

СЕМАНТИКА ОБРАЗА ЛИСЫ В ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ КАК
ОТРАЖЕНИЕ КОНЦЕПТА ДРУГОГО/ЧУЖОГО¹

Павленко Н.В.

DOI: 10.24411/2500-0225-2018-10015

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

Слышу, лиса, про твои чудеса.
(Русская пословица)

*Multa novit vulpes*²
(«Пословицы» Эразм Роттердамский)

В данной статье анализируется семантика образа лисы в контексте модели межкультурной коммуникации в культурном ландшафте Японии. Как правило, лисы в японской культуре выступают в нескольких ипостасях. Они являются своеобразным эскортом богини риса Инари, и в этом качестве статуи их помещают во многих храмах Японии. В народных поверьях лиса оказывается еще и амбивалентным существом, способным к оборотничеству. Считается, что данный аспект символики лис перекочевал в Японию из Китая, где распространены представления об особых лисах, обладающих сверхъестественными способностями. Принимая обличие обворожительных красавиц, они лишают мужчин жизненных сил, убивая их. Но могут и иначе навредить человеку, наслав на него болезни. В этом спектре противоречивых представлений нашли свое отражение как собственно аутентичные представления японского народа, так и заимствованные из чужих культур. В них лиса оказывается неким маргинальным существом, как подателем благ, так и носителем негативных качеств, угрожающих человеку. На уровне повседневности лисы являлись рефлексией гомогенной структуры японского общества и страха перед этой неоднородностью. Любой выход за пределы гомогенности воспринимается как угроза обществу, а носитель особых черт объявляется монстром или индивидуумом, связанным с монстрами.

Однако, эта амбивалентность не является статичной, диаметрально противоположные черты постоянно переплетаются, трансформируются друг в друга, и уже невозможно отличить, где заимствование чужого, а где развитие национальных верований и народных воззрений. Однако, и в Китае представления о лисах нередко выполняли одинаковую функцию, призванную являться рефлексией на встречу с Другим.

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

² Лат. «Многое знает лиса» – фрагмент пословицы Эразма Роттердамского из его труда «Адагия».

Ключевые слова: Япония, религиозные представления, лисы-оборотни, плодородие, Инари, ёкай, Чужой, Другой, инаковость

Введение

Картина мира любого народа представляет собой сложную систему, построенную на основе рациональных знаний и особых представлений, которые отражают иррациональные представления об окружающем мире. Но нередко грань между рациональным и иррациональным довольно условная, рациональное в процессе эволюции нередко переосмысливается, домысливается и в конечном итоге уже мало напоминает исходный вариант. Но в этом процессе становления подобных картин мира не только внутренние трансформации играют решающую роль, нередко эта мировоззренческая система складывается под влиянием встречи или столкновения с другими системами – мировоззрениями других народов. Встреча с Чужим или даже Другим в этих условиях оказывается решающим фактором, под влиянием которого картина мира народа принимает новые формы, а порой и новые содержания. И в отдельных случаях уже сложно выявить, где свое, а где заимствованное, так как заимствуемое тут же осмысливается и вписывается в собственную культуру.

В данной статье мы бы хотели поговорить сразу о двух сложнейших феноменах, которые в интересующем нас вопросе нашли свое отражение в японской культуре. Первый феномен касается того, как японская культура гармонично оперирует различными культурными элементами, располагающимися в дихотомии свой/чужой, то, что воспринимается нами как целостное и гомогенное, на самом деле представляет собой уникальный синтез автохтонного и чужого. К этому же феномену следует отнести и то, как формируется концепция Другого, какое место занимает этот Другой и какие свойства ему приписываются.

Второй феномен, о котором нам предстоит говорить, касается комплекса представлений о лисах, в которых *par excellence* отразились все специфичные черты Инаковости.

Этот феномен образа лисы (кицунэ) как бы распадается на несколько гносеологических уровней. У многих народов мира лиса играет заметную роль в фольклоре, но лишь у японцев лисам придается особо важная роль, а их изображения являются неотъемлемым элементом культурного ландшафта Японии. Европейцы были очарованы этим фактом, что не было ни одного

путешественника в XIX в., который бы не отметил этот факт¹. Все это привело к тому, что кицунэ оказались в центре внимания самых различных ученых уже более столетия. При этом, на первый взгляд, символика «лисы»² в представлениях японцев кардинальным образом отличается от того, что мы обнаруживаем у других народов.

В этой статье мы попытаемся проследить пути формирования символики лисы в контексте инаковости, так как, по мнению, многих исследователей представления о лисах являются плодом синтеза различных культурных традиций: японской и китайской. Кроме этого, на наш взгляд, на уровне повседневности, представления о лисах, особенно в той части, определяемой в рамках японской культуры через понятие ёкай (Яковенко; Foster, pp. 40-43), имеет непосредственное отношение к традиционной картине мира в представлении японцев. Другими словами, мы полагаем, что в дискурсе лисы мы обнаруживаем сложную систему, характеризующую коммуникативную культуру японского народа в ее двух аспектах: межкультурном (японцы/представители других народов) и межличностном (внутри японского социума).

Основная часть

В большинстве европейских мифологий лиса – это символ хитрости и плутовства (Wallen, p. 39). Но не всегда ее образ был комичен. Древние греки Беотии рассказывали о тевмесской лисице (Павсаний, стр. 198-99), являвшейся порождением змеи Ехидны³. Лисица была столь неуловимой и кровожадной, что «фиванцы оказались вынужденными отдавать каждый месяц одного из фиванских юношей лисице насъедение: она пожрала бы множество людей, если бы это не было сделано» (Аполлодор, стр. 31).

В японской культуре лиса – это особое существо, которое символически занимает все пространство культуры. Ее сложно определить однозначно. Попытки дать ей какие-то дефиниции обречены на неудачу, она постоянно будет ускользать от нас, так как ее истинная сущность неуловима. На уровне религиозных

¹ Одним из первых, кто подробно остановился на описании кицунэ, был американский журналист Лафкадио Херн (Hearn L. P., 1894).

² Мы неслучайно взяли слово «лиса» в кавычки, так как, согласно японской, да и китайской традиции, «лиса» – это не просто обозначение животного рода *Vulpes*, а целого класса особых животных. В Японии термин кицунэ может иметь отношение не только к собственно лисам, но и енотовидным собакам (*Nyctereutes procyonoides*) – тануки. В этом случае нередко употребляется собирательный термин – «кори» (лисы-енотовидные собаки) (Visser, p. 1). Но термин «тануки» в некоторых префектурах Японии может употребляться и по отношению к барсукам (*Meles anakuma*). В тоже время для барсука имеется и особый термин – мудзина. В Китае отмечена схожая ситуация. Ряд животных объединяются в особую группу, получившую название «Четыре священных животных»: лиса, барсук, еж и змея (Li Wei-tsu).

³ Здесь снова уместно вспомнить китайскую традицию, объединяющую лису со змеей.

представлений она существо, сопутствующее богине плодородия Инари (богине риса). Каменные изваяния лис можно встретить у синтоистских храмов в невероятном количестве по всей Японии. Хотя Инари и считают богиней риса, однако, она выступает также покровительницей чая, sake, а также оружейников и торговцев. В отдельных случаях она может выступать и в качестве личного покровителя (Smyers K. A., 1996). Таким образом, лиса оказывается связанной с культами плодородия и благополучия. И хотя этот культ имеет прямое отношение к синтоизму, нет непреодолимой пропасти между культом и буддизмом, так как буддисты нередко указывали, что, «поклоняясь дакиням¹, человек поклоняется Инари» (Kirby, p. 48).

В этом удивительном сочетании лисы-рис-чай-сакэ-кузнечество-торговля странным кажется очень многое. Первое: почему именно лисы и богиня риса. Конечно, допустив связь лисы с рисом, можно расширить эти аналогии до чая и сакэ. Ведь рис – это прежде всего благополучие, но sake и чай, как способы времяпрепровождения для праздного, т.е. богатого человека, естественно войдут в этот перечень. Сложнее понять, каким образом в этом списке оказываются кузнечное ремесло и торговля, рыболовство. Ведь по мере распространения культа Инари её функции расширялись, и на побережье она стала защитницей рыбаков, её стали почитать как божество удачи и благополучия. Возможно, культ Инари распространился на все сферы материального благополучия в период Токугава, когда происходило формирование новой национальной культуры Японии, и многие культурные элементы перекочевывали из одной субкультуры в другую. Во многом этот процесс совпал и с другими важными событиями – встречей с Чужим, что совпало с началом Нового времени в Японии и привело к формированию новой картины мира. Но вне сомнения, что сформировался он еще в период Хэйан (794 – 1185 гг.), когда и началось формирование японской культуры, вобравшей в себя многие элементы корейской и китайской культур.

Но осмелимся допустить, что частично эта связь богини Инари с различными, порой диаметрально противоположными занятиями, имеет отношение не столько к самой богине – покровительнице риса, а непосредственно к лисам.

Хотя сложно сказать, когда Инари был (была)² отождествлена с лисами. Считается, что культ Инари начинается с 711 г. н.э., когда было сооружено святилище рядом с зернохранилищем (Инабари)

¹ Дакини – демонические существа женского пола, культ которых попал в Японию вместе с буддизмом.

² Инари может быть представлен и в мужском, и в женском облики, нередко это вообще андрогин.

(Kirby, p. 46). На сегодняшний день насчитывается около 32000 святилищ Инари в Японии. (Kamstra, p. 97). А количество персональных алтарей, посвященных Инари, просто невозможно сосчитать.

Сложно сказать, следует ли считать зернохранилище Инабари 711 г. точкой отсчета начала культа Инари¹, скорее всего у этого культа более давняя история, и не все так однозначно, как кажется на первый взгляд. Однако, можно констатировать, что гора Инари в Киото стала частью центром его распространения. Удивительно, как культ Инари по времени совпадает с различными упоминаниями о лисах в литературных источниках. Как указывает Киёси Нодзакі, средневековые японские хроники сообщали, что в период правления императора Камму (781 – 806) лай лисиц был слышан по ночам в императорском дворе. А в 820 г., в период правления императора Сага, лисы поднимались по ступеням императорского дворца (Nozaki, p. 4). А еще раньше в 720 г. черная лиса была подарена императрице Гэммэй из провинции Нара.

Именно в этот период составляются различные хроники и сказания о чудесах (сэцува), которые дают некоторые представления об отношении японцев к лисам. В одном из первых подобных произведений «Нихон рёики» (822) мы встречаем упоминание о лисах-оборотнях. И хотя основной массив рассказов «Нихон рёики» относится к VIII в. н.э., есть в нем сюжеты, имеющие отношения к более раннему периоду. Так в одной из историй, по мнению автора, относящейся к периоду правления императора Киммёя (539 – 571 гг.), рассказывается, как один человек женился на красавице, которая в действительности оказалась лисой-оборотнем, родившей в последствии ему сына. Когда муж узнал о том, что она оборотень, он не прогнал ее, а продолжал жить с ней. За свою связь с лисой она получила прозвище Кицунэ.

Их сын отличался особой силой и ловкостью, и он стал родоначальником семьи Кицунэ-но-атаи в провинции Мино» (Watson, p. 14). Легко заметить, что в данном эпизоде мы видим типичный образчик историй о лисах-оборотнях, перекочевавший из китайской литературы в японские сэцува. Подобные рассказы о лисах известны по китайским описаниям аж с III в. до н.э.. Как замечает У.А. Касаль, «вера в магию лис, а также в их способность оборотничества, зародилась не в Японии, а пришла из Китая, где эти внушающие страх животные, способные принять человеческий облик и морочить людей,

¹ Это святилище было перенесено в 816 г. в другое место по просьбе буддийского монаха Кукая – основателя секты Сингон.

были описаны еще в литературе времен династии Хань, 202 г. до н.э. — 221 г. н.э. Так как анимизм всегда был присущ японцам, вера в волшебных лис была сравнительно легко воспринята» (Casal, p. 1). В Японии же они получили распространение лишь с эпохи Хэйан. И в них нет никакого намека на то, что они как-то могут быть связаны с культами плодородия. Как правило, лисы — это оборотни, принявшие образ сексуальных красавиц и живущие с героем. Но могут они иметь также и мужское обличье. Как правило, они обитают в отдаленных местах, живут в старых гробницах. Нередко в Средние века и в Новое время лис принимает в народных поверьях функцию посланника, что согласуется с утверждениями некоторых исследователей, что первоначально встреча с лисой воспринималась как благоприятное предзнаменование (Nozaki, p. 4).

Вероятно, именно в период Хэйан и происходит разделение образа лисы на несколько противоположных вариантов. Лиса символически занимает все семантическое поле: от максимально позитивного (эскорт богини Инари, представляющий ее перед Аматерасу, т.е. выполняющий функцию посланника), до максимально негативного (оборотень в образе сексуальной красавицы, способный навредить человеку, вступающему с ним в связь). Посередине могут быть и иные нейтральные нарративы, призванные напомнить читателю или слушателю о необычных проявлениях мира.

Чтобы понять, как лисы оказались в эскorte божества риса Инари, нам придется отложить на некоторое время японский и китайский контексты и обратиться к совершенно иной культурной традиции. Ответ на этот вопрос о связях культов плодородия и лис мы находим в ряде мифологических сюжетов в Доколумбовой Америке. Параллели в мифологических сюжетах Восточной Азии и Доколумбовой Америке достаточно многочисленны и хорошо представлены в научной литературе (Березкин; Metevelis). Обратимся к некоторым из них. Один из вариантов этого мифа мы находим у индейцев майя-киче: «Это было еще перед тем, как солнце, луна и звезды появились над головами Создательницы и Творца.

Из Пашиля, из Кайала, как именовались (эти страны), появились желтые початки кукурузы и белые початки кукурузы.

Вот имена животных, доставивших эту пищу: лисица, койот, попугай и ворона. Эти четыре животных принесли известия о желтых початках кукурузы и о белых початках кукурузы. Они сказали (Создательнице и Творцу), что они должны идти в Пашиль, и они показали им дорогу в Пашиль.

И так они нашли пищу, и это было то, что вошло в плоть сотворенного человека, созданного человека, это была его кровь, из

этого была создана кровь человека. Так вошла кукуруза в (сотворение человека), по желанию Великой Матери и Великого отца» (Пополь-Вух. Родословная владык Тотонакапана, стр. 80).

Как мы видим, здесь четыре животных, связанных с зерновыми, именно они показывают дорогу богам к стране, где произрастает кукуруза. Таким образом, эти животные выступают еще и в роли посланников, приносящих благую весть.

Более развернутый сюжет о появлении зерновых находим мы у индейцев аймара, проживающих на Альтиплано – на юге Центральных Анд. Согласно сказкам аймара, лис является невольной причиной появления на земле злаков. Кондор поднимает лиса на небо и приглашает его принять участие в небесном пиршестве, правда, с условием запрета грызть кости. Лис наедается всяческих яств, но увлекшись, начинает громко грызть кости. Участники пиршества возмущены таким поведением и вышвыривают его с обеда. Лис остается на небе и пытается добраться до земли. Он делает веревку и спускается по ней на землю. Пролетающие мимо попугаи, садятся на веревку, следует ссора с лисом, и они расклеывают веревку. Лис падает на землю, разбивается, а злаки из его живота разлетаются по земле. Так на земле появляются злаковые культуры (Bolton, pp. 155-156) У индейцев аймара Боливии имеются и другие сказки и мифы о лисе. Подытоживая различные представления индейцев о лисах в Центральных Андах, можно сделать следующий вывод:

1. Лис, по представлению индейцев, является медиатором, перемещающимся между верхним и средним мирами;
2. Он обманщик, врун, но он обладает также знаниями, недоступными людям;
3. Он выступает в качестве помощника демиурга, однако, все портит ему, и его наказывают;
4. Выступает в качестве псевдо-бога;
5. Путем обмана он приобретает различные блага;
6. Смерть лиса приводит к появлению пищевых растений у людей;
7. В Центральном Перу он может выступать в качестве охранителя дома (Якушенков, 2001, стр. 98).

По мнению Якушенкова С.Н. в прошлом лис был представлен гораздо шире в мифологических представлениях Центральных Анд, о чем свидетельствуют различные нарративы и археологические находки (2001, стр. 94-110).

Таким образом, можно констатировать, что часть представлений о лисах в Японии могут иметь универсальный характер, свойственный тихоокеанскому региону в целом.

Превращение лисы в сопутствующее животное божеству плодородия вписывается в сюжеты архаичных мифов.

Правда, здесь не следует забывать, что у лиса из нарративов индейцев Центральных Анд множество и других важных функций. Он – посланник, он носитель знаний, неизвестных людям. Последнее это свойство сближает андийского лиса с представлениями о лисах у китайцев, в которых он предстает образованным, умным и умелым существом. Лис в представлении китайцев может стать небожителем. В трактате «Записки из царства Мрака», составленных Guo (郭氏) в начале IV в. н. э., мы встречаем: «Лисы в пятидесятилетнем возрасте превращаются в женщин. В столетнем возрасте они становятся прекрасными женщинами или медиумами. Некоторые из них становятся мужчинами и вступают в сексуальные отношения с женщинами. Они знают о всех делах в округе в радиусе тысячи ли, и они становятся искусными в черной магии и в других демонических искусствах, и таким образом могут околдовывать людей и заставлять их терять чувства. В тысячелетнем возрасте они достигают связи с небесами и становятся небесными лисами» (Campany, 2015, p. 74).

Таким образом, в семантике образов лиса у японцев и китайцев мы видим сложную систему представлений об этом существе, как Другом. Его инаковость определяется самыми различными чертами. Он может выступать в качестве антропоморфного существа, он – не человек, но и не обычное животное. Он знаток тайных наук, нередко образованный молодой человек или обворожительная красавица, владеющая искусством любви, он может даже приблизиться к богам, поэтому он – не человек и не животное, это нечто иное¹.

Сравнивая концепцию лиса у китайцев и японцев с представлениями у индейцев аймара, мы обнаруживаем много общего, что помогает нам лучше понять японские представления о ёкай. Как нам кажется, представления аймара более архаичные, они подверглись меньшему влиянию с внешней стороны, чем представления японцев, чья культура испытала сильнейшее воздействие со стороны китайской культуры.

Индейцы аймара, с одной стороны, воспринимают его как животное, и вместе с тем, он родственник, о чем свидетельствует обращение к нему как к родственнику – «Лари», т.е. «дядя по матери», т.е. «некто, принадлежащий ко второй половине экзогамной общины». Он свой, но в тоже время он Другой.

¹ Правда, не следует забывать, что приведенная фраза не только говорить об инаковости лисы, но и соответствует китайской концепции трансформации, когда одно явление со временем превращается в другое.

Примечательно, что в религиозных представлениях аймара имеется еще один персонаж, к которому относятся как к «дяде», это подземный дух (демон) Анчанчо, к которому боливийские горняки обращаются как дядюшке – Тио.

Мы не случайно, анализируя японские представления, вынуждены так подробно прибегать к иноэтничной традиции. Индейские верования дают возможность сопоставить схожие процессы, проходившие в японском обществе, находящемся в кризисном состоянии от встречи с Другим/Чужим. И в семантике образов лиса это заметно лучше всего. Конечно, не только образ лиса явился своеобразным индикатором кризисных процессов. Многие персонажи, относящиеся к классу ёкай, развивались подобным образом. Расширение национального пространства невольно приводило японцев к соприкосновению с другими народами, чей внешний вид, чья культура воспринималась японцами неоднозначно.

Все это нашло отражение в древних хрониках, описывающие подобные случаи культурных контактов: «[544 г.] 12-я Луна. Из провинции Коси доложили: «В северной части мыса Минабэ острова Садо обнаружены люди мисипасэ¹. Их лодка пристала там к берегу. Весной и летом они ловили рыбу и ели ее. Жители острова говорят, что это – не люди. Они называют их демонами² и не осмеливаются приближаться к ним. Жители села Уму, что на востоке острова, собрали желудей и собирались приготовить их. Они пекли их в угольях. Тут скорлупа превратилась в двоих людей. Они подпрыгнули над огнем больше, чем на сяку. Потом они стали драться друг с другом. Жители села были очень удивлены и вытащили их во двор. Там они снова стали подпрыгивать и драться. Какой-то человек совершил гадание и сказал: «Жители этого села будут непременно околдованы демонами». Не прошло много времени и случилось так, как было сказано – [жителей села] ограбили. Тут люди мисипасэ передвинулись к заливу Сэнакапа. Божество этого залива внушает ужас, и люди не осмеливаются приближаться к нему. Половина тех людей, которые пьют там воду, когда их мучает жажда, умирают. В пещерах скопилось много их костей. Тамошние люди называют бога Мисипасэ-но Кума»» (Нихон сёки – Анналы Японии, стр. 48).

Это обозначение чужаков как демонов (鬼), по мнению американского специалиста Норико Рейдер, проявилось в различных образах демонов. Анализируя семантику образа демона Сутен-додзи (酒呑童子), она приходит к выводу, что в формировании представления

¹ Мисипасе – одно из тунгусских племен.

² В тексте 鬼魅 – демоны.

об этом демоне отразилось отношение к Чужим/Другим. Этими Другими или Чужими могли быть самые различные лиминальные личности, маркированные как маргиналы, аутсайдеры (Reider, 2010, pp. 48-49). Пути формирования инаковости могли быть самыми различными: физические недостатки, болезни, отношения с законом, с властями (бывшие преступники, дезертиры), принадлежность к особым профессиям, представители других этнических групп и т.д.. Так на формирование сюжета о демоне Сутен-додзи могли повлиять несколько подобных вариантов инаковости: разбойники, представители профессий, связанных с кузнечным делом, представители других национальностей. Как ни странно, в отдельных случаях предпосылками для формирования образа демона могли быть сразу несколько причин. По одной из версий, основой для возникновения образа Сутен-додзи послужила история о представителе европеоидной расы, который жил в районе провинции танба и любил пить красное вино. По другой версии в основу легли рассказы о разбойниках, живших на горе Оэ, около Киото (Reider, 2010, pp. 20, 49).

Так кузнецы, связанные с огнем, а также с поиском руд под землей также часто становились «прототипами», стимулирующими возникновения образом демонов (Reider, 2003, p. 141). Не исключено, что особую роль в этом играл тот факт, что первоначально носителями этих профессий чаще всего были китайцы и корейцы. Именно поэтому, по мнению Рейдер, очень часто демоны вооружены металлическими палицами (2010, p. 23). Ну а у Сутен-додзи, живущего в пещере, все в доме сделано из железа (Reider, 2005, p. 217).

Возможно, что этот факт также сыграл решающую роль в том, что божество Инари оказалось покровителем оружейников.

Рождение с какими-то «отступлениями» от нормы могло также привести к тому, что индивида считали они (鬼) или рожденным от они. Так дети, родившиеся с зубами, попадали под определение ониго – дети демонов и подлежали убийству. Такая практика существовала во многих районах Японии вплоть до периода Эдо (Reider, 2010, p. 21).

Активные культурные контакты с другими странами в XVI-XVII в. вновь активизировали процессы актуализации инаковости через призму демонического. Иностранцы казались японцам демонами, обладающими сверхъестественной силой (Suzuki, pp. 89-91).

Примечательно, что в отношениях с Чужими, свои Другие (ёкай, они, кицуне и т.д.) оказывались на стороне японцев. В русско-

японской войне, по мнению японцев, тануки, одетые в красные мундиры¹, воевали в рядах японских солдат против русских: «Тануки по имени Умэноки-сан (Сливовое дерево) вместе со своим родом участвовал в японо-китайской и русско-японской войнах. В последней войне все тануки-оборотни превратились в войско в красных мундирах. Ни одна пуля армии русских солдат не попадала в них, тогда как оборотни без промаха поражали русских» (Игауэ Нахо, стр. 109).

И здесь нет ничего удивительного, так как только Чужой или Другой может победить иного Чужого.

Заключение

Как мы видим из всего сказанного выше, представления о лисах занимают важное место в японской культуре. Можно с уверенностью констатировать, что дискурс о лисах аксиологически столь разноплановый, что находится на шкале от крайне негативных коннотаций до позитивных. Лисы семантически приближаются к богам, и в то же время они оказываются в ряду ужасных они — демонов, угрожающих людям. Но в отличие от многих демонов, внешний вид которых относительно фиксирован, лисы, как и другие существа, сближаемые с ними, могут постоянно менять форму, что делает коммуникацию с ними особенно опасной.

Несмотря на то, что значительный пласт представлений о лисах был заимствован из китайской культуры где-то во второй половине I тыс. н.э., не исключено, что более архаичный пласт представлений о лисах как подателях или покровителях зерновых культур (риса), относится к японской культуре, т.е. является автохтонным. Хотя у нас нет доказательства для подобных утверждений, однако, сопоставительный материал по некоторым тихоокеанским культурам позволяет сделать эти предположения, учитывая тот факт, что подобные представления отсутствуют в китайской культуре.

Наличие параллелей в японской культуре и культуре индейцев Центральных Анд, вряд ли можно считать случайными. Как указывает российский этнолог Ю. Е. Березкин, отдельные параллели в фольклорных нарративах Японии и Южной Америки фиксируются в различных мотивах (Березкин, 2004, стр. 125). Он также делает выводы, что «Все азиатские мифологии сопоставимы в отношении числа мотивов. Японская в данном отношении соответствует ительменской и нивхской, айнская — корякской и юкагирской.

¹ Красный цвет был цветом лис-оборотней. Как правило, именно они носили такую одежду, а в китайской традиции лисы-оборотни имели имя «Красный».

Соответственно «амазонский» (в данном случае скорее «меланезийский») сдвиг для японской и айнской традиций реален» (Березкин, 2004, стр. 126).

К сожалению, мы не можем привести все параллели, касающиеся представлений о лисах в Японии и в Южной Америки, так как это увело бы нас от основной темы данной работы, поэтому мы сконцентрировались лишь на тех моментах, которые могли бы прояснить нам ситуацию с его функцией покровителя ряда ремесел и т.д.

Но, как уже говорилось, огромный пласт культуры представлений, касающихся образов лисы, был инкорпорирован в японскую культуру из китайской. Ряд этих образов указывал на то, что в их семантике отразились представления японцев (да и китайцев) о Лисе как о Другом или даже Чужом.

Его инаковость актуализировалась в ряде характерных черт:

1) Амбивалентность, т.е. существование в двух взаимоисключающих формах – человеческой и звериной;

2) Он (она), превращаясь в человеческое обличие, как правило, либо обворожительными красавицами, либо учеными мужьями, чьи знания превосходят человеческие;

3) Они питаются энергией людей, что истощает человеческие силы;

4) Дойдя до определенных пределов долголетия, они меняют свою форму на новую: 50 лет – женщина, 100 лет красавица или ученый муж, 1000 – достигают божественной природы. Все это делает их сущность исключительной, выводящей за пределы не только человеческой природы, но и даже природы других демонов¹. Другими словами, с формальной² стороны, они занимают всю шкалу всех существ: животное, демон, человек, божество (полубожество?).

Лисы, как и многие другие существа, имеющие демоническую природу, – существа лиминальные, маргинальные, и нередко их сближают с людьми, ведущими маргинальный образ жизни. Они также сближаются с чужаками. В ряде японских деревень люди считают, что те семьи, которые могут повелевать духами-лисами, в прошлом были чужаками, т.е. не принадлежали изначально к основным членам данной общины (Teigo Yoshida, 1981, p. 87). Ряд лис-оборотней появляются в Японии из дальних стран, даже Индии (Johnson, p. 36).

¹ Мы здесь под термином «лисы» подразумеваем и другие существа подобной природы (барсуки и енотовидные собаки).

² Мы употребляем это выражение в двух значениях, и привычном смысле этой фразы, и в значении, имеющем отношение к «форме».

Подозрения в колдовстве также падает на семьи, чей экономический и социальный статус ниже, что автоматически переводит их в статус Других (Teigo Yoshida, 1967, pp. 257-259).

Российские исследователи С.Н. Якушенков и О.С. Якушенкова, говорят о формировании образа Чужого на китайском фронтире, констатируют, что «важными аспектами конструирования образа Чужого в пограничных областях у разных народов являются внешность, вестиментарные и алиментарные предпочтения представителей других национальностей, воспринимаемых в качестве Чужих, их сексуальные предпочтения или традиции, или даже навязывание им оных и т.д. Из наиболее значимых можно назвать следующие признаки: внешность, еда, секс. Это три столпа, на которых и зиждется формирование образа всех Чужих вне зависимости от их «пола, национальности или вероисповедания»» (Якушенков & Якушенкова, 2012, стр. 234).

Семантически образы Лиса в японской культуре в полной мере совпадают с выделенными признаками Чужого: его внешний вид, часто одежда красного цвета, его чрезвычайная сексуальность, его система питания – все говорит о том, что перед нами Чужой *par excellence*.

Список литературы

- Bolton, R. (1980). Nine Quechua-Qolla Narratives: Peruvian Folktale Texts. *Anthropos*, 75(1/2), 140-162.
- Campany, R. F. (2015). *A garden of marvels : tales of wonder from early medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Casal, U. (1959). *The Goblin Fox and Badger and Other Witch Animals of Japan* (T. Vol. 18). Asian Folklore Studies.
- Foster, M. D. (2009). *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yokai*. Berkeley: University of California Press,.
- Hearn, L. (2005). *Glimpses of Unfamiliar Japan*. (2. Retrieved on February 19, Ред.) Project Gutenberg e-text edition.
- Hearn, L. P. (1894). *Glimpses of Unfamiliar Japan*. Boston: Boston. Houghton Mifflin.
- Johnson, T. W. (1974). Far Eastern Fox Lore. *Asian Folklore Studies*, 33(1), 35-68.
- Kamstra, J. H. (1987). Who was First: The Fox or the Lady? The God of Fushimi in Kyōto. В *Effigies Dei. Essays on the History of Religions* (стр. 97-111). Brill.
- Kirby, R. J. (1911). Uke-mochi-no kami, the Shinto Goddess of Food. *Transactions the Asiatic Society of Japan*, 38, 39-56.

- Li Wei-tsu. (1948). On the Cult of the Four Sacred Animals (四 大門) in the Neighbourhood of Peking. *Folklore Studies*, 7, 1-94.
- Metevelis, P. (2009). *Japanese Mythology and the Primeval World: A Comparative Symbolic Approach*. New York: iUniverse.
- Nozaki, K. (1961). *Kitsune. Japan's fox of mystery, romance and humor*. Tokyo.
- Record of Miraculous Events in Japan: the Nihon ryoiki*. (2013). (B. D. Watson, Trans.) New York: Columbia University Press.
- Reider, N. T. (2003). Transformation of the Oni: From the Frightening and Diabolical to the Cute and Sexy. *Asian Folklore Studies*, 62(1), 133-157.
- Reider, N. T. (2005). Shuten Dōji: "Drunken Demon". *Asian Folklore Studies*, 64(2), 207-231.
- Reider, N. T. (2010). *Japanese Demon Lore: Oni from Ancient Times to the Present*. Logan: Uta State of University Press.
- Smyers, K. (1999). *The Fox and the Jewel: Shared and Private Meanings in Contemporary Japanese Inari Worship*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Smyers, K. A. (1996). "My Own Inari": Personalization of the Deity in Inari Worship. *Japanese Journal of Religious Studies*, 23(1/2), 85-116.
- Suzuki, K. (2007). The Making of Tōjin Construction of the Other in Early Modern Japan. *Asian Folklore Studies*, 66(1/2), 83-105.
- Teigo Yoshida. (1967). Mystical Retribution, Spirit Possession, and Social Structure in a Japanese Village. *Ethnology*, 6(3), 237-262.
- Teigo Yoshida. (1981). The Stranger as God: The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion. *Ethnology*, 20(2), 87-99.
- Visser, M. W. (1908). The Fox and the Badger in Japanese Folklore. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 36, 1–159.
- Wallen, M. (2006). *Fox*. London: Reaktion Books.
- Аполлодор. (1972). *Мифологическая библиотека*. Ленинград: Наука.
- Березкин, Ю. Е. (2004). Ареальное распределение мотивов в мифологиях Америки и Северо-Восточной Азии (к вопросу о заселении Нового Света, краткие результаты текущих исследований). В *Studia Ethnologica. Труды факультета этнологии*. (стр. 116-159). СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Березкин, Ю. Е. (2007). *Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет*. Москва: О.Г.И.
- Игауэ Нахо. (2004). Нахо Игауэ Взаимные образы русских и японцев (по фольклорным материалам). *Вестник Евразии*(1), 95-121.

- Нихон сёки – Анналы Японии* (Т. 2). (1997). (Л. М. Ермакова, & А. Н. Мещеряков, Перев.) СПб.: Гиперион.
- Павсаний. (2002). *Описание Эллады*. Москва: Ладомир.
- Пополь-Вух. Родословная владык Тотонакапана*. (1993). Москва: Наука.
- Яковенко, С. В. (2016). Ёкай как важный фактор формирования японской культуры: исторический аспект. *Ойкумена*(3 (38)), 105-116.
- Якушенков, С. Н. (2001). *Семиотический анализ духовной культуры аймара*. Астрахань: Издательство Астраханского государственного педагогического университета.
- Якушенков, С. Н., & Якушенкова, О. С. (2012). Тело варвара: конструирование образа Чужого на китайском фронтире. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*(4), 234–241.

THE SEMANTICS OF IMAGES OF FOXES IN JAPANESE CULTURE AS A REFLECTION OF THE CONCEPT OF THE OTHER

Pavlenko N. V.

DOI: 10.24411/2500-0225-2018-10015

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

This article analyzes the semantics of the Fox image in the context of the model of intercultural communication in the cultural landscape of Japan. As a rule, foxes in Japanese culture act in several forms. They are a consortium of rice goddess Inari, and as such they are placed in many temples in Japan. In folk beliefs the Fox is still ambivalent creature capable of shape-shifting. It is believed that this aspect of the symbolism of foxes migrated to Japan from China, where common ideas about special foxes with supernatural abilities. Taking the form of charming beauties, they deprive men of vitality, killing them. But they can harm a person otherwise by sending him illness. This spectrum of contradictory ideas reflects both authentic representations of the Japanese people and borrowed from foreign cultures. In these believes the Fox is a kind of marginal being – a bearer of blessings, and the bearer of negative qualities that threaten a man. At the level of everyday life, the image of the Fox-werewolf was a reflection on the fear of traditional Japanese society before the possible heterogeneity. Any exit beyond homogeneity was perceived as a threat to society, and the bearer of special features was declared be a monster or an individual connected with monsters.

However, this ambivalence is not static, diametrically opposed features are constantly intertwined, transformed into each other, and it is impossible to distinguish

what was borrowed, and where are the development of national beliefs and popular views. However, in China ideas about foxes often performed the same function, designed to be a reflection on encounter with the Other.

Keywords: Japan, religion, foxes-shape-shifters, Inari, Goddess of Rice, Yokai, Alien, the Other.

References

- Bolton, R. (1980). Nine Quechua-Qolla Narratives: Peruvian Folktale Texts. *Anthropos*, 75(1/2), 140-162.
- Campany, R. F. (2015). *A garden of marvels : tales of wonder from early medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Casal, U. (1959). *The Goblin Fox and Badger and Other Witch Animals of Japan* (T. Vol. 18). Asian Folklore Studies.
- Foster, M. D. (2009). *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yokai*. Berkeley: University of California Press.
- Hearn, L. (2005). *Glimpses of Unfamiliar Japan*. (2. Retrieved on February 19, Ред.) Project Gutenberg e-text edition.
- Hearn, L. P. (1894). *Glimpses of Unfamiliar Japan*. Boston: Boston. Houghton Mifflin.
- Johnson, T. W. (1974). Far Eastern Fox Lore. *Asian Folklore Studies*, 33(1), 35-68.
- Kamstra, J. H. (1987). Who was First: The Fox or the Lady? The God of Fushimi in Kyōto. B *Effigies Dei. Essays on the History of Religions* (срр. 97-111). Brill.
- Kirby, R. J. (1911). Uke-mochi-no kami, the Shinto Goddess of Food. *Transactions the Asiatic Society of Japan*, 38, 39-56.
- Li Wei-tsu. (1948). On the Cult of the Four Sacred Animals (四 大門) in the Neighbourhood of Peking. *Folklore Studies*, 7, 1-94.
- Metevelis, P. (2009). *Japanese Mythology and the Primeval World: A Comparative Symbolic Approach*. New York: iUniverse.
- Nozaki, K. (1961). *Kitsune. Japan's fox of mystery, romance and humor*. Tokyo.
- Record of Miraculous Events in Japan: the Nihon ryoiki*. (2013). (B. D. Watson, Trans.) New York: Columbia University Press.
- Reider, N. T. (2003). Transformation of the Oni: From the Frightening and Diabolical to the Cute and Sexy. *Asian Folklore Studies*, 62(1), 133-157.
- Reider, N. T. (2005). Shuten Dōji: "Drunken Demon". *Asian Folklore Studies*, 64(2), 207-231.
- Reider, N. T. (2010). *Japanese Demon Lore: Oni from Ancient Times to the Present*. Logan: Uta State of University Press.

- Smyers, K. (1999). *The Fox and the Jewel: Shared and Private Meanings in Contemporary Japanese Inari Worship*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Smyers, K. A. (1996). "My Own Inari": Personalization of the Deity in Inari Worship. *Japanese Journal of Religious Studies*, 23(1/2), 85-116.
- Suzuki, K. (2007). The Making of Tōjin Construction of the Other in Early Modern Japan. *Asian Folklore Studies*, 66(1/2), 83-105.
- Teigo Yoshida. (1967). Mystical Retribution, Spirit Possession, and Social Structure in a Japanese Village. *Ethnology*, 6(3), 237-262.
- Teigo Yoshida. (1981). The Stranger as God: The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion. *Ethnology*, 20(2), 87-99.
- Visser, M. W. (1908). The Fox and the Badger in Japanese Folklore. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 36, 1–159.
- Wallen, M. (2006). *Fox*. London: Reaktion Books.
- Apollodor. (1972). *Mifologicheskaya biblioteka*. (Apollodor (1972). *Mythological library*. Leningrad: Nauka publishing house
- Berezkin, Yu.E. (2004). Arealnoe raspredelenie motivov v mifologiyah ameriki I severo-vostochnoj azii (k voprosu o zaselenii novogo sveta, kratkie rezultaty tekushchih issledovanij). *Studia Ethnologica*. (pp. 116-159). SPb.: European University Publishing House.
- Berezkin, Yu.E. (2007). *Mify zaseliayut Americu. Arealnoye raspredeleniye folklornyh motivov i ranniye migratsii d Novyi Svet* (*Myths populates America. Arealns of Folklore motives and early migrations to the New World*) Moscow: O.G.I.
- Igaue Naho. (2004). Vzaimnye obrazy russkih I yapontzev (po folklornym materialam) (Mutual images of the Russian and Japanese according to folklore datas). *Vestnik Evrazii* (1), 95-121.
- Nihon Shoki – Annals of Japan* (Vol. 2). (1997). SPb.: Giperion.
- Pausanias. (2002). *Opisanie Elady* Moscow: Ladomir. (*Description of Greece*
- Popol Vuh. Rodoslovnaya vladyk Totonakapana* (*Popol Vuh. Pedigree of the lords of Totonacapan*). (1993). Moscow: Nauka.
- Yakovenko, S.V. (2016). Yokai kak vazhnyi factor formirovaniya yaponskoy kultury (Yokai as an important factor of formation of Japanese culture: Historical aspect). *Oicumena* (3 (38)), pp. 105-116.
- Yakushenkov S.N. (2001). *Semioticheskii analiz dukhovnoy kultury ayamara* (*Semiotic analyses of the Aymara spiritual culture*). Astrakhan: Astrakhan State University Publishing House.

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.