

Е. С. Штейнер
**ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА В ЯПОНСКОЙ ТРАДИЦИИ:
ЛИЧНОСТЬ ИЛИ КВАЗИЛИЧНОСТЬ?**

Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М., 1990, с. 164-190

В Доме Публия Корнелия Тегета в Помпеях есть фреска — Нарцисс, отрешенно сидящий перед своим отраженьем, и печальная нимфа Эхо за его спиной. Это изображение в зримой, художественно выразительной и лаконичной форме, быть может, в наиболее характерном и законченном виде отразило присущее западному миру отношение индивида к своему Я и к Другому. В зеркальной глади вод отразился не просто один из сотен персонажей античной мифологии, но — заложенная в глубинных интенциях культуры модель ситуации: человек, отворачивающийся от другого человека, дабы взаимодействовать с самим собой.

В Японии в мифологическом своде «Кодзики» (712 г.) зафиксирована другая история с зеркалом. В мифе о сокрытии солнечной богини Аматэрасу в пещере рассказывается о том, что, дабы выманить богиню оттуда, все боги, собравшись, установили перед входом зеркало и принялись петью плясать. Привлеченная шумом, Аматэрасу отодвинула камень и выглянула наружу. Увидев себя в зеркале, которое держали младшие божества Амэ-но Коянэ-но микото и Футодама-но микото, богиня подумала, что есть на свете еще одно солнце, и, удивленная этой странностью, вышла вон¹.

В этом сюжете отразилась мифологизированная особенность японско-национального характера — видеть не себя, а Другого, искать других в себе, а не себя в другом.

Приступая к рассуждениям о том, каковы характерные этнопсихологические и культурно-исторические особенности личности в Японии или, шире, на Дальнем Востоке, следует иметь в виду, что слова, обозначающие в японском языке человека с точки зрения его природы или системных качеств, приобретенных в предметной деятельности или общении, решительно не совпадают по объему понятий с выработанными западной философско-богословской мыслью терминами. Поэтому результаты попыток отыскать в Японии представления о человеке, сопоставимые с новоевропейским типом личности или с учением христианской антропологии, заранее предрешены — такой личности там нет. Но из этого очевидного факта, разумеется, не следует, что невозможно ставить вопрос о характере человеческого Я, об идентификации индивида, о его отношении к богу и социуму. Проблема человека, его сознания, его «пути» всегда была в центре внимания дальневосточной мысли, однако и язык описания, и его методы и конечные результаты не соответствовали европейской классификационной системе. Из-за этого несоответствия часто делаются выводы об отсутствии личности на Востоке. Однако речь надо вести не о личности вообще, а о специфических типах личности, причем специфика эта заключается преимущественно не в количественных параметрах, а в

Количественные характеристики (на Западе больше этого и этого, на Востоке — того-то и того-то) в определенной степени полезны, но конструировать из них модель личности вообще было бы методологически корректным лишь при наличии строго установленного и исчерпывающего набора конститuentов, иерархически шкалированных и лишенных следов конкретно-исторической и культурно-философской принадлежности. Но такого набора в аппарате науки пока нет и вряд ли в ближайшем будущем он появится, а посему описание японского традиционного типа личности, которое ведется на концептуальном языке, отягощенном сугубо западными коннотациями и обертонами смысла, следует предварить показом содержания основных понятий иудеохристианской антропологии.

На языке богословов — и восточных, и западных — термин «человеческая личность» совпадает с термином «человеческий индивидуум», свидетельствует В. Н. Лосский². Но *individuum*, равнозначный греческому *ατομον*, есть попросту негативное определение, не содержащее в себе указания на природу «неделимого». Иоанн Дамаскин говорит, что это нечто «существующее само по себе, по своей собственной субстанции», это нечто «численно отличное от всякого иного, например Петр, Павел, некоторая лошадь» (PG. T., 94, col. 612)³. Так, через индивидуум Иоанн Дамаскин характеризует понятие «ипостась», которое является сущностным определением личности. Это слово прямо сопрягается с латинским *persona*, лежащим в основе обозначения понятия личности в новых языках. Показательно, что слову *ὑποστασις* было отдано предпочтение перед *προσωπον*, которым индивид мог обозначаться как лицо или как личина, характер точки зрения его социальной роли. Что же касается «ипостаси», то в комплексе его словарных определений есть значения «осадок», «сгущение», «уплотнение», «основа» и т. п. и уже как производное от них — «личность». Как «сгущение» и «уплотнение» ипостась еднoсущна с *ουσια* («сущность»), и недаром эти понятия в античной мысли и ранней патристике признавались равнозначными. Но после тринитарных споров в ипостаси стали выделять личностный, индивидуальный момент. Боэций в определении личности-ипостаси назвал ее «индивидуальной субстанцией разумной природы». Ришар Сен-Викторский, как пишет В. Н. Лосский, «отбросил определение Боэция и с большой тонкостью отметил, что субстанция отвечает на вопрос *что* (*quid*), а личность на вопрос *кто* (*quis*). На вопрос же *кто* мы отвечаем именем собственным, которое одно только и может обозначать данное лицо». Вместе с тем, пишет далее Лосский, «чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы — тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе (*φύσις*) и принадлежало бы исключительно личности как таковой». Однако личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, подчеркивает

Лосский, а не «„нечто несводимое" или „нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым", потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об „иной природе", но только 165

о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе всю природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он „воипостасирует" и над которой непрестанно восходит, ее „восхищает"». Отметим здесь идею отличности от своей природы, о превосходстве над ней. В сфере дальневосточной буддийской мысли такие идеи также возникали, но считались ложными. В частности, второе из «Четырех [ложных] представлений о Я» [яп. гадзин сисо] прямо говорит о понятии Я как о сугубо человеческом и отсутствующем у любых других существ.

Итак, в ходе рассуждения о личности в патристике было установлено, что человек, совмещая в себе тварную природу и причастность к божественной ипостаси, «призван осуществлять равным образом свое природное единство и свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций»⁴.

Мы видели, что личность в этой системе понятий существует на средостенье природного и надприродного. Человек создан из праха земного, но вместе с тем не только сотворен, Бог «вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт., 2, 7). Личность основана на ипостасном единстве с Богом, через Божественное Лицо определяется лицо индивидуальное. Отношения с другими личностями строятся на принадлежности к единой человеческой ипостаси, т. е. к единой сущности, подразумеваемой за различием индивидуальных существований. Несколько обобщая, можно сказать, что в основании западной традиции лежит индивидуальный контакт с личным, персонифицированным Богом, устрояющим отдельные личности. Межличностная коммуникация производна от этого и вторична. Здесь кроются истоки динамического экстравертного типа индивидуалистического способа экзистенции, приведшего западный мир к высотам гуманизма и глубинам отчуждения.

На Дальнем Востоке модус личностной идентификации был заключен в иные рамки, хотя отдельных совпадений с Западом можно найти много. Показательно, что об этом пишут и исследователи, сохраняющие выраженную конфессиональную принадлежность, например профессор университета Св. Софии в Токио Х. Дюмулен: «Сегодня только „кошмарные упростили" могут говорить о космическом и безличном Востоке в противоположность гуманному и личному Западу. На Востоке космические и негативные аспекты сильнее. . . Но полностью отрицать личность и личное в дальневосточном мышлении. . . так же нелепо, как космическое чувство природы? или негативный путь постижения

мира на Западе»⁵. В этом, в основе своей верном, наблюдении виден отмечавшийся нами в самом начале количественный подход «больше-меньше». Важнее показать то, что Homo orientalis был опутан (или сформирован) иной концептуальной сетью, анализ которой мы начнем с этимологического и контекстуального разбора основных терминов, имеющих отношение к личности (условимся, дабы не прострять кавычками и экзотикой японо-китайских терминов, употреблять это слово без дальнейших оговорок).

166

Рассмотрим прежде всего японское слово «человек» (хито, в сложных словах китайского происхождения читается дзин, нин). «Человек» входит в большинство сочетаний, обозначающих личность. В разных контекстах это слово может означать «я», «личность», «другой человек», «другие люди», «Из семантики слова „человек“, — пишет профессор Осацкого университета Хамагути Эсюн, — ясно, что оно означает бытие с имманентным сознанием отношений с другими, т. е. бытие человека, живущего среди других людей. В западных же языках слова, выражающие понятие „человек“, не содержат в себе значение „отношения с другими“. „Man“ и „person“ означают независимых друг от друга поведенческих субъектов. Поэтому для выражения межличностных отношений в этих языках необходимы другие слова: „human relation“ или „interpersonal relationship“»⁶.

Весьма показательный культурологический материал дает слово «нингэн» («человек»). Профессор Токийского университета Кумон Сюмпэй выбрал это слово ключом к своеобразной философии контекстуализма, отражающей основные особенности японского мирозерцания, и в том числе японского антропологизма. Слово «нингэн» записывается двумя иероглифами — собственно «человек» (нин) и гэн (другие чтения кан, ма, айда}. Его значения — «промежуток», «интервал», «среди», «между». В семантическом поле «нингэн» можно выделить по меньшей мере три значения, Первое — «человеческое существо, находящееся в пространстве ма — в мире вещей и других людей». Второе значение — группа людей, находящихся в социальном поле айдагара, т. е. в контексте. Третье — «само социальное поле — человечество как форма и возможность взаимодействия человека с человеком».

Сущность контекстуального сознания С. Кумон определяет, перефразируя первые стихи Евангелия от Иоанна: «Вначале были контекстуалы [хитобито — „люди“, буквально „человек и человек“], контекстуалы были с контекстом [айдагара — „взаимоотношения“], и контекстуалы были контекст [нингэн — „человечество“]»⁷.

Для обозначения «я» чаще всего в китайских и японских текстах с древности использовался иероглиф во (яп. га), означавший как «я» и «мой», так и «мы», особенно в значении «наша сторона» при противопоставлений чужакам. Иероглиф восходит к двум простым графемам — «рука» и «копье», точнее, «клевец» (род багра). Человеческое Я тем самым понимается строго

функционально — как единица войска, один из наших, человек с ружьем.

Таким образом, налицо решительная разница в идентификации человеческой личности в западной антропологии и в дальневосточной традиции. Западные богословы и философы озабочены определением человеческой природы и в еще большей степени надприродной сущности, восточные мудрецы и социальные регуляторы исходят в первую очередь из гармонизации межиндивидуальных отношений.

Рассмотрим теперь слова, переводящиеся как собственно «личность». Для обозначения этого понятия в текстах употребляются следующие иероглифические бинумы — дзинкаку, кодеин, дзимбуцу, мибун, дзibun, дзисин.

Слово «дзинкаку» состоит из иероглифа «человек» и иероглифа каку (кит. гэ). Начальным его значением было: «рама», «решетка», «клетка», «графа»; потом семантическое поле расширилось в результате привнесения переносных значений «норма», «форма», «тип». В глагольном употреблении он означает «быть в рамках», «ограничиваться», «подходить по норме».

167

Таким образом, личность-дзинкаку — это человек, занимающий свою клетку в рамках заданной целостности. В Японии дополнительно к китайским значениям каку означает еще и «разряд», «ранг», что вносит дополнительный оттенок смысла: личность — это «человек определенного разряда». Налицо скорее социальная, нежели онтологическая, характеристика индивида. Примечательно, что прибавление к дзинкаку форманта ка, имеющего значение придания качества (-ение по-русски), образует слово «воплощение», «олицетворение», т. е., можно сказать, воипостасирование, но не по сущности, а по соответствию установленной норме.

Слово мибун также обозначает личность с оттенком, указывающим на происхождение или социальное положение. Буквально оно означает «телесная часть», что должно пониматься как участие телом (т. е. собой) в чем-то большем, целом, частью которого является индивид.

Еще более показательным является слово дзibun — буквально «своячасть». Это слово используется в японском языке в тех же случаях, когда на Западе говорят «я» (эго, I, self). Японский психиатр Кимура Бин в книге «Человек с человеком» писал так: «Дзibun означает нечто большее, чем сам индивид, и то, что каждый раз составляет его личную долю. . . Короче говоря, дзibun означает не абстрактную сущность, интернализированную самой личностью, а скорее реальность, обнаруживаемую каждый раз во внешних слоях личности, конкретно в отношениях человека с другими».

Концепция своей части или доли имеет три импликации, складывающиеся из представления об обществе как органическом целом и индивидуальностях как частях этого организма. Во-первых, индивид воспринимается всегда как часть, доля целого. «Индивид как таковой ничто, пока он не становится чем-то, заняв свою долю и внося свой вклад в обществом целом или группу». Во-вторых, «держатели бунов» взаимозависимы. Индивид не может полагаться на свои собственные силы, но должен быть зависим от других «держателей бунов». В-третьих, предполагается, что каждый член общества является «держателем буна» и, если кто-то оказался без «буна», это значит, что с обществом случилось что-то неладное. На языках антропологии и социологии понятие «бун» можно перевести как статус или роль ⁸.

Идеалы контекстуализма и добровольного принесения себя как доли в общество наличествует в самых разных письменных памятниках Японии — художественных, религиозно-философских, политических, в текстах с разной преобладающей идеологической окраской — синтоистской, буддийской, конфуцианской. Так, в одном из самых ранних законодательных трактатов — «Конституции из 17 статей» Сётоку Тайси (547—622) говорится: «Хотя я, возможно, один прав, но должен следовать за всеми и действовать одинаково [с ними]» (ст. 10). Или в другом месте: «Если человеком овладевает злоба, то им обязательно овладевает злоба; если человеком овладевает злоба, то у него обязательно будут разногласия с другими» (ст. 15) ⁹.

Итак, дзibun как соотносящая себя с контекстом релятивная личность несомненно диаметрально противоположна «я», считает Э. Хамагути, — «я» как независимому автономному субъекту в индивидуалистической модели западного человека. В японском языке нет даже слова «я», пригодного во всех случаях жизни. В зависимости от собеседника и контекста японец будет употреблять разные местоимения: ватакуси, ватаси, боку, орэ, варэ, сёсэй, равно переводящиеся на европейские языки как «я».

168

Японцы вообще не настаивают на определенной, раз и навсегда данной номинации одного человека. На протяжении жизни человек последовательно сменял несколько имен — от детского до посмертного. В зависимости от ситуации его называли по-разному — фамильярно, официально, по титулу, по профессиональному признаку и т. д. Средневековые художники обычно сменяли творческие имена несколько раз за свою жизнь. Неоднозначность, неравноценность себе и контекстуальная размытость требовали постоянной перемены номинации — коль скоро имя почиталось сущностно связанным с денотатом. Истоки такого рода философии имени уходят в глубокую китайскую древность, еще Конфуций предлагал начать государственную деятельность с «исправления имен» («Луньюй», XIII, 3)10.

С именем Конфуция также связывается древнейшее разработанное на Дальнем Востоке учение о человеческой сущности и о пути становления благородного мужа. Это учение, фрагментарно зафиксированное в основном конфуцианском памятнике «Беседы и суждения» («Луньюй»), уделяет много внимания определению идеального человека и методам социальной регуляции. В Японии, как и в Китае, на всем протяжении исторического развития этот текст пользовался непрекаемым авторитетом.

Одна из основных конфуцианских категорий — это жэнь, свойство личности благородного мужа {цзюньцзы}. Обычно жэнь переводят как «гуманность», иногда в последнее время доказываются, что жэнь — это «совесть», но проведенное нами исследование всех контекстов этого слова позволило нам скорректировать понятие жэнь и определить его как специфическое состояние сознания индивида при определенной перестройке его личности. Можно сказать, что жэнь (и родственные ей типологически идеи) лежит в основе всех позднейших китайских и японских представлений о человеке и его социальной позиции. К жэнь в конечном итоге восходят и все многочисленные построения и модели о контекстуальном характере личности, которых отчасти мы уже касались.

Иероглиф жэнь состоит из двух элементов — детерминатива «человек» и графемы «два». Таким образом, в этой идеограмме отразились представления о межличностном контакте как основе становления «гуманности», если условно взять традиционный перевод, или — шире — становления истинного человека.

Рассмотрим некоторые из характеристик, составляющих понятие благородного мужа цзюньцзы — идеал Конфуция. Совершенный человек должен обладать жэнь. При всех различиях контекстуальных оттенков этого понятия в нем неизменно содержится представление о человеческой взаимосвязи, о контакте «я — другие». Категории жэнь у Конфуция присущ позитивный характер, тогда как в «Даодэцзине» жэнь с неодобрением противопоставлена естественности: «Природа не обладает жэнь. Совершенный человек не обладает жэнь» (§ 5); «Когда устранили великое Дао, появились гуманность (жэнь) и справедливость» (§ 18) и др. Из дальнейшего анализа станет ясно, почему утопическому радетелю за возврат в первобытное состояние Лаоцзы понятие жэнь было чуждо. В «Луньюе» жэнь заключается в преодолении себя и следовании этикету (XII, 1). Рассмотрим обе части данного определения жэнь, начав с этикета (ли).

Этикет понимается как нормы, регулирующие и вводящие в заданные рамки межличностное поведение членов социума. Обладание жэнь подразумевает тем самым владение культурным кодом, или грамматикой общения. Этикет как способ организации культуры непосредственно связан с музыкой (юэ), которая вносит лад и ритм в первобытный хаос и своими упорядоченными повторами

рождает Космос, т. е. знаменует начало культуры.

Наряду с музыкой формообразующим для культуры значением обладает песенная поэзия, изначально ритмически и мелодически связанная с ней. Поэтому «учитель сказал: „Воздыматься — стихами, устанавливаться — этикетом, завершаться — музыкой"» (VIII, 8). Отсутствие жэнь подразумевает незатронутость этикетом и музыкой и, видимо, проистекает от невладения ли и юэ: «Будучи человеком, не гуманен, как он может соблюдать этикет? Будучи человеком, не гуманен, что ему до музыки?» (III, 3). Таким образом, жэнь здесь понимается как совпадение индивида с социальными нормами.

Овладение текстом культуры (со-знанием) невозможно без межличностной коммуникации. Коммуникация в соответствии с нормами приводит к жэнь: «Цзы-гун сказал: „Благородный муж посредством вэнь (знаки, письменность, культура. — Е. Ш.) обретает друзей; посредством их дружбы снискивает жэнь"» (XII, 24). Необходимость коллективной мыследеятельности неоднократно подчеркивается в «Луньюе»: «Учитель сказал о Цзы Цзяне: „Воистину он благородный муж! Если бы не было достойных людей в Лу, как бы он смог приобрести характер?"» (V, 2). Конституирующий характер общения, отделяющий природное (чжи) от культурного (вэнь), подытоживается в конце памятника: «Нельзя объединяться в стаю с птицами и зверями. Если не с этими людьми объединяться, то с кем же объединяться?» (XVIII, 6).

В процессе социальной коммуникации происходит поэтапное восхождение от природной природы (син) к человеческой. «Учитель сказал: „По природе все друг другу близки. По приобретенному все друг от друга далеки"» (XVII, 2), т. е. можно сказать, что приобретенное обучением знание отдельных текстов культуры зависит от личного опыта. Накладываясь на изначально пустую матрицу (природ а-син), накопленное частное знание разделяет. Поэтому неоднократно в «Луньюе» знание противопоставлено гуманности как часть целому (IV, 2; VI, 21). Но высшая мудрость {шан чжи), отличная от житейского знания, полностью овладевшая всем метатекстом культуры, становится снова единой и неизменной, и в том она подобна жэнь (см. VI, 21); в близком смысле Конфуций говорит и в другом месте: «Самые мудрые и самые глупые не могут измениться» (XVII, 3). Поэтому благородный муж, носитель жэнь и совершенной мудрости, обладает всеобщностью (II, 14).

Всеобщность как психическое свойство предполагает особое состояние сознания, связанное с изживанием эго, которое обусловлено частным знанием. Об этом в «Луньюе» сказано так: «Раньше тот, кто учился, становился собой; теперь тот, кто учится, делается другим» (XIV, 25). Это место можно интерпретировать как признание того, что при полном овладении техникой межличностной коммуникации психика индивида деперсонализируется. Здесь уместно будет заметить, что прочтение «Луньюя» с точки

зрения описания психологии межличностной коммуникации позволяет, не прибегая к конъектурам, давать практически буквальный, но принципиально разнящийся с традиционно-интерпретаторским перевод. Это, в частности, касается предыдущего отрывка «. . . делается другим».

Продолжим анализ контекстов жэнь. Ориентация на деперсонализацию видна и в следующем пассаже: «Способность близко-сходно уподобляться можно назвать методом [способом реализации] жэнь» (VI, 28). В этой фразе мы вплотную подошли к второй части программного определения жэнь — «преодолеть себя» (XII, 1).

Подавление личного в человеке неоднократно признается в «Луньюе» признаком жэнь и свойством благородного мужа. «[Стремлениям к] победе и наказаниям, ненависти и желаниям нет хода — это создает жэнь» (XIV, 2). В другом месте говорится: «Учитель был выше четырех: вне умствования, вне категоричности, вне упрямства [закоснелости], вне я» (IX, 4).

Эти качества кратко выражены в гл. XV, 23 одним понятием — шу: «Цыгун спросил: „Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?“ Учитель сказал: „Это слово — взаимность (шу), не так ли?“» Иероглиф шу, образованный из частей «подобный, схожий» и «сердце», в значении «терпимость, прощение, взаимность» встречается также в гл. IV, 15: «Цзэн-цзы сказал: „Путь учителя в преданности и взаимности, больше ничего“».

Смысл «взаимности» (или «подобия сердца») может быть дополнительно пояснен при сопоставлении следующих характеристик: «Учитель не был твердым-закосневшим (гу)» (IX, 4) и «Конфуций в деревне был подобен безыскусным и здоровым и будто не умел говорить» (X, 1). Следовательно, совершенному человеку, обладателю жэнь, свойственна гибкость и готовность к личностной трансформации ради социальной кон-формности (симморфизма).

Взаимность достигается нелегко, точнее, в рамках обычного сознания она недостижима. «Цыгун сказал: „То, чего я не хочу, чтобы делали мне, я не хочу делать другим". Учитель сказал: „Сы! Этого добиться невозможно!“» (V, 11). Традиционная экзегеза считает, что здесь говорится о трудности обретения состояния у-во («не-я»). В тексте «Луньюя» отрицание личности выражено сочетанием «не-я», где в качестве отрицания использован древний иероглиф, уступивший позднее другому отрицательному знаку у. Но с этим вторым знаком записывается иероглифический бинорм у-во (яп. муга), основная концепция китайского и японского буддизма.

Из этого можно сделать вывод, что понятие «не-я» — точка стремлений приверженцев Дзэн — наличествовало в менталитете создателей «Бесед и суждений» и считалось свойством Конфуция. Таким образом, конечные цели адептов всех религиозно-философских учений Дальнего Востока — китайских даосов, последователей чань/дзэн в Китае и Японии, а также Конфуция и его

ближайших учеников — в принципе совпадали. Двигаясь с диаметрально противоположных позиций — отказа от культуры и слияния с культурой до полного растворения в ней — авторы «Даодэцзина» и «Луньюя» пришли к схожему решению проблемы связи единичного и единого. Труднодостижимое состояние «не-я» считалось в тексте «Луньюя» наилучшим для практикования человечности-жэнь и взаимности-шу.

171

Это состояние может восприниматься на обыденном уровне как глупость. «Я беседовал с Хуем целый день, — сказал Конфуций, — и он, как глупец, ни в чем мне не прекословил. Когда он ушел, подумал о нем я смог понять, что Хуй далеко не глупец» (II, 9). Обретение «не-я» снимает личностные различия и делает человека внешне глуповато-отрешенным. Такой человек испытывает трудности в продуцировании речи и вообще говорит мало, ибо отсутствие разницы с другими, взаимность и толерантность делают высказывание себя необязательным. Несколько раз Конфуций говорит о противоположности жэнь и обильных речей, а как-то, желая похвалить достойного, он заметил: «Этот муж не говорит. А когда говорит, попадает в самую суть» (XI, 13). И о себе Конфуций однажды сказал: «Я не хочу говорить» (XVII, 19). «Говорить» в данном случае — это говорить от себя, проявляя обособленный взгляд на вещи. Идеал же благородного мужа, пребывающего в состоянии у-во, требует не самовыражения, не умножения текстов, а воспроизведения старого — «излагать, но не творить» (VII, 1).

Все вышеизложенное позволяет заключить, что в «Луньюе» совершенный человек, носитель жэнь и шу, обладает измененным состоянием сознания, не схожим с обыденным. Это состояние заключается в отказе от личного и интеграции с коллективным.

В то же время нельзя утверждать, что полное растворение в безличностном есть идеальное состояние для индивида. Слияние с другими — это путь к самореализации, к актуализации своей истинной сущности. «Не иметь друзей (или друга), — говорит Конфуций, — не быть подобным себе» (I, 8). Интересно, что близкая, но сущностно отличная позиция восточнохристианской патристики решает проблему друга следующим образом: «„Быть без друга" таинственным образом соприкасается с „быть вне Бога"»¹¹.

Приведем кстати еще несколько идей из святоотеческих писаний в изложении П. А. Флоренского, парадоксально па первый взгляд совпадающих с конфуциевым «преодолеть себя». Китайские экзегеты толкуют это место как необходимость «ограничивать телесные хотения и животный эгоизм, возникающий от потакания соблазняющим человека органам чувств»¹². Вот православная позиция: «Я свободно делает себя не-Я, или, выражаясь языком священных песнопений, „опустошает" себя, „истощает", „обхищает", „уничижает", т. е. лишает себя необходимо данных и присущих ему атрибутов и естественных законов внутренней деятельности по закону онтологического

эгоизма или тождества; ради нормы чужого бытия Я выходит из своего рубежа, из нормы своего бытия и добровольно подчиняется новому образу, чтобы так включить свое Я в другие существа, являющиеся для него не-Я. Таким образом, безличное не-Я делается лицом, другим Я, то есть Ты»¹³.

Если вдуматься, сходство в этом отношении дальневосточной и восточно-православной мысли не случайно. Идеи межиндивидуальной связи как залога гармонической актуализации личности и выхода ее за обособленные атомарные рамки не могли быть чуждыми традиции восточного богословия. Если было сказано: «Где двое или трое собраны во Имя Мое, там Я среди них» (От Матф., 18, 20), то тем самым межличностному контакту изначально был придан метафизический статус. «Два, — комментирует П. А. Флоренский, — это новое состояние химии духа, когда „один да один“ („опара“ притчи) преобразуется качественно и образует третье („вскисшее тесто“)».

172

Общеизвестная максима «Бог есть любовь» в японском традиционном сознании понималась бы чрезвычайно конкретно. Любовь как направленность индивидов друг на друга есть поле духовной соотнесенности, внеличностная субстанция гармонии (человеческий контекст), в которой осуществляется самореализация индивида.

В той же 18-й главе Матфея в следующих 21—22-м стихах говорится о необходимости бесконечного прощения — до семидесяти семи раз. И здесь можно отметить буквальное совпадение с конфуциевой заповедью прощения шу как залога правильного пути и снискания в себе состояния жэнь. Однако компаративные этюды на этом придется прекратить. Сходство ряда положений о конституирующем и сакральном характере межличностной коммуникации заложено в принципиальных и докультурных основах человеческого устройства, но в разных культурах философско-религиозная рефлексия и конкретная реализация коммуникативных интенций оказываются всегда разными. Если для японцев уже само по себе слияние — со-смыслие и со-чувствие — с другими означало приобщение к единому сознанию (мысли или сердцу — иссин), что было идентично Абсолюту, то на Западе Абсолют был за пределами тварному миру и обладал своим персонифицированным бытием.

Поэтому внешне весьма близкие японцам слова аввы Фалласия: «Одна любовь соединяет создания с Богом и друг с другом во единомыслие» — на деле оказываются принципиально иным решением проблемы межиндивидуальной розни. Личный Бог является посредником в человеческой коммуникации, будучи вершиной треугольника, стягивающей отдельные личности, не могущие соотноситься непосредственно. П. А. Флоренский об этом писал так: «Любовь к брату — это явление другому, переход на другого, как бы втечение в другого того вхождения в Божественную жизнь, которое в самом Бого-общающемся субъекте создается им как ведение Истины.

Метафизическая природа любви — в сверхличном преоборании голого самотождества „Я=Я" и в выхождении из себя, а это происходит при истечении на другого, при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости. В силу этого выхождения Я делается в другом, в не-Я, этим не-Я, делается единосущным брату». Таким образом мы видим, что Абсолютная истина познается в любви, но это не любовь как высший вид общения с Другим, это прежде всего любовь к Богу. «Любовь любящего, — подтверждает Флоренский, — перенося его Я в Я любимого, в Ты, тем самым дает любимому Ты силу познавать в Боге Я любящего и любить его в Боге. . . Свое Я он переносит в Я первого через посредство третьего. . . Поднимаясь над границами своей природы, Я выходит из временно-природной ограниченности и входит в Вечность. Каждое Я есть не-Я, то есть Ты в силу отказа от себя ради другого. Вместо отдельных, разрозненных, само-упорствующих Я получается двоица — двуединое существо, имеющее начало единства своего в Боге: „Finis amoris, ut duo unum fiant"»¹⁴.

173

Между тем эти идеи оставались в реальной жизни малоосуществимыми. Западная личность была прежде всего связана с личным надмирным Богом, каждый стремился к нему самостоятельно, в акте личного обращения. Вся история западной традиции в итоге — это история динамического прорастания эго, путь безудержного экстравертного развития. Фаустовский человек, резюмировал О. Шпенглер, культурософски глядя на закат Европы, есть некое Я, на самое себя опирающаяся сила последней инстанции принимающая решение о бесконечном.

Что же касается средневекового сознания, то для его представителей обращение к Другому было уже само по себе обращением к Абсолюту. Такой подход, не столько специфически буддийский, сколько специфически японский, проявляется и в современном японском обществе. Израильский культуролог-компаративист Исая Бен-Дасан назвал японское мировидение нихонизмом (японизмом. — Е. Ш.). В картине мира нихонизма место бога или какой бы то ни было высшей силы занимает человеческое общество, причем представляемое весьма конкретно. «Не бог и не дух создали мир человека, — излагает Бен-Дасан традиционный взгляд на мироустройство, — он был создан соседями из дома рядом с тремя домами напротив»¹⁵.

Однако анализ объема понятий терминов, употреблявшихся для обозначения личности, сразу увел нас к признанию вовлеченности этого типа человеческой особи в систему межиндивидуальных связей, в которых личность единственно могла обрести свой статус. Теперь следует рассмотреть представления о **природе** индивидуального сознания в средневековой японской традиции с тем, чтобы продемонстрировать иной уровень осмысления проблемы личности внутри культуры, а именно уровень религиозно-философской рефлексии. После этого мы рассмотрим еще один уровень, а именно уровень

неотрефлексированного творческого самовыражения, проявляющийся в характере образной системы и композиционной структуре разных видов японского искусства. Этот уровень рассмотрения способа личностной идентификации будет последним и контрольным, дополнив лингво-этимологические и религиозно-философские характеристики.

В основе всех средневековых буддийских текстов, наложившихся в Японии на архаические пантеистические верования синтоизма, лежит убеждение в отсутствии личного Я и вообще индивидуального сознания. «Нет ничего, что можно было бы назвать „я" или „мой"»; «Также и сознание (сил) — оно непостоянно, оно страдает, а истинной сущности у него нет»¹⁶. Выражений такого рода в буддийских текстах самых разных толков великое множество. Откуда в таком случае возникают представления о личности и сознании и что можно назвать существующим? «Мугасин (нет ни Я, ни сознания), — учил крупнейший философ школы Сингон Кукай (774—835), — тада ун (то, что есть, — только скандхи)»¹⁷. Скандхи (санскр.) — это группы дхарм, конституирующие различные проявления индивидуального. Дхармы же есть некие трудноопределимые элементарные сущности. Согласно одним текстам, они реальны и составляют основу всех вещей, согласно другим — они пустотны и являются всего лишь продуктом помраченного (индивидуального) сознания. Комбинация дхарм, зависящая от цепи причинно-следственных связей, образует то, что можно назвать единичной личностью. О. О. Розенберг
174

так писал об этом: «В основании потока индивидуального сознания лежит комплекс трансцендентных реальностей, носителей-дхарм, которые, производя мгновенные манифестации, проявляются в виде потока мгновенных комбинаций; цепь таких комбинаций и составляет ту иллюзию, которая называется субъектом вместе с тем, что он сознат»¹⁸.

В любом случае, если следовать формуле «гаку хоу» (Я — пусто, дхармы существуют) либр «гаку, хоку» (Я — пусто, дхармы — пусты), личность признавалась нереальной, не имеющей сущностного бытия. Но что может иметь собственное бытие и в результате чего появляется индивидуальное сознание? В ряде сутр, например в Ланкават ара-сутреи комплексе Праджняпарамита-сутр, повествуется о природе мира, или истинной реальности, лежащей за иллюзорными различиями. Мир, согласно «Ланкаватаре», не что иное, как сознание¹⁹. Учение о сознании (санскр. виджняна) представляет собой позднейшую и окончательную форму буддизма, считал Ф. И. Щербатской²⁰.

В трактате «Виджнянаматра-шаstra» Васубандху, основного мыслителя философской школы виджнянавадинов-йогачаров (учение которой развивалось в Китае школой Фасян, а в Японии — Хоссо), сказано, что весь мир состоит из единого сознания — сознания-хранилища (санскр. алая-виджняна). Оно безначально волнуется, и на его поверхности постоянно всплывают и моментально исчезают дхармы, определяющие чувственно воспринимаемые

феномены. Дхармы или кирпичики-монады содержатся в сознании-хранилище в виде семян или зародышей. Так называемое материальное рассматривается как сумма чего-то видимого, обоняемого, слышимого и осязаемого, ощущаемого на вкус. За эти ощущения ответственны определенные виды дхарм — дхармы чувственного восприятия. С этими дхармами связан второй тип сознания — мана-сики («обобщающее, концептуализирующее сознание»). Оно систематизирует результаты сознания, получаемые в результате манифестации дхарм чувственного восприятия, приводит различие «дел и вещей», выделяет субъекты и объекты и в конечном счете утверждает реальность Я. «Поэтому мана-сики рассматривается как продуцент заблуждений: „глупое (дурное) I знание относительно! „я“» (яп. „гакэн"); «[само] довольство [относительно] „я“» (яп. „гаман") и «любовь к [собственному] „я“» (яп. «гаай») — из «Тридцати стихов-рассуждений о только-сознании», китайский перевод трактата Васубандху «Тримшика-виджняна»²¹.

Сознание мана-сики внедряется в бездеятельное и недифференцированное сознание-хранилище и извлекает оттуда семена (яп. сюдзи) — некую потенцию проявления дхарм. Обусловленные этими семенами сочетания дхарм образуют основу «тел и вещей» и через мана-сики воспринимаются чувственными сознаниями. Таким образом, возникает ощущение своего Я и человек воспринимает то, что обыденному сознанию представляется окружающим миром со всеми имеющими в нем место явлениями²².

Поскольку индивидуальный разум мана-сики воспринимается сугубо отрицательно, то способ обретения истинного знания или просветления заключается в подавлении рассудочной деятельности и ограничении чувственного восприятия. Цель экзистенции — успокоение в сознании-хранилище, понимаемом как Абсолют, и обретение его полноты.

175

Сознание-хранилище, или тело Закона Будды, т. е. Единое, не отделено от мира индивидуальных сознаний никаким трансцензусом. Они составляют два уровня единого бытия — абсолютный и феноменальный. Между ними отсутствует преграда (ян. мугэ), равно как и между отдельными феноменами — комбинациями дхарм, индивидами. Все они входят в Единое, во всеохватную общность. В теории школы Кэгон положение о всеобщей связи и взаимопроникновении единичных объектов было доведено до детально разработанного учения о «мире Дхармы (или Закона в едином сознании)» (иссин-хоккай). Мир Закона — это изначальное тело, или все сущее, включающее в себя «десять тысяч вещей и дел».

Понятие «мир Закона» было подвергнуто в учении Кэгон детальному анализу. В основном каноническом тексте этой школы «Кэгон-кё» (санскр. «Аватамсака-сутра») говорится о проникновении мудрости (света, тела, звука и т.д.) Будды во все сферы обитания, т. е. о наполненности всего сущего сущностью Будды. В главе «Отдаление от сферы обитания» («Рисэкэн хон») «Кэгон-кё» делается

принципиально важное заявление: «Узнаем, что дхармы Будды суть дхармы „сферы обитания“, дхармы „сферы обитания“ суть дхармы Будды. Дхармы Будды не отличаются от дхарм сферы обитания. Все дхармы полностью входят в „мир Закона“»²³.

«Сфера обитания» (сэкэн) производна от санскритского лока, это понятие трактуется как место жизнедеятельности живых существ, окружающее пространство со всеми его «делами и вещами» (дзимоцу)²⁴. Итак, «мир Закона» Будды идентичен «сфере обитания» людей.

«Мир Закона» в философии Кэгон рассматривался с четырех точек зрения. «Во-первых, „мир Закона“ включает в себя „дела и вещи“, различающиеся по виду, т. е. то, что находится перед нашими глазами. Во-вторых, „мир Закона“ несет в себе „принцип“ (ри), согласно которому все живые существа и Будда тождественны по своей сути (сё буцу бёдо), они — „не два“ (муни), не различаются (мусябэцу). В-третьих, в „делах и вещах“ скрыта „абсолютная реальность“ (синнё), а в „синнё“—„дела и вещи“. В-четвертых, „каждая пылинка и каждый волосок“ происходят из „синнё“. . . В конечном счете „мир Закона“ толкуется как (1) „изначальное тело“ (хонтай, т. е. сущность) вселенной, космоса (утю); (2) „изначальное тело всех вещей“ (маммоцу); (3) „вид“ (со) всех дхарм. . . Таким образом, и „среда обитания“ является проявлением „синнё“», — формулирует один из ведущих советских буддологов А. Н. Игнатович²⁵.

Теперь настало время рассмотреть, в каком отношении друг к другу находятся различные феномены, или «десять тысяч вещей», вплавленных в Единое. Согласно доктрине причинности, детально разработанной Нагарджуной (санскр. пратитъя-самуппада), все феномены взаимозависимы, они могут определяться лишь относительно друг друга; абсолютной точки отсчета или единого угла зрения нет. Но это не значит, что нет вообще точек отсчета. Напротив, в определенном смысле только благодаря взаимному соположению единичного и можно определить всякий феномен (положить ему предел), а также в мозаике множественной точечной псевдореальности увидеть истинную реальность, или Абсолют.

176

Единичное лишено самообоснования и самоидентификации, в этом смысле оно «пустотно». «Пустотность» (санскр. шуньята) как истинная природа вещей является основной категорией онтологии буддизма, введенной Нагарджуной и всесторонне разработанной последующей буддийской мыслью. Наиболее адекватным пониманием шуньяты следует считать пустотность как лишенность постоянных атрибутов, а также то, что исследование природы вещей (мира, сознания и т. д.) замыкается на определении одного через другое, т. е. на относительности. Как «относительность» (relativiyt) понимал шуньяту Ф. И. Щербатской²⁶, и эта трактовка остается в современной буддологии признанной²⁷, хотя ии дополненной последующими исследованиями²⁸.

Что означала такая философская система в сотериологическом плане? Монистическое учение о всеобщей связи исключало возможность экзистенциального отчуждения. «Все необъятное количество сознательных существ, начиная от обитателей ада, животных и людей до высших форм святых личностей, — излагает О. О. Розенберг буддийскую доктрину, — составляют как бы одну общую семью, где каждый член движется по направлению к конечному покою. . .» И в другом месте: «Объединение всех, как частей единого абсолютного, есть залог спасения каждого в отдельности и основа того, что каждый должен стремиться к конечному покою, не для себя лично, а как часть всего»²⁹.

Итак, философско-религиозной базой самоощущения человека в средневековом японском обществе были представления об иллюзорности обособленного Я, о включенности на правах равной и полноправной доли в социокосмическую целостность, в человеческий контекст. Эти представления были присущи не только буддизму, но и синтоизму и конфуцианству, в той или иной форме идеологически оформляющих сознание средневекового японца³⁰. Но насколько действенными могли быть эти учения на уровне само- и мировосприятия среднего человека? Современный исследователь, невольно исходя из нормы современного сознания, не может исключить возможности того, что реальное самосознание индивида не совпадает с навязанными ему обществом идеологическими установками. Коль скоро речь идет о такой тонкой материи, как человеческое Я, то можно ли поверить, что это Я однозначно укладывалось в морализаторские максимы Конфуция, в ритуальную практику и магию синто или в чрезвычайно сложную философскую догматику буддийских законоучителей? Большая часть народа, по всей видимости, не могла этой догматики знать, а коли знала, вряд ли в ней разбиралась. Поэтому, чтобы с большей точностью можно было говорить, парафразируя известные слова, не о личности «фарисеев и книжников», а о личности «Авраама, Исаака и Иакова», т. е. тех, кто не занимается философскими спекуляциями, нам непреложно следует обратиться к иному виду текстов — к текстам, в которых не говорят про личность, а «проговариваются». Речь идет о текстах вторичных моделирующих систем, т. е. об искусстве.

Художественные тексты играют ключевую роль в создании модели сознания. В знаковой форме памятников литературы и искусства зафиксированы духовные представления их создателей. Если воспользоваться данными анализа различных видов искусств, абстрагировавшись от жанрово-видовых особенностей, то можно выявить их структурную общность, которая

177

в рафинированном виде отражает способ мышления. Внутренняя структура художественного произведения, особенности сцепления и рядоположенности его элементов, как правило, не осознаются автором (если мы не имеем дело с сознательным модернистским формотворчеством). Автор более или менее

сознательно выбирает сюжеты, жанры, тропы, но морфология его текста задается культурным контекстом, а значит, всегда свидетельствует не о том, что он хотел сказать, а о том, что в действительности сказал.

Но прежде отметим, что составлялись художественные тексты в самых разных видах искусств средневековой Японии коллективно. Никакие внешние причины (узкая специализация, ограниченность во времени и т. п.) не заставляли японского художника работать совместно с другими. В принципе он мог делать все сам от начала до конца, но не делал, исходя из того, что, объединившись с другими, создаст нечто качественно иное. Коллективное творчество вызвано к жизни не гением отдельных художников, не механическим сложением разных Я, но глубинно ощущаемым общим Мы. Наиболее заметны проявления коллективного художественного творчества в Японии развитого средневековья или, по традиционной периодизации, в эпоху Муромати (XIV—XVI вв.). Янонская культура этого времени была по преимуществу культурой соучастия, однако в той или иной форме совместное порождение художественного текста было присуще всей японской традиции от древности и дальше. Собственно, в предпосылках творчества всегда в какой-то степени наличествуют элементы совместной мыследеятельности ввиду диалогического характера порождения текстов. Однако эксплицитная и отрефлексивированная традиция художественного коллективного творчества для пост-архаических обществ является достаточно редкой.

Древнейшая японская поэтическая антология «Манъёсю» (753 г.) сохранила в своем корпусе отдельные песни, являвшиеся частью ритуальных игрищ кагаи или утагаки: например, тексты, записанные Такахаси Мусимаро в провинции Хитати («Манъёсю», IX, 1747—1760)³¹. В историческое время обрядовая переключка мужских и женских полухорий, образывавшая «плетенку из песен» (утагаки), уступила место поэтическим состязаниям ута-авасэ, а структура сомон («взаимное слушание») или мондотай («вопрос-ответ») — самых ранних японских поэтических текстов — получила органическое продолжение в стихотворном обмене песнями — дзотока. Написанные в качестве дзотока («подарка»), стихи в хэйанское время (IX—XII вв., время классической древности) значительно преобладали количественно над докуэй — стихами, сложенными в одиночестве. Так, например, в крупнейшем классическом романе «Гэндзи-моногатари» из 795 включенных в него танка подавляющее большинство (624) относится к дзотока и лишь 107 — к докуэй (остальные составляют промежуточные формы). Значительную часть хэйанских дзотока составляли так называемые рэнка или коиута («любовные песни»). Сплетенье песен символически воплощало связь влюбленных (или, шире, человеческие связи), предваряло и скрепляло их союз

Приблизительно с начала X в. большое распространение получили «песенные собрания» ута-авасэ. Они являлись одним из частых и регулярных способов времяпрепровождения, входя в дворцовый и домашний ритуал знати. Большая

часть танка, составляющих 21 классическую антологию, т. е. корпус всей национальной поэзии, написана именно во время ута-авасэ. Учет того, что многие знаменитые стихотворения складывались во время «песенных собраний», дает интересный материал по психологии творческого акта в средневековой Японии. Известнейшие лирические миниатюры, воспринимающиеся как выражение интимной связи человека и природы, как отголоски созерцательного одиночества или любовного томления, чаще всего создавались на заданную тему, в считанные минуты, в окружении участников и соперников.

Сделаем здесь еще одно этимологическое отступление. Слово «счастьем в японском языке состоит из двух корней, образованных от глаголов «делать» и «соединять, подходить, согласовывать, приспособливаться» (авасэру). То есть счастье для японцев — это «делать авасэ», приспособливаться, сочетаться.

На смену ута-авасэ, где сопоставлялись и сочетались отдельные поэтические миниатюры танка (буквально «короткая песня»), в эпоху Муромати пришел другой жанр поэтического творчества — рэнга. Буквальное значение этого слова — «сцепленные, нанизанные, поставленные в ряд стихи». Писались они группой участников «по кругу», первый давал зачин, второй подхватывал, третий дополнял, четвертый (или снова первый) поворачивал тему и т. д. Серьезное коллективное писание стихов выглядит странным и пугающим — обобществление интимного поэтического дара для современного западного человека есть вещь совершенно невозможная. Собственно, и о рэнга до последнего времени упоминали с пренебрежением как о некоем курьезе, «игре привилегированных классов» и т. д. В рэнга «автор связан предыдущим стихом, который он должен закончить, и посему он не может дать свободу своим спонтанным сочинительским порывам. . . В конце концов цепь из нанизанных строф представляет собой мешанину из лоскутов, компромисс между несколькими авторами»³². Составление рэнга, конечно, можно назвать компромиссом, но компромисс этот был достаточно безболезненным и вполне сознательно желанным. Более того, рэнга в средневековой Японии была одним из средств умаления эго при помощи ритуализованного моделирования совместности — творения единого поэтического текста, имевшего в большинстве случаев сакральный статус.

Значительная часть рэнга, а также другой разновидности коллективных поэм — хякусю («сто песен») составлялись в качестве хоно («жертвоприношений») и хораку («усмирение души покойного или божества, которая радуется от соблюдения закона»). Группа участников собиралась в особые установленные дни, в специально подготовленном месте (часто в храме) и, сочиняя пейзажные или любовные незамысловатые внешне стишки, фактически занималась коллективной молитвой и воспроизведением ритуального порядка космоса.

И рэнга, и хякусю сочетают в своей структуре амбивалентные свойства фрагментарности и слитности. Каждый из участников создает в принципе

законченную миниатюру — полную танка (в хякусю) или строфу (в рэнга). Часто индивидуальные танка записывались на отдельных листках бумаги (тандзаку), которые, телесно воплощая «листья слов» (кото-но ха), возлагались все вместе на алтарь, служивший, таким образом, местом стяжения отдельных высказываний-танка, отдельных образов общей картины мира, отдельных личных сознаний, т. е., можно сказать, своего рода мировым деревом.

Не обладая единым сквозным сюжетом, поэтическая цепь отнюдь не была все же «мешаниной из лоскутов». Новые строфы добавлялись в соответствии с жесткими, детально разработанными правилами, и скорее с заботой об общей гармонии целого, нежели о выразительности отдельных (личных) строф. Главным в рэнга, по словам ее теоретика Нидзё Ёсимото, была связь (или соотнесенность — какари). Проследим на конкретном примере характер соотнесенности отдельных строф в рэнга, приведя начало одной из самых лучших поэтических цепей — «Минасэ сангин хякуин», составленной Соги, Сёхаку и Соте в 1488 г.³³

Снег *хотя* *лежит,*
в *дымке* *основанья* *гор,*
вечер наступил.

Не давая полный комментарий к строфе (он занял бы около трех страниц), отметим время года — весна (сезонное слово касуми — «дымка»).

Вдалеке *бежит* *вода,*
в аромате слив село.

«Бежит вода» — от таянья стихов из первого трехстишия, развитие весенней темы. В пандан к «горе» появляется «вода» («горы-воды» — это, собственно, то, что по-русски переводится как пейзаж).

В *ветерке* *с* *реки*
рощица *теснится* *ив,*
все глядит весной.

Развитие весенней темы (зеленые ивы). Река появилась после того, как в предыдущей строфе речь шла о воде. «Аромат» вызвал также «ветер».

С *звуком* *лодки* *и* *шеста*
стало явственно светлеть.

Связь «лодки» с «рекой». Каждая строфа включает очередное чувственное восприятие: в этой строфе — звук, в предыдущей — видение, во второй — обоняние.

Неужель *луна*
в *ночь,* *когда* *плывет* *туман,*
в небе не стоит?

Слово ватару (плыть) перекликается с фунэ (лодка). Непроницаемость тумана соответствует темной картине предыдущей строфы, когда лодку можно было различить лишь по звуку. Слово кири (туман) переключает время действия на осень. В эксплицитном виде она появляется в следующей строфе:

Иней *на* *полях* *лежит,*
вот и осени конец.

Иней {симо), относящийся, согласно классификационным схемам, к классу спадающих феноменов», упомянут в пару к поднимающемуся туману.
180

Гармония природы в относительности движения — сначала вверх, потом вниз.

Мошки *верещат,*
но *бездушна* *к* *плачу* *их*
вянет вся трава.

Развитие темы осени. Трава перекликается с замерзшим полем из шестой строфы. Полевые насекомые плачут на покрытой инеем траве, но она, увялая, увядает.

Навестить *кого* *придешь* —
от забора гол стал путь.

Продолжение сезонной темы — облетели листья, увяла трава. Появляется тема человеческих отношений.

Глубоко *в* *горах*
над *селеньем* *резкий* *ветер*
не притихнет ли?

По-прежнему осень, продолжается тема отношений, появляется заброшенная деревушка. Противопоставляется оголенная дорожка из предыдущей строфы и усыпанная листьями тропка (в этой строфе содержится аллюзия на классическое стихотворение, где говорится об осеннем ветре, заметающем листьями горную тропинку и мешающем тем самым свиданию).

Нет нужды добавлять здесь новые звенья — очевидно, что отдельные стихи гибко, но прочно и вполне осмысленно, если не сказать изоощренно, сцеплены. Вряд ли нуждается в дальнейшем доказательстве то утверждение, что рэнга представляет собой сложное многочастное единство, которое складывается из

внешне обособленных, но в то же время глубоко интегрированных меж собой частей. В гармоническом соотношении строф и неисчерпаемых возможностях развития и поворотов сюжета заключаются основные особенности поэтики рэнга. При этом приобрести свои качества этот вид поэзии мог, лишь будучи произведением коллективного творчества.

Нидзё Ёсимото писал в трактате «Оан синсики», что «рэнга воплощает человеческий опыт и известную правду в более широком виде и на более твердом основании, нежели это может делать индивид. Рэнга имеет широту обзора и глубину чувства, основанные на мудрости многих»³⁴.

Подобно коллективному писанию стихов, другие виды искусства Японии также знали скорее групповое авторство, чем индивидуальное. Это подчас выражено не столь явно, как в рэнга, но характер связи автор — произведение обусловлен в них общими для всего искусства принципами. Так, в чайном действе главным было моделирование особой атмосферы, в которой сознание с помощью медиативной системы специально на то рассчитанного интерьера и утвари «развеществлялось» и, преодолевая субъектно-объектные различия, становилось открытым для сознания другого.

181

Основной эффект, на достижение которого было направлено чайное действо, заключался в обретении ишидза, (букв. «единого сидения», «сидения в единении»), т. е. со-чувствия и со-мыслия людей, что заставило бы каждого забыть о своем Я. Это с виду светское эстетизированное действо» находящееся на границе между искусством и игровым времяпрепровождением, имеет те же самые цели, что и собственно религиозная практика — преодоление единичности, прозревание за временной и феноменальной кажимостью эго вечной и неизменной абсолютной сущности³⁵.

Часто чайное действо сопутствовало коллективному сложению стихов и оформляло рэнгакай (поэтические собрания). Атмосфера итидза была решающим религиозно-философским обоснованием рэнга в не меньшей степени, что и пгяноу. Овеществленное в поэтических цепях единодушие являлось выражением буддийского стремления к снятию оппозиции «мое-чужое». Рэнга, как и другие виды творчества, расценивалась как занятие, имеющее не столько эстетический, сколько религиозный смысл и назначение. Искусства почитались в буддийской системе ценностей «уловками» {хобэн — яп. от санскр. упая), т. е. средством передачи неизглаголемых прямо и непосредственно основных религиозных откровений³⁶.

Характер поэзии как коллективного обрядового действия явствует также из того факта, что часто в поэтическом собрании участвовали члены миядза, — общины при синтоистском храме. В молитве богам, дабы умилоствить их стихом (идуший с архаических времен обычай «заклятия песней»), каждый участвовал своим отдельным вкладом-долей, составлявшим необходимую часть

целого. Таким образом, коллективные жанры поэзии являют собой творческую деятельность, направленную на преодоление единичности, причем не только отдельного стиха-высказывания, но и обособленного сознания. Высказывание каждого участника служит частью общего композиционного плана или на другом уровне — элементом коллективно моделируемой картины мира. Например, хораку хякусю, сложенная при участии императора Го-Цутимикадо в 'храме Минасэ в 22 день 11 луны 4 г. Мэйо (1496), является по сути структурированным планом космоса³⁷. Сто танка, разделяются на десять классов, в которых дается номенклатурный перечень мироздания. Каждый из участников номинацией отведенного ему элемента из мира природы или людей участвовал в ритуальном воспроизведении гармонии бытия, т. е. выступал в качестве составной части коллективного демиурга.

Из разновидностей сакрально отмеченных коллективно слагавшихся сцепленных строф следует еще упомянуть о куцукамури рэнга, т. е. рэнга, в которых первый и последний слог каждой строфы служил элементом акро- и телестиха. (Элементарной единицей словами соответственно письменности в Японии считается силлабема.) При обычной вертикальной записи строф внизу и вверху по горизонтали справа налево шли строчки, имевшие темой какую-либо молитвенную формулу или просто перечисление имен будд и бодхисаттв. Подгоняя свою строфу (внешний ее уровень был безотносителен к программе) к очередному слогу молитвы, например «Наму Амида буцу» — «Взываю к имени Будды Амиды», каждый участник поэтического заклинания играл в общем действе свою особую и незаменимую роль. Роль эта великолепно иллюстрирует контекстуальный характер японского склада личности — каждый человек не взывает к высшей силе уединенно, моля о собственном спасении или

182

перемене ума, но и не скандирует одно вместе со всеми, голоса не сливаются в унисон, они пребывают нераздельно-неслиянными. Отметим для сравнения, что подобный вид молитвы был, пожалуй, более эффективным, нежели соборная молитва, при которой все в лад говорят одно, но, с другой стороны, каждый сам за себя говорит все с начала до конца.

Итак, рассмотрение феномена коллективного творчества подтверждает заключение Кимуры Бина о том, что сознание личности японца реализуется как самосознание в континууме «я — другие»³⁸. Поэтому умаление собственной индивидуальности, что являлось неременным условием коллективного творчества, отнюдь не было насилием над собой. Более того, если личность не аутоцентрирована и ее основная структура находится вне индивида и выступает в виде «соотнесенности», сфокусированной на пространстве между индивидами, то именно совместная работа может обеспечить реализацию латентных возможностей человека. Евимото писал, что рэнга помогает обрести состояние просветления³⁹. Достигается это добровольным и естественным вхождением в рамки, заданные другими поэтами, а в результате из поэзии форм, как писал один из крупнейших поэтов. XV в. Синкэй (1406—1475) в трактате

«Сасамэгето», рождается «поэзия бесформенного хоссин» (от санскр. дхарма-кая — тело Будды или тело Закона) ⁴⁰.

Безлично-исполнительский характер культуры (ср. конфуциево «излагаю, а не творю»), коллективность придавали искусству широкую социальную базу, снимая оппозицию читатель — писатель и лишая поэта ореола непонятого и непонятого гения. При таком подходе автор скорее представлял рассказчиком, извлекающим из коллективного бесформенного хранилища общее достояние и актуализирующим его в конкретной форме. Форму эту можно было менять, что часто делал, например, наиболее значительный поэт рэнга Соги (1422—1502), поправляя не слишком удачные звенья своих сомысленников. Поэтому при восприятии произведения, написанного несколькими «излагателями», у читателя в принципе отсутствует поклонение перед авторитетом. Это произведение и довлеет самому себе, и свободно (как «общее», как «ничье») подчиняется читательской или зрительской интерпретации. Впрочем, произведения коллективного творчества имеют подчеркнuto выраженный процессуально-игровой характер, они рассчитаны на сиюминутное исполнение, а не на результат. Сложение совместной цепи во время сидения в единении было своего рода подспорьем для деперсонализации, при этом эстетическая значимость отдельных звеньев была неоднородной, что вполне естественно. Поэтому столь же естественно, что после того, как поэма рэнга переписывалась и возлагалась на алтарь, она завершала свое сакральное и медитативное бытие и продолжала функционировать в культуре уже скорее как факт литературы — нередко цепь расчленялась, лучшие звенья переписывались и попадали в антологии, менее удачные забывались.

Феномен коллективного творчества имеет важные аспекты, интересные именно с точки зрения межличностных отношений. В ситуации группового сочинительства создатель и потребитель произведения были связаны весьма прочно, ибо реципиент потенциально мог стать автором. Так часто и бывало — например, рэнга «Анэгакодзи Имаспнмэй хякуин» составлена тринадцатью поэтами. Некоторые из них (Садаеси, Рюсо, 183

Сэйа) сложили всего по два-три стиха, но это не значит, что остальное время (т. е. около четырех часов) они были пассивными слушателями и зрителями. Атмосфера «единого сидения» позволяла им соучаствовать без произнесения слов и время от времени свободно подключаться в цепь.

Итак, обращение к способу порождения поэтических текстов в средневековой японской традиции выявило принципиальную разомкнутость творческого процесса. Диалогическое общение различных индивидуальных сознаний или как-бы-личностей в акте коллективного творчества создает коллективную картину мира.

[...]

Сходный принцип организации художественного текста можно найти в живописи. Это с особенной наглядностью проявилось в многостворчатых ширмах бёбу, которые можно назвать живописным соответствием стихотворным цепям рэнга. Мотивы природы на ширмах свободно перетекают с одной створки на другую, композиционный центр отсутствует; собственно, нет и того, что можно назвать композицией, — все изображение не объединяется ни сюжетом, ни точкой зрения.

185

Створки ширм отнюдь не были самостоятельными картинами. Изображения, как правило, делились по вертикали границей меж двумя створками, подобно тому как отдельные вербальные образы в ранга заключены в две-три соседние строчки. Изображенные художником отдельные мотивы или микропространства были связаны между собой белым фоном. Объединенные им, они рассматривались уже не сами по себе, а в совокупности. Впрочем, эту совокупность, как и единичность, нельзя абсолютизировать. При экспонировании ширма ставилась на пол зигзагообразно, и в едином пространстве появлялись отдельные грани. Самое верное — сказать, что ни один отдельный знак-образ не замкнут и не свободен от влияния всех остальных и ни одна целостность не монолитна.

Прекрасный пример того же типа образного мышления являет собой пространственное решение интерьера построек стиля сёин-дзукури. „Весь дом состоит из совокупности нескольких пространств равной ценности. ..—описывает Х. Энгель, — не существует высшей точки пространства, которая могла бы представить начало и конец. Таким образом, открытие одной комнаты другой (раздвигая стены) есть не более, как прибавление равного к равному, так что их пространства или полностью смешиваются, или, если и остаются отдельными, не конкурируют друг с другом»⁴³.

Особый склад мышления и отношения к единичному и единому, который вырисовывается из характеров знаков-образов языка искусства, находится в связи и с естественным языком. В японском, как и китайском, языке нет различия между единственным и множественным числом, не существует категории рода, у глаголов отсутствуют категории лица и числа. Идеографический характер иероглифической письменности наделяет каждый знак своим собственным смыслом, он может семантически восприниматься и вне контекста.

Таким образом, обособленность отдельного знака-образа в поэзии рэнга, в живописи расписных ширм, в других видах временных и пространственных искусств практически отсутствовала. В этом ярко выраженном истечении знака-образа за себя самое, в его стремлении создавать общие смысловые поля с другими знаками, чтобы в идеале образовать единое (безначальное и бесконечное) поле, можно видеть подчеркнутую тягу к преодолению

Особый тип сознания, который отложился в характере знаковой системы художественных образов, можно назвать контекстуальным или даже континуальным и интерличностным. Это прямо соответствует концепциям единого универсального сознания в буддийской канонической и экзегетической литературе, с которых мы начали разговор о типе традиционной японской личности. Например, Десять Глубинных Откровений сутры «Кэгон-кё» находят наглядное раскрытие в образной системе японского средневекового искусства. Третья истина — «Взаимное проникновение вещей — многое в одном, одно во многом» — отчетливо иллюстрируется антистатическим, растекающимся характером образов в искусстве. Лишенный определенного семантического поля, знак отражает в себе все остальные. Знак также может отождествляться с другими согласно Четвертой истине — «взаимное отождествление — все в одном, одно во всем», и в этом отождествлении, как мы видели, он теряет себя.

186

Несамостоятельность одного отдельного знака-образа находится в прямой зависимости от несамостоятельности отдельного человеческого бытия, отдельного сознания или разума. Эта несамостоятельность или ложность называется мусин (буквально «не-ум, не-сознание»). Такое апофатическое определение личности не содержит отрицательных коннотаций, напротив, отсутствие личного «сердца» {син), т. е. центра ментальной и психической деятельности, с самого начала китайской традиции признавалось добродетельным свойством совершенного человека. В книге о Пути («Даодэцзин») сказано: «Совершенномудрый не имеет постоянного сердца. Его сердце состоит из сердец народа» (§ 49). Эти слова Лаоцзы привел в своем трактате «Сасамэгото» Синкэй, говоря, что и слагатель рэнга должен стремиться к этому.

Чтобы полнее представить парадигму понятия мусин, следует заметить, что состояние «не-сознания» приписывалось не только совершенномудрым монахам, но и совершенным в своем роде куртизанкам. Гетеры, жившие в домах любви, выполняя свои обязанности, пребывали в мусин и не были связаны мыслями о гостях и вожделениями. Как писал американский исследователь У. Лафлёр⁴⁴, проститутка и монах являются лиминальными фигурами по отношению к обычным членам социума. Как и монах, куртизанка занимает позицию «сюккэ» (ушедшей из дома), поэтому она может даже учить истинному отношению к жизни приходящих к ней мирян, погрязших в быте, чинах и прочей суете. В предельных случаях куртизанка могла отождествляться с бодхисаттвой, как то было с прославленной дамой Эгути, жившей в XII в. Эта гетера, известная тем, что наставляла монахов, в том числе поэта Сайге, идентифицировалась с бодхисаттвой Фугэн (санскр. Самантабhadра). Куртизанки и буддийские святые объединяются не только через категорию мусин. Они связаны и другим общим словом японского языка — «дарума», означающим, кроме имени легендарного основателя чаньского учения

(Бодхидхарма—яп. Дарума), еще и профессиональных жриц любви.

С категорией мусин связывался обширный комплекс близкого значения муга («не-я, кит. у во, санскр. анатман). Муга, по определению буддийского философа-апологета и главного пропагандиста Дзэн на Западе Д. Т. Судзуки (1870—1966), является «основной концепцией буддизма»⁴⁵. Если не-Я есть ложное индивидуальное Я, то истинным Я является Абсолют, космический Будда в «теле Закона».

В связи с таковыми взглядами на личность в Японии, как и в Китае, не получил значительного развития жанр портрета. Глубоко психологических, раскрывающих внутренний мир и передающих неповторимость данного конкретного индивида портретов там, пожалуй, и нет (едва ли не единственное исключение — портрет Иккю кисти Бокусая, Токио, Национальный музей, 2-я пол. XV в.⁴⁶). Лица на портретах обычно сведены к инвариантному набору черт, с наименьшим тщанием выписывается платье и атрибуты, эмфатическая характеристика, как правило, напрочь отсутствует. В художественном отношении дальневосточные портреты не могут идти ни в какое сравнение с экспрессивными и поэтичными пейзажами. Собственно, сами лица сводились к пейзажу — они строились как пейзаж и назывались, например, «лес», «горы», «звезды».

Впрочем,

187

имела место и обратная тенденция — пейзаж строился как лицо, его отдельные элементы уподоблялись частям человеческого лица — носу, глазам, волосам и т. д. Изоморфность природного и человеческого с явной отдачей предпочтения природе есть следствие понимания мира как тела космического Будды.

С представлением о человеке как не-Я и о Я как сумме индивидов связан обычай экспонирования в храмах портретов мастеров дзэн-буддизма: шесть—восемь отдельных изображений в ряд. Эти своеобразные иконостасы представляли собой воплощенное в единичных хранителях Закона (яп. хо, санскр. дхарма) единое общее «тело Закона» (яп. хоссин, санскр. дхармакая). Со стены храма на зрителя смотрели не несколько выдающихся Я, но связанное духовно между собой, а также материально — в экспозиции преодоление единичности. «Малая степень индивидуализма является общей чертой для феодальных обществ во всех странах, но нигде, похоже, понятие социального родового сходства не преобладало столь значительно, как в Японии», — считает известный историк философии Накамура Хадзимэ⁴⁷. Но это не означает «бесчеловечности» данного типа культуры, ибо, напротив, гарантирует наиболее возможную степень социальной интеграции. «Объединение всех, — напомню уже приводившуюся цитату, — как частей единого абсолютного есть залог спасения каждого в отдельности»⁴⁸. Стремление к ие-я, к не-сознанию позволяло человеку чувствовать себя свободным, находясь при этом в жестко регламентированных социальных ячейках феодального общества.

Хотя мы все время говорили о контекстуальном типе личности, о позиции «я в . . .», «я как часть. . .», а не о тотальном отсутствии различий между индивидами на феноменальном уровне, подчеркнем еще раз особо, что стремление к не-созданию было стремлением к единому, но отнюдь не одному сознанию. Единство, как наглядно показывает феномен коллективного творчества, воспринимается как диалогическое согласие неслиянных двоих или нескольких. Хотя основной пафос поэзии «сцепленных строф» заключался в сложении нескольких голосов, точек зрения, сознаний и их взаимном соподчинении, голоса эти не сливались в унисон, а вели свои, отмеченные индивидуальными особенностями мелодические партии. Показательно, что на уровне содержания неслиянность голосов прослеживается в том, что каждая строфа сочетается по смыслу как с предшествующей и последующей (т. е. высказываниями партнеров), так и с каждой третьей (т. е. одного и того же автора). Отдельную строфу можно рассматривать как часть более крупного личного высказывания, перебиваемого чужими репликами, корректируемого ими, но не подавляемого. Для наглядности поэму рэнга можно уподобить косе, чье единое целое состоит из отдельных переплетенных прядей. Поэтому внеличный подход к миру не означал потерю самоидентификации. Из эмпирического материала искусства и религиозно-философских текстов достаточно четко вырисовывается способ мышления, отрицающий самодостаточность единичного — знака, образа, человека. «Говорить, что общество — это не просто собрание индивидов, но что оно представляет собой отрицание единичного, — значит, что общество основано на отрицании индивида. Каждый должен быть готов отказаться от своего благополучия, если того потребует благополучие общества. Это значит, что один представляет всех, а все есть отрицание одного. Это означает самоотрицание или несуществование субъекта (анатман не-Я) и признание существования общества или исторического мира»⁴⁹, 188

Итак, вывод — личности в традиционной Японии не было. Но сколь правомочно в таком случае выносить это слово в название статьи, хотя бы и под знаком вопроса?

Был в средневековом японском обществе немногочисленный, но весьма яркий и заметный тип социального поведения, который как будто можно назвать проявлением личности. Эти персонажи японской средневековой истории связаны, как правило, с школой Дзэн, а наиболее типическим воплощением типа дзэнского просвещенного человека является Иккю-Содзюн (1394—1481) — фигура парадигматическая для всей культуры развитого средневековья.

Иккю был одарен во всех видах искусств, занимался он и богословием, был выдающимся харизматиком, а под старость — важным иерархом, настоятелем крупнейшего монастыря. Всю свою долгую жизнь он отличался последовательным нонконформизмом, яростным иконклазмом» шокирующей неконвенциональностью. Он был демонстративно эксцентричен и заботился

главным образом не о том, чтобы к кому-то подлаживаться и с кем-то соподчиняться, а о том, чтобы декларативно, подчас в грубой скандальной форме заявлять о своем нежелании с кем-то считаться, делать то, что полагается сообразно чину и обстоятельствам. Он громкогласно обличал своих сотоварищей монахов, смеялся в стихах даже над великими мастерами и патриархами прошлого, заявляя, что все они ничто перед ним самим. Много лет Иккю провел, вращаясь в гуще разного народа, не гнушаясь и площадной толпой; обычным для него делом было пьянствовать в винной лавке или проводить время в борделе, причем время, отведенное для поста и молитвы.

Как следует понимать тип личности Иккю? Как самопроизвольную эрекцию эго в передовых представителях японского общества? Как освобождение человека от пут средневековых запретов и ограничений? Порадоваться за него, что он был «плохой буддист»? (Именно так и было» написано в одной из недавних научных работ.) Прежде всего Иккю был уникален по масштабу своих проявлений, но не как тип. История японской дзэнской школы, а также китайский Чань, да и другие школы имеют своих безумцев, пересмешников, трикстеров, т. е. выдающихся индивидов. Можно ли их назвать личностями? Рассмотрение конкретных проявлений неконвенционального поведения, содержания творчества и всего способа экзистенции Иккю заставляет однозначно признать, что образ его мышления и поведения был всецело традиционно-религиозным. В этом, собственно, и кроется ключ к интерпретации странных деяний этого монаха и подобных ему личностей. В его жестко иерархичном, замкнутом обществе все было отрицанием одного, но, по закону «часть за целое», в то же время «один представляет всех», как писал Уэда Есифуми в статье «Личность в философии махаяны». В этой же статье автор приводит высказывание о личности Догэна (1200—1253), крупнейшего дзэнского философа: «Знать учение Будды — значит знать себя. Знать себя — значит забыть себя. Забыть себя — значит осознать себя равным другим вещам». Уэда так толкует это место: «Истинное Я возможно при 189

достижении состояния не-Я, или Свободы. Но когда в одном соединяются многие, то каждый становится центром Вселенной»⁵⁰. Каждый, стало быть, может оказаться центром Вселенной. Это вытекает из закона относительности, согласно которому одно определяется через другое и каждая точка, организуя вокруг себя мир, может быть полноправным центром, как и все остальные. Иккю после обретения просветления, после многолетнего обучения наукам и жесткого монастырского тренинга чувствовал себя вправе служить истине так, как считал нужным, наставляя всех действенными, но не санкционированными властями методами

Методы эти могли — и должны были — быть самыми разнообразными. Личность, в которой не было самости, кроме самости Будды или полноты Единого Сердца, не должна была ограничивать себя какими-то личностными предпочтениями. Определенные привычки, взгляды, занятия, практикуемые в

такой степени, когда на что-то другое времени и сил уже не остается (т. е. именно то, что и определяет собственно характер личности), считались не вполне правильными. В Иккю наиболее ощутимо проявились присущие в той или иной степени всем представителям средневековой традиции качества — цельность и полнота.

Несколькими столетиями раньше, в аристократической культуре Хэйана, идеалом гармонического человека считалось умение заниматься всем понемногу или, точнее, уметь делать в какой-то мере все. (Для хэйанцев это «все» исчерпывалось этикетом и изящными искусствами.) Тех, кто предпочитал, например, один какой-либо вид искусства в ущерб другим, общество не одобряло. В классическом японском романе «Гэндзи-моногатари» главный герой, блистательный принц Гэндзи, противопоставляется таковым мономанам или, лучше сказать, не умеющим быть универсальными характерным (в театральном смысле) персонажам. «В свое время Гэндзи был совершенно другим, — писала „Мурасаки Сикибу“, — он не предавался лишь одному-единственному занятию».

Поэтому Иккю, конечно, не личность в том смысле, в каком были личностями его флорентийские современники. В еще меньшем смысле он, да и большинство менее ярких его компатриотов были безликими винтиками в безличном недифференцированном социальном механизме. Иккю—как-бы-личность, квазиличность, глядясь в которую, как в зеркало, Homo occidentalis может явственнее понять уникальность своей Персоны.

1 Кодзика: (Записки о делах древности). Токио, 1970. Т. 1. С. 83. (Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй»).

2 См.: Лосский В. Н. Богословское понятие личности // Богословские труды. М., 1970. С. 116.

3 Цит. по: Лосский В. Н. Указ. соч. С. 115.

4 Там же. С. 116—120.

5 Dumoulin H. Das Problem der Person im Buddhismus: Religios und kiinstlerische Aspekte // Saeculum. Munchen, 1980. Bd. 31, N 1. S. 79.

6 Хамагути Э. Новая трактовка своеобразия японского национального характера и японской культуры. Токио, 1977. С. 53. На яп. яз. Цит. по: Корнилов М. Н. Японская культура и общество: Аналитический обзор. М., 1983. С. 24.

7 Kumon Sh. Some principles governing thought & behavior of Japanists (Contextualists) // J. of Japanese Studies. Seattle. 1982. Vol. 8, N 1. P. 12, 18.

8 Кимур а Б. Человек с человеком: психопатологическая теория нихондзин рон. Токио, 1972. С. 154, 68. На яп. яз. Цит. по: Корнилов М. Н. Указ. соч. С. 36, 66.

9 Попов К. А. Законодательные акты средневековой Японии. М., 1984. С. 26.

10 Разбивка текста «Луныоя» дается по Дж. Леггу; в дальнейшем указываются только главы и фразы памятника в тексте статьи без библиографических

- отсылка. Я работал с изд.: *The Chinese Classics*. P. 250—251.
- 11 Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 416.
- 12 См.: *The Chinese Classics*. P. 250—251.
- 13 Флоренский П. А. Указ. соч. С. 92.
- 14 Там же. С. 420, 433, 91, 93.
- 15 Ben-Dassan J. *The Japanese and the Jews*. N. Y.; Tokyo, 1972. P. 109.
- 16 Буккё сэйтэн: (Собрание буддийских текстов). Токио, 1974. С. 97, 93.
- 17 Цит. по: Nakamura H. *The ways of thinking of eastern peoples*. Honolulu, 1964. P. 57.
- 18 Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам. Ч. 2: Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 107.
- 19 Буккё сэйтэн. С. 96.
- 20 Stcherbatsky Ph. I. *The conception of Buddhist nirwana*. Leningrad, 1927. P. 111.
- 21 Цит. по: Игнатович А. Н. Среда обитания в буддийской картине мира // *Человек и мир в японской культуре*. М., 1985. С. 222.
- 22 См. подробнее: Там же. С. 223.
- 23 Игнатович А. Н. *История буддизма в Японии*. М., 1987. С. 52.
- 24 См.: Кодзири: (Обширный лес слов). Токио, 1966. С. 1171.
- 25 Игнатович А. Н. *История буддизма в Японии*. С. 52.
- 26 Stcherbatsky Ph. I. *Op. cit.* P. 42—43, 173.
- 27 Ср.: Игнатович А. Н. *История буддизма в Японии*. С. 197, 277, примеч. 23.
- 28 См. комментарий В. Н. Топорова к переводу работы Щербатского «Концепция буддийской нирваны»: Щербатской Ф. И. *Избранные труды по буддизму*. М., 1988. С. 417, примеч. 16.
- 29 Розенберг О. О. Указ. соч. С. 215, 261.
- 30 Здесь, пожалуй, будет излишним заметить, что поскольку в данной статье разговор идет о наиболее общих характеристиках феномена человека в японской традиции, то основные положения дальневосточного религиозно-философского комплекса я рассматриваю, отвлекшись от различий в учениях отдельных буддийских школ. Несмотря на множество специфических особенностей в трактовке Пути, приводивших подчас не только к догматическим спорам, но и к драматическим столкновениям, последователи всех учений на всем протяжении средневековья почитали главные постулаты индийских в китайских «первоисточников».
- 31 См.: Манъёсю: (Собрание мириад листьев). Токио, 1966. Т. 5. С. 395. (Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй»).
- 32 Miyamoto A. *An anthology of Haiku*. Tokyo, 1932. P. 37.
- 33 Текст приводится по изд.: Копией Дз. Соги. Токио, 1971.
- 34 Цит. по: Кидо С. Рэнгарон сю: (Собрание текстов о ранга). Токио, 1972. С. 39.
- 36 Подробнее о чайном действе с точки зрения межличностной коммуникации см.; Штейнер Е. С. Иккю Содзюн: творческая личность в контексте средневековой культуры. М., 1987. С. 207—208.
- 36 О философско-религиозных истоках понятия «сидение в единении» (итидза) см.: Кадзуэ К. Ваби: вабитя-но кэйфу (Происхождение чайного действа: ваби). Токио, 1973. С. 137.

- 37 См. текст в: Дзоку гунсё руйдзю: (Собрание письменных памятников: Продолжение). Токио, 1903—1912. Т. 17, свиток 385. С. 702—706.
- 38 Кимура Б. Указ. соч. С. 81.
- 39 См.: Кидо С. Указ. соч. С. 41.
- 40 Shinkei. Sasamegoto / Transl. by D. Hirota // Chanoyu Quarterly. Kyoto. 1977. N 19. P. 49.
- 41 См. примеры в кн.: Штейнер Е. С. Указ. соч. С. 229.
- 42 Ёкёку — классическая японская драма / Пер. Т. Л. Делюсиной. М., 1979. С. 300.
- 43 Engel H. The Japanese House. Rutland; Tokyo, 1964. P. 249.
- 44 Lafleur W. The Carma of Words. Berkeley, 1983.
- 45 Susuki D. T. The Zen Doctrine of No-Mind. L., 1969. P. 120.
- 46 См. воспроизведение на фронтисписе в кн.: Штейнер Е. С. Указ. соч.
- 47 Nakamura II. Op. cit. P. 412.
- 48 Розенберг О. О. Указ. соч. С. 261.
- 49 Ueda Yo. Individual in Mahayana philosophy // Japanese Mind. Honolulu, 1967.
- 50 Ibid. P. 171, 172