

багатьох чоловіків, навіть і до самого диявола. У цей час виникає вчення про інкубе та сукубе. Ідеал Марії, Непорочної Діви - це чоловічий ідеал жінки для жінок, а не для чоловіків, бо ж вони користувалися послугами жінок. Проституція - явище поширене в усіх культурах. Поряд з незайманими жінками чоловіки для задоволення мали багато інших, від яких не вимагалось чистоти.

В епоху Відродження теж розглядали жінку як відьму, вірили в можливість спілкування її з дияволом і вважали вогнище нормою для неї. Навіть відомі гуманісти писали трактати про відьом і носили амулети проти них, наприклад, Марсіліо Фічіно - автор трактату "Відьма". В цей період Бога-Отця сприймали як саму силу, вічну, всюдисущу, як дію, священну каузальність, котра навряд чи може набути вловимих земних рис. На противагу Богу Діва Марія, Мати Божа - це реалізоване божественне, представниця грішних, але зберігша благодать. Протилежним до Марії є світ диявола. Паралельно з нею існують зло, відьми, Єва, хитрість, підступність. Діва Марія ж - святість, добро. Поруч з полум'ям любові до Марії, існують полум'я вогнищ спалюваних відьом. Самі відьми були переконані, що вони - відьми. Все це знайшло, зокрема, своє відображення й в архітектурі готики. "Саме тому, що у вигляді Марії небесна любов знайшла для себе осереддя, земна любов стала родичкою диявола. Жінка - це гріх. Так відчували великі аскети. Диявол панує через жінку; відьма є поширювачкою гріха" [Шпенглер О. Закат Європи // Самосознание культуры XX века.- М., 1991.- С. 50].

В XIX ст. образ спокусниці Єви відійшов на другий план, акценти зміщуються знову в бік Марії. Жінка уявляється ніжним, граціозним створінням, контакт з грубим світом стає небезпечним. Її ідеали можуть бути зневажені при стиканні зі злом. Жінка - істота духовна. Це робить її вищою нездатною займатись політикою, розпоряджатись власним майном. Про жінку відтепер пишуть часто як про ангельську частину людства. За нею визнають переваги у всьому витонченому та вишуканому, на що лиш здатна людська істота. Відчувається прагнення зберегти за нею жіночість та привабливість. Хоч погані жінки існували, але, починаючи з вікторіанських часів, чоловіки вже не визнавали, що грішниця здатна їх спокусити.

Авраамістичні релігії в XX ст. прагнуть використати тенденцію зростання ролі жінок у всіх сферах суспільного життя, їх зростаючу соціальну активність в інтересах зміцнення своїх позицій в сучасному світі. З цією метою проповідують ідеї підвищення ролі жінки в релігії, навіть про можливість ліквідації монополії чоловіків на посади священнослужителів (протестантські церкви, реформістський іудаїзм). Відчувається залучення жінок до управління громадою, створення та

активізації діяльності різних жіночих релігійних організацій. Але іслам та іудаїзм й надалі наявність будь-якого культу жінки визнають за язичництво.

Протиріччя в християнському вченні про жінку зумовлене неоднорідністю того підґрунтя, на якому сформувалось християнство. Воно, як і будь-яка інша релігія, постійно відчувало на собі вплив соціально-політичних, культурних та інших чинників суспільного життя. З часом на перший план в цьому виходить вселенський, універсальний, космополітичний месіанізм, котрий звертається не до Богом обраного народу, а до всього людства, і мав важливе значення для поширення християнства. Він відкрив шлях до усвідомлення рівності людей як членів людського роду, зміцнив становище жінки в суспільстві та релігійному житті. Перемога цієї тенденції дала можливість подолати ізоляціонізм і перетворитись в релігію Середземномор'я, а пізніше - й усього світу. Проблема жіночих божеств відображає суперечливі погляди християнства в цілому. Виникнувши як секта в іудаїзмі, в питаннях ставлення до взаємин статей воно ввібрало ідеї східних містичних вчень, досягнення грецької філософії від її початків до періоду елінізму, а поширюючись в Римській імперії - зазнало впливу стоїцизму, неоплатонізму та римського права.

*С.Капранов\** (м. Київ)

## **“ІСЕ МОНОґАТАРІ” ТА РЕЛІГІЙНІ УЯВЛЕННЯ ДОБИ ХЕЙАН**

### **Вступні зауваження**

“Ісе моноґатарі” – визначна пам'ятка японської класичної літератури, датована приблизно кінцем IX – початком X століття. Автор цього твору невідомий, хоча найпоширеніша традиційна версія твердить, що це – один із провідних поетів доби Хейан (794–1192) Аріварано Наріхіра (825–880). “Ісе моноґатарі” посідає важливе місце в класичній ієрархії текстів – глибоке знання його було обов'язковим для освіченої людини; крім того, цей твір містить у собі огляд життя хейанського аристократа, а відтак має характер “енциклопедичного” самоопису культури.

\* Капранов С.В.- науковий співробітник Інституту сходознавства імені А. Кримського НАН України.

Хоча текст “Ісе моногатарі” на перший погляд (у межах західної дихотомії релігійного та секулярного) здається чисто секулярним, при детальнішому розгляді він виявляється тісно пов’язаним із сінто та буддизмом. Поза численними згадками про сінтоські<sup>1</sup> та буддистські храми, ченців та черниць, жерців, ворожбитів, богів та демонів тощо, можна виявити релігійні мотиви, глибоко закладені в самій структурі як тексту загалом, так і його окремих віршів та епізодів.

Спеціальні дослідження релігійного аспекту “Ісе моногатарі” в сучасній науці нам на сьогодні невідомі. Складається враження, що цей твір здався надто далеким від релігійної проблематики, й тому не вартим серйозного аналізу в цій площині. Так, автор одного з перших перекладів твору іноземною мовою, видатний російський японіст М.Конрад [Конрад Н.И. Вокруг Исэ моногатари // Конрад Н.И. Японская литература.- М., 1974.- С. 196-205; Конрад Н.И. На путях к созданию романа (Исэ-моногатари и Ямато-моногатари) // Конрад Н.И. Японская литература в образцах и очерках.- М., 1991.- С. 173-192] практично не звернув уваги на цей аспект твору.

Ф.Фос у своєму фундаментальному дослідженні “Ісе моногатарі” [Vos F. A study of the Ise monogatari with the text according to the Den-Teika-hippon and annotated translation.- ‘s-Gravenhage: Mouton, 1956.- Vol. 1-2] присвячує окрему главу китайським, корейським і буддистським впливам. Щодо останніх він зазначає: “Прямий вплив буддистських писань на “Ісе моногатарі” дуже маленький...” (жодного конкретного прикладу впливу – навіть “дуже маленького” - він не наводить). Але, веде далі вчений, буддизм значно вплинув на загальну атмосферу твору: “...свідомість марноти цього світу, скороминущості людського життя майже завжди бовванить на задньому плані”. Висновок нідерландського японіста звучить, на нашу думку, надто категорично: “...у загальній атмосфері твору менше сінтоського, ніж буддистського впливу” [Vos F. Op. cit.- Vol. 1.- P. 139–140].

Новий етап вивчення “Ісе моногатарі” знаменують праці Katagiri Yōichi [Katagiri Yōichi. Ise monogatari-no kenkyū.- Tōkyō: Meiji Shoin, 1969.- Vol. 1-2; Katagiri Yōichi (chōsha daihyō). Taketori monogatari, Ise monogatari.- Tōkyō: Shueisha, 1978.- 218 p.], в англійському японознавстві – дослідження Роберта Боврінга [Bowring R. The Ise

<sup>1</sup> Ми вважаємо, що слід розрізняти *сінто* як **релігію** та *сінтоїзм* як **ідеологію**, вторинну щодо релігійного вчення. Відповідно ми вживаємо тут і нижче прикметник “сінтоський” у значенні “той, що стосується сінто як релігії”, на відміну від прикметника “сінтоїстський” - “той, що стосується ідеології сінтоїзму”.

monogatari: A Short Cultural History // Harvard Journal of Asiatic Studies.- 1992.- Vol. 52.- No. 2.- P. 401-480] та Сьюзен Блейклі Кляйн [Klein S.B. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring 1997.- Vol. 52.- No.4.- P. 441-465; Klein S.B. Ise Monogatari Zuinō: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol. 53.- No.1.- P. 13-43]. Ці дослідники звернулися до коментарів, які тлумачили “Ісе моногатарі” у річці езотеричної поезії – напряду, що переживав свій розквіт у період Камакура (1193–1338 pp.). Введення відомого шедевр до контексту традиції спонукає по-новому глянути на нього. Езотеричні коментарі розглядають “Ісе моногатарі” як релігійний текст, як містичне одкровення. Постає питання, наскільки сам твір дає підстави для такого тлумачення. Ця стаття – перший крок у пошуках відповіді.

У нашому дослідженні ми користувалися сучасним стандартним виданням “Ісе моногатарі” під редакцією Ісиди Дзьодзі [Ise monogatari // Ishida Jōji yakuchū.- Tōkyō, 1998]. Нумерацію данів (розділів) “Ісе моногатарі” подано за цим виданням. Звертаємо увагу читачів на те, що у російському перекладі “Ісе моногатарі” М.Й. Конрада [Исэ моногатари. Перевод, статья и примечания Н.И.Конрада.- М., 1979] інша нумерація данів. Японські власні назви, терміни та ін. подаємо в українській транскрипції М. Федоришина [Федоришин М.С. Українська транскрипція японської мови.- Львів, 1994.- 27 с.]. Двокрапка після голосного позначає його подовження. Виключення складають назви та терміни, що вже увійшли до української мови, як-от Кіото (не Кьо:то:) чи сінто (не сінто:). Відмінювання японських власних назв подаємо згідно з загальними правилами відмінювання іноземних власних назв чинного правопису. Японські імена та прізвища подаємо за традицією: спочатку – прізвище, потім – ім’я.

### Постановка проблеми

Передусім варто зробити кілька загальних зауважень щодо проблеми. Вона пов’язана з концепцією, релевантною в межах європейського світогляду, але недоречною в контексті культури Хейану. Це опозиція “релігійне ↔ секулярне”, що коріниться в культурній парадигмі європейського середньовіччя. На нашу думку, доречнішими є опозиції “сакральне ↔ профанне” та “езотеричне ↔ езотеричне”, проте на перше місце слід поставити опозицію “сінто ↔ буддизм”. У межах цієї статті ми обмежимося цими двома вченнями, бо нашим предметом є релігійні уявлення, а конфуціанство, даосизм і його японізована версія – *омьодо*: у тогочасній Японії носили, на нашу думку, радше

філософський чи ідеологічний (конфуціанство) або ж оккультний (даосизм, *оммьо:до:*) характер.

Опозиція “релігійне ↔ секулярне” є цілком природною для світогляду, що ґрунтується на засадах трансценденталізму, як це було в провідній течії класичної західноєвропейської думки. Проте сумнівно, щоби така дихотомія була притаманна японцям доби Хейан, для якої був характерний синтез різних світоглядів, насамперед – сінтоського та буддистського. Обидва вчення, принаймні в тому вигляді, як їх було представлено в тогочасній Японії, є іманентистськими. Сінто (для доби Хейан цей термін стосується всіх тубільних японських релігійних і магічних вірувань) базується на (1) концепції породження світу Богами та (2) уявленні про божественність, притаманну тією чи іншою мірою феноменам цього світу. Звідси випливають гілозоїзм, анімізм і пантеїзм (чи, радше, панентеїзм) як суттєві риси сінтоського світогляду (детальніше про це див.: [Капранов С. Мітологія, поетика та семантика ландшафту в японській культурі // Людина в ландшафті ХХІ століття: Гуманізація географії. Проблеми постнекласичних методологій.- К., 1998.- С. 106- 108]). Буддизм магаяни, до якої належить переважна більшість японських буддистських шкіл, стверджує тотожність сансари (профанного світу страждань) і нірвани. Природа Будди іманентна всім живим істотам. Отже, де було місце для секулярного в культурі, що вбачала прояв божественності в усіх феноменах світу, передусім – у самому житті та природному довкіллі? Теоретично таке місце могло б створити конфуціанство, що обмежує релігійне у подвійний спосіб – заперечуючи все ірраціональне (магічне, містичне) як “забобони” й водночас інституціоналізуючи певні традиційні форми релігійності як самоцінний ритуал, тим самим – що дуже важливо – “очужуючи” релігійне. Але питання, наскільки цей аспект конфуціанства впливав на хейанську культуру, ще недостатньо досліджене.

Під час розгляду координат, придатних для опису й аналізу хейанської релігійності, передусім впадає в око опозиція “сінто ↔ буддизм”. Ці два поняття тісно пов’язані одне з одним: сам термін “сінто” виникає по появі буддизму в Японії як позначення сакрального виміру власне японської традиції (на протигагу універсальному “шляхові Будди”). Буддизм привніс також опозицію “монастирське ↔ мирське”, але це “мирське” не тотожне секулярному: воно не було позбавлене сакрального виміру, по-перше, оскільки язичницькі вірування, що відтоді дістали назву “сінто”, не були знищені, по-друге, в силу вищезгаданого постулату тотожності сансари та нірвани. О.Мещеряков вирізняє два основні типи особи в хейанській культурі: аристократичний – homo sensibilis та буддистський – “людина, що спасається” [Мещеряков А.Н.

Древняя Япония: буддизм и синтоизм (Проблемы синкретизма).- М., 1987.- С. 148–149]. Аристократична (мирська) культура, отже, була ближче до власне японської традиції, та, відповідно, до її сакрального виміру – сінто.

У межах обох традицій, однаке, слід зазначити диференціацію згідно з опозиціями “сакральне ↔ профанне” та “езотеричне ↔ екзотеричне. Остання була особливо актуальною в період Хейан, коли доміантними школами буддизму стали езотеричні - сінгон і тендай.

Таким чином, наша задача в цій статті – аналіз “Ісе моногатарі” в координатах, заданих вищезазначеною системою опозицій.

Існує ще одна проблема, яку слід враховувати, коли йдеться про художню літературу, а саме: відмінність між дійсними віруваннями та суто художніми вигадками, у які ніхто не вірив. Є підстави вважати, що частина матеріалу, який сучасні дослідники схильні розглядати під досить широкою рубрикою “мітологічного”, не була у згаданий період об’єктом релігійної віри, тобто її не сприймали як дійсність. Так, Й.Тубелевич вважає, що легенди про *теннінів* (які лишили свій відбиток і в “Ісе моногатарі”) або про Ткалю й Волопаса для хейанців були просто вигадками [Tubielewicz J. Superstitions, magic and mantic practices in Heian period.- Warszawa, 1980]. Ми будемо, отже, розглядати лише ті елементи “Ісе моногатарі”, які можна віднести до актуальних у добу Хейан релігійних вірувань.

### Подорож героя до Ісе

Перед детальним розглядом окремих місць у тексті згадаймо, що від архаїчних часів, задовго до доби Хейан, а також пізніше, принаймні – до доби Камакура, до поезії ставилися як до сакрального (а отже - езотеричного) знання та форми магії [Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей.- М., 1995]. За традицією, що склалася в добу Хейан, кожен, хто мав намір оволодіти цим священним мистецтвом, мусив студіювати “Ісе моногатарі”. Це буде нашим вихідним пунктом для подальшого розгляду.

Сама назва твору відсилає до назви однієї з головних святинь сінто – Ісе дзінгу: (відомі й інші назви твору, які вживали в минулому, зокрема – “Дзайго га моногатарі”, тобто оповідь Арівара-но Наріхіри. Проте вже в найстаріших коментарях фігурує назва “Ісе моногатарі”). З цією святиною пов’язаний також один з епізодів твору, а саме – роман безіменного героя з *сайо*: – верховною жрицею храму Ісе. Усталеною є думка, що в основі цього епізоду лежить історія кохання між Арівара-но Наріхірою (якого традиційно вважали автором і прототипом героя “Ісе моногатарі”) та *сайо*: Ясуко Найсінно: (роки служби 859 - 876) [Saikū rekishi hakubutsukan. Sōgō annai.- Miya-ken Taki-gun, 1995.- P. 17, 37]. Про

важливість цієї події свідчить як розмір приділеного їй фрагменту, (дани 69-74 за нумерацією версії Ден-Тейка-хіппон), так і його центральне розташування. Деякі старовинні версії тексту розпочинаються з цієї події, що також свідчить про її важливе місце в сюжеті. У версії “Ден-Тейка-хіппон”, визнаній за основну, на початку йдеться про візит героя до іншого сінтоського святого місця – Касуги, де можна побачити зашифрований натяк на подальші події [Капранов С. Топоніми в “Ісе моногатарі” як проблема перекладу // Матеріали першої Всеукраїнської науково-практичної сходовознавчої конференції.- К., 1998.- С. 108-111].

Сама подія варта особливої уваги в контексті нашої теми. *Сайо*: – цнотлива дівчина, принцеса імператорського роду, яку обирали шляхом дівінації на певний термін для служіння Богині Сонця – Аmaterасу. Новообрана жриця переїздила до спеціального палацу, розташованого неподалік від Ісе дзінгу:, де весь час свого служіння вела життя, повне численних ритуальних обмежень, серед яких чи не головним був celibат.

Вчинок героя “Ісе моногатарі”, отже, був брутальним порушенням релігійних настанов. Коментатор XV ст. Іцідзьо: Канера (Дзенко:) у своєму “*Ісе моногатарі тукенсьо:*” зауважує з приводу вищезгаданого фрагменту: “Син Наріхіри на ім’я Морохіса (помер 880 р.) народився від цієї верховної жриці. Його всиновив Такасіна-но Мінео. Навіть у родоводах сказано, що члени клану Такасіна не відвідують храму Ісе. Причина полягає в тому, що вони – нащадки особи, яка порушила святість храму” [Цит. за: Vos F. Op. cit.- Vol. 1.- P. 43].

Прикметно, що в тексті ми не знаходимо навіть натяку на засудження героя. Водночас “Ісе моногатарі” не дає підстав підозрювати автора у вільнотумстві, атеїзмі чи аморальності. Навпаки, цей твір був своєрідним підручником витонченої поведінки, як справедливо зазначали і М.Конрад, і Ф.Фос. Більше того, його вважали навіть сакральним. Так, існує традиція, що “задум цього твору виник у найсвятішій присутності Великої Богині Ісе”, або що під час написання твору з’явився посланець Аmaterасу [Vos F. Op. cit.- Vol. 1.- P. 68].

Самого Арівару-но Наріхіру було канонізовано як одного з Безсмертних поетів (япон. *касен*, де ієрогліф *сен* (кит. *сянь*) позначає даоського святого, що досягнув безсмертя). Це було не просто високою оцінкою його поетичного таланту – ікони Наріхіри використовували під час езотеричних обрядів [Klein, Susan Blakeley. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring 1997.- Vol. 52.- No.4.- P. 441-465]. Йому було присвячено сінтоський храм Арівару-дзіндзя, споруджений у місці смерті поета [Katagiri Yōichi (chosha dayhū). Taketori monogatari, Ise monogatari.- Tōkyō: Shueisha, 1978.- P. 183]. Існує зображення Наріхіри як Бога поезії верхи на

священному олені [Katagiri Yōichi. Op. cit.- P.143]. На іншій картині, що композиційно аналогічна іконам Парінірвани Будди (один із поширених у буддизмі іконографічних сюжетів, що зображує тіло Будди, який щойно покинув земний світ, а також численні живі створіння – включно з богами, духами, людьми та тваринами, що оплакують втрату). Поета зображено як Будду, а оплакують його численні коханки, серед яких і небожителька (можливо, Богиня) [Katagiri Yōichi. Op. cit.- P. 26].

Цей останній сюжет перегукується з ранніми коментарями до “Ісе моногатарі”. Так, “*Ісе моногатарі цікенсьо:*”, автором якого традиційно вважають Мінамото-но Цуненобу (1016–1097), містить твердження, що Арівару-но Наріхіра – це втілення бодгісатви Каннон [Vos F. Op. cit.- Vol. 1.- P. 103]. Бодгісатва Каннон (санскр. Авалокітешвара) відомий як у жіночій, так і в чоловічій іпостасі. Найдавніший з коментарів, що збереглися – “*Ісе моногатарі дзуйно:*” [Klein S. B. Ise Monogatari Zuinō: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol. 53.- No.1.- P. 13-43], приписуваний Арівару-но Сісехару (помер біля 910 р.), синові Наріхіри. Сучасні науковці відносять цей коментар до доби Камакура. Це – інтерпретація твору в дусі тантричного буддизму та *рьо:бу-сінто* (синкретичного вчення, що розглядало сінто та буддизм як два аспекти єдиної релігії). Він описує Наріхіру як езотеричного вчителя, засновника містичної традиції, яку можна простежити принаймні до XVIII ст. [Vos F. Op. cit.- Vol. 1.- P. 102]. Важливо, що згідно з цим вченням амурні пригоди поета постають як містична практика, заснована на єднанні чоловічого та жіночого первнів (навіть слово “*Ісе*” тут витлумачено як “*І-се*”, де “*і*” позначає жіночий, а “*се*” – чоловічий первень).

Враховуючи сказане, можна припустити, що роман Наріхіри з *сайо*: слід розуміти як ієрогамію – містичний шлюб. Якщо це так, то вчинок поета (як божественної істоти) не підсудний загальним релігійним нормам, і толерантне ставлення до нього зрозуміле. Хоча згадані коментарі та твори мистецтва є значно пізнішими за “Ісе моногатарі”, вони можуть відбивати давню традицію.

### Теофанія та зустріч з демонами

Іншими цікавими для нас місцями є дан 117, де описано явлення Божества, та дан 6, де герой стикається з силами зла. У тексті їх розташовано симетрично, і навряд чи це випадково. Важливо також, що демони трапляються на шляху героя на початку твору, перед подорожжю до Ісе, а теофанія відбувається після неї. В такому разі роман зі жрицею можна розглядати як ритуал очищення від нечисті та прилучення до

божественного. Тут доречно згадати й притаманний сінто оптимістичний погляд на світобудову, яка розвивається від хаосу до космосу.

Структуру 6-го дану побудовано на системі опозицій: демони (*они*) незримо мешкають у клуні біля річки Акутагава, назва якої (дослівно “засмічена річка”) натякає на нечисть, скверну; їм протистоять Боги (*ками*), що проявляють себе у громі (*камисае*) та дощі (очищувальні стихії). Інша опозиція нечистоті – білі перла (*сіратама*), за які коханка героя сприйняла краплі роси. Варто нагадати, що слово *тама* означає також і душу.

На той час як демони залишаються незримими й забирають коханку героя з цього світу (пожерши її), Бог у 117 дані особисто являється в цей світ, щоби обмінятися віршами з імператором. Ранні (езотеричні) коментарі стверджують, що то був Сумійосі-Даймьодзін, Пресвітлий Бог Сумійосі. Його вважали заступником поезії. Поетичний діалог між ним та принцем Кару згадано у хроніці храму Сумійосі – “Сумійосі-тайся дзіндайкі” (Див.: Ise monogatari // Ishida Jōji yakuchū.- Тōkyō, 1998.- Р. 154). 117 дан “Ісе моногатарі” є прикладом *утатакі* – сінтоського ритуалу спілкування з Божествами через обмін віршами, звідки й бере початок уся японська поезія “*вака*” [Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей.- М., 1995.- С. 169]. Зазвичай такий обмін відбувався між чоловічою та жіночою групами – саме тому, на нашу думку, імператор і звертається не безпосередньо до Бога, а до священного дерева – сосни – як до жінки (*хімемацу* - “принцеса-сосна”). Коментаторська традиція вважає, що замість імператора вірша склав Арівару-но Наріхіра, який його супроводжував.

Крім Сумійосі-Даймьодзіна, у тексті згадано ще одне Божество – морського Бога Ватацумі чи Ватацу-умі (дан 87). Він також пов’язаний із поезією [Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей.- М., 1995.- С. 166-167]. Між Сумійосі та Ватацумі існує тісний зв’язок. Взагалі, Сумійосі-Даймьодзін (триєдиний Бог: Сокоцуцу-но О:мікото, Накацуцу-но О:мікото та Увацуцу-но О:мікото) та трійця Ватацумі (Сокоцу-ватацумі-но камі, Накацу-ватацумі-но камі та Увацу-ватацумі-но камі) народилися, згідно з “Кодзікі” та “Ніхонгі”, коли Ідзанагі здійснивав омовіння від скверни царства мертвих – Йомоцу-куні [Кодзікі – Записи о деяниях древности: Свиток 1-й. Мифы.- СПб., 1994.- С. 50; Ніхон сёкі – Анналы Японии: В 2 т.- СПб., 1997.- Т. I.- С. 126]. Первісно і трійцю Сумійосі, і трійцю Ватацумі шанували як морських Богів. Але в “Ісе моногатарі” не зрозуміло, чи йдеться про цю трійцю Ватацумі, чи про Оо-вата-цумі-но камі, Бога-Духа Великого Моря [Кодзікі. Вказ. праця.- С. 43]. Як би то не було, Боги сінто, згадані в “Ісе моногатарі”, пов’язані водночас із

морем і поезією. Саме вони були в осередді пантеону езотеричної поетики, одним із центрів якої був храм Сумійосі.

### Сінтоські храми у структурі тексту

Отже, найважливіше місце в “Ісе моногатарі” посідають три сінтоські святині – Ісе, Сумійосі та Касуга. До них можна додати й храм О:харано, згаданий у дані 76. У тексті вони з’являються у такому порядку: Касуга (дан 1) – Сумійосі (дан 68) – Ісе (дани 69-74) – О:харано (дан 76) – Сумійосі (дан 117). У дані 68, де вперше згадано Сумійосі, йдеться лише про красу цього місця, а не про його релігійне значення. Можна припустити, що до зустрічі зі жрицею-*сайо*: свідомість героя лишається закритою для сакрального, й лише заборонене кохання відкриває йому очі. Якщо так, то кохання жриці стає для героя ініціацією.

Навряд чи випадково й те, що згадані вище храми виявляються пов’язаними між собою: храми Ісе та Сумійосі мають безпосередній зв’язок з імператорською родиною, а Касуга та О:харано – храми першопредків роду Фудзівара, з якого в добу Хейан принци крові брали собі наречених. В XI ст. було створено “систему 22 храмів”, куди увійшли чільні храми, яким надавав підтримку імператорський двір. Храми з цього списку поділялися на три групи – вищу, до якої входило сім храмів, включно з Ісе-дзінгу:, середню (також сім храмів) та нижню (вісім храмів). Сумійосі-тайся входив до середньої групи. Як зазначає А.Граппар, більшість храмів цієї групи розташовано в провінції Ямато, й виключення становлять лише святилища О:харано та Сумійосі. На думку дослідника, це спричинено тим, що Сумійосі безпосередньо пов’язаний з імператорським родом і церемоніями сходження на престол, а О:харано – аналог храму Касуга, пов’язаного з родом Фудзівара [Grappard A. The Economics of Ritual Power // Shinto in History: Ways of the Kami. Ed. by J. Breen and M. Teeuwen.- London, 2000.- Р. 75-76]. Якщо ми додамо, що у вищій групі аналогічне становище мають Ісе та Касуга (лише вони знаходяться за межами провінції Ямасіро), то напрашується висновок, що Сумійосі – аналог Ісе в середній групі. Отже, храми, згадані в “Ісе моногатарі”, утворюють систему: на вищому щаблі – Касуга та Ісе, на нижчому – О:харано та Сумійосі. З іншого боку, Касуга та О:харано явно відіграють в “Ісе моногатарі” другорядну роль, підпорядковану парі Ісе та Сумійосі, де відбуваються головні події духовного життя героя.

### Буддистські елементи

Час звернутися до буддистських тем у тексті “Ісе моногатарі”. Серед них найважливіші - три: чернецтво, смерть та ідея скороминущості життя. Черниць згадано в чотирьох данах (15, 60, 102 та 104), ченців - у

двох (85 та 78). Жоден з цих епізодів, проте, не демонструє буддистської релігійності. Персонажі твору приймають чернецтво через складну життєву ситуацію або через невдале кохання, а зовсім не тому, що прагнуть просвітлення. Поведінка таких ченців нічим не відрізняється від поведінки звичайних придворних.

Тему смерті представлено досить широко - в данах 39, 45, 58, 77, 88, 125. Тут значно більше власне буддистського, що впливає зі специфічного “розподілу обов’язків” між двома релігійними вченнями: смерть мало цікавила сінто, яке навіть не мало розробленої концепції потойбічного життя. Такий розподіл, сформований ще в попередню добу Нара, зберігся й до сьогодні. Цікаво, що єдиний буддистський храм – Ансьо:дзі - згадано в тексті як місце поховальної церемонії. Смерть і тему швидкоплинності життя можна вважати єдиним внеском буддизму до тексту “Ісе моногатарі”, але зазначена тема в добу Хейан уже втратила, на нашу думку, буддистську специфіку й стала складовою частиною світосприйняття аристократії. Нагадаємо, що самі по собі ці теми (смерть та скороминуцтво) ще не містять нічого специфічно буддистського. Буддизм передбачає особливі уявлення, пов’язані зі смертю (перевтілення, карма тощо), погляд на життя як на страждання (а не просто як на щось нетривале) й відповідну реакцію на це – прагнення до просвітлення, що виявляється передусім у зреченні світу. Нічого такого ми не знаходимо в “Ісе моногатарі”.

Можна навіть припустити, що в тексті у прихованому вигляді міститься певна сінто-буддистська полеміка. Попри те, що японській релігійності загалом притаманні толерантність і плюралізм, вона зовсім не виключає полеміку. В історії Японії були навіть прояви релігійної ворожнечі, але значно рідше, ніж в європейській історії й не такі жорстокі. Так, у 9-му дані гору Фудзі порівняно з горою Хіей. Перша з них - одна з чільних сінтоських святинь, натомість друга – сакральний центр буддизму школи Тендай. Автор “Ісе моногатарі” твердить, що Фудзі у двадцять разів перевищує гору Хіей (насправді - лише в 4,5 рази). Цікаво також, що вічні сніги на вершині Фудзі в “Ісе моногатарі” потрактовано як ознаку божественної непідвладності часові, на той час як у тексті поч. VIII ст. “Хітаці-фудокі” (“Опис земель та звичаїв краю Хітаці”) наведено легенду, де ці ж самі вічні сніги витлумачено як ознаку прокляття [Древние фудокі /Пер., ком. и пред. К.А.Попова.- М., 1969]. Можна припустити, що останній текст – витвір прихильників культу г. Цукуба, яку там представлено як святищу за Фудзі.

Можна також порівняти трактування згаданого сюжету про демонів, які з’їли коханку героя, в “Ісе моногатарі” (дан 6) та в буддистському творі “Кондзяку моногатарі” (сувій 27, гл. 7). У другому з

текстів грім витлумачено як “голос демонів”, на той час як у першому це – голос *камі*.

### Висновки

Таким чином, ми бачимо, що “Ісе моногатарі” - твір, тісно пов’язаний із релігійними уявленнями своєї доби. Проте релігійний зміст його не лежить на поверхні, він вимагає аналізу структури, а подекуди - тлумачення з опорою на контекст. Безсумнівний зв’язок “Ісе моногатарі” з езотеричною традицією “шляху поезії”, й не лише зовнішнє, через включення до корпусу текстів цієї традиції та коментування, а й внутрішнє – через культ морських Богів, що є й Богами поезії (Сумійосі-Даймьо:дзін і Ватацумі). Більше того, смисл деяких частин твору не можна зрозуміти, не враховуючи езотеричне тлумачення. Загалом можна стверджувати також, що релігійність “Ісе моногатарі” радше сінтоська, ніж буддистська, хоча й з елементами синкретизму, притаманними культурі тієї доби. Згодом (у ранніх коментарях) міра такого синкретизму помітно зростає.

Японська езотерична поетика мало досліджена з багатьох причин, і не остання з них – секретний характер вчень, здебільшого усна передача їх від вчителя до учня. Подальше її вивчення й аналіз японської класики з урахуванням релігійних традицій, що склали духовну атмосферу епохи, є перспективним напрямком японістики.

*О.Шелудченко\** (м. Київ)

### МУСУЛЬМАНСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ МЕСІАНСТВА

Мусульманство виникло в VI столітті як відгалуження старозавітного монотеїзму, а також як реакція на іудейсько-християнську традицію. Засновник ісламу пророк Мухаммед не був для мусульман Богом, що втілювався в образі людському. Мусульманство заперечувало боготвілення як в принципі невірну ідею. Аллах визнавався єдиним і абсолютним Богом, який ніяк не міг бути втілений в образі людини через свою абсолютну трансцендентність. Тому Христос, на думку мусульман, був лише пророком, але не розіп’ятим на хресті Богом.

\* Шелудченко О.- аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.