возникало несколько вариантов толкования природы ё:кай, включая и эвгемеристический. В книге «Теории о идзин» (Идзин рон, 1985) Комацу рассматривает особый тип ё:кай – идзин (люди, приходящие из других миров) и идзин-гороси – их убийство. Он приходит к выводу, что за легендами, описывающими этот процесс, могли скрываться настоящие преступления, которые затем обрастали сверхъестественными подробностями, и интерпретирует некоторые типы ё:кай как чужаков, включая в эту категорию париев, образ которых закреплялся в фольклоре.

Помимо этого, в книге «Новые мысли о ё:кайгаку: душа японцев глазами ё:кай» (Ё:кайгаку синко: – ё:кай кара миру нихондзин-но кокоро, 1994) Комацу рефлексировал о связи ками и ё:кай. Он полагает, что обе группы различает лишь наличие или отсутствие им поклонения, более того, этот фактор непосредственно влияет на статус того или

иного мифологического персонажа: если ками перестанут поклоняться, он станет ё:кай, если ё:кай начнут поклоняться – он превратится в ками. Комацу описывает эту разницу через баланс сил: если некая сущность, требующая почитания, достаточно сильна, чтобы ее нельзя было изгнать, и отношения с ней представляются взаимовыгодными, тогда она классифицируется как ками. Если же ее сил не хватает, чтобы избежать ритуала экзорцизма, и ее требования кажутся бессмысленными, тогда это злой дух (Комацу 1994: 154–164).

Однако программным сочинением Комацу остается «Введение в культуру ё:кай» (Ё:кай бунка ню:мон). Она впервые была издана в 2006 г. «Сэрика Сёбо», переиздана в 2012 г. в отредактированном виде издательством «Кадокава», а в 2017 г. переведена на английский как «Introduction to Yokai Culture». Это своего рода сборник – одну часть составляют две общетеоретические главы, а в другую вошли очерки-введения к восьмитомному изданию «Каии-но миндзокугаку» («Этнология загадочного»), которые были опубликованы Комацу в 2000–2001 гг. Любопытно, что второе издание, переведенное на английский, было значительно меньше первого: вторая часть из оригинального издания 2006 г. туда не вошла – речь там шла об анализе образов мифологических персонажей в творчестве Миядзаки Хаяо и Кёгоку Нацухико⁸. Также по какой-то причине были вырезаны части глав и некоторые абзацы.

В предисловии к англоязычному изданию Комацу использует слово «ё:кай» как всеобъемлющий термин до такой степени, что он применяет его к тем явлениям, которые были описаны в источниках еще до возникновения самого термина, как, например, актуальную мифологию эпохи Хэйан (Komatsu 2017: 6). Однако и в японском тексте он расширяет толкование слова «ё:кай», применяя его для обозначения персонажей актуальной мифологии всего мира, что заставляет его использовать временами уточнения типа «культура японских ё:кай» (нихон-но ё:кай бунка) (Комацу 2006: 10).

В первой части «Ё:кай бунка ню:мон» Комацу делит все феномены, относящиеся к ё:кай, на три категории: ё:кай как события (дэкигото тоситэ-но ё:кай), ё:кай как сверхъестественные существа (тё:сидзэнтэки сондай тоситэ-но ё:кай) и ё:кай, получившие воплощение (дзо:кэйка сарэта ё:кай). Само развитие культуры ё:кай Комацу видит в эволюции этих групп.

Изначально большинство ё:кай представлялись в виде инцидентов или происшествий – необъяснимых звуков или ощущений, которые обладали возможностью вредоносного влияния, однако визуального облика у них не было. В качестве иллюстрации Комацу приводит случай с адзуки-арай: «К примеру, житель деревни уходит в горы, чтобы выжечь уголь или землю под посадку, и ночует там в горной хижине. Посреди

ночи он слышит доносящийся от протекающей рядом реки повторяющийся странный звук, который смешивается с плеском воды. На следующий день он приходит на место, откуда доносился звук, но ничего там не находит. Среди людей, которые проживают в этих местах, подобное странное происшествие со звуком, который напоминал звук во время промывания бобов адзуки, называют “адзуки-арай” (“промывающий бобы”))» (Комацу 2006: 10).

Следующий шаг по Комацу – это персонификаций ё:кай, трансформация их из странных случаев и происшествий в неких сверхъестественных существ. Тот же адзуки-арай в результате из мистического феномена превращается в мифологического персонажа с таким же именем. Необъяснимый звук, напоминающий промывку бобов, начинает толковаться как работа определенного существа. Большая часть этого процесса, по Комацу, происходит в эпоху Эдо (1603–1868), а до этого персонифицированных ё:кай было немного: тэнгу, животные-оборотни и ёни.

Третьей стадией для Комацу является процесс наделения ё:кай визуальной составляющей. Он указывает, что сама традиция началась только в период Средневековья, до этого на изображение ё:кай действовало табу, связанное, как он полагает с тем, что такое изображение может приносить несчастье. В период Камакура появляются изображения персонифицированных ё:кай на свитках эмаки, представляющих собой иллюстрированное повествование в виде ряда сцен, разворачивающееся в горизонтальном формате, и дальше сама традиция визуальной культуры начинает порождать новых персонажей. В период Муромати на свитках эмаки появляются цукумогами – выброшенные предметы, ставшие ё:кай – и постепенно традиция их изображения становится настолько популярна, что порождает огромное количество вариаций самых разных персонажей-ё:кай, существующих только в визуальном искусстве, без поддержки текстов или нарративов. Появляется целый жанр «хякки ягё: эмаки» – который изображает парад многочисленных демонов, марширующих, согласно поверью, по городским улицам в летние ночи. Различные варианты ё:кай таким образом оказываются вписаны в культуру только благодаря воображению художников. Таким образом, у Комацу ё:кай из невидимых вредоносных сил сначала обретают свою индивидуальность, а уже позже – собственный визуальный образ.

Комацу указывает, что сам термин «ё:кай» был большей частью популяризирован Иноуэ, однако полагает, что его ближайший синоним – бакэмоно – не такой уж и синоним: Комацу считает, что слово «бакэмоно» не может вместить в себя все три большие группы, которые он выделил ранее. Говоря далее о бакэмоно, Комацу критикует Эма Цутому, указывая, что тот ограничивает предмет своей книги описаниями только бакэмоно, которых он характеризует так: «...а именно, что

он остановил свое внимание на изменяющих свой облик (бакэру), подобных ё:кай сущностям (ё:кайтекина сондзай), и в особенности на тех сущностях, который приняли другую форму и обладают способностями к изменению собственного облика, другими словами, бакэмоно» (Комацу 2006: 22). Сам Эма не выделял бакэмоно как отдельный зонтичный термин, используя просто глагол «бакэру» в качестве обозначения момента превращения из одной формы в другую. Чисто формально, как «сущность, способная изменять форму», это слово действительно может быть применено к ё:кай-хэнгэ Эма, однако последний, как мы писали выше, включал туда и духов мертвых, а в свою очередь, Янагита, например, полагал, что термин «бакэмоно» на них не распространяется.

Позже Комацу еще раз останавливается на комментировании термина «бакэмоно». Он указывает, что слово «ё:кай» не употреблялось в повседневном обиходе вплоть до эпохи Мэйдзи, однако попытки подобрать ему полный синоним обречены на неудачу. Первое, что приходит ему в голову, это слово «бакэмоно», однако «в прошлом “бакэмоно” применялось к лисам, которые превращались в людей, и другим живым созданиям (икимоно), которые обладали мистической силой изменять свою форму» (2006: 174). Далее Комацу, ссылаясь на исследование Адама Кабата, утверждает что в период Эдо это понятие начало включать в себя также и ю:рэй, вероятно, таким образом координируя свое понимание этого понятия с терминами «ё:кай» и «хэнгэ», описанными Эма, и разрывая традицию в фольклористике, идущую от Янагита, который как раз полагал, что ю:рэй – это отличный от бакэмоно вид персонажей.

Так как Комацу помещает в эту книгу свои введения от восьмитомной серии 2000–2001 гг., будем исходить из предположения, что в плане объяснения терминов у него они не вызывали противоречий с первой частью. В очерке с названием «Ё:кай» Комацу так комментирует понимание этого термина:

«Определить понятие ё:кай сложно. Однако если поразмышлять над разными аспектами, то можно исходить из дословного понимания: “странные объекты” (аясии моно あやしいもの) и “странные явления” (аясии кото あやしいこと), иными словами, всё то, что понимается под словом “мистическое” (каи 怪異) – всё это приемлемо в данном случае. То есть ко всему, что заставляет думать как о нем как о странном (аясии), можно приклеить ярлык “ё:кай”. К примеру, если в доме раздался звук, который кажется странным, то он в тот момент становится ё:кай. Опять же, если один из членов семьи делает странное лицо или странные жесты, то это тоже причисляется к ё:кай. Иными словами, ё:кай – это всё то, что относится к несовпадающему с нашими знаниями, которые формируются механизмами сознания, относящимся к когнитивным способностям человека. Впрочем, подобные “ё:кай” чаще

всего немедленно причисляются к случаю, когда человек ослышался или подумал не о том, или же затем объясняются, исходя из рациональных знаний, поэтому и у инцидентов, и у объектов атрибут “странный” (аясии) очень часто исчезает» (Комацу 2006: 172).

Таким образом, Комацу записывает в понятие «ё:кай» или «аясии» все те явления, которые не входят в привычную рациональную картину мира, и всё, что в нее не вписывается – иррациональное – может быть обозначено этим словом. В целом, однако, нужно заметить, что его примеры обычно коррелируют с группой ё:кай как инцидентов: далее Комацу рассказывает, как во время его лекции о ю:рэй внезапно погасло освещение, и хотя организаторы выяснили, что перегорела недавно установленная лампочка, страх у собравшихся не прошел. Комацу полагает, что это идеальный пример, иллюстрирующий феномен ё:кай (2006: 172–173). Любопытно, что слово «аясии» в подобной коннотации совпадает с одним из вариантов толкования «фусиги» у Иноуэ.

Напоследок следует отметить, что в предисловии к одной из глав второй части Комацу рефлексировал над использованной им терминологией и указывает, что слова «ё:кай» и «культура ё:кай» он начал использовать по примеру своих предшественников-фольклористов, однако в предыдущих работах для обозначения той же сферы он использовал и свои термины: «культура духов тьмы» (ями-но сэйсин бунка 闇の精神文化), «культура другого мира» (икай-о мэгуру бунка 異界をめぐる文化), «еще одна культура Японии» (мо: хитоцу-но нихонбунка もう一つの日本文化) и «этнология загадочного» (каиин-но миндзокугаку 怪異の民俗学). Однако «если говорить честно, то у терминологии есть две проблемы. Первая заключается в том, что использование такой терминологии выявляет то, что сама эта сфера в японской культуре вплоть до недавнего времени не получала достаточного внимания. Общие понятия, как “ё:кай” или “икай”, ради этого использовались как термины, которыми можно было оперировать в исследовании. Если бы я мог, то, наверно, должен был придумать новые термины для работы. Однако, так как у меня не хватило к тому способностей, я использовал уже получившие распространение научные термины и популярные слова, чтобы таким образом привлечь внимание к самой сфере исследования».

К счастью, сейчас исследовать культуру ё:кай стало гораздо проще: по сравнению с предыдущими годами интерес к ней возрос в разы» (Комацу 2006: 142).

Подводя некоторые итоги, нужно заметить, что Комацу во многом возвращается к идеям Иноуэ Энрё. Он уходит от противоречий у Янагита с бакэмоно и юрэй, от четких определений Эма о ё:кай и хэнгэ и использует понятие «ё:кай» просто для всех персонажей и явлений,

которым можно приписать сверхъестественное происхождение, так же как и Иноуэ распространяя это определение не только на сущности, но еще и на феномены, причем именно на последний аспект, на инциденты, Комацу делает особый акцент. Любопытно, что этика викторианской науки также не чужда Комацу: универсализм, свойственным ученым XIX в., проявляется у него в стремлении распространить понятие «ё:кай» на весь мир, что любопытным образом не согласуется с тем, что его схема эволюции ё:кай подтверждается только на материале японской культуры.

По сути, эволюционизм свойствен всем ведущим фольклористам Японии с конца XIX в. по начало XXI в.: Иноуэ с его ориентацией на Эдварда Тайлора и его схемы развития человечества, Эма и Комацу с их эволюционными построениями изменения природы ё:кай и даже у Янагита его схема «деградации» ками в ё:кай также подразумевает стадияльное деление, просто в другую сторону.

Любопытно также то, каким образом меняется наполнение собирательных терминов в зависимости от политической ситуации: Иноуэ в эпоху Мэйдзи и Комацу в период Хэйсэй ориентируются на всеохватывающие термины, чье толкование не ограничивается лишь японской культурой, в то время как Эма и Янагита в поздний Тайсё и довоенный Сёва ищут наполнение терминов исключительно внутри самой Японии. Нужно обговорить также тот момент, что делать далекоидущие выводы даже на основе программных сочинений создателей парадигм – дело достаточно рискованное, поэтому наши заключения относятся только к материалу рассмотренных нами источников.

Самым популярным термином среди собирательных остается «ё:кай». Его трактовка меняется у различных исследователей: от неких феноменов, принимаемых за мистические, но которые в таком амплуа могут быть легко опровергнуты у Иноуэ, к таинственным сущностям как объектам веры японцев в разные времена у Эма и просто ко всем сверхъестественным явлениям у Комацу, целой «культуре ё:кай», которая легко может быть использована в качестве компонента в политике мягкой силы.

Среди других собирательных терминов также нужно выделить «бакэмоно» у Янагита, которое позволяло ему подтвердить собственные теоретические выкладки о ё:кай как искаженном воспоминании о приносящих добро ками. «Бакэмоно» также использовал Комацу, однако для него этот термин обладал определенного рода ограничениями, не в последнюю очередь продиктованными тем, что чрезвычайно популярная теория Янагита о разделении бакэмоно и ю:рэй (которая до сих пор пользуется большим авторитетом) не позволяла использовать этот термин в качестве альтернативы понятию ё:кай. Некоторые термины, например «онигами», «фусиги», отчасти «хэнгэ», так и не смогли заво-

евать популярность. Что интересно, она была продиктована не только парадигмами в японской фольклористике, а скорее народной, а затем и массовой культурой – исследователи чаще всего брали те термины, которые, как им казалось, имеют большое хождение и вне научного сообщества.

Однако не стоит забывать, что значение терминов конструируется, отличается от народного. Ученые берут народные названия и наделяют их собственным смыслом, который, по их мнению, коррелирует с изначальным, однако во многом является продуктом толкования, и сейчас уже достаточно сложно отделить «научный» смысл терминов и тот смысл, который изначально был заложен в источниках. В данной статье мы два раза обращались к энциклопедической трактовке терминов, однако стоит отметить, что это имело смысл только в случае статей о не очень распространенных терминах: современные энциклопедические трактовки понятий «ё:кай» или «бакэмоно» полностью базируются на теоретических построениях прежде всего Янагита и отчасти также Комацу и Эма. Это и было, по сути, главным поводом для написания данной работы – показать конструктивистский характер собирательных терминов у ведущих фольклористов и продемонстрировать корреляцию их выбора и использования с развитием методологии науки.

Примечания

¹ Буквально объясняя слово ё:кай через сочетание ё:кай-фусиги.

² Прочие категории мы рассматривать не будем, так как там отсутствуют собирательные термины.

³ Любопытно, что он также касался вопроса об айнах и японцах, однако лишь слегка.

⁴ Токуда пишет, что использование этого термина в более ранних источниках, скорее всего, является уже позднейшей вставкой при их переписывании (Tokuda 2018: 3).

⁵ Традиционно термином «ю:рэй» обозначаются призраки, однако первое упоминание этого термина в японских источниках относится лишь к концу периода Хэйан.

⁶ Одни из самых известных японских призраков.

⁷ Игра слов: «обакэтэдэру» (お化けて出る) дословно означает «становиться привидением», однако один из корней там – обакэ.

⁸ Вероятно, в 2006 г. Комацу Кадзухико пытался привлечь внимание публики к исследованию японской актуальной мифологии, обращаясь к образам популярной культуры, однако в 2012 г. такая необходимость исчезла.

Список источников

Иноуэ Э. Полное собрание работ Иноуэ Энрё о ё:кайгаку (Иноуэ Энрё ё:кайгаку дзэнсю:). Т. 6. Токио, 2001. URL: https://www.aozora.gr.jp/cards/001021/files/49269_50168.html (на яп. яз.) (дата обращения: 07.01.2023).

Комацу К. Новое исследование в «науке о ё:кай»: взгляд на душу японцев через ё:кай (Ё:кайгаку синко: ё:кай кара миру нихондзин-но кокуро). Токио: Сёгакукан, 1994. (на яп. яз.)

Комацу К. Введение в культуру ё:кай (Ё:кай бунка ню:мон). Токио: Сэрика Сёбо, 2006. (на яп. яз.)

- Эма Ц. История ё:кай и хэнгэ Японии (Нихон ё:кай хэнгэ си). Токио: Туюкорон-синся, 2004. С. 13. (на яп. яз.)
- Янагита К. Дискуссия о ё:кай (Ё:кай данги). Токио: Кадокава, 2013. (на яп. яз.)
- Янагита К. Одноглазый монашек и так далее (Хитоцумэ кодзо: соно хока). Токио: Оямасятэн, 1934. URL: <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1444010/18> (на яп. яз.) (дата обращения: 07.01.2023).
- Komatsu K. Introduction to Yokai Culture: Monsters, Ghosts, and Outsiders in Japanese History. Translated by Yoda Hiroko and Matt Alt. Tokyo: JPIC, 2017.
- Кидзин/онигами // Нихонкокугодайджитэн. 2001. URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%AC%BC%E7%A5%9E-50543%E7.B2.BE.E9.81.B8.E7.89.88.20.E6.97.A5.E6.9C.AC.E5.9B.BD.E8.AA.9E.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E5.85.B8> (на яп. яз.) (дата обращения: 07.01.2023).
- Миура С. «Наука о ёкай» Иноуэ Энрё (Иноуэ Энрё-но ё:кайгаку) // International Inoue Enryo Research. 2014. Is. 2. P. 285–311. (на яп. яз.)
- Хэнгэ // Нихонкокугодайджитэн. 2001. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%A4%89%E5%8C%96-131068> (на яп. яз.) (дата обращения: 07.01.2023).
- Мещеряков А.Н. Этнолог Янагита Кунио: долгий путь к признанию // Ежегодник Япония. 2017. № 46. С. 223–245.
- Никишенков А.А. История британской социальной антропологии. СПб., 2008.
- Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
- Figal G. Civilization and Monsters: Spirits of Modernity in Meiji Japan. Durham: Duke University Press, 2007.
- Foster M.D. The Book of Yokai: Mysterious Creatures of Japanese Folklore. Oakland: University of California Press, 2015.
- Miura S. Inoue Enryo's Mystery Studies // International Inoue Enryo Research. 2014. Is. 2. P. 119–154.
- Tokuda K. The Conquest of Yōkai, Fairies and Monsters. Prologue: Heteromorphs in the East and West // The Gakushuin Journal of International Studies. 2018. Vol. 5. P. 1–36.

References

- Inoue E. (2001) *Inoue Enryō yōkaigaku zenshū* [Inoue Enryō: Complete Works on Yōkaigaku]. Vol. 6. Tokyo: Kashiwa Shobō. Available at: https://www.aozora.gr.jp/cards/001021/files/49269_50168.html (07.01.23).
- Komatsu K. (1994) *Yōkaigaku shinkō: yōkai kara miru nihonjin no kokoro* [New Theory in Yōkaigaku: The Japanese Mind Seen through Yōkai]. Tokyo: Shōgakusan.
- Komatsu K. (2006) *Yōkai bunka nyūmon* [Introduction to Yokai Culture]. Tokyo: Serika Shobō.
- Ema T. (2004) *Nihon yōkai henge shi* [History of Japanese Yōkai-Henge]. Tokyo: Chūōkōron shinsha.
- Yanagita K. (1934) *Hitotsume kozō: sono hoka* [Hitotsume kozō and the others]. Tokyo: Oyama shoten. Available at: <https://dl.ndl.go.jp/pid/1444010> (07.01.23).
- Yanagita K. (2013) *Yōkai dangi* [Discussions of Yōkai]. Tokyo: Kadokawa.
- Komatsu K. (2017) *Introduction to Yokai Culture: Monsters, Ghosts, and Outsiders in Japanese History*. Translated by Yoda Hiroko and Matt Alt. Tokyo: JPIC.
- Kijin/onigami (2001) *Nihon Kokugo Daijiten* [Great Dictionary of the Japanese Language]. Available at: <https://kotobank.jp/word/%E9%AC%BC%E7%A5%9E-50543%E7.B2.BE.E9.81.B8.E7.89.88.20.E6.97.A5.E6.9C.AC.E5.9B.BD.E8.AA.9E.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E5.85.B8> (07.01.23).
- Miura S. (2014) Inoue Enryō no yōkaigaku [Inoue Enryō's Yōkaigaku], *International Inoue Enryo Research*, Is. 2, pp. 285–311.
- Henge (2001) *Nihon Kokugo Daijiten*. Available at: <https://kotobank.jp/word/%E5%A4%89%E5%8C%96-131068> (07.01.23).

Сведения об авторе:

ТРЫНКИНА Дарья Александровна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: uwwalo@iea.ras.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Daria A. Trynkina, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: uwwalo@iea.ras.ru

The author declares no conflict of interests.

*Статья поступила в редакцию 08 января 2023 г.;
принята к публикации 10 марта 2023 г.*

*The article was submitted 08.01.2023;
accepted for publication 10.03.2023.*