

I. Гомза

АНАЛІЗ РИГІДНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ СТРУКТУРИ ТА ЕЛЕМЕНТАРНОЇ ГНУЧКОСТІ (НА ПРИКЛАДІ ЦІНІСНИХ СИСТЕМ КОНФУЦІАНСТВА ТА ДЗЕН-БУДДИЗМУ) В ЯПОНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Вступ

Імператор, котрого ми шанували більше за Христа, Магомета, Конфуція, більше усіх богів, святих та мудреців, виявився звичайнісінькою людиною.

Кайко Такесі, «Гірке похмілля»

6 та 9 серпня 1945 р. над двома великими містами Японії спалахнули вибухи, котрі не тільки дощенту зруйнували Хіросіму й Нагасаки, а й постали символічною ризикою попід багатомірковою історією Країни Вранішнього Сонця: вперше на острови став чобіт іноземця-переможця, вперше японці дізналися, що божественне походження тенно не визнається іноземною (західною) світоглядною традицією — звичайнісінька фікція; вперше японському соціуму було кинуте виклик, назва котрому — примусова модернізація...

Попри видиме процвітання Японії сьогодні, через шістдесят років після прийняття нової демократичної Конституції 1947 р., після формування західної політичної системи чи становлення відкритої публічної сфери, нам здається доцільним здійснити аналіз соціальної структури суспільства, виникнення джерел котрої сягає тисячолітніх глибин. Іншими словами, метою цієї праці є діахронічний аналіз японського соціуму та особистостей японського типу.

Сьогодні, коли в Японії після доленосної поразки змінилося три покоління, надзвичайно гострим видається питання: які суспільні та особистісно-культурні особливості нації сприяли

швидкому і результативному засвоєнню чужої системи та — що головне! — її адаптації до власних принципів. Саме тому досягнення поставленої мети розкривається за допомогою розв'язанням низки завдань:

1. Визначення основних культурно-філософських систем, котрі постали чинником формування жорсткої японської соціальної системи.
2. Визначення основоположних принципів релігійно-філософських вчень, які сприяли створенню лабільного особистісного ідеалу.
3. Стислий аналіз синкретичного поєднання цих дихотомічних принципів.

Враховуючи обмеженість обсягу даної роботи, ми не можемо претендувати на глибинний та всебічний аналіз всіх світоглядних принципів аналізованих тут традиційних суспільств. Головну увагу в нашому дослідженні буде приділено найважливішим (з нашої точки зору) ознакам втілення ригідної структурної ідеології (Розділ 1) та ідеї персонального розкриття (Розділ 2). У заключній частині роботи, на прикладі середньовічної Японії, ми зробимо спробу показати конкретні шляхи реалізації їх синтезу і його еволюційну дієвість в умовах сучасної модернізації цієї країни.

Розділ 1

Той чоловік — ніхто інший, як Кун-цзи, мудрець Лу, той самий, який полишив батьківщину, щоб проповідувати Шлях. Він навчав володарів різних земель лише мистецтву правління, котре укріплює родину, збагачує країну та дарує владу в Піднебесній.

Танігзакі Дзюн'ітіро, «Цзілінь»

Ідеологічно-світоглядний комплекс конфуціянських принципів став тим величезним ресурсом, котрий живив китайську культурну спільноту необхідною вітальною енергією протягом тисячоліть її існування. Велика кількість імператорів Тянься та керманічів нового Китаю — від Цінь-Ші Хуанді до Чан Кай-ші — постійно зверталися до максим, запропонованих Кун-цзи, аби за їхньою допомогою створити потужну державу добробуту.

Одночасно це вчення мало великий вплив на культуру та суспільства сусідніх країн — Кореї, В'єтнаму і, що є найцікавішим в даному дослідженні для нас, Японії. Ми спробуємо стисло охарактеризувати головні риси конфуціянства, які сприяли становленню сучасного японця як контекстуала, тобто так званої «людини середовища» (人間).

В даному ракурсі найбільш прийнятним є аналіз образу *цзюньцзи* — «шляхетної людини» (君子) — та її стосунків з оточуючим світом, адже саме чесноти цього ідеального індивіда впливають з системи конфуціянських цінностей. *Цзюньцзи* виступає тим необхідним елементом жорсткої соціальної структури, котрий, будучи в неї вбудованим, не втрачає в той же час ані самодостатності (як особистість), ані ідентичності (як представник своєї нації). Про Конфуція, який і сам виступає у канонічних збірках як зразок шляхетної людини, написано: «У розмові з нижчими вельможами він був твердим і прямим, у бесіді з вищими — люб'язним. У присутності імператора він виступав з благоговінням, але ніколи не забував про самоповагу» [3].

Простір, в якому розгортається буття *цзюньцзи*, не безпосередній, замкнений на одиничному індивіді: шляхетна людина існує в оточенні інших людей, та — що головне! — непорушних, віковичних правил. За їхньою допомогою реалізується принцип серединного шляху (中道). Оскільки *тянь* (небо) (天) має власну волю, котра виражається в *мін* (голі) (命), то з їхнього поєднання *тяньмін* (天命) великого, правильного ідеального порядку, який надає всьому живому його призначення, — виводиться стоїчний фаталізм індивіда. Той, хто існує у відповідності з законами Неба, підкоряється їм, наслідує його зразки, ніколи не піде проти блага.

На запитання одного з адептів, хто з його учнів кращий, Конфуцій відповів, що один з його улюбленців переходить за середину (中), другий же її не досягає. Адепт припустив, що начебто, перший кращий за другого, проте вчитель відповів: «Переходити визначену межу — те ж саме, що і не доходити до неї» [3]. Серединний шлях виражається саме в його однаковій віддаленості від лідарства та надмірної цікавості.

Конфуціянство оперує концепцією *учан* — незмінністю п'яти моральних принципів: гуманності, справедливості, мудрості, стриманості та відданості — й саме з їхньої правичності випливає догматизм, котрий і є головною рисою вчення. Варто зрозуміти, що цей термін, набувши у західній філософській традиції до великої міри негативних конотацій, не дає змоги

правильно й повністю зрозуміти його семантику в конфуціянстві: під догматизмом ми розуміємо не схематичне, закріплене мислення, що виростає зі сліпої віри в авторитети та застарілі норми, але певний корпус максим, систему ідей, котра найпевніше веде до правильного життя. Ідеал Конфуція «сприяє людям у втіленні їхніх добрих справ, але не злих» [3]; власне саме цю формулу варто вважати найбільш містким поясненням всього вчення.

Спробуємо проілюструвати наше твердження аналізом співвідношень між чотирма основними моральними категоріями конфуціянства – *жень* (людяність) (仁), *і* (обов'язок) (義), *лі* (етикет) (理) та *чжі* (розум) (知).

Під впливом західної гуманістичної традиції, котра виростає з християнського ідеалу жертвовної любові (агапі), ми розуміємо термін «людяність» в першу чергу як здатність до співчуття, гуманного ставлення до інших. І хоча конфуціянство не заперечує це трактування повністю (у «Лунь юй» зустрічається вислів: «не вчиняти з іншими так, як не хочеш, щоб вчинили з тобою»), проте воно постає звуженим і частковим розумінням усієї глибини терміну.

«Перебороти себе й повернутися [в словах та діях] до правил – в цьому полягає *жень*. Якщо одного разу ти таки перебореш себе та повернешся [в словах та діях] до правил, то в Піднебесній назвуть тебе людиною, котра володіє *жень*. Воно залежить лише від самої людини. Як же може воно залежати від інших?... Не можна дивитися на те, що не відповідає правилам; не можна говорити того, що не відповідає правилам; не можна робити того, що не відповідає правилам» [3], – у цьому полягає справжній зміст людяності.

[Тут і надалі ми скористаємось надзвичайно незграбним, але майже дослівним перекладом китайського оригінального тексту].

顏淵問仁、子曰、克己復禮為仁、一日克己復禮、天下歸仁焉、為仁由己、而由人乎哉、顏淵曰、請問其目、子曰、非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動、顏淵曰、回雖不敏、請事斯語矣。

Жень, таким чином, є внутрішньою інтенцією, котра виражається зовнішньо, – воно може реалізовуватися лише у відмові від власних вузьких інтересів на користь загальних. В той

же час під загальними розуміється не моральність суспільства, котра в часи Конфуція була надзвичайно низькою, але вже згадані правила Неба. Власне, саме тому «шляхетна людина універсальна, проте не партійна, а профан партійний, але не універсальний» [3]. Таким чином, людина без *жень* не є злою, поганою чи ганебною. Вона не здатна до глибинного усвідомлення власної ідеї, іншими словами до розуміння свого обов'язку. У «Лунь юй» знаходимо пряме свідчення цього твердження: «Цзюньцзи знає обов'язок, низька ж людина знає зиск» [3].

Втім, попри важливість людяності *жень* у розвитку людини, вона не є Абсолютом. Знаковий діалог Шостої Книги (« — Якщо шляхетній людині скажуть: в колодязі *жень*, чи ж він полізе туди? — Ні. Благородний може піти, але не може впасти, його можна ошукати, проте він не потрапить в пастку») демонструє, що самої якості *жень* недостатньо для перетворення на цзюньцзи — необхідний ще й раціональний регулятор чуттєво мотивованої людяності, а саме чжи (知).

Розум (чжи) виступає вторинним по відношенню до людяності, проте він надає їй необхідної структурної жорсткості. Ось чому в канонічному «Лунь юй» можна зустріти парадоксальне — на перший погляд — твердження: «Так, іноді шляхетна людина буває негуманною, проте низька людина ніколи не стане гуманною» [6].

Характер зв'язків розуму та людяності досконально пояснюється наступними роздумами: «Якщо те, чого ти можеш досягти за допомогою своїх знань, не спирається на *жень*, то досягнуте буде втраченим. Якщо те, чого ти можеш досягти за допомогою своїх знань, не спирається на *жень*, і при управлінні народом використовується без самоповаги, то натовп не буде шанобливим. Якщо те, що ти можеш досягти за допомогою своїх знань, спирається на *жень* і використовується з самоповагою для управління народом, але при цьому забуваються правила, то ти ще дуже далекий від ідеалу» [7].

子曰、知及之、仁不能守之、雖得之、必失之、
知及之、仁能守之、不莊以禮之、則民不教、知
及之、仁能守之、莊以禮之、動之不以禮、未善
也。

Іншими словами, благо виникає лише там, де з людяності вибудовується Істина, котра підкріплена етикетом та втілюється в життя згідно з правилами. Тобто чжі виступає частковим

дериватом принципу *жень*, його адаптацією та пристосуванням до конкретних умов.

І власне тут ми наближаємось до головного питання: в чому зосередження цих основних категорій конфуціянської моралі? Варто нагадати, що Кун-цзи та його послідовники оперували такими поняттями, котрі розкривали сутність обробленого матеріалу — *чжи*, *вень* та *пу*. *Чжи* (質) — «природна сутність», «сира глина». Ці значення мотивовані такою ідеєю даного знака: «дві половини (斤斤) речі, через з'єднання яких можна її ідентифікувати. Тобто це є найпростішим способом розпізнання речі. (Порівняй принцип *ян-інь* взаємин, через які актуалізується як форма, так і сутність речі)». Додаванням ідеограми 貝 — «гроші» мотивується таке значення, як «вексель». *Вень* (文) — «культура», «витончена форма» («упорядкування ((一~二) хаосу (爻) як іпостасі, що є джерелом породження всього суцього»).

На перший погляд видається, що Конфуцій схиляється до природної сутності, адже він стверджує: «Хоча раніше люди були в церемоніях та музиці дикунами, а їхні нащадки стали освіченими, я б наслідував перших» [3], — тобто він віддає перевагу людині, а не тому, що з неї робить культура. Втім, не варто вважати китайського мудреця предтечею Жан-Жака Руссо [3], адже нижче стверджується: «Коли природа переважає виховання, то проявляється грубість. Коли виховання переважає природу, то існує лише лицемірство. Лише пропорційне поєднання дає шляхетну людину» [3].

Тобто Конфуцій критикує сучасних людей не за те, що вони окультурені, але за те, що їхня культурна форма набрала ганебного характеру — вони лише розважаються, полюють, відпочивають, не думаючи ані про самовдосконалення, ані про правильне управління народом.

Натомість сама культура виступає як регулятор, через що і відкриває шлях до Небесних Правил. Недарма Вчитель стверджує: «Про гуманність говорити складно... А вчиняти згідно з нею ще складніше» [3]. З цих слів випливає характер блага як обов'язку, імператив прагнення до блага, притаманного всім природним істотам, і Небу, і Землі, проте воно розкривається лише в правильному культурному середовищі. Це означає, що *жень* супроводжується певною роботою над собою, а той факт, що «вчиняти людяно ще важче» означає, що зусилля це привноситься зовнішнім обмеженням і потребою співвідносити свої вчинки із ним. Можна помітити, що *жень* в такому випадку є наслідуванням природної відповідності людини, її культурною

подобою. Іншими словами, «Шляхетна людина відшукує друзів, дякуючи культурі й товаришуючи з ними, вона вправляється у своїй гуманності» [3].

曾子曰、君子以文會友、以友輔仁。

Отже, *вень* (文) та *чжи* (知) не перебувають у незборимому вічному протистоянні — а саме така тенденція притаманна західній філософській думці від Гоббса до Фрейда, — але доповнюють одна одну, розкриваючи різні грані Людини. Наша теза підтверджується наступним діалогом з «Лунь юй»: «Цзи-цзи-чен сказав: шляхетній людині досить власної природи, навіщо їй ще й шліфування? Цзи-гун відповідав: Так, Ваші слова — слова шляхетної людини, проте навіть четвірка коней не наздожене слово, котре зірвалося з язика. Зовнішні прикраси мають відповідати природі, а природа — прикрасам. Шкура барса або тигра без шерсті нагадує шкуру собаки або барана» [3].

Власне конфуціянська традиція оперує терміном *лу* (樸) — «природна простота», «сутність речей», «необроблений кусок деревини» тощо, котрий поєднує ці опозиції. Ця категорія протилежна демонстративній красі штучного *вень* (文), і хаотичній данності *чжи* (知). Вона — відповідність зовнішньої форми внутрішній суті. Чому відповідає категорія *пу* в ціннісній сфері? Церемоніям та етикету. Нагадаємо, що, перш за все, шляхетна людина для Конфуція — це чиновник, але не пасивний виконавець рішень, а особистість, чия роль впливає з її правильної свідомості — з розуміння важливості місця, котре вона посідає. Церемонії дають той необхідний каркас знань і навичок, який дає змогу найбільш повно розкрити і сутність місця, і сутність того, хто його займає. Іншими словами, в громіздкій соціальній системі етикет виступає індикатором здібностей: лише той, хто в повній мірі оволодів знаннями з правил поведінки, з правил літератури, з правил стрільби та правил управління (це чотири «благородних мистецтва» за Конфуцієм), доводить широту своєї особистості. Ось чому Кун-цзи стверджує: «Якщо, володіючи широкими знаннями, ще й обмежувати себе церемоніями, то, завдяки такій поведінці, ніколи не відхилишся від істини» [3].

Конфуціянський етикет постає як необхідний каркас — комплекс знань про природу і суспільство — в який вбудовується кожен, хто існує в природі та суспільстві, заради найбільш повної самореалізації. Отже, коли ми говоримо про жорсткість соціальної структури, запропонованої конфуціянством, за цим

стоїть не ригідність соціальних каст чи складність міжлюдських стосунків, а, саме те, що поза цією структурою людина не здатна реалізовуватись. Особистість, як її розуміє Конфуцій, розкривається лише за умови, коли актор повністю відповідає своїй ролі, носій знань — своїм знанням. Шляхетна людина втілює фаталістичне скорення власному обов'язку, в якому і відшукується певна причина для самоповаги. Конфуціянство є соціально орієнтованою ціннісною системою, адже інтереси та потреби суспільства проєктують дії індивіда на його світогляд, а цінності соціуму набувають першочергового значення саме в жорсткій сітці міжособистісних стосунків. Той, хто не дотримується правил етикету та церемоній, фактично виключається зі структури, тобто втрачає будь яку можливість самореалізації.

Розділ 2

Той факт, що людина, котра насмілилася йменувати себе «Вчителем», нічого не зрозуміла, лише посилює презирство до неї.

Місіма Юкіо, «Золотий храм»

Історичні хроніки свідчать: у 1191 р. монах-буддист Ейсай повернувся зі своєї мандрівки Китаєм, де він навчався у визначного наставника Хуай-чаня. Буддизм, котрий проповідував цей китайський мудрець, був суттєво відмінним від традиційного махаяністичного тлумачення основних догматів і, в той же час, він не був хінаяною. Хуай-чань розвивав традицію Лінь-ци, котру й опанував паломник Ейсай. Повернувшись в Японію, він заснував школу Риндзай як дзен-буддистський варіант світоглядної системи Лінь-ци.

Дзен-буддизм налічує велику кількість шкіл, дві з яких — Риндзай та Содзан — існують і сьогодні, та численну кількість практик, які різняться у кожній з цих шкіл. Проте нашим завданням є не генеалогічний аналіз еволюції дзен, а показ тих його рис, котрі вплинули на становлення особистості японського типу. Тому ми коротко проаналізуємо лише ідейні концепти цього вчення.

Почнемо з такого коану: «Риндзай був запрошений на вечерю до військового табору. Біля воріт побачив вартового. Риндзай наблизився до нього та, вказуючи рукою на стовп, запитав: Цей стовп, він священний чи ні? Вартовий нічого не відповів. Риндзай постукав по стовпу й промовив: Що б ви не відповіли, це лише шмат деревини» [3].

У цьому монолозі (котрий насправді є діалогом!) проявляється іронічне ставлення (притаманне дзен) до реальності, авторитетів та переконань. В даному разі ми застосовуємо термін «іронія» не лише в його традиційному, побутовому значенні, а й з тими конотаціями, які привніс до його змісту Сьорен К'єркегор, а саме «визначення іронії як абсолютного заперечення, внаслідок якого для іронізуючого суб'єкта вся дійсність стає до певної міри незаконною, а від того — і недійсною» [3]. Придивімося ближче: своїм запитанням Риндзай іронізує на адресу:

- a) вартового, адже в китайській військовій традиції охоронні стовпи перед табором були священним атрибутом;
- b) людини, котра здатна поклонитися навіть звичайній деревині;
- c) традиції, яка привчає людей до віри в надприродність звичайних речей;
- d) своєї особи, адже він розмовляє з вартовим, котрий не відповідає йому!

В результаті цієї мовчазної дискусії, де кожен грає свою роль, монах піддає сумніву реальності не лише держави, людини, релігії, але й власного уявлення про реальність держави, людини та релігії, тобто стає на позицію виключеного з дійсності, точніше її ілюзорних конвенцій.

Дзен прагне здерти всю іржу штучності, котрою людство покрило себе. Він розкриває безпричинність та внутрішню невиправданість норм та ідеалів, прирівнюючи їх до банального бруду. Ось чому один з найдивніших коанів з «Риндзайроку» наголошує: «Якщо ти вирушиш в дорогу і раптово зустрінеш Будду — вбий Будду, зустрінеш патріарха — вбий і патріарха, зустрінеш святого — вбий і святого, зустрінеш матір і батька — вбий матір та батька, зустрінеш родича, вбий і родича».

Зречення суспільних конвенцій є необхідним кроком, адже вони забезпечують фатальну розідраність світогляду. У надзвичайно заплутаному тексті, котрий належить перу Догена, знаходимо наступні рядки, котрі здатні пояснити всі наслідки нецілісного буття: «Металевий Будда не пройде крізь розпалену піч; глиняний Будда не здатен перейти воду; дерев'яний Будда не спроможний подолати вогонь» [2]. Так і людина: набуваючи високої майстерності у воєнних справах, втрачає людяність; стаючи вправною в науках, вона перестає бути емоційною... Доген наголошує: «Лише тоді, коли не існує шести органів відчуттів [зір, слух, дотик, смак, нюх та розум — *І. Г.*]

з'являється той, хто пройшов десять печей і став металевим Буддою, хто переплив великий океан і став глиняним Буддою, хто був у полум'ї та перетворився на дерев'яного Будду... Така людина являє собою *хамокусяку* («поламаний дерев'яний черпак» — яп.). І хоча вона, зустрічаючи Будду, вбиває його, але внаслідок цього їй відкривається Будда» [4]. В термінології дзен «*хамокусяку*» — це людина, яка позбавилась усіх відчуттів та переконань (людина чистої свідомості).

Таким чином, дзен-буддизм є не абсолютним нігілізмом, як це могло видатися на перший погляд, а системою екстремальних цінностей — цінностей, котрі набуваються по той бік реальності. Лише вбивши Будду, патріархів, родичів та святих, можна досягти звільнення від хибних уявлень цього світу.

Можна було б заперечити, що боротьба з ілюзорними реальностями дійсності *кембуцу* (見物) є характерною рисою будь-якого буддизму. Мовляв, переборення розірваності суб'єкта та об'єкта, того, хто бачить і того, що бачать, бога і людини тощо було закладене вже у вченні Шак'ямуні. Проте буддизм класичний не мав двох рис дзен-буддизму — вже згаданій всезнищуючій іронії, адже він натомість пропонував всезагальну любов, і активізму.

Якщо для традиційного буддизму дія є потенційним гріхом, адже діяти означає множити злочини в нереальному світі, то Ено — головний учень П'ятого дзенського патріарха — на запитання учня про користь сидячої медитації (дзадзен) відрізав: «Зосереджувати розум на спокої — це не дзен, а хвороба розуму. А обмежувати тіло сидінням і взагалі безглуздо!» [4]. Для дзен-буддизму активізм вивільняє внутрішню енергію духу, возвеличуючи його, саме активізм як цінність, а не дія як данність.

«Одного разу Кутта Сандзо, індійський послідовник Ено, проходив через селище і помітив монаха, котрий медитував у невеличкій хатинці, котру сам для себе і збудував.

— Навіщо ти сидиш тут один? — запитав Сандзо.

— Я медитую. — відповів монах.

— Хто є той, хто медитує? На чому він медитує?

— Що ви маєте на увазі?

— Чому б тобі не обернути свій погляд всередину, туди, де й справді можна відшукати глибинний спокій?

Монах продовжував дивитися на Кутта, не розуміючи його.

Той розлютився й промовив:

— Просто сидіти й тупо дивитися в одну точку, нічого при цьому не роблячи — який в цьому смисл?» [4].

Ми бачимо, що дзен-буддистський монах не лише дозволяє собі розлютитися, але й критикує свого співрозмовника за його недалекоглядність — за нездатність вивільнити свою внутрішню суть, своє реальне «Я».

За переказами, прозріння, тобто досягнення мудрості, досягалися дзен-буддистами і під час рубання дров, і в той момент, як вони їли рис, і навіть при виході зі вбиральні. Іншими словами, медитація — марна справа, адже вона так само наближає до досягнення істини, як і будь-яка інша дія. Саме через таке переконання ми, слідом за японським філософом Судзукі, вважаємо дзен радикальним емпіризмом. Ця ціннісна система поцінює лише мету даної миттєвості, саме тому він «надає перевагу змісту перед формою, проповідує безпосереднє сприйняття та спрямованість всередину» [4].

Ось ще один характерний коан, котрий яскраво ілюструє нашу думку:

«Рютан прожив зі своїм вчителем три роки і одного разу сказав йому:

— Я пробув з вами так довго, але ще жодного разу не отримав від вас настанов чи повчань.

— Як? Невже я нічого тебе не навчав?

— А як же ви робили це?

— Коли ти приносив мені чай, я брав його. Коли ти приносив мені їжу, я забирав її з твоїх рук. Коли ти вклонявся мені, я відповідав тобі кивком голови. Хіба ж я не навчаю тебе?

Рютан мовчав, поринувши в свої роздуми.

— Якщо ти хочеш зрозуміти, розумій не гаючи часу. Коли ти починаєш думати про це, сенс тікає від тебе.

Рютан був просвітлений» [4].

Настанова, внаслідок якої навчання адепта було успішно завершено, розкриває саме радикальний емпіризм у характері дзен-буддизму: цінне лише те, що відбувається тут-і-зараз, те, що безпосередньо розгортається в цій псевдореальності, спотворюючи її, а тому відкриваючи її хибну суть.

Таке світосприйняття пов'язує речі та Людину неопосередковано, рівно як і час з матерією. «По суті, усі речі в цілому світі пов'язані одна з одною як миттєвості. А оскільки всі миттєвості суть час-буття, то вони — ваш час-буття» [4]. За такого розуміння відпадає потреба у будь-яких ціннісних каркасах, котрі стримують людей разом за допомогою норм та переконань, адже дійсну вартість має лише те, що тут-і-зараз відбувається у свідомості конкретного індивіда.

Саме тому авторитети, ідеали та системи преференцій для дзен-буддизму не мають жодної ваги. Навпаки, вони лише заважають розкриттю особистості. «З точки зору метафізики дзен є філософією порожнечі, адже у питаннях життя та смерті він закликає відмовитися від свідомості, пам'яті, логіки, аби вони не заважали плинній розумовій діяльності та блискавичній швидкості дії» [4]. Дзен є формою зречення від усього, чим людина начебто володіє, навіть від життя, з метою повернення до первинно повного Буття!

З такого конструкту випливає певний моральний комплекс дзен. Як зазначає Р. Блайс, дзен-буддизм, з його критичним ставленням до ідеалів та норм, проповідував єдину ідею – «універсальність гарного смаку» [4]. Він пропонує виховувати своє особистісне бачення Космосу, вирощене на акумуляції всіх можливостей «Я», котре, одночасно, може бути зовнішньо спрямованим. Дзен – крапля чорнила, котре стікає з пензля Вічності, а тому він тісно пов'язаний з гострим відчуттям самотності, тієї самої самотності, котра у Ланкаватара-сутрі називається вівіктадхарма, «первинна самотність», що характеризується прагненням Людини, істоти смертної, бути причетною до чогось Вищого. Саме тому можна вважати дзен «бажанням зловити Дух в русі»[4], або Чистим Досвідом, котрий відмовляється користуватися надбаннями будь-якої філософської системи, проте існує за певними етичними концепціями.

Радикальний емпіризм дзен спричиняє його критичне ставлення до всіх соціальних, політичних, культурних цінностей. Дзен іде від досвіду конкретного індивіда до безпосереднього переживання, котре відчувається тут-і-зараз. Саме тому він активно оперує поняттям сін (信) – «віра», котре, втім, означає не віру в Невидиме Божественне, а в те, що було пережито (行), пройшло шлях пізнання (行) та стало глибинним переконанням (言) людини-особистості (行). Саме тому етичний принцип, запропонований дзен-буддизмом, – пережити дійсність незалежно від соціального статусу. Цього, до речі, навчає наступний коан: «На вулиці до Ракана підійшов монах, і тому мудрець підняв свої хоси [ритуальні чотки]. Монах відразу ж вклонився.

– Кому ти вклоняєшся? – спитав Ракан.

– Вам, на знак подяки.

Ракан відразу ж вдарив його. А потім додав:

– Ти вклонився мені, коли побачив, як я підіймаю хоси.

Але чому ти не дякуєш мені щодня, коли бачиш, як я підмітаю подвір'я?» [4] Ця притча хоче сказати нам про те, що не варто

казати «дякую», або бути щирим, або вчиняти шляхетно час від часу — згідно з обставинами. Треба, щоб це був твій принцип життя, твоя внутрішня суть. Тому не варто шанувати чиновників, імператора, навіть будд, адже ми шануємо не їх, а лише їхній статус, а тому діємо нещиро. В певному розумінні дзен-буддизм є надзвичайно демократичним, тому «в його розумінні ніщо не відрізняє чоловіка від жінки, шляхетну людину від простого люду» [4], якщо вони вийшли на шлях дзен.

Можна помітити, що дзен-буддизм є абсолютизацією одичного, тотальним домінуванням індивіда над соціумом, дії над її поясненням, природи над культурою — елемента над структурою. «Тут ми стикаємось з розумінням трансцендентного відчуження серед множини різноманітностей, з ідеєю вабі (侘) — «самотність», «усамітнення» тощо. Тобто бути незалежним від людей, мирських речей — багатства, влади, репутації — і водночас відчувати присутність внутрішнього безцінного скарбу, котрий не залежить ані від часу, ані від соціального стану» [4]. Іншими словами, дзен-буддизм вириває людину з усіх соціально-статусних стосунків, проголошуючи єдиною цінністю її саморозкриття й самодостатність.

Висновки

В «Лунь юй» сказано: «Усвідомлювати свій обов'язок, але не слідувати йому — ганебне боягузтво». Отже, ригідна ідейна система пов'язує в єдине ціле шляхетність людини та її відчуття власного призначення. В «Хагакуре», або інших книгах про бусідо (кодекс самурая) — заклик до свідомого ставлення індивіда до своїх обов'язків, основне втілення якого — вірність своєму володарю: «І у великих, і у маленьких справах заборонено ігнорувати вказівки свого господаря» [4].

Це означає, що суспільна мораль, цінності самурайського соціуму є зовнішньо спрямованими — «його мораль є не інтроспективною, вона спрямована на зовнішній бік життя» [4].

Вертикальна ієрархія, котра вибудовується на конфуціянських нормах, є надзвичайно жорсткою, саме тому в кожній своїй точці вона є обов'язковою для виконання. Ця ж тенденція простежується і при русі нею вгору чи вниз: володар має певні обов'язки перед своїми підлеглими в тій же мірі, в якій кожен підлеглий є відповідальним перед володарем. Внаслідок цього формується (за Е. Хамагуті) контекстуальне середовище, котре виростає з зовнішніх каркасних обмежень, але розвивається всередину і досягає дійсно людських (гуманних) стосунків.

Проте одночасно кодекс бусідо є прикладом надзвичайно гнучкої системи етично поєднаних, але функціонально незалежних одиниць. Коли Ямамото Цунетомо повчає: «Воістину, не існує нічого, окрім єдиного завдання плинної (дзенської) миттевості. Все життя людини — це послідовність відокремлених моментів, які перетікають один в одного. Якщо людина повністю усвідомить конкретну миттевість, більше їй нічого робити не треба і немає більше до чого прагнути. Треба жити, зберігаючи вірність цьому плинному моменту». Ідея відкритості особистості всім миттевостям — гнучкість Абсолюту через дзен — потрапила до свідомості японця.

Поступово відбувається синтез двох основних концептів, синкретичне поєднання ригідних (конфуціянство) та гнучких (дзен) рис. Тобто виникає поживний ґрунт для формування специфічно японського типу соціуму та Людини в ньому. Якщо конфуціянство йде від норм до людини та людських стосунків, то дзен пропонує рухатись від вільної особистості, чия свобода є повною, до етичного ставлення до Іншого (Не-Я).

Отже, вищенаведене можна представити у вигляді таких конкретних положень:

1. Японська культура взагалі та японський соціум зокрема характеризуються значною здатністю до всотування та перетравлення інших культур.

2. Особливо яскраво це проявилось під час засвоєння чужих (китайських) ціннісних систем — конфуціянства, буддизму та даосизму.

3. Перша принесла японцям модель жорсткої етико-політичної системи, що базується на конфуціянських морально-етичних принципах з їх ритуально-церемоніальним каркасом.

4. Друга та третя збагатили цю систему необмежено вільним елементом — індивідом дзенської «миттевості» (на даоському шляху самовдосконалення), відкритим для діалогу з Абсолютом;

5. Цей суто японський синкретизм китайських світоглядних принципів сприяв розвитку такого рівня суспільної свідомості японців, який надалі допоміг їм прийняти виклик західної модернізації та гідно відповісти на нього.

6. Отже, на нашу думку, такі елементи суспільної свідомості японців, як «морально-етичні принципи», «духовність», «толерантність», «колективізм», «гуманність», «прагнення до морального та духовного вдосконалення», «особистісне» тощо достойні того, щоб ставитись до них як до (певною мірою) ціннісних вимірів глобалізації.

Література

1. Все о Китае. — М.: [б. в.], 2001, т. 1.
2. *Догэн*. Луна в капле росы. — Рязань: Узорочье, 2000. — С. 288.
3. Золотой век дзэн. Антология классических коанов дзэн эпохи Тан. Составление и комментарии Р. Х. Блайса. — СПб.: Евразия, 2001.
4. История культуры Японии. — Министерство иностранных дел Японии, 1992.
5. *Киркегор С.* О понятии иронии. — «Логос», 1993. — № 4. — 10—36 с.
6. Книга самурая. Юдзан Дайдодзи. Будосесинсю. Ямамото Цунэ-томо. Хагакурэ. Юкио Мисима. Хагакурэ Ньюмон. — СПб.: Евразия, 2005.
7. Кодекс бусидо. — М.: «ЭКСМО», 2004.
8. *Конфуций*. Беседы и суждения. — М.: Кристалл, 2001.
9. *Сугзуки Д. Т.* Дзэн и японская культура. — М.: Наука, 2003.
10. Що таке японська модель. — К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2003.
11. *Яковец Ю.* Глобализация и взаимодействие цивилизаций. — М.: Экономика, 2001.
12. Япония: идеология, культура, литература. — М.: Наука, 1994.