

ДУАЛИЗМ ОБРАЗА ЧУЖОГО В ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ: ОТ
ДЕМОНИЧЕСКОГО К БОЖЕСТВЕННОМУ¹

Павленко Н. В.

DOI: 10.24411/2500-0225-2018-10028

Павленко Надежда Владимировна, ООО «ЛУКОЙЛ-Нижневолжскнефть»,
414000, Астрахань, Россия, ул. Адмиралтейская, дом 1, корпус 2.
E-mail: kitai.kibo@gmail.com

В данной статье² анализируется амбивалентность образа Чужого в японской культуре и предпосылки его формирования, связанные с внутренними и внешними процессами в японском обществе. В условиях чередования периодов изоляции и открытости, культурного влияния извне и полнейшей закрытости, образы Чужого также подвергались постоянным трансформациям. Все это приводило к тому, что нередко образ Чужого смещался от одних ценностных ориентиров к диаметрально противоположным. Чужой оказывался то носителем зла, то подателем каких-то благ. После объявления политики изоляционизма в 1640 г. и последовавшими за этим мерами по максимальному контролю за передвижением по стране, Чужим оказывался не только иностранец, но и путешествующий по стране японец. Появление любого Чужака в конкретной местности оказывалось чем-то исключительным. Он уже самим фактом путешествия оказывался Другим, ведь путешествовать могли лишь монахи, самураи и торговцы, получившие особые разрешения, или какой-то асоциальный элемент, изгой или смутьян. Сам факт нахождения его вне пределов традиционного проживания говорил о том, что он является носителем каких-то особых свойств: святости или, наоборот, демонизма; правительственных полномочий или исключительной смелости, отваги и т.д.. В таких условиях Чужой чаще всего оказывается существом, наделенным свойствами, выходящими за рамки привычного, т.е. сверхъестественными или приближенными к ним, он становится либо ближе к миру животных, либо к миру богов/демонов.

Все это порождало представления о связи Чужака с божественным или демоническим. Подобными свойствами наделялись и предметы, принадлежащие Чужому.

В статье детально рассматриваются концепции Маребито, Эбису и «посещение богов», демонстрирующие дуализм японского понятия «Чужой».

Ключевые слова: Япония, религиозные представления, Эбису, Чужой, Другой, Инаковость.

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ 17-33-01069 «а2» «Встреча с Чужим: российский и дальневосточный опыт межкультурной коммуникации».

² Автор выражает особую благодарность профессору, д.и.н., Якушенкову С.Н. за оказанную помощь при написании настоящей статьи, за предоставленный материал и ценные замечания.

Введение

Образ Чужого в японской культуре весьма противоречив, и в основе его амбивалентности лежат сложные предпосылки, связанные с внутренними и внешними процессами в японском обществе. Если до середины XVI в. внутренними Чужаками были лишь айны, а внешними китайцы и корейцы, отношение к которым менялось в зависимости от эпохи, варьируясь от полного приятия до негативного пренебрежения, то в последующую эпоху японцы столкнулись с совершенно новым типом Чужака, доселе неизвестным и пугающе настораживающим, непонятным и порой даже непостижимым. А потом после 1640 г. вновь последовала эпоха изоляции. При этом изоляция была как от внешнего мира, так и в рамках внутреннего. Передвижения по стране были максимально ограничены. Даже для любых поездок внутри страны требовались разрешения властей.

В этих условиях любой субъект, не попадавший в пространство Своего, привычного, знакомого или институализированного, воспринимался как Другой/Чужой, в разряд которых попадали как реальные люди, так и некоторые животные, которые занимали, в представлении японцев, некое маргинальное пространство между миром живых и миром сверхъестественных сил¹. Примечательно, что нередко эта грань стиралась, и Чужой приобретал сверхъестественные черты, а сверхъестественные существа оказывались в разряде Чужих или по крайней мере Других, отношения с которыми требовали особого подхода. И те, и другие становились носителями схожих черт, что позволяет объединить их в одно целое.

Но в подобном отношении к Чужому в японской культуре нет ничего особого. Схожее восприятие Чужого мы находим и у многих других народов в разных уголках мира (Якушенков & Якушенкова, 2012, стр. 238) (Якушенкова & Якушенков, 2013, стр. 242-251).

Не следует забывать, что в условиях политики изоляции страны, проводимой сёгуном Токугава, отторжение Инаковости принимало в Японии нередко гипертрофированные формы. Тот факт, что Чужой в условиях гомогенности традиционного культурного ландшафта Японии в Новое время был чем-то экстраординарным, накладывал на его образ особый отпечаток. Традиционное общество Японии представляло собой клановую систему, в которой каждый человек оказывался частью большой семьи или соседской родовой общины. Его жизненный уклад регламентировался не только указами правительства, но и традициями конкретного клана. А

¹ Мы уже анализировали этот аспект Инаковости в предыдущей статье (Павленко, 2018, стр. 41-58)

ответственность за него нес глава клана. Появление любого Чужака в конкретной местности оказывалось чем-то исключительным. Он уже самим фактом путешествия оказывался Другим, ведь путешествовать могли лишь монахи, самураи и торговцы, получившие особые разрешения. Для крестьян перемещения по стране были невозможны. Даже имея разрешение, он постоянно подвергался досмотрам и проверкам. Любой самурай, встретив его на дальней дороге, имел право остановить его и подвергнуть тщательной проверке, а при необходимости препроводить его в полицейский участок. Поэтому путешествующий Чужак – это субъект особого значения, будь то японец или иностранец. Сам факт нахождения его вне пределов традиционного проживания накладывал на него особый отпечаток и говорил, что он является носителем каких-то особых свойств: святости или, наоборот, демонизма; правительственных полномочий или исключительной смелости, отваги и т.д.. Ведь путника на дороге подстерегает множество опасностей – от естественных (разбойники, стихийные силы, произвол властей) до сверхъестественных (злые духи местности, демоны и т.д.). Поэтому особое внимание, в представлении японцев, отводилось сверхъестественным свойствам Чужого. При этом эти сверхъестественные силы были самого разнообразного спектра – положительные и отрицательные, полученные субъектом в силу его исключительности (смелости, отваги, жизненной силы), или, наоборот, такие, которым он не смог противостоять, и теперь они несут опасность ему и тем, с кем он соприкасается (Westermarck, p. 584).

В связи с этим Чужак оказывается лиминальным существом, чья сущность маркируется качествами, выходящими за рамки рационального. Следует понимать, что «инаковость» не является дескриптивной категорией, продуктом восприятия непохожего или привычного..., а это всего лишь политический продукт риторики и суждения» (Smith, p. 275). Но эти «риторика и суждения» не могут основываться на тех же принципах, которые используются при вынесении суждений по отношению к Своему, односельчанину или члену клана, чья жизнь «досконально» знакома субъекту. Чужак – это “*tabula rasa*”, которая заполняется заново, но все эти краски выходят за обиходные представления. В этих условиях Чужой оказывается существом, наделенным свойствами, выходящими за рамки привычного, т.е. сверхъестественными или приближенными к ним. Он может сам даже не обладать какими-то силами, однако он невольно оказывается связанным со сверхъестественным.

Находясь за пределами социума, он оказывается либо приближенным к миру животных (Якушенков & Якушенкова, 2012, с. 238), либо к миру богов/демонов (Павленко, 2018, с. 48).

В данной статье мы попытаемся проследить именно этот аспект инаковости Чужого, который наделяет их сверхъестественными свойствами. В своем анализе мы будем опираться на подход, разработанный С.Н. Якушенковым и Якушенковой О.С. для анализа конструирования образа Чужого в процессе встречи цивилизаций (2010, с. 115-116). Согласно модели, представленной этими авторами, семантическое поле значений Чужого занимает все пространства амбивалентных символов: от максимально положительных до максимально отрицательных, от существ, близких к животному миру, до существ высшего порядка. Но во всех случаях Чужие будут выступать носителями особых сверхъестественных качеств.

В данной работе мы попытаемся рассмотреть все эти аспекты образа Чужого, уделив особе внимание представлениям о связях Чужаков с духами дикого животного, а также верой в возможную божественную сущность (ками) чужака или предметов, связанных с ним.

Основная часть

Как уже говорилось, ограничение мобильности для основной массы японцев породило в Средние века и Новое время особое недоверие к каждому прибывшему извне. Любой Чужак или чужая семья оказывались носителями экстраординарных качеств. В деревнях в префектурах Оите, Кочи, Симанэ и Гумма существовали представления о том, что некоторые кланы держат у себя определенное животное-демона, которое может вселяться в других людей, делая их «психически неуравновешенными или больными» (Yoshida, 1967, pp. 237-262). Примечательно, что, по представлению японцев, основатели таких кланов, владевших животными-демонами, как правило, не были первыми поселенцами в этих селах, а прибыли позднее. Селяне утверждают, что предки таких семей, держащих животных-демонов, были изначально Чужие – ёсо-моно (yoso-mono). Термин ёсо-моно (余所者) переводится буквально как «человек другого места», и означает Чужого.

Так, например, основатель клана Мурата, известного как «семья духа-лисы» (кицунэ-мочи), переехал в деревню Тагава (префектуры Симанэ) из соседней деревни в середине XVII века. Глава этого домохозяйства привез в свой дом в качестве любовницы «женщину, чье прошлое неизвестно» (Yoshida & Ueda, 1968), что автоматически

позволяло причислить ее к разряду демонического. Женщина, по словам односельчан, была «носителем духа-лисы», и с тех пор семья Мурата считалась «семьей, которая держит у себя дух лисы» (Yoshida & Ueda, 1968).

Согласно представлениям основателей побочных семей Дома (клана) Накао, этот Дом был изначально связан с лисами. «Главный Дом» приобрел духа-лису во втором поколении, когда наследник семьи, будучи старостой и используя свою политическую власть, насильно женился на прекрасной жене кузнеца, известного как “kajiya-mono”. Термин kajiya-mono происходит от слова kajiya, что дословно может быть переведено как «кузнец». Однако следует отметить, что этим словом, как правило, обозначали людей, чужих для этой местности или являвшихся владельцами духа-лисы. Возможно, у такой связи есть и логическое объяснение, ведь многие кузнецы были Чужаками в японских деревнях.

После вышеупомянутой свадьбы ответвления Дома Накао разорвали свои отношения с Главным домом, чтобы предотвратить распространение духа-лисы и не попасть под его власть. Таким образом, хотя первоначально ветвь Дома Накао не рассматривается как держатели духа-лисы, за ней все же закрепляется подобная репутация, которая распространяется и на все побочные ветви этой семьи, кроме тех, кто вышел из семьи.

Приписывание злых или мистических качеств Чужим может быть отражением традиционных страхов и подозрений по отношению к посторонним и незнакомым людям в японских селах. Знаменитый японский фильм «Колдун» (Onmyoji) (2001, реж. Йодзиро Такита) рассказывает о жизни Абэ-но Сэймэя (安倍晴明), легендарного мистика, предсказателя, практиковавшего в середине периода Хэйан оммё-до (陰陽道 букв. переводится как «путь Инь-Янь»), т.е. древнеяпонского эзотерического искусства. История описывает его жизнь весьма скупо и прозаично: он был потомком знатного чиновничьего рода, поступил на обучение к мастерам магии оммё-до и добился в этом искусстве немалых успехов. При дворе императоров он делал календари и консультировал по правильному решению разных проблем, успел стать и мастером астрономии, и управляющим императорской кухней, и смотрителемлевой половины столицы, и хранителем провинции Харима. Существует также множество легенд о нём, самой интересной из которых является легенда о его рождении. Хотя его родословная весьма запутана, считается, что его отцом был Абэ-но Ясуна, а матерью – «кицунэ», т.е. лисица-оборотень, по имени Кудзуноха (Noriko, 2010, p. 113). Японцы полагали, что главная причина его удивительных магических способностей заключалась в

его происхождении от матери-лисицы. Уже в возрасте пяти лет Абэ-но Сеймэй научился повелевать демонами («они»). Увидев, что сын унаследовал магические способности её рода, Кудзуноха отдала его в ученики Камо-но Тадаюки, мастеру оммё-до, дабы Сэймэй жил среди людей и не склонился к злу. По легенде, у Абэ-но Сэймэя было 12 духов-помощников «сикигами», это огромное количество даже по меркам одаренных колдунов. После смерти легендарного колдуна император приказал построить храм на месте его дома в Киото. В день осеннего равноденствия там проводится праздник в его честь.

Как видим, и по сей день Инаковость Абэ-но Сеймея – это результат его происхождения от Другого, точнее Другой – женщины-лисы.

Помимо «добрых» лис, одним из потомков которых был Абэ-но Сеймей, японский фольклор изобилует упоминаниями и менее дружелюбных. Поэтому Чужой чаще всего оказывается связанным именно с этими существами – духами-лисами, служителями храма божества Инари, или лисами-демонами, которых часто называют ногицунэ, т.е. «дикие лисы» (Трынкина, 2013, с. 99-116). Им также приписывались сверхъестественные способности, но уже со знаком минус. Эти «лисы» отличались особенной сексуальностью, но также и злой силой и стремлением всячески навредить людям. В образе этих Лис воплотились страхи, непонимание и отчуждение всех тех, кто виделся японцам Чужими.

Связь со злым демоном-лисой настолько пугала японцев, что во многих северо-восточных деревнях чужие и посторонние люди не допускаются в селение без создания активной родственной связи с одной из видных семей деревни. Статус же новичков в деревне определялся с точки зрения уже существующей социальной структуры. Например, на «острове Тасиро-дзима, префектуры Мияги, приезжающие из другого места, для получения статуса своего в деревне, создают активные родственные связи с одним из Главных домов деревни» (Yoshida, 1972, pp. 87-99). Это достигается путем получения разрешения от Главы основного дома на то, чтобы стать его ответвлением или семьей. Стоит отметить, что в деревнях этого острова нет семей, считающихся «владельцами» духов, также их практически нет в северо-восточном регионе Японии. Перевод их в статус «своих» автоматически лишало их способностей контактировать со сверхъестественными силами.

Для жителей традиционной деревни в категорию Чужих могут включаться все пришедшие из внешнего мира: кузнецы, плотники, каменщики, кровельщики и другие ремесленники, торговцы медикаментами, галантерейными товарами, разносчики, торговцы

лошадьми, шаманы, священники и другие религиозные деятели, актеры, рассказчики и так далее. Именно кузнецы и некоторые другие ремесленники, как мы уже упоминали выше, а также служители культов, по японским поверьям, были связаны с мистической силой (Takeuchi, 1960, pp. 1942-1945).

Чужаки-японцы, имеющие успешные профессии или обладающие редкими и ценными предметами, как правило, рассматривались как вероятные носители опасных свойств. Японское отношение к иностранцам, которые приезжали в Японию с Запада в XVI и последующих веках, строилось по той же схеме. Местные жители приписывали иностранцам различные мистические способности, они полагали, что те обладают сверхъестественными возможностями и особыми знаниями (например, знали силу волшебных камней), а значит, от общения с ними можно было извлечь особую пользу: они могли бы даровать долголетие или даже вечную жизнь.

Одними из первых европейцев, посетивших Японию, были португальцы. С точки зрения японцев, эти люди пришли из страны “Tenjiku” и называли их, соответственно, tenjiku-jin (рус. «люди из tenjiku»). Интересно, что само название Tenjiku не имело отношения к Португалии, поскольку это было древнее название Индии в японском языке. Однако этим термином также обозначали любые отдаленные места: горы, чужую страну или даже небо. Поскольку португальцы, очевидно, пришли издалека, их также включили в список жителей “Tenjiku”. Отдаленное проживание автоматически наделяло их в представлении японцев и сверхъестественными силами. Франциск Ксавье, один из первых испанских миссионеров-иезуитов, оказавшись во время сильного снегопада в горной местности, встретил японца, попросившего его, чтобы «человек с tenjiku» прекратил снегопад (Okada, 1955, p. 159). Согласно историческим документам, японцы в то время часто считали, что западные миссионеры едят детей, потрошат умирающих людей, чтобы изготовить яды, и могли сделать так, что травы и деревья вяли, просто прикасаясь к ним. Они также полагали, что человеческие экскременты и моча были эффективны в устранении магической силы этих иностранцев. Все это позволяет сделать вывод, что Чужой воспринимался японцами, как человек, «зараженный» злой силой, нечистый. Именно нечистые объекты (моча и кал) были эффективны для борьбы с другой нечистотой. Здесь, так сказать, действовал закон «гомеопатии» – искоренение болезни подобными. Человеческие нечистоты были губительны для сверхъестественной «нечисти».

Нет ничего удивительного в том, что христианство, распространяемое в Японии незнакомцами из “Tenjiku” в середине шестнадцатого века, было воспринято как черная магия и колдовство. Считалось, что в христианстве много злой силы, и оно называлось «религия tenjiku» (Okada, 1955, pp. 160-161). Даже позже, в 1853 году, когда Коммодор Мэтью К. Перри вошел в Урага со своей эскадрой из четырех «черных» кораблей, японцы испугались мистической силы иностранцев. Согласно некоторым документам этого периода, они считали, что «с помощью магии американцы могли найти личные сокровища, спрятанные в домах японцев» (Okada, 1955, p. 146).

Известно сказание периода Эдо о том, что в Нагасаки жил голландец с мистическими способностями. Голландец попросил японца продать ему камень из своего огорода. Голландец дал японцу пять золотых и попросил его придержать камень за ним в течение трех лет, до его возвращения, и сам отправился на родину. Поскольку голландец не вернулся в Нагасаки и после шести лет, японец, не будучи в состоянии больше ждать, разбил камень. К его удивлению, красные живые рыбы выпрыгивали из камня. В следующем году вернувшийся голландец обнаружил, что камень был разбит, и рассказал японцам, что это был самый ценный вид камня, и встречается он только в Японии. Обладание таким камнем могло значительно удлинить жизнь. Если его полировать, то он станет настолько прозрачен, что можно увидеть, как красные «бессмертные» рыбки плавают внутри, а если смотреть на рыбу внутри камня каждое утро и вечер, это будет способствовать долголетию. Тогда японцы попросили голландца, чтобы он научил их распознавать такие ценные камни, но он вернулся на родину, не раскрыв свой секрет (Okada, 1955, pp. 155-56).

Существует множество различных версий такого рода волшебных сказаний, наделяющих Чужих особой силой и способностями, однако мотив всегда тот же. В более ранних народных сказаниях, написанных до периода Эдо, чужак, который может знать мистическую ценность таких камней или других материалов, как правило, китаец. Когда же Японцы столкнулись с европейцами, место китайцев заняли они, куда более чуждые для японского сознания. Возможно также, что изначально этот тип истории был завезен в Японию из Китая, однако стоит отметить, что японцы, адаптировав его под местные реалии, сделали его своим и, в свою очередь, «применили его по отношению к европейскому Чужому» (Okada, 1955, p. 157).

Как отмечалось выше, для японцев понятие «Чужой» связано одновременно с особой мудростью, но и, потенциально, злыми

силами. Незнакомцы, посетители, попрошайки и даже камни, доставленные из дальних мест, часто могут восприниматься как символы грядущей удачи. Эта вера может быть исторически связана с понятием “marebito” в Древней Японии. Слово маребито (marebito, 稀人 или 客人) означает Бога, который изредка посещает сельских жителей, прибыв из другого мира, расположенного далеко за морем, с целью «принести жителям удачу, мудрость и духовное знание». (Origuchi, 1975). Сюжет о визите такого Чужого является основой для некоторых распространенных деревенских ритуалов, как, например, ритуала, во время которого молодой человек, одетый как Бог, посещает каждый дом в своем селе, чтобы благословить его и наделить удачей. В более поздние периоды это были хокай-бито (“hokai-bito”) или «люди, которые предлагают поздравления» (Yoshida, 1981, pp. 89-90); они также отнесены к понятию маребито, и к ним, соответственно, относились как к богам. Хокай-бито часто приходили в обличье попрошайки. Понятие маребито не исчезло и сохранилось до наших дней. Известна практика нама-хаге (“nama-hage”) на северо-востоке Японии, в которой молодые люди в масках гоблинов и одетые монстрами посещают каждый дом села, чтобы добиться хорошего урожая и плодородия. Она основана на аналогичном понятии «дом богов» или «визит богов»: “maroudo-gami” (Okano, 1960, pp. 1364-1366; Takeuchi, 1960, pp. 413-415). Понятие «визит богов» также сохранилось и в наши дни в различных ритуалах в деревнях на острове Токуносима, на юго-западе Японии. Например, в ритуале, называемом «мучи-таборе» (букв. «дайте нам рисовый пирог»), в деревне Тете на северном побережье острова, юноши и мальчики, одетые в белую простыню, посещают каждый дом деревни, принося благую весть. Принято считать, что их визит является благословением семьи к дальнейшему продолжению рода. В каждом доме они получают мучи (рисовое пирожное) как подношение богам. Этот ритуал осуществляется с 15 июля по лунному календарю, последний день Бон (праздник почитания предков).

Представление о визите богов является также основой сказки, в которой богатый человек отказывает в гостеприимстве нищему монаху и в результате становится бедным, а бедняк, который подает монаху, становится богатым. Подобный мотив также можно встретить в древних мифах.

Народная вера в посещение богов может быть найдена и сегодня в легендах, рассказываемых современными сельскими жителями. В деревне Инокава на восточном побережье острова Токуносима, префектура Кагосима, есть святыня, называемая Ибиганаси, посвященная плоской скале. Согласно легенде, бытующей

среди жителей деревни, однажды в деревню из далекого, заморского побережья прибыл пожилой мужчина в изношенной одежде и с плоским камнем. Один человек начал бросать камни в старика, но другой предложил ему пищу и даже помог вычесать вшей из его волос. Семейная линия человека, бросавшего камни, была бездетной. Женщины, ставшие женами в этой семейной линии, были бесплодны с чревами «как камни» из-за мистической силы старика. Тем не менее, потомки человека, который был добр к нему, имели много детей, «как вши», и стали процветать. Старик также заверил доброго человека, что его потомки не потерпят кораблекрушений, оспы или трудных родов. По словам нынешнего старосты деревни, который утверждает, что является прямым потомком доброго человека, обещания старика сбылись. С тех пор как старик внезапно исчез из деревни, жители поклонялись плоскому камню, с которым он прибыл. Этот священный камень также известен среди жителей деревни, как бог Эбису.

Вера в приход богов, очевидно, имеет отношение к богу Эбису, которому поклонялись японские рыбаки как «богу рыбалки», а позже купцы как «богу торговли». Очевидно, что имя бога связано со словом «эбису», т.е. «чужак, иностранец», или лицо из удаленного места. Таким образом, Эбису – это бог, пришедший из отдаленных земель и приносящий удачу. Это особенно отразилось у рыбаков в культах почитания камней или предметов, выброшенных на берег, как проявления бога Эбису. Так, рыбак деревни в префектуре Оита трижды обнаруживал похожие камни в своей рыболовной сети. Это было истолковано как особый знак, и «жители деревни решили поклоняться этим камням как богу Эбису в святилище, которое они построили возле пляжа» (Yoshida, 1981, pp. 92-93). В этих местах имеется обычай, согласно которому в ряде рыбацких деревень во время большого улова к посетителю, случайно проходящему мимо, относятся с особым гостеприимством, воспринимая его как Эбису (Takeuchi, 1960). Однажды путешественник, посетивший такую рыбацкую деревню, был приглашен присоединиться к рыбалке. Экипаж, к которому он присоединился, поймал так много рыбы, что начал называть посетителя «Эбису-сан». Когда другие рыбаки узнали об этой удаче, они попросили, чтобы посетитель также плыл на их лодках, надеясь получить подобный крупный улов. Бедный парень должен был плыть в одной лодке за другой (Sakurada, 1968).

Ассоциация Чужого с доброжелательной и мистической силой до сих пор сильно сохраняется в Японии. Когда японский исследователь Тейго Ёшида (Teigo Yoshida) осматривал острова Оки, префектура Симанэ, с французским антропологом и его женой, осенью 1977 года они случайно наткнулись на рыбацкий порт в Ураго, где

люди совершали церемонию запуска лодки. Заметив их неожиданный визит, они неоднократно восклицали, что им «повезло, что их посетили эти странные гости, так как это сулило удачу новой лодке»¹.

Отражение подобных представлений о Чужом можно также обнаружить в многочисленных романах, фильмах и телевизионных драмах Японии. Во многих традиционных историях именно бродячие самураи (ронин-моно) или «путешествующие странники» (ватари-моно), проходящие мимо, спасают людей, терпящих бедствие, устраняя злонамеренных боссов, которые являются источником народного бедствия. В качестве примера подобной истории можно привести легендарный фильм Акиры Куросавы «Семь самураев» и другие его фильмы. В фильме «Семь самураев» ярко прослеживается символика, относящаяся к понятию «визит Богов». Семь самураев олицетворяют семь Богов счастья и удачи, среди которых и бог Эбису – бог рыбалки и труда, торговли, а также хранитель здоровья маленьких детей. В этом смысле очень значим момент, когда «главный» самурай (ронин) спасает маленького ребенка из рук вора, при этом сам проходит удивительную трансформацию, переодеваясь в монаха и остригая волосы. Главными условиями найма самураев для спасения крестьян от бандитов были их готовность работать за еду, а также свобода от клятвы другому господину. Вольные самураи, как правило, были путешественниками, пришедшими из далеких земель в поисках работы, а значит Чужаками для этих мест. В их готовности помочь крестьянам просто потому что они в беде или, в крайнем случае, спасти их за еду, прослеживается параллель с подношением Богам.

Помимо упомянутого выше фильма, есть также серия фильмов о Затоичи (Zatoichi), которые являлись одними из самых популярных в послевоенную эпоху. Затоичи – слепой, бездомный, путешествующий священник, искусно владеющий тростью-мечом. Эти фильмы показывают, что Затоичи случайно вовлечен в помощь людям, угнетаемым несправедливыми властями. Боевые навыки Затоичи помогают устранить угнетателей, спасая тем самым обычных людей. После каждого эпизода он возвращается в свое путешествие, снова становясь «Чужим». Фильмы Затоичи неоднократно показывались по телевидению. Можно даже говорить не о сериале, а целом цикле подобных сюжетов, странствующих из одного фильма в другой. Подобный сюжет также был отражен и в не менее популярной телевизионной драме «Когараси Монджиро», в которой герой,

¹ Путешествовал с профессором Клодом Леви-Стросс и его женой по островам Оки в ноябре 1977 года.

странник (ватари-моно), высоко квалифицированный фехтовальщик, спасает людей, терпящих бедствие, сражаясь с сильными угнетателями. Есть много других телевизионных драм, следующих этой основной схеме. Думаю, мы можем сказать, что привлекательность этого жанра заключается не только в мастерстве мечника, но и в воплощении идеи о Чужом, или Эбису, готовом прийти на помощь простым людям.

Как ни странно, приносить удачу мог не только живой Чужой, но и даже его труп. Среди рыбаков деревушки Кацумото-ура, острова Ики у северного Кюсю, есть традиция, согласно которой рыбак, нашедший труп в море, берет его в свою лодку и зарывает на своем домашнем кладбище. Они считают, что эта практика поможет им ловить рыбу, поскольку дрейфующий труп ассоциируется с богом Эбису. По рассказам одного из рыбаков, он два раза подряд забирал дрейфующие трупы, и в течение этих двух лет его добыча была особенно хороша. (Namihira, 1978, pp. 334-355). Эта практика вылавливания трупов довольно парадоксально сосуществует с противоречивыми понятиями о нечистоте, согласно которым любой контакт со смертью, деторождением, менструацией и женщинами считается нечистым. Такое загрязнение (“kegare”) приведет к «плохим уловам и невезениям» (Yoshida, 1972).

В рыбацких деревнях Островов Кошки и в Учино-уре, префектуре Кагосима, есть традиция, согласно которой молодой человек с завязанными глазами ныряет в море, чтобы забрать камни и принести их в святилище Бога Эбису. В этих деревнях камням, взятым со дна моря, поклоняются как Эбису. В деревнях в Фукусима-чо, префектуре Миядзаки, камни, которым поклоняются как Эбису, заменяют новыми камнями, если рыбаки постоянно страдают от плохих уловов. В рыбацкой деревушке Таману-ура, острова Гото, каждый год берется новый камень из моря, чтобы заменить старые во время ежегодного праздника в храме Эбису. Камень, которому поклонялись как Эбису в деревне в Вакамацу, префектура Фукуока, был пойман в рыболовную сеть. В Гокамуре, Островах Оки, префектуре Симанэ, камни, найденные в рыболовных сетях, обычно привозились домой и поклонялись им как проявлению бога Эбису в камидане (маленьком алтаре) дома рыбака. Жители деревни утверждают, что семьи, которые поклоняются таким камням Эбису в своих домах, имеют большие уловы рыбы (Yoshida, 1981, pp. 95-97).

Раковины, бутылки, маски, дрейфующие трупы и другие предметы из моря, а также китов, дельфинов и акул наряду с камнями часто называют Эбису. Им поклоняются во многих рыбацких деревнях, полагая, что они принесут хорошие уловы.

По сей день на островах Амами и Рюкю поклоняются Богам, прибывающим из далеких мест за морем и приносящим удачу людям. «Другой мир», из которого приходят Боги, чтобы принести обильные урожаи и удачу, называется *нерия (neriya)* или *ниира (niira)* в Амами, и *нираи (nirai)* на Окинаве. Это рассматривается как место за морем, у подножия моря или глубоко под землей. Примечательно, что *нирай* не всегда считается миром рая или изобилия, иногда он считается миром зла. Соответственно, посещение богов, как полагают, способно принести болезнь жителям. Нет никаких свидетельств того, что «понятие «нирай» как мира зла исторически либо старше или моложе, чем понятие «нирай» как мира изобилия» (Sumiya, 1963; Nika, 1971, pp. 461-467).

Подобным же образом Эбису не всегда является доброжелательным божеством. Иногда он посылает *татари* (мистическое воздаяние) людям. Существует храм Эбису, где стоит две статуи этого бога, так как, когда украли статую Эбису из святилища, люди сделали еще одну. Человек, который украл первоначальную статую, в результате мистического возмездия бога Эбису стал настолько болен, что вернул его в храм. Следовательно, храм получил две статуи Эбису в его двух проявлениях (Yoshida, 1981, pp. 96-97). В некоторых местах тележки (*bakemono* или *yukai*) в море называются «Эбису». Очевидно, у Бога Эбису есть как доброжелательный, так и злой аспекты.

Интересно, что во многих селах бог Эбису часто воспринимается одноглазым, глухим, горбатым или левшой. Он считался гермафродитом в Удзи Ямада, префектура Вакаяма. Уродство или аномалия Эбису связано с тем, что Эбису принадлежит иному миру. Смысл самого слова «эбису» несет в себе коннотацию уродства и ненормальности, например, *эбису-буна* означает уродливый карась, а *эбису-дзен* означает неправильно расположенные блюда на столе. Эбису одновременно является мужчиной и женщиной, это связано с аспектом Эбису как посредника между «Другим», мистическим миром и миром человека. Посредник, будь он «реальным» человеком (например, шаманом) или мифологическим богочеловеком, приобрел бы лиминальные атрибуты (Leach, 1964, pp. 23-24).

Почему же тогда незнакомые люди, посетители и даже предметы, найденные в море, считаются обладателями мистической силы? Ассоциация японского понятия «чужой» с обладателями духовно-животных в японских деревнях, несомненно, связана с концепцией «внешних» (*soto* или *yoso*) или «других» (экстерриториальность) в отличие от «внутренних» (*uchi*) или «мы». (Nakane, 1970, p. 138). В

японских деревнях есть чужие люди, известные как “*tabi*” или “*tabibito*” (странник), которых очень боятся и относятся к ним с большой осторожностью, ведь они не разделяют основные ценности соответствующей деревни. В то же время люди, принадлежащие к внутренней части, классифицируются по различным категориям. Посторонние и незнакомые люди не классифицируются вообще. Поэтому, когда они заходят в *uchi* (внутренне) пространство, они считаются потенциально опасными, как в физическом, так и мистическом смысле. Такое отношение к Чужому не уникально, ведь незнакомцы из внешнего мира часто считаются злобными и вредными. Подобный мотив можно встретить и во множестве других стран, в которых «незнакомых людей, чье прошлое неизвестно, часто подозревают в колдовстве» (Yoshida, 1981, p. 98). Во многих частях мира (например, в современной Греции, на Ближнем Востоке и в Эфиопии), где распространена вера в сглаз, незнакомцев часто подозревают в том, что они являются носителями «дурного глаза» (Maloney, 1976). В Эфиопии люди, которые именуется “*buda*”, или «люди дурного глаза», являются «чужими» для земли Амхара. Происходящие из другого региона, они не имеют земли и зарабатывают себе на жизнь своими навыками кузнечного дела, ткачества и изготовления керамики (Reminick, 1974, pp. 289-290). В отличие от людей “*rega*”, чья родословная хорошо известна (их так же именуют «чистая кость»), “*buda*” имеют другое этническое происхождение, и их предки или родственники неизвестны (Reminick, 1974, pp. 280-281). В Мексике дурной глаз обычно называют *mal de ojo*, *mal ojo* или просто *ojo* (*ojo* – глаз, *mal* – плохо, плохой, дурной). Считается, что “*mal ojo*” характерен для человеческих угроз, однако среди всех людей потенциально наиболее опасными являются незнакомые люди. В современной Греции объектами сплетен оказываются чаще всего посторонние, особенно это касается людей различных ремесел (Dionisopoulos-Mass, 1976, p. 42). В тунисских деревнях «привлекательных незнакомых людей считают возможными носителями злого глаза, и поэтому их следует избегать, особенно женщинам и детям» (Teitelbaum, 1976, p. 64). Лугбары часто подозревают в колдовстве «незнакомцев, чье прошлое неизвестно» и кузнецов-одиночек, которые пришли в Лугбару, чтобы заниматься своим ремеслом. Это напоминает нам о японских кузнецах в регионе Саньин, как уже говорилось выше, которые обычно воспринимались как незнакомцы, обладающие мистическими способностями управлять людьми, делая их психически ненормальными.

Тем не менее, как мы видели, Чужие люди и посетители, пришедшие издалека или из других стран, а также чужеродные

предметы, найденные в море, могут принести людям удачу. Эта положительная сторона понятия «Чужой» также может быть найдена в других культурах. В Древней Греции считалось, что боги принимают вид незнакомцев и посещают различные города, чтобы исследовать поведение человека. В отрывке из «Одиссеи» Гомера говорится: «Да, и боги в обличе незнакомцев издалика надевают маски и посещают города, созерцая насилие и праведность людей» (Гомер, XVII: 485-488.). Законы Ману древней Индии указывают, что гостеприимное обращение с благородными посетителями принесет «богатство, славу, долгую жизнь и небесное благополучие» (Эльманович, 2002).¹ Народы Аравии, маори Новой Зеландии и другие этнические группы гостеприимно относятся к незнакомцам и посетителям, так как считают, что незнакомые люди принесут им «дождь, пищу и счастье» (Westermarck, 1906, pp. 582, 592, 593).

Являются ли сверхъестественные силы, связанные с незнакомцами и посетителями, вредными или благотворными, по-видимому, определяется контекстом. Мертвый труп на земле ритуально нечист и загрязняет людей, но он приносит удачу, если его находят дрейфующим в море. Дельфины обычно являются врагами рыбаков, поскольку они охотятся за теми же рыбами, однако, считается, что они приносят удачу как Эбису, когда их воспринимают как приплывших издалика. Хотя незнакомые люди и посетители считаются потенциально опасными в обычных условиях, но если с появлением незнакомца приходит удача, то считается, что именно они привели к счастливому повороту событий. Рыбаки, например, когда улов большой, к чужакам обращаются с гостеприимством, как к Эбису.

Незнакомец, недавно поселившийся в деревне, не является ни полноправным членом деревни, ни знакомым человеком, связанным с остальными (Yamaguchi, 1975, pp. 81-90). Труп, дрейфующий в море, считается очень неоднозначным для рыбаков, потому что для них, как и для японцев в целом, плавающий труп в море не считается полностью мертвым, пока он не похоронен с надлежащей церемонией похорон (Namihira, 1978, p. 353). Маребито, посетители или посещающие боги, а также люди или вещи, воспринимаемые как Эбису, все приносящие людям удачу, являются, очевидно, посредниками между людьми и богами, а также между миром человечества и миром божественным. Факт, что фестивали бога Эбису часто проходят как в начале, так и в конце года (Yoshida, 1981, pp. 91-

¹ Глава 3. Пункт 106. «Пусть не ест то, что не предлагает гостю; [угощение] гостя [обеспечивает] богатство, славу, долголетие и небесное блаженство».

92), отражает лиминальную природу Бога. Кроме того, *ebisu doki* (время эбису) обозначает время между днем и ночью, или сумерки. Они традиционно считаются мистически опасным временем, потому что японцы верят в существование сверхъестественных чудовищ. Период перед тем, как опустится ночь, называется *oita ga doki*, что означает время, когда человек сталкивается с демонами.

В связи с этой посреднической природой Чужого незнакомцы, как правило, рассматриваются и как боги, и как люди одновременно. Об этом свидетельствуют ритуалы островов Яэяма, префектура Окинава. Двое молодых людей под видом Бога Акамата и богини Куромата, в красных и черных платьях соответственно, появляются на закате из пещеры за деревней. Они посещают все дома деревни, чтобы принести им удачу, а затем возвращаются в пещеру перед рассветом. Считается, что пещера соединена с дном моря, где находится «другой» мир. В этом смысле оба бога изображены смертными людьми, они наполовину люди, наполовину боги во время ритуала (Muratake, 1975, p. 228). Во многих культурах существуют подобные параллели: предметы или существа, рассматриваемые как посредники между двумя категориями (например, люди и боги, люди и животные, культура и природа, этот мир и другой мир и т.д.), часто являются носителями мистической силы (Leach, 1964, p. 39).

Заключение

Необходимо учитывать исторически сложившиеся убеждения и концепции, такие как *Marebito*, Эбису и «посещение богов», чтобы понять два противоположных аспекта японского понятия «Чужой». Следует также признать, что незнакомцы, посетители, дрейфующие трупы и другие предметы, найденные в море, являются медиаторами между этим миром и другим миром, а их посредническая природа сама по себе предоставляет им мистические силы.

Таким образом, во многом неоднозначность японского отношения к иностранцам проистекает из очень распространенного, базового набора культурных концепций, схожих по своей существенной структуре с понятиями «Чужой», встречающимися в других культурах. Но не следует и забывать, что иностранный Чужой, в силу исторического и культурного своеобразия Японии (особенно периода изоляции и последующего отставания в технологическом развитии), мыслился как обладающий особым знанием, которое являлось результатом его удачливости, проистекающей от его повышенной жизненной силы. И если свой Чужой (приехавший из других областей или деревень) оказывался наделенным

исключительными силами, полученными от животных-демонов, то иностранный Чужой нередко оказывался типологически приравненным к Эбису, т.е. имел почти божественную природу. Именно по этой причине, в период появления «четырёх чёрных кораблей» в конце Второй мировой войны, когда американцы сбросили ядерную бомбу на Хиросиму и Нагасаки, западный человек тем самым доказывал свою исключительность, вызывая культурный шок у японцев.

Список литературы

- Dionisopoulos-Mass, R. (1976). *The Evil Eye and Bewitchment in a Peasant Village (Greece). The Evil Eye.* (C. Maloney, Ed.) New York.
- Goff, J. (2001). Conjuring Kuzunoha from the World of Abe no Seimei. *A Kabuki Reader: History and Performance*, 384.
- Hika, M. (1971). Ryukyu no Saishi to Sekaikan wo meguru Mondai (Problems Centering Around the Ritual and World View of the Ryukyus). (T. Oto, & T. Ogawa, Eds.) *Okinawa Bunka Ronso (Essays on Okinawa Culture) 2*, pp. 461-467.
- Leach, E. (1964). *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse.* (E. Lenneberg, Ред.) Cambridge: New Directions in the Study of Language.
- Maloney, C. (1976). *The Evil Eye.* New York.
- Muratake, S. (1975). *Kami Kyodotai Hojo (God, Community, and Fertility).* Tokyo.
- Nakane, C. (1970). *Japanese Society.* (Vol. Chapt. 2). Berkeley.
- Namihira, E. (1978). Suishitai wo Ebisu to Shite Matsuru Shinko: Sono Imi to Kaishaku (Ebisu: A Liminal Deity in Japanese Folk belief). *Minzokugaku Kenkyu (The Japanese Journal of Ethnology)*, Vol. 42, pp. 334-355.
- Noriko, T. (2010). *Japanese Demon Lore: Oni from Ancient Times to the Present.* Utah State University Press.
- Okada, A. (1955). *Kirishitan Bateren (Japanese Catholics).* Tokyo.
- Okano, H. (1960). *Marebito (Visiting God).* (T. 4). (N. M. Kyokai, Ред.) Tokyo: Nihon Shakai Minzoku Jiten (Social and Ethnographical Dictionary of Ethnology).
- Origuchi, S. (1975). *Origuchi Shinobu Zenshu (Complete Works of Origuchi Shinobu)* (Vols. 1,2,7). Tokyo.
- Reminick, R. (1974). The Evil Eye Belief among the Amhara of Ethiopia. *Ethnology*(3), pp. 280-291.
- Sakurada, K. (1968). *Gyoson no Dento (Tradition of Fishing Village).* Tokyo.

- Seki, K. (1960). *Namahage (Masked Dance)*. *Nihon Shakai Minzoku Jiten (Social and Ethnographical Dictionary of Japan)*. (N. M. Kyokai, Ed.) Tokyo.
- Smith, J. Z. (2004). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sumiya, K. (1963). Amami Oshima Kunnaka no Kami Matsuri (Ritual of Kunnaka, Amami Islands). *Shakai to Densho.*, Vol. 7(No. 1.).
- Takeuchi, T. (1960). *Kojiki (Beggars)*. (N. M. Ethnology), Ed.) Tokyo: Nihon Shakai Minzoku Jiten (Social and Ethnographical Dictionary of Japan).
- Takeuchi, T. (1960). Yosomono (Outsider). *Nihon Shakai Minzoku Jiten (Social and Ethnographical Dictionary of Japan)*(Vol. 4), pp. 1942-1945.
- Teitelbaum, J. (1976). *The Leer and the Loom Social Controls on Handloom Weavers (Tunisia)*. *The Evil Eye*. (C. Maloney, Ed.) New York.
- Westermarck, E. (1906). *The Origin and Development of Moral Ideas*. (T. Vol. I.). London.
- Westermarck, E. (1924). *The Origin and Development of Moral Ideas* (Vol. 1). London: Macmillan And Company Limited.
- Yamaguchi, M. (1975). *Bunka no Ryogisei (Ambiguity of Culture)*. Tokyo.
- Yoshida, T. (1967, Jul.). Mystical Retribution, Spirit Possession, and Social Structure in a Japanese Village. *Ethnology*, Vol.6(No.3), pp. 237-262.
- Yoshida, T. (1972). *Nihon no Tsukimono (Spirit Possession in Japan)*. Tokyo.
- Yoshida, T. (Apr. 1981 г.). The Stranger as God: The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion. *Ethnology*, Vol. 20(No. 2), pp. 87-99.
- Yoshida, T., & Ueda, H. (1968). Spirit Possession and Social Structure in Southwestern Japan. *Proceedings, VIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Science Council of Japan 2*, (pp. 377-378). Tokyo and Kyoto.
- Yoshida, T., Maruyama, K., & Namihira, E. (1974). Technological and Social Changes in a Japanese Fishing Village. *Journal of Asian and African Studies*(9), pp. 1-16.
- Гомер. (n.d.). «Одиссея».
- Павленко, Н. В. (2018). Семантика образа лисы в японской культуре как отражение концепта Другого/Чужого. *Журнал фронтирных исследований*(3), стр. 41-58.
- Трынкина, Д. А. (2013). «Волшебные лисы Японии». *Журнал Вестник Московского Университета, Серия 8: История*, стр. 99-116.

- Эльманович, С. Д. (2002). *Законы Ману. Манавадхармашастра*. (Г. И. Ильин, Ред., & С. Д. Эльманович, Перев.) Москва: «ЭКСМО-Пресс».
- Якушенков, С. Н., & Якушенкова, О. С. (2010). Чужое тело сквозь призму встречи цивилизаций или Личико Гюльчатай. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*(4 (25)), стр. 111-117.
- Якушенков, С. Н., & Якушенкова, О. С. (2012). Тело варвара: конструирование образа Чужого на китайском фронтире. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*(4), стр. 234–241.
- Якушенкова, О. С., & Якушенков, С. Н. (2013). Первые английские представления о зомби как отражение «встречи с Чужим» в условиях гетеротопии плантационного хозяйства. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*(2), стр. 242–251.

THE DUALITY OF THE IMAGE OF THE OTHER/ALIEN IN JAPANESE CULTURE: FROM THE DEMONIC TO THE DIVINE

Pavlenko, N. V.

DOI: 10.24411/2500-0225-2018-10028

Pavlenko Nadezhda Vladimirovna, Limited Liability Company
“LUKOIL-Nizhnevolzhskneft”,
414000, the Russian Federation, Astrakhan, Admiralteyskaya Str., 1, bld. 2,
E-mail: kitai.kibo@gmail.com

This article analyzes the ambivalence of the image of the Other/Alien in Japanese culture and the prerequisites for its formation associated with internal and external processes in Japanese society. Under the conditions of alternation of periods of isolation and openness, cultural influence from outside and complete isolation, the images of the Other were also subjected to constant transformations. All this led to the fact that often the image of Alien shifted its value orientations to diametrically opposite. The Alien could be the bearer of evil or the bearer of good. After the policy of isolationism was declared by Bakufu in 1640, and the subsequent measures were taken to maximize control over the movement of citizens through the country, an Alien was not only a foreigner, but also any Japanese traveling around the country. The appearance of any Stranger in a particular area was something exceptional. The very fact of the journey was exclusive, because only monks, samurai and merchants could travel, who have received special permissions, or some anti-social elements, an outcast or a troublemaker. Being outside the borders of a traditional residence suggested that he was the bearer of some special properties: holiness vs demonic, government authority or exceptional courage, courage, etc.. In such conditions, the Alien most often turns out to be a creature endowed with properties that go beyond the usual, i.e.

supernatural or close to them; he becomes a part of the world of animals, or the world of gods/demons. All this gave rise to ideas about the connection of the Other/Alien with the divine or demonic. Objects belonging to the Other were also endowed with similar properties.

The article discusses in detail the concepts of Marebito, Ebisu and “visiting gods”, demonstrating the dualism of the Japanese concept of the Other/Alien.

Keywords: Japan, believes, Ebisu, the Other/Alien, Stranger, otherness

References

- Dionisopoulos-Mass, R. (1976). *The Evil Eye and Bewitchment in a Peasant Village (Greece). The Evil Eye*. (C. Maloney, Ed.) New York.
- Goff, J. (2001). *Conjuring Kuzunoha from the World of Abe no Seimei*. A Kabuki Reader: History and Performance, 384.
- Hika, M. (1971). Ryukyu no Saishi to Sekaikan wo meguru Mondai (Problems Centering Around the Ritual and World View of the Ryukyus). (T. Oto, & T. Ogawa, Eds.) *Okinawa Bunka Ronso (Essays on Okinawa Culture) 2*, pp. 461-467.
- Leach, E. (1964). *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse*. (E. Lenneberg, Ред.) Cambridge: New Directions in the Study of Language.
- Maloney, C. (1976). *The Evil Eye*. New York.
- Muratake, S. (1975). *Kami Kyodotai Hojo (God, Community, and Fertility)*. Tokyo.
- Nakane, C. (1970). *Japanese Society*. Berkeley.
- Namihira, E. (1978). Suishitai wo Ebisu to Shite Matsuru Shinko: Sono Imi to Kaishaku (Ebisu: A Liminal Deity in Japanese Folk belief). *Minzokugaku Kenkyu (The Japanese Journal of Ethnology)*, Vol. 42, pp. 334-355.
- Noriko, T. (2010). *Japanese Demon Lore: Oni from Ancient Times to the Present*. Utah State University Press.
- Okada, A. (1955). *Kirishitan Bateren (Japanese Catholics)*. Tokyo.
- Okano, H. (1960). *Marebito (Visiting God)*. (T. 4). (N. M. Kyokai, Ред.) Tokyo: Nihon Shakai Minzoku Jiten (Social and Ethnographical Dictionary of Ethnology).
- Origuchi, S. (1975). *Origuchi Shinobu Zenshu (Complete Works of Origuchi Shinobu)* (Vols. 1,2,7). Tokyo.
- Reminick, R. (1974). The Evil Eye Belief among the Amhara of Ethiopia. *Ethnology*(3), pp. 280-291.
- Sakurada, K. (1968). *Gyoson no Dento (Tradition of Fishing Village)*. Tokyo.

- Seki, K. (1960). Namahage (Masked Dance). *Nihon Shakai Minzoku Jiten (Social and Ethnographical Dictionary of Japan)*. (N. M. Kyokai, Ed.) Tokyo.
- Smith, J. Z. (2004). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sumiya, K. (1963). *Amami Oshima Kunnaka no Kami Matsuri (Ritual of Kunnaka, Amami Islands)*. *Shakai to Densho.*, Vol. 7(No. 1.).
- Takeuchi, T. (1960). Kojiki (Beggar). (N. M. Ethnology), Ed.) Tokyo: *Nihon Shakai Minzoku Jiten (Social and Ethnographical Dictionary of Japan)*.
- Takeuchi, T. (1960). Yosomono (Outsider). *Nihon Shakai Minzoku Jiten (Social and Ethnographical Dictionary of Japan)*(Vol. 4), pp. 1942-1945.
- Teitelbaum, J. (1976). The Leer and the Loom Social Controls on Handloom Weavers (Tunisia). *The Evil Eye*. (C. Maloney, Ed.) New York.
- Westermarck, E. (1906). *The Origin and Development of Moral Ideas*. (T. Vol. I.). London.
- Westermarck, E. (1924). *The Origin and Development of Moral Ideas* (Vol. 1). London: Macmillan And Company Limited.
- Yamaguchi, M. (1975). *Bunka no Ryogisei (Ambiguity of Culture)*. Tokyo.
- Yoshida, T. (1967, Jul.). Mystical Retribution, Spirit Possession, and Social Structure in a Japanese Village. *Ethnology*, Vol.6(No.3), pp. 237-262.
- Yoshida, T. (1972). *Nihon no Tsukimono (Spirit Possession in Japan)*. Tokyo.
- Yoshida, T. (Apr. 1981 г.). The Stranger as God: The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion. *Ethnology*, Vol. 20(No. 2), pp. 87-99.
- Yoshida, T., & Ueda, H. (1968). *Spirit Possession and Social Structure in Southwestern Japan*. Proceedings, VIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Science Council of Japan 2, (pp. 377-378). Tokyo and Kyoto.
- Yoshida, T., Maruyama, K., & Namihira, E. (1974). Technological and Social Changes in a Japanese Fishing Village. *Journal of Asian and African Studies*(9), pp. 1-16.
- Homer. (n.d.). *Odyssey*.
- Pavlenko N.V. (2018). The semantics of an images of foxes in japanese custure as a reflection of the concept of the other. *Journal of Frontier Studies* (3), pp. 41-58.
- Trynkina, D. A. (2013). Magic Foxes of Japan. *MSU Vestnik, Series 8: History*, pp. 99-116.

- Elmanovich, S.D. (2002). *The laws of Manu. Manavadharmashastra*. (G. I. Il'in, Ed., & S. D. Elmanovich, Trans.) Moscow: «Ehksmo-press».
- Yakushenkov S.N. & Yakushenkova O.S. (2010). The Face of the Other through the prism of the Cultural Encounter or the Face of Gulchatay *Caspian Region: Politics, Economy, Culture* (4 (25)), pp. 111-117.
- Yakushenkov S.N. & Yakushenkova O.S. (2012) Barbarian body: construction of the alien's body on the Chinese Frontier. *Caspian Region: Politics, Economy, Culture*, 4, pp. 234-241.
- Yakushenkov S.N. & Yakushenkova O.S. (2013). The first English ideas about zombies as a reflection of the Cultural Encounter with the other in the conditions of heterotopia of plantation. *Caspian Region: Politics, Economy, Culture* (2), pp. 242–251.