

Некоторые особенности японского образа мышления

Накамура Хадзимэ

Перевод с английского С. Скрипниченко, М.С. Рябовой и А.В. Пантелеевой под ред. Н.Н. Трубниковой и Ильи Оказова. См.: *Nakamura Hajime. Some Features of the Japanese Way of Thinking* // *Monumenta Nipponica*, vol. 14, No 3/4 (Oct.1958 — Jan. 1959), p. 277-318.

[Натуралистический взгляд на жизнь](#)

[Дух толерантности](#)

[Культурное многообразие — слабость критического духа](#)

В нашей более ранней работе ¹ мы пытались проанализировать такую характерную для японца особенность мышления, как абсолютную преданность лидеру. Хотя это эссе и не носило характера исчерпывающего исследования, оно открывало путь к более глубокому пониманию того огромного влияния на японцев, которое в прошлом оказывали и продолжают в настоящем оказывать лидеры, особенно религиозные. Фигура *кё:со* (教祖, основателя или основательницы) современных религиозных движений — это пример той притягательности для масс, которую способны иметь некоторые типы людей.

В настоящей работе обсуждаются еще три черты японского характера. Взятые вместе, эти три особенности — а именно, натуралистическое мировоззрение, дух толерантности и некритическое усвоение чуждых культурных элементов — помогут нам объяснить почти завершенную секуляризацию религии в Японии.

Натуралистический взгляд на жизнь

Говоря в целом, японцы склонны к исканию абсолюта внутри мира явлений. А среди воспринимаемых вещей наиболее близкой человеку оказывается его человеческая природа. Поэтому японцы склонны чрезвычайно высоко оценивать естественные человеческие побуждения.

Именно поскольку японцы принимают внешнюю по отношению к ним и объективную природу такой, какая она есть, постольку они склонны принимать естественные человеческие желания и чувства, какими они есть, и не пытаются их подавлять.

Излюбленной темой древней поэзии является любовь. В Японии любовь была чувственной и чрезвычайно свободной. Для древних японцев истинным смыслом жизни было пребывание в любви. Они открыто выражали свои чувства без всяких ограничений,

Примечания

¹ См. *Nakamura Hajime. Une Caractéristique de la Pensée Japonaise — La Devotion Absolue à une Personnalité Déterminée* // *Monumenta Nipponica* VIII, p. 99 ff.

налагаемых со стороны. Такое положение дел позже менялось в разные эпохи и в разных слоях общества, но, тем не менее, сохранилось как достаточно характерное свойство японцев. По этой причине классические собрания японских стихотворений изобилуют любовной лирикой, и великий ученый-гуманитарий Мотоори Норинага (本居宣長) видел в этом различие между японской и китайской поэзией. Он писал: «То, что в “Книге песен” (詩經, «Ши-цзин») мало любовной поэзии, говорит нам о нравах людей этой страны (Китая). Они только создают внешнюю видимость, стараясь выглядеть мужественно и скрывая свою женственность. Напротив, изобилие любовных стихов в нашей державе показывает тот путь, которым выражаются истинные человеческие отношения»².

Индийская литература изобилует любовной лирикой. Однако индийцы в целом ищут конечный и абсолютный смысл за пределами любовных страстей, полагая необходимым их подавлять. Таким образом, принятие любви как таковой можно считать уникальной чертой японцев, отличающей их от других высоко цивилизованных народов Азии.

Эта особенность оказала огромное влияние на способ восприятия японцами иных культур.

Этические теории конфуцианства изначально предполагали благонравный аскетизм, который, несомненно, унаследовали и японские конфуцианцы. Среди них, однако, были те, кто пытался принять природу человека такой, как она есть. «Повесть о Гэндзи» (源氏物語, «Гэндзи-моноготари») и «Повесть из Исэ» (伊勢物語, «Исэ-моноготари») были любимыми книгами таких ученых как Огю Сорай (荻生徂徠, 1666-1728) и Хори Кэйдзан (堀景山, 1688-1757). Сорай признавал художественную ценность этих произведений, не затмеваемую безнравственными темами, которые в них обсуждаются³. Он также утверждал, что поскольку поэзия выражает естественные чувства, то надуманное морализаторство, столь почитаемое китайскими книжниками, не допустимо⁴. В этом отношении его позиция совпадает с тем, чему учили сторонники школы «национальной науки» (国学, кокугаку)⁵.

Принимая ту точку зрения, что «Книга преданий» (書經, «Шу-цзин») связана с «великими учениями и законами древних мудрых правителей», Сорай замечает: «“Ши-цзин” — совсем другое дело. Она написана на языке песен, как и позднейшая поэзия. Конфуций ее составил именно такой. И ученые исследуют ее как таковую. Именно поэтому Конфуций говорил: “Если ты не читал “Книгу песен”, тебе нечего сказать”. Впоследствии “Ши-цзин” изучали не с меньшим рвением, нежели “Шу-цзин”, считая первую воплощением принципа наказуемости зла и вознаграждения за добродетели. Вот почему легко зайти в тупик при толковании сладострастных песен Чэнь и Вэй. Нравственные поучения о справедливости настолько редки в “Ши-цзин”, что попросту не заметны. Если точка зрения поздних конфуцианцев верна, то для чего Мудрецу (Конфуцию) понадобилось столь сложным способом излагать мысль о наказании зла и вознаграждении добродетели, вместо того чтобы написать отдельную книгу наставлений? Такова точка зрения тех, кто не понимает сущности поэзии. Предисловие к “Ши-цзин” было написано как попытка постижения истинного смысла стихов...

² «Тамакацума» (玉かつま), св. 10 / Мотоори Норинага дзэнсю:, т. 4, с. 236. См. тж. Мураока Тэнси. Мотоори Норинага, с. 430 и далее. Суждение Мотоори Норинага о «Ши-цзин» основано, конечно, на моралистическом истолковании песен этой книги, данным конфуцианцами.

³ См. Ивахаси Дзюнсэй. Сорай кэнкю:, с. 433.

⁴ Там же, с. 331 и далее.

⁵ См., например, Мотоори Норинага. Гэндзи-моноготари тама-но огуси (源氏物語 玉のをぐし) / Мотоори Норинага дзэнсю:, т. 5, с. 1135 слл.

Позже ученые, утратив дух истинного конфуцианства, написали большое и малое предисловия, которые производят куда более жалкое впечатление. Слова песен из храмов вышли на улицы и даже разошлись по странам разных правителей. Есть ли где-нибудь в мире место, где не существует различий между богатым и нищим, мужчиной и женщиной, мудрым и глупым, красивым и уродливым? Посредством стихов можно постигать перемены в мире, обычаи людей, их чувства, изменения вещей. Язык поэзии, будучи близок чувствам, изящен и благороден, его выражения утонченны. Поэзия наделяет богатым содержанием обыденные и незначительные вещи, и для поэтического вдохновения не надо ничего более. Однако в ней лежит ключ к тому, чтобы мудрец понял глупого, мужчина — женщину, правитель — народ, и чтобы век процветания понял век упадка»⁶.

Дадзай Сюндай (太宰春台, 1687-1747) называл естественные человеческие чувства подлинными и определял их как «влечение и неприязнь, страдания и удовольствия, тревоги и радости и т.д.» Он утверждал: «Нет ни одного человеческого существа, которое было бы лишено этих чувств. Люди могут быть великими или ничтожными, богатыми или бедными — но в этом отношении никакой разницы между ними нет. Любовь к родителям, к жене и к детям одна и та же среди бедных и богатых. Поскольку эти чувства происходят из врожденной верности, никогда не опозоренные изменой, они называются подлинными чувствами...»⁷.

Его точка зрения полностью натуралистична. В другом месте он провозглашает: «Нет никакого лицемерия там, где естественные желания бьют через край, где внешнее и внутреннее так прозрачны, что становятся одним и тем же. Естественные стремления суть врожденная природа людей. Поступки, совершенные без обдумывания, без изучения, без осмысления, исходят из естественных желаний. Это называется честностью. В этом смысл золотой середины»⁸.

В реальности, тем не менее, существуют определенные правила, которым должен следовать каждый. Но в душе каждый волен думать так, как ему нравится: «В соответствии с Путем совершенномудрых, человек называется благородным, если он не действует вопреки благопристойности, но соблюдает в отношении своего тела правила приличия; при этом не важно, смотрит ли он на женщину, восхищается ли ею про себя и получает ли удовольствие от ее красоты, или же нет. Именно это называют разумом, подчиненным правилам приличия»⁹.

Очевидно, что здесь перед нами уже конфуцианство, преобразованное в Японии. Отвергнута точка зрения древних китайских конфуцианцев, которые отказывались понимать любовные стихотворения «Ши-цзин» как именно таковые и, напротив, пытались толковать их как политические или нравственные поучения. Поэтому Дадзай Сюндай дерзко утверждал: «Я предпочел бы быть скорее хорошим акробатом, чем моралистом»¹⁰.

По поводу правильных отношений между супругами китайское конфуцианство учило, что «существует определенное неравенство между мужем и женой», основанное на иерархическом порядке в семье. Однако такие конфуцианцы как Накаэ То:дзю (中江藤樹, 1608-1648) делали акцент скорее на гармонии между мужем и женой. «Мужу

⁶ Бэндо: (弁道) / Нихон дзюрин со:сё, ромбэн-бу, с. 14.

⁷ Дадзай. Кэйдзай-року (經濟録), св. 1, ч. 10.

⁸ Дадзай. Сэйгаку мондо: (聖學問答) 3, цит. по: Иноуэ Тэцудзиро: . Нихон когакухано тэцугаку, с. 693.

⁹ Там же, цит. по Иноуэ, с. 698.

¹⁰ Дадзай. Гакусоку (學則) 7, цит. по Ивахаси, указ. соч., с. 231.

следует быть справедливым, а жене — послушной, и тогда оба будут в такой совершенной гармонии, которая и составляет смысл пути неравенства»¹¹.

Хирата Ацутанэ (平田篤胤, 1760-1843) также отбрасывал китайский стиль мышления в целом; он понимал учение об умеренности, изложенное в «Чжун юн» (中庸), как натуралистическое и именно таким принимал его. «Каждый от природы, без всяких поучений со стороны других, отлично понимает, что богов, государя и родителей следует почитать, а жену и детей — любить. Учения о Пути человечности, какими бы сложными они ни казались, по сути, исходят именно из этого. В “Чжун юн” сказано: “То, что предопределено Небом, суть естественные побуждения. Следование этим естественным побуждениям называется Путем. А практика Пути называется учением”. Смысл заключается в том, что в человеке есть врожденное стремление к благожелательности, справедливости, приличию и разумности... Это и называется естественными побуждениями... Не портить и не искажать их — и есть подлинный путь человечности. Каждому следует так упражнять и упорядочивать свой естественный путь так, чтобы ничего злого в него не пришло. В качестве примера возьмем наших соотечественников: они от природы храбры, справедливы, честны, и именно это мы называем “Ямато-гокоро” (дух Японии), или “Микуни-дамаси” (душа нашей страны). Поскольку Истинный Путь в сущности так прост, нужно в самом деле прекратить действовать подобно мудрецу и полностью отказаться от так называемого мышления или пути просветления и от всего, что нарочито и связано с буддизмом. Давайте лучше не искажать и не забывать дух Японии, душу нашей страны, но упражнять и упорядочивать их так, чтобы преобразовывать их в честный, справедливый, чистый и добрый дух Японии»¹².

Подобная натуралистическая тенденция определяет и способ восприятия буддизма.

Онко: (Дзиун-сондзя, 飲光慈雲尊者, 1718-1804), буддист Нового времени, которому принадлежит заслуга распространения буддизма среди простого народа, проповедовал в «Облике десяти добрых заповедей» (十善戒相, «Дзю:дзэнкай-со:»), что нравственность есть следование своим естественным побуждениям. Онко:, принимая естественные человеческие стремления, тем не менее, подчеркивал способность человека владеть своими низменными желаниями и чувствами¹³. Впрочем, натурализм такого рода так и не стал популярным среди большей части японцев, не приобрел влияния как руководящий принцип. Натурализм в другом смысле, как удовлетворение естественных стремлений и чувств, стал господствующим направлением в японском буддизме.

Буддийская школа Рицу (律) с ее 250 заповедями также была известна в Японии, но никогда не была там распространена так, как в Индии и Китае. Хотя аскетические практики этой школы (похожие на раннебуддийские) были далеко не столь суровы, как индийские, но всё же они были слишком сложны, чтобы быть принятыми большинством японцев. Поскольку даже буддизм в Японии склонялся к гедонизму, следование Закону было способом получения мирского удовольствия, например, для аристократов периода Хэйан. «Благоухание цветущих слив перед весенней усадьбой смешивается с дуновением из зарослей бамбука, рождая чувство, будто ты находишься в стране живого Будды»¹⁴. Для них буддийские обряды в этом мире сами по себе были Чистой Землей, неким раем. По сути, это просто значило: «Приятно провести вечер,

¹¹ «Окина мондо:» (翁問答) 1 а, Тодзю:-сэнсэй дзэнсю:, т. 3, с. 76.

¹² «Кодо: тайи» (古道大意) 3, Хирата Ацутанэ дзэнсю:, т. 8, с. 69.

¹³ См. Дзиун-сондзя дзэнсю:, т. 3.

¹⁴ Из «Гэндзи-моноготари», цит. у Хиянэ Антэй (Нихон сю:кё:-си), с. 410.

слушая пение красивых голосов, исполняющих сутры»¹⁵. Такая тенденция в итоге привела к утрате заповедей, как сетует «Собрание песка и камней» (沙石集, «Сясэки-сю:»):

«Чжэнь-жэнь из храма Лун-син в Тан распространил правильное учение о заповедях и основал буддийский обряд посвящения согласно учению, но со временем всё это стало искажаться. Начиная со средних веков буддийское посвящение стало всего лишь словом; люди собираются из разных краев просто затем, чтобы покрасоваться в храме на помосте для посвящений. Они не знают ничего о больших и малых заповедях, не пытаются выучить никаких правил. Напротив, они только считают годы после принятия посвящения и позволяют себе скатываться до уровня монахов, принимающих службы за ничто. Итак, время воздержанности и следования заповедям закончилось»¹⁶.

Отрицание заповедей было особенно популярно среди последователей Дзё:до-сю: (淨土宗, «школа Чистой Земли»). «Приверженец этой школы говорит, что игра в *го* или в *сугороку* (один из видов игры в шашки) не идет вразрез с учением о порядке почитания. Тайные половые сношения или поедание мяса — не помеха к возрождению в Чистой Земле. Соблюдение обрядов в век упадка подобно тигру на улице: его следует бояться, к нему следует питать отвращение. Кто боится греха и избегает зла, тот в самом деле должен быть человеком, никогда не верившим в будду»¹⁷.

Учение Дзё:до, каким его проповедовал Хо:нэн (法然, 1133-1212) не видело различия между соблюдением обрядов и их нарушением. Оно делало упор исключительно на практике моления Амитабхе.

«Если те, кто ест рыбу, должны возродиться в Чистой Земле, то среди них, конечно же, окажется и баклан. Если те, кто не ест рыбу, должны возродиться в Чистой Земле, то среди них будет и обезьяна. Не имеет значения, ешь ты рыбу или нет, но лишь только молитва к Амитабхе может привести к тебе к возрождению в Чистой Земле»¹⁸.

Нитирэн (日蓮, 1222-1282) первым оказался достаточно прозорлив, чтобы отметить, что буддизм школы Дзё:до в Японии превратился в нечто по существу отличное в практике от китайского буддизма.

«У Шаньдао в “Учении о медитации” сказано: “Совершайте молитву, не касаясь руками и не беря в рот вина, мяса и пяти пряностей. Молитесь, чтобы ваше тело и рот немедленно были поражены ядовитой язвой, если вы нарушите это предписание”. Его слова означают, что те мужчины и женщины, монахи и монахини, кто пытается возносить молитвы к Амитабхе, должны отказаться от вина, рыбы, мяса и пяти пряностей, таких как лук-порей и др. Те, кто молится, но не соблюдает этого, будут поражены ядовитой язвой при нынешней жизни, а после попадут в ад. Не обращая внимания на это предостережение, мужчины и женщины, монахини и монахи, молясь Амитабхе, пьют вино, едят рыбу и мясо в свое удовольствие. Разве это не похоже на глотание меча?»¹⁹.

Тенденция пренебрежения заповедями также несомненна у некоторых последователей дзэн (禪). Люди в те времена упрекали их: «Презирая примеры тех, кто достиг просветления, и оправдывая собственные грехи, некоторые люди употребляют

¹⁵ Из «Эйга-моноготари» (栄花物語), цит. у Хиянэ, с. 410.

¹⁶ «Сясэки-сю:», т.3 b, под ред. Эбара Тайдзо:, с. 106.

¹⁷ «Ко:фукудзи-со:дзё:» (興福寺奏状) / Дай-Ниппон буккё: дзэнсё, т. 124, с. 107.

¹⁸ Хо:нэн сё:нин Гё:дзё:-эдзу (法然上人行状画图), св. 21 / Дзё:до-сю: дзэнсё, т. 16, с. 240.

¹⁹ «Сё:гу мондо:-сё:» (聖愚問答鈔) / Сё:ва синсю: Нитирэн сё:нин имон-дзэнсю:, т. 1, с. 474.

вино, мясо, пять трав и т.д.; даже те из них, кто еще не достиг того уровня смелости, поступают столь же бесстыдно»²⁰.

Известно, что после реставрации Мэйдзи практически все буддийские школы отказались от заповедей. Все свелось к тому, что для приверженцев школы Дзё:до достаточно взывать к Амитабхе; для последователей школы Нитирэн — монотонно петь молитвы; для остальных — читать нараспев определенные сутры и повторять дхарани.

Наиболее разительный пример отрицания заповедей — это употребление алкоголя. Индийские буддисты считали это серьезным грехом. Поэтому запрет на питье хмельных напитков включался в пять основных правил, и его строгое соблюдение предписывалось не только монахам и аскетам, но и верующим мирянам. В Индии эта заповедь соблюдалась во времена раннего буддизма и вплоть до эпохи махаяны. В Китае воздержание от спиртного также строго блюлось. Однако в Японии оно было забыто²¹. Хо:нэн, основатель японской школы Дзё:до, на вопрос «грешно ли пить хмельное?» ответил: «Вообще мы не должны пить хмельного, но пьянство — это всё же обычай здешнего мира»²². Синран (親鸞) и Нитирэн считали, что выпивка — это не обязательно зло. Нитирэн проповедовал: «Пейте только со своей женой и повторяйте вслух: “Наму Мё:хо: Рэнгэ-кё:” (“Почтение Лotosовой сутре!”)»²³. Последователи движения Сюгэндо: (修験道) полагали, что если выпить вина и произнести магическую формулу, то даже злое вино превратится в доброе:

Боги знают это —
И моли их о том, чтобы тоже пить
Вино, чистое, как вода
Из реки Мимосусо²⁴.

Как и пьянство, половые сношения между мужчинами и женщинами также имели место в японском буддизме. Признанные шедевры японской литературы, романы, подобные «Повести о Гэндзи», описывают сладострастные сцены и распутных персонажей, которые все же считаются прекрасными. Эта традиция японского искусства и литературы явно расходится с этическими взглядами конфуцианства. Буддизму также присуща подобная тенденция. В период упадка буддизма в Индии определенные сексуальные ритуалы практиковались, но среди китайских буддистов такого не происходило. Даже эзотерический буддизм проник в Китай в очищенной форме; впоследствии его перенес в Японию Ку:кай (空海, 744-835). Последователи японского эзотерического буддизма хранили чистоту в своей ежедневной аскетической практике. Однако к концу периода Хэйан в Японии появляются такие еретические движения как школа Татикава, приверженцы которой отождествляли половые сношения с тайным методом становления буддой в человеческом теле. Такие аморальные тайные ритуалы возникали и начинали преобладать в различных областях в течение длительного времени от начала до середины периода Камакура. Приметы вырождения индийского эзотерического буддизма времен упадка, однажды очищенные

²⁰ Фудзивара Арифуса 藤原有房. Номори-но кагами 野守鏡, св. 2 / Гунсё-руйдзю: 群書類従, 2-е изд., т. 21, с. 263.

²¹ См. Буцудзё: кокуси 仏頂国師. Дайбай-дзан ява 大海山夜話 / Дзэнмон хо:го-сю:, т.2, с. 603 сл.

²² Хо:нэн сё:нин Гё:дзё:-эдзу, св. 22 / Дзё:до-сю: дзэнсё, т. 16, с. 20.

²³ В письме к Сидзё: Кинго (四条金吾) / Сё:ва синсю: Нитирэн сё:нин имон-дзэнсю:, т. 2, с. 1407.

²⁴ См. «Сюгэн симпи гё:хо: фудзю-сю:» (修験深秘行法符呪集), св.7 / Нихон Дайдзо:кё: Сюгэн Сё:со-бу, т.2, с. 101.

китайским эзотерическим буддизмом, снова проявились уже в Японии. Но не следует недооценивать и разницу национальных характеров.

Сходная с Татикава тенденция также выражена в буддизме школы Дзё:до. Пример этого — так называемое «Толкование единого памятования встречи-раскрытия и наследования» (相續開会の一念義, со:дзоку-кайэ-но итинэн-ги), которое должно было обеспечивать искупление и спасение тем, кто соблюдает учение о «едином памятовании» (итинэн-ги). Оно гласило:

«Слова “единое памятование” (итинэн) означают, что два человека объединены одной мыслью. Когда мужчина и женщина сливаются и им обоим хорошо, они однажды вместе громко кричат “Наму Амида буцу” (“Почтение будде Амитабхе!”): вот что означают слова «единое памятование». Поэтому те, кто остается один, рискуют стать неспособными провести это обряд, не найдя себе пары»²⁵.

Даже Нитирэн, наставник строгих правил, говорит:

«Очевидно, что предмет и знание — это две разные вещи, но в то же время они суть одно и то же. Это чрезвычайно важное учение. В этом смысл изречений: “страдание есть не что иное как просветление” и “мирское существование есть не что иное как нирвана”. Мужчина и женщина в слиянии говорят нараспев “Наму Мё:хо: рэнгэ-кё:”, и это означает именно: “страдание есть не что иное как просветление” и “мирское существование есть не что иное как нирвана”»²⁶.

Нитирэн не проповедовал подобного в своих книгах, посвященных изложению учения, это цитаты из его письма к некому воину. Однако этот способ наставления был близок японцам по духу.

До сих пор Сё:тен (聖天) и Айдзэн Мё:о: (愛染明王) широко почитаются в народе как божества, исполняющие желания влюбленных. Сё:тен, или божество наслаждения, первоначально был индийским Ганешей, заимствованным и измененным эзотерическим буддизмом. В Японии можно увидеть изображение пары Ганешей, мужского и женского пола, обнимающих друг друга. В Индии существуют чрезвычайно непристойные изображения Ганеши. Религиозный обычай поклонения слившимся в объятиях богам и богиням со слоновьими головами сохранился только в Тибете и в Японии.

Точно так же были существенно переосмыслены изречения, первоначально выражавшие основополагающие идеи буддизма. Тикамацу Мондзаэмон (近松門左衛門, 1653-1724), известный драматург, описывая влюбленных, которые совершают самоубийство, воспекает красоту последних мгновений их жизни: «Прощай, мир, прощай, ночь... Колокольный звон был последним, что они слышали на земле; “покой — это утешение”, — так он звучал»²⁷. Синдзю: (心中) — это явление, характерное исключительно для Японии, и невозможно передать его действительное содержание такими западными выражениями как «double suicide» или «Selbstmord eines Liebespaares» («двойное самоубийство», «самоубийство влюбленных»). Но в любом случае, хотя выражение «покой — это утешение» (寂滅為樂, дзякумэцу-ираку, санскр. vyupaśamah sukham) в Индии и в Китае исходно обозначало отсутствие мирских страданий, то в Японии оно и сейчас используется для выражения предельного чувства сексуальной любви в этом мире.

Различные литературные произведения периода Токугава показывают, что слова, первоначально выражавшие священные идеи буддизма, стали использоваться как некий секретный язык для намеков на сцены страсти и легкомысленных развлечений. Такие

²⁵ «Нэмбуцу мё:ги-сю:» 念仏名義集 / Дзё:до-сю: дзэнсё, т. 10. с. 376.

²⁶ В письме к Сидзё: Кинго / Сё:ва синсю: Нитирэн сё:нин имон-дзэнсю:, т. 1, с. 866.

²⁷ В конце пьесы «Самоубийство влюбленных в Сонэдзаки» (曾根崎心中, «Сонэдзаки синдзю:») / Киндай нихон бунгаку тайкэй, т. 6, с. 247 сл.

примеры поругания священного никогда не встречались в Китае и Индии, они характерны только для Японии.

Если большинство индийцев и китайцев в целом пытаются отделять мир религии от мира телесных страстей, то у японцев существует скрытая тенденция отождествлять эти два мира. В этом смысле те же характеристики, которые были упомянуты в связи с принятием конфуцианства, могут быть повторены в отношении принятия буддизма.

Даже традиционные и консервативные буддисты в Индии знали, что требования аскезы слишком трудны, чтобы соблюдать их строго, и считали, что их можно подвергать изменениям в соответствии со временем и местом. «Будда говорил разным монахам: “Хотя эти заповеди установлены мной, вам не обязательно соблюдать их все, если вы найдете их неподходящими для других стран. Что касается тех заповедей, которые были установлены не мною, то вы должны, не колеблясь, практиковать их, если так необходимо в других странах”»²⁸.

Несмотря на это допущение, сделанное Буддой, из всех азиатских народов лишь японцы отвергли почти все буддийские предписания. Чем же это объясняется?

Хорошо известна склонность японцев твердо придерживаться специфических близких человеческих уз. Отрицание заповедей кажется на первый взгляд несовместимым с подобной тенденцией, но не всегда одно противоречит другому. Ведь заповеди не обязательно согласуются с устоями здравого смысла. В раннем буддизме при определенных условиях употребление мяса разрешалось, хотя в большинстве школ махаяны оно было запрещено. Питие хмельного запрещалось и в хиньяне, и в махаяне. Брак монахам не разрешался нигде, за исключением позднего эзотерического буддизма. Эти вопросы чрезвычайно принципиальны для самых основ религии — но с точки зрения защиты близких человеческих отношений они не столь важны. Среди японцев преобладает, с одной стороны, пренебрежение заповедями, с другой — верность близким вплоть до самопожертвования. Такое отношение порождает мысль, что приятие естественных побуждений и отрицание аскезы не обязательно означают отказ от нравственного порядка.

Часто это толкуют как недостаток направляющего духа, говоря об упадке монашества. Но указанное явление намного глубже, чем просто ответственность религиозных людей. Оно укоренено в японском стиле мышления.

Дух толерантности

Японцы с древних времен известны своей терпимостью. Хотя в доисторический период в Японии, несомненно, имели место межэтнические конфликты, но, судя по археологическим находкам, тогдашние военные столкновения не отличались большой жестокостью. Согласно классическим источникам, японцы относились к завоеванным народам толерантно. Имеется много сообщений о войнах, но нет свидетельств о том, что завоеванные народы превращали в рабов. Даже к узникам не относились как к рабам в западном смысле этого слова. Хотя остаются некоторые сомнения, существовало или нет в Древней Японии так называемое рабовладельческое хозяйство, но поскольку процент домашних рабов среди населения страны был очень мал, можно с уверенностью сказать, что рабский труд никогда не был широко распространен в Японии.

Подобные социальные условия были лучшей основой для стремления к более гармоничным отношениям между членами общества, чем связи, базирующиеся на силе и подавлении ради власти. Но этому совершенно не противоречит существование в

²⁸ «Четырехчастный устав» (四分律, «Сибун-рицу») / Тайсё: синсю: дайдо:кё:, т. 22, с. 153 а. См. тж. «Сибун-рицу сампан гё:дзи сё: дзё» 四分律刪繁行事鈔序, там же, т.40, с.2а.

древнем японском обществе и другого типа отношений. Социальные ограничения, давление на отдельного человека в Японии, возможно, были на деле еще сильнее, чем во многих других странах. Но все же в сознании каждого японца преобладает стремление к согласию и терпимости.

Древнее японское общество управлялось системой обрядов. По сравнению с Иудеей, где также власть строилось на религиозных ритуалах, в Японии ощущение гармонии и единства охватывало всю сферу общественного сознания. Иегова появляется в Ветхом Завете как Бог ревности, мести и справедливости, но не любви. Только в Евангелиях Нового Завета Иегова показывает себя Богом любви. Но среди богов и богинь, почитаемых в древних японских обрядах, властвуют гармония и любовь. Боги и богини именуют друг друга «возлюбленными». О них говорится, что они «выпили вина и легли спать» или «играли вместе восемь дней и восемь ночей».

Этот дух толерантности у японцев делал невозможной выработку глубокой ненависти к грешникам. В Японии едва ли существовали какие-либо жестокие наказания. Впервые в истории распятие появилось здесь во время гражданских войн, причем, вероятно, произошло это после прихода христианства и под его влиянием. Сожжение на костре, кажется, имело место во время правления императора Ю:ряку (雄略, 457-479), но позже вышло из обихода и лишь изредка практиковалось в Новое время²⁹. На средневековом западе к сожжению приговаривали священнослужители, что никогда не случалось в Японии. В период Хэйан смертная казнь не совершалась на протяжении около трехсот пятидесяти лет, вплоть до войны годов Хо:гэн (保元, 1156). Это можно было бы приписать влиянию буддизма, но трудно найти другую страну, в которой в столь долгий период отсутствовала смертная казнь³⁰.

Для японцев с их духом толерантности вечные муки являются чем-то совершенно невообразимым. Католический священник, отказавшийся от христианства из-за преследований во времена режима Токугава, осуждал идею вечных мук, проповедуемую в христианстве. Он говорил о наградах и наказаниях в ином мире так: если Бог есть Благой Господь, то Ему следовало бы скорее судить Себя, а не осуждать людей и не наказывать их за их грехи. Среди многих доктрин христианства идея вечных мук особенно трудна для понимания японцев. Доктор Анэсаки Масахару, обсуждая это, говорил: «Здесь лежит разграничительная линия между иудаизмом и буддизмом»³¹.

Японцы также с трудом понимали идею «вечного существования» на том свете. Школа Хоссо: (法相宗), представляющая буддийский идеализм, защищала теорию так называемых «различий между пятью склонностями». Согласно ей, люди делятся на пять типов: человек первого типа склоняется к тому, чтобы стать бодхисаттвой (菩薩, босацу), второго — к тому, чтобы «просветлиться через постижение причин» (緣覺, энкаку, пратьекабудда), третьего — стать «слушателем голоса» (声聞, сё:мон, шравака), следующий тип не склоняется ни к чему, а людям последнего из типов вообще не суждено спастись. Эта идея неравенства не была принята большинством японских буддистов. Наибольшее распространение получила точка зрения, согласно которой «каждый человек предрасположен стать буддой».

Здесь может быть поставлен вопрос: был ли дух толерантности, присущий японцам, привнесен буддизмом, или же он скорее является их исконным свойством? До прихода буддизма в истории Японии, конечно, были примеры жестокости, как это видно

²⁹ См. Хага Яити. Кокуминсэй дзю:рон, с. 257.

³⁰ Единственная историческая параллель этому прослеживается в некоторых государствах Древней Индии к западу от Ганга, описанных у Фасяня (法顯) в его «Записках о странах будды» (仏国記, кит. «Фого-цзи») и у Сюаньцзана (玄奘) в «Записках о путешествии на Запад» (西遊記, кит. «Сиюй-цзи»), т. 2.

³¹ Анэсаки Масахару. Кириситан хакугай-си-тю:-но дзимбуцу-дзисэки, с. 476 сл.

по рассказам об императорах Бурэцу (武烈, 499-506) и Ю:ряку в «Анналах Японии» (日本書紀, «*Нихон сёки*»). Причина, по которой смертная казнь не применялась в период Хэйан, состояла в том, что идеалы буддизма влияли на политику. Даже в современной Японии статистика показывает, что в районах, где буддизм был насильственным путем запрещен вскоре после реставрации Мэйдзи, случаев убийства близких родственников стало больше, тогда как там, где буддизм активно поддерживался, подобных убийств было относительно меньше. Обратное, однако, тоже может быть верным: поскольку японцы обладали изначальной толерантностью и миролюбием, проникновение буддизма в их жизнь было столь быстрым. Часто историки культуры указывают, что китайцы в целом более склонны к жестокости и бессердечию, несмотря на то, что исторически влияние буддизма на Китай длилось дольше, чем на Японию. В Тибете, несмотря на господство там ламаизма, одной из форм буддизма, до сих пор существует высшая мера наказания³². Отсюда можно сделать вывод, что японцы первоначально до некоторой степени следовали духу толерантности, который чрезвычайно усилился после проникновения буддизма в страну и был снова ослаблен в новейшее время из-за возрастающей секуляризации власти и угасания веры в буддизм.

То, что японцы богато одарены духом терпимости и миролюбия, но в то же время им недостает сильной ненависти к пороку, в высшей степени ярко проявилось в буддийской школе «Чистой Земли». Согласно восемнадцатому обету будды Амитабхи, он в своем великом милосердии спасет все человечество, за исключением лишь «тех, кто совершил пять тяжких грехов, и тех, кто осуждал Истинный Закон (учение будды)». Шаньдао толковал эти слова в том смысле, что даже самые закоренелые грешники, если они обратятся на истинный путь, смогут возродиться в «Чистой Земле». Позже, в Японии, это исключение было поставлено под вопрос, а Хо:нэн и вовсе отверг его. Он писал: «Это [спасение] распространяется на всех, кто признает великое милосердие и действенный обет Амитабхи, и даже десять злодеяний и пять тяжких грехов не составляют исключения. Эта практика молений к Амитабхе — главная среди других практик. Смысл в том, чтобы верить: в молении к Амитабхе раскрывается то, что [действует] на каждого и на все десять времен»³³.

В «Хо:нэн-сё:нин-гё:дзё:-эдзу» говорится: «Вам надлежит верить, что даже те, кто совершил десять злодеяний и пять тяжких грехов, смогут возродиться в Чистой Земле, и еще вам следует воздерживаться от презрения к этим грехам»³⁴.

На уровне поверхностного значения слов высказывания Хо:нэн диаметрально противоположны утверждениям индийских учителей, составивших «Сукхавати-в्यूхасутру». Однако именно на этом была основана теория, по которой даже злые люди вправе надеяться быть спасенными буддой Амитабхой. Возможно, Синран не имел в виду именно это учение, но очевидно, что в целом именно такая точка зрения легла в основу доктрины основанной им школы Син (真宗).

Такой образ мысли приводит к выводу: как бы ни был человек зол, он всё равно спасен, его посмертная участь обеспечена. Мертвых японцы называют «буддами». Все отвратительные преступления, совершаемые в этом мире, однажды потеряют силу, каждый будет освобожден от ответственности за них; величайших грешников иногда после смерти почитали как исключительно мощных духов. Таким образом, возникал странный феномен: духи некоторых убийц и грабителей обожествлялись, возле их могил совершали поклонение.

Рациональную основу для такой толерантности можно усмотреть в характерном для японцев стремлении отыскивать абсолютное значение в каждом явлении. Оно могло вести к признанию правомерности любой точки зрения, которой придерживаются те или

³² См. *О:та То:кан*. Тибэтто, с. 113 слл.; *Аоки Бункё*:. Тибэтто ю:ки, с. 165 слл.

³³ *Хо:нэн*. О:дзё: тайё:-сё: (往生太要抄) / Сё:ва синсю: *Хо:нэн сё:нин* дзэнсю:, с. 61.

³⁴ Там же, св. 21, т. 16, с. 241.

иные люди, и часто оканчивалось приятием любого взгляда в духе толерантности и миролюбия³⁵.

Такой образ мышления возникает еще в пору проникновения буддизма в Японию. Согласно Сё:току-тайси (聖徳太子), «Лотосовая сутра» («Саддхармапундарика-сутра»), которую он считал средоточием истинной сущности Буддизма, проповедует учение «Одной Великой Колеснице» и настаивает на том, «что любой из десяти тысяч благих путей ведет в итоге к одному — к достижению просветления»³⁶. Согласно царевичу Сё:току, между совершенномудрым и самым неразумным нет врожденного различия³⁷, каждый из них в равной мере и прежде всего есть дитя будды. Сё:току-тайси рассматривал мирские этические учения как первые врата, вводящие в буддизм. Он использовал такие выражения как «ложное учение» и «дурной путь», но, скорее всего, они были заимствованы им из традиционной индийской терминологии, и под ними не подразумевались доктрины Лао-цзы и Чжуан-цзы или конфуцианства³⁸. Его истолкование буддизма подчеркивает всеохватную природу этого учения. Только принимая в рассмотрение такие философские истоки его взглядов, можно понять нравственную идею царевича, когда он говорит: «Следует ценить согласие»³⁹. Этот образ мысли сделал возможным возникновение Японии как единого государства.

Философская позиция царевича Сё:току представлена такими выражениями как «Одна Великая Колесница» или «Чистая Великая Колесница», которые берут свое начало в «Лотосовой сутре». С тех пор как Сайтё: (最澄, он же Дэнгё:-дайси 伝教大師), основатель школы Тэндай (天台宗), построил свое учение на этой сутре, она постепенно начала становиться главным источником японского буддизма. Нитирэн говорил: «Япония — единственная страна “Лотосовой сутры”»; «В течение более чем четырех сотен лет, начиная с государя Камму (桓武), все люди в Японии преданно почитают “Лотосовую сутру”»⁴⁰. Эти слова Нитирэн не следует рассматривать как его субъективную точку зрения. Школы Дзё:до и Дзэн, не говоря уже о школе Нитирэн, несомненно, складывались под влиянием учения Тэндай, так что это утверждение Нитирэн во многом справедливо. Буддийские стихотворения, сочиненные императорами, в большинстве случаев по своему содержанию восходят к «Лотосовой сутре». Точка зрения, характерная для этой сутры, то есть та, что все направления буддизма по-своему истинны и имеют свой *raison d'être*, вела к чрезвычайно терпимому отношению к различного рода идеям.

В конце эпохи Хэйан многие верующие молились о перерождении в Чистой Земле в награду за почитание «Лотосовой сутры». В «Рё:дзин хисё:» (梁塵秘抄), дневнике, приписываемом императору Го-Сиракава (後白河, 1127-1192), сказано: «Все, кто действует согласно “Лотосовой сутре”, покрывают себя покрывалом терпимости и не цепляются за мареву мирской жизни: они воссядут на лотосовые сиденья»⁴¹. Этот

³⁵ См. Хори Итиро: . Синко:-но Хэйдзонсэй-ни цуйтэ // Ринри, № 543, октябрь 1948.

³⁶ См. Ханаяма Синсё: . Хоккэ-гисё-но кэнкю:, с. 664 слл.

³⁷ Там же, с. 117 сл.

³⁸ Там же, с. 460.

³⁹ В «Уложении в семнадцати статьях» (十七条憲法, «Дзю:ситидзё:-но кэмпо:»). (См. [текст «Уложения»](#) в изд.: Нихон сёки. Анналы Японии. Перевод со старояпонского и комментарии Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. II — Свитки XVII-XXX. СПб., 1997, С. 94 — *Ред.*)

⁴⁰ Нитирэн. Кё:кидзикоку-сё: 教機時国鈔/ Сё:ва синсю: Нитирэн сё:нин имон-дзэнсю:, т. 1, с. 450.

⁴¹ Нихон котэн дзэнсё:, т. 2, с. 71 сл.

образ праведников, сидящих на цветках лотоса в Чистой Земле, мы не найдем в самой сутре, но он хорошо показывает особенности религиозной веры того периода.

Ко:бэн (高弁, 1173-1232), монах школы Кэгон (華嚴宗), объединил различные верования экзотерической и эзотерической форм буддизма. Его учение не имело единого центра, содержание его было в большой степени разнородным. О нем говорили, что он никогда не сосредотачивался на учении одного мудреца, но следовал то за одним мудрецом, то за другим. Согласно его собственному толкованию, «каждый достигает истинного просветления с помощью правильной практики. Поскольку нет единственно правильной практики [но их много], то и истинное просветление также не может быть лишь одним»⁴². Таким образом, он признавал *raison d'être* многих учений.

При таком толерантном и примирительном подходе в Японии могли развиваться различного рода школы. В Индии сегодня не существует живой буддийской традиции. В Китае установилось единообразие: школа Чань, слившаяся со школой «Чистой Земли», оказалась единственной сохранившейся буддийской школой, в то время как традиции других школ почти все утрачены. В Японии же до сих пор существуют многие традиционные школы, которых невозможно уже найти в Китае или в Индии.

Несмотря на высокую степень раздробленности школ, поддерживавших свою самобытность, взаимные оскорбления школ в японской буддийской среде запрещались. Даже Рэннэ (蓮如, 1415-1499) из школы Син, которого подозревали в склонности к монотеизму и раскольничеству, предостерегал: «Вы не должны пренебрегать святынями», «Вы не должны ругать другие школы и учения»⁴³. Судзуки Сё:сан (鈴木正三), представитель школы Дзэн, указывает: «В монастыре не должны обсуждаться истинное и ложное в мироздании, как и относительные достижения других школ»⁴⁴. Дзиун предупреждал своих учеников: «Не следует обсуждать истинность и ложность, величие или ничтожество учений других школ»⁴⁵.

Такое толерантное отношение, вероятно, было унаследовано от раннего буддизма. Примечательно, что несмотря на склонность к фракционному делению, японцы не стремились дискутировать со своими теоретическими оппонентами. Рассуждая здраво, соединение синтоизма и буддизма вполне могло быть удачным примером избегания трений между традиционными верованиями и буддизмом, который проник в Японию и стал восприниматься как национальная религия. Можно сказать, что когда Хо:нэн и Рэннэ запрещают своим последователям отвергать другие школы, то они делают это по политическим соображениям. Но тем прочнее устанавливались принятые формы сознания, тем очевиднее становилось, что дух толерантности оказался наиболее сильным фактором. Самым ярким, казалось бы, примером нетерпимости в истории Японии является школа Нитирэн. Но даже и она почитала многие небуддийские божества Индии и Японии, заимствовала некоторые элементы синтоизма и народных верований. Школа Син в основном была сосредоточена на чистой вере в Амидабху, запрещая все другие религиозные практики, кроме молитв к Амидабхе. Но несмотря на это, она рекомендовала почитание глав школы, а также допускала и другие сходные фетишистские практики.

⁴² Ко:бэн. Кэйрансю:ё:-сю: 溪嵐拾葉集, цит. у Тамамура Тайдзё:. Нихон Буккё:-си гайсэцу, с. 221.

⁴³ Рэннэ. Го-бунсё: 御文章, 3, 10. См. там же 2, 3; Ко:тё: Рэннэ сёнин о-фуми дзэнсю, с. 56 слл., ср. с. 24 слл.

⁴⁴ Судзуки Сё:сан. Сэкихэй-кахо: 石平家法, цит. у Исида Мотосуэ. Эдо-дзидай бунгаку-ко:сэцу, с. 14.

⁴⁵ Онко: Дзиун. Ко:кидзи-китэй 高貴寺規定, № 13, цит. у Токива Дайдзё:. Нихон буккё-но кэнкю:, с. 526.

Толерантность определялась примиряющей природой японского буддизма и его всеохватностью. Влияние буддизма в Японии в течение более чем десяти последних веков было совершенно иным, нежели влияние христианства на Западе. Японский буддизм допускал существование примитивных местных верований. Так как понятие «язычества» как такового в буддизме отсутствовало, божества исконной народной религии Японии, которых следовало бы рассматривать как языческих богов, стали мыслиться как временные обличия будды, и тем самым оказались примирены с буддизмом. Такая форма сосуществования, названная «хондзи-суйдзю-сэцу» (本地垂迹説) получила дальнейшее развитие, когда синтоистские божества стали восприниматься как временные воплощения будды. Об императоре Ёмэй сказано, что он «верил в Закон Будды и ценил Путь Богов»⁴⁶.

Необходимо прояснить, что означает слово «синтоизм» в приведенной выше цитате. Уже в период Нара звучала мысль о соединении синтоизма и буддизма. Согласно этой идее, синтоистские божества живут по Закону Будды и защищают буддизм; но поскольку божества являются такими же существам здешнего мира, как и люди, то они не свободны от страданий и так же, как и люди, стремятся к спасению. В период Нара было возведено несколько совместных храмов-святилищ, где почитали и будду, и богов. В императорском послании 767 г. утверждалось, что благоприятные знамения появились благодаря будде, японским богам и богиням неба и земли и духам прежних императоров.

Позже, в период Хэйан (794-1192) немного было таких святилищ, на территории которых не были построены также и буддийские молельни, где монахи утром и вечером читали сутры и совершали обряды богам и богиням этого святилища вместе с синтоистскими жрецами. Само устройство святилищ сформировалось под влиянием буддийских храмов. В святилище Ивасимидзу-Хатиман (岩清水八幡) неподалеку от Киото планировка была предложена монахом Гёкё: (行教), служба исполнялась по буддийскому обряду, а почти все служители были буддийскими монахами. Позже и другие святилища, такие как Гион (祇園), Китано (北野) и Кумано (熊野), последовали этому примеру.

Несомненно, вера простых людей в местных богов и богинь была очень глубока, поэтому буддистам и приходилось мириться с ней. Положение богов и богинь изменилось до такой степени, что их стали называть бодхисаттвами и перед их алтарями читали буддийские сутры. Боги и богини таким образом перешли из разряда страдающих существ, блуждающих в мире непостоянства, в разряд тех, кто уже прошел путь к просветлению и стал защитником всех людей. Такие монахи как Сайтё: и Ку:кай посещали святилища и почитали их, в то же время используя влияние святилищ для укрепления позиций своих собственных буддийских школ. Когда Сайтё: открыл путь к священной горе Хиэй (比叡) в О:ми (近江), где в течение столетий поклонялись божеству О:ямагуи-но-Микото (大山咋命), он, чтобы основать храм Энряку (延暦寺), построил там святилище богу О:мива (三輪の大神), которого назвал богом О:хиэй (大比叡) и дал ему титул «Санно:» (山王). Дзикаку (慈覚, 784-864) основал Акаяма-Мё:дзин (赤山明神). Когда Ку:кай возводил храм Конго:будзи (金剛峰寺) в почитаемом месте святилища Нифуцухимэ (丹生都比売神社), то он, согласно преданию, молил о помощи Нифу-Мё:дзин (丹生明神), пытаясь открыть путь к горе Ко:я (高野山). О нем также рассказывают, что он построил святилище Инари (稻荷) для почитания этого бога как защитника храма То:дзи (東寺)⁴⁷. Все эти легенды связаны с местной историей древних священных урочищ, превратившихся в буддийские святые места; старинные

⁴⁶ В главе об императоре Ёмэй в «Нихон сёки» (см. Нихон сёки, указ. изд., с. 80 — Ред.).

⁴⁷ См. Цудзи Дзэнносукэ. Нихон буккё:-си-но кэнкю:, с. 96 слл.

святилища в этих районах стали связываться уже и с буддизмом. Причиной этого удивительного стремления к сосуществованию, на мой взгляд, была потребность в защите земли и зданий буддийских храмов, что осуществлялось путем искусного маневрирования среди народных верований в местных богов и богинь. В годы Бундзи (文治, 1185-1189) Тё:гэн (重源, он же Сюндзё:-бо:, 俊乗坊) даже счел эффективным шагом посвятить самого себя святилищу Исэ (伊勢大神宮): взывая к религиозным чувствам людей, он просил у них помощи в осуществлении своего великого обета — сбора пожертвований на восстановление храма То:дайdzi (東大寺)⁴⁸.

Идея, согласно которой японские местные божества суть временные воплощения будды, впервые возникла в классических текстах годов Канко: (寛弘, 1004-1012), в середине периода Хэйан. Со времен правления императора Госандзё: (御三条) она рассматривалась как основа связей между богами и богинями синтоизма и буддийскими бодхисаттвами. В эпоху гражданских войн между Минамото (源) и Тайра (平) каждый бог или богиня были поставлены в соответствие определенному будде, чьим воплощением он или она считались; и наконец, в годы Сё:кю: (承久, 1219-1222) утвердилось представление о том, что «тела» божеств и будд полностью тождественны. «Не существует отличий между тем, что называется буддой и тем, что называется божеством»⁴⁹. Асикага Такаудзи (足利尊氏, 1305-1350), в письменном обете, принесенном в храме Гион, говорит: «Хотя о будде и боге говорят, что тела у них разные, они и снаружи, и внутри суть одно и то же»⁵⁰. Доктринальное оформление учения о божествах как воплощениях будды было завершено в период Камакура, и в основном его содержание оставалось неизменным вплоть до реставрации Мэйдзи.

Буддисты средневековья искренне чтит синтоистские писания и изучали их усердно и благочестиво. Почти все синтоистские тексты, дошедшие до наших дней, такие как «Кодзики», «Нихон-сёки», «Кого-сю:и» (古語拾遺) и другие, переписывались средневековыми монахами и таким образом передавались следующим поколениям⁵¹.

В этом сосуществовании буддизма и синтоизма несомненно влияние традиционной сущности буддизма, и особенно важно здесь уточнить, что идея «Одной Колесницы» возникает в «Лотосовой сутре». В императорском указе 836 г. говорится: «Для Одной Колесницы нет ничего важнее защиты синто:»⁵². Нечего и говорить, что Нитирэн, истово почитавший «Лотосовую сутру», также выражал свое искреннее почтение японским богам и богиням. Даже школа Син, которая первоначально противостояла богам и богиням синтоизма, сменила враждебность на более терпимое отношение к ним после Дзонкаку (存覚, 1290-1373). Теоретическая основа построения дружественных отношений была обеспечена не тремя сутрами о Чистой Земле, но доктриной Тэндай, основанной на «Лотосовой сутре».

Местные боги Японии, даже столь возвысившись над священными духами природы, которыми они были прежде, все же сохранили свое особенное существование в неприкосновенности. Этим они совершенно отличаются от богов западных стран — например, от божеств древней германской религии, следы почитания которых обнаруживаются в некоторых христианских праздниках. Японцы никогда не считали необходимым отречься от своих традиционных верований, чтобы стать ревностными почитателями буддизма. Отсюда возникла концепция «боги-будды». Даже сегодня можно видеть, что ревностный буддист — это, как правило, одновременно и почитатель

⁴⁸ Там же, с. 56.

⁴⁹ «О:ми Дайфукудзи-мондзё» 遠江大福寺文書, цит. у Цудзи, с. 175.

⁵⁰ См. Хиянэ Антэй, цит. соч., с. 634.

⁵¹ См. Кагамисима Канси. Тю:сэй буккё:то-но Дзингикан-то соно бунка // Сю:кё: кэнкю:, 1940, с. 813.

⁵² «Сёку Нихон-ко:ки» 続日本後紀, св. 5, изд. Асахи симбунся, с. 94.

синтоистских богов. Большинство японцев, молясь перед святилищами и в то же время отдавая дань почтения буддийским храмам, не видят в этом никакого противоречия.

Об отношениях между буддизмом и конфуцианством в сознании японцев можно сказать то же, что и об отношениях между буддизмом и синтоизмом. Когда континентальная цивилизация заимствовалась Японией, буддизм и конфуцианство одновременно проникали в страну, и ум японца не находил между ними каких-либо теоретических расхождений, а душа японца не ощущала никаких идеологических противоречий. Знаменитый поэт Яманауэ Окура (山上憶良, ум. 733) придерживался следующей примирительной точки зрения: несмотря на отличия, существующие между буддизмом и конфуцианством, они на самом деле суть одно и то же: «Хотя направления их путей различны, но оба ведут лишь к одному — к достижению просветления»⁵³.

В Новое время конфуцианство переживало свой расцвет, оказывало влияние на правящий класс, и с этих пор широкое распространение приобрела идея единства трех религий: синтоизма, конфуцианства и буддизма.

В период Токугава «Канадзо:си» (仮名草子) и другие подобные сочинения были чрезвычайно популярны среди простого народа. Большинство из них написаны с буддийских позиций, но есть и некоторые исключения, испытавшие на себе влияние конфуцианства. Наиболее известными из них были «Повесть о храме Гион» (祇園物語, «Гион-моногатари»), «Повесть о Большом Будде» (大仏物語, «Дайбуцу-моногатари») и др. Все они в основном изображали единство трех религий, несмотря на то, что синтоистские жрецы и буддийские монахи были вовлечены в разного рода интриги и конфликты. Народ смешивал воедино религии, чьи различия подчеркивали священнослужители. Доктор Фудзии Отоо (藤井乙男) замечает: «Насколько близко сходятся конфуцианство и буддизм в “Канадзо:си”! Между книжниками — диспуты и ссоры, где каждый защищает свое учение, но среди народа они едины и гармоничны. Японцы по природе склонны к миролюбию и не стремятся к спорам. Никто не видел надобности в борьбе между конфуцианством и буддизмом, но многие защищали единство трех религий»⁵⁴. Такой теоретический подход в его наиболее основательном виде мы находим в «Сингаку» (心学) у Исида Байган (石田梅岩, 1685-1744) — в учении, которое оказало самое осязаемое влияние на народные представления. Такие книжники как Тэдзима Тоан (手島堵庵, 1718-1786), Исида Байган, Накадзава До:ни (中沢道二, 1735-1803), Сибата Кю:о: (柴田鳩翁, 1783-1839) принадлежали к направлению, которое весьма скептически относилось к конфликтам между различными школами. Наконец, когда христианская культура стала проникать в японское общество после реставрации Мэйдзи, то те, кто приветствовал ее, не обязательно были христианами. Простые люди Японии находили в христианстве немного такого, что не могло быть совмещено с их традиционными верованиями. Поэтому христианская культура и получила сравнительно широкое распространение несмотря на небольшое число обращенных в христианскую веру.

Возможно, ученые, изучающие общественные проблемы, когда-нибудь с помощью данных статистики докажут мое предположение, что японцы — толерантный народ. Это мое личное впечатление, как я уже сказал, основано на изучении документов и собственном наблюдении.

Благодаря духу толерантности, в Японии никогда не было преследований иноверцев. В этом смысле можно сказать, что ситуация в Японии значительно отличается от западной. Что касается религии, то идея «гармонии» является основной особенностью этой страны. Правда, некоторые исключения могут показаться

⁵³ В его предисловии к стихотворению в «Собрании десяти тысяч листьев» (万葉集, «Манъё:сю:»), св. 5 / Кокка тайкэй, т. 2, с. 156.

⁵⁴ Фудзии Отоо. Эдо-бунгаку-кэнкю:, с. 14.

значительными: во-первых, широкомасштабные гонения на христиан, во-вторых, местные преследования последователей школы Син, и в-третьих, суровое подавление школ Нитирэн и движения Фудзю-фусэ⁵⁵. Но по сути эти случаи далеки от «гонений на веру», как их принято понимать на Западе. Названные группы подавлялись и преследовались просто потому, что правящий класс боялся мятежей, которые могли учинить эти школы, используя личные связи своих последователей; с другой стороны, властям было необходимо защитить феодальные порядки, на которые опирался правящий класс. Само по себе несходство религиозных верований, как правило, не было поводом для преследований в Японии, хотя оно могло быть принято во внимание, если существовала опасность для власти. На Западе же религиозные разногласия сами по себе могли стать поводом к столкновению противостоящих партий.

Здесь можно рассмотреть и другую проблему. Если различные религии или теории утверждают, что только они имеют под собой разумное основание, — то как в этом случае можно определить, которое из этих утверждений верно и насколько верно?

Как уже было сказано, при склонности рассматривать в качестве абсолютна специфические ограниченные человеческие отношения, естественно, что любой универсальный закон человеческого существования, который якобы может наблюдаться каждым человеком в любое время и в любом месте, вызывает подозрения. Напротив, мерилom добра и зла становится оценка соответствия либо несоответствия чьего-либо образа действия данной ситуации применительно к конкретной группе, к которой принадлежит данный человек.

На том, что Япония превосходит все страны мира и что защита такой страны имеет абсолютное религиозное значение, настаивали, в частности, некоторые синтоистские мыслители. Согласно Китабатакэ Тикафуса (北畠親房, 1293-1354), «Великая Присолнечная — страна Богов. Небесный предок впервые основал ее. Богиня Солнца передала управление [ею] своим потомкам. Только в нашей стране это так [в действительности]. В других странах нет подобного. Вот почему наша страна называется Божественной страной»⁵⁶.

Эти слова были приняты как девиз достаточно недавно. Урабэ Канэтомо, который защищал синтоистский монизм, утверждал: «Синто: есть корень всех учений. Те два учения (конфуцианство и буддизм) суть ответвления синто:»⁵⁷. Нет надобности говорить, что движения учителей синто: и *кокугаку* из школ Мотоори и Хирата, сделали многое для пропаганды и убеждения людей в подобной шовинистической идее. Были среди них и мыслители, выражавшие свое несогласие с такой точкой зрения, но эта тенденция была слишком слабой, чтобы противостоять основному направлению мысли.

Дело не в том, что синтоистам недоставало универсальности. То, что синто: — это путь не только Японии, но и всех других народов, утверждалось большинством синтоистских школ. Школы Куродзуми (黒住教) и Мисоги (潔教) подчеркивали, что «между четырьмя морями — все братья». Основатель школы Мисоги учил: «Вам следует относиться к народам мира как к своим собственным родителям и детям». Основатель школы Сю:сэй (修成教) утверждал: «Вы должны распространять это учение среди других народов», и «Вам следует относиться к другим народам как к одной семье и одному телу». Школа Конко: (金光教) в частности, почитала в качестве главного бога Конко: Дайдзин (金光大神), который нигде не упоминается в японских классических

⁵⁵ 不受不施派. Это ответвление школы Нитирэн, основанное в 1595 г. монахом Нитио: (日奥), было запрещено в 1614 г, тогда же, когда и христианство.

⁵⁶ *Китабатакэ Тикафуса*. Дзинно:сё:то:ки 神皇正統記, кн.1, *Гунсё-руйдзю:*, т. 29, с. 1. (См. Дзинно:сё:то:ки (текст) / Синто — путь японских богов. В 2 тт. Т. II. Тексты синто. СПб., 2002. С.233, пер. Е.К. Симоновой-Гудзенко — *Ред.*)

⁵⁷ Цит. у Хиянэ, указ. соч., с. 679 сл.

текстах; этот факт говорит о том, что школа Конко: рассматривала себя мировую религию. «Под Небом нет отверженных», — вот мысль, отстаиваемая основателем школы Конко:. Однако храмовый синтоизм в целом никогда не был склонен к универсализму, за исключением тех случаев, когда он заимствовал буддийскую идею милосердия⁵⁸.

Тогда что повлияло на японцев, когда они приняли универсалистические доктрины зарубежных стран? Принять чужую религиозную мысль как универсальную и интернациональную, и в то же время рассматривать Японию как абсолютную ценность — вещи никак не совместимые. Если первая из названных позиций была бы принята, от второй пришлось бы отказаться. И все же тенденция мыслить в русле ограниченных межчеловеческих связей имела в Японии большое влияние.

На эту особенность мышления также повлиял пример принятия буддизма. Сначала буддизм был принят царевичем Сё:току и некоторым числом чиновников, работавших под его руководством, — как некое универсальное учение, которому должны следовать все. Буддизм, таким образом, стал рассматриваться как «высшее завершение “четырёх рождений” (четырёх видов, на которые делятся все живые существа) и последняя религия всех народов», и среди трех сокровищ — Будды, Закона и Общины (сангхи) — Закон, или религиозное учение, пользовался особым почтением. А значит, буддисты вполне последовательно проповедовали: «Кто и в какие времена не почитал этот Закон?»⁵⁹. Согласно царевичу Сё:току, «Закон» является «правилом» для всех живых существ, «Будда» же по сути — воплощение «Закона», а «соединяясь с Принципом», «Закон» становится сангхой. Таким образом, согласно этому учению, всё, что подчиняется одному основополагающему принципу, называется «Законом»⁶⁰.

Различные буддийские школы периода Камакура также не утратили духа универсальности, «Закона», проповедуемого буддизмом. Дзэнский наставник До:гэн (道元, 1200-1253) говорил: «Поскольку существует путь, его постигают будды и древние учителя. Без Пути не существует постижения. Поскольку существует Закон, возникают вещи. Без Закона ничто не возникает»⁶¹. Здесь тоже понятия «Закон» и «Путь» равнозначны. Даже Синран цитировал изречение Нагарджуны: «Увидь, войди и усвой Закон, живи в крепком Законе, и не колеблись, не двигайся»⁶². Нитирэн также чтит «Лотосовую сутру» выше, нежели самого будду. «Меня спрашивают, почему я прежде всего почитаю “Лотосовую сутру”, а не Шакьямуни. Я отвечаю, что <...> если Будде было положено начало, то “Лотосовая сутра” — это начало. Если Будда — тело, то “Лотосовая сутра” — душа»⁶³. И еще: «“Лотосовая сутра” настолько же превосходит Будду, как Луна — звезды, или как Солнце — свет светильника»⁶⁴.

Среди японцев, однако, существует сильная тенденция понимать универсальный Закон только в отношении неких отдельных или частных сторон вещей. Более того, японцы всегда искали модели для развития различных идей, придавая особое значение историческим и топографическим частностям.

⁵⁸ Этот материал взят мной из работ *Като: Гэнти*. Синто:-но сю:кё:-хаттацуси-тэки кэнкю:, с. 950 сл., а также *Хиянэ*, указ. соч., с. 816 слл.

⁵⁹ Из «Уложения в семнадцати статьях» царевича Сё:току. (См. [текст «Уложения»](#): Нихон сёки, указ. изд., с. 95 — *Ред.*)

⁶⁰ См. *Сё:току-тайси*. Сё:мангё:-гисё 勝鬘經義疏, гл. «Итидзё:» 一乘; ср. *Ханаяма Синсё:*. Нихон-но буккё:, с. 202 слл.

⁶¹ «Эйхэй синги бэндо:-хо:» 永平清規 弁道法 / До:гэн дзэндзи синги, под ред. О:кубо До:сю:, с. 43.

⁶² «Кё:гё:синсё:» 教行信証, гл. 2 / Тайсё: синсю: дайдо:кё:, т.83, с. 591 а.

⁶³ «Хондзон мондо:-сё:» 本尊問答鈔 / Сё:ва синсю: Нитирэн сё:нин имон-дзэнсю:, т. 2, с. 1721 сл.

⁶⁴ В письме к монахине Кубо (窪尼御前御返事) / Указ. изд., т. 2, с. 1768.

В Японии учение Тэндай, легшее в основу учения других школ японского буддизма, уделяло особое внимание «вещам», в то время как в Китае доктрины той же школы считали «Принципы» более важными. Под «вещами» понималось нечто, ограниченное во времени и пространстве. Сы-мин (四明), китайский наставник школы Тяньтай, учил, что первая половина «Лотосовой сутры» возвещает абсолютную Истину согласно Закону Принципа, тогда как вторая половина сутры излагает совершенную Истину применительно к явлениям. Даже эта последняя истина для него — проявление вечного будды. И напротив, Эсин (慧心), учитель японской школы Тэндай, принимая эту двойную интерпретацию, мыслил «совершенный Принцип» как постижение разнообразия мира явлений посредством неразличающей Истины, а «совершенные вещи» — как развертывание Истины в разнообразии явлений⁶⁵.

Склонность придавать большее значение вещам, а не принципам является одной из характерных особенностей японского буддизма школы Дзэн по сравнению с китайским учением Чань, что можно доказать на примерах сочинений японских монахов, таких как До:гэн и Хакуин (白隱, 1685-1768).

Основываясь на таком способе мышления, большинство буддийских школ в Японии утверждали, что учения всегда должны строиться «сообразно времени». В доктринах мыслителей различных школ особенно глубоко укоренилась идея века упадка (末法, *маппо*), согласно которой им довелось жить в эпоху всеобщей деградации и религиозные учения должны соответствовать этому времени. Каждая из этих школ заканчивала свои рассуждения утверждением превосходства их сутр или учений, хотя бы они и соответствовали веку упадка. Такая основополагающая тенденция наиболее очевидна в построениях Нитирэна, основанных на учении Тэндай. Он делал особый упор на своеобразии условий времени: «Изучение точного смысла всего лишь одного слова или фразы Правильного Учения, если только оно соответствует времени и склонностям ученика, приведет его к познанию Пути. Освоение даже тысячи священных книг и десяти тысяч учений, если оно не согласовано со временем и склонностями того, кто их осваивает, не приведет ни к чему»⁶⁶.

Для оценки учений разных школ Нитирэн ввел «пять критериев религии», к каковым относятся: 1) учения (сутры), 2) склонности (внутренняя предрасположенность к обучению), 3) время (зависимость от эпохи), 4) страна (где практикуется учение) и 5) порядок (обстоятельства, предшествовавшие проповеди учения и следовавшие за нею, а также те, при которых учение практиковалось). Согласно этим пяти критериям, Нитирэн заключал, что «Лотосовая сутра» была наиболее совершенной⁶⁷. Сайтё: рассматривал время и страну как наиболее важные факторы, но он не дошел до того, чтобы сделать их основополагающими принципами. Это сделал Нитирэн, представивший их в ясном и четком виде и впервые введший последний из «пяти критериев». Стремление японской школы Тэндай делать упор на «вещи» у Нитирэн доведено до крайности. Подобный метод оценки не встречается ни в Индии, ни в Китае. Здесь кроется причина того, почему школа Нитирэн в недавнем прошлом так легко склонилась к национализму.

Этот частный метод кажется наиболее распространенным способом мышления в период средневековья. «Гукансё:» (愚管抄), книга по философии истории, например,

⁶⁵ Симадзи Дайто:. Тэндай Кё:гаку-си, с. 492.

⁶⁶ «Садо госё» 佐渡御書 / Сё:ва синсю: Нитирэн сё:нин имон-дзэнсю:, т.1, с. 842.

⁶⁷ В «Кё:кидзикоку-сё:» и в «Сё:гу мондо:-сё:» / Сё:ва синсю: Нитирэн сё:нин имон-дзэнсю:, т. 1, с. 447 сл. И 579 сл. В своем сочинении «О выборе времени» (撰時鈔, «Сэндзи-сё:», в двух свитках) Нитирэн разбирает вопрос, в чем другие школы не соответствуют своему времени. См. Сё:ва синсю: Нитирэн сё:нин имон-дзэнсю:, т. 1, с. 1189-1241.

часто использует слово «причина», которое не является обозначением универсальной причины, применимым к любой стране мира, но обозначает некие исторические проявления причин, характерные только для Японии. Эти проявления, в которых тесно переплетены политические и религиозные факторы, не анализируются с универсальной точки зрения, а классифицируются в соответствии с отдельными периодами развития.

Тот же способ усвоения иноземных учений, что и в случае буддизма, можно видеть и в случае китайской мысли.

Об учении Чжу Си (朱熹, 1130-1200) говорят, что оно было введено Хаяси Радзан (林羅山, 1583-1657) как официальная доктрина Японии, но усвоено оно оказалось отнюдь не в своей исходной форме. Согласно Чжу Си, *ци* (氣, яп. *ки*) — это материальное начало, из которого возникают все физические явления, тогда как *ли* (理, яп. *ри*) — их метафизическая основа. Однако у Хаяси Радзан *ли* есть не что иное как «Путь богов», синто, что составляет специфически японскую интерпретацию учения Чжу Си. «Путь богов — это не что иное как *ли*. Ничто не существует вне *ли*. *Ли* есть истина мироздания. В нашей стране, начиная с Богини Солнца, боги следуют за богами, а императоры за императорами. Почему же следует различать Путь и Путь богов? Это я имею в виду, говоря, что *ли* тождественно Духу»⁶⁸.

Он соглашается с синтоистскими мыслителями в том, что «эта земля есть страна богов»⁶⁹. Он не признает универсального закона человека как человека. Напротив, он утверждает: «Я никогда не слышал, чтобы нечто можно было называть Путем, отличным от Пути господина или отца»⁷⁰.

Такой ход мысли свойствен не только Хаяси Радзан, государственному чиновнику, говорящему от имени властей; он прослеживается также и у Накаэ То:дзю. Этот мыслитель подчеркивает, что конфуцианство есть абсолютный «Путь», универсально подходящий для всего мира, но в то же время рассматривает проявления «Пути» как относительные в зависимости от времени, пространства и иерархического статуса каждого человека. Он пишет в «Окина мондо:»: «Так как изначально конфуцианство — это древний путь богов, не существует такого места в мире, куда могут добраться корабли и повозки, где господствует человеческая власть, где небеса нависают, где земля покрывается ими, где светят солнце и луна, где выпадает роса и ударяет мороз, где обитают совершенномудрые — и где не практикуется конфуцианство. Образ поведения и этикет, установленные в конфуцианских писаниях, не могут быть наблюдаемы такими, как они есть, но зависят времени и места...»⁷¹.

В этой же книге он утверждает, что «образ поведения и этикет в отношениях с другими» следует практиковать «согласно обычаям данной страны и данной местности», и полагает, что для японцев следовать японскому синто: значит следовать древнему пути богов⁷².

Кумадзава Бандзан (熊沢蕃山, 1619-1691) его ученик, придерживался той же точки зрения. Для него существует только Единственный Путь, а именно, путь богов неба и земли, чьи проявления различаются в разных странах. Непрерывная линия японских императоров и революции, менявшие династии в Китае, отражают различия

⁶⁸ Хаяси Радзан. Хонтё:-дзиндзя-ко: 本朝神社考, цит. у Бамба Масатомо. Нихон дзюкё:-си, с. 103 слл.

⁶⁹ В предисловии к «Хонтё:-дзиндзя-ко:» / Радзан сэнсэй бунсю:, т. 2, с. 118.

⁷⁰ Радзан бунсю:, св. 56.

⁷¹ Окина мондо:, св. 3 / То:дзю сэнсэй дзэнсю:, т. 3, с. 248.

⁷² Там же, с. 251.

не в путях, но в национальных характерах. «В Японии естественно существуют особые качества, свойственные исключительно Японии»⁷³.

Конфуцианский наставник подчеркивал особое значение синтоизма как Пути Японии: «Путь богов неба и земли называется Великим Путем. В Японии существует Путь богов воды и суши... Японский Путь богов воды и суши не может быть воспринят ни Китаем, ни варварами. Такого не может быть»⁷⁴.

Такой метод мышления конфуцианских учителей развивался параллельно методу японских буддистов с их признанием японского синто. Разница только в том, что конфуцианские наставники мало внимания уделяли историческим особенностям учений, как то было в буддизме (например, они не рассматривали свое время как век упадка), но больше сосредоточивались на местных особенностях учений. (Это вовсе не относится ко всем конфуцианским мыслителям. Презрительное отношение Дадзай Сюндай к синтоизму как к язычеству похоже на отношение народа, принявшего мировую религию, к другим нациям. Именно поэтому отношение Дадзай не может считаться характерным для Японии. Но образ мысли других учителей, упомянутых выше, может по праву называться исключительно японским.) Стремление японского буддизма ставить «вещи» прежде «принципов», которое обсуждалось выше, также повлияло на становление японского конфуцианства. Огю: Сорай сосредоточен на фактах больше, чем на теориях, и подчеркивает превосходство первых над последними⁷⁵.

Если и буддисты, и конфуцианцы подчеркивали, что в Японии должен существовать Путь, свойственный только Японии, и если они доводили эту теорию до ее логического завершения, — то не бессмысленно ли для них было оставаться буддистами или конфуцианцами? Это равнозначно тому, что для японцев достаточно следовать японскому Пути, даже если справедливость обоих учений, конфуцианства и буддизма, ведущих людей к правильному поведению, признается как данность. Такая логика прослеживается у Имбэ Масамити (齊部正通), синтоиста периода Муромати (室町). Он никогда не отвергал буддизма или конфуцианства так решительно, как это делали Мотоори Норинага или Хирата Ацутанэ. Напротив, он видел *raison d'être* конфуцианства и буддизма в том, что «они более или менее различаются, но оба эти пути хороши». Что касается синтоизма, он утверждал: «Синто: — Правильный Путь для нашей страны. Он соответствует великому порядку, почитает чистый Принцип, не отрекается от начала начал и никогда не прекращает движения»⁷⁶. То есть синтоизм предпочтителен именно как Путь Японии. Мыслители *кокугаку* пошли дальше и стали вовсе отрицать необходимость конфуцианства и буддизма. Камо Мабути (賀茂真淵, 1697-1769) утверждал, что конфуцианство бесполезно для Японии: «Если учение Конфуция никогда не претворялось в жизнь даже в самом Китае, то откуда корни этого учения, для чего они нужны, зачем им быть в Японии?»⁷⁷. Эта точка зрения позже достигла своей крайней формы у других представителей *кокугаку*.

Эти учителя заявляли о своей независимости как от буддизма и конфуцианства, так и от синто, что логично следует из их позиции. Например, Томинага Накамото (富永仲基, 1715-1746), книжник-купец из Осака и свободный мыслитель, защищал

⁷³ Кумадзава Бандзан. Мива-моногатари 三輪物語, св. 7 / Бандзан дзэнсю:, т. 5, с. 67. В другом месте он говорит: «Если бы китайские мудрецы прибыли в Японию, они бы признали: синто: — наш традиционный Путь» (там же, т. 1, с. 12).

⁷⁴ Цит. у Хиянэ, указ. соч., с. 943.

⁷⁵ См. *Иэнага Сабуро*: Тю:сэй-буккё:сисо:-си-кэнкю:, с. 104; тж. *Ивахаси*, указ. соч., с. 301.

⁷⁶ *Имбэ Масамити*. Синдай-ко:яку 神代口訳, цит. у Хиянэ, указ. соч., с. 660.

⁷⁷ *Камо Мабути*. Кокуико: 国意考 / Камо Мабути дзэнсю:, т. 10, с. 368.

«истинный Путь» или «Путь Путей», который определял как «Путь, которому надлежит следовать в сегодняшней Японии»⁷⁸. Чтобы осуществить этот «истинный Путь», его следует ограничить как во времени (то есть в «сегодняшнем дне»), так и в пространстве (в «Японии»). Поэтому очевидно, что согласно его теории «Путь» как принцип человеческого существования проявляется в формах, неизбежно заданных исторически и топографически. Он осуждает «пути, уводящие от истинного Пути», относя к таковым и синтоизм, защищаемый его современниками, учителями *кокугаку*, и конфуцианство, которому учат конфуцианские мыслители, и буддизм, проповедуемый буддистами, потому что, как он объясняет, все они не отвечают историческим и топографическим особенностям человеческого существования⁷⁹.

Мы сейчас подходим к заключению, что стремление использовать идею «исторического соответствия современной Японии» как мерило оценки всех учений — основная особенность японских мыслителей: ⁸⁰. Когда эта идея достигла своей крайности, она увенчалась приданием первостепенного значения пространственному фактору, этноцентризмом или сверх-национализмом и особым подчеркиванием специфики времени, что проявлялось в приспособленчестве и вело к примирению с насущно данной ситуацией. Это легко оборачивалось склонностью пренебрегать универсальным законом, действенным для каждого и в любом месте. Но никакое учение, склонное отвергать универсальное, не может стать универсальной системой мысли для всего человечества, найти сторонников среди других народов. Чрезвычайно сложно обратить другие народы к японскому образу мышления. В области мысли Япония имеет очень мало такого, что можно было бы предложить культуре человечества. Только в области искусства, (особенно изобразительного) Япония смогла внести заметный вклад в мировую цивилизацию. Это ее влияние не может быть отброшено. Что же касается мировой мысли — то, несмотря ни на что, влияние Японии на нее почти ничтожно.

Можно возразить, что, поскольку произведения искусства воспринимаются с помощью интуиции, постольку их достоинства могут быть легко поняты другими народами. Однако что касается мира мысли, то здесь посредником коммуникации является язык, что затрудняет понимания идей одного народа другими народами. Такое возражение неосновательно. Несмотря на то, что некоторое количество памятников японской мысли было переведено, а современная японская философия частично представлена в зарубежных странах (в некоторых случаях — японским правительством, а в других — организациями, поддерживаемыми правительством), всё это мало способствовало влиянию нашей мысли на мысль других стран. То, что произвело сильное впечатление на японцев, не может с таким же успехом быть принято другими народами. В случае индийской или китайской мысли, напротив, подобных попыток распространить влияние своей философии на другие страны при поддержке собственного правительства было очень немного. Однако влияние философии этих стран на мысль других народов несомненно. Распространение буддизма в страны востока не поддерживалось какой-либо политической или военной силой. То же можно сказать и об индуизме, проникавшем в страны Индокитая и Индонезии. Конфуцианство не было навязано Японии китайским правительством, но добровольно принято японцами. Влияние китайской мысли на западную философию эпохи Просвещения, вклад индийской мысли в философию и литературу романтизма оставили следы

⁷⁸ «Окина-но фуми» 翁の文, гл. 6.

⁷⁹ Там же, гл. 1.

⁸⁰ Мы не утверждаем, что японские мыслители, названные выше, не признавали универсальности Пути. Кумадзава Бандзан, например, говорил: «Путь есть Путь всех богов, неба и земли. Он обладает всеобщей действенностью во всем мире, в Китае и в Японии» («Сю:гу-васё» 集義和書, гл. 11 / Бандзан дзэнсю:, т.1, с. 286).

слишком глубокие, чтобы их можно было стереть. Но дала ли Япония миру что-либо подобное?

Япония потерпела поражение, еще не начав мировую войну: все ее попытки пропагандировать в азиатских странах синтоизм, японскую религию, кончились неудачей. Причина провала ясна: синто — национальная религия Японии, а заменить национальные религии других народов своей невозможно. Различные школы японского буддизма также посылали своих миссионеров в другие азиатские страны, и также потерпели неудачу, потому что они проповедовали не сам буддизм, но его «японскую» версию, которая была повсеместно отвергнута народами Азии. Склонность делать упор на конкретные факты или специфические особенности привела к полному отсутствию реалистического мышления, и в итоге привела к низкой оценке рационального мышления вообще и преклонению перед неконтролируемой интуицией. Здесь кроется причина неудачи Японии в прошлом и опасность для ее современного существования. Чтобы не повторять ту же ошибку, Япония должна отныне учиться искать универсальную причину через анализ разнообразных фактов. Но это не умаляет заслуги многих японских мыслителей.

Культурное многообразие — слабость критического духа

В силу своей толерантности японцы впитывают различные культуры других стран без особых затруднений. Они стремятся понять *raison d'être* каждого из этих новых и различных культурных элементов, в то же время пытаясь сохранить наследие собственного прошлого. В различных областях культуры они ищут единства и гармонии, допуская сосуществование разнородных элементов.

У любой национальной группы существует основной язык, являющийся для нее главным общим знаменателем. Японский язык содержит большое количество слов иностранного происхождения. Все основные понятия выражены китайскими терминами. В последнее время в употребление вошло множество западных слов. Даже числительные, которые менее всего изменялись в других языках, у нас заимствованы из китайского. Слова, усвоенные из других языков, иногда получают значение, отличное от первоначального, но в целом, как правило, сохраняется исходное значение. Многие архаические японские слова сохраняются в устной речи, но на письме они записываются китайскими иероглифами. Впитывание такого большого количества иностранных слов системой языка — большая редкость среди языков цивилизованных народов.

Слова, перенятые из китайского или западных языков, — это в основном существительные. Путем прибавления суффиксов происходит их изменение, в чем-то похожее на склонение, и существительные становятся наречиями или прилагательными. Прибавление глагола «су» (в разговорном японском «суру») превращает существительные в глаголы. Это доказывает, что иностранные слова заимствуются, по существу, как имена, но эти имена уже используются как языковой материал. Основные черты японского языка не претерпели значительных изменений, и старые синтаксические формы были сохранены достаточно точно.

То же характерно для японцев и в отношении принятия ими чужой культуры. Они весьма чутки при заимствовании и усвоении иностранной культуры, но усвоенное воспринимается уже как составная часть японской культуры. Каковы бы ни были цели заимствования, налицо социальный и культурный факт: всё, что заимствовалось, понималось как средство и как материал. Такое отношение породило концепцию «японский дух и китайское учение». Эта традиционная установка японцев дает ключ к пониманию нашего культурного многообразия.

Существуют различные аспекты культурно многообразия. С древних времен в политическом устройстве Японии не происходило никаких радикальных революций.

Правящий слой того или иного исторического периода никогда не приходил к полному упадку. Классы, чья политическая власть и влияние были утрачены, продолжали пользоваться уважением народа как хранители древних культурных традиций, сохраняли определенный духовный авторитет. Подобный политический феномен не встречается ни в Индии, ни в Китае, ни в Тибете; он существует в известных пределах у урало-алтайских народов, но Япония — наиболее очевидный случай⁸¹.

Многообразие обнаруживается в образе жизни японцев, в одежде, еде и привычках, да и в искусстве: противоречивые элементы, старые и новые, существуют вместе. Равным образом в области религии различные формы веры, противоречащие друг другу в своем своеобразии, не просто сосуществуют в общественном целом, но и взаимодействуют в повседневной жизни каждого отдельного человека.

Практическая заслуга японцев в том, что они позволяют разнородным элементам культуры существовать в их различиях и особенностях, и вместе с тем приносят в них определенное единство. В большинстве случаев такое единство основывается на дружественном взаимодействии во имя общего благополучия. Японцам, при их склонности обращать наибольшее внимание на человеческие связи и при их иррациональном складе мышления, недостает радикальности, духа противостояния и критичности.

Эта слабость проявляется в практическом социальном поведении, как в политике, так и в других областях, но еще более она заметна в области мышления, где логическое противостояние неизбежно. Что касается буддизма, то современная жизнь монахов и простых верующих сильно отличается от той, какой она была до реставрации Мэйдзи. Так или иначе, существует глубокая пропасть между старым учением и реальностью современной жизни, но никто не старается преодолеть этот разрыв с помощью рефлексии, мышления. Идеологический хаос показательно изобличает взгляд на отношение к основополагающим правилам. Для буддиста, независимо от того, является ли он монахом или простым верующим, употребление алкоголя строго запрещено. Но нарушение этого запрета считается в Японии само собой разумеющимся⁸². Брак, как правило, не разрешается монахам (кроме тех, кто принадлежал школе Син), если только учение и наставления японских основателей различных школ воспринимать как абсолютно авторитетные. Возможна следующая альтернатива: или строго следовать примеру основателей, или отрицать их авторитет, объявив о своем желании стать монахом, оставаясь в миру, как это делали некоторые монахи в школах махаяны, в Непале, Тибете, или в японской школе Син. О таком решении, основанном на тщательном логическом рассуждении, почти никогда не задумывались японские буддисты. Они никогда не пытаются как-либо теоретически осмыслить несоответствия, которые им иногда доводится встречать, между доктриной, поддерживаемой на словах, и фактическим поведением. О схожем явлении говорит и та особенность интеллектуальной истории Японии, что при заимствовании и бездумном поглощении западной философии критического ее исследования никто не предпринимал. Нехватка критического духа в области теории соответствует в области литературы недостатку воли, способной вселить в сердце читателя понятие или идею, какими бы абстрактными они ни были. Доктор Хага Яити пишет: «Ум японцев крайне редко склонен бывает доходить до крайностей в недовольстве миром, в сетованиях, цинизме или снобизме. Вот почему литература нашей страны так проста»⁸³.

⁸¹ См. *Spuler B. Die Goldene Horde* и его же *Die Mongolen in Iran*.

⁸² При новом освящении знаменитого буддийского храма в октябре 1958 г. множеств бочонков *сакэ* было выставлено как пожертвование перед храмом, а палатки, представлявшие различные марки водки, вступали в очевидное противоречие с изначальным учением будды.

⁸³ Указ. соч., с. 121.

Даже произведения буддийской литературы, любимые японцами, в большинстве своем отмечены недостатком радикальности. В средневековый период, когда буддийская мысль глубоко проникала в сознание народа, религиозное сознание японцев не было столь уж серьезным. В собраниях буддийской поэзии очень мало стихотворений, описывающих терзания от осознания греха. Напротив, многие из них выражают юмористическое и жизнерадостное настроение.

Паучок, ткущий паутину
У Восточных Ворот Чистой Земли,
Живет между балок Ворот.
Оно споро ткёт одеяния для молящихся
В сияющем свете Чистой Земли⁸⁴.

«Записки из кельи» (方丈記, «Хо:дзё:ки») Камо но Тё:мэй (鴨長明, XII-XIII вв.), памятник японской буддийской прозы, также обнаруживает нехватку радикальности:

«Весной — глядишь на волны глициний... Словно лиловые облака, они заполняют собой весь запад.

Летом — слушаешь кукушку... Всякий раз, как перекликаешься с нею, как будто заключаешь уговор о встрече там, на горных тропах в стране потусторонней.

Осенью — весь слух заполняют голоса цикад... И кажется: не плачут ли они об этом непрочном и пустом, как скорлупа цикады, мире?

Зимой — любишься на снег... Его скопление, его таянье — все это так похоже на наши прегрешенья!

Когда молитва на ум нейдет иль из чтенья книг священных ничего не получается, я отдыхаю, пребывая в полном бездействии»⁸⁵.

Автор просто наслаждается сменой времен года, здесь нет сколько-нибудь серьезного чувства греха или осознания греховности, как нет и абсолютной преданности будде. Для сосредоточения при аскетических практиках индийцы изобрели различные методы, например, испытание себя с помощью «пяти огней» (когда вокруг аскета, сидящего под палящим солнцем, разжигалось четыре костра) или сидение на полу, усыпанном острыми осколками. Подобную истовость аскезы едва ли можно встретить у японцев. И для китайцев, и для индийцев совершенно не характерно подобное признание буддийского отшельника: «я отдыхаю...». Комментируя «Записки из кельи», доктор Ямада Ёсио (山田孝雄, 1873-1958) говорит: «Автор, ведомый буддийской философией, постиг непостоянство мира явлений и потому бежал от этого мира; он не негодует на небеса, не проклинает мир, а просто уединяется в своем отшельничестве и находит пассивное удовольствие в состоянии одиночества. В итоге его взгляд на непостоянство воспринимаемого мира и его пессимизм проявляются лишь наполовину. Не потому ли, что японцы по природе оптимисты?»⁸⁶.

Ёсида Кэнко: (吉田兼好, 1283-1350), автор «Записок от скуки» (徒然草, «Цурэдзурэ-гуса»), восхищается аскетическими практиками буддизма, но в то же время не скрывает своей жажды мирских удовольствий:

«Когда жилище отвечает своему назначению и нашим желаниям, в нем есть своя прелесть, хоть и считаем мы его пристанищем временным...

⁸⁴ В «Рё:дзин хисё:», св. 2, 1с, № 104.

⁸⁵ «Хо:дзё:ки», изд. Иванами Бунко, с. 61 сл. (См. Классическая японская проза XI-XIV вв. М., 1988. С. 307-308, пер. Н.И. Конрада — Ред.).

⁸⁶ Во введении к указанному изданию «Хо:дзё:ки», с. 4.

Мужчина, который не знает толка в любви, будь он хоть семи пядей во лбу, — неполноценен и подобен яшмовому кубку без дна»⁸⁷.

Японская литература, как кажется, с неохотой описывает отшельников, которые отвергают свои природные склонности.

Недостаток радикальной теоретической рефлексии идет рука об руку с юмористическим и комическим настроением японцев. Нет необходимости углубляться в детальное рассмотрение этого вопроса, так как это неоднократно обсуждалось в других местах⁸⁸. Здесь достаточно будет отметить, что даже такая серьезная вещь как буддизм, часто превращалась в предмет для шутки.

Насмешки над буддийскими монахами так же древни, как и «Собрание десяти тысяч листьев» («Манъё:сю:»):

«Вместо леса пышной бороды
У монахов лишь пеньки одни торчат.
Можешь привязать к пенькам коня,
Да не дергай сильно впопыхах:
Заревет от боли наш монах»⁸⁹.

Подобная тенденция к превращению буддизма в объект осмеяния особенно резко выражена в Новое время.

Монахи школы Дзэн также часто изображались в качестве героев комических историй. Кроме того, их считал сочинителями остроумных стихотворений. В этом можно усмотреть пародию на дзэнские диалоги, однако подобные сочинения встречали живой отклик японцев, любящих создавать немногословные каламбуры. Прототипом подобных веселых монахов стал Иккю: (一休): случаи из его жизни описаны в серии смешных историй, названных «Рассказы об Иккю:»⁹⁰. Наставник школы Дзэн по имени Мусо: (無窓) также превратился в комического героя. Это касается не только монахов Дзэн: даже строгому и набожному монаху Гэнсэй из школы Нитирен приписали авторство шутильной книги под названием «Гэнсэй хэкисё»⁹¹, что было страшным позором для столь почтенного религиозного деятеля. То, что настоящий автор книги связал свои забавные истории с уважаемым именем Гэнсэй, было сделано не из уважения к Гэнсэй и не из желания опорочить его. Сочинитель просто хотел сделать свои остроты более действенными.

Сходным образом, даже серьезное рассуждение может сочетаться с юмористическим настроением. Хакуин, распространивший учение Дзэн и придавший ему местные черты, проповедует в простонародной манере, полной всяческих острот: «Мое имя — Одавара Ю:сукэ, и я стал аптекарем прежде, чем родился, — то есть начиная с поколения родителей. Я знаю: лучше всего раскупают запрещенный товар. Слушайте же, и я расскажу вам о моем средстве! Снадобье, которое я предлагаю, называется: “Пилюля Становления Буддой Посредством Постижения Собственной Истинной Природы”. Если вы используете это средство, вы освободитесь от мучительной тошноты, муки непостоянства в “трех мирах” и боль скитания души по “шести путям” успокоятся... Первым нашу страну познакомил с этим снадобьем Сэнко:, и уже позже явились двадцать четыре выдающихся аптекаря. Еще позже учитель Дайто: из Мурасакино много дел наделал при дворе Государя. В ту же пору там появился некий

⁸⁷ Кэнко:-хо:си Цурэдзурэгуса, гл. 10 / Нихон котэн бунгаку тайкэй, т. 30, с. 97. (См. Классическая японская проза..., с. 316, 319, пер. В.Н. Горегляда — *Ред.*)

⁸⁸ См. Хага, указ. соч., С. 126 слл.

⁸⁹ «Манъё:сю:», № 3846 (перевод А.Е. Глускиной — *Ред.*).

⁹⁰ См. Фудзии Отоо, указ соч., с. 70 слл.

⁹¹ Там же, с. 114.

аптекарь, который изготовил средство под названием “Пилюля Откровения” и другой, который сделал “Пилюлю Тайны” — оба эти средства тягались в полезности и действенности с “Пилюлей Становления Буддой”. По императорскому указу Дайто: устроил диспут с аптекарями храма Мии в Нара и на горе Хиэй и там одержал победу над ними. Государь-монах Ханадзоно отправил своего посланника в Ибука, что в Мино, дабы призвать Кандзана, и, с почтением приняв его снадобье, наградил его государевым кубком для вина. “Лавка Ханадзоно” — это и есть наше семейное заведение. Скажу вам рецепт того средства. Сначала мы срубаем топором дуб Дзё:сю:, толчем его в ступе шести патриархов, погружаем его в водс Сэйко:, что в Басо, замешиваем его на восьмиугольном помосте Дайто:, кладем на одну руку Хакуин, скатываем в шарик пальцем Гутэй, заворачиваем в белую бумагу Гэнся, и на этой бумаге пишем: “Пилюля Становления Буддой Посредством Постижения Собственной Истинной Природы из лавки Ханадзоно ветви Риндзай школы Дзэн”. Если бы ты проглотил эту таблетку, ты бы изрыгнул нечто, называемое “пустым сознанием”, а снадобье осталось бы в твоём теле до конца твоей жизни. Если бы ты прожевал ее достаточно хорошо и затем проглотил и сохранял на дне своего живота, когда ты уходишь или возвращаешься, когда стоишь или сидишь, — тогда ты никогда не испытывал бы радости, даже если бы переродился в раю, и никогда не чувствовал бы боли, даже если бы попал в ад. Я не должен говорить дурно о других средствах, но “Пилюля Шести Знаков” (*На-му-А-ми-да-Буцу*) может быть питательна для обычного человека, если он будет принимать ее до завтрака и после ужина, но она никогда, уверяю тебя, не будет действенна и не облегчит смертной муки. Именно такого рода пилюли люди называют “Пилюлями Становления Буддой В Час Кончины”. Такая пилюля будет стоить тебе трех монет. Но что касается моей пилюли, то она не будет стоить тебе ничего. Позволь мне прервать мой рассказ — и почему бы тебе не попробовать ее прямо сейчас?»⁹².

Монахи Индии или Китая никогда не проповедовали буддизм подобным образом.

В начале периода Эдо автор по имени Нёрайси (如備子) написал «Записку о ста восьми *тё:*» (十八町記, «*Хякухаттё:ки*»). В этой книге утверждается, что в каждом из трех основных учений — конфуцианстве, даосизме и буддизме — есть по одному «*ри*»⁹³ (что означает и «Принцип», и «3927 м»). А если каждое из трех учений содержит по одному *ри*, а один *ри* состоит из 36 *тё:* (町, 109,09 м), то всего получается 108 *тё:*. Таким образом, название книги возникло из игры слов⁹⁴. В таком забавном виде единство трех учений проповедовалось обществу и воспринималось им.

Следует заметить, что японцы смеются над буддой, Семью Божествами Счастья и всем остальным, что они заимствовали, не делая каких-либо различий. Но они никогда не высмеивают своих собственных родовых богов. Подобная двойственность порождается, с одной стороны, ограниченностью религиозного сознания, и с другой — подчеркиванием своего происхождения и близких человеческих связей.

Учитывая все эти особенности японского образа мышления, западные наблюдатели могут прийти к мнению, что японцам недостает глубины мысли — в сравнении, например, с китайцами. И если японцы гордятся тем, что им удалось успешно синтезировать различные культуры мира, то на самом деле они, вероятно, просто выказывают некритическое и примирительное стремление к компромиссу, при случае жертвуя ради своего удобства всем, что в заимствованных культурах окажется неподходящим и несовместимым.

⁹² «*Кэнсё:-дзё:буцу-ган-хо:сё*» 見性成仏丸方書 / Дзэммон-хо:го-сю:, т.2, с. 239 слл.

⁹³ Кит. *ли*. Игра слов: «Принцип» пишется иероглифом 理, мера длины — 里, читаются оба знака одинаково. — *Ред.*

⁹⁴ См. *Исида Мотосуэ*, указ. соч., с. 9.