

Ежегодник Японии. 2019. Т. 48. С. 287–320.
Yearbook Japan, 2019, vol. 48, pp. 287–320.
DOI: 10.24411/0235-8182-2019-10013

Злые силы в «Собрании стародавних повестей»: рассказы о демонах, оборотнях и прочей нечисти*

Н.Н. Трубникова

Аннотация. Цель исследования — прояснить понятия блага и зла в японской традиции поучительных рассказов *эцува* на материале «Собрания стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*», 1120-е годы).

Сопоставляются рассказы из двух свитков «*Кондзяку*» — 20-го и 27-го. В обоих речь идёт о демонах, оборотнях, призраках и других существах, традиционно относимых к «нечистой силе», *мононокэ*. В первом случае истории изложены с буддийской точки зрения, а во втором — с мирской, отчасти основанной на учении о Тёмном и Светлом началах. На их примерах можно проследить два различных ответа на вопрос, что представляют собою силы, враждебные человеку, и как от них следует защищаться. Вредоносные существа морочат людей, умножают обман в мире, который и сам по себе есть наваждение. Зло здесь берётся не с точки зрения нравственных предписаний, а скорее с точки зрения обрядовых правил: не как порок, который надо обличить, а как опасность, от которой можно и нужно защититься. При этом в буддийских рассказах демоны пытаются сбить человека с верного пути, а противостоять им способен тот, кто последователен, верен себе и «прям». В рассказах мирских, наоборот, «прямота» как несвобода в выборе пути оказывается свойством нечисти, человек же более свободен и может перехитрить силы зла, выбирая обходные дороги. В конечном счёте опасность таится внутри самого человека: тяжёлое наследие прежних деяний ведёт к бедам в нынешней жизни, и нечистая сила по сути лишь исполняет кары, отмеренные по закону воздаяния, точно так же,

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 18-011-00558 ««Собрание стародавних повестей» (“*Кондзяку моногатари-сю*”) в истории японской религиозно-философской мысли».

как знатоки обрядов, буддийских и светских, выступают лишь посредниками в обретении заслуженных благ.

Выводы: встречи людей с нечистой силой в «*Кондзяку*» толкуются согласно учению о воздаянии — как примеры воздаяния за добро и зло. Здесь нет существ, добрых или злых по природе, а есть связи между живыми и умершими, людьми и духами. Контакты с иными мирами выявляют возможности выбора, по сути те же, с какими приходится сталкиваться в обыденных взаимоотношениях с людьми; в этом поучительный смысл историй о нечисти.

Ключевые слова: японский буддизм, «Собрание стародавних повестей», добро и зло, нечистая сила, демоны, тэнгу, призраки, оборотни.

Автор: Трубникова Надежда Николаевна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; профессор Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. ORCID: 0000-0001-6784-1793; E-mail: trubnikovann@mail.ru

Evil forces in *Konjaku monogatari-shū*: Stories about demons, foxes, and other devilry**

N.N. Trubnikova

Abstract. The purpose of the study is to clarify the concepts of good and evil in the Japanese tradition of *setsuwa* tales based on the *Konjaku monogatari-shū* (1120s).

The article compares the stories from 20th and 27th scrolls of the *Konjaku*. In both we are told about *tengu*, *oni* demons, foxes, wild boars, snakes, ghosts and other creatures, traditionally attributed to the evil spirits, *mononoke*. In the first case, the stories are set out from the Buddhist point of view, and in the second from the worldly, partly based on the Onmyōdō teachings. In their examples, we can trace two different answers to the question of what human-hostile forces are and how one should defend oneself from them. Malicious creatures fool people, increase deception in the world, which itself is an illusion. The evil is taken not from the point of moral principles, but rather from the point of the ceremonial rules: not as a vice that must be exposed, but as a

**The paper is granted by RFBR, Project No 18-011-00558, “*Konjaku monogatari shu*” in the history of Japanese religious philosophy”.

danger from which it is possible and necessary to be protected. At the same time, in Buddhist stories, demons try to lead a person out of the right path, and those who are consistent and “straight” are able to resist them. In worldly stories, on the contrary, “straightness” as a lack of freedom in choosing a path turns out to be an attribute of evil, but a person is freer and can outwit the forces of evil by choosing workarounds. Ultimately, the danger lurks inside the person himself: the heavy karma leads to misfortunes in present life, and evil spirits essentially only execute punishments meted out according to the law of retribution, just as experts in rituals, Buddhist and secular, act only as mediators in finding well-deserved blessings.

Conclusion: contacts of humans with evil spirits in *Konjaku* are interpreted according to the doctrine of karma: as examples of retribution for good and evil. There are no creatures good or evil by nature, but there are connections between the living and the dead, humans and ghosts. Contacts with other worlds reveal the possibilities of choice, essentially the same ones that one has to face in everyday relationships with people; this is the instructive meaning of stories about evil spirits.

Keywords: Japanese Buddhism, *Konjaku monogatari-shū*, good and evil, evil spirits, demons, tengu, ghosts, foxes.

Author: Trubnikova Nadezhda N., DSc in Philosophy, leading researcher, School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; professor, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University. ORCID: 0000-0001-6784-1793; E-mail: trubnikovann@mail.ru

Одной из особенностей японской традиции нередко называют «дух толерантности» [Nakamura, 1958–1959]: терпимое отношение к человеческим слабостям и порокам, взгляд на добро и зло как на величины относительные. Тростник в гавани Нанива одни зовут словом *ёси*, а другие *аси*, и точно так же любой поступок разные люди в разных обстоятельствах считают то «хорошим», то «дурным», *ёси-аси*, никто не совершенен настолько, чтобы задать другим мерилу абсолютного блага. И всё же трудно представить, чтобы в этой области царил полный хаос, чтобы невозможно было ни научить человека различать, что для него лучше, а что хуже, ни договориться об общих мерках — хотя бы временных, хотя бы для небольшого сообщества людей. И, разумеется, наставления о хорошем и дурном *санэ, дзэн-аку*, в японской мысли разных школ содержатся во множестве.

Собственный и достаточно строгий взгляд на добро и зло имеют рассказчики буддийских поучительных историй *сэцува*. Первый сборник таких рассказов в заглавии содержит слова «воздаяние за добро и зло» / «воздаяние благом и злом», «*Нихонкоку гэмпо: дзэн-аку рё:ики*» (VIII–IX вв., в переводе А.Н. Мещерякова — «Записи о стране Японии и чудесах дивных воздаяния прижизненного за добрые и злые дела»). Здесь дурно для человека всё, что по закону кармы умножает его страдания, вовлекает в круговорот рождений и смертей, а хорошо — всё, что ведёт к освобождению. Вообще на вопрос, в чём суть буддийских наставлений, многие наставники, в том числе и в Японии, отвечали простой формулой: «Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо, сам очищай свой ум — таково учение всех будд» (諸惡莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸佛教, *сёаку макуса сюдзэн бугё: дзидзё гои дзэ сёбуцу кё:*) (см. [Трубникова, 2015]). Но как решить, что хорошо или дурно — то есть полезно или вредно — в каждом конкретном случае, какой образ действий даст лучшие плоды по закону воздаяния? Научиться этому можно на примерах: их-то и собирают и обсуждают рассказчики *сэцува*.

Самый большой набор таких примеров содержит «Собрание стародавних повестей», «*Кондзяку моногатари-сю:*», куда вошло больше тысячи *сэцува* [Кондзяку, 1993–1999]. Действие рассказов происходит в Индии, Китае и Японии от глубокой древности до недавних дней, истории делятся на буддийские и мирские. Так или иначе герои каждого рассказа решают вопрос, что для них сейчас будет лучше, а развитие событий показывает, насколько удачный выбор они сделали. Выбор в «*Кондзяку*» есть у каждого: даже у подвижников, давно вставших на праведный путь, даже у закоренелых злодеев. Поэтому, чтобы показать, как в «*Кондзяку*» понимаются благо и зло, потребовалось бы пересказать всю эту огромную книгу.

В этой статье я сосредоточусь на двух из 28 сохранившихся свитков собрания: 20-м, последнем в буддийском разделе японской части «*Кондзяку*», и 27-м, стоящем в середине её же мирского раздела. Применительно к теме добра и зла эти два свитка интересны тем, что в них действуют наименее свободные существа. В 20-м свитке это те, кто за прежние дела возродился на «дурных путях» 惡道, *акудо:*, то есть в аду, в мирах животных и голодных духов. Страдания их тяжелее, чем в мире людей, и выбор намного больше ограничен.

Сюда же примыкают миры демонов и богов: казалось бы, эти существа могущественнее людей, и всё же их свобода действий уступает человеческой. Каждый осознаёт себя жителем того мира, какого заслуживает, сообразно причинам, созданным в прежних жизнях. Основная тема свитка — испытания человека при контакте с существами из иных миров, вред и польза от таких встреч. В «Стародавних повестях» есть и уточнения к буддийской картине миров сообразно японским условиям: например, о голодных духах почти не говорится, зато во множестве появляются *тэнгу*, крылатые «небесные псы», а их по разным признакам относят то к животным, то к демонам.

По учению буддийской школы Тэндай, самой влиятельной в Японии во времена «*Кондзяку*», опыт осмысления иных миров есть у любого человека независимо от глубины его познаний и даже от веры: невозможно считать себя человеком, не отличая от животных или богов, чувствовать себя живым — не противопоставляя умершим, и т.д. Упорядочить этот опыт, включая и страх перед адом, и надежду на милость богов и будд, и жалость к тем, чья участь хуже человеческой, позволяют обычные обрядовые средства: молитвы, чтение священных книг, дающее заслуги по закону воздаяния, заклатья *дарани*, чьею силой вселенское милосердие будд направляется на помощь конкретным людям. Но чтобы с пользой применять эти средства, нужно, прежде всего, к собственному опыту относиться критически, различать, который из миров человеку открылся в том или другом случае.

Приведу пример: «Рассказ о том, как *тэнгу* сидел на дереве, приняв обличье будды» («*Кондзяку*» 20-3¹).

В стародавние времена, при государе [Дайго], что правил в годы Энги [901–923 г.], на Пятой улице близ места, где обитают придорожные боги-предки, росло большое дерево, хурма.

На верхушке этого дерева вдруг явился будда. Он сиял чудесным светом, рассыпал цветы всех оттенков, в общем, выглядел весьма величаво. Жители столицы, знатные, средние и простые, без конца толпились вокруг. Повозки подъезжали беспрестанно, пеший народ всё прибывал — трудно описать!

¹ Здесь и ниже первая цифра – номер свитка, вторая — номер рассказа в нём.

Так все кланялись будде и шумели дней шесть или семь. А в ту пору жил сановник по имени [Минамото-но] Хикару [845–913], сын государя Фукакусы [Ниммё]. Был он даровит и умён, обладал ясным взглядом на вещи. И никак он не мог понять: что это за явление будды? Истинный будда, — думал сановник, — не стал бы вот так внезапно являться на верхушке дерева. Быть может, это проделки *тэнгу*? Но ложные чары [外術, *гайдзюцу*] не длятся дольше семи дней. Сегодня поеду сам и посмотрю!

И отправился туда. Едва на востоке показалось солнце, поднялся, сел в пальмовый возок, и вместе со свитой и слугами двинулся на Пятую улицу.

Его молодцы потеснили толпу, распрягли возок, поставили оглобли на подпорку, подняли занавеску. И точно, — видит сановник, — на верхушке дерева восседает будда! Излучает золотое сияние, с неба сыплются всевозможные цветы, подобно дождю. Как посмотришь, и в самом деле, величие бесконечное!

Но сановник, хотя и был весьма впечатлён, обратился лицом к будде, и глядя на него, не мигая, стал читать защитные слова. Прочёл всего один раз — и этот будда со всеми его лучами и цветами не выдержал сильного защитного заклятия, тут же обратился в крупного коршуна-поганку [*кусотоби*] и свалился с дерева. Толпа это видит, думает: диво! А мальчишки подбежали и забили коршуна насмерть.

Сановник молвил:

— Если бы это вправду был будда, почему бы он вдруг явился именно на верхушке дерева? Не рассказывайте никому, как вы тут день за днём, как дураки, кланялись и суетились вокруг него! — и уехал восвояси.

Но один из молодых слуг в его усадьбе, расхваливая сановника, рассказал об этом случае. Люди в свете слушали и тоже хвалили Хикару, говорили: сановник — мудрый человек! Так передают этот рассказ.

В свитке 27-м собраны страшные рассказы, для которых в японской словесности позже появится название *кайдан* 怪談. Здесь обсуждаются разные виды *мононокэ* (物気, 物怪), «нечистой

силы» — нечистой в том смысле, что встречи с нею оскверняют, и наоборот, осквернённые люди (например, те, у кого в семье недавно кто-то умер или у кого недавно родился ребёнок) становятся особенно подвержены её козням. К «нечистой силе» относятся призраки, демоны *они*, оборотни, оживающие предметы; для защиты от них положено соблюдать «удаление от скверны», *моноими*. Такой взгляд на потусторонние силы исходит из различения не столько «блага» и «зла», сколько «чистого» и «нечистого» в традиции *синто*., а осмысливается он в терминах учения о Тёмном и Светлом началах 陰陽道, *Оммё:до*:. Именно гадатели *оммё:дзи*, а не монахи, в этом свитке «*Кондзяку*» чаще всего помогают людям понять, с кем или с чем они столкнулись и как следует действовать дальше. Можно сказать, что этот свиток — своего рода энциклопедия *мононокэ* [Мацуо, 1967; Коинэ, 1991]. Причём если в более поздних текстах истории про нечисть часто бывают смешными, то в «*Кондзяку*» отношение к ней вполне серьёзное. Уязвимыми люди становятся не только из-за осквернения, но и по множеству других причин. Например, расположение небесных светил делает для любого человека опасной то одну, то другую сторону света: двигаясь туда, он невольно открывается влиянию духов. Всё те же гадатели вычисляют, когда в которой стороне человека ждёт опасность, и размечают по календарю «запреты на направления», *катаими* [Бачурин, 2007; Shigeta et al, 2012]. Впрочем, по меньшей мере в двух рассказах (27-23 и 27-40) говорится, что знатоки бывают недобросовестны, действуют ради собственной выгоды. Зато есть средство, которое помогает неплохо и особых знаний не требует: если в духов стрелять из лука, многие из них просто исчезают, хотя и не все.

Вот пример: «Рассказ о призраке в усадьбе Общинного главы на Восточной улице Тоин возле Рэйдзэй-ин» (27-4).

В стародавние времена на углу к югу от Рэйдзэй-ин и к востоку от Восточной улицы Тоин была усадьба Общинного главы, Со:дзу-доно, очень нехорошее место. Её забросили, никто там не жил.

А к югу от Рэйдзэй-ин стоял дом советника Минамото-но Сукэёси [951–998], Левого старшего инспектора. Тестем советника был наместник края Сануки, Минамото-но Корэсукэ.

Если смотреть из дома советника, видна была усадьба Общинного главы, и возле северо-западного её угла росло высокое дерево *эноки* [*Celtis sinensis*]. В сумерках из тамошнего главного здания повадилось вылетать красное платье, взлетать на верхушку дерева *эноки* и там сидеть.

Кто его видел, пугались, глазели, но близко не подходили. А в доме у наместника Сануки служил один воин. Он увидел, как летает платье, и говорит: я его, пожалуй, собью стрелой! Кто слышал, стали подначивать: не собьёшь! Раззадорили парня, он говорит: непременно собью! Вечером пошёл в ту усадьбу, тихонько поднялся на южное крыльцо и ждёт. А там с восточной стороны слегка разросся бамбук, из него-то и вылетело красное платье, полетело, как обычно. Воин наложил на лук охотничью стрелу, сильно натянул и выстрелил. Думает: попал в самую середину! Но платье, пробитое стрелой, как и раньше, взлетело на верхушку дерева. А если приглядеться, на земле под тем местом, где воин его подстрелил, — капли крови!

Воин вернулся в дом наместника Сануки, те, кто подначивал его, собрались, он им всё рассказал, они страшно перепугались. А воин той же ночью умер во сне. Те, кто подначивал, а за ними и остальные, говорили: без толку храбрился, вот и умер! И бранили его.

В самом деле, для человека нет ничего дороже жизни, и когда кто-то без нужды погибает, лишь бы показать свою удачу, это очень глупо! Так передают этот рассказ.

Мори Масато (р. 1948), один из самых авторитетных исследователей «*Кондзяку*», разбирая 27-й свиток, указывает, что при изучении собраний *сэцува* необходимо учитывать три параметра: «редакцию» (в каком порядке выстроены рассказы, как они объединяются в целое), «отбор» (какие именно рассказы взяты) и лишь затем «изложение» как таковое [Mori, 1982, p. 147]. Понять смысл каждой из историй можно только с учётом того, какие истории ей предшествуют и какие следуют за нею, какое место она занимает внутри тематического свитка и собрания в целом. Принимая этот подход, я рассмотрю два выбранных свитка и постараюсь проследить, как развиваются их темы.

1. Ложные чары

Свиток 20-й начинается весьма патриотической историей. Индийский *тэнгу*, пролетая над морем, слышит, как волны поют песню о мировом непостоянстве — ту самую, переложением которой считается японская «песня ИРОХА»². *Тэнгу* решает проследить, откуда доносится пение, летит сначала к берегам Японии, затем вверх по рекам Ёдо и Удзи, и наконец, по речке Ёкава, что течёт с горы Хиэй. Здесь песня раздаётся ещё громче, а реку стерегут боги — защитники Закона Будды. Один из них объясняет: вода звучит столь замечательными словами, потому что над речкой устроены уборные, куда ходят по нужде монахи горы Хиэй. «Слыша такое, *тэнгу* думает: эх, надо бы их проучить! [妨げむ, *samatagemu*]³. Но тут же сам себя одёрнул: у них даже нечистая вода из нужника распевает столь глубокие слова Закона. Что уж и говорить про монахов с этой горы! Едва подумаешь, как величав их облик, так и сказать-то нечего. Лучше стану я сам здешним монахом!» *Тэнгу* возрождается в Японии как один из потомков государя, а выросши, принимает постриг на Хиэй и становится знаменитым монахом Мёгу (946–1020).

В рассказе 20-2 в Японию прилетает китайский *тэнгу*, встречается с японским собратом и говорит: «Немало в наших краях выдающихся монахов, достойных подвижников, но нет никого, кто не уступал бы нам, небесным псам, в чародейских умениях. А потому я прибыл сюда: слышал, здесь есть монахи-чудотворцы, хочу с ними встретиться и помериться силами». По совету японского *тэнгу* китайский пытается навредить нескольким наставникам Хиэй, приняв обличье старика-монаха и подстерегая их у дороги, что ведёт с горы в столицу. Но ничего не получается, защитники Закона в итоге ловят *тэнгу*, избивают, а он им рассказывает: «Первым проехал учитель устава Ёкэй [919–991], сотворил заветное Огненного мира⁴, и я увидел, как над его носилками горит жаркий огонь: что я мог ему сделать? Чтобы не сгореть, я убежал, а он уехал. Потом проезжал

² По этой песне в Японии учили азбуку; она восходит к «Сутре о нирване» 涅槃經, «Нэхан-гё:», по принятой системе цитирования буддийского канона — это ТСД 12, № 374, 451а.

³ В следующих рассказах проделки *тэнгу* обозначаются глаголом 撻る, *томэру*.

⁴ 火界の呪, *какай-но норои*, обращённое к самому сильному из защитников Закона Будды — светлomu государю Неподвижному 不動明王, Фудо:-мё:о: (санскр. Ачала-натха).

общинный старейшина Иимуро [он же Дзиндзэн, 943–990]. Он прочёл истинные слова Неподвижного⁵, и отрок Четака с железным посохом явился его сопровождать и охранять: кто мог бы к нему подступиться? Я спрятался подальше. В этот раз проезжал досточтимый настоятель [Рё:гэн, 912–985, учитель Дзиндзэна и Ёкэя]. Он не стал применять мощных и скорых заклятий, как другие до него, а только, едучи наверх, повторял про себя слова из книги “Прекращение и постижение”⁶. Я не очень испугался и не спрятался далеко, так вы меня и выследили и поймали. Смилуйтесь!». *Тэнгу*-японец берётся подлечить побитого собрата, ведёт его в баню, там их беседу подслушивает один из посетителей, а потом рассказывает знакомым.

Далее следует приведённый выше рассказ о мнимом будде (20-3). В рассказе 20-4 государя Энью мучает «нечистый дух», *мононокэ*, и обряды столичных монахов не помогают. Тогда ко двору приглашают отшельника из окрестностей города Нара, и тот исцеляет государя. Уже известный нам монах Ёкэй решает проверить, кто таков этот чудотворец, и общей молитвой столичные монахи избличают в отшельнике ученика *тэнгу*. Тот признаётся, что учился колдовским искусствам, чтобы снискать всеобщее почтение и прославиться. Государь поначалу велит заточить отшельника в тюрьму, но потом отпускает.

⁵ Того же Фудо:, какое именно заклятие, неясно. Четака 制多迦, яп. Сэйтика — один из спутников Фудо:.

⁶ 摩訶止觀, кит. «*Мохэ чжигуань*», яп. «*Мака сикан*», сочинение Тянь-тая Чжи-и (538–597), ТСД 46, № 1911. Возможно, имеется в виду отрывок, основополагающий для учения Тэндай: «Все совокупности воспринимаемого, все чувства — таковы, как есть, и нет страдания, которое нужно было бы преодолеть. Волнение пылинок неведения — это и есть просветление, и нет причины страдания, чьё действие нужно было бы пресечь. Крайности и ложные взгляды — срединны, истинны, и нет пути, который нужно было бы пройти. Рождения и смерти — это и есть нирвана, и нет уничтожения страданий, о котором нужно было бы свидетельствовать. Нет ни страдания, ни его причины, и потому нет миров; нет ни пути, ни уничтожения, и потому нет выхода прочь из этих миров. Всё полностью едино — таково истинное свойство. Вне истинного свойства нет никаких вещей, отдельных от него. Природа вещей спокойна, свободна, и это называется “прекращением неведения”. Спокойная, она вечно сияет, и это зовётся “постижением сути”. Нельзя сказать, что из этого раньше, а что позже: их не два, они не различны. Это называют совершенным единовременным прекращением неведения и постижением сути» (ТСД 46, № 1911, 1с). О чудесной силе этого отрывка говорится в нескольких японских текстах, например, в «Собрании песка и камней» («*Сясэкисю*:», конец XIII в., рассказ Va-1).

Монах Дзэтэн (958–1044) предаётся медитации у себя в храме, как вдруг заходит монахиня в мирской мужской шапке, хватает короб с облачениями и убегает. Её преследуют, она залезает на дерево в храмовом саду, монах молится — и монахиня в итоге падает с дерева и убегает. По мнению очевидцев, она тоже была *тэнгу*, и, возможно, явилась, чтобы помешать подвижнику (20-5). Другому монаху, Нинсё (даты жизни неизвестны) в келью то и дело является мирянка с подношениями, а однажды пробует соблазнить его; он истово молится, женщина бьётся в припадке, а потом выясняется, что ею управлял *тэнгу*, задумавший опозорить монаха (20-6).

Рассказ 20-7 построен сложнее. Государыню-мать Сомэдоно, она же Фудзивара-но Мэйси (829–900), дочь сановника Ёсифусы (804–872), мучают духи *мононокэ*, монахи не способны её исцелить. Приглашают отшельника с гор Кадзураки, тот совершает обряд, «принимая дар» 加持, *кадзи*, от будд, то есть действуя вроде бы обычным монашеским способом. Одна из придворных дам впадает в одержимость, монах молится теперь уже за неё — и дух старой лисицы оставляет несчастную в покое, а болезнь государыни отступает. Ёсифуса велит отшельнику пожить пока во дворце на случай, если исцеление окажется неполным. К ужасу придворных, отшельник домогается государыни и та не противится; один лишь дворцовый лекарь бросается на помощь и вытаскивает отшельника из её покоев. Отшельник, запертый в темницу, клянётся после смерти овладеть государыней. Его отсылают обратно в горы, там он совершает самоубийство и вскоре является во дворец в обличье ужасного демона: «...тело голое, голова косматая, рост в восемь *сяку* [2,4 м], а кожа чёрная, будто покрыта лаком. В глазницах словно бы медные плошки, пасть разинута, зубы выросли длинные, как ножи, верхние и нижние клыки торчат наружу. Всей одежды — только красная повязка на бёдрах». Демон объясняется государыне в любви, а заодно убивает лекаря и его родных. Государь и Ёсифуса созывают самых сильных чудотворцев, чтобы усмирить демона, на время он исчезает, но когда государь приходит повидаться с матерью, она прямо на глазах у сына бесстыдно отдаётся всё тому же демону. Здесь прямо не сказано, что отшельник учился чарам у *тэнгу*, но заглавие («Рассказ о том, как государыней Сомэдоно овладел

тэнгу») ⁷ подразумевает это — или же имеется в виду, что отшельник возродился в мире тэнгу и демонический его облик был наваждением [Pörtner, 1997, s. 225].

Следующий рассказ (20-8) не сохранился; судя по заглавию, в нём всё тому же монаху Ёкэю явился призрак его покойного учителя Рёгэна; о том, что Рёгэн после смерти являлся в виде «призрака» 霊, рэй, или «демона» 鬼, они, говорится во многих источниках [Wakabayashi, 1999]. Рассказ 20-9 начинается с описания «ложных чар» / «чужих искусств», гайдзюу: некий монах «превращал ношенные туфли или сапоги в живых щенков, чревоещал лисьим голосом» и т.п. Молодой мирянин решил освоить эти чары, монах отвёл его к своему учителю, старому тэнгу, строго предупредив не брать с собой оружия, но мирянин не послушался, и когда возле хижины тэнгу его попытались обыскать, стал защищаться; тогда тэнгу исчез вместе с хижинкой и учениками. Рассказчик подытоживает: «Кто изучает такие искусства, совершает самый тяжкий грех. А стало быть, если кто хочет искать прибежища у Трёх Сокровищ [Будды, его учения и общины], пусть никогда не пытается изучать такое! Тех же, кто это искусство изучил, называют “людьми-псами” [人狗, нингу], ведь они — уже не люди».

Ещё один ученик чародея действует в рассказе 20-10. Гонцы из столицы едут в дальние земли, по дороге в краю Синано ночуют в

⁷ Танака Такако и Мишель Ли указывают, что рассказ 20-7 перекликается с другим, не вошедшим в «Кондзяку», но хорошо известным: как государыню Сомэдоно мучил дух монаха Синдзэя (800–860). Та история входит, например, в «Избранные предания о возрождении» («Сю:и о:дзё:дэн», 1110-е гг.). Дух Синдзэя нападает на государыню в обличье тэнгу или лисицы, и праведный, хотя и презираемый при дворе, отшельник Соо (831–919) изгоняет его. Возможно, за этим рассказом скрывается история придворного соперничества между семьями Фудзивара и Ки, к которой принадлежал Синдзэй; Бернар Фор замечает, что в этом случае, как и во многих других, вина в конечном счёте возлагается на женщину, ибо женщины по своей природе легко поддаются страстям [Faure, 1996, p. 136]. Танака и Ли предполагают, что рассказ 20-7, хотя в нём о Синдзэе речи нет, также принадлежит к традиции, ставящей под сомнение права рода Фудзивара на высшую власть. Здесь нападки звучат даже резче: монаха-соблазнителя оставляет при дворе не кто иной, как отец государыни, а сама она не страдает от чар демона, а чуть ли не добровольно поддаётся им [Танака, 1992, с. 90–91; Li, 2009, p. 95–97]. Слово *нё:пан* 嬖乱, обозначающее поступок демона, переводчики толкуют по-разному: *violated* (государыня была «изнасилована», Р. Брауэр); *tortmented* («мучима, терзаема», М. Ли); *deranged* («сведена с ума», Ёсико Дикстра). М. Ли предлагает также вариант *confusedly seduced*, «введена в соблазн» [Li, 2009, p. 91].

доме местного чиновника, по очереди пытаются соблазнить красавицу-хозяйку и подпадают под наваждение: каждому из них чудится, будто он больше не мужчина. Чары наводил хозяин, чтобы уберечь жену; позже он возвращает гостям все якобы потерянные части тела, уложенные в ларчик, «точно грибы *мацутаке*». Исполнив государево поручение, глава отряда спрашивает отпуск, снова едет в Синано и просится в ученики к чиновнику-чародею, тот испытывает его и соглашается научить самым простым чарам. Вернувшись в столицу, гонец обучает магии самого государя Ёдзэя (внука государыни Сомэдоно, прав. 876–884); подобных увлечений свет не одобряет, и в итоге государя объявляют безумным⁸.

Сами же *тэнгу* могут не только насылать наваждения. В рассказе 20-11 *тэнгу* ловит дракона, когда тот греется на солнышке в обличье маленькой змейки, и уносит к себе в пещеру. Затем *тэнгу* похищает монаха, когда тот моет руки во дворе храма, и запирает в той же пещере. Дракон говорит: если бы у нас было хоть немного воды, я бы набрался сил, выбрался отсюда и тебя вызволил. А у монаха в руках остался пустой кувшин: из него удаётся вытряхнуть каплю воды, дракон вылетает из пещеры и относит монаха обратно в храм. Как и в других дальневосточных преданиях, дракон здесь мыслится как водное существо, податель дождя и грозы; рассказ, вероятно, отсылает к буддийским преданиям о вражде драконов (*нага*) с птицейлюдьми (*гаруда*). А в рассказе 20-12 темы похищения и наваждения соединяются: околдованному монаху мерещится, будто за ним явился будда Амида с небесными музыкантами, чтобы проводить в Чистую землю; на самом деле монаха унесли *тэнгу* и в лесу привязали к дереву. Монаха находят ученики, но он по-прежнему верит увиденному и не хочет возвращаться.

Вообще в японских преданиях *тэнгу* — существа не однозначно вредоносные. Часто истории о них выглядят как сатирические сцены из жизни монахов [Abe, 2002; Wakabayashi, 2012; Jürges, 2015]. Как

⁸ Обсуждая разные толкования этого рассказа, М. Ли называет главной его темой противостояние столицы и провинции: эти два мира во многом столь же чужды друг другу, как мир людей и, скажем, ад, и при несомненном превосходстве столицы почти во всём, в области чар жители «дальней глуши» часто оказываются сильнее, что подкрепляет осмысление магии как «внешней», «чуждой» [Li, 2009, p. 71–80]. Тономура Хитоми на примере этого рассказа ставит вопрос, как в японской традиции темы господства и подчинения, силы человека и его уязвимости связываются с темой сексуальности [Tonomura, 1994].

сказано в «Собрании песка и камней» (VII–20), в телах *тэнгу* возрождаются те, кто при жизни был высокомерен, считал себя умнее других; особенно часто такое случается с монахами, когда те чванятся своей учёностью и мастерством исполнения обрядов, усердствуют ради могущества и славы, забывая о главной цели — освобождении. Согласно этому толкованию, *тэнгу* — те же самые существа, кого в индийских книгах зовут «демонами *мара*» 魔, *ма*, и бывают они, как и люди, добрыми и злыми. Злые морочат людей и пытаются сбить с Пути Будды, а добрые сами почитают Закон Будды, и хотя порой пристают к людям с непрошеными советами, но могут и научить полезным заклинаниям, и боевым искусствам (у *тэнгу*, по преданиям, учились Минамото-но Ёсицунэ и другие знаменитые воины). Одна из самых известных историй о *тэнгу*, ставшая основой пьесы театра Но: «Великое собрание» («*Дайэ*»), в традиции *сэцува* встречается, например, в «Сборнике наставлений в десяти разделах» («*Дзиккинсё*»), 1252 г., рассказ 1-7). Монах спасает от мальчишек старого коршуна, тот оказывается «небесным псом», хочет отблагодарить монаха и по его просьбе показывает ему прекрасное наваждение: Будду в окружении учеников на Орлиной горе. *Тэнгу* предупреждает только, чтобы монах не верил глазам своим, но тот в умилении всё же верит, кланяется Будде, и наваждение исчезает, а защитники Закона избивают *тэнгу*, ибо он оказался обманщиком. Эта история в «Сборнике наставлений» стоит в ряду рассказов о милосердии к животным, но сразу вслед за нею говорится: похожий случай был в Индии, там монах выручил из какой-то беды демона *мару*, благодарный демон показал наваждение, монах не смог не поверить и т.д. Здесь чары сами по себе не «злы», не «дурны», но становятся вредными из-за того, что человек в них верит. В «*Кондзяку*» свитки с 11-го по 19-й посвящены были тому, как важно верить в чудеса будд и бодхисаттв; в свитке же 20-м больше говорится о том, что порой в чудеса верить не надо, ибо они могут оказаться кознями демонов. *Тэнгу* желают, чтобы им «поклонялись» (祭る, *мацуру*), а этого делать нельзя: «В мире людей возродиться трудно. А встретиться с Законом Будды ещё труднее. А значит, если кому повезло родиться среди людей, повстречаться с учением Будды, а он отворачивается от Пути Будды и обращается к миру демонов — это как если бы он вошёл в гору, полную сокровищ, и вышел с пустыми руками» («*Кондзяку*» 20-10).

2. Границы между мирами

Следующие рассказы 20-го свитка «Стародавних повестей» в основном взяты из «*Нихон рё:ики*». Порядок их расстановки и то, какими рассказами они дополнены, придаёт им несколько иной смысл, чем в исходном тексте. Там все они повествуют о скорой расплате за дурные дела и о награде за добрые, показывают неотвратимость закона воздаяния и вместе с тем описывают Японию как буддийскую страну, часть большого буддийского мира. В «*Кондзяку*» интерес рассказчиков смещается: главное для них — показать, как проницаемы границы между мирами. Ад и небо ближе, чем кажется, и если человек понимает это, ему при надобности несложно бывает договориться и со зверем, и с демоном, и с посланцами из ада. Сложнее удержаться в границах своего мира, остаться человеком среди людей.

Начиная с рассказа 20-13 и до 20-25 чередуются истории о мире животных и об аде. Некоторые звери, такие, как кабаны и лисы, способны насылать наваждения, завораживать людей, и в этом схожи с *тэнгу*. В рассказе 20-13 кабан принимает обличье бодхисаттвы Фугэна верхом на слоне и является монаху-отшельнику, а тот благоговейно почитает его. Чары рассеиваются, когда один из прихожан, вместо того чтобы бить поклоны, стреляет в бодхисаттву из лука. Мирянин рассуждает: «Отшельник много лет предан был “Сутре о Цветке Закона”⁹, и потому бодхисаттва явился ему воочию, такое вполне возможно. Но я-то... сутры не знаю, однако бодхисаттва виден и мне, и это очень странно. Если я проверю — ради пробуждения веры — в том не будет большого греха!». Рассказ 20-14 не сохранился; судя по заглавию, в нём монах встретился с другим чудесным животным, лисицей.

Человеку, однако, ближе домашние животные; именно об их страданиях буддийские наставники обычно говорят, когда объясняют, почему жизнь в мире животных хуже, чем в мире людей. В рассказах 20-15, 20-20, 20-21, 20-22 речь идёт о быках и волах: людям, кто убивал их, после смерти воздаётся страданиями. Часто домашней скотиной возрождаются те, кто при жизни не вернул взятые займы: так должник отрабатывает долг. Жадные же люди воз-

⁹ Она же «Лотосовая сутра», «*Мё:хо: рэнгэ-кё:*», ТСД 9, № 262. Бодхисаттва Фугэн, санскр. Самантабhadра, — заступник всех, кто изучает эту сутру.

рождаются змеями и приползают охранять свои сокровища (20-23, 20-24).

В «преданиях о Тёмной дороге» 冥途伝説, *мэйдо дэнсэцу*, человек попадает в преддверие ада, узнаёт о своей будущей участи, возвращается и рассказывает людям, как устроен посмертный суд, за что назначаются какие награды и кары. В этих историях действуют служители ада, демоны с бычьими и конскими головами, но их к «силам зла» обычно не причисляют: это лишь исполнители закона воздаяния, адские сыщики, тюремщики и палачи. Как и земных чиновников, их можно подкупить, и тогда они заберут в ад кого-нибудь другого (20-18, 20-19). Сюда же примыкают истории, где умершие рассказывают живым о своей участи в вещих снах (20-23), или же о ней сообщают бодхисаттвы, явившись в мир людей (20-20). В рассказе 20-16 сказано, что узники ада могут также являться к людям в облике животных.

Начиная с рассказа 20-25 речь заходит о воздаянии в нынешней жизни; не покидая мира людей, человек ещё при жизни терпит муки, как в аду (20-28, 20-29, 20-30, 20-32, 20-33, 20-38), лишается рассудка и ведёт себя подобно животному (20-25, 20-31) или просто оказывается жертвой якобы случайных несчастий (20-26, 20-27, 20-34 и др.). Выделяется из этого ряда рассказ 20-37, где родители выдают девицу замуж за демона, соблазнившись богатыми подарками, а демон в свадебную ночь съедает жену.

Наказание — это ещё и обличение, оно делает грехи человека очевидными. В этой части свитка чередуются три темы: отношения заёмщика с займодавцем, детей с родителями, монахов с мирянами. Так или иначе все эти отношения подразумевают долг, который требуется вернуть. «Возврат долга», «воздаяние за милость» 報恩, *хо:он*, в японских текстах XIII в. и более поздних станет одним из главных понятий для описания правильных отношений человека с людьми, богами и буддами; по словам Роберта Белла, в Новое время (с XVII в. и далее) все японские религии и философские учения, включая буддизм, *синто*: и конфуцианство, можно свести к единой модели «возврата долга» [Bellah, 1957]. В «Кондзяку», на мой взгляд, задача «вернуть долг» окружающим — за собственную жизнь, за приемлемые условия существования в мире — ещё не выглядит столь всеобщей. Но можно сказать: воздаяние каждый из людей знает на собственном житейском опыте, потому что так или иначе

каждый кому-то одалживал и у кого-то брал в долг. Чтобы от этого бытового понятия «долга» перейти к вере в неотвратимый закон воздаяния, не нужно даже быть буддистом; не случайно герои и повествователь порой ссылаются не на «Закон Будды», а на «Путь Неба» (20-31).

Рассказ 20-39 начинает новую серию историй. Его герой, монах-отшельник, достиг такой святости, что кувшин его сам летал за водой (как и у отшельника в рассказе 20-7); монах возомнил себя великим подвижником, не понимая, что чваниться дурно. Однажды у реки отшельник замечает другой летучий кувшин, отправляется следом за ним и находит хижину другого отшельника. Монах решает этого человека испытать, читает заклятие Огненного мира (уже упомянутое в рассказе 20-2), но оно не срабатывает. А отшельник окунает посох в благовонную воду, стряхивает капли на незваного гостя — и на монахе загорается одежда, он мучается, словно в аду. Потом отшельник той же водой тушит пламя, монах раскаивается и просится к нему в ученики. «Отшельник на эти слова отозвался: да ладно. И уставился вдаль, будто монаха вовсе рядом нет». Здесь соединяются мотивы предыдущих историй, включая обучение чарам и адские муки при жизни.

Праведники при жизни подходят к границе миров людей и богов (20-41), людей и даосских «бессмертных» (20-42), людей и бодхисаттв (20-40). В рассказе 20-45 сановник Фудзивара-но Ёсими (813–867) умирает и в преддверии ада среди судей видит своего собрата по службе — книжника и поэта по имени Оно-но Такамура (802–853). Много лет назад Ёсими помог Такамуре оправдаться, когда того при дворе обвиняли в каком-то проступке. Теперь Такамура заступает за Ёсими, и его возвращают в мир живых; оказывается, Такамура ещё при жизни стал одним из судей мёртвых. Праведные люди порой являют чудеса не менее грозные, чем у демонов, не боятся ни государей, ни небесных предзнаменований, ни даже смертной скверны. «Прямое сердце» 直き心, *наоки кокуро*, позволяет им оставаться людьми. «Только того, кто помнит о долге перед другими, себя не бережёт, а за милость воздаёт, зовут человеком», — говорит герой рассказа 20-44.

В рассказе 20-43 двум офицерам государевой стражи, Фудзивара-но Накахире (875–945) и его племяннику Санэёри (900–970) гадатель предписывает блости всяческую осторожность, ибо расположение

светил неблагоприятно для них. Племянник заказывает обряды и в святилище родовых богов, и в храме, а дядя медлит. Его знакомый монах спрашивает, закажет ли и он какие-нибудь моления, но Накахира говорит: если я стану это делать, чтобы выглядеть не хуже племянника, это будет дурно; он молод, ему предстоит долгая служба, а я уже стар, и даже если умру — невелика потеря. Монах заливаясь слезами и отвечает: «Это лучше сотен, тысяч, десятков тысяч обрядов! Именно этому и учил Будда! Кто забыл о себе и заботится о других, возвращает беспредельно благие корни! Три Сокровища непременно помогут такому человеку и защитят его. А потому даже и без молений тебе бояться нечего». И в самом деле, Накахира ещё успеет дослужиться до Левого министра; впрочем, Санэёри его превзойдёт и в зрелые годы станет канцлером. В рассказе 20-44 человек куда более низкого звания, дворцовый охранник Ацуюки, берётся помочь соседям, когда их отец скончался, а согласно выкладкам гадателей, выносить тело через ворота усадьбы было нельзя. Ацуюки предлагает: давайте разберём забор и пусть похоронное шествие идёт через мой двор! Он убеждает своих домашних: не надо бояться смертной скверны, страшнее не исполнить долг перед соседом, который при жизни сделал для нас много хорошего. Ацуюки действительно воздалось счастьем и долголетием, а рассказы, этот и предыдущий, намечают связь с историями из свитка 27-го, где монахи почти не участвуют, зато гадатели появляются во множестве.

3. Призраки и людоеды

В 27-м свитке «Кондзяку» действуют уже знакомые нам демоны и оборотни, а также другие потусторонние существа. Для чего составители собрания выделили два свитка таких рассказов и почему одни из них считаются буддийскими (свиток 20-й), а другие мирскими (свиток 27-й)? На первый взгляд, разница простая: буддийские истории — это те, где нечисть одолели или хотя бы пытались одолеть с помощью монашеских обрядов. А мирские — все остальные, включая те, где нечисть победила, и те, где люди справились с ней силой или хитростью, но без участия будд и бодхисаттв. То есть разница состоит в том, какой образ действий выбирают люди, а противники их в обоих случаях одни и те же. Но почему же одни люди поступают так, а другие иначе, и какой путь лучше?

Другое различие состоит в том, что в мирских рассказах нет речи о том, по какой причине кто-то стал демоном или зверем, нет и распределения потусторонних существ по мирам возможного перерождения. Здесь показано, что к тем же самым удивительным явлениям можно относиться иначе, описывать их, вообще не ссылаясь на учение Будды. При этом, как показывает Дои Хироко, пусть и без связи с учением о воздаянии, некоторая иерархия нечисти в 27-м свитке всё-таки прослеживается: призраки и демоны чаще сильнее людей, оборотни слабее [Дои, 1998].

В XX веке в работах многих исследователей, и японских, и западных, встречались рассуждения о том, что средневековым японцам вообще свойственна была «вера в духов», а заимствованные материковые учения использовались для её описания и осмысления, но по сути ничего в ней не меняли, и если противоречили ей, это мало кого смущало. Особенно широко известна концепция Хори Итиро (1910–1974), где «народные верования» 民間信仰, *минкан синко*:, — это не только верования простого люда; высшая знать, судя по памятникам хэйанской придворной словесности, также вполне разделяет их; см.: [Hori, 1968; Smith, 1966]. В рамках этой религии основная цель — защититься от духов, чьим влиянием («порчей» 祟, *татари*) объясняются болезни, пожары и прочие беды. Для противодействия духам годятся разные средства, этим могут заниматься и знатоки Инь и Ян, и буддийские монахи, и жрецы «родных богов». Но в основе их действий лежит одна и та же установка: заручиться поддержкой одних духов против других (не обязательно «добрых» против «злых»): в этом смысле любой из знатоков обряда действует как шаман, и для монаха будды с бодхисаттвами — такие же духи-помощники, как *сикигами* для гадателей. А часто взаимодействие с духами и вовсе не предполагает участия знатока, и рассказы 27-го свитка «*Кондзяку*» дают тому хорошие примеры. У человека, пока он жив и владеет собой, есть свой «дух» 魂, *тамаси*, и в столкновении с нечистью победа не предрешена.

В рассказе 27-1 призраком становится человек, убитый ударом молнии; случилось это ещё до основания столицы, но когда на месте его гибели построили дом, покойник стал там являться. Порой прежние хозяева остаются в своих домах после смерти, как, например, министр Минамото-но Тоору (822–895) в рассказе 27-2. Он у себя в усадьбе Кавара-ин устроил подобие морского побережья, в пруд

носили за много вёрст морскую воду; славился Тоору и другими причудами. Когда он умер, его потомки передали усадьбу отрекшемуся государю Уда-ин (866–931, прав. 887–897), и однажды государю-монаху явился призрак Тоору и заявил: это мой дом! Но Уда-ин спокойно отвечал: теперь усадьба по праву моя! — и призрак замолчал¹⁰. Впрочем, о страшных и загадочных событиях в усадьбе Кавара-ин говорится в ещё нескольких рассказах «*Кондзюку*» (17-10, 27-17).

В другой старинной столичной усадьбе из дырки в опорном столбе стала высовываться детская рука и подавать знаки. Буддийскими обрядами эту напасть одолеть не удалось, а исчезла она, только когда в дырку загнали наконечник стрелы. «Чудесная сила стрелы страшнее силы будд и сутр», этому в свитке 27-м ещё будут подтверждения (27-23, 27-27). Рассказ 27-4 о призраке в обличье платья я приводила выше; там даже стрела оказалась бесильной.

В старинном пруду завёлся водяной, пугал людей, хотя вреда не причинял; его поймали, но пожалели, когда он попросил воды, а он прыгнул в таз с водой и растворился (27-5). Дух меди из старинного сосуда, забытого в земле, являлся и пугал людей, пока сосуд не выкопали (27-6). В нежилых зданиях часто являются демоны: один сожрал подругу поэта Аривара-но Нарихиры (825–880) прямо в ночь свидания, когда влюблённые уединились в заброшенной хижине (27-7, ср. 6-й эпизод «*Исэ-моногатари*»). Другую девушку демон загрыз в роще на территории государева дворца (27-8). А чиновника, который раньше всех являлся на службу, демон сожрал прямо в служебном кабинете, подчинённые нашли только голову, туфли, должностную табличку да веер (27-9).

Жителей столицы поразила заразная болезнь, все мучаются кашлем. Повару одного из богатых домов является призрак и сообщает: «В прошлом я был старшим советником этой страны,

¹⁰ В «Сборнике бесед Ооэ» («*Годансё*»), начало XII в., эпизод 3–32) и «Беседах о делах старины» («*Кодзидан*», начало XIII в., рассказ 1–7) призрак Тоору, явившись в усадьбе Кавара-ин, сначала пытается отобрать у государя-монаха наложницу, потом нападает на него самого, но в итоге отступает. В других сборниках после смерти министра государь Уда-ин справляет поминальные обряды, чтобы избавить его от дурной посмертной участи (например, «*Дзиккинсё*», 5–1). В пьесе для театра Но: «*Тоору*» призрак министра раскрывается в том, что ради своих прихотей нагружал людей тяжёлой работой.

звали меня Томо-но Ёсио¹¹. Меня сослали в край Идзу, и там я вскоре умер. Теперь я стал моровым богом 行疫流行神, *гё:якуругё:дзин*. Сам того не желая, я совершил должностное преступление, был тяжко наказан, но пока служил, удостоился от страны нашей многих милостей. Поэтому в нынешнем году, когда в поднебесной начинался мор, я высказался за кашель, а не за такие болезни, от каких вымирают все жители страны. Вот почему все сейчас беспрерывно кашляют. Я хотел объявить об этом, затем и явился». Здесь грань между призраками и богами оказывается зыбкой; как представляется, этот рассказ вполне мог бы быть помещён и в свитке 20-м по соседству с историей Такамуры (ср. выше).

Они бывают не только людоедами, но и ворами. Некий демон во дворце воровал масло из фонарей, храбрый чиновник его выследил, но не поймал (27-10). Когда Левый министр Минамото-но Сигэнобу (922–995) по совету гадателей ночевал вне дома, чтобы обойти «запрет на направление», демон украл у него припасённые на ужин сладости, смотреть за которыми должен был один из воинов дворцовой охраны (27-12).

На мосту Аги в краю Ооми является демон и не даёт ни проехать, ни пройти. Один из воинов свиты нового наместника на спор вызывается проехать по мосту, видит *они* сначала в обличье прекрасной дамы, а затем в подлинном демонском облике, но успеваает от него ускакать. Гадатель предписывает воину «удаление от скверны», и именно в этот день к воину приезжает брат с вестью, будто бы мать их скончалась. Воин впускает брата в дом, несмотря на запрет, но оказывается, что обличье брата принял тот самый демон. *Они* убивает воина на глазах у домочадцев и убегает (27-13)¹². Демон на

¹¹ О судьбе Томо-но Ёсио (811–868), он же старший советник Бан, Бан-дайнагон, говорится в «Годансё:» и многих других текстах, в том числе в «Рассказе с картинками о старшем советнике Бане» (伴大納言絵詞, «Бан-дайнагон экотоба», XII в.); см. [Matsuo, 2001]. Преступление Ёсио состояло в том, что он якобы поджёт столичные ворота О:тэммон и возложил вину за пожар на другого придворного, своего соперника в борьбе за влияние при дворе. Разбирательство длилось много месяцев, в итоге Ёсио был сослан и умер в ссылке. Как сказано в «Годансё:», неприязнь государя к Ёсио имела причиной деяния прежних рождений; более поздние источники порой описывают Ёсио не как клеветника, а как жертву клеветы. В образе «гневного духа» 御霊, *горё:*, он будто бы являлся после смерти и устраивал бесчинства в столице.

¹² Мори Масато сопоставляет этот рассказ с широко известной историей о Ватанабэ-но Цуна и демоне на воротах Радзёмон [Mori, 1982, p. 153–155]: там побежденный *они* также приходит поквитаться с победителем.

мосту является и в следующей истории, но она сохранилась не полностью, и чем закончилась, неизвестно.

Свитская дама некой знатной госпожи забеременела без мужа, решает тайно родить где-нибудь в горах, уходит из дому и набредает на хижину, где живет одинокая старуха. Дама по её приглашению остаётся погостить, благополучно рождает мальчика, но однажды сквозь сон слышит, как старуха, любуясь ими двоими, говорит: «Ах, сладенькие мои! Так бы и откусила кусочек!». Дама решает: это демоница! — и сбегает, возвращается к госпоже, а ребёнка отдаёт кому-то на воспитание (27-25).

В следующем рассказе двое влюблённых уединяются в заброшенном храме, ночью кавалер видит в зале таинственную даму, та делает ему выговор за вторжение, а подруга его падает без чувств и назавтра умирает (27-16). Приезжий чиновник из провинции решает заночевать в столице в злополучной усадьбе Кавара-ин, и ещё до наступления ночи то ли демон, то ли призрак похищает его жену и убивает (27-17). Демон в облике летучей доски убивает спящего воина в чьей-то усадьбе, а других воинов, встретивших напасть с оружием в руках, не трогает (27-18). В обличье горшочка для масла демон является на столичной улице, мудрый министр Фудзивара-но Санэ-сукэ (957–1046) видит его, а другие не замечают; демон проникает в ворота одной из усадеб и убивает хозяйскую дочь (27-19).

Простолюдин встречает на улице столицы странную женщину и по её просьбе помогает ей найти дом некоего чиновника; благодарная женщина приглашает провожатого зайти в гости, если он окажется в провинции Мино. Затем герой узнаёт, что чиновник тот скоропостижно умер, а позже выясняется, что женщина была «живым духом» 生霊, *икирё*:¹³, — дух отделился от тела и явился покарать неверного супруга (27-20). Другая странная дама в столице поручает чиновнику передать подарок её знакомой в край Мино, но ни в коем случае не заглядывать в ларец. Не зная о том, ревнивая жена чиновника открывает ларец, подозревая, что в нём подарок для любовницы мужа, и видит страшный груз — вырванные части человеческих тел; чиновник отдаёт ларец, как обещал, но вскоре умирает (27-21).

¹³ Самый известный пример подобного чуда в японской словесности — госпожа Рокудзё из «Гэндзи-моногатари»: мучимая ревностью и обидой, она является в виде «живого духа» и убивает жену принца Гэндзи.

Братья-охотники вдвоём поджидают зверя в ночном лесу, как вдруг одного из них хватает демон; второй стреляет на звук и демон исчезает, оставив костлявую руку; дома братья видят, что их старуха-мать лишилась руки, и понимают, что это она стала демоницей (27-22). В краю Харима семья соблюдает «удаление от скверны»; как предупредил их гадатель, в дом может явиться демон, и незнакомец в самом деле является, но хозяйский сын стреляет в него из лука и демон исчезает. Здесь, по словам рассказчика, могло случиться так, что гадатель всё подстроил, но раз застреленный исчез, видимо, это всё же был демон, а не человек (27-23). Отправляясь служить в дальний край на выгодную должность, муж покидает в столице жену, через несколько лет возвращается, проводит с нею ночь, а наутро видит, что обнимает иссохшее мёртвое тело: жена в бедности и одиночестве умерла, но стала призраком, чтобы ещё раз увидеться с мужем (27-24). В краю Кавати призрак мужа, умершего молодым, приходит навестить жену и в стихах признаётся, что тоскует по ней (27-25). У жителя того же края пропадает упряжной вол, потом возвращается, и оказывается, что его одолжил покойный друг хозяина: друг попал в ад, получил там очень тяжёлое тело, ибо грехи его были тяжелы, но вол какое-то время возил его и облегчил его муки (27-26).

Когда в одной столичной усадьбе копают колодец, находят чашу из серебра, хозяин добавляет ещё серебра и заказывает изготовить котелок, но позже слуга роняет котелок в тот самый колодец и попытки вытащить его ни к чему не приводят; люди решают, что чей-то призрак забрал своё серебро назад (27-27). Проводя весенние дни в родительской усадьбе, супруга государя Итидзё, Фудзиварано Сёси (988–1074), слышит, как среди дня голос из ниоткуда читает известные стихи о весне; чей это был призрак, никто так и не узнал (27-28)¹⁴. Чиновник, отдыхая дома, слышит плач своего маленького ребёнка и крик кормилицы, выбегает с мечом во двор и видит: кормилиц две, совершенно одинаковых на вид, и они тянут дитя в разные стороны. Потом одна исчезает, а вторая кормилица и дитя

¹⁴ Эта история входит также в книгу «Секреты мастерства Тосиёри» («Тосиёри дзуйно»), где поэт и знаток поэзии Минамото-но Тосиёри (1055–1129) обсуждает её среди других примеров могущества поэзии, влияния песен на богов. В «Кондзюку» же, по словам Мори Масато, эта история скорее говорит о могуществе духов, способных являться не только в ночи, но и днём, и даже вблизи высочайших особ [Mori 1982, 164].

падают замертво, но монахи проводят обряд и возвращают их к жизни; рассказчик сомневается, был то призрак или лисьи чары, но советует не гулять с детьми там, где больше никого нет (27-29). Чтобы обойти «запрет на направление», семья ночует в чужом доме, ночью кормилица видит, как к постели младенца движется целое шествие маленьких человечков, швыряет в них горстями рис, рассыпанный для защиты от духов, рис окрашивается кровью, но младенец остаётся невредим (27-30).

Чётких различий между духами рассказчик в 27-м свитке «*Кондзюку*» не проводит, но всё-таки можно выделить несколько разновидностей. Во-первых, это духи умерших: их обозначают знаком 靈, *рэй/рё*: (27-1, 27-2, 27-11, 27-21, 27-24, 27-25, 27-26, 27-27). Вообще этим словом может называться всё «чудесное» вообще, но здесь *рё*: берётся в том смысле, как в словах 悪靈 *акурё*:, «злой дух», 怨靈, *онрё*:, «мстительный дух», 御靈, *горё*:, «гневный дух». Во-вторых, есть некие «сущности» 精, *тама*, они же «стихийные» духи, такие как водяной или дух металла. В-третьих, «демоны» 鬼, *они*, их трудно отличить от демонов в буддийском смысле слова (27-7, 27-8, 27-9, далее с 27-12 по 27-19, 27-22, 27-23). В-четвёртых, «живой дух». Условно можно выделить и такой разряд, как ожившие предметы: платье (27-4), доска (27-18), горшочек (27-19). «Демоны» из всех персонажей «*Кондзюку*» больше всего подходят под определение «злой», враждебной силы, но даже в их случае не всё однозначно. Курусима Хадзимэ рассматривает ровно сто случаев, когда в разных свитках «*Кондзюку*» появляются *они*, распределяет их по разрядам (демоны как таковые, существа, ставшие демонами, ведущие себя подобно демонам) и в итоге определяет их роль как близкую к тому, что словом «даймон» называли в европейской античности: воплощение благой или злой судьбы, олицетворённая карма [Курусима, 2009]. Похожее толкование понятия *они* предложено и в книге [Reider, 2010].

4. Прodelки оборотней

В последней трети свитка 27-го действуют духи животных: лисиц (27-31, 27-32, 27-33, с 27-37 по 27-41) и кабанов (27-34, 27-35, 27-36). Порой духов называют тем же словом, что и «родных богов», *ками* (27-28, 27-42, 27-44). В нескольких рассказах повествователь

сомневается, какие именно духи явились: демон или бог (27-28), лисица или призрак (27-29, 27-43).

Знаменитый книжник Миёси-но Киёюки (847-919) покупает старинный дом, имеющий в столице недобрую славу. Киёюки отправляется туда ночевать, наблюдает странные видения — лица на потолке, шествие маленьких человечков, красавицу с клыками людоеда — но остаётся невозмутим. Под утро ему в обличье старика с бумагами о собственности на дом является старый лис, извиняется за проделки своих детей и говорит: теперь ты тут хозяин, мы убежёмся отсюда, но скажи, куда нам податься. Киёюки говорит, что сразу понял: это были чары лисиц, а не явление демона или божества, потому и не испугался; демон или бог действовали бы по «правилам» 道理, *до:ри*, и не пытались бы запугать законного хозяина дома. В итоге Киёюки соглашается, чтобы лисы перебрались в одно из зданий столичного Училища, где Киёюки много лет преподавал (27-31)¹⁵.

Чиновник попадает в немилость и уезжает из столицы, оставив в городе одну из служанок. Через несколько лет она получает известие, будто бы хозяйева её сменили место жительства и госпожа вызывает её к себе. Служанка пускается в путь со своим маленьким ребёнком, находит семью хозяев, берётся за работу в их усадьбе, а потом госпожа отправляет её с поручением в другой дом, где эта опальная семья находила пристанище прежде. Оставив ребёнка, служанка идёт, куда велено, и всю хозяйскую семью находит там, ни о каком переезде те и не слышали. В тревоге за дитя служанка просит послать с нею людей на поиски усадьбы с двойниками, ребёнка находят в чистом поле, а двойников не осталось и следа; видимо, это было лисье наваждение (27-32).

Лисы в столице зажигают над воротами дворца волшебные огни, пугая прохожих; почтительный сын, спеша по поручению больной матери, хоть и боится их, но стреляет из лука, и огни гаснут (27-33). В ночном лесу кабан окликает охотника по имени, причём кричит всегда с той стороны, куда всадник с длинным луком не может вернуться, чтобы выстрелить. Брат охотника, приехавший на побывку со службы, проезжает по лесу, сев в седло задом наперёд, и

¹⁵ Разбор этого рассказа предложен в работе [Кантика, 2016] в связи с легендой об Иноу Хэйтаро и нечистой силе (изложенной, например, в «*Иноу мононокэ-року*» 稲生物怪録, XVIII в.).

убивает кабана; что это именно кабан, а не демон или бог, стрелок понимает потому, что голос из темноты окликал его именем брата, а не его собственным (27-34). Другой кабан наводит свет на тело мертвеца, оставленного в пустом домике до похорон; сыновья покойного распознают, что это кабан, а не призрак, и убивают его (27-35). Путник, заночевав в полевой сторожке, ночью видит погребальное шествие, наблюдает, как люди хоронят кого-то, а потом покойник восстает из могилы. Хотя и напуганный, путник вступает с ним в бой, убивает, убегает, а наутро находит на том месте тушу кабана (27-36). В поисках пропавшей лошади жители города Нара, господин и слуга, заблудились в лесу и набрали на немисливо огромное дерево *суги*, криптомерию; оба стреляют в него, после чего им удаётся выбраться из леса. Назавтра дерева они уже не находят, только лисицу, застреленную двумя стрелами (27-37)¹⁶.

В столице дворцовый стражник поздно ночью встречается на улице красотку, любезничает с ней, потом начинает подозревать неладное и, угрожая кинжалом, будто бы пытается ограбить; девушка оборачивается лисицей и убегает (27-38). Жена одного простолюдина вечером выходит по делам, возвращается, а потом в дом приходит её двойник; муж некоторое время не может решить, которая жена настоящая, по очереди угрожает им оружием, и одна убегает, обернувшись лисой (27-39). В рассказе 27-40 во время обряда исцеления больного в одной столичной усадьбе дух лисицы начинает вещать устами жрицы-медиума (ср. 20-7). Жрица вертит в руках неведомо откуда взявшийся шарик, похожий на «пилюлю бессмертия» из китайских лисьих историй. Воин, служащий в свите хозяев усадьбы, шарик отнимает, подозревая, что это у жрицы такой способ произвести большее впечатление на заказчиков. Лисица просит: отдай! Воин договаривается с ней, чтобы отныне она его защищала, лисица оставляет в покое и больного, и жрицу, и в самом деле потом помогает воину, в частности, предостерегает его на ночной улице от нападения разбойников (27-40). Ещё одна лисица в обличье девушки является возле реки при въезде в столицу и просит проезжих всадников подвезти её, катается с ними, а потом исчезает; дворцовый охранник берётся её изловить. В первый раз он попал под наваждение и

¹⁶ В статье [Фэн, 2018], прослеживая возможные китайские влияния на трактовку лисиц и священных деревьев в «*Кондзяку*», автор ставит этот рассказ в ряд других, где говорится о древесных божествах и их подчинении человеку.

очнулся на кладбище на дальней окраине, но во второй раз доставляет лисицу в караульное помещение дворца, там он и его товарищи её избивают, обжигают огнём, и больше она к проезжим не пристаёт (27-41).

Один из подчинённых столичного градоначальника выезжает из города, провозжая государя в паломничество. Заблудившись в холмах, чиновник понимает, что его заморочил «бог-обманщик» 迷神, *мадо-васигами* (27-42). Воины из отряда знаменитого Минамото-но Ёри-мицу (он же Райко; 942–1021), героя множества историй о доблести, узнают, что в краю Мино, где служит наместником их господин, на переправе через реку является женщина с младенцем и просит проезжих взять дитя. Один из воинов на спор вызывается поехать туда, а товарищи за ним наблюдают; женщина и вправду является на середине реки, просит: возьми дитя! Воин забирает младенца, женщина сразу же начинает умолять: отдай! Но воин привозит ребёнка в наместничью усадьбу, и там дитя рассыпается ворохом сухих листьев; хотя и победил в споре, воин всё, что выиграл, раздаёт товарищам обратно. Люди сомневаются, была ли та женщина лисицей или призраком (27-43). Трое друзей из края Исэ по пути в столицу замечают у дороги непогребённого мертвеца, а под вечер решаются заночевать в заброшенном храме, хоть им и говорят, что там водятся демоны. Больше того: один из друзей предлагает и покойника принести сюда же. Он уходит, из двоих его друзей один остаётся в храме, а другой тайно прокрадывается на дорогу, оттаскивает тело подальше, а сам ложится на его место и потом изображает мертвеца и кусается. Товарищ, однако, всё-таки относит его в храм, а там тем временем под потолком являются страшные рожи. В итоге никто из троих приятелей страха не поддался и все остались целы (27-44).

В завершающем рассказе этого свитка действуют боги. Воин государственной стражи возвращается из поездки по дальним землям, где отбирал борцов сумо для придворных состязаний, и в краю Хитати в горах поёт старинную песню, в которой милость государя сравнивается с тенью от огромной горы¹⁷. Некий голос из глубины гор откликается ему похвалой, слышатся рукоплескания, а на завтра воин умирает: видимо, богам понравилась песня и они решили певца не отпускать (27-45).

¹⁷ Речь идет о горе Цукуба, см.: [Дьяконова, 2017].

В двух третях рассказов этого свитка (29 из 45) действие происходит в столице и её ближайших окрестностях. Перед нами подробное описание опасных мест города Хэйан — старинных усадеб с призраками и лисами, нехороших кварталов и т.п. Страшные места есть даже в государевом дворце, хотя, казалось бы, его защищают всеми возможными способами. Снова и снова рассказчик повторяет: в безлюдных закоулках и заброшенные дома нельзя заходить в одиночку и даже небольшой компанией, ведь их населяют духи. Вне города весьма опасны мосты и переправы (27-13, 27-14, 27-21, 27-26, 27-41, 27-43): видимо, на переходе границы, проходящей по реке, есть опасность пересечь также и границу между человеческим миром и миром духов. Другие опасные места, также на границах — это ворота; как отмечает Мори Масато, в страшных рассказах ворота и мост как обители нечисти бывают взаимозаменяемы. Общее у них — двойственное назначение пропускать с «этой стороны» на «ту сторону» и наоборот, но при надобности и перекрывать это движение. Демоны являются там, где встречаются потоки «туда» и «оттуда», сталкиваются силы порядка и хаоса, причём порядок всегда исходит из центра, а хаос — с окраин. Если считать демонов силой хаоса, то это роднит их с богами, ведь именно боги в «*Кондзюку*» в самом начале японской части собрания выступают как силы хаоса, противопоставлены деятельности правителей и их сподвижников, наводящих порядок в стране [Mori, 1982, p. 149, 155–156].

Из разных видов *мононокэ* ближе всего к человеку призраки: они не всегда враждебны живым и в любом случае их действия хотя бы до какой-то степени понятны, объяснимы прижизненными привязанностями: заявить свои права на имущество (27-2), ещё раз встретиться с любимыми (27-24, 27-25), защитить соотечественников (27-11) и т.п. Лисицы и кабаны «морочат» людей *謀る*, *хакару*, насылают наваждения, и лишь с трудом могут воздерживаться от этого, даже если их проделки явно грозят бедой им самим.

В мире людей, как и в аду, неизбежное страдание предполагает деятельного исполнителя: беды, которые человек заслужил по закону воздаяния, должен кто-то для него подстроить, и как раз в этом качестве выступают демоны и нечисть вообще. До некоторой степени этот подход составителей «*Кондзюку*» предвосхищает установку на «силу Другого», обоснованную позже в трудах мыслителей XIII в., таких как Синран [Дои, 1998]. Человек не то чтобы вовсе выводится

из-под этической оценки, но собственные его возможности по части следования добру или злу оказываются ограниченны неким единственным решением — поддаться козням нечистой силы или довериться благой силе будд и бодхисаттв — а дальнейшие события идут уже сами собой. Тем выше оказывается цена выбора, и подобный взгляд можно соотнести с ещё одной особенностью японской традиции в целом: тягой к различного рода панацеям, к учениям и обрядам, что позволяют устроить жизнь однажды и навсегда [Nakamura, 1958–1959]. В миг выбора рассказчики *эцува* и застают своих героев. Что же касается другой стороны дела — как на земле сами люди для себя и для других людей служат мучителями и палачами, без всякой нечисти исполняют предрешённое воздаяние — то об этом говорится в следующих свитках «*Кондзяку*», 28-м и 29-м, где действуют, соответственно, дураки и разбойники¹⁸.

В рассказе 27-23 говорится: «...демоны и боги не ходят обходными, обманными путями. Двигаются они только прямой, правильной своей дорогой» 鬼神は横様の非道の道をば行かぬ也。只、直しき道理の道を行く也, *кидзин ва ёкосама-но хидо:-но мити-оба юкадзу нари. Тада тадасики до:-ри-но мити-о юку нари*. О том, что боги и демоны движутся только по прямой в буквальном смысле слова, говорится во многих японских источниках, например, в «Записках на досуге» («*Цурэдзурэгуса*», XIV в., эпизод 207); потому от демонов и возможно защититься, выставив на пути у них оберег или ещё какое-то защитное средство. Возможно, по этой же причине от них так хорошо помогают стрелы, если считать, что траектория стрелы — строго прямая. Однако выражение «для богов и демонов нет обходных путей» 鬼神に横道なし, *кидзин-ни о:до: наси*, может пониматься и в переносном смысле: что они не сворачивают со своего пути, всегда действуют так, как им подобает, в отличие от людей, способных выбирать дорогу, а значит, и заблуждаться. В традиции синтоизма XIII в. и более поздней многие наставники будут говорить о «прямоте» как таком качестве, которое человек должен развить в себе, чтобы уподобиться богам и снискать их милость. Порой и в «*Кондзяку*» именно прямота помогает одолеть нечистую

¹⁸ А выше, в свитке 26-м, условия для страданий задаёт само устройство земного мира: морские и речные воды, сокровища недр, звери, птицы и то, что можно было бы назвать стихией семейных отношений: взаимозависимость между детьми и взрослыми, мужчинами и женщинами и т.д. [Бабкова, 2019].

силу, например, когда люди настаивают, что владеют каким-то жилищем по праву, на законных основаниях, *до:ри* (27-2, 27-31). Но чаще нечисть побеждает тот, кто «храбр и хитёр» 心猛く思量有り, *кокоро такэку омбакари ари* (27-10, 27-15, 27-31, 27-35, 27-36, 27-41, 27-44); эти качества прямоты не исключают, но предполагают выбор тактики.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Бабкова М.В. О понятии «воздаяние» в 26-м свитке «Собрания стародавних повестей» // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 86–97.

Бачурин А.С. Практика «запретов на направления» и изменения их действия в период Хэйан // Религиоведение. 2007. № 3. С. 74–85.

Дои Широко. Они-но исо: «Кондзку моногатари-сю:»-но «аку»-о кангаэру тамэ-но дзёсё: [О демонах: вводные замечания к трактовке «зла» в «Собрании стародавних повестей»] // То:ё: дзё:си танки дайгаку киё:. 1998. Вып. 30. С. А1–А11.

Дьяконова Е.М. Гора Цукуба в истории японской поэзии. От архаики к классическим формам // История и культура традиционной Японии 10. СПб.: Гиперион, 2017. С. 26–40.

Кантика Симпэй. «Иноу мононокэ»-тан-но сэйсэй — гэнтэн «Кондзюку моногатари-сю:» 27 «Миёси Киёюки сайсё: изватари-ханаси 31» [Происхождение легенды о духе Иноу — по рассказу «О том, как Миёси-но Киёюки» переехал в новый дом», «Собрание стародавних повестей», 27–31] // Ронсо: кокугаку кё:икугаку. 2016. Вып. 12. С. 24–37.

Коминэ Кадзуаки. Сэцува-но мори. Тэнгу-то:дзоку-игё:-но до:кэ : [Лес поучительных рассказов: проделки демонов, воров и чудаков]. Токио: Иванами, 1991.

Кондзюку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] / Син Нихон котэн бунгаку тайкэй [Новое большье собрание памятников японской классической литературы]. Т. 33–37. Под ред. Конно Тоору, Икэгами Дзюнъити, Коминэ Кадзуаки, Мори Масато Токио: Иванами, 1993–1999.

Курусима Хадзимэ. «Кондзку моногатари-сю:»-ни окэру «они» то «тэнгу»: кэн 20 дай 7 ханаси-о тю:син ни: [Они и тэнгу в «Собрании стародавних повестей»: по рассказу 20-7] // До:сися кокубунгаку. 2009. Вып. 70. С. 23–35.

Мацуо Осаму. Тю:сэй-ни окэру кайки ханаси-но дзюё: — «Кондзяку моногатари-сю:»-но тэнгу, кичунэ, иносиси, рё:, они-ни цуйтэ [Восприятие историй о чудесном в Средние века — о тэнгу, лисах, кабанах, призраках и демонах в «Собрании стародавних повестей»] // Гобун. 1976. Вып. 41. С. 153–164.

Танака Такако. «Акудзё:»-рон : [Рассуждение о «дурных женщинах»]. Токио: Кинокунья, 1992.

Трубникова Н.Н. “Главный смысл Закона Будды” у Догэна и его современников // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 160–183.

Фэн Чаохун. Ро:ко-то кёсан – «Кондзяку моногатари-сю:» маки 27–37 ханаси кэйсэй ко: [Старая лисица и огромное дерево: о структуре рассказа 27–37 в «Собрании стародавних повестей»] // Васэда дайгаку дайгакуин кё:икугаку кэнкю:ка киё:. 2018. Вып. 26–1. С. 25–37.

Abe Yasurō. The Book of “Tengu”: Goblins, Devils, and Buddhas in Medieval Japan // Cahiers D'Extrême-Asie. 2002. Vol. 13. P. 211–226.

Bellah R.N. Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan. Glencoe: Free Press, 1957.

Faure B. The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Hori Ichirō. Folk Religion in Japan: Continuity and Change. Chicago & London: University of Chicago Press, 1968.

Jürges M. Tengu. Darstellungen im Nihon shoki und im Konjaku monogatari shū. München: GRIN, 2015.

Li M.O. Ambiguous Bodies. Reading the Grotesque in Japanese Set-suwa Tales. Stanford: Stanford University Press, 2009.

Matsuo Kenji. Explaining the ‘Mystery’ of Ban Dainagon Ekotoba // Japanese Journal of Religious Studies. 2001. Vol. 28. No. 1/2. P. 103–131.

Mori, Masato. ‘Konjaku Monogatari-Shū’: Supernatural Creatures and Order // Japanese Journal of Religious Studies. 1982. Vol. 9. No. 2/3. P. 147–170.

Nakamura, Hajime. Some Features of the Japanese Way of Thinking // Monumenta Nipponica. 1958–1959. Vol. 14. No 3/4. P. 277–318.

Pörtner P. Exorzistische Rituale in der japanischen Religionsgeschichte. Eine (ziemlich) theoretische Annäherung mit illustrativen Fallbeispielen // Klaus J. Antoni (Hrsg.) Rituale und ihre Urheber: Invented Traditions in der japanischen Religionsgeschichte. Münster: LIT, 1997. P. 215–241.

Reider Noriko T. Japanese Demon Lore: Oni from Ancient Times to the Present. Louisville, CO: University Press of Colorado, 2010.

Shigeta, Shin'ichi et al. Onmyōdō and the Aristocratic Culture of Everyday Life in Heian Japan // Cahiers D'Extrême-Asie. 2012. Vol. 21. P. 65–77.

Smith R. On Certain Tales of the 'Konjaku Monogatari' as Reflections of Japanese Folk Religion // Asian Folklore Studies. 1966. Vol. 25. P. 221–233.

Tomomura, Hitomi. Black Hair and Red Trousers: Gendering the Flesh in Medieval Japan // The American Historical Review. 1994. Vol. 99. No. 1. P. 129–154.

Wakabayashi Haruko. The Seven Tengu Scrolls: Evil and the Rhetoric of Legitimacy in Medieval Japanese Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.

Wakabayashi, Haruko. From Conqueror of Evil to Devil King: Ryogen and Notions of Ma in Medieval Japanese Buddhism // Monumenta Nipponica. 1999. Vol. 54. No. 4. P. 481–507.

References

Abe, Yasurō, Toyosawa, Nobuko, trans. (2002). 'The Book of "Tengu": Goblins, Devils, and Buddhas in Medieval Japan', Cahiers D'Extrême-Asie, vol. 13, pp. 211–226.

Babkova, Maya V. (2019). O ponyatii «vozdayaniye» v 26-m svitke «Sobraniya starodavnikh povestey» [The Meaning of The Notion Hō in 26th Volume of Konjaku Monogatari Shū], *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2019), pp. 86–97. (In Russian).

Bachurin, Aleksei S. (2007). Praktika «zapretov na napravleniya» i izmeneniya ikh deystviya v period Heian [Kataimi and katatagae Practices in Heian Japan], *Religiovedenie*, Vol. 3 (2007), pp. 74–85. (In Russian).

Bellah, Robert N. (1957). Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan, Free Press, Glencoe.

Doi, Hiroko (1998). Oni to is — Konjaku Monogatari Shūno aku wo kangaeru tame no joshō [On the Oni: An Introduction to Considering Evil in Konjaku Monogatari Shū], *The Toyo review*, Vol. 30, pp. A1–A11. (In Japanese).

Dyakonova, Elena M. (2017). Gora Tsukuba v istorii yaponskoy poezii. Ot arkhaiiki k klassicheskim formam [Tsukubayama in the History of Japa-

nese Poetry: from Archaic to Classical Forms], in *History and Culture of Traditional Japan* 10, Saint Petersburg: Giperion, pp. 26–40. (In Russian).

Faure, Bernard (1996). *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton University Press, Princeton.

Feng, Chaohong (2018). Rōko to kyosan — Konjaku Monogatari Shūmaki 27-37 hanashi keisei kō [The Aged Fox and the Gigantic Cedar: Analysis on the Forming of a Tale in Konjaku Monogatari Shū], *Waseda daigaku daigakuin kyōikugaku kenkyūka kiyō*, Vol. 26–1, pp. 25–37. (In Japanese).

Hori, Ichirō (1968). *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, University of Chicago Press, Chicago & London.

Jürges, Michael (2015). *Tengu. Darstellungen im Nihon shoki und im Konjaku monogatari shū*, GRIN, München.

Kanchika, Shinpei (2016). Inou mononoke tan no seisei — genten Konjaku Monogatari Shū 27 Miyoshi Kiyoyuki saishō iewatari hanashi 31 [The Formation of the Inou Ghost Legend — Based on ‘Konjaku Monogatari Shū’ 27–31, ‘How Councillor Miyoshi Kiyoyuki saishō Moved into a House’], *Ronsō kokugaku kyōikugaku*, Vol. 12, pp. 24–37. (In Japanese).

Komine, Kazuaki (1991). *Setsuwa no mori: tengu, tōzoku, igyō no dōke* [Setsuwa Forest: Tricks of Tengu, Thieves, Clowns], Iwamami, Tokyo. (In Japanese).

Konno, Tōru et al., eds (1993–1999). *Konjaku monogatari shū*, Iwanami, Tokyo, SNKBT series, Vol. 33–37. (In Japanese).

Kurushima, Hajime (2009). *Konjaku Monogatari Shūni okeru oni to tengu ken 20 dai 7 hanashi wo chūshin ni* [Oni and tengu in Konjaku Monogatari Shū, based on Tale 20–7], *Dōshisha kokubungaku*, Vol. 70, pp. 23–35. (In Japanese).

Li, Michelle Osterfeld (2009). *Ambiguous Bodies. Reading the Grotesque in Japanese Setsuwa Tales*, Stanford University Press, Stanford.

Matsuo, Kenji (2001). “Explaining the ‘Mystery’ of Ban Dainagon Ekotoba”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 28, no. 1/2, pp. 103–131.

Matsuo, Osamu (1976). *Chūsei ni okeru kaiki hanashi no juyō — Konjaku Monogatari Shū no tengu kitsune inoshishi ryō oni ni tsuite* [Medieval Reception of Miraculous Stories: on Tengu, Foxes, Boars, Ghosts and Demons in Konjaku Monogatari Shū], *Gobun*, Vol. 41, pp. 153–164. (In Japanese).

Mori, Masato (1982). “Konjaku Monogatari-Shū’: Supernatural Creatures and Order”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 9, no. 2/3, pp. 147–170.

Nakamura, Hajime (1958–1959). “Some Features of the Japanese Way of Thinking”, *Monumenta Nipponica*, vol. 14, No 3/4, p. 277–318.

Pörtner, Peter (1997). “Exorzistische Rituale in der japanischen Religionsgeschichte. Eine (ziemlich) theoretische Annäherung mit illustrativen Fallbeispielen”, Klaus J. Antoni (Hrsg.) *Rituale und ihre Urheber: Invented Traditions in der japanischen Religionsgeschichte*, LIT, Münster, pp. 215–241.

Reider, Noriko T. (2010). *Japanese Demon Lore: Oni from Ancient Times to the Present* University Press of Colorado, Louisville, CO.

Shigeta, Shin’ichi, et al. (2012). “Onmyōdō and the Aristocratic Culture of Everyday Life in Heian Japan”, *Cahiers D’Extrême-Asie*, vol. 21, pp. 65–77.

Smith, Robert (1966). “On Certain Tales of the ‘Konjaku Monogatari’ as Reflections of Japanese Folk Religion”, *Asian Folklore Studies*, vol. 25, pp. 221–233.

Tanaka, Takako (1992). ‘Akujō’ ron [On ‘evil women’], Kinokuniya, Tokyo. (In Japanese).

Tomomura, Hitomi (1994). “Black Hair and Red Trousers: Gendering the Flesh in Medieval Japan”, *The American Historical Review*, Vol. 99, no. 1, pp. 129–154.

Trubnikova, Nadezhda N. (2015). “Glavnyy smysl Zakona Buddy” u Dogena i ego sovremennikov [“General Idea of Buddha’s Teaching” by Dōgen and his Contemporaries], *Voprosy Filosofii*, Vol.7 (2015), pp. 160–183. (In Russian).

Wakabayashi, Haruko (1999). “From Conqueror of Evil to Devil King: Ryogen and Notions of Ma in Medieval Japanese Buddhism”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 54, No. 4, pp. 481–507.

Wakabayashi, Haruko (2012). *The Seven Tengu Scrolls: Evil and the Rhetoric of Legitimacy in Medieval Japanese Buddhism*, University of Hawai’i Press, Honolulu.