

ЭТНОГРАФИЯ

УДК 391

Е.Л. Фролова

Новосибирский государственный университет
пр. Академика Лаврентьева, 2, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: janefr@mail.ru

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ФУНКЦИИ ИМЕНИ В ТРАДИЦИОННОМ ЯПОНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В статье рассматриваются обряды и ритуалы, связанные с основными этапами жизненного пути человека в традиционном японском обществе. В обрядовых схемах при рождении, пубертатных инициациях и погребении значительное место занимали манипуляции с личным именем. Акт первого имянаречения («вечер седьмого дня») символизировал вступление нового человека в общество и давал ему определенный статус. Инициационные обряды, включавшие смену имени, прически и одежды, приходились обычно на отрочество, однако в аристократических семьях нередко совершались в более раннем возрасте. Новое имя «встраивало» подростка в родовую иерархию. Значимые события в пору зрелости сопровождались сменой личного имени либо принятием псевдонима. Наконец, в погребальном ритуале предусматривалась последняя смена имени на посмертное, которое определяло статус покойного в потустороннем мире, причисляя его к когорте предков. Эта традиция восходит к первым легендарным японским императорам и существует благодаря буддизму по сей день.

Введение

Представления о жизни и жизненном пути традиционного японского общества определяла идея о внутренней эволюции человека. По мере продвижения индивида от рождения к старости личность структурно усложнялась, происходило наращение признаков и атрибутов, определяющих социальный возраст. В традиционном японском обществе жизненный путь довольно четко подразделялся на этапы детства, вступления в зрелость, зрелости, старости и смерти. Границы между ними преодолевались с помощью скрупулезно соблюдавшихся разнообразных ритуальных и обрядовых действий, направленных на индивида со стороны общества. Именно социальная легализация личности, набор пройденных ею социальных ступеней определяли сущность и позицию человека в обществе. Стого регламентированное поступательное течение событий придавало смысл жизни человека в культуре, ориентированной на стабильность [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 87].

Такие события в жизни, как имянаречение (рождение), пубертатные инициации и смерть, обычно

сопровождались манипуляциями с личным именем. Вкупе с другими ритуальными действиями и предметами имя выполняло главную роль обозначения присутствия человека в мире.

Рождение и первый год жизни

Согласно универсальным нормативным схемам традиционного общества, рождение человека находилось в центре сложных взаимоотношений семьи, рода и общества. Появление ребенка изменяло статус родителей и приветствовалось как семьей, так и общиной. Девять месяцев, предшествующих физическому появлению на свет, были периодом скрытого движения от мифического прамира к людскому обществу [Иорданский, 1982, с. 235].

Вера японцев в то, что душа *тамасии* вселяется в ребенка задолго до его рождения, отразилась в ритуальном повязывании *ивата-оби* – «пояса материнства» (длинный кусок материи из белого шелка-сырца), которое проводилось за два, три, четыре или семь месяцев до родов. Слово *ивата* – «скала» явля-

лось своего рода магическим заклинанием и пожеланием жизненной силы и стойкости. Другое название ритуального пояса *сируси-но оби* – «пояс с меткой» объясняется тем, что на нем начертан иероглиф «долголетие». Для совершения ритуала обычно избирался день собаки по лунному календарю, поскольку этот знак считался покровителем легких родов и здоровья матери. Эффективность магии усиливало строгое соблюдение последовательности действий: муж подавал жене пояс левой рукой, она принимала правой, а мать жены или повивальная бабка обматывала его вокруг живота будущей матери (рис. 1). При наличии на пояссе нарисованного иероглифа он должен был оказаться в районе пупка [Dunn, 1977, p. 173]. Считалось, что белый шелк охраняет ребенка в утробе и обеспечивает ему здоровье и безопасность. В Новое время в Японии встречались хлопчатобумажные *ивата-оби* белого, красного и желтого цвета, которые олицетворяли чистоту, счастье и силу противостоять злу. Пояс играл роль оберега, призванного защитить будущего ребенка и мать [Маркарьян, Молодякова, 1990, с. 130].

К беременным женщинам традиционное японское общество относились с особым уважением, поскольку они обеспечивали продолжение рода. Вместе с тем их не освобождали от повседневных обязанностей. В преддверии родов, а также на несколько месяцев после рождения ребенка мать изолировалась в отдельном помещении, куда имели доступ только самые близкие люди. Из дневников придворных дам XI в. известно, что императрица, «по старинной традиции», отправлялась рожать в дом своих родителей. Когда роды приближались и возрастала опасность активности мифического мира, принимались меры по защите роженицы: «люди кричали как можно громче, чтобы отпугнуть злых духов», «в храмы... направлялись гонцы, чтобы заказать чтение молитв» [Дневники..., 2002, с. 97, 148]. Одной из причин обособления роженицы было представление о ее ритуальном осквернении, особой близости к мифическим силам, что требовало от женщины

и окружающих соблюдения многих запретов. Изоляция завершалась только по истечении определенного срока. Для XI в. имеются данные о периоде в 50 дней, после которого мать с ребенком могла вернуться в дом мужа [Там же, с. 138–140]. В Новое время установилась традиция выносить празднично одетого младенца на показ гостям на 120-й день после рождения [The Nihon, 1986, p. 504]. В обоих случаях изоляция снималась обрядом *табэ-дзомэ* – «первого кормления»: мать или бабушка перед всеми клали младенцу палочками в рот маленький комочек риса или рисовой лепешки. Смысль обряда состоял в том, что ребенок уже перешагнул опасную черту между мифическим и социальным миром и мог принимать людскую пищу.

Согласно традиционным представлениям японцев, новорожденный не только не имел пола, статуса и других признаков человека, но и вообще не являлся таковым. Он еще не принадлежал всецело своим родителям, и божества *ками* наблюдали за его развитием и управляли его поступками. Маленький ребенок, не достигший семи лет, считался в Японии посланником божества, что подтверждает пословица *«Нанацу маэ ва ками но ути* – «До семи лет – среди богов» [Михайлова, 1983, с. 90].

Наиболее важной в жизни новорожденного считалась первая неделя жизни, особенно ее нечетные дни – первый, третий, пятый и седьмой. Вечерами в эти дни проводились специальные обряды: перерезание пуповины, очистительное омовение (купание), захоронение последа (возвращение его в мифический мир), первое одевание, первое обрезание волос. Во всех ритуальных действиях, согласно существующим описаниям ритуалов XI–XIX вв., доминировала одна тема – очищения, разрыва контакта с мифическим пространством и возвращения матери и ребенка в мир людей.

Наиболее важным в детском цикле был обряд, совершившийся вечером седьмого дня, – *о-сития* («семь-мая ночь») или *надзукэ-но иваи* (праздник по случаю наречения именем). В этот вечер ребенка впервые официально представляли родственникам и друзьям и называли именем либо сообщали всем заранее выбранное имя. Акт имянаречения традиционно считался одним из важнейших событий в жизни человека. Лишь после него ребенок обретал человеческую сущность, поэтому до седьмого дня мать или повитуха давала ему временное прозвище. В ряде районов страны эти обряды совершались спустя месяц или даже более после рождения ребенка [Бан Ко:кай, 2001, с. 34]. Имя для новорожденного могли выбирать родители, старшие родственники, нередко с помощью гадалок и прорицателей, либо синтоистский священник. Избранное имя писалось на узких полосках бумаги, одну из которых помещали у изголовья ребенка и впоследствии сохраняли вместе с отсохшей пуповиной (рис. 2). Остальные полоски дарили родственникам и соседям вместе с дву-

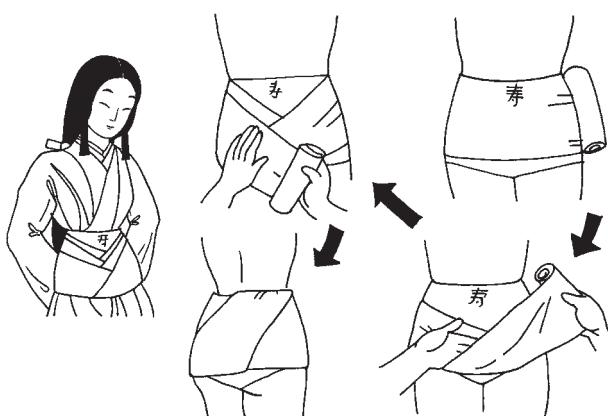


Рис. 1. Повязывание *ивата-оби* («пояс материнства»).

мя рисовыми лепешками *моти* – белой и красной. В ответ родственники, знакомые и соседи делали подарки в знак уважения и радости, которую принес в семью новорожденный. Церемония завершалась трапезой, песнями и танцами [The Nihon, 1986, p. 504–505]. Имя обозначало первый статус ребенка в сообществе людей и было наиболее действенным символом, отдалявшим его от мира духов. Поэтому со дня имянаречения младенца можно было безопасно выносить из дома. Таким образом, в первую неделю жизни ребенок последовательно получал знаки принадлежности к социальному сообществу: первую одежду, первое имя, подарки. В его честь готовилась пища, исполнялись песни и танцы, словно он был маленьким божеством.

Обряд «представления божеству», совершаемый через месяц после рождения (на 32-й или 33-й день), известен с конца XVII в. Ребенка впервые приносили в синтоистский храм и представляли покровителю рода *удзигами* или покровителю домашнего очага *убусо-ноками*. После подношений божеству храма с просьбой о покровительстве новорожденному священник от лица божества совершил ритуал очищения и благословления ребенка – размахивал над головой младенца жезлом *гохэй*, украшенным нарезанными полосками бумаги, отгоняя злых духов. После посещения храма (*мия-маири*) младенца можно было носить с собой в гости и показывать в домах друзей и знакомых, где от имени ребенка родители одаривали всех сладким лакомством *амэ* и получали в ответ фигурки собачек *инухарико* как магический символ здоровья и быстрого роста. Когда ребенку исполнялся год, перед ним раскладывали различные инструменты: серп, молоток, японские счеты, кисточку для письма и т.д. По тому, какой предмет он возьмет первым, предсказывали его будущее [Маркарьян, Молодякова, 1990, с. 131–132].

Взросление

По мере взросления человек традиционного японского общества проходил через ряд возрастных инициаций, часть которых влекла за собой смену имени. Инициационные ритуалы являлись необходимой составляющей развития личности ребенка, отрока и юноши. Легализуя переход подростка во взрослое состояние, обряды точно определяли его социальный и сексуальный статус. Инициация помогала подростку овладеть культурными и социальными правилами и гарантировала ему признание со стороны окружающих [Громов, 2000, с. 103].

Инициационные обряды младшего возраста в Японии проводились по случаю достижения трех, пяти и семи лет (для мальчиков – трех и пяти). Нечетные числа, согласно традиционным верованиям, приносят счастье. С момента наступления трехлетнего возраста

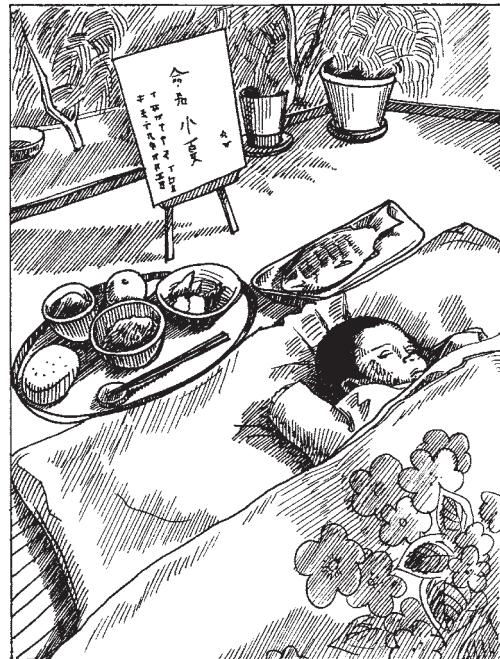


Рис. 2. «Седьмая ночь» – праздник имянаречения.

и совершения специальных обрядов начинался новый период жизни ребенка, что подчеркивалось с помощью новой одежды, прически, пищи и имени. До трех лет детей стригли коротко в целях охранения, ибо верили, что болезни «цепляются за волосы». В трехлетнем возрасте проводился важный обряд *камидаки* – начала отращивания волос. Один из уважаемых членов общины брал ножницы и делал вид, что срезает три пряди с левой стороны, три – с правой и три – надо лбом. Затем голову обвязывали белой полосой ткани (через лоб концами назад), свивая ее с цветными нитками. В некоторых областях ленту заменяли белой шапочкой с насыщенными листьями осоки и цитрусового дерева *матибана*, при этом желали, чтобы « волосы были густыми, как горная осока, и крепкими, как вечнозеленый цитрус ». Белые лента и шапочка « символизировали седые волосы, до которых ребенку желали дожить ». По-новому одетых и причесанных детей вводили в круг взрослых [Маркарьян, Молодякова, 1990, с. 133].

В средние века в аристократических семьях, когда мальчику исполнялось три года, ему впервые надевали широкие мужские шаровары *хакама* и давали отведать рыбы. Считалось, что с этого момента заканчивался период младчества: «Когда мальчику исполнилось три года, ему впервые надели шапку и дали взрослое имя – Ёсимунэ (Тайра)» [Повесть..., 1982, с. 546]. Хотя инициационное изменение имени обычно практиковалось в отрочестве, памятники XIII в. свидетельствуют о том, что оно совершалось и при обрядах в более младшем возрасте. Для аристократии, в силу социально-политических причин, было важно как можно раньше

заявить ребенка как взрослого и полноправного члена рода, способного наследовать права и имущество, заключать сделки, вступать в союзы. В самурайских семьях церемония надевания *хакама* и перемена имени проводились как в три года, так и в пять лет, когда самураи представляли детей своим военачальникам, заявляя о наличии в роду нового воина.

Семилетний возраст японцы считали критическим. Согласно их верованиям, в данный период боги, если их правильно умилостивить, даруют ребенку право на существование. С этой целью детей приводили в синтоистский храм. Девочкам семи лет впервые надевали кимоно, перехваченное жестким *оби*



Рис. 3. Детская прическа юноши.

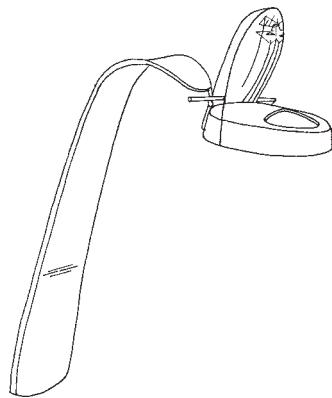


Рис. 4. Головной убор каммури.

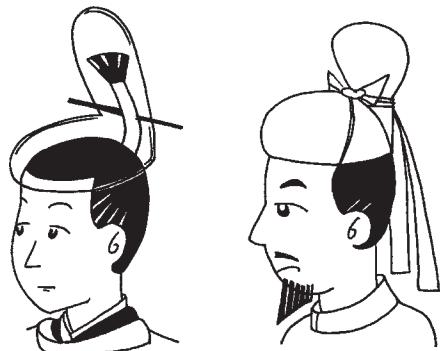


Рис. 5. Юноша и мужчина в каммури.

(пояс для кимоно) со шнурками, и *гэта* (национальная обувь), украшали и подкалывали волосы. Мальчиков одевали в *монцу* (короткое верхнее кимоно с фамильными гербами) и *хакама*. Данные письменных памятников свидетельствуют о том, что обряды, связанные с возрастом три, пять и семь лет, существовали уже в XII–XIII вв.: «Вот исполнится тебе семь лет, и после обряда совершенолетия отдам тебя на службу во дворец»; «Когда ему исполнилось семь лет, отпраздновали его совершеннолетие и нарекли Дайта в честь деда, которого звали Дайтао» [Там же, с. 108, 362]. Традиция синтоистского праздника *ситигосан* (15 ноября), когда японцы организованно приводят трех-, пяти- и семилетних детей в храмы, насчитывает более 300 лет [Маркарьян, Молодякова, 1990, с. 132].

Обряды в семилетнем возрасте непосредственно подводили ребенка к статусу взрослого члена социума. Согласно магии чисел, следующий благоприятный возраст – 13 лет, именно на него приходились подростковые инициации.

В период Нара (710–794) брачный возраст начинался с 13 лет для девушек и с 15 – для юношей. В IX–XVI вв. основная инициация проводилась (в аристократических семьях) в 11–15 лет, когда мальчик, по мнению родителей, достигал физической и духовной зрелости. Однако строгой привязки к определенному возрасту не наблюдается. Среди 14 императоров от Монтоку (850–859) до Го-Итидзё: (1016–1036) пятеро прошли инициацию, когда им было 11 лет, пятеро – 15, остальные – 14, 16 и 18 лет [Окагами..., 2000, с. 39–50].

Обряд совершеннолетия *гэмпуку* предусматривал изменение прически и головного убора. Инициации мальчиков часто совершались публично [Мещеряков, Грачев, 2002, с. 314]. Юноши, принадлежавшие к аристократическому обществу в эпоху Хэйан (794–1185), до совершеннолетия назывались *варава* и не покрывали головы. Во время обряда *гэмпуку* сначала распускали детскую прическу (волосы разделены посередине пробором и закручены с двух сторон под ушами (рис. 3)), выстригали волосы спереди, а сзади завязывали узлом на макушке либо собирали в хвост и оплетали шнурком, затем надевали головной убор *каммури* (рис. 4, 5). Церемония называлась также «покрытие головы» (*уикобури*, *микобури* или *каммури рэй*) [Повесть о Гэндзи, 1992, с. 73]. После нее торжественно возглашали новое, взрослое имя: «В краю Синано, в местности Кисо, объявился отпрыск рода Минамото по имени Ёсинака. Тринадцать лет он... совершил обряд совершеннолетия и дал обет: “Предок мой в четвертом колене, благородный Ёсиэ, провозгласил себя сыном этого бодхисаттвы (Хатимана) и принял имя Таро Хатиман. Я пойду по его стопам!” <...> и взял себе имя Дзиро Ёсинака из Кисо» [Повесть..., 1982, с. 285].

Девочка носила детское имя до 7 либо 13 лет, до того момента, когда ей впервые надевали *мо* (складчатый

шлейф, привязывающийся сзади к поясу лентами, – принадлежность женского парадного одеяния) и *оби*, как взрослой женщине. Обряд совершеннолетия девочек в аристократических кругах носил название *тякумо* или *моги* (надевание *мо*). Во время него на девочку надевали шлейф *мо* и подвязывали волосы, которые до этого были распущены по плечам. После обряда совершеннолетия она считалась взрослой, пригодной для замужества [Повесть о Гэндзи..., 1992, с. 74].

Инициация представляла собой превращение ребенка в полноценного члена рода, наделенного самостоятельностью и полным (или почти полным) набором прав и обязанностей. Детское имя (*дзимэй* или *дзимё:*) менялось на новое (*дзиммэй*), которое и считалось единственным настоящим.

В самурайском сословии эпохи Хэйан – Муромати (IX–XVI вв.) церемония посвящения называлась *эбосигирэй*. *Эбоси* (черная шапочка из шелка – головной убор придворных (рис. 6)) надевал на юношу т.н. *эбосиою* – «шапочный отец». После церемонии *эбосигирэй* юноши меняли свое детское имя (*варавана*) на настоящее взрослое (*эбосина*). Для его образования часто брали один или несколько знаков из имени *эбосиою*. Это называлось *итидзикакидаси* – «пожалование одного знака» [Кида Дзюнъитиро:, 1999, с. 65]. Пожалование знака практиковалось и при усыновлении. В памятнике «Окагами» («Великое зерцало», XI в.) говорится: «Сын сего господина Тадатоси был усыновлен своим дедом, министром Оно-но мия, который называл его Санэсукэ и очень ласкал». Иероглиф *санэ* здесь взят из имени этого министра – Санэёри [Окагами..., 2000, с. 70]. Подтверждает существование данного обычая и «Повесть о доме Тайра» (XIII в.): «Я – Мунэдзанэ, младший сын князя Сигэмори Комацу. Трех лет от роду отдали меня в приемные сыновья левому министру Цунэмунэ. Я получил другое имя» [Повесть..., 1982, с. 589]. Пожалование имени может быть расценено как попытка передачи «по наследству» части жизненной силы, которой, без сомнения, обладало имя взрослого, знатного и успешного мужчины, каких обычно приглашали исполнить роль *эбосиою*.

Обряд инициации в низших сословиях, например в деревнях, достоверно известно только начиная с эпохи Камакура (1185–1333). Так, в д. Курияма (pref. Тотиги) он проводился 21 января для всех юношей, которым исполнилось 20 лет – возраст совершеннолетия в современной Японии. Этот обряд в том виде, в каком он практиковался в эпоху Эдо (1600–1868), причислен японцами к разряду «важнейших национальных неизменных культурных ценностей» [Нива Мотодзи, 1975, с. 48]. Из числа самых достойных жителей деревни выбирался мужчина, который брал на себя ответственность за дальнейшее воспитание и образование юношей данного года. Вместе с родителями он давал молодым людям новые имена, вводил их

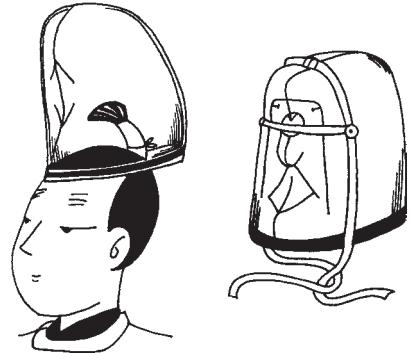


Рис. 6. Головной убор *эбоси*.

в круг взрослых обязанностей и посвящал в таинства общины. Юноши, одетые в одинаковые новые короткие хлопковые куртки с поясом, проходили торжественной процессией по главной улице. Шествие чередовалось с имитацией боевых стычек и ритуальными танцами. Деревянными мечами или палками наносились удары так, чтобы на теле остались синяки или ссадины, которые считались обязательными в процессе инициации. Формирующие поколения инициационные обряды определяли возрастную структуру общины, служили средством сплочения коллектива, распределения прав и обязанностей между поколениями [Нихон-но..., 1992, с. 138].

Зрелость

По законам традиционного общества, только прошедший все детские и подростковые инициации индивид считался полноценным членом социума и приобретал право на взрослое имя. Универсальным признаком зрелости человека являлось вступление в брак. Создание семьи значительно повышало статус как мужчины, так и женщины. Заключение брака никогда не было частным делом юноши и девушки. Это был союз представителей двух родов, устанавливающих между собой отношения сотрудничества и взаимопомощи. Особенно важным являлся брак для женщины; она достигала всей полноты существования и могла выполнить свое предназначение лишь в семейной жизни, родив и воспитав детей [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 130].

Ни свадьба, ни развод в традиционном японском обществе не предполагали смены родового либо личного имени. Принадлежность к определенному роду и связь с родовым божеством была настолько сильной и значимой, что никто не мыслил разорвать ее, сменив родовое имя. О личных именах женщин известно не так много вследствие традиции их табуирования и почти полного отсутствия в письменных памятниках, однако можно предположить, что они также не менялись. После

замужества женщина обычно переходила в дом мужа и жила со свекровью, но все равно оставалась членом своего рода и возносила молитвы своему родовому божеству. Среди мужчин смена родового имени при женитьбе встречалась в случае «усыновления» – принятия в семью более бедного зятя для продолжения семейного бизнеса [Нихон дзиммэй..., 2001, с. 16].

Повышение статуса после заключения брака и рождение ребенка никак не сказывалось на личном имени мужчины. Однако такие события, как военные победы, получение (либо, наоборот, лишение) должностей или титулов, нередко сопровождались его изменением. Смена имени больше зависела от других факторов – получения титула мужем, сыном или воспитанником. Так, известно, что жену Тоётоми Хидэёси (1537–1598) звали Ясuko, но когда он стал сёгуном, она сменила имя на Ёсиго, что подчеркивало повышение ее статуса. Кормилица третьего сёгуна Токугава Иэмицу (1604–1651) получала новые имена каждый раз, когда ее воспитанник продвигался в карьере [Там же, с. 23]. В религиозно-магических целях имя меняли при затянувшейся тяжелой болезни или после выздоровления.

Номинационная модель наследников-сыновей (особенно в знатных семьях) строилась по очень сложной формуле: «детское» имя, имя после инициации, имя типа *адзана*, данное наставником после курса наук, которым юноша представлялся при знакомстве, наконец, имя, полученное или взятое в связи с выдающимся событием в жизни (или несколько таких имен). Она могла включать также псевдонимы (до нескольких десятков), уменьшительные имена, прозвища. Выглядела полная модель, например, следующим образом (середина XIX в.): Араи Хакусэки Сиё Кими Аринака Норинами Дэндо Кагэю (родовое имя, псевдоним, «настоящее имя», имя типа *адзана* и обиходное) [Бакумату..., 1994, с. 13–14].

Развитая традиция псевдонимизации в Японии была связана, возможно, с табуированием личного имени. Не только люди искусства, но и воины, крестьяне, торговцы были чаще известны под псевдонимами. Для людей искусства они подбирались чаще всего из китайского языка: Нацумэ Со:сэки* (1867–1916), Токутоми Рока** (1868–1927). В средние века поступлению в университет предшествовала церемония принятия студенческого псевдонима [Гобэцумэй..., 1990, с. 11–17].

*Нацумэ – настоящая фамилия; Со:сэки – псевдоним, взятый из китайской фразеологии. Выражение *со:сэки тин-рю*: дословно означает «полоскать рот камнем и класть голову на ручей», т.е. делать нечто несуразное, идти своим путем, не учясь на чужих ошибках, «изобретать велосипед».

**Токутоми – настоящая фамилия; Рока – псевдоним, «цветок тростника».

В эпоху Эдо (1600–1868) был принят обычай, по которому люди искусства и ремесленники наследовали имена своих наставников или кумиров с прибавлением форманта «такой-то по счету»: Намики Гохэй (Намики пятый), Цуруя Намбоку (Цуруя седьмой), Итикава Дан-дзюро (Итикава десятый) [Чхартишвили, 2000, с. 15]. Японский художник-график и поэт Кацусика Хокусай (1760–1849) сменил более 50 псевдонимов, самый известный из которых – Хокусай – впервые появился в 1796 г. [Кацусика Хокусай, 1972, с. 2–11].

Именования буддийского и синтоистского духовенства также следует отнести к профессиональным псевдонимам. После посвящения в сан монахи и священники отрекались от мирской жизни, семьи, принимая новое имя. В разных религиозных школах принципы выбора имени различались; в некоторых из них преимущественно использовались традиционные знаки: «солнце» (школа Нитирэн), знак из иерогlyphической записи имени Будды (Синкю), «честь» (Дзёсо) и т.д. Последователи конфуцианского учения выбирали псевдонимы по китайскому образцу, часто используя знаки «радость» и «счастье»: Огю Сорай, Буцу Сорай, Кан Тядзан и др. [Ватанабэ Мицую, 1958, с. 187].

В целом, анализ псевдонимов известных личностей Японии позволяет выделить несколько их типов: 1) наследственные (порядковые); 2) топонимические (по месту жительства); 3) должностные (по месту службы, учебы); 4) фантазийные (по эстетическим пристрастиям, шутливые именования); 5) характерные (по внешнему виду, поведению); 6) дезиративы; 7) монашеские. Как видно, общие принципы конструирования псевдонимов практически полностью повторяют мотивы выбора личных имен и прозвищ, что позволяет ставить псевдонимы в один ряд с другими типами именований. Факты смены личного имени подчеркивали важные этапы в жизни человека, и его судьбу можно было проследить по цепочке имен.

Смерть

Последняя важная веха в жизни человека – уход его в мир мертвых, в представлении человека традиционного общества – в мир духов-предков. В Японии достойное завершение жизни воспринимается как духовное возвращение. В традиционном обществе значимость жизни человека определялась многообразием социально-родовых связей. Показателями статуса и места в иерархии этих связей служили наследственное и личное имена. Поэтому люди стремились заработать себе достойное имя, которым могли бы гордиться потомки.

Погребальный ритуал в Японии включал омовение, переодевание и присвоение посмертного имени. В известном смысле он повторял обряды, связанные с рождением. Если основная функция первого имяна-

речения состояла в том, чтобы привязать человека к миру людей, то покойник-дух должен был избавиться от людского имени, которое рассматривалось как материальная субстанция и несло на себе отпечаток судьбы. Все, что принадлежало покойному, включая имя, отныне переходило в потусторонний мир и не могло использоваться среди живых людей. Поэтому имена покойников не давались новорожденным членам рода, их избегали упоминать в разговоре. Говоря об умершем, употребляли термины родства с прибавлением слова «покойный» либо посмертное имя, если речь шла об императоре или знатных особых [Дзю:гаку Акико, 1979, с. 112].

Первые посмертные имена (*окурина*) отмечены у японских правителей начиная с первого императора Дзимму (660–585 гг. до н.э.). Вплоть до императора Дзюнна (умер в 840 г.) они были многосоставные, подобно древним именам японских богов. Позднее возобладала китайская модель посмертных имен – из двух знаков, преимущественно с абстрактным значением. Эта система была принята только в период Хэйан (794–1185), когда китайализированные имена были приписаны японским правителям древности задним числом. Например, посмертное японское имя легендарного императора Дзимму (660 г. до н.э.) – Камуямато Иварэбико Хоходэми-но Сумэрэмикото, а имя «китайского типа» – Дзимму («божественный воин») – было присвоено ему, так же как и другим ранним правителям, только во второй половине VIII в. Посмертное японское имя императора Тэмму было Ама-но Нунахара Оки-но Махито, где Оки (кит. Инчжоу) – одна из священных даосских гор-островов, на которых обитали бессмертные [Мещеряков, Грачев, 2002, с. 386].

Интересна гипотеза складывания генеалогических списков японских правителей – наиболее раннего прототипа летописей. В погребальном обряде VI–VII вв. чрезвычайно важную роль стали играть «траурные речи», где перечислялись предки покойного государя, возводимые к верховному солярному божеству. В условиях, когда порядок престолонаследия не был четко отрегулирован, они служили обоснованием прав наследника на престол. Такие генеалогические предания императорского рода поначалу оглашали устно, затем стали записывать [Бакшеев, 2001, с. 14].

С укреплением позиций буддизма и проникновением материковой обрядности в VII–VIII вв. наблюдается изменение погребальных ритуалов. Согласно буддийской практике, к алтарю, поставленному в честь умершего, приносили сутры и на могильном камне гравировали посмертное буддийское имя (*каймё*), состоящее из иероглифов морально-правового значения. Имя должно было служить верующему путеводной звездой, освещающей его дальнейший путь в ином мире. В настоящее время *каймё* пишется на особой деревянной табличке (*ихай*), которая считается воплощением духа

усопшего и ставится на домашний алтарь (*буцудан*) для совершения поминальных обрядов (рис. 7, 8).

Согласно архаичным представлениям, существование после смерти не прерывалось, а лишь переходило в другое измерение, где покойному приходилось жить среди духов под своим посмертным именем. Как в мире живых, так и в мире мертвых важным являлся прежде всего статус человека, поэтому неудивительно, что в буддийской традиции сложилась практика «повышения» ранга умершего путем присвоения «хорошего» буддийского имени. Забота о покойном после смерти была делом чести семьи и отражала уважение к предкам [Тоёда Такэси, 2000, с. 50].

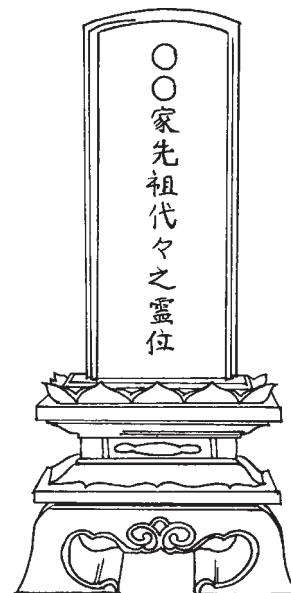


Рис. 7. Поминальная табличка *ихай*.

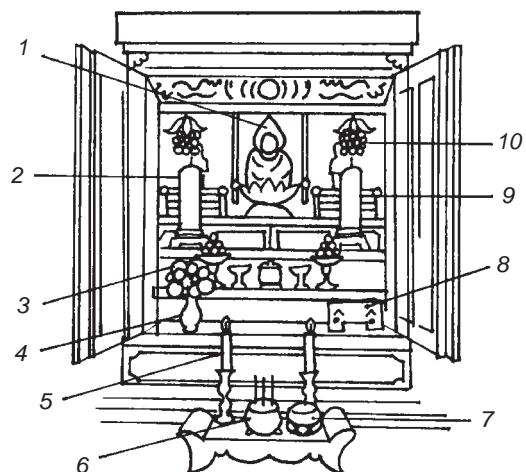


Рис. 8. Домашний алтарь *буцудан*.

1 – статуэтка Будды; 2, 9 – поминальные таблички *ихай*; 3–8, 10 – ритуальная утварь.

Заключение

Таким образом, от рождения до смерти вся жизнь человека в традиционном японском обществе была строго упорядочена и окружена многочисленными обрядами и сложными ритуалами. Имелось несколько поворотных точек, когда личность внутренне преображалась. В первые дни после появления на свет в ребенке умирало дикое, безымянное, вынесенное из мифического пространства существа. Социальное «рождение» человека было связано с наделением его именем.

Во время обряда инициации каждый посвящаемый ритуально умирал через отказ от старого имени и вновь возрождался уже в качестве социально ответственного человека, носящего «взрослое» имя. Поднимаясь выше по социальной лестнице, он создавал собственную семью, воспитывал детей.

Смерть воспринималась не как полное исчезновение, а как переход в другое состояние, приравниваемое символически к рождению для новой жизни, когда человек вступал в когорту предков. «Земное» имя отбрасывалось, и покойный получал посмертное, более возвышенное, по общественным представлениям. В основании культа предков в Японии лежала убежденность в том, что человек продолжает свою жизнь в потомках и умирает окончательно лишь тогда, когда его род прерывается. Позднее в связи с постепенным ослаблением родственных и общинаных связей этот культ держится преимущественно на традиции, сохраняемой как культурная норма.

Существование разветвленной системы имен было вызвано потребностью закодировать подлинное имя, назвать которое означало позволить овладеть собой. Возможность смены имен на протяжении жизни привела к появлению достаточно сложной антропонимической модели, функционировавшей с раннего средневековья вплоть до «фамильной революции» 1872 г.

Отголоски представлений о независимом существовании имени и его идентичности с называемым объектом зачастую прослеживаются и в современном японском обществе.

Список литературы

Бакуману исин дзиммэй дзитэн (Биографический словарь исторических персонажей XVI–XIX вв.) / под ред. Миядзаки Томихати, Ясуока Акио. – Токио: Синдзимбуцу Орайся, 1994. – 544 с. (на яп. яз.).

Бакшеев Е.С. Древнейшие истоки погребального обряда могари по археологическим данным периодов Дзёмон и Яёй // История и культура Японии. – М.: Крафт+, 2001. – С. 7–25.

Бан Ко:кай. Киндай но нингэн то дэнто: (Человек и традиция в Новое время). – Токио: Иванами сётэн, 2001. – 178 с. (на яп. яз.).

Ватанабэ Мицуо. Нихондзин-но намаз: Соно рэкиси то самадзамана ката (Имена японцев: История и различные типы имен). – Токио: Хокусиндохан, 1958. – 247 с. (на яп. яз.).

Гобэцуумэй дзитэн кодай-кансэй (Словарь псевдонимов от древности до Нового времени). – Токио: Кинокуния сёэтэн, 1990. – 623 с. (на яп. яз.).

Громов Д.Н. Возрастные инициации: пути историко-психологической реконструкции (по фольклорным и историческим источникам) // История и филология: проблемы научной и образовательной интеграции на рубеже тысячелетий: Тез. докл. Междунар. конф. – Петрозаводск, 2000. – С. 100–103.

Дзю:гаку Акико. Нихондзин-но намаз (Имена японцев). – Токио: Дайсинкан сётэн, 1979. – 253 с. (на яп. яз.).

Дневники придворных дам древней Японии. – Минск: Харвест, 2002. – 320 с.

Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1982. – 343 с.

Кацусика Хокусай. Графика. Искусство. – Берлин: Гос. изд-во ГДР, 1972. – 168 с.

Кида Дзюнъитиро: Намаз но никонси (История Японии через имена). – Токио: Кокусёкан Ге:кай, 1999. – 371 с. (на яп. яз.).

Маркарьян С.Б., Молодякова Э.В. Праздники в Японии: обычаи, обряды, социальные функции. – М.: Наука, 1990. – 248 с.

Мещеряков А.Н., Грачев М.В. История древней Японии. – СПб.: Алетейя, 2002. – 512 с.

Михайлова Ю.Д. Традиционная система социализации детей в Японии // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Юго-Восточной Азии. – М.: Наука, 1983. – С. 89–110.

Нива Мотодзи. Нихон-но мё:дзи (Японские фамилии). – Токио: Кокубунся, 1975. – 348 с. (на яп. яз.).

Нихон дзиммэй дайдзитэн (Большой словарь японских имен). – Токио: Хэйбонся, 2001. – 2238 с. (на яп. яз.).

Нихон-но мацури (Праздники Японии) / под ред. Ивасаки Тосио: в 8 т. – Токио: Коданся. – 1992. – Т. 2. – 175 с. (на яп. яз.).

Окагами – Великое зерцало / пер. с древнеяп., исслед. и коммент. Е.М. Дьяконовой. – СПб.: Гиперион, 2000. – 288 с.

Повесть о Гэндзи (Гэндзи-моногатари) / вступ. ст., сост., пер. с яп. Т.Л. Соколовой-Делюсиной. – М.: Наука, 1992. – 192 с.

Повесть о доме Тайра: Эпос XIII в. – М.: Худ. лит., 1982. – 703 с.

Тоёда Такэси. Мё:дзи но рэкиси (История фамилий). – Токио: Тюокорон, 2000. – 359 с. (на яп. яз.).

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука, 1989. – 243 с.

Чхартишвили Г. Театр на все времена // Японский театр. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 2–32.

Dunn C.J. Everyday Life in Traditional Japan. – L.: Tuttle Publishing, 1977. – 208 p.

The Nihon. Visual Human Life. – Токио: Коданся, 1986. – 1334 с. (на яп. яз.).