Л. М. ЕРМАКОВА

Ермакова Людмила Михайловна
доктор филол. наук, заслуженный профессор
Университет иностранных языков г. Кобэ
Япония, 651-2102, преф. Хёго,
г. Кобэ, Ниси-ку, Гакуэн Хигасимати, 9-1
Тел.: 81-78-794-8121
E-mail: ermakova@gol.com

ЭПОХА ПЕРВОТВОРЕНИЯ В ЯПОНСКОЙ МИФОЛОГИИ: О НЕКОТОРЫХ СТЕРТЫХ СЮЖЕТАХ «КОДЗИКИ»

Аннотация. Известно, что самые ранние японские мифологические своды, «Кодзики» и «Нихон сёки», содержат несколько вариантов мифа о первотворении. Это, например, повествования о деятельности богов Идзанаки и Идзанами (которые рождают других божеств, сушу, светила, реки, горы и т. д.), о «самозарождении» некоторых божеств и явлений, о паре богов Аматэрасу и Сусаноо (которые порождают божеств, разгрызая бусины *магатама*).
Цель статьи — выявить некоторые мотивы, которые в повествовании «Кодзики» кажутся второстепенными, но если рассмотреть их на фоне типологически сходных мотивов в других мифологиях мира, становится очевидной их латентная природа как рефлексов космологических идей других типов, центральных для мифов о сотворении мира в других космогониях, прежде всего восточно- и южноазиатских.

Ключевые слова: «Кодзики», «Нихон сёки», мифы творения, миф о потопе и инцест Идзанаки-Идзанами, мотив баклана в «Кодзики» как «ныряльщика за землей», баклан в японском фольклоре и верованиях

Японская мифология, как и всякая записанная мифологическая история, диффузна и многокомпонентна; особый взгляд, особый исторический опыт и фантазия конкретного народа всегда вписаны в общекультурную историю, где с самого возникновения человечества идет беспрерывный обмен культурной информацией. Японские мифы тоже хранят следы многих влияний и рефлексы уже полустертых слоев. Об этих

© Л. М. ЕРМАКОВА

влияниях и пересечениях существуют фундаментальные исследования японских ученых, таких как Ообаяси Тарё, Ёсида Ацухико, Мацумото Нобухиро и многих других; мы же предполагаем в первой части статьи говорить о некоторых, еще не проясненных деталях японских космогонических мифов, которые могут быть заново прокомментированы в их пересечениях с культурами других народов, а во второй части сделать попытку описания скрытых космологических сюжетов.

1

Сначала вспомним некоторые известные сцены из японской космологической истории, представленные в мифологических сводах «Кодзики» и «Нихон сёки», и скажем о возможности близких аналогий с мифами, принадлежащими другим культурам. К настоящему времени не раз указывалось на тот факт, что самое начало обоих сводов содержит, в более или менее сокращенном виде, несколько архаических космогонических мифов. Они заимствованы по преимуществу из китайских письменных памятников начала первого тысячелетия, но относятся не только к китайским, но и к иным культурным ареалам. Архаические мифы в самом начале обоих сводов описывают состояние мира до и сразу после разделения Неба-Земли, например:

> …Мешанина была подобна куриному яйцу, темна и содержала почку. ‹…› …Страна-твердь плавала и двигалась, как плавает на поверхности воды играющая рыба. ‹…› Тогда возникло нечто, по форме оно напоминало почку тростника, и оно превратилось в божество [Нихон сёки 1997: 115–116][1].

Во многих случаях возможно указать типологически сходные мотивы в других космологиях: например, исследователи «Нихон сёки» указывают, что уподобление хаоса мешанине внутри куриного яйца примерно совпадает с фрагментом китайского памятника «Саньу лицзи» — «Разделом о толковании Небесных знаков». «Саньу лицзи» — это сравнительно позднее изложение мифов, относящееся к периоду Троецарствия, т. е. к III в. н э. Упоминание хаоса встречается также в «Вэньсюань», раздел 34. Однако можно пойти еще дальше и в этой связи вспомнить фрагмент «Ригведы», где в гимне, обращенном к Вишвакарману, мы находим идею «первого зародыша»: «Что за первый зародыш восприняли воды, / Где виднелись вместе все боги?» (X, 82: 5 [Ригведа 1999: 218]). Первичный зародыш такого рода нередко представлял собой мировое яйцо, плававшее на первобытных водах хаоса, — начало жизни вселенной. Во многих мифологических представлениях разных регионов такое предсущее, самовозникшее нечто превращается в первое божество или первочеловека, однако очень часто от этих первосуществ не остается никаких преданий, а иногда даже и имени.

[1] Здесь и далее переводы мифов, записанных в первых двух свитках «Анналов Японии» («Нихон сёки»), выполнены Л. М. Ермаковой.

В японской мифологии имена «самовозникающих богов первых поколений» как раз даны с самого начала, но не приводится ничего, кроме их «говорящих» имен. Эпический нарратив как таковой впервые появляется позже, в связи с сюжетами об Идзанаки и Идзанами. Миф об Идзанаки и Идзанами служит ярким примером культурных пересечений: самовозникшие Идзанаки и Идзанами, брат и сестра, встают посреди первобытных вод на Небесном Плавучем Мосту, и из капель морской воды, упавшей с их копья, сам собой образуется первоостров. На этом острове они проводят (с некоторыми трудностями) брачный обряд и как муж и жена порождают землю, элементы рельефа, деревья и все остальное.

Этот мотив, как указывают разные исследователи, в частности упомянутые выше Мацумото Нобухиро и Ёсида Ацухико, имеет явное сходство с характерным для Восточной и Юго-Восточной Азии вариантом мифа о потопе и чудесно спасшихся брате и сестре либо мифа о брате и сестре в начале времен. Отдельные же звенья этого сюжета напоминают космологические мотивы индонезийско-малайского региона. В частности, в одном из вариантов мифа о Идзанаки и Идзанами, изложенном в «Нихон сёки», говорится о том, что брат и сестра «решили соединиться, но не знали, как это сделать. А тут как раз случились трясогузки, они подлетели и стали трясти головками и хвостиками. Два божества, глядя на них, научились [этому] и узнали Путь соединения» [Нихон сёки 1997: 120].

Самый близкий к этому сюжет записан у племени палаун (Бирма и юг Китая)[2] — там тоже упоминаются птицы, как и в «Нихон сёки». Типологически и географически этому мотиву близок сюжет, зафиксированный на Калимантане и в Малайзии: после потопа спаслись брат и сестра; брат увидел, как совокупляются крысы или белки, и сошелся с сестрой. В сюжете о потопе, зафиксированном в Индонезии, на востоке острова Флорес, на островах Солор, Адонара и Ломблен (Малые Зондские острова), рассказывается, что когда земля высохла после потопа, брат с сестрой спустились на сушу, увидели, как спариваются кузнечики, и тогда сами тоже вступили в брак.

Еще одна черта, в которой японская мифология схожа со многими мифологиями Восточной Азии, — рождение тератоморфного первенца, пиявки Хируко. В «Кодзики»:

> Тут бог Идзанаги-но микото произнес: «Если так, я и ты, обойдя вокруг этого небесного столба, супружески соединимся», — так произнес. Так условившись, тут же: «Ты справа навстречу обходи, я слева навстречу обойду», — произнес, и когда, условившись, стали обходить, богиня Идзанами-но микото первой: «Поистине, прекрасный юноша!» — сказала, а после нее бог Идзанаги-но

[2] Здесь и далее примеры на типологически сходные сюжеты даются по фундаментальной работе Ю. Е. Березкина «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам» (электронный ресурс; размещен на сайте «Фольклор и постфольклор. Структура, типология. семиотика», http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin).

> микото: «Поистине, прекрасная девушка!» — сказал, и после того, как каждый сказал, [бог Идзанаги] своей младшей сестре возвестил: «Нехорошо женщине говорить первой», — так возвестил. И все же начали [они] брачное дело, и дитя, что родили, [было] дитя-пиявка. Это дитя посадили в тростниковую лодку и пустили плыть [Кодзики 1994: 40].

В «Нихон сёки» рассказывается, что бог-мужчина пошел слева, а богженщина — справа; женщина заговорила первой; у них родился ребенок-пиявка. Они поднялись на небо, и там небесные боги объяснили им неудачу тем, что женщина заговорила первой. Последовав указаниям небесных богов, они исправляют ошибку в ритуале, после чего начинают рождать острова и все остальное.

Это представление, по-видимому, связано с тем, что рождение первенца-монстра — постоянная деталь мифа о потопе и спасшихся брате и сестре. Этой точки зрения придерживаются и многие японские исследователи, например Ито Киёси, который, сопоставляя мифы Японии и Китая, составил таблицу таких первопредков-монстров — без конечностей или ушей, губ, глаз, носа либо представляющих собой неоформленный кусок мяса — в культурах малочисленных народностей Китая, прежде всего у разных племен мяо и яо [Ито 1981: 68–69].

Мотив обхода столба встречается также, например, в мифологии племени панка (северо-восточная Индия). Небо и Земля, заключая брак, пошли вокруг столба, поскользнулись на мху, который вырос на дворе, упали; божество Нанга Байга велело им принести определенной травы, сделать из нее метлу и подмести двор; после этого они снова пошли вокруг столба и благополучно поженились. По мере продвижения сюжета на восток мотив обхода брачующейся первопарой столба (или горы) встречается у хакасов, а также у унгинских бурят; ошибкой, приведшей к неудаче соединения, здесь оказывается обход по солнцу вместо обхода против солнца. Можно предположить, что и в японских сводах упоминание о направлении обхода (справа или слева) не случайно; оно скорее всего представляет собой отголосок протосюжета, в котором важную роль играет направление по сторонам света. Однако в тексте записанного мифа об Идзанаки и Идзанами объяснением для факта рождения неудачного первенца становится уже не ошибка в ориентации по сторонам света, а нарушение гендерной иерархии, т. е. социальной структуры.

В ходе изменений сюжета по мере его распространения примечательно и изменение в выборе животного, которое рождается в результате ошибки в брачном ритуале: например, у хакасов это коза. Близкий мотив, записанный на островах Рюкю (остров Хатерума из группы Яэяма), содержит совсем иную группу животных: брат и сестра, поженившись, сперва родили ядовитую змею, затем многоножку, затем ящерицу геккона и только потом, наконец, человеческое дитя. Ёсида Ацухико [Ёсида 2007: 113–115] указывает на сходный мотив у племени ами — аборигенов восточного побережья Тайваня: во

время потопа герой Раракан и его сестра спаслись в деревянной ступке и поженились, но сначала родили змей и лягушек. Солнце послало богов научить супругов религиозным церемониям, после чего они родили нормальных людей — предков ами. В другой тайваньской местности зафиксирован сюжет о рождении чудовищ: одно стало предком крабов, другое — предком рыб; когда о причине этого спросили Луну, та ответила, что брату с сестрой запрещено сходиться, а чтобы обойти этот запрет, надо совокупиться через циновку. В мифах некоторых народов у брата с сестрой сначала рождаются не монстры, а сразу человеческие существа, но мертвые, неспособные к жизни, и только после выполнения правильного ритуала родятся полноценные предки племени. Кстати говоря, согласно упоминавшемуся выше мифу индокитайского племени палаун, пока юноша и девушка спасались от потопа в тыкве, они забыли о том, что они брат и сестра — т. е. вынужденному инцесту в более поздние времена подыскивается оправдание. Исходя из типологически сходных сюжетов, естественно заключить, что рождение ребенка-пиявки у Идзанаки и Идзанами тоже обусловлено инцестом, хотя в самих текстах «Кодзики» и «Нихон сёки» упоминание об этом отсутствует. Выправить положение, как и в мифах других народов, оказывается возможным благодаря правильному ритуалу, сведения о котором можно получить только от верхних богов. Есть и еще одна особенность, проявляющаяся в мифах о неудачном первом ребенке: его рождение близко к периоду нерасчлененности и хаоса, когда только что созданный мир еще неустойчив.

Хотим выдвинуть предположение еще об одном возможном типологическом сближении: от племен восточной Индии до мон-кхмеров Юго-Восточной Азии и Малайзии в различных местах зафиксирован мотив морского червя/пиявки, который добывает землю или изначально содержит ее в себе; из этой земли первоначально и создается суша. Нельзя исключить, что в мифе о создании мира четой Идзанаки и Идзанами соединились мотивы, с одной стороны, червя-пиявки как агента сотворения мира и, с другой стороны, уродливого первенца, рождение которого обусловлено инцестом и первобытным незнанием правил брачного ритуала.

Далее в сводах мы находим и другие мотивы творения, например, в истории порождения богом Идзанаки солнца, луны и ветра — божеств Аматэрасу, Цукуёми и Сусаноо из левого глаза, правого глаза и носа бога соответственно. Здесь, на наш взгляд, нос надо интерпретировать не как часть лица, а, скорее, как дыхание, — основываясь, например, на рассказе о первосуществе Пуруше в ведической традиции и о принесении его в жертву, когда глаз Пуруши стал солнцем, а дыхание — ветром. Можно также вспомнить географически более близкий сюжет — Паньгу в китайской мифологии: его дыхание стало ветром и облаками, голос — громом и молнией, левый глаз — солнцем, а правый — луной.

К описанному выше сюжету о зародыше или первозданном яйце примыкает, как нам видится, и эпизод порождения божеств в ходе состязания Аматэрасу и Сусаноо. Аматэрасу разгрызает меч, а Сусаноо — бусины яш-

мового ожерелья, при этом оба они порождают божеств изо рта. Здесь, возможно, произошла контаминация сюжетов: концепция рождения из яйца смешалась с архаическим представлением о том, что зачатие происходит от заглатывания. Такое представление распространено во многих мифологиях мира: например, в хеттской мифологии есть рассказ о том, как «мудрый Кумарби / Выплевывать стал все, что было / Еще у Кумарби во рту, ‹...› / И выплюнутое Кумарби / Вдруг стало горою Канцура — / Огромной Горою Богов» [Поэма 1977: 116]. В древнеегипетском гелиопольском мифе бог Атум, отождествленный с солнцем, сам себя оплодотворил, проглотив собственное семя, и родил, выплюнув изо рта, первых богов, пару Шу и Тефнут (бога воздуха и богиню влаги). В японском сюжете, как нам представляется, таким семенем становятся бусины ожерелья *магатама* (бусины из яшмы изогнутой каплеобразной формы).

Еще одна модель сотворения мира, представленная в японской мифологии, в этнографии обычно именуется мифом о Хайнувеле, о котором не раз подробно писали исследователи, — это миф о рождении злаков из мертвого тела: Сусаноо убивает богиню Оогэцу-химэ, и из ее тела рождаются различные злаки и бобы. В «Кодзики» это описывается следующим образом:

> В голове шелковичные черви родились, в обоих глазах рис-рассада родился, в обоих ушах просо родилось, в носу фасоль родилась, в тайном месте пшеница родилась, в заднем месте соевые бобы родились [Кодзики 1994: 58].

В «Нихон сёки» таким источником съестного является другое божество:

> Укэмоти-но ками головой вертит: повернет в сторону страны — выходит изо рта вареный рис, повернет в сторону моря — выходит изо рта то, что с плавником широким, и то, что с плавником узким, повернет в сторону гор — выходит изо рта то, что с грубым волосом, и то, что с мягким волосом [Нихон сёки 1997: 129].

После того как Укэмоти-но ками убили, «из его головы произошли коровы и лошади, из лба — просо, из бровей тутовые коконы, из глаз — куриное просо хиэ, из чрева — рис, из потайного места — пшеница, бобы и фасоль» [Нихон сёки 1997: 129].

В связи с этой мифологемой вспоминается сюжет, на первый взгляд сходный с описанными выше концепциями возникновения злаков и полезных растений из различных частей тела. Это миф о Сусаноо в одном из вариантов «Нихон сёки», где тело Сусаноо предстает подобным исходным материалом:

> Вырвал он волосы у себя на подбородке и щеках, разбросал их, и они превратились в криптомерии. Потом вырвал волоски на груди, разбросал, и они превратились в кипарисовики. А волоски с зада —

> в лиственницы. А волоски из бровей — в камфорные деревья. Потом он установил, как их использовать, и провозгласил: «Криптомерии и камфорные деревья — эти два дерева надлежит использовать при постройке кораблей. Кипарисовик должен стать материалом для строительства драгоценных дворцов. Лиственницу надлежит использовать среди "Явленной взору Зеленой человеческой травы" [народа] при изготовлении "Выбрасываемых дверей", чтобы класть в них [старцев и покойников] в отдаленном [от жилья] месте». А также семена восьми десятков деревьев посадил, чтобы они служили [людям] пищей [Нихон сёки 1997: 144].

Однако представляется, что это сюжет иного рода, не связанный с аграрной магией — прежде всего потому, что мифологема Хайнувеле предполагает связь с аграрной концепцией умирающего и воскресающего бога. Здесь, на наш взгляд, происходит сращение нескольких, по меньшей мере, трех концепций: Сусаноо как мировое тело, волоски которого превращены в деревья; Сусаноо как дух места и дух леса; Сусаноо как местный культурный герой.

2

Теперь мы хотим отдельно и более подробно остановиться на рефлексах иных, не столь очевидно выраженных космогонических мотивов, которые, насколько нам известно, еще не упоминались в имеющихся исследованиях. Речь пойдет о мифологическом мотиве, который широко представлен в мифах и сказках других народов, а в японских сводах предстает лишь как след утраченных космогонических представлений или как проявление культурных влияний и заимствований (такие мотивы С. Ю. Неклюдов называет результатом компрессии или мифологического обобщения [Неклюдов 2002: 5]).

Рассмотрим эпизод, являющийся частью сюжета из «Кодзики», который обычно переводят как *куни юдзури* — миф об «уступке страны». Это рассказ о том, как бог Оокунинуси («Бог-Хозяин Великой Страны») приготовил все для того, чтобы передать страну «потомку неба», внуку Аматэрасу, а сам возвел для себя жилище в стране Идзумо и удалился туда. Этот эпизод имеет следующий вид:

> Так сказав, [Оокунинуси] на побережье Тагиси в стране Идзумо, небесные священные покои построил [себе], внук бога Проливов, Кусиятама-но ками — Бог Восьми Чудесных Жемчужин, [у него] стольником стал, и когда небесные священные яства подносил, произносил благословение.
> [Этот] бог Кусиятама-но ками в Баклана превратился, на дно моря нырнул, глину со дна в клюве принес, и восемьдесят небесных плоских сосудов изготовил, стебли водорослей срезал и ступку для добывания огня сделал, стебли саргассы срезал и пестик для добывания огня сделал, огонь высек и сказал: «Огонь, что я добыл, / Подымайся ввысь, / Так, чтобы / На равнине Высокого Неба, / В

> небесных покоях блистающих / Богини-матери Камимусуби-но микото / На восемь пястей вниз / Сажа повисла, / А под землей / Скалы-корни / Обожженные затвердели. / Рыбаки, что ловят рыбу, / Канаты из волокон таку / Растянули на тысячу хиро, / И тянут к себе, поднимают, / Шурша-шурша, / Судака со ртом широко разверстым, / С плавниками широкими. / Небесные яства из рыб, — / Столько, что прогнутся подносы бамбуковые, / [Тебе] поднесу». — Так сказал [Кодзики 1994: 83].

Этот эпизод вместе с песней по-разному комментировался исследователями, при этом нередко главным объектом их внимания становилась песня. Еще Цугита Уруу в своем фундаментальном исследовании молитвословий-*норито* [Цугита 1927: 27] пишет о песне этого эпизода как о самом древнем из дошедших до нас *норито*, как о прообразе для последующих, собранных в кодексе X в. «Энгисики». С утверждением об архаичности этого *норито* согласны многие исследователи, от прежних [Фудзимура 1937: 46] до нынешних. Спорным и до конца не выясненным остается вопрос об исполнителе песни. Структура текста не позволяет однозначно заключить, кто, собственно, произносит это архаичное заклинание — божество Кусиятама-но ками (после того как, превратившись в баклана, оно приносит со дна моря глину, добывает огонь и делает «небесные плоские сосуды») или же Оокунинуси. Долгое время считалось само собой разумеющимся, что это архаическое *норито* произносит превратившееся в баклана божество Кусиятама-но ками, ведающее едой бога Оокунинуси — так, в частности, трактуется этот эпизод в авторитетном издании «Кодзики», вышедшем в 1958 г. в серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (комментарии Курано Кэндзи). Однако Масуда Кацуми в работе «Методы исследования японских мифов» [Масуда 1977: 10], а вслед за ним Аоки Кадзуо и другие комментаторы «Кодзики» в издании «Основные произведения японской философии» [Кодзики 1982: 18] считают, что эта песня исполняется не от лица Кусиятама-но ками, а от имени Оокунинуси. Рассуждают они при этом так: подношение еды в те времена было символом подчинения, следовательно, именно Оокунинуси, обустроив Срединную Страну Тростниковых Равнин (т. е. Японию) с тем, чтобы передать ее («уступить страну» — *куни юдзури*) потомку небесных богов, возглашает соответствующее *норито*, выражающее подчиненность и согласие уступить. Дополнительным аргументом в пользу того мнения, что это *норито* произносит именно Оокунинуси, является некоторое текстуальное сходство этой песни «Кодзики» и *норито* (благопожелание-*ёгото*), записанное позже в своде уложений «Энгисики» (927 г.), которое произносит перед императором управитель земли Идзумо (см.: Добрословие [богов от] наместника земли Идзумо [Норито 1991: 127–130]).

Но кому бы ни приписывалась эта песня, эта трактовка предполагает, что в «Кодзики» баклан появляется прежде всего в связи с ритуалом подчинения. Именно в рамках символики императорской власти и подчинения

ей трактует мифологическую функцию баклана большинство исследователей. Например, в ряде местностей существует ритуал обливания человека водой с головы до ног; некоторые этнографы (например, Уэда Масааки) рассматривают обливание как имитацию ныряния и отождествляют с ритуалом инициации или инаугурации. Обливание в ритуале интерпретируют и как уподобление человека, проходящего ритуал, водоплавающей птице. Отсюда на основании приведенного сюжета «Кодзики», где действует баклан, и ряда эпизодов «Нихон сёки» следует предположение, что баклан в древности мог выступать в качестве эмблемы императорской власти, символизируя подчинение местных земных богов небесным богам (политическая параллель: подчинение местных вождей императору), а также жертвоприношение небесным богам (земная параллель — приносимая императору дань) (см.: [Кобаяси 1980: 17–19]).

В соответствии с пониманием баклана как «рыболовного орудия», обозначающего отношения господства и подчинения, Ивахара Маё интерпретирует сцену с бакланами в романе «Гэндзи-моногатари» [Ивахара 2009: 31–39]. Когда Гэндзи в загородной резиденции императора Кацура-но ин видит ловцов с бакланами, он вспоминает рыбаков в бухте Акаси и свое изгнание в безлюдную и угрюмую местность Сума (образ подчиненности). В другом контексте (сцена из «Фудзи-но ураба» — «Изнанка листьев глициний», 33) — по мнению исследовательницы, наоборот, выражается концепция господства:

> На восточный пруд спустили ладьи, посадив в них ловцов из службы Императорских трапез и ловцов из дома на Шестой линии, которые тут же освободили своих бакланов. Бакланы ловили маленьких карасей. Разумеется, никакого особого значения этому не придавалось, просто хотелось, чтобы Государю было на чем остановить свой взор, пока он переходил с одного места на другое [Мурасаки Сикибу 2010: 20].

Здесь, по мнению Ивахара, важен сам факт объединения для совместной деятельности двух групп, связанных с пищей и кухней, двух команд рыбаков с бакланами — одной, принадлежащей императору, и другой, принадлежащей Гэндзи. Если догадка исследовательницы верна, в данном контексте «Гэндзи-моногатари» сцена с бакланами символизирует восстановленный после немилости и ссылки статус Гэндзи, и автор романа Мурасаки-сикибу ввела в свое повествование бакланов именно для выражения идеи власти / подчиненности.

Однако, на наш взгляд, баклан в «Гэндзи-моногатари» и в «Кодзики» — это не одно и то же; данные эпизоды отражают две разные концепции этой птицы. Можно даже сказать, что эпизод с бакланом в «Кодзики» нередко толкуется более широко и произвольно, чем это позволяет текст. Исследователи исходят не только из записи мифа в «Кодзики», но и из уже известного, давно сложившегося в культуре представления о баклане и о его функции «подателя еды», отсюда рождается стремление интерпретировать

этот эпизод как стратегию, с одной стороны, утверждения императорской власти, а с другой — сакрализации ее древней истории. При этом игнорируется то обстоятельство, что как раз в данном эпизоде «Кодзики» функции баклана как прирученной птицы, добывающей рыбу, отсутствуют.

В принципе эпизод с бакланом из «Кодзики», как нам представляется, может быть исследован в соответствии с тремя направлениям анализа или с тремя мифологемами: 1) линия божества Кусиятама-но ками как одного из сонма «богов Равнины Высокого Неба»; 2) линия баклана как прирученной птицы, используемой для особой техники рыболовства, т. е. добывания еды; или линия речного баклана-рыболова, 3) линия баклана как мифологической птицы, линия дикого морского баклана.

Похоже, что в большинстве существующих на данный момент толкований эти отдельные линии, сконтаминированные в одном эпизоде, не различаются, между тем отдельный их анализ мог бы пролить свет на происхождение мотивов, составляющих этот многослойный сюжет. Пожалуй, пункт второй — использование баклана для рыбной ловли — в тексте «Кодзики» отсутствует. Как представляется, баклан как птица, добывающая для людей рыбу (с соответствующей символикой и эмблематикой)[3], представлена не в мифах, а в сфере литературы — в песнях «Манъё:сю:»[4], в драме театра Но: «У-каи» («Рыбная ловля с бакланом»), в «Гэндзи-моногатари». Зато все, что связано с бакланом в сфере мифа, ритуала, сказочного фольклора, вообще не содержит упоминаний о нем как рыболове. Поэтому для анализа данного мифологического сюжета «Кодзики» стоит, как нам кажется, попытаться рассмотреть эти линии по отдельности, считая баклана в «Кодзики» прежде всего морской неприрученной птицей.

Относительно Кусиятама-но ками имеется множество разнообразных толкований, идущих со времен Средневековья и продолжающихся поныне. Само имя божества означает нечто наподобие «Бог Восьми Чудесных Круглых Драгоценностей». Так, Хо:га Тосио считает, что Кусиятама-но ками можно отождествить с Ама-но Акару-тама («Небесная Светлая Яшма»), рожденным Идзанаки предком рода обработчиков яшмы (*тамадзукури-бэ*) в Идзумо, впервые изготовивших Ясакани-магатама, Ожерелье из Восьми Низок Изогнутой Яшмы [Хо:га 2009: 377]. Это ожерелье было одним из магических орудий для извлечения наружу божества солнца, затворившегося в Небесной Пещере.

[3] О баклане — добывателе рыбы мы здесь не собираемся говорить подробно, скажем только, что в японской культуре существует несколько разных линий развития этой концепции: помимо символики подчинения и легитимации древних властителей существуют и принципиально иные культурные ходы. Например, в «У-каи», лирической драме театра Но:, рассказывается о человеке, который после смерти, во втором рождении, стал бакланом за то, что ловил рыбу в запретном месте. Эта драма, созданная в конце периода Хэйан, отражает буддийский идеологический переворот в культуре и обществе, связанный с запретом на охоту и ограничением рыболовства и тем самым противопоставленный древней картине мира.

[4] Здесь и далее двоеточие после гласных в японских словах служит для обозначения долготы гласных.

Другие исследователи отождествляют Кусиятама-но ками не с добытчиками яшмы, а с сугубо морскими божествами. Например, по мнению Цугита Масаки, за мифом о Кусиятама-но ками, поставляющем рыбу к небесной трапезе, возможно, стоит персонаж эпохи Кофун Ивака-муцукарино микото, предок поваров, работавших с морскими продуктами [Цугита 1985: 475]. В «Нихон сёки» император Кэйко «нашел раковины моллюска умуги. И тогда Ивака Муцукари, подвязал [рукава] тесемками из травы кама, разделал моллюска на кусочки и поднес государю. И государь похвалил достоинства Муцукари-но оми и пожаловал ему Касивада-но оо-томобэ» [Нихон сёки 1997: 254].

Надо сказать, что японские авторы все же чаще усматривают связь Кусиятама-но ками с морем, чем с горами, и понимают слово *тама* в его имени не как бусину из горной яшмы, а как морскую жемчужину: например, по мнению Кобаяси Сигэфуми, Кусиятама-но ками — гонец божества моря, предоставляющий новому властителю Идзумо — потомку небесных богов и прародителю династии японских императоров — пищу, изначально принадлежащую морю [Кобаяси 1980: 17]. Соответственно, мотив превращения в баклана для многих исследователей означает также связь этого божества с племенем ама — рыбаков-ныряльщиков. Многие предполагают даже, что именно техника ловли рыбы с бакланами, заимствованная из Китая в эпоху глубокой древности, подала идею ныряния людей на дно моря за водорослями и жемчугом и способствовала формированию культуры племени ама. Отсюда, возможно, и мифологическая ассоциация ныряльщиц ама с бакланами. Интересный пример содержится в «Манъё:сю:», 3870, где, наоборот, уже способности ныряльщиц приписываются баклану:

Корни мурасаки цвет густой дают…
Птицы, что ныряете на дно
В море возле бухты Когата,
Если жемчуг там найдете вы,
Этот жемчуг я возьму себе.
[Манъёсю 1970: 94]

Здесь, по мнению, например, Танигава Кэнъити, под птицами имеются в виду бакланы, и поэт прибегает к обратной ассоциации: баклану по аналогии с рыбаками — ныряльщиками за жемчугом приписывается способность искать жемчуг на морском дне, хотя, разумеется, для поисков жемчуга баклан неприменим [Танигава 2010: 454].

Очевидно, что рассматриваемый персонаж — божество Кусиятама-но ками, превратившееся в баклана, — составлен из разных слоев, ему приписаны различные по географии и хронологии свойства, поэтому столь различаются и его интерпретации. Однако нам кажется более вероятным, что образы ныряющей птицы и этого божества были сконтаминированы в повествовательных и иных целях, и их можно рассматривать независимо друг от друга.

3

Итак, перейдем к главной цели статьи — мотиву баклана как мифологической птицы, ныряющей за землей. Этот мотив, достаточно архаичный и оттесненный на периферию в японской мифологической картине мира, встречается только в «Кодзики», а в «Нихон сёки» и в прочих текстах VIII–IX вв. отсутствует. Сравним японскую историю о баклане с хорошо изученным на данный момент мотивом ныряльщика в мифах других народов мира. Ныряльщик — это, как правило, водоплавающая птица или животное, часто обитающее и в воде, и на суше (лягушка или черепаха); он ныряет на дно и приносит оттуда немного земли (глины, ила), из которой затем создается или вырастает земная твердь, плодородная почва или другие составные части суши. Нередко при этом действует не птица или животное как таковое, а божество, превратившееся для этой цели в птицу или в животное.

Сошлемся, прежде всего, на базу данных Ю. Е. Березкина, который проследил и систематизировал информацию о распространении этого мотива по всему миру. По его данным, он весьма распространен в Азии, Европе (в том числе в России) и Северной Америке. В Центральной Азии он существовал уже во время верхнего палеолита, при этом в Африке, Австралии, Океании и на большей части Южной Америки не отмечен. Кстати, с точки зрения Березкина, высока вероятность того, что многочисленные евразийские и североамериканские версии этого мотива генетически связаны, т. е. принесены переселенцами из Восточной Азии в Северную Америку. В работах Березкина предлагается такая реконструкция истории мотива ныряльщика за землей и его движения по миру (мотив этот был первоначально распространен где-то в пределах Индии — Тибета — западных районов Китая). В соответствующих мифах ныряльщиком мыслилась черепаха, или (что скорее) после добывания земли со дна моря черепаха служила опорой, на которой земля оказывалась утверждена. По мере распространения этого мифа в Северной Евразии образ черепахи был вытеснен образом водоплавающей птицы. Ранние мигранты в Америку принесли с собой сначала южноцентральноазиатскую (с черепахой), а затем и сибирскую (с птицей) версии мифа.

Разумеется, в каждом ареале распространения этого мотива разновидность ныряльщика была своей (в славянских народно-христианских сказаниях и вовсе Бог посылает нырять черта); выбор менялся в зависимости от культурных, географических, климатических, биологических и других факторов. По данным Ю. Е. Березкина, в Поволжье и Зауралье (у таких народов, как коми, марийцы, мордва, чуваши, татары, башкиры) функцию ныряльщика за землей часто выполняла утка. В Южной Сибири, Бурятии и Монголии это утка и лебедь. В Западной Сибири — у ненцев, манси, кетов, селькупов — гагара, у юкагиров — гагара и нырок. У территориально близких японцам нанайцев Южного Сахалина и Амура зафиксирован такой сюжет:

> Жили три человека: Шанвай, Шанкоа, Шанка; было три нырка и три лебедя; три человека послали трех нырков и трех лебедей нырять достать земли, камней и песка; птицы семь дней были под водой; когда вынырнули, понесли в клювах принесенные со дна землю, камни, песок; там, где летели, возникла земля, горы, равнины; наметили русла рек; когда полетели к морю, потек Амур[5].

Негидальцы в Приамурье рассказывают вариант общесибирского космогонического мифа о гагаре, доставшей со дна моря песчинку, которая выросла и превратилась в землю. В общем и целом, в Восточной Сибири ныряние за землей водоплавающей птицы выступает как космологический мотив у более чем 20 народностей (см.: [Березкин 2005]).

Другой исследователь этого мотива, В. В. Напольских, предполагает, что в Северной Евразии уже в глубокой древности получили распространение варианты мифа о нырянии за землей именно с птицами в основной роли. При этом распространенный сюжет содержал соперничество двух птиц, первой не удавалось осуществить задачу, а вторая успешно ныряла, добывала землю и приносила ее в клюве. Во многих местах это соперничество имело вид противостояния птиц типа гагары, нырявшей первой и неуспешно, и утки, которой удавалось добыть землю. Интересно, что Напольских объясняет превосходство дикой утки над гагарой следующим историческим обстоятельством: более шести тысяч лет назад племена Средней и Западной Сибири, прежде всего предки уральских народов и тунгусо-маньчжуров (так называемый северноазиатский мифологический союз), жили в бассейнах крупных рек, текущих с юга на север. Поэтому они ассоциировали юг, верховья реки с верхним миром, миром небесных богов, а север, низовья реки — с нижним, миром злых духов и смерти. Особую роль в этой системе играли перелетные водоплавающие птицы (лебеди, гуси, утки), массовые миграции которых на юг воспринимались как путешествие в верхний мир, благодаря чему они могли выступать посредниками между людьми и небесными богами. Гагары же, пишет Напольских, жившие в низовьях рек и на морском побережье и мигрирующие на юг поодиночке, незаметно, воспринимались прежде всего как птицы нижнего мира, не наделенные божественной небесной силой. (Здесь невольно вспоминается позиционирование в пространстве китайского императора, которому полагалось восседать лицом к югу, хотя, конечно, его связь с восточносибирскими верованиями далеко не очевидна, и здесь мы говорим о ней чисто гипотетически.) Как показывает В. В. Напольских, этот космогонический комплекс затем широко распространился в Восточной Европе и Сибири; о том же пишут и другие исследователи — например, что мотив ныряльщика за землей выражает одну из древнейших тунгусо-маньчжурских космогонических идей [Напольских 2011].

[5] Цит. по базе данных Ю. Е. Березкина (см. примеч. 2).

Перейдем теперь непосредственно к архаическому мотиву ныряльщика в японской мифологии. В своде «Кодзики» космогонический миф о ныряльщике представлен в явно сокращенном виде и соединен с другими представлениями и мотивами. На первый взгляд кажется, что космогоническое значение баклана в «Кодзики» ослаблено, но тем не менее мы попробуем показать, что и в этом сжатом, сокращенном виде сюжет «Кодзики» содержит важные и разнообразные космогонические смыслы. Само по себе превращение божества или сверхъестественного существа в птицу либо отождествление с ней — весьма распространенное явление, имеющее множество форм начиная от египетского Гора и кончая костюмами сибирских шаманов, состоящих из птичьего оперения. В японской мифологии и фольклоре, в частности в «Кодзики» и «Нихон сёки», птица как мифологическое существо представлена в самых разнообразных ролях и значениях, поэтому здесь говорить об этом нет ни возможности, ни необходимости. Напомним хотя бы основное — например, миф о гигантском вороне Ятагарасу — видимо, родственнике Солнечного Ворона Северо-Восточной Азии и североамериканских индейцев, птичий облик японского божества Сукуна-Бикона и многое другое. Отражение птичьего кода в японском квазиисторическом мышлении можно наблюдать, например, в разделе «Нихон сёки», повествующем об императоре Нинтоку: во время родов супруги императора в комнату родильницы влетает филин, а в комнату жены его министра — перепел, и родившимся детям дают имена этих птиц, но поменяв их между собой (принца называют Перепелом, а сына министра — Филином). Далее в этом эпизоде фигурирует еще и брат императора Ястреб.

Баклан в мифологическом мире японцев имеет черты, характерные для всего круга мировых сюжетов о ныряльщике, но имеет и свои отличия. Напомним, что в сюжете о ныряльщике, распространенном в Восточной Сибири и Приморье, участвуют две птицы, одна из которых терпит поражение, а второй удается добыть землю. В японском варианте отсутствует мотив соперничества, ныряющая птица — баклан — всего одна. Интересное объяснение наличия в «Кодзики» всего одной ныряющей птицы вместо соперничающих двух предложил С. Ю. Неклюдов: «В сущности, одновременному существованию пары демиургов (антропоморфного и орнитоморфного) соответствуют две последовательных сменяющих друг друга ипостаси, что бывает вполне регулярно в фольклорно-мифологическом варьировании»[6]. Кстати говоря, след соревнования двух птиц можно увидеть и в следующем факте. Сказок, где фигурировал бы баклан, в японском фольклоре ничтожно мало, наверно, не наберется и пяти; тем более примечательной кажется наиболее известная и поныне сказка о состязании двух бакланов, записанная на островах архипелага Косикидзима:

[6] Личное письмо от 22 октября 2012 г. Выражаю искреннюю благодарность С. Ю. Неклюдову, согласившемуся прочитать данную статью в рукописи и давшему ряд ценных советов по ее содержанию.

> Давно это было. Рассказывают, что в Сэгами был баклан, у которого уж такое долгое дыхание было. А в Хирара тоже жил баклан с длинным дыханием. Каждый из них думал и гордился про себя: «Да я дольше всех на свете могу дыхание держать». [Далее два баклана затевают спор — кто из них, нырнув, продержится дольше, и решают плыть в сторону Китая — кто первый голову из воды высунет, тот и проиграл.] Вот плывут они — день, другой, третий, четвертый...

«И когда кто-то из них голову из воды высунет, тогда и сказка дальше будет рассказываться»[7], — говорит сказитель нетерпеливым детям, желающим узнать продолжение. Строение этого сюжета позволяет отнести этот текст к разновидности сказок, называемых В. Я. Проппом бесконечными, или докучными; по-японски они называются *хатэнасибанаси* (бесконечные сказки), *нэмутайбанаси* (сонные сказки), *нагай ханаси* (долгие сказки). Но нам здесь может быть интересен именно факт состязания двух птиц — как возможный отзвук состязания двух птиц-ныряльщиков в преданиях Восточной Азии. Примечательно и то обстоятельство, что баклан, с древних времен вслед за Китаем используемый в Японии для ловли рыбы, здесь опять представлен вне рыболовной функции, — в сказке обыгрывается лишь способность баклана нырять.

Скорее всего, баклан издавна наделялся магическими свойствами: недаром в захоронениях в разных местах Японии найдены шесть глиняных фигурок-*ханива*, изображающих баклана; в префектуре Гифу изображение охотящегося баклана встречается в виде орнамента на сосудах. Особенно, на наш взгляд, примечательна находка, сделанная 50 лет назад на побережье Японского моря в Доигахама (префектура Ямагути) — около 300 человеческих скелетов времен Яёи (V–IV вв. до н. э. — III в. н. э.), среди которых был скелет женщины, предположительно шаманки, держащей в руках скелет баклана.

Не случайно в святилище Кэта-тайся (в ряде источников именуется Кэтадзиндзя) и поныне проводится ритуал У-но мацури (Праздник баклана), главным действующим лицом которого является баклан; этот ритуал объявлен национальным сокровищем; его древность подтверждал еще этнограф Янагита Кунио около ста лет назад. Как пишет Огихара Хидэсабуро, ритуал проводится в день Лошади, в 16-й день двенадцатой луны (до Мэйдзи проводился в одиннадцатом месяце) с 3 часов ночи до рассвета. На восточной окраине города Нанао, в селе Кадосима у бухты У-но ура, Бухты бакланов, трое выбранных на данный год жителей деревни ловят баклана. Все они выходцы из рода *уторибэ* — ловцов бакланов. Считается, что по цвету пойманного баклана можно судить, будет ли в будущем много дождей (если баклан черный) или много снега (если белый). Поймав птицу, *уторибэ* сажают ее в корзину и несут на спине 40 км до святилища Кэта-тайся. Они прибывают на место за четыре дня до церемонии; баклан проходит ритуальное очищение.

[7] Цит. по: http://www.koshikijima.net/story/unotori.html. Перевод автора статьи.

В ночь ритуала сначала исполняется ритуальное музыкальное представление *мэдзамэ-кагура* с барабанчиками, после чего начинается торжественная передача птицы от *уторибэ* к распорядителю церемонии, во время которой происходит вопросно-ответный диалог. Баклана выпускают «перед богами», т. е. в основном павильоне храма. Если баклан туда упорно не летит, то исполняется представление-*кагура*, имеющее силу ритуального очищения и изгнания скверны. Кстати говоря, считается, что в этот момент по движениям птицы можно судить, насколько благоприятно сложится будущее. Затем служитель святилища берет баклана и выносит его на морской берег, где и отпускает на волю. Обратно в святилище служитель должен возвращаться не оглядываясь [Огихара 1999].

В историческом обзоре синтоистских святилищ города Хакуи, где находится святилище Кэта-тайся, приводится ритуальный диалог между служащим святилища — распорядителем церемонии «Праздник баклана» и представителем рода *уторибэ* — ловцов бакланов:

– *Уторибэ*, *уторибэ*!
– Здесь!
– Спрашиваю тебя: этот баклан — дикая птица?
– Именно так!
– Приказываю тебе хорошенько посмотреть — не помяты ли крылья, не повреждены ли лапы?
– Этот баклан — дикая птица, и он непокорен (яп. *кэгэсику со:ро:*).
– Приказываю — поднести его богам! [Огура 1984: 259].

Мы видим, что в диалоге непременным условием выступает неприрученность, дикость баклана. Примечательно, что в данной местности и вне праздничного периода баклана величают не просто *у* (баклан), а *о-у* (*о* — гонорифический префикс), выражая тем самым почтительность. Как указывают японские этнографы, в ритуале сама эта птица считается богом, кроме того, как сказано выше, по ее движениям перед алтарем божества храма гадают о будущем, и т. п. [Огура 1951: 104].

Гадание с бакланом, видимо, представляет собой уже устоявшуюся технику. Известно предание о том, как во времена позднего Средневековья князь Като Киёмаса хотел возвести плотину, но всякий раз терпел неудачу, поскольку не мог выбрать правильного места для нее. Произведя гадание с помощью баклана и получив от него указание на правильное место, князь возводит плотину У-но сэ цуцуми, плотину «Стремнина Баклана», давшую окрестностям воду для повседневных нужд и орошения.

Отсутствие связи баклана с ловлей рыбы в ритуале святилища Кэта-тайся, по-видимому, казалось необъяснимым и раньше: например, в документе о происхождении этого святилища, составленном в 35 году Мэйдзи (1902 г.), говорится следующее:

> Передают, что когда великий бог Оонамудзи объезжал страну, он приплыл на ладье с острова Китадзима в Коси, и бог тех мест, Микадонуси-хико но ками, поймал баклана и поднес великому богу. А еще запечатлено в преданиях, что бог Кусиятама-но ками, посовещавшись с Микадонуси-хико-но ками, превратился в баклана, добыл рыбу из морских глубин и поднес великому богу Оонамути [Хакуиси си 1975: 442].

Согласно записям Огура Манабу, исследователя ритуала в Кэта-тайся, в молитвословии-*норито*, которое исполняют перед богами в ночь ритуала, провозглашается, что *уторибэ* подносят богам баклана в соответствии с мифологическим прецедентом:

> Подобно тому как в далекой древности, во времена богов неистовых Кусиятама-но ками поднес великому богу небесную рыбную трапезу, так и теперь, на старинный лад... [Огура 1951: 103–104].

Однако в «Кодзики» баклан не ловит никакой рыбы, а тот морской судак (*судзуки*), которого подносят Оокунинуси, видимо, пойман рыбаками с помощью «канатов» — уже хотя бы потому, что баклан не мог бы поймать такую большую рыбу, как *судзуки*. Таким образом, сюжет, записанный в «Кодзики» в VIII в., в более поздних толкованиях из архивных документов святилища Кэта-тайся переиначен настолько, что в нем не осталось ни добытой со дня моря глины, ни изготовления ступки и пестика из водорослей для высекания огня, ни изготовления керамических блюд. Зато введен дополнительный мотив добывания рыбы, оправдывающий центральное место баклана в этом ритуале. В архиве святилища сохранилась интересная запись, относящаяся, по-видимому, к периоду позднего Эдо. Это легенда о том, как во времена императора Мураками (946–967) 270 дней шел сильнейший дождь, и наступил потоп. Император опечалился, провел буддийский молебен в павильоне Сэйрё:дэн, но дождь не прекращался. Тогда он приказал закрыть все ворота в шестнадцати больших синтоистских святилищах страны, запереть и запечатать главные павильоны святилищ, и дождь прекратился. Император был поражен и вознес хвалу богам. Затем он послал в эти святилища гонцов, а в храм Кэта-тайся был послан Абэно Садатоу (здесь, видимо, анахронизм, потому что известный истории самурай Абэ-но Садатоу жил лет на сто позже). Садатоу открыл ворота храма, снял печать с дверей основного павильона и исполнил перед богами святилища торжественное музыкальное представление в жанре *гагаку*. Затем, в соответствии с приказом императора, он остался присутствовать на Празднике баклана У-но мацури. И тут божество святилища превратилось в деву ама (т. е. девушку из племени ама — ныряльщиков за рыбой и водорослями), направилось к посланцу императора, произнесло какие-то чудесные слова и вошло в павильон святилища. Вдруг появились боги из Драгоценного Павильона Восьми Богов, раздалась музыка духовых и

струнных инструментов. С неба слетел баклан, направился к Светлому Зерцалу перед божеством и, сложив оба крыла, выразил свою покорность божеству. Потом служитель кумирни при святилище взял баклана, отнес его на берег моря и выпустил. И сразу божества пропали из виду, и музыка смолкла. А гонец вернулся в столицу и доложил императору об этом удивительном происшествии [Кэта дзиндзя 1974: 118–119].

Мы не стремимся с помощью этих примеров доказать, что в памяти культуры вплоть до периода Эдо сохранялся образ баклана как птицы, связанной с высшими божествами пантеона и с представлениями о сотворении мира, однако ритуал в Кэта-тайся, на наш взгляд, может свидетельствовать об особой мифологической функции баклана, осознаваемой и помимо его непосредственной функции в жизни общества как «подателя еды».

Еще одно из магических свойств этой птицы — способствовать благополучному разрешению от бремени. Эта функция закрепилась за бакланом еще в «Кодзики»:

> Тогда, тут же, на морском берегу, у кромки волн дом для родов построили — кровлю перьями бакланов настелили. Тут — [кровлю] того дома для родов еще до конца не застелили, а [Тоётама-химэ-но микото, дочь морского царя], не снеся нужды своего чрева, вошла в дом для родов [Кодзики 1994: 94].

Отголосок этого мотива можно встретить в гораздо более поздние времена: перья баклана долгое время считались амулетом для рожениц. Есть и другие свидетельства связи баклана с деторождением: в префектуре Иватэ, в деревне Фудай-мура записано предание, связанное с окрестностями У-но тори дзиндзя (Святилище Баклана, название дано после Мэйдзи). Оно гласит, что легендарный полководец Минамото-но Ёсицунэ увидел в этих краях, как желтый баклан высиживает птенцов, и понял, что это не простая птица. Семь дней — семь ночей молился ему о даровании безопасности на морских путях, после чего голосом небесного бога ему было поведано, что его молитва услышана. Интересный пример также содержится в «Гаун никкэнроку» («Поденные записи, сделанные [вельможей] из рода Гаун»; период Камакура, 1444 г.), где пересказывается история Кагуя-химэ, чудесной девочки-найденыша, только ее находят не в стволе бамбука, как в оригинальной повести хэйанских времен «Такэтори-моногатари», а в гнезде баклана.

Вполне возможно, что баклан издавна считается священной птицей еще и потому, что из всего животного мира именно водоплавающие птицы оказываются наделенными самыми большими возможностями по овладению пространством, поскольку они способны ходить по суше, летать в небе, нырять на дно моря и плавать в воде, — отсюда их высокая мифологическая значимость.

Японский баклан — повелитель не только вышеперечисленных пространств. Как мы попробуем показать, в мифологических представлениях японцев баклан имеет власть над еще одним видом пространства — не

столь естественной средой обитания для птиц как таковых. В легендах ему приписывается чудесная способность преодолевать огромные расстояния сквозь землю и горы, при этом не по воздуху, а под землей. Связь баклана не только с водой — рекой и морем, и не только с воздухом и небом, но и с землей, с подземным миром выражена, например, в легенде, записанной на землях рода Ямагути — в Миката, Хиками-тё и Тамба. Однажды в их деревню пришел Ко:бо:-дайси[8] и попросил воды, но крестьяне обманули его, сказав, что воды у них нет. Услышав это, он сказал: «Что ж, тогда пусть и на самом деле воды у вас не будет», — ударил палкой, и образовалась щель, в которую утекла вся вода. Крестьяне запустили в эту щель баклана, он пролетел сквозь горы и землю и вылетел наружу в провинции Харима.

Та же самая способность — проходить сквозь землю и приносить воду — приписывается баклану и в знаменитом ритуале О-мидзутори в храме То:дайдзи (Нара). В старину все божества были призваны в храм То:дайдзи на молебен о процветании государства (ритуал Сюниэ), и все явились, только бог Оню:-даймёдзин увлекся рыбной ловлей и опоздал. Для искупления своей вины он сделал так, чтобы каждый год из-под павильона Нигэцу-до:, где проводится ритуал, прямо из-под земли вылетали два баклана, черный и белый (отметим заодно, что здесь птиц тоже две). Черный и белый цвета птиц, видимо, означают долгое по протяженности время, когда эта вода будет молодой и неиссякающей, поскольку, скорее всего, сочетание черного и белого означает день и ночь, т. е. полный суточный цикл. Там, где бакланы вылетают из земли, каждый год образуется источник Вакаса-и, и вслед за этим начинает бить «вода новой весны» (в действительности для ритуала бакланов приносят в корзине, но сущности дела это нисколько не меняет). Предполагается, что эти два баклана нырнули в воду в глубоком месте среднего течения реки Оню:гава (нынешняя префектура Фукуи), где ритуал «молодой воды» проводится на десять дней раньше, чем О-мидзу-тори в Нара. Считается, что за прошедшие десять дней оттуда, из Фукуи, бакланы пролетели под землей примерно 90 км и вылетели наружу в префектуре Нара, у храма То:дайдзи. Таким образом, баклан действует еще и как повелитель стихии земли и подземелья. (Кстати говоря, по предположениям ученых Киотского университета, между городом Обама в Фукуи и городом Нара в самом деле могут протекать подземные воды, но их течение очень медленное, и за десять дней они до Нара добраться не могут. Не говоря уж о том, что там нет подземных пещер или галерей, по которым какое бы то ни было животное, тем более птица, могло бы преодолеть это немалое расстояние.)

[8] Ко:бо:-Дайси (774–835) — легендарный буддийский проповедник, учившийся в Китае, основатель буддийской школы Сингон (Истинного Слова) и знаменитого монастыря Коя-сан. Считается, что он не умер, а вошел в состояние самадхи, в котором пребывает и поныне. Ко:бо:-Дайси стал персонажем многочисленных народных легенд и других фольклорных текстов, чаще всего не имеющих прямого отношения к буддизму.

Таким образом, баклан как магическая птица, связующая разные пространственные миры — небо, море, морское дно, реку, землю и подземную область, — имела, соответственно, и самые разнообразные магические свойства. Рассмотрим ряд этих свойств на следующих звеньях сюжета о баклане в «Кодзики» и начнем с мотива обработки глины. Нырнув, баклан приносит глину со дна моря, однако ему уже нет необходимости творить сушу посреди первобытного океана, подобно ныряльщикам в мифах других народов, — мир, согласно композиции «Кодзики», к этому времени уже полностью сотворен, задача его творения в памятнике была возложена на других персонажей и отдана другим сюжетным линиям. Соответственно, в данном сюжете глина используется не для формирования земли в океане, а для другой цели — баклан делает из нее керамические блюда в количестве восьмидесяти — т. е. благое бесчисленное множество, поскольку восемь — магическое число в японской культуре. При этом для изготовления блюд баклан добывает огонь, сделав для этого ступку и пестик — т. е. речь идет о добывании огня трением.

До этого сюжета первое упоминание огня в мифологических сводах представлено повествованием о том, как Идзанами рождает божество огня, при этом погибает и попадает в страну Мрака (это история о первой смерти, видимо, сконтаминированная с распространенным представлением о том, что огнем владеет женщина). В сюжете с баклaном огонь не рождается, а добывается трением, т. е. это первый и единственный в «Кодзики» рассказ о добывании, а не рождении огня. (Нельзя, впрочем, упустить из виду то обстоятельство, что ступка и пестик часто символизируют детородные органы.) Здесь ступку и пестик баклан изготавливает из водорослей. По-видимому, в данном сюжете морские водоросли аналогичны лесным деревьям, из которых в древности японцы изготовляли аналогичный инструмент, при помощи которого добывали огонь трением. В то же время водоросли, вероятно, выступают как атрибут повелителя морской стихии, а баклан исполняет роль самого этого повелителя.

В мифах разных народов сразу после обретения огня его начинают использовать, причем именно для обжига и изготовления керамики, а не для приготовления пищи или обогрева тела в холодное время. Огонь, добытый связанным с водой существом, — также распространенный мотив в разных мифологических системах. Об этом мотиве, называя его «морским огнем», пишет, в частности, Ообаяси Тарё. Он приводит примеры связи между рождением огня и стихией моря на Окинаве, на островах Рюкю, в области Идзумо, а также у племен Тайваня и Микронезии, на Сулавеси. По мнению Ообаяси, этот мотив мог распространиться в Океанию из Юго-Восточной Азии [Ообаяси 1970: 27].

Связь птицы и огня — тоже универсальный мифологический мотив; здесь можно вспомнить хотя бы, что в индуизме бог Агни — воплощение огня, брат Индры, передвигался на орле и сам часто принимал вид пти-

цы. Вспомним также разнообразных фениксов, жар-птиц и прочих огненных птиц. Примеров добывания огня птицами немало; мифологический сюжет, где чудесное средство (огонь, свет, солнце и т. п.) добывает сама птица — орел или ворон, выступая в этом случае как демиург или культурный герой, а также как первопредок, распространен среди многих народов Северо-Восточной Азии, а также и у американских индейцев. Вот другие примеры, приведенные в базе данных Ю. Е. Березкина: в Горной Шории есть сюжет о журавле, похищающем уголек из очага у творца мира Ульгеня; а также предание об орлице, которая когтями отламывает камешек от скалы, камешек падает, при этом высекая огонь из скалы. В преданиях хакасов ласточка украла огниво и трут у владетеля подземного царства — поскольку огонь находился именно там.

Если говорить о способе добывания огня трением, то и здесь ассоциации с птицей нередки — так, в Китае известно предание об огненном дереве, которое долбит птица, и из него исходит огонь; увидев это, добывать огонь трением научается культурный герой Суй Жэнь, который начинает тереть веткой о дерево («Ши и цзи» — «Записи о забытых событиях»; Ван Цзя, IV в.). Полинезийский культурный герой Мауи заставил птицу — первоначальную хранительницу огня — показать ему, как добывать огонь трением сухой ветки о сухую доску.

Известно, что в разных мифологиях мира появление огня знаменует завершение космогонического процесса. С этой точки зрения показательно, что баклан не просто добывает глину, а изготовляет керамические сосуды, для чего помимо глины (земли) и воды ему нужен огонь, который он же сам и производит. Разумеется, сосуды — это вместилище подношений и жертвоприношений, в этом качестве они фигурируют затем в большинстве раннесредневековых *норито*. Вероятно, именно с этой целью мотив баклана был сконтаминирован с сюжетом стольника Кусиятама-но ками, готовящего еду в качестве жертвоприношения. Миф о сотворении природы, таким образом, переходит на уровень мифа о строительстве культуры.

В то же время, рассматривая этот сюжет с точки зрения его отношения к сфере космогонии, скажем, что сами по себе сосуды обычно принято интерпретировать как общий результат космогонических процессов — они символизируют универсальную трехуровневую структуру мироздания. При этом, как считается, самая нижняя часть сосуда обозначает нижний мир или мировые воды, на этой части совсем нет или очень мало росписей; затем следует срединная часть — с орнаментом, часто растительной символики, впоследствии там располагают людей, животных, растения; и наконец, самая верхняя часть, у горлышка, воспроизводит верхний небесный мир. Такая трехчастная структура отражена и в песне о баклане, которая исполняется в «Кодзики»: здесь огонь поднимается к Равнине Высокого Неба, в подземном мире находятся «затвердевшие скалы-корни», а между ними — рыбаки с канатами, которые тащат рыбу, — т. е. люди, расположенные в срединном мире.

Представляется также важным, что в цитированной выше песне «Кодзики» описано именно то, как люди вытаскивают из моря рыбу, которая затем жарится и подносится в виде приношения, однако как раз в процессе ловли рыбы баклан не принимает никакого участия. Его функции, в сущности, здесь совершенно иные — это функции 1) демиурга, добывающего глину, затем 2) божества-птицы, добывающей огонь, и, наконец, 3) культурного героя, изобретающего обжиг глины и изготовляющего сосуды, чем завершается процесс творения. Другими словами, в этом сюжете воспроизводится основной цикл сотворения мира с его главными космогоническими стадиями — добыванием земли, получением огня с помощью трения, осуществлением обжига и изготовлением керамической посуды для жертвоприношений.

Литература

Березкин 2005 — *Березкин Ю. Е.* Мир черепахи: от детских рассказов до космогоний (в связи с оберегом из североамериканской коллекции МАЭ) // Аборигены Америки: предметы и представления. СПб.: [б. и.], 2005. С. 251–279. (Сб. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Т. 50).

Ёсида 2007 — *Ёсида Ацухико.* Нихон синва-но кигэн [Происхождение японских мифов]. Токио: Ко:данся, 2007. 231 с.

Ивахара 2009 — *Ивахара Маё.* «Гэндзи-моногатари» «Фудзи ураба»-маки, Рокудзё:ин гё:ко:-ни окэру укай-но сико: [Исследование функции рыбной ловли с бакланами в эпизоде «Визит императора в обитель Рокудзё:-ин» в главе «Изнанка глициниевой листвы» в «Повести о Гэндзи»] // Ямагата-кэнрицу Ёнэдзава дзёси танки дайгаку киё:. Ямагата, 2009. № 45. С. 31–39.

Ито 1981 — *Ито Киёси.* Нихон синва то Тюгоку синва [Мифы Японии и мифы Китая]. Токио: Гакусэйся, 1981. 278 с.

Кобаяси 1980 — *Кобаяси Сигэфуми.* Кодай-но укаи-ни цуйтэ [О рыбной ловле с бакланами в древности] // Васэда дайгаку бунгаку-бу Сэно кэнкю:сицу. Минсю:си кэнкю:кай. Токио, 1980. № 19. С. 14–21.

Кодзики 1982 — Кодзики [Записи о деяниях древности]. Т. 1. Токио: Иванами сётэн, 1982. 694 с. (Нихон сисо: тайкэй).

Кодзики 1994 — Кодзики — Записи о деяниях древности. Т. 1 / Пер. и коммент. Е. М. Пинус. СПб.: Шар, 1994. 320 с.

Кэта дзиндзя 1974 — Кэта дзиндзя мондзё [Архив святилища Кэта-дзиндзя]. Т. 1. Токио: Хэйбунся, 1974. 302 с.

Манъёсю 1970 — Манъёсю («Собрание мириад листьев»): В 3 т. / Пер., коммент. и прилож. А. Е. Глускиной. Т. 3. М.: Наука, 1970. 456 с.

Масуда 1977 — *Масуда Кацуми.* Нихон синва кэнкю:-но хо:хо: [Методы исследования японских мифов]. Токио: Ю:сэйдо:, 1977. 3162 с.

Мурасаки Сикибу 2010 — *Мурасаки Сикибу*. Повесть о Гэндзи: В 3 т. / Пер., вступит. ст., прилож. и коммент. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. 2-е изд., перераб. и доп. Т. 2. СПб.: Гиперион, 2010. 592 с.

Напольских 2011 — *Напольских В.В.* Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя // «Не любопытства ради, а познания для…»: К 75-летию Юрия Борисовича Симченко / Ред. Н. А. Дубова, Ю. А. Квашнин. М.: Старый Сад, 2011. С. 215–272.

Неклюдов 2002 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты // Традиционная культура. 2002. № 3. С. 3–7.

Нихон сёки 1997 — Нихон сёки — Анналы Японии: В 2 т. / Пер. и коммент. Л. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1997. Т. 1. 496 с.

Норито 1991 — Норито. Сэммё. / Пер., исслед. и коммент. Л. М. Ермаковой. М.: Наука. 1991. 303 с.

Огихара 1999 — *Огихара Хидэсабуро*. Нихон дайхякка дзэнсё. [Полное собрание Большой японской энциклопедии]: CD-ROM. Tokyo: Сё:гаккан, 1999.

Огура 1951 — *Огура Манабу.* У-мацури ко: [Исследования ритуала баклана] // Кано: миндзоку: Кано: миндзоку хэнсан иинкай, 1951.

Огура 1984 — *Огура Манабу*. Мацури то миндзоку [Обряды и народные обычаи]. Токио: Ивасаки бидзюцуся, 1984. 288 с.

Ообаяси 1970 — *Ообаяси Тарё.* Нихон синва-но хикаку миндзокугакутэки ко:сацу. Хи-но кигэн-но синва-о тю:син то ситэ [Сравнительный этнографический анализ японской мифологии. Миф о происхождении Солнца] // Нихон синва. Токио; Ю:сэйдо:, 1970. с. 27.

Поэма 1977 — Поэма о царствовании на небесах // Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии / Пер., вступит. ст. и коммент. Вяч. Вс. Иванова. М.: Худ. лит., 1977. С. 114–124.

Ригведа 1999 — Ригведа. Мандалы IX—X / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999. 560 с.

Танигава 2010 — *Танигава Кэнъити.* Рэтто: дзю:дан тимэй сё:ё: [Прогулка по топонимам Японского архипелага]. Токио: Фудзанбо интанасёна:ру, 2010. 599 с.

Фудзимура 1937 — *Фудзимура Цукуру.* Нихон бунгаку гэнрон [Основания японской литературы]. Токио: До:ин сёин, 1937. 54 с.

Хакуиси си 1975 — Хакуиси си. Тю:сэй, сядзихэн [История города Хакуи. Т 3. Средневековье, храмы и святилища]. Хакуиси: Хакуиси хэнсан иинкай, 1975. 291 с.

Хо:га 2009 — *Хо:га Тосио.* Коси то Идзумо-но ёакэ: Нихонкай энган тиики-но со:сэй си [Рассвет над Коси и Идзумо: История местностей на побережье Японского моря]. Токио, Хо:рэй сюппан, 2009. 377 с.

Цугита 1927 — *Цугита Уруу.* Норито синко: [Новая интерпретация норито]. Токио: Мэйдзи Сёин, 1927. 576 с.

Цугита 1985 — *Цугита Масаки.* Нихон синва-но ко:сэй то сэйрицу [Структура и формирование японской мифологии]. Токио: Мэйдзи сёин, 1985. 233 с.

The age of creation in Japanese mythology: Analysis of several latent motifs in *Kojiki*

Ermakova, Liudmila M.
PhD, Doctor of Literature, Professor Emerita
Kobe City University of Foreign Studies
9 Chome-1 Gakuen Higashimachi, Nishi-ku, Kōbe-shi, Hyōgo-ken 651-2102, Japan
Tel.: 81-78-794-8121
E-mail: ermakova@gol.com

Abstract. It is well known that the earliest Japanese mythological codices, that is, *Kojiki* and *Nihon shoki*, contain several versions of the creation myth. For instance, the creative activity of Izanaki and Izanami who gave birth to deities, land, luminaries, rivers, mountains and so on can be perceived as such. Also, some phenomena and deities appeared and evolved by themselves before the two main deities, while after them the divine pair of Amaterasu and Susanoo produced some deities by crunching a *magatama* necklace.

The object of this paper is to look into several motifs, which seem to be of secondary importance in the Kojiki narrative, but which — if viewed as typologically similar to the creation myths of other mythologies — reveal their latent nature as significant reflections of yet other types of cosmological ideas, central for creation myths in other cultures, particularly those in East and South Asia.

Keywords: Kojiki, Nihon shoki, creation myths, flood myth and Izanaki-Izanami's incest, motif of the cormorant as earth-diver in Kojiki, cormorant as a bird moving in six directions in Japanese folklore and beliefs

References

Berezkin, Yu. E. (2005). Mir cherepakhi: ot detskikh rasskazov do kosmogonii (v sviazi s oberegom iz severoamerikanskoi kollektsii MAE) [The turtle's world: From stories for children to cosmogony (in connection with the amulet from the North American Collection in Kunstkamera Museum]. In *Aborigeny Ameriki: predmety i predstavleniia* [Native Americans: Objects and notions], 251–279. St. Petersburg: [n. p.]. (In Russian).

Elizarenkova, T. Ia. (1999). *Rigveda. Mandaly IX–X* [The Rigveda. Mandalas IX–X]. Moscow: Nauka. 560 p. (In Russian).

Ermakova, L. M. (transl. and comment.) (1991). *Norito, Semmyo*. Moscow: Nauka. 303 p. (In Russian).

Ermakova, L. M., Meshcheriakov, A. N. (transl. and comment.) (1997). *Nihon sioki — Annaly Iaponii*. [Nihon shoki — Annals of Japan], vol. 1. St. Petersburg: Giperion. 496 p. (In Russian).

Fujimura, Tsukuru (1937). *Nihon bungaku genron* [The main foundations of Japanese literature]. Tokyo: Do:in shoin. 54 p. (In Japanese).

Gluskina, A. E. (transl. and ed.) (1970). *Man'esiu ("Sobranie miriad list'ev')* [The Man'yoshu ("Collection of Ten Thousand Leaves"], in 3 vols., vol. 3. Moscow: Nauka. 456 p. (In Russian).

Hakuishi shi 1975 — *Hakuishi shi. Chu:sei shajihen* [History of Hakuishi town. Vol. 3: The Middle Ages. Shrines and temples]. Hakuishi: Hakuishi hensan iinkai. 291 p. (In Japanese).

Ho:ga, Toshio (2009). *Koshi to Izumo-no yoyake: Nihonkai engan chiiki-no so:sei shi* [The dawn rising above Koshi and Izumo: History of creating places along the Japanese Sea Coast. Tokyo: Ho:rei shuppan. 377 p. (In Japanese).

Ito, Kiyoshi (1981). *Nihon shinwa to Tyu:goku shinwa* [Japanese myths and Chinese myths]. Tokyo: Gakuseisha. 278 p. (In Japanese)

Ivanov, Viach. Vs. (transl.) (1977). Poema o tsarstvovanii na nebesakh [Poem about kingship in Heaven]. In Viach. Vs. Ivanov (transl., preamble, comment.). *Luna, upavshaia s neba: Drevniaia literatura Maloi Azii* [Moon, which has fallen from Heavens: Ancient literature of Asia Minor], 114–124. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).

Iwahara, Mayo (2009). "Genji-monogatari" "Fuji uraba"-maki, Rokujo:in gyo:ko:-ni okeru ukai-no shiko: ["The Tale of Genji", "New Leaves of Wisteria". Analysis of cormorant fishing in the episode of Emperor's Visit to Rokujo Dwelling]. In *Yamagata-kenritsu Yonezawa joshi tanki daigaku kiyo:, No. 45*, 31–39. Yamagata (In Japanese).

Keta jinja 1974 — *Keta jinja monjo* [Archives of Keta-shrine], vol. 1. Tokyo: Heibunsha. 302 p. (In Japanese).

Kobayashi, Shigefumi (1980). Kodai-no ukai-ni tsuite [On cormorant fishing in Ancient Japan]. In *Waseda daigaku bungaku-bu Seno kenkyu:shitsu. Minshu:shi kenkyu:kai, No. 19*, 14–21. Tokyo (In Japanese).

Kojiki (1982) — *Kojiki*. [Records of ancient matters], vol. 1. Tokyo: Iwanami shoten. (Nihon shiso: taikei [Masterpieces of Japanese thought]). 694 p. (In Japanese).

Masuda, Katsumi (1977). *Nihon shinwa kenkyu:-no ho:ho:* [Methods of analysis of the Japanese myths]. Tokyo: Yu:seido:. 3262 p. (In Japanese).

Murasaki Sikibu (2010). *Povest' o Gendzi* [Novel about Genji], in 3 vols., vol. 2. Transl. and ed. by T. L. Sokolova-Deliusina. 2nd ed. St. Petersburg: Giperion. 592 p. (In Russian).

Napol'skikh, V. V. (2011). Mif o nyrianii za zemlei (A812) v Severnoi Evrazii i Severnoi Amerike: dvadtsat' let spustia [Myth about earth-diving (A812) in North Eurasia and North America: Twenty years after]. In N. A. Dubova, Iu. A. Kvashnin (eds.). *"Ne liubopytstva radi, a poznaniia dlia…": K 75-letiiu Iuriia Borisovicha Simchenko* ["Not for curiosity, but for the sake of knowledge..." In honor of Yurii Borisovitch Simchenko's 75th anniversary], 215–272. Moscow: Staryi Sad. (In Russian).

Nekliudov, S. Iu. (2002). Fol'klor: tipologicheskii i kommunikativnyi aspekty [Folklore: Its typological and communicative aspects. *Traditsionnaia kul'tura* [Traditional culture]*, 3*, 3–7. (In Russian).

Ogihara, Hidesaburo (1999). *Nihon daihyakka zensho* [Complete collection of the Great Encyclopedia of Japan]: CD-ROM. Tokyo: Sho:gakkan. (In Japanese).

Ogura, Manabu (1951). *U-matsuri ko*: [On the Cormorant Ritual]. In *Kano: minzoku: Kano minzoku hensan iinkai*. (In Japanese).

Ogura, Manabu (1984). *Matsuri to minzoku* [Japanese rituals and folk customs]. Tokyo: Iwasaki bijutsusha. 288 p. (In Japanese).

Oobayashi, Taryo (1970). *Nihon shinwa-no hikaku minzokugakuteki ko:satsu. Hi-no kigen-no shinwa-o chu:shin to shite* [Comparative ethnographic analysis of Japanese mythology. About the myth of origin of the Sun], 27. In *Nihon shinwa* [Japanese mythology]. Tokyo: Yu:seido:. (In Japanese).

Pinus, E. M. (transl. and comment.) (1994). *Kodziki — Zapisi o deianiiakh drevnosti*. [Kojiki — Records of ancient matters], vol. 1. St. Petersburg: Shar. 320 p. (In Russian).

Tanigawa, Ken'ichi (2010). *Retto: ju:dan chimei sho:yo:* [Strolling along the toponyms of the Japanese archipelago]. Tokyo: Fuzanbo intanashona:ru, 2010. 599 p. (In Japanese).

Tsugita, Masaki (1985). *Nihon shinwa-no ko:sei to seiritsu* [Structure and formation of Japanese mythology]. Tokyo: Meiji shoin. 233 p. (In Japanese).

Tsugita, Uruu (1927). *Norito shinko:* [New interpretation of Norito]. Tokyo: Meiji shoin. 576 p. (In Japanese)

Yoshida, Atsuhiko (2007). *Nihon shinwa-no kigen* [The Origin of Japanese Mythology]. Tokyo: Ko:dansha. 231 p. (In Japanese)

Ermakova, L. M. (2015). The age of creation in Japanese mythology: Analysis of several latent motifs in *Kojiki*. *Shagi / Steps, 1*(2), 151–176