УДК 821.521

DOI [dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2018-3/35-45](https://doi.org/10.24866/1997-2857/2018-3/35-45)

Н.Н. Трубникова, М.С. Коляда*

«СОБРАНИЕ СТАРОДАВНИХ ПОВЕСТЕЙ» В ТРАДИЦИИ ЯПОНСКИХ ПОУЧИТЕЛЬНЫХ РАССКАЗОВ VIII–XI вв.**

В ряду японских сборников поучительных рассказов *сэцува* «Собрание стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари сю*», XII в.) занимает центральное место. Этот самый крупный свод рассказов содержит тексты из всех предшествующих сборников, таких как «Японские легенды о чудесах» («*Нихон рёики*»), предания о возрождении в Чистой земле и о могуществе «Лotosовой сутры», записи проповедей, звучавших при различных обрядах. Среди «стародавних повестей» встречаются и истории, взятые из памятников мирской словесности: поэтических антологий, «песенных повестей», «воинских повестей» и др. Чтобы показать своеобразие «*Кондзяку*», авторы сопоставляют его с несколькими важнейшими сборниками рассказов *сэцува* и другими памятниками с точки зрения состава, структуры и тематической направленности.

Ключевые слова: японский буддизм, японская литература, рассказы *сэцува*, практическая философия, *Кондзяку моногатари*

Konjaku Monogatari-shu in the Japanese didactic tales tradition of VIIIth – XIth centuries. NADEZHDA N. TRUBNIKOVA, MARIA S. KOLYADA (Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration)

Konjaku monogatari-shu (Anthology of tales from the past) of the XIIth century occupies the central place among the different collections of *setsuwa* tales. Being the most extensive collection of tales, it contains stories from all previous *setsuwa-shu*, such as *Nihon Ryoiki* (Miraculous stories from Japan), and includes legends about rebirth in Pure Land Gokuraku, might of the Lotus Sutra, recordings of sermons for various rituals. In the anthology of tales one can also find stories taken from secular literature, including *waka* poetry collections, *utamonogatari*, *gunkimonogatari*, etc. To demonstrate specificity of *Konjaku monogatari* the authors compare it with several significant *setsuwa* collections and other works of literature in terms of composition, structure and subject area.

Keywords: Japanese Buddhism, Japanese literature, *setsuwa* tales, practical philosophy, *Konjaku monogatari*

* ТРУБНИКОВА Надежда Николаевна, доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии», ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, профессор кафедры истории и культуры Японии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

E-mail: trubnikovann@mail.ru

КОЛЯДА Мария Сергеевна, редактор журнала «Вопросы философии», научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

E-mail: warriormary@yandex.ru

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 18-011-00558.

© Трубникова Н.Н., Коляда М.С., 2018

Японоведы в Японии и на Западе на протяжении XX в. много спорили о том, как изучать рассказы *сэцува*. Памятники этого жанра – короткие поучительные истории о праведниках и грешниках, о мудрецах и простаках, о всевозможных чудесах – привлекательны тем, что содержат богатейший материал по истории быта и нравов. Также из них можно узнать многое о том, какую роль в повседневной жизни японцев играли различные религиозные и философские учения. При этом жанр *сэцува* труден для исследования прежде всего потому, что не вписывается в обычные рамки научных дисциплин. Для религиоведа и историка философии он кажется слишком легковесным: наставления Будды или Конфуция здесь доведены до предельной простоты, изложены на конкретных примерах для самого неискушенного слушателя, а обобщения хотя и есть, но очень краткие. Для историка литературы, наоборот, в этом жанре слишком много религиозного, назидательного и мало художественного. Здесь почти всегда сразу ясно, кто из персонажей хорош, кто дурен, сюжет не развивается сам по себе, а подгоняется под готовый ответ: зло будет наказано, добро восторжествует. Кроме того, в Японии издавна считалось, что язык *сэцува* груб, некрасив по меркам «Повести о Гэндзи» и других классических сочинений: с одной стороны, прост, близок к разговорному, с другой – в нем много заимствованных слов, прежде всего буддийских и конфуцианских терминов.

Далее, непонятно, что взять в качестве единицы анализа. Можно изучать каждый рассказ в отдельности: выяснять его книжные или фольклорные источники, проследивать его путь из одного сборника в другой, соотносить с верованиями какой-либо местности Японии, с мировоззрением одного из слоев общества и т. д. А можно рассматривать сборник как целое, исходя из того, что в разных сборниках один и тот же рассказ может вести к разным выводам и вне контекста мы часто не можем сказать, о чем рассказ, чему он учит. В современном японоведении преобладает второй подход, хотя во многих работах рассказы и обсуждаются по отдельности (см.: [10]).

«Собрание стародавних повестей», «*Кондзяку моногатари сю:*», содержит больше тысячи рассказов *сэцува*, это самый объемный сборник [3; 4]. Само понятие *сэцува* было выстроено в японской науке именно на его основе. Слово из двух иероглифов 説話, *сэцу+ва*, встречается в текстах XVII–XVIII вв., но там читать его пред-

лагается как *моногатари* – «повесть», «рассказ»¹ [23, с. 16]. Как научный термин *сэцува* появляется у Хага Яити (1867–1927), одного из основателей гуманитарной науки западного типа в Японии; он же ввел термин *сэцува бунгаку*, «литература *сэцува*», объединяющий около трех десятков японских сборников рассказов, составленных в VIII–XIV вв. В первой половине XX в. японские исследователи вслед за Хага говорили о «мировой литературе *сэцува*», относя к этому жанру и индийскую «Панчатантру», и арабскую «Тысячу и одну ночь», и собрание немецких сказок братьев Гримм (см.: [2]). В наши дни термин *сэцува* обычно относится только к японским рассказам.

У разных исследователей этот термин подразумевает разное. Вообще в нем *ва* означает «говорить, рассказывать», а *сэцу* – «проповедовать», «толковать». В итоге *сэцува* – это «рассказы из проповедей», звучавшие в устных выступлениях буддийских наставников; или «поучительные рассказы», где есть – или хотя бы предполагается – некий вывод, «мораль»; или «рассказы для толкования [чего-либо]», истории, которые отсылают к другим текстам, служат наглядными примерами для разъяснения тех или иных отвлеченных истин. Таким образом, определения строятся на разных основаниях: способе бытования рассказов, их структуре или месте в традиции. Весь XX в. и в японской, и в западной науке вокруг этих определений шли споры (см.: [8; 10]). Одна из самых удачных формулировок, на наш взгляд, принадлежит Мишель Ли: «Написанные обычно прямолинейным, без украшений, языком, *сэцува* занимают от нескольких строк до нескольких страниц. Все они имеют четко опознаваемую форму с небольшими вариациями. Вначале они утверждают или намекают, что некое событие случилось в недавнем или далеком прошлом, затем повествователь представляет нам протагониста, как предполагается, жившего на самом деле. Что-то с ним или с нею происходит; события, как правило, характеризуются переходом от обыденных к необычным, исключительным. До нас не дошло свидетельств о том, как в свое время слушатели реагировали на *сэцува*, но представляется, что в рассказах имеет место сочетание ожидаемого/неожиданного для них <...> *Сэцува* часто завершается рассуждением или моралью от лица рассказчика, извне повествования. Рассуждения могут содержать крат-

¹ Обычно слово *моногатари* пишется двумя другими знаками.

кий отчет о том, как откликнулись на описанный случай очевидцы или те, кто о нем услышал, обычно с удивлением или благоговением; мораль может иметь форму предостережения или практического совета. Заключительная фраза часто сообщает, что историю эту передавали из уст в уста и даже иногда указывает, кто первым ее передал» [23, с. 26–27]. Это описание, как и вся книга Ли, относится прежде всего к рассказам «*Кондзяку*».

«Собрание стародавних повестей» насчитывает тридцать один свиток, причем три из них не сохранились или были запланированы, но так и не составлены; известно только их место в структуре сборника. Около трех десятков рассказов также неизвестны: имеются только их порядковые номера и заглавия. Собрание делится на три части: «Индия» (первые пять свитков), «Китай» (следующие пять, причем свиток 8-й пропущен) и «Наша страна», то есть Япония (двадцать один свиток, 18-й и 21-й пропущены). Свитки имеют примерно одинаковую длину, по сорок рассказов; там, где число рассказов меньше, сами тексты длиннее, и наоборот. Границы между рассказами заданы четко: каждый начинается со слов «В стародавние времена...» (*кон-дзяку*), отсюда и заглавие книги; завершение у всех тоже одинаковое: «...так это рассказывают и передают» (*то наму ката-ри цутаэтару-то я*).

В отличие от многих других сборников *сэцу-ва*, «*Кондзяку*» не имеет предисловия, где были бы указаны обстоятельства и цели его создания. Обычно считается, что каждый свиток имеет свою тему, хотя в некоторых случаях тема переходит из одного свитка в другой. Порядок историй в каждой части один и тот же: сначала рассказы о «Законе Будды», затем о мирских делах. Объем мирских рассказов постепенно увеличивается. В индийской части первые три свитка отведены рассказам о Будде и его учениках и два – событиям после ухода Будды в нирвану, где примерно половину составляют истории о мирянах. В китайской части два свитка повествуют о судьбах буддизма в Китае и еще два – о почтительных детях и о государях и их подданных. В японской части буддийским рассказам отведено девять свитков: 11-й и 12-й рассказывают о распространении буддизма в Японии; 13-й и 14-й – о чудесах «Лотосовой сутры» и других священных книг; 15-й – о Чистой земле будды Амиды, буддийском «рае»; 16-й и 17-й – о чудесах бодхисаттв Каннон, Дзидзо и других; 19-й и 20-й – об уходе в монахи и о тех мирах,

где возможно возродиться по закону воздаяния: это миры животных, демонов, «подземные темницы» (буддийский «ад»). «Мирские» японские свитки начинаются с пропущенного 21-го (возможно, он по замыслу отводился рассказам о государях), следующие посвящены придворным (22-й), полководцам и богатырям (23-й), мастерам своего дела (гадателям, врачам, поэтам, музыкантам – 24-й), воинам (25-й), чудесным происшествиям, а также существам вроде оборотней и призраков (26-й и 27-й), глупцам (28-й), разбойникам и ворам (29-й), влюбленным (30-й), достопамятным местам (31-й).

Трехчастное построение «*Кондзяку*» совмещает пространственный и временной подходы: из Индии через Китай в японские столицы (города Нара и Хэйан), а затем по всей Японии; от древности до недавних дней; от начала буддизма до его распространения по миру, а затем постепенного упадка, «конца Закона». Западный читатель ожидал бы, что при таком подходе истории о нечистой силе будут помещены ближе к концу, но здесь они занимают место примерно посередине, а за ними следуют бытовые истории почти без чудес. Настоящий упадок Закона начинается тогда, когда люди перестают замечать даже зловредных демонов, что пытаются сбить их с пути Будды, и в эту пору сами люди друг для друга оказываются и искусителями, и милосердными помощниками.

По преданию, все «Стародавние повести» собрал один человек: потомок государей, муж совета по имени Минамото-но Такакуни (1004–1077). Проводя лето в имении, он будто бы зазывал в гости всех, кто проходил или проезжал мимо, и просил их рассказывать занимательные истории. В наши дни «*Кондзяку*» датируется более поздним временем (после 1120 г.)², и многие исследователи склоняются к тому, что над собранием работало несколько человек, последовательно или одновременно.

В последующие века считалось, что мирские японские свитки интереснее прочих, хотя бы потому, что в них больше уникальных рассказов, не входящих в более ранние собрания³, а также потому, что они «живее», в них больше действия и меньше назидательности. Однако, как отмечает Кониси Дзинъити в одном из самых авторитетных трудов по истории японской литературы

² В это время был составлен самый поздний из китайских источников, используемых в «*Кондзяку*».

³ На сегодня примерно треть рассказов «*Кондзяку*» не имеет подтвержденного источника, но исследователи продолжают выяснять их происхождение.

[22], в пору составления «*Кондзяку*» и буддийские, и мирские рассказы, вероятнее всего, воспринимались в одном ключе, в пределах одной и той же системы читательских ожиданий. По Кониси, «Стародавние повести» рассчитаны на читателя, хорошо знакомого с исполнительскими приемами храмовых рассказчиков, способного вообразить, что он не смотрит в книгу, а слушает устный рассказ. Этому способствуют повторы, разговорные обороты, паузы, где слушатели могли бы воскликнуть: «А дальше?!» – и повествователь продолжил бы: «Ну, а дальше было вот что...». В одной из историй «*Кондзяку*» герой-монах, готовясь начать проповедь, видит среди слушателей пожилого мирянина-чиновника и думает: «...Этот старик, должно быть, много наслушался старинных проповедников <...> знает наизусть все подобающие предания и притчи⁴. Стало быть, раз он будет слушать, придется мне расстараться!» (20–36)⁵. Вот для такого «идеального читателя» и старается повествователь в «*Кондзяку*»: кто пока знает мало поучительных историй, узнает больше, а знаток с удовольствием их вспомнит, оценит их подбор и стиль изложения [21, с. 142–143]. И если в каком-то рассказе «морали» нет, это не обязательно значит, что повествователь уходит от назидательности; эту «мораль» читатель может достроить сам, исходя из опыта – не житейского опыта вообще, а опыта знакомства с традицией *сэцува* [22, с. 130–131].

Вероятно, составители собрания не фиксировали устную традицию, какой она была в их время, а пересоздавали ее, добавляя рассказы, которые не передавались «в народе», но, по их замыслу, должны были передаваться. Цель этой работы реконструируется по-разному: быть может – помочь проповедникам, обновить и пополнить набор историй, звучащих в храмах во время обрядов. Это могло быть важным потому, что к рубежу XI–XII вв. буддийские монахи в Японии, особенно в крупных «храмовых

домах»⁶, по большей части занимались исполнением обрядов и основное внимание уделяли изучению обрядовых технологий, называемых «тайнствами» (*химицу*). Чему же, собственно, учил Будда и как это учение применить к жизни, объяснить мог далеко не каждый, тем более – простыми понятными словами⁷. А может быть, цель была другой: сложить из рассказов картину народных нужд и чаяний, полезную для власти имущих. Эта гипотеза связывает «*Кондзяку*» с монахами и мирянами из окружения государя Сиракавы (1053–1129), который находился на престоле в 1073–1087 гг., затем отрекся и принял постриг, но до самой смерти правил Японией как государь-монах [5].

В «*Кондзяку*» очень редко напрямую цитируются книги буддийского канона или сочинения китайских мудрецов; почти всегда источниками служат составленные в Китае хрестоматии, собрания поучительных примеров. В этой статье мы о них говорить не будем, а рассмотрим японские источники собрания: памятники более ранние, а также созданные примерно одновременно с «*Кондзяку*». Сравнивая раннесредневековые японские тексты, всегда приходится учитывать, что любые выводы насчет заимствований, влияния одного памятника на другой и т. п. могут быть лишь условными. Почти никогда не известно, какие варианты известных ныне текстов, скажем, VIII в. были доступны авторам XI в., а значит – невозможно судить, насколько точно или вольно пересказан источник. И все же мы попытаемся соотнести «*Кондзяку*» с другими сборниками.

Традиция сборников поучительных рассказов начинается в Японии с «Нихон рёики» – «Японских легенд о чудесах» (758–822 гг.), они же «Записи о чудесах дивных воздаяния прижизненного за добрые и злые дела, случившихся в стране Японии» (см.: [7]). Составитель, монах Кёкай из храма Якусидзи в городе Нара, дал в этом сборнике целых три предисловия, к каждому из свитков. И в предисловиях, и в рассказах снова и снова говорится о законе воздаяния – счастьем за добро и горем за зло. По

⁴ Яп. *иннэн-хию*, санскр. *нидана-авадана*, жанры буддийской словесности, на которые во многом опирается традиция *сэцува*.

⁵ Здесь и далее при ссылаках на сборники первая цифра – номер свитка, вторая – номер рассказа в нем. Правда, в рассказе 20–36 проповедника ждало разочарование: немного послушав его, чиновник удалился подкрепиться, а заодно посмотреть, какие дары для монахов приготовил устроитель обряда. Пользуясь своим высоким служебным положением, чиновник часть этих даров забрал себе, за что и снижал дурную славу «врага Закона Будды».

⁶ Яп. *дзикэ*, объединения храмов, устроенные подобно мирским владетельным домам, чиновничьим (*кугэ*) и воинским (*букэ*): с обширными земельными угодьями, отрядами храмовых воинов и т. д.

⁷ В начале XII в. сразу в нескольких «храмовых домах» наметилось движение к восстановлению забытых наставлений, которое позже привело к большому обновлению японских буддийских традиций в XIII в. (см.: [11]). О приметах этого движения в «*Кондзяку*» см.: [1; 2].

большей части речь идет о прижизненном воздаянии: добрые бедняки обретают богатство, больные исцеляются, злодеи терпят крах. Но также здесь немало историй о том, как дурные люди возрождаются в аду или в телах животных, а их ближние чудом узнают об этом. Людям приходят на помощь милосердные бодхисаттвы и божества, но любое чудо не противоречит мировому закону кармы, а подтверждает его. При этом, как указывает А.Н. Мещеряков, сборник решает и другую задачу: точно датированные и расставленные, как правило, в хронологическом порядке рассказы дают картину «одной большой истории кармического воздаяния, истории, которая имеет своим вмещающим ландшафтом целую страну – Японию» [7, с. 19–20]. На эту задачу работают подробные указания: в какой провинции, уезде, деревне свершилось то или иное чудо. В «Кондзяку» из 116 рассказов «Нихон рёики» взяты по меньшей мере 76. Как и в случаях с другими сборниками, точное число совпадений указать сложно, оно зависит от того, какую степень сходства считать достаточной; мы будем следовать указателю источников в [15]. Главное отличие между сборниками в том, что «Нихон рёики» написан на китайском языке – основном языке буддийской книжности в Японии времен Кёкай, – тогда как в «Кондзяку» рассказы переведены на японский. Перевод этот в целом очень точен, хотя иногда и опускает подробности. Задача описать всю Японию как буддийскую страну важна и для составителей «Кондзяку», хотя вообще здесь точное место и время действия указаны далеко не всюду.

Рассказы, взятые из «Нихон рёики», в «Кондзяку» помещаются в основном в буддийских свитках японской части (с 11-го по 20-й)⁸. Часто они даются блоками по пять и больше, самый крупный блок – в свитке 20-м: восемнадцать рассказов с единственной перебивкой. При этом они почти никогда не расставлены в том же порядке, что в исходном тексте. Рассказы не просто распределены по темам (чудеса «Лотосовой сутры», чудеса бодхисаттвы Каннон и др.), но подобраны так, чтобы между ними прослеживалась связь по цепочке: «два рассказа – один разряд» (*нива итируй*)⁹. Это значит, что два и только два рассказа имеют некий общий мотив. Такой принцип построения напоминает «песенные цепочки» *рэнга*, где за трехстишием следует двустишие, развивая его тему, затем это

двустишие продолжается новым трехстишием, и их общая тема оказывается уже другой, и т. д. [22, с. 134].

Возьмем для примера три рассказа: 20–24, 20–25 и 20–26 (в «Нихон рёики» это, соответственно, рассказы 2–38, 1–15 и 1–29). В первом из них жадный монах после смерти возрождается в теле змеи и приползает сторожить свой тайник; так его ученики находят деньги учителя и тратят их на поминальный обряд. Во втором жадный и глупый мирянин избивает монаха-попрошайку и после этого сходит с ума; дети богача просят монаха провести обряд, и безумец исцеляется. В третьем рассказе мирянин, не верящий в Закон Будды, избивает монаха, пришедшего за подаянием, а потом гибнет нелепой смертью: в дороге прячется от дождя под навесом чьего-то амбара, и амбар на него обрушивается. Первый и второй рассказы объединяют темы жадности, а также заботы младших о старшем; второй и третий связаны мотивом «нельзя обижать просящих милостыню», причем в третьем рассказе герой действует не из жадности, а из неприязни к монахам. В «Нихон рёики» между названными историями и соседними подобной тематической связи нет, за исключением общей для них всех темы неизбежного воздаяния.

«Рассказы с картинками о Трех Сокровищах», «Самбо экотоба» или «Самбоэ», (984 г.) составил мирянин, поэт и знаток словесности Минамото-но Тамэнори (ум. 1011). Сборник предназначался для принцессы Сонси (966–985), дочери государя Рэйдзэя, незадолго до смерти принявшей монашество (см.: [19]). Сборник делится на три части по «Трем Сокровищам» – Будда, Учение, Община – и состоит из 62 историй; вероятно, они сопровождались рисунками, но сохранился только текст¹⁰. Первая часть содержит рассказы о жизни Будды, вторая – о принятии буддизма в Японии (здесь почти все рассказы взяты из «Нихон рёики»), третья – о почитании будд, чтениях сутр, поднесении даров общине и прочих обрядах, образующих годовой цикл. Сборник имеет предисловие, а каждая часть – небольшое введение; текст сохранился как в китайском изводе, так и в японском. Речь здесь тоже идет о воздаянии, но не о добрых и злых делах вообще, а о целенаправленном накоплении «заслуг» (*кудоку*)

⁸ Также два рассказа включены в 23-й свиток, по одному в 24-й и 26-й.

⁹ Эта схема исследована в работе [5].

¹⁰ Или же текст служил приложением к свиткам картин: принцесса могла любоваться ими, а одна из свитских дам тем временем вслух читала ей рассказы [19, с. 6].

посредством благочестивых деяний. Три части сборника, как и в «*Кондзяку*», соответствуют трем эпохам: древности, недавней старине и современности. Правда, о Китае Тамэнори почти не пишет, замечая лишь, что там Закон Будды пришел в упадок, а в Японии процветает; составители «*Кондзяку*» отчасти соглашались с этим, но рассказы о китайских наставниках все-таки приводят во множестве. Ранняя пора усвоения Закона Будды в Японии описана в «*Кондзяку*» примерно так же, как в «*Самбоэ*», но дополнена рассказами из летописей и преданиями старейших японских храмов. Из «*Самбоэ*» в «*Кондзяку*» взято по меньшей мере 32 рассказа, в основном из второй и третьей частей (восемь общих с «*Нихон рёики*»), сосредоточены они в свитках 11-м и 12-м.

Следующие два тематических сборника принято относить к традиции *сэцува*, хотя каждый из них представляет особый жанр (см.: [13; 17]). «Японские записки о возрождении в краю Высшей Радости», «*Нихон одзё Гокураку-ки*», (980-е гг.) мирянина Ёсисигэ-но Ясутанэ (933–1002) содержат *одзёдэн*, предания о возрождении в Чистой земле¹¹. Они включены в «*Кондзяку*» почти целиком, 36 рассказов из 42, в основном из них состоит свиток 15-й. «Записки о могуществе Лотосовой сутры в Великой стране Японии», «*Дай Нихон-коку Хоккэ-гэнки*», (1040-е гг.) монаха Тингэна относятся к жанру *рэйгэнки*, «записок о чудесах»; в данном случае это чудеса «Лотосовой сутры»¹². Этот сборник также вошел в «*Кондзяку*» почти весь. Рассказы из него занимают вторую половину 12-го свитка, 13-й и первую половину 14-го, представлены они и в других свитках (всего взят 101 рассказ из 129). Порядок рассказов в «*Кондзяку*» опять-таки не такой, как в обоих исходных текстах; как и в случае «*Нихон рёики*», рассказы переведены с китайского на японский.

Если в «*Нихон рёики*» больше внимания уделялось прижизненному воздаянию, то в «*Гокураку-ки*» – посмертному; одни и те же рассказы, заимствованные из одного сборника в другой, в корпусе целого произведения получают разное прочтение. В «*Хоккэ-гэнки*» в центре

внимания благое действие «Лотосовой сутры», но когда рассказ из этого сборника появляется в другом, акценты смещаются, например, на чудеса священных книг в целом [13, с. 7–8]. «*Гокураку-ки*» и «*Хоккэ-гэнки*» в гораздо большей степени, чем «*Нихон рёики*», нацелены на преодоление мирского, на подвижничество ради достижения просветления, а не ради успеха в нынешней жизни. В одном из рассказов «*Гокураку-ки*» (11) монах после смерти возрождается в Чистой земле, во сне является другу и объясняет: «...Стал я читать сутры и задумал переродиться в Краю Вечной радости. Сердцем своим желал я того и понял, что дело нелегкое. Потому я забросил дела людские и разговоры. Что бы ни делал, я размышлял только о совершенстве Амида и великолепии Пречистой Земли» [13, с. 140]. А монах из рассказа 7 копил деньги себе на похороны и сразу вознестись не сумел, будучи отягощен мирской заботой [13, с. 139]. Изложение рассказов соответствует этому стремлению к единой цели – характеры героев почти не обрисованы, важно лишь их положение на шкале добра и зла (причем здесь, по сути, все равны: и придворный, и бедняк перед лицом Будды – лишь праведник либо грешник). Рассказов о мирянах в таких сборниках сравнительно немного – главные действующие лица чаще монахи. А.Н. Мещеряков указывает на отсутствие в таких сборниках юмора, серьезность повествования: сиюминутное следует забыть на пути к вечной цели [13, с. 12–13].

Сравним рассказ «*Кондзяку*» (11–2) с соответствующими историями из «*Самбоэ*» (2–3) и «*Гокураку-ки*» (2). Их героя, монаха-простеца Гёки, он же Гёги (668–749), ещё при жизни читали как милосердного бодхисаттву, а в традиции *сэцува* он стал одним из постоянных героев. В «*Самбоэ*» говорится о его происхождении, странствиях по Японии, доброте к простым людям, о его чудесной прозорливости, о том, как государь его призвал помочь выстроить, а потом освятить храм Тодайдзи в городе Нара, а также о том, как завистник, монах-книжник Тико был при жизни ввергнут в ад в наказание за презрительные речи о Гёки. Перед нами текст в жанре «жизнеописания достойного монаха», *косодэн*; некоторые его эпизоды взяты из «*Нихон рёики*» (там это рассказы 2–29 и др., каждый посвящен лишь одному эпизоду жизни праведника).

В «*Гокураку-ки*» Гёги, как и герои многих других преданий о возрождении, с самого рождения имеет природу святого, а не достигает святости путем подвижничества. Он с дет-

¹¹ К этому жанру также относятся «Продолжение преданий нашей страны о возрождении», «*Дзоку хонтё: о:дзё:дэн*», Ооэ-но Масафусы (1041–1111) и «Избранные предания о возрождении», «*Сю:и о:дзё:дэн*», Миёси-но Тамэясу (1049–1139); оба эти сборника относятся к началу XII в., ко времени составления «*Кондзяку*».

¹² См. перевод этой сутры: [9].

ства проповедует, да так, что никто не остается равнодушным к его словам, затем странствует, совершает чудеса. Государь благоволит ему, из-за чего монах Тико и начинает завидовать: «Я – великий монах многомудрый, а Гёки – низкоумный послушник. Отчего же государь пренебрегает мною и жалуется Гёки?» [13, с. 34]. После этого Тико умирает и попадает в преисподнюю, где видит воочию, какая участь ожидает его и какая – Гёки; вернувшись к жизни, Тико раскаивается. Призыв никого не презирать часто встречается в рассказах *эцува* – любой нищий может оказаться бодхисаттвой, чваниться же ученостью или богатством не имеет смысла. Последний эпизод рассказа о Гёки в «Гокураку-ки» повествует о том, как монах отказался освятить нововозведенный храм Тодайдзи, желая предоставить это дело святому из Индии по имени Бодхисена, который должен был скоро прибыть. При встрече Гёки обменялся с индийцем песнями, и все поняли, что Гёки – воплощение бодхисаттвы. Интересно, что судьбе монаха Тико в «Гокураку-ки» посвящен еще отдельный рассказ (11). Усердие, помощь почившего ранее друга и будды Амида приводят к тому, что Тико возрождается в Чистой земле. Здесь Тико предстает человеком, пусть не совершенным изначально, но готовым упорно молиться и учиться на своих ошибках; чудеса даются ему по его же трудам.

В «Кондзяку» мы видим почти все то же самое, но здесь акценты снова расставлены иначе. Вся история о Гёки и Бодхисене вынесена в отдельный рассказ, где главный герой Бодхисена (11–7). В рассказе же 11–2 подробно прослежены отношения между Гёки и Тико. Неприязнь книжника к неученому монашку, по версии «Кондзяку», началась, когда Гёки в молодости пришел послушать проповедь Тико, хотел с ним поспорить, Тико не удостоил его ответом, а Гёки спросил: «Разве ты не помнишь, как я шил для тебя штаны?» Ведь в прошлой жизни Гёки был девочкой-мирянкой, и однажды она помогала шить одежду для отцовского слуги, решившего уйти в монахи. Этот-то слуга преуспел в ученье и стал знаменит под именем Тико, а девочка рано умерла, в новой жизни родилась в мужском теле и стала монахом по имени Гёки, бодхисаттвой, способным вспомнить свои предыдущие рождения. Все это ей удалось в том числе и потому, что она заботилась о будущем монахе; таким образом, Тико, сам того не зная, был причиной той самой славы Гёки, которой завидовал. Версия «Кондзяку» выглядит менее

книжной и более сказочной; отметим, как важен в ней мотив звучащей проповеди.

И «Гокураку-ки», и «Хоккэ-гэнки» нацелены прежде всего на сбор сообщений о чудесах, отсюда – большое число однотипных рассказов. Здесь, в отличие от поздних сборников¹³, еще нет установки на то, что к праведности ведут столь же разнообразные пути, как и ко греху. Иногда в «Кондзяку» это впечатление даже усиливается. Например, в рассказах с 14–12 по 14–25 преданные почитатели «Лотосовой сутры» чудом узнают о том, как в прошлой жизни познакомились с этой книгой, «завязали с нею связь», что и позволило им в нынешнем рождении стать ее чтецами и хранителями. Все эти люди так или иначе недовольны собой: нетвердо помнят какое-то место из сутры, не обладают приятной внешностью¹⁴ и т. п. Каждый узнает, за какую вину из прошлой жизни он в этот раз родился таким; от рассказа к рассказу меняются только недостатки и их причины, а в остальном текст совпадает почти дословно. В «Хоккэ-гэнки» эти рассказы идут подряд, но лишь по два или три, а в «Кондзяку» они образуют длинную серию. Возможно, сделано это просто ради систематизации, но мы бы предположили и другую цель. Не цитируя самой сутры, рассказчик показывает этой монотонностью повторов, как в Японии беспрестанно повторяют «Лотосовую сутру», на разные голоса твердят ее главную мысль: что каждый может обрести спасение, а потому никого не надо презирать.

К сборникам «Гокураку-ки» и «Хоккэ-гэнки» примыкают «Предания нашей страны о божествах и бессмертных», «Хонтё: синсэн-дэн», Ооэ-но Масафусы (1041–1111), составленные на рубеже XI–XII вв. В этом сборнике тоже идет речь о чудесах, но не буддийских, а даосских. Рассказы из него входят в «Кондзяку», но отдельного свитка для них нет; даосские чудотворцы здесь стоят в одном ряду с буддийскими подвижниками. Из буддийских «Записок о чудесном могуществе бодхисаттвы Дзидзо», «Дзидзо: босацу рэйгэнки», (XI в.) в «Кондзяку» взят 31 рассказ; за единственным исключением все рассказы свитка 17-го о бодхисаттве Дзидзо, заступнике детей и грешников, восходят к нему. Правда, возможно и обратное заимство-

¹³ Например, «Собрания песка и камней», «Сясэ-кисю», конец XIII в. (см.: [11, с. 423]).

¹⁴ Ср. в «Записках у изголовья»: «Проповедник должен быть благообразен лицом. Когда глядишь на него, не отводя глаз, лучше постигаешь святость поучения» (эпизод 33, перевод Веры Марковой).

вание: из «Кондзяку» в сборник о Дзидзо (см.: [16]). В свиток 16-й вошли некоторые предания их «Записок о чудесах бодхисаттвы Каннон в храме Хасэ-дэра», «Хасэ-дэра Каннон гэнки»¹⁵, и здесь тоже неясно, какой из текстов появился раньше (см.: [18]).

Еще два сборника напрямую связаны с устной традицией проповедей (см.: [20, с. 571–572]). Книга «Сто дней бесед о Законе: записи со слуха», «Хякудза ходан кикигакисё», содержит конспекты проповедей, прозвучавших во время стодневных чтений «Лотосовой сутры» в 1110 г.¹⁶, в том числе 35 рассказов *сэцува*. Целью таких чтений было прежде всего накопление «заслуг», улучшение кармы, а не умножение знаний, но во многом монашеская ученость в Японии развивалась именно благодаря им. Точных соответствий в «Кондзяку» рассказы «Хякудза ходан» не имеют, однако, сравнивая эти сборники, можно представить, как могли бы звучать «Стародавние повести» в устном изложении, как бы они встраивались в проповедь. По «Ста дням» видно, что рабочая запись назидательного рассказа предполагала лишь общую схему; в «Кондзяку» перед нами, скорее, не заготовки для проповедей, а попытка передать звучащий устный рассказ литературными средствами [21, с. 25–26]. Конспекты других 27 рассказов входят в «Собрание однажды слышанного», «Утигики-сю», (1130-е гг.), из них 21 рассказ есть в «Кондзяку». Возьмем для примера рассказ 19 из «Утигики». В нём кратко сообщается, как монах Кукай (774–835) на берегу дворцового пруда вел обряд, читая «Сутру о вызывании дождя», и на жертвеннике появились две змеи, а потом уползли в пруд. Точно названы размеры змей (пять *сяку* и пять *сун*, 1,5 м и 15 см) и сказано, что большая несла на себе малую, а у той чешуя была золотая. При обряде присутствовало два десятка монахов, но змей видели только Кукай и еще четверо самых опытных наставников. Кукая спросили, что значит это видение, и он объяснил: драконы из индийского озера Анаватапта прибыли к нам на помощь. И сразу хлынул дождь, и с тех пор моления о дожде во дворце проводятся по этому образцу. В «Кондзяку» (14–41) описание чуда предваряется картиной страшной засухи, страданий народа и тревоги государя; говорит-

ся, как Кукая призвали ко двору и спросили, что делать, а он предложил провести обряд. Сам дождь тоже описан подробнее. В «Утигики» рассказ стоит в ряду историй о монахах-чудотворцах, а в «Кондзяку» – среди рассказов о чудесах священных книг, в данном случае «Сутры о вызывании дождя».

Среди жанров японской словесности IX–XI вв., пожалуй, нет таких, чье влияние не прослеживается в «Кондзяку». Прежде всего следует назвать поэтические антологии. В них часто «японские песни» *вака* сопровождаются краткими сведениями о том, кто и когда их сложил, и из такого сообщения нередко вырастает рассказ *сэцува* (таковы в «Кондзяку» рассказы с 24–37 по 24–41 и другие). Как указывает Кониси, хронологический порядок частей «Кондзяку» также сближает это собрание не с летописями, а, скорее, с антологиями, где песни помещаются по порядку сезонов, с весны до осени [22, с. 135]. Картина времени в обоих случаях не линейная, а циклическая, только в антологиях это постоянный, должный ход времени, поддерживаемый праведностью правителя [6, с. 76–107], а в «Кондзяку» – неизбежная смена эпох, о которой учил Будда: за временами «правильного Закона» следуют века «подобия Закона», затем пора упадка, «конца Закона», а потом в мир приходит новый будда. Что касается исторических сочинений, таких как летописи и «зеркала» (*кагами*) то их соотношение с «Кондзяку» мы надеемся обсудить в отдельной статье.

На стыке художественной литературы и исторической располагается жанр воинских повестей (*гунки-моногатари*). В этих сказаниях в центре внимания (за редким исключением) – военный конфликт и судьбы вовлеченных в него людей. В 25-м свитке «Кондзяку», посвященном воинам, есть параллели со старейшими текстами жанра *гунки*, такими как «Записи о Масакадо», «Масакадоки» (или «Сёмонки», 940 г.), и «Сказание о земле Муцу», «Муцуваки», (конец XI в.)¹⁷. В отличие от более поздних воинских повестей, два этих текста были написаны на китайском и предназначались не для устного рассказа, а для чтения. «Масакадоки» составлены менее чем через полгода после описываемых событий: здесь говорится, как военачальник Тайра-но Масакадо поднял мятеж и захватил множество земель, объявил себя новым государем, однако вскоре был побежден и убит. В «Кондзяку» эта история открывает 25-ый

¹⁵ Сохранившийся текст датируется XII–XIII вв., но, возможно, более ранняя версия сложилась раньше «Кондзяку».

¹⁶ На деле чтения заняли триста дней, кроме «Лотосовой» были разобраны также и другие сутры.

¹⁷ Переводы памятников на русский язык см.: [14].

свиток, и отношение рассказчика к Масакадо выглядит более жестким, нежели в *гунки*; мятежник показан доблестным, и все же злодеем. Хотя «Масакадоки» в сравнении с более поздними повестями и кажутся гораздо больше ориентированными на «документальность», образ Масакадо в них более романтизирован, чем в «Кондзяку». И рассказ, и повесть заканчиваются сообщением о том, что Масакадо по закону воздаяния был ввергнут в ад, где и терпит с тех пор мучения.

«Муцуваки» повествуют о Десятилетней войне в Муцу (1051–1062 гг.), когда Минамото-но Ёриёси был отправлен усмирять мятежный род Абэ и вступил с ними в затяжное противостояние. Повесть, очевидно, была написана вскоре после окончания войны [24, с. 36]. Рассказ 25–13 в «Кондзяку» является сжатым переложением «Муцуваки», и составитель сборника в данном случае, видимо, скорее старался зафиксировать ключевые факты, нежели заботился о том, чтобы эти факты произвели на читателя должное впечатление. По сравнению с исходной повестью, в «Кондзяку» события описаны не настолько драматично, однако некоторые трагические эпизоды пересказаны: например, история самоубийства жены потерпевшего поражение Абэ-но Садатоо или сцена плача слуг, вынужденных расчесывать волосы на отрубленных головах их хозяев. Такой стиль изложения, возможно, предполагал способность рассказчика (и читателя) самостоятельно достроить необходимые подробности.

В предисловии к «Самбоэ» говорится, что поучительные рассказы – чтение более полезное, чем мирские повести, полные небылиц [19, с. 93], но вообще в иерархии жанров японской словесности сборники *сэцува* занимают более низкое место, чем «песенные повести» (*ута-моногатари*) X в. и «сочинённые повести» (*цукүри-моногатари*) X–XI вв. В «песенных повестях» каждый из эпизодов описывает историю сложения одной или нескольких песен *вака*. Несколько рассказов в «Кондзяку» взяты из таких повестей: из «Исэ-моногатари» (24–35, 24–36, 30–4) и «Ямато-моногатари» (19–2, а также семь из 14 рассказов свитка 30-го). Кониси Дзинъити сравнивает версии одного и того же сюжета в «Кондзяку» и в «Ямато-моногатари». Это рассказ о бедняке и его бывшей жене, добившейся благополучия (см.: [12, с. 166–169]). В «Ямато-моногатари» (эпизод 148) эта история излагается в основном с точки зрения жены: поначалу мы не знаем, что ста-

ло с мужем, и тем яснее можем понять, какой шок испытала женщина, снова повстречав его. В «Кондзяку» (30–5), напротив, после расставания супругов прослеживается судьба и мужа, и жены, причем описание содержит различные мелкие подробности, характерные для устного повествования [22, с. 131–133].

Вообще Кониси различает в японской словесности два пласта. Первый – это, условно говоря, «книги для писателей»: тексты, рассчитанные на тех, кто сам сочиняет, является и читателем, и творцом. Таковы в большинстве своем произведения придворной словесности. Писать китайские стихи каждому сановнику приходилось по обычаям службы, песни *вака* слагали при дворе и мужчины, и дамы, повести из столичной жизни также создавались в этом кругу. Очень во многом они рассчитаны на читателей, которые хорошо представляют себе все обстоятельства действия, с легкостью опознают скрытые цитаты, понимают намеки и т. д. Другой пласт – «книги для читателей», где место и время действия обсуждаются подробно, где предполагаемый читатель с условиями жизни героев изначально не знаком. Казалось бы, рассказы *сэцува* следует отнести к этому второму пласту. Если перед нами истории о чудесах, то понятно, что читатель «не должен» заранее знать, как поведут себя бодхисаттвы или демоны, что скажут говорящие звери, – иначе не получится чуда. Но и в бытовых рассказах видна такая же установка: читатель будто бы не знает, как живут герои, и примерить их ситуацию на себя может только в конце, когда прозвучит мораль. Если вернуться к примеру из «Ямато-моногатари», читательская реакция первого типа – это «какую бы песню сложили мы, случись с нами подобное»; второго типа – «даже столь удивительные события обусловлены кармой прежних рождений, значит, и нам нечего жаловаться на то, как мы живем». Однако Кониси показывает, что в «Кондзяку» читательская готовность домыслить недосказанное также очень важна: исходит она в этом случае из опыта слушания проповедей, участия в обрядах, опыта «веры» – не важно, в религиозном смысле или в бытовом, вроде веры в лисьи козни. На наш взгляд, один из путей совместного творчества читателя (слушателя) и рассказчика в традиции *сэцува* – это соотнесение рассказа с другими версиями той же истории; не только смысл рассказа зависит от контекста, но и контекст во многом проясняется тем, какая из версий известной истории взята в данном случае.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Исибаси Гисю. Буккё: сэцува ронко: (Исследования по буддийским поучительным рассказам). Токио: Бунъёдо, 2009.
2. Катаёсэ Масаёси. Кондзяку моногатари сю:-но кэнкю. Т. 1: Кондзяку моногатари сю:-рон (Исследование «Собрания стародавних повестей»). Т. 1: Размышления о «Собрании стародавних повестей»). Камакура: Гэйринся, 1974.
3. Кондзяку моногатари-сю: (Собрание стародавних повестей) // Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 22–26 / Под ред. Ямада Ёсио, Ямада Тадао, Ямада Хидэо, Ямада Тосио. Токио: Иванами, 1959–1963.
4. Кондзяку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] // Ятагарасу-наби. Котэн бунгаку дэнси тэкисутокэнсяку. URL: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html
5. Кунисаки Фумимаро. Кондзяку моногатари-сю сэйрицу-ко: [Размышления о происхождении «Собрания стародавних повестей»]. Токио: Васэда дайгаку, 1962.
6. Мещеряков А.Н. Terra Nipponica: Среда обитания и среда воображения. М.: Издательский дом «Дело», 2014.
7. Нихон рё:ики. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й / Пер. со старояпонского, предисловие и комментарий А.Н. Мещерякова. СПб., 1995.
8. Свиридов Г.Г. Японская средневековая проза сэцува (структура и образ). М.: Наука, 1981.
9. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. М.: Ладомир, 1998.
10. Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. «Собрание стародавних повестей» в оценках исследователей: основные вопросы и трудности (в печати).
11. Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014.
12. Ямато-моногатари / Пер. с японского, исследование и комментарий Л.М. Ермаковой. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1982.
13. Японские легенды о чудесах. IX–XI вв. / Пер. А.Н. Мещерякова. М.: Наука, 1984.
14. Японские сказания о войнах и мятежах / Пер. с японского В. Онищенко. СПб.: Гиперион, 2012.
15. Buddhist tales of India, China, and Japan: a complete translation of the Konjaku monogatari shū by Yoshiko Dykstra. Vol. 1–3. Honolulu: Kanji Press, 2015.

16. Dykstra, Y.K., 1978. Jizo, the Most Merciful. Tales from Jizo Bosatsu Reigenki. Monumenta Nipponica, Vol. 33, no. 2, pp. 179–200.
17. Dykstra, Y.K., 1977. Miraculous tales of the Lotus Sutra. The Dainihonkoku Hokkegenki. Monumenta Nipponica, Vol. 32, no. 2, pp. 189–210.
18. Dykstra, Y.K., 1976. Tales of the Compassionate Kannon. The Hasedera Kannon Genki. Monumenta Nipponica, Vol. 31, no. 2, pp. 113–143.
19. Kamens, E., 1988. The Three Jewels: a study and translation of Minamoto Tamenori's Sanboe. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
20. Keene, D., 1999. Seeds in the heart: Japanese literature from earliest times to the late sixteenth century. New York: Columbia University Press.
21. Kelsey, W.M., 1976. Didactics in art: the literary structure of Konjaku Monogatari shū. Ph.D. dissertation, Indiana University, Bloomington.
22. Konishi, Jin'ichi, 1991. A history of Japanese literature. Vol. 3: The high Middle Ages. Princeton: Princeton University Press.
23. Li, M.O., 2009. Ambiguous bodies. Reading the grotesque in Japanese setsuwa tales. Stanford: Stanford University Press.
24. Varley, H.P., 1994. Warriors of Japan: as portrayed in the war tales. Honolulu: University of Hawaii Press.

REFERENCES

1. 石橋義秀, 2009. 仏教説話論考[A study of Buddhist setsuwa tales]. 東京: 文栄堂. (in Japanese)
2. 片寄正義, 1974. 今昔物語集の研究[Research of Konjaku monogatari shū]. 藝林舎. (in Japanese)
3. 今昔物語集 [Konjaku monogatari shū]. Vol. 22–26. 東京, 1959–1963. (in Japanese).
4. 今昔物語集 [Konjaku monogatari shū]. URL: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html (in Japanese)
5. 国東文麿, 1962. 今昔物語集成成立考 [On the roots of Konjaku monogatari shū]. 東京: 早稲田大学. (in Japanese)
6. Mesheryakov, A.N., 2014. Terra Nipponica: sreda obitaniya i voobrazheniya [Terra Nipponica: natural habitat and habitat of imagination]. Moskva: ID Delo. (in Russ.)
7. Nihon ryōiki. Yaponskie legendy o chudesah. [Japanese miraculous tales]. Sankt-Peterburg: Giperion, 1995. (in Russ.)
8. Sviridov, G.G., 1981. Yaponskaya srednevekovaya proza setsuwa (struktura i obraz) [Japanese Medieval setsuwa prose: structure and image]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

9. Sutra o beschislennykh znacheniyakh. Sutra o Tsvetke Lotosa Chudesnoi Dharmy. Sutra o postizhenii deyanii i Dharmy bodhisattvy Vseob'emlyushchaya Mudrost' [Lotus Sūtra]. Moskva: Ladomir, 1998. (in Russ.)
10. Trubnikova, N.N. and Babkova, M.V., 2018. «Sobranie starodavnikh povestey» v otsenkakh issledovateley: osnovnie voprosi i trudnosti. [Konjaku monogatari shū in the research: main issues and problems. (in print) (in Russ.)
11. Trubnikova, N.N. and Babkova, M.V., 2014. Obnovlenie traditsiy v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv. [Japanese religious philosophy in XIIth – XIVth centuries: renewing traditions]. Moskva: Politicheskaya entsiklopediya. (in Russ.)
12. Yamato monogatari. Moskva: Nauka, 1982. (in Russ.)
13. Yaponskiye legend o chudesakh IX–XI vv. [Japanese miraculous tales of IXth – XIth centuries]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
14. Yaponskiye skazaniya o voynakh i myatezhakh [Japanese legends of wars and rebellions]. Sankt-Peterburg: Giperion, 2012. (in Russ.)
15. Buddhist tales of India, China, and Japan: a complete translation of the Konjaku monogatari shū by Yoshiko Dykstra. Vol. 1–3. Honolulu: Kanji Press, 2015.
16. Dykstra, Y.K., 1978. Jizo, the Most Merciful. Tales from Jizo Bosatsu Reigenki. Monumenta Nipponica, Vol. 33, no. 2, pp. 179–200.
17. Dykstra, Y.K., 1977. Miraculous tales of the Lotus Sutra. The Dainihonkoku Hokkegenki. Monumenta Nipponica, Vol. 32, no. 2, pp. 189–210.
18. Dykstra, Y.K., 1976. Tales of the Compassionate Kannon. The Hasedera Kannon Genki. Monumenta Nipponica, Vol. 31, no. 2, pp. 113–143.
19. Kamens, E., 1988. The Three Jewels: a study and translation of Minamoto Tamenori's Sanboe. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
20. Keene, D., 1999. Seeds in the heart: Japanese literature from earliest times to the late sixteenth century. New York: Columbia University Press.
21. Kelsey, W.M., 1976. Didactics in art: the literary structure of Konjaku Monogatari shū. Ph.D. dissertation, Indiana University, Bloomington.
22. Konishi, Jin'ichi, 1991. A history of Japanese literature. Vol. 3: The high Middle Ages. Princeton: Princeton University Press.
23. Li, M.O., 2009. Ambiguous bodies. Reading the grotesque in Japanese setsuwa tales. Stanford: Stanford University Press.
24. Varley, H.P., 1994. Warriors of Japan: as portrayed in the war tales. Honolulu: University of Hawaii Press.