

С. В. Капранов

ГЕНЕЗИС САКРАЛЬНОГО ПРОСТОРУ В МІФОЛОГІЇ СІНТО

Будь-яке дослідження сакрального простору в традиції сінто стикається з певними труднощами. З одного боку, сінто розглядається як свого роду пантеїзм; у такому разі весь простір має бути сакральним, принаймні коли йдеться про Японію – “божественну країну” (*сінкоку* 神国)¹, адже її острови народжені богом Ідзанагі та богинею Ідзанамі. Таким чином, божественність одвічно притаманна земній поверхні. З другого боку, священними є лише деякі місця. За класичним визначенням Мотоорі Норінагі, “усе, що є незвичайним, що наділене винятковими якостями й викликає благоговіння, зветься *ками*” [цит. за: Михайлова 1988, 100]. Відтак виняткові якості деяких місць – наприклад, наявність високої гори або особлива краса ландшафту – свідчать про те, що божественність притаманна їм більшою мірою, ніж іншим. Крім того, є святилища, відокремлені від довкілля як сакральний простір від профанного; межі всередині святилищ вказують на ієрархію священних просторів – наприклад, внутрішнє приміщення головного храму (*сінден* 神殿) закрито для мирян, отже, воно має вищий сакральний статус. Святилища також нерівні між собою – деякі наділені особливою святістю, наприклад Ісе дзінгу, де прочанин може споглядати *сінден* лише здалеку.

Але чи насправді можна говорити, що божественність притаманна місцю, іманентна йому? З одного боку, позитивна відповідь на це питання логічно впливає зі згаданого міфу про “народження країни” божествами. Цей самий погляд підтверджує й часте отожднення *ками* з присвяченим йому місцем (“місцевість-божество”, за словами Н. В. Кияченко [Кияченко 2004, 97]), що проявляється, зокрема, у називанні місцевості ім’ям *ками* або, навпаки, у використанні топоніма замість імені божества [Мещеряков, Грачев 2003, 392–396]. Проте, з другого боку, в міфах *ками* існують окремо від ландшафту. Там трапляється ландшафт без божеств (наприклад, перший острів Оногородзіма, “що сам собою згустився”); існують і *ками*, початково з жодним місцем не пов’язані (зокрема, всі божества перших поколінь). Прив’язка багатьох *ками* до певних святих місць не є іманентною, вона обумовлена історичними ієрофаніями, що виражають волевиявлення самих божеств (такий, наприклад, зв’язок Амагерасу з Ісе або богів Цуцуноо з Сумійосі). Тобто *ками* не єдиносушний із місцем, а перебуває в ньому. Згідно з К. Блекер, священним те чи інше місце робить присутність там “невловної невидимої істоти” (the elusive invisible being). Вона згадує про сходження на гору Міва у супроводі старця, наділеного духовним зором (*рейган* 霊眼) – здатністю безпосередньо бачити присутність *ками*. На думку дослідниці, такі люди завжди були частиною традиційного сінто [Blacker 1995, 14]. Мало того, традиційною для сінто є концепція, згідно з якою *ками* навіть не перебуває постійно у своєму житлі, а лише час від часу його відвідує [Оно, Вудард 2007, 102, 150–151]. А. А. Накорчевський, розвиваючи цю думку, порівнює священне місце з “віконцем, що поєднує прихований світ божеств (*какурейо*) з явленим світом людей (*уцусію*)”, “перехрестям двох світів” [Накорчевський 2003, 182–183]. У цьому контексті цікавими є нотатки М. Еліаде, зроблені ним у щоденнику під час подорожі до Японії: “японський дух... схильний до теології тимчасових, блискавичних Втілень

Духа – будь-якої форми буття Духа: богів, людино-богів, душ померлих, душ тварин тощо. Боги переважно є мандрівцями, *відвідувачами*... Усе може бути перетворено в Космосі: ніщо не є негідним прийняти “візит” якогось бога: квітка, камінь, дерев’яний стовп. Всесвіт безперервно освячується нескінченними миттєвими епіфаніями...” [Eliade 2004, 311].

У підсумку ми маємо три різні моделі сакрального простору: (1) сакральне іманентне просторові, отже, кожне місце – святе (принаймні коли йдеться про Японію); (2) сакральне є іманентним лише деяким місцям; (3) будь-яке місце є лише потенційно священним і може бути актуально освячене присутністю камі (“невловної невидимої істоти”, говорячи словами К. Блекер). Котра з них, отже, краще відповідає традиційним поглядам сінто?

Ця стаття є спробою зрозуміти природу сакрального простору в сінто з погляду самої традиції шляхом застосування герменевтичного та феноменологічного підходів. Як стверджує М. Еліаде, міфи в кожній культурі є зразковими подіями для будь-якої діяльності, а надто – релігійної [Еліаде 2001, 120]. Тому в пошуках відповіді на наше питання звернімося до міфології сінто, насамперед до космогонічних міфів, оскільки саме там містяться початки всіх речей.

Ми зосередимося на двох найважливіших зібраннях міфів – “Кодзікі” та “Ніхон сьокі”. Звісно, для того чи іншого святилища в певні історичні періоди його власна локальна традиція може бути важливішою, однак на рівні традиції сінто загалом на цей момент не видається можливим узагальнити всі місцеві міфи. Це може бути, проте, завданням для майбутніх досліджень. Що ж до китайських впливів у “Кодзікі” та “Ніхон сьокі”², то це питання для нас тут не має особливого значення. На це є кілька причин. По-перше, ці впливи могли мати місце лише в деталях; повного запозичення міфів не могло бути. Як відомо, систематичного викладу давньокитайських міфів не збереглося. Розрізнені відомості, що зустрічаються в пізніх пам’ятках, дозволяють реконструювати кілька варіантів космогонії, з яких найвідомішими є міф про Паньгу та міф про Хаос та його друзів [Юань 1987, 28–35]. Жоден з них не подібний до міфів, відомих за “Кодзікі” та “Ніхон сьокі”. Та найважливіше, що в Китаї не було взагалі книги, що містила б систематичний виклад міфів від початку космогенезу до сучасного стану речей [Юань 1987, 13–18], тому ідею такого викладу японці не могли запозичити з Китаю. По-друге, і це головне, нас цікавить не походження тих чи інших виразів і ми не прагнемо реконструювати автохтонні міфи, що існували до китайського впливу. Ми прагнемо зрозуміти традицію, а в традиції ці тексти існували як ціле, без огляду на походження певних елементів. Нам слід, врешті, довіряти укладачам хронік – вони, вочевидь, були освіченими людьми; можна припускати, що вони спеціально підбирали слова, котрі найбільше пасували до японського змісту. Використання китайських термінів Ясумаро та іншими японськими книжниками є подібним до *interpretatio graeca* Геродота чи Плу-тарха (в нашому випадку можна говорити про “*interpretatio serica*”).

Головних міфів, у яких йдеться про сакральний простір, три: (1) виникнення світу; (2) творення землі Ідзанагі та Ідзанами; (3) міф про Небесну печеру. Кожен із цих міфів існує в різних версіях, одна з яких наведена в “Кодзікі” й ще кілька – в “Ніхон сьокі”. Як зазначають Г. Франкфорт та Г. А. Франкфорт, у міфопоетичному мисленні різні версії міфу або навіть різні міфи на ту саму тему не суперечать одне одному – вони радше доповнюють одне одного [Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, Якобсен 2001, 28–31]. У нашому випадку вони до того ж зібрані в одній книзі (“Ніхон сьокі”), і це не можна пояснювати ані прагненням до “об’єктивності”, ані колекціонуванням “фольклору”, бо це було б анахронізмом. Вочевидь, усі версії були для укладачів значущими.

Виникнення світу

Нам мало що відомо про стан до початку світу. Він названий “хаосом”, причому для цього використані китайські терміни – *конген* (кит. *hùn yuán*) 混元 (“Передмова

Ясумаро”) [Кодзікі 1944, 13], *контон* (кит. *hùn dùn*) 渾沌, *консей* (кит. *hùn chéng*) 混成 (“Ніхон сьокі”)³. Усі вони вказують на змішаність (混), мутність (渾), неясність, темність (沌); крім того, ключ “вода” може натякати на рідкий стан первинної субстанції. Ясумаро підкреслює непрявленість, відсутність образів (*кісьбō* 氣象, за С. М. Пінус, “сил” і “форм”, за Б. Г. Чемберленом – “force and form”), відсутність імен (*на* 名) і дій (*вадза* 爲), а отже, непізнаваність [Кодзікі 1944, 13; Кодзики... 1994, 29; Chamberlain 1932, 4]. У “Ніхон сьокі” зазначено, що протилежності – Небо і Земля, *інь* та *ян* – ще не були відокремлені одна від одної (*тенці мібō, онйō фубун* 天地未剖、陰陽不分). В основній версії “Ніхон сьокі”, проте, хаотичний стан порівняний з курячим яйцем (*кей-сі* 鷄子), що містило в собі зародок (*та/ме* 牙⁴). У версії “Ніхон сьокі” 1.3⁵ сказано, що вже в хаосі існувало божество, навіть “божественна людина” (*сіндзін* 神人). Це дуже важливе свідчення іманентної божественності, наявної навіть до початку світу, отже, у вічності. Доречно співвіднести це божество-людину із зародком у яйці. Враховуючи непрявленість форм і образів у хаосі, “людську” характеристику слід, вочевидь, вважати потенційною, зародковою.

Окремо стоїть версія 1.5. По-перше, стан до початку світу в ній описаний як “час, коли Небо і Земля ще не народилися” (*тенці місей-но токі* 天地未生之時)⁶, тобто процес космогонії уподібнений біологічному народженню, а не розділенню чи розрізанню (*бō* 剖). По-друге, цей хаотичний стан порівнюється з “хмаркою, що плаває по морю і не має місця, куди прикріпитися корінням” – подібно до того, як, згідно з іншими версіями міфу, в первинному океані плавав зародок землі (див. нижче). Однак тут ідеться про хаотичну масу, з якої мають народитися і Земля, і Небо; до того ж, на наш погляд, плавання по морю тут лише порівняння (що підкреслено словом *хіō* 譬猶 “подібно, неначе”), яке має показати динамічність і некоріненість, безгрунтовність прасущого, відсутність у ньому будь-якої основи, опори. По-третє, за цією версією в хаосі зароджується дещо (“одна річ”, *іцібуцу* 一物), подібне до бруньки або пагона очерету (*асікабі-гото* 如葦牙), що перегукується з основною версією та версією 1.3 “Ніхон сьокі”.

Проте простору як такого в хаосі ще не було: як вказує В. Н. Топоров, згідно з міфологічним мисленням простір виникає разом з космосом [Топоров 1992, 341]. Космос, згідно з “Кодзікі” й “Ніхон сьокі”, формувався в кілька етапів. Найперший з них – виникнення Неба і Землі. Ми маємо вісім версій цього сюжету – одну в “Кодзікі” та сім у “Ніхон сьокі”. Його загальноприйнята назва – *тенці кайбьяку* 天地開闢 [напр., Сінтō-но хон 1992, 27; Урō, Сібуя 1999, 72]. Цей вираз вжито в “Передмові Ясумаро” до “Кодзікі” [Кодзікі 1944, 16]⁷. Б. Г. Чемберлен перекладає його “the separation of Heaven and Earth”, С. М. Пінус – “разделение Земли и Неба” [Chamberlain 1932, 15; Кодзики 1994, 34]; проте ми віддаємо перевагу дослівному перекладу – “розкриття Неба і Землі”. Його запозичено з китайських текстів⁸, однак у нас немає сумніву, що китайський вислів просто використали, щоби передати питому японський міф. Крім нього, використовуються й інші назви цієї події: “перше розділення Неба і Землі” – *кенкон хадзімете вакарете* 乾坤初分 (на початку передмови Ясумаро [Кодзікі 1944, 13]), “перше розмежування Неба і Землі” – *тенці сьохан* 天地初判 (тричі вжито в “Ніхон сьокі”), “першопоява Неба і Землі” – *тенці сьохацу* 天地初發 (“Кодзікі”, гл. 1). Як було зазначено вище, у версії 1.3 “Ніхон сьокі” ідеться про “відрізання” (*бō* 剖) Неба від Землі, у версії 1.5 – про їхнє “народження” (*сей* 生).

Кожен з наведених виразів характеризує першоподію з якогось одного боку. Проте на особливу увагу заслуговує перший вираз (*тенці кайбьяку*). Видається, що традиція не випадково віддала перевагу саме йому: він вказує, що простір вперше відкривається як розріз між Небом і Землею, вони не просто відокремлюються одне від одного, а й розкриваються, даючи місце всьому сущому, поки ще не проявленому. Це співзвучно словам М. Гайдеггера: “Die Welt ist die sich öffnende Offenheit...” (в перекладі О. В. Михайлова “Мир есть разверзающаяся разверстость...”) [Хайдеггер 1993, 81]. Варто зауважити, що початок I глави “Кодзікі” (天地初發之時) частина дослідників, у т. ч.

Є. М. Пінус, читають як *амецуці хадзімете хіракесі токі* – дослівно “коли розкрилися Небо й Земля” [Кодзика 1994, 117].

Простір розкривається подвійно – як Рівнина Високого Неба (Такама-га хара) та світовий океан, у якому плаває зародок майбутньої землі. Як зазначено в “Ніхон сьокі”, Небо утворилося раніше Землі⁹. Це свідчить про його вищий сакральний статус.

Перше, що проявляється, – камі. Це була перша ієрофанія (теофанія), оскільки саме по собі розкриття Неба і Землі не пояснюється як дія божества. Згідно з “Кодзікі”, перша тріада богів явилася на Такама-га хара – Рівнині Високого Неба. Далі з’явилася діада богів з “того, що з’явилося на світ подібно до пагонів очерету (*асікабі-но тото* 如葦牙)” [Кодзікі 1944, 19]. Це “дещо” на перший погляд здається пов’язаним із Землею (на це звертає увагу Є. М. Пінус [Кодзика 1994, 118–119]), але боги, що з’явилися з нього, розглядаються разом із попередньою тріадою як “окремі Небесні божества” (*кото амацу камі* 別天神). Ім’я другого з них – Аме-но-токотаці-но камі – підтверджує його небесну природу (*аме* 天 – “Небо, Небеса”). Нарешті, Мотоорі Норінага вважав, що *асікабі-но тото* стало пізніше Небесами (всупереч основній версії “Ніхон сьокі”) [Кодзика 1994, 118]. Таким чином, святість приписується радше Небесам, ніж Землі. За “Ніхон сьокі” є такі варіанти:

- (1) божества з’явилися з *асікабі-но тото* або чогось безформного між Небом і Землею (основна версія, версія 1.1);
- (2) божества з’явилися на Небесах – Такама-га хара (версії 1.4¹⁰ і 1.6);
- (3) божества з’явилися з *асікабі-но тото*, що було народжене “усередині землі”¹¹ (версія 1.2);
- (4) божество вже існувало до поділу Неба і Землі (версія 1.3);
- (5) не вказано, де саме народилося перше божество (версія 1.5).

Таким чином, у нас є тільки одне певне твердження, що перша ієрофанія пов’язана із Землею, але воно послаблюється тим, що, згідно з Мотоорі Норінагою, *асікабі-но тото* є паростком Небес. Проте навіть у цьому випадку згадана версія, здається, приписує деяку іманентну святість Землі.

Міф про Ідзанагі та Ідзанамі

Наступним важливим міфом для нашої теми є той, що традиційно зветься “Народження країни” (*куніумі* 國生み)¹² [напр., Сінто-но хон 1992, 27; Сінто дзітен 1999, 383; Боги, святилища, обряди... 2010, 68]. Це міф про створення (народження) суші божественним подружжям Ідзанагі та Ідзанамі. Крім версії “Кодзікі” (гл. 3–6), існує ще 11 версій цього міфу, наведених у “Ніхон сьокі”, проте версії 4.5–4.10 не містять нічого цікавого для нашої теми. Загальна фабула цього міфу така: бог Ідзанагі та богиня Ідзанамі спускаються з Небес на Землю, що є на той час Первісним океаном, створюють або знаходять у ньому перший острів, Оногородзіма, проводять на ньому шлюбний ритуал і відтак народжують інші острови (за одними інтерпретаціями, Японський архіпелаг, за іншими – усі континенти). Відзначимо, що Ідзанагі й Ідзанамі спустилися на “Землю” з Небес, до того ж, як зазначено в “Кодзікі” та версії 4.1 “Ніхон сьокі”, за наказом небесних *камі*. Причому в “Кодзікі” наказ вимагає надати форму і твердість “медузоподібному” зародку землі (“країни”, *куні* 國), що плаває в океані [Кодзікі 1944, 20; Кодзика 1994, 39; див. також: Chamberlain 1932, 21], натомість у “Ніхон сьокі” йдеться про те, що земля уже існує і треба її облаштувати, вдосконалити (*сѳ/осаму* 脩). Це слово може означати й “керувати” (саме так перекладає Л. М. Єрмакова [Ніхон сѳки 1997, 118]), але також і “сушити”, бо етимологічно зазначений ієрогліф позначає сухе м’ясо [Кобаясі 1987, 848], і в цьому контексті доречніше розуміти наказ таким чином: “привести землю до ладу, зробивши її сухою”. У згаданій версії, однак, боги створюють землю з крапель солоної води. Проте в інших версіях “Ніхон сьокі” (4.2, 4.3) вони насправді знаходять вже готовий острів Оногородзіма.

У будь-якому разі важливо, що Ідзанагі та Ідзанамі не знайшли в земному світі жодного божества – ні в океані, ні в зародку землі, ані на готовому острові. Перший острів, Оногородзіма, не був народжений як дитина (на відміну від усіх наступних островів), він або був створений богами з води, або сам собою утворився, про що свідчить і його назва, що означає “Острів, котрий сам собою загуснув” [Кодзика 1994, 40; див. також: Chamberlain 1932, 22]. Отже, земний простір був позбавленим святості, тобто цілком профанним. Сходження Ідзанагі та Ідзанамі з Небес було ієрофанією в точному розумінні цього слова – проявом священного в профанному. І саме тоді вони побудували перший священний простір – О. М. Лідов називає такі дії ієротопією [Лідов 2009, 11–12].

Божества встановили Священний небесний стовп (*Аме-но міхасіра* 天之御柱¹³), тобто світову вісь – *axis mundi*, універсальний символ Центру Світу. Як показує М. Еліаде на основі аналізу різних культур, символи Центру є головним елементом у структурі будь-якого священного простору [Еліаде 1999, 343–346]. Згідно з “Ніхон сьокі”, за допомогою Небесного стовпа божество Сонця було відправлене на небеса [Ніхон сьокі 1997, 121]. Отже, йдеться не про символічну, а про реальну вісь, що з’єднує Землю з Небом. На додаток до стовпа два божества побудували Зал восьми сажнів (*Яхіродоно* 八尋殿)¹⁴ – перший дім і водночас перший храм, житло божества. У створеному ними сакральному просторі Ідзанагі та Ідзанамі виконали перший ритуал, що включав *circumambulatio* (обхід довкола стовпа)¹⁵. Не випадково цей ритуал був ієрогамією, священним шлюбом: як показує Еліаде [Еліаде 1999, 374–375], аналогія між створенням світу і зачаттям дитини існує в багатьох культурах, а в разі міфу *Куніумі* це очевидно, бо два божества мали народити всю земну сушу (або принаймні всю Японію). Як було зазначено вище, з цього легко зробити висновок, що острови самі є божествами і тому всі місця на них священні. Проте ні в “Кодзікі”, ні в “Ніхон сьокі” острови (або “країни”) не називаються *ками*. До того ж у “Кодзікі” сказано: “Завершивши народження країни, [Ідзанагі та Ідзанамі] почали народжувати богів” *суде-ні куні-о уміоете, сара-ні камі-о умімасу* 既生國竟、更生神 [Кодзікі 1944, 23]. Таким чином, острови як такі не є *ками*, але можна сказати, що вони в певному сенсі наділені божественною природою.

Міф про Небесну печеру

Третій важливий міф, що стосується організації сакрального простору, – це міф про укриття в печері богині Сонця – Аматарасу Оомікамі. Цей міф дістав назву *Ама-но івата* 天岩戸¹⁶ – “Двері до небесної скелі” [напр., Сінтō-но хон 1992, 30; Боги, святилища, обряди... 2010, 62]. Його викладено у гл. 12 “Кодзікі”; є також чотири версії в “Ніхон сьокі”. У ньому оповідається про те, як богиня Сонця, ображена блюзнірськими діями свого брата Сусаноо-но мікото, сховалася в Небесній печері. Світ занурився в морок, проте боги за допомогою особливих ритуалів спромоглися виманити Аматарасу назовні й повернути до її палацу. Варто зауважити, що тут йдеться не про прояв священного (ієрофанію), а про його приховування, тобто десакралізацію світу. Коли Аматарасу виходить у темряву, темрява приходить у світ. Ієротопічні дії, тобто ритуали, спрямовані на створення священного простору, не є в цьому разі відповіддю на ієрофанію – навпаки, вони повинні її викликати: ієрофанія (повернення Аматарасу) стає відповіддю на ієротопію.

На відміну від *Куніумі*, події міфу *Аме-но івата* відбуваються на Рівнині Високого Неба – у світі, який є сакральним за своєю природою, до того ж населений безліччю божеств-*ками* (саме тут у “Кодзікі” вживається вираз “вісімсот міриад божеств”, *яойородзу-но камі* 八百萬神 [Кодзікі 1944, 36]; аналогічний вираз у “Ніхон сьокі” – “вісімдесят міриад божеств”, *хацідзюмандзін* 八十萬神). Проте сакральне тут зосереджується в одному божестві – Аматарасу. Коли вона зникає в печері, “вічна ніч” (*токойо* 常夜) настає і на Небесах, і на Землі (у Середньому краю¹⁷ Очеретяної Рівнини *Асіхара-накацу-куні* 葦原中國). Її повернення, навпаки, сповнює світлом обидва світи [Кодзікі 1944, 36–37]. Таким чином, сакральне пов’язане зі світлом, а його відсутність – із темрявою.

Міф повідомляє, що блюзнірство, осквернення священного простору призводять до того, що сакральне залишає світ, ховається за покровом темряви. Щоби його повернути, потрібні зусилля. Саме для цього богами тут вперше було створено багато речей, важливих для ієротопії сінто: жертвник з деревом *сакакі*, бронзове свічадо, намисто *магатама* і стрічки *нігіте*, а також, можливо, перший прототип брами *торії* – сідало для півнів [докладніше див.: Капранов 2012]. У цьому міфі також вперше згадується *сіменава* (*сірікуменава* 尻久米繩) – мотузка, яка править кордоном між священним і профанним простором. Важливо, що нею був зав'язаний вхід до печери, щоби Аматарасу не змогла туди знову повернутися. Це підкреслено наказом-заклинанням: “Віднині туди не повертайся!” (*коко-йорі уці-ні на каерімасісо* 從此以内不得還入 [Кодзікі 1944, 37]). Таким чином, первісне призначення *сіменави* – не захищати сакральне від вторгнення профанного, а утримувати сакральне в межах відведеного для нього простору, не даючи укритися в зовнішній темряві печери.

Висновки

Три розглянуті нами міфи описують три фази розгортання сакрального простору в традиції сінто. Перший міф розповідає про виникнення світу і разом із тим простору як такого та перші ієрофанії. Другий – про оформлення земного простору і створення в ньому простору сакрального, про першу ієротопію. Третій міф повідомляє про вихід сакрального за межі космосу, його укриття і повернення; структура сакрального простору тут конкретизується.

Як ми бачимо, з трьох моделей, згаданих на початку цієї роботи, третя модель – будь-яке місце в земному світі є лише потенційно священним і може бути актуально освячене присутністю камі – здається, найбільш пасує до класичної міфології “Кодзікі” та “Ніхон сьокі”. Щоби зробити цю модель більш всеосяжною, слід доповнити її положенням про різні градації сакрального. Небо, будучи найсвятішим, є джерелом сакрального; воно від початку відокремлене від нашого земного світу. Земля актуально профанна; вона може бути священною тільки потенційно. Цей потенціал розкривається, по-перше, коли зародок майбутньої землі породжує зародок небес – *асікабі-но гото*, а по-друге, коли боги породжують острови. Але щоби насправді стати сакральним, місце має бути відвідане божеством, що являє себе в ієрофанії, потім воно має бути ритуально освячене (ієротопія) і на ньому має бути побудоване святилище. Взірці таких ієротопічних дій, дані в Добу богів (*Камійо*) – *врем'я оно, illud tempus* міфології сінто, – описані в “Кодзікі” та “Ніхон сьокі”.

¹ Ми користуємося українською транслітерацією японських слів М. Федоришина. Там, де це доцільно, наводимо також ієрогліфічне написання.

² Див., наприклад, передмову і коментарі О. М. Мещерякова до російського перекладу другої з названих пам'яток [Ніхон сьокі 1997, 97, 401].

³ Тут і нижче цитати з оригіналу “Ніхон сьокі” наводимо за текстом, розміщеним на сайті “Kawamura Akira's Cyber World” [Ніхон сьокі]. Транслітерацію виразів із “Ніхон сьокі” наводимо відповідно до сучасної вимови. При цьому віддаємо перевагу читанням за *онами* ієрогліфів, оскільки ця хроніка, на відміну від “Кодзікі”, написана правильним вєньяем [Ніхон сьокі 1997, 18].

⁴ Ієрогліф 芽 “зуб, ікло” тут вжито замість іншого – 芽 “брунька, пагін”, у переносному сенсі – “початок, зародок”. Л. М. Єрмакова перекладає це місце “содержала почку”, а В. Дж. Астон – “contained germs” [The Nihongi 1896; Ніхон сьокі 1997, 115]. Образ яйця підказує, що йдеться про зародок (ембріон), хоча переклад “брунька” краще узгоджується з появою після відокремлення Неба від Землі “чогось подібного до пагона (або бруньки) очерету” (див. нижче). Втім, у рамках міфологічного мислення ембріон цілком може ототожнюватися з брунькою.

⁵ Нумерацію версій подаємо за [Ніхон сьокі 1997], оскільки в тексті оригіналу вона відсутня.

⁶ Подібним чином перекладає це місце Л. М. Єрмакова [Ніхон сьокі 1997, 116], на відміну від В. Дж. Астона, який замість дієслова “to be born” вживає тут “to be produced” [The Nihongi 1896].

⁷ У виданні, яким ми користуємося, текст “Кодзікі” наведено зі вставленими знаками кани (*кана-мадзірібун*). Цитати з оригіналу, написаного лише ієрогліфами (*тембун*), тут і нижче наводимо за текстом, розміщеним на сайті “Alex’s Webpage for History and Mythology” [Кодзікі]. Транслітерацію наводимо відповідно до [Кодзікі 1944].

⁸ Він зустрічається, наприклад, в “Історії династії Пізня Хань” Фань Е (кін. IV ст. – поч. V ст. н. е.), трактатах філософів Ян Сюна (53 р. до н. е. – 18 р. н. е.) та Ван Чуна (27 – бл. 97/107 р. н. е.). Найдавніший відомий нам приклад – “Туй гу цзи” (трад. дат. IV ст. до н. е.).

⁹ 天先成而地後定. У перекладі Є. М. Єрмакової: “Спочатку установилось Небо, Земля зробилась потом” [Нихон сёки 1997, 115]; В. Дж. Астона: “Heaven was therefore formed first, and Earth was established subsequently” [The Nihongi 1896].

¹⁰ У версії 1.4 не вказано, де народилися перші два ками.

¹¹ *Кокуцё* 國中, у перекладі Є. М. Єрмакової – “в центрі країни”, В. Дж. Астона – “within the land” [The Nihongi 1896; Нихон сёки 1997, 115].

¹² Назву взято з “Кодзікі”, де схожі вирази зі значенням “народити країну” зустрічаються у гл. 4 (*куніумі-насаму* 生成國土) та гл. 6 (*куні-о умі* 生國) [Кодзікі 1944, 21, 23]. У “Нихон сьокі” вираз *сейкоку* 生國, який може читатися як *куніумі*, зустрічається один раз у міфі про сходження Ідзанагі до Царства мертвих [рос. переклад див.: Нихон сёки 1997, 128]. Вираз можна, проте, перекласти й у множині (“народження країн”), як це робить Б. Г. Чемберлен [Chamberlain 1932, 23, 29].

¹³ Так у [Кодзікі, 1944, 20–21]. Є. М. Пінус читає це слово як “*Аме-но махасіра*” [Кодзіки 1994, 123], але у виданні “Кодзікі”, яким ми користувалися, а також в авторитетному “Енциклопедичному словнику синто” [Синто дзітен 1999, 370, 394] наведено читання “*Аме-но міхасіра*”. В основній версії “Нихон сьокі” цей стовп зветься “Стовп центру землі (країни)” *кокуцё-но хасіра* / *кунінака-но хасіра* 國中之柱, у версії 4.1 – “Небесний стовп” *теңцё/аме(-но) хасіра* 天柱.

¹⁴ [Кодзікі 1944, 20]. У “Нихон сьокі” ця будівля згадана лише у версії 4.1, де вона зветься *Яхіро-но доно* 八尋之殿. *Хіро* 尋 (давньояпон. *піро*) – міра довжини, що відповідає відстані між кінчиками пальців розкинутих рук [Нихон сёки 1997, 406], отже, приблизно дорівнює українському маховому сажню. Є. М. Пінус перекладає назву будівлі як “просторные покои”, Л. М. Єрмакова – “Дворец в восемь мер”, Б. Г. Чемберлен – “hall of eight fathoms” [Кодзіки 1994, 40; Нихон сёки 1997, 119; Chamberlain 1932, 22].

¹⁵ Докладніше ієротопічні та теменологічні аспекти цього (*Куніумі*) та наступного (*Аме-но івато*) міфів проаналізовано в нашій попередній публікації [Капранов 2012].

¹⁶ У “Кодзікі” є близький вираз *Аме-но іваядо* 天石屋戸 (в одному місці – 天之石屋戸), дослівно “Двері Небесної кам’яної кімнати (кімнати у скелі)” [Кодзікі 1944, 36–37]. У “Нихон сьокі” ці двері названо “скелястими дверима” *банто* / *івато* 磐戸 “Небесної кам’яної печери” *Тенсекікуцу* 天石窟, або “дверима Небесної кам’яної печери” 天石窟戸.

¹⁷ Під “Середнім краєм” (*Накацу-куні* 中國) тут слід розуміти не країну, розташовану в центрі світу, як у назві Китаю *Zhōngguó* 中國, а світ, що міститься посередині між Небесами та Підземним царством мертвих.

ЛІТЕРАТУРА

- Боги, святилища, обряди Японії:** Енциклопедія синто. Москва, 2010.
- Еліаде М.* Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. **Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання.** Київ, 2001.
- Капранов С. В.* Столп и пещера: архетипы и топосы синтоистского святилища // **Синто: память культуры и живая вера.** Москва, 2012.
- Кияченко Н. В.* Актиния и лотос: протохрам синтоизма и буддийский храмовый комплекс // **Храм земной и небесный.** Москва, 2004.
- Кобаясі Санеакі* 小林信明. **Сінсен канва дзітен** 新選漢和辭典 (Новий ієрогліфічний словник). Токіо, 1987.
- Кодзіки – Записи о деяниях древности:** Свиток 1-й. Мифы / Пер., коммент. Е. М. Пінус. Санкт-Петербург, 1994.
- Кодзікі** 古事記. Кōда Сігетомо кōтей. 幸田成友校訂 (За редакцією Коді Сігетомо). Токіо, 1944.
- Кодзікі** 古事記. <http://www.ceres.dti.ne.jp/~alex-x/wakan/kojikix1.html>
- Лидов А. М.* **Ієротопія. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре.** Москва, 2009.
- Мещеряков А. Н., Грачев М. В.* **История древней Японии.** Санкт-Петербург, 2003.

Михайлова Ю. Д. **Мотоори Норинага: жизнь и творчество** (из истории общественной мысли Японии XVIII в.). Москва, 1988.

Накорчевский А. А. **Синто**. Санкт-Петербург, 2003.

Нихон сёки – Анналы Японии / Пер. и коммент. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. Т. I. Санкт-Петербург, 1997.

Нихон сьокі 日本書紀 – <http://home.p07.itscom.net/strmdrf/nihonsyoki.htm>

Оно С., Вудард У. **Синтоизм: Древняя религия Японии**. Москва, 2007.

Сінто дзіген 神道事典 (Энциклопедичний словник сінто). Токіо, 1999.

Сінто-но хон 神道の本 (Книга сінто). Токіо, 1992.

Топоров В. Н. Пространство // **Мифы народов мира**. Энциклопедия. Т. 2. Москва, 1992.

Урґо Нака, Сібуя Нобухіро. **Нихон сінто-но субете** 日本神道のすべて (Усе про японське сінто). Токіо, 1999.

Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. **В преддверии философии. Духовные искания древнего человека**. Санкт-Петербург, 2001.

Хайдеггер М. **Работы и размышления разных лет**. Москва, 1993.

Элиаде М. **Очерки сравнительного религиоведения**. Москва, 1999.

Юань Кэ. **Мифы Древнего Китая**. Москва, 1987.

Blacker C. Shinto and the Sacred Dimension of Nature // **International Symposium “Shinto and Japanese Culture”**. Tokyo, 1995.

Chamberlain B. H. **Translation of “Ko-ji-ki” (古事記), or “Records of Ancient Matters”**. Kobe, 1932.

Eliade M. **Jurnal 1941–1969**. Bucureşti, 2004.

The Nihongi (excerpts), translated by W. G. Ashton [1896]. The Age of the Gods. Book 1. – <http://www.sacred-texts.com/shi/nihon0.htm>