**Религиозно-философская рефлексия о месте и роли человека в мире**

Мировоззренческая установка и пафос всей японской культуры состоит, прежде всего, в установлении равновесия между индивидом и обществом, в преодолении единичности. Человек традиционно рассматривался не сам по себе как независимая и самодостаточная личность, но в связи с принадлежностью его к группе. Отнюдь не случайно поэтому, что в традиционном написании имени, как и при современной коммуникации, первой указывается фамилия и лишь потом – собственное имя. Более того, в современной коммуникации используется преимущественно только фамилия – знак социальной принадлежности и маркированности. Японский язык не содержит абсолютного личного местоимения "я", пригодного для всех случаев жизни, как в индоевропейских языках. Такая незакрепленность местоимения первого лица была вызвана подвижностью и несаморавностью индивида, который в каждом конкретном случае был иным – приспосабливался, приноравливался к ситуации. Эта же непривязанность к номинанту собственного "я" выражалась и в том, что собственно (собственное) имя не было раз и навсегда данным. На протяжении жизни оно могло последовательно меняться несколько раз от детского до посмертного.

Западное понимание "я" как, главным образом, автономной индивидуальности, несомненно, противоположно рассмотрению личности в японской системе человеческих отношений, в системе нингэн. Само семантическое значение слова нингэн ("промежуток", "среди", "между") задает включенность человека в социальное и объектное поле. Японец сознает себя как звено в цепочке человеческих отношений – как дзибун. Слово дзибун (буквально “своя часть”, “своя доля”) в японской традиции используют там, где в европейской культуре говорят “я”, эго, личность. Японский социопсихолог Кимура Бин уточняет это понятие: “Дзибун означает нечто большее, чем сам индивид, а именно то, что каждый раз составляет его личную долю… Короче говоря, дзибун означает не абстрактную сущность, интернализованную самой личностью, а скорее реальность, обнаруживаемую каждый раз во внешних слоях личности, конкретно в отношениях человека с другими"[1]. Личность осознает себя как часть в цепочке человеческих отношений, как дзибун, а самосознание личности реализуется в континууме "я – другие".

Понимание социальной природы человека как реализации в континууме "я – другие" отражает контекстуальный характер культуры, где человек предварительно определяет свой ранг или свою роль, а затем действует именно в ракурсе погруженности в контекст и органического единства, соответствия с ним. Отсюда и понятийная размытость "я", которая объясняется ориентацией на групповой образ мысли. Западная культура оформляет концептуальный образ человека в качестве самодостаточной, автономной личности, индивидуалистически мыслящей и ориентированной, в японской культуре, как и в культуре Восточной Азии в целом, определяющей является ориентация на взаимозависимость.

Религиозно-философские представления японцев базировались на буддийской, конфуцианской, даосской и синтоистской традициях. Соотношение элементов этих традиций в общем мировоззренческом комплексе варьировалось, менялся также состав самих этих элементов, но все традиции сходились в утверждении того, что обособленного "я" как такового нет, поскольку всякий элемент мира в целом зависим, и отдельная личность в том числе. Поэтому индивидуальность как интегральная составляющая вписывалась каждый раз в динамичный узор социальных отношений. Как мы видим, тема взаимосвязи и взаимозависимости, а также взаимной обратимости Единого и единичного является имманентной любой предметной сфере в этом культурном пространстве. Единое выступает неким идеальным образованием, которое является целью стремлений отдельных индивидов и составляет область их взаимодействия. В буддийской терминологии это называется единым сознанием (япон. иссин).

Общая психологическая направленность буддизма вызвана, прежде всего, интересом к конкретной индивидуальности, ощущением ответственности за свою жизнь и все следствия, из нее проистекающие. Характер взаимоотношений между индивидом и внешним миром определяется буддийской трактовкой человека. Буддизм, отвергая понятие личности, реальность индивидуального "я", не рассматривал индивида в качестве субстанциональной целостности. "Я" (душа, самость) есть на самом деле поток сознания и не содержит в себе ничего постоянного. "Нет ничего, чтоб можно назвать "я" или "мой" (Самана-сутта, 4-185). "Знать учение Будды – значит знать себя. Знать себя – значит забыть себя. Забыть себя – значит осознать себя равным другим вещам" (Догэн).

Созидание себя в этой системе ценностей происходит через умаление индивидуальных особенностей. Единый разум не существует нигде, кроме как в единичных сознаниях, и стремиться к нему – значит стремиться к слиянию, к со-мыслию с другими, преодолев свое обособленное эго. Поскольку все индивиды имеют единую сущность, постольку они тождественны друг другу. Личность не самотождественна, что передает термин "анатман" (инд.), буквально "не сам", "не-я". Поэтому вопрос о "я" не снимается, но переносится в область практики, в область "Пути".

Индивидуальный разум не мыслится отдельно от универсального, оба они неразрывны и в своей неразрывности составляют Единое, образуя два уровня единого бытия – феноменальный и абсолютный. Индивидуальное сознание обладает единой природой с природой универсума и в пределе может быть равным ему. Конечной интенцией бытия человека является стремление к растворению в сознании универсальном. Любые различия между явлениями феноменального мира лишь кажущееся: "видимость различий", столь очевидная на уровне обыденного сознания, затеняет и делает непостижимой "глубинную" целостность и недифференцированность явлений феноменального мира. В силу этого трактуются как принципиально неразличимые, однородные, одинаковые все явления, объекты, существующие на всех уровнях бытия.

Все единичное не имеет собственной сущности, или собственной природы, поскольку единичное обнаруживает свою природу, проявляется только относительно некоего другого, т.е. иного единичного. Иначе говоря, единичное не может существовать само по себе, поскольку не является истинно реальным, а ее природа выявляется лишь в отношении с другим единичным. Истинно реальным, и имеющим обоснование в себе самом может быть только абсолют как нечто безотносительное, не имеющих каких-либо ограничений.

Истинно существует лишь Единое, неуничтожимое, неизменное, или иначе природа – Будды. Вне природы Будды нет личности, она выступает как единая субстанция, как сущность, обуславливающая существование индивидов. Будучи субстанцией всего сущего, тело Будды – целостно и неделимо, и в силу этого целиком и одновременно присутствует в каждом субъекте. Таким образом, каждый обладал той же сущностью, что и другие. Отсюда следует, что по своей сущности все индивиды тождественны друг другу. Заметим, что этот тезис, наряду с близкими идеями синтоизма, послужил основой для психологической и мировоззренческой установки, которая реализуется в современной Японии, на то, что все субъекты, составляющие общество, равны.

Коллективное сознание не трансцендентно миру, поэтому связь отдельного индивида с Абсолютом осуществляется не обособленно, а через контакт с другими индивидуальными сознаниями. Таким образом, все феномены этого мира пронизаны отношениями взаимозависимости, определяются лишь относительно друг друга. Единичное, отдельное лишено самообоснования и самоидентификации, в этом смысле каждая отдельная форма "пустотна". С гносеологической точки зрения особенность буддийского мышления состоит в его направленности на непосредственно переживаемое бытие. Для буддийского восприятия человека как причастного миру не существует проблемы "я", обособленного от мира и других людей, более того, противостоящего им. Поэтому проблема утверждения своего "я" никогда не стояла перед традиционно мыслящим японцем. Дискретная единица веками выступала, прежде всего, как представительница определенной социальной группы. Психологически отдельный индивид в этой системе ценностей был ничем вне социума. Отождествляя себя с группой, именно в ней он видел свою сущность, поскольку отдельное, индивидуальное сознание выступает частью более полного – Единого сознания.

Поэтому в японской истории и культуре важным фактором социальных отношений всегда выступала сопряженность "меня" с другим, принадлежность к чему-либо – клану, друг другу, сети родственных связей, иерархических и канонически закрепленных. Именно такие отношения определяют суть жизни феодального клана. Место дискретного "я" в социуме и его положение среди других людей более важно, чем индивидуальность. Эти отношения отразились в языке: хито (человек) означает и "я", и "другие люди". Имея в виду конкретно себя, употребляют местоимение дзибун, буквально – "моя доля", "моя часть".

Поскольку истинно существует только абсолютное сознание, сознание Будды, то сознание феноменальное или индивидуальное подвергается редукции, постулируется как несуществующее, а бытие отдельной личности – как несубстанциональное. Итак, в этой системе ценностей формирование себя происходит через нивелирование индивидуальных особенностей, очищение своей изначальной природы, осознание своей глубинной связи с другими.

Даосизм и развившаяся из него в Японии школа дзен-буддизма с его интровертированностью и "самокультивацией", с ориентацией на самоанализ и индивидуальные поиски очень близок японской культуре по духу. Культурное пространство Японии обнаруживает уникальное единство коллективистских (буддизм и конфуцианство) и индивидуальных (дзен-буддизм) религиозно-философских форм. В контексте японской культуры конфуцианская рассудочность дополняется даосско-дзенской свободой от условностей, происходит разделение сфер "влияния" и интереса – социального, внешнего и личностного, интимного.

Итак, ситуативное проявление реальных моделей поведения в противоречивой динамике принципов "иерархии" – "равенства" задано контекстом взаимодействия Единого и единичного, что и обнаруживает себя на уровне концептуально-идеологических систем. Конфуцианские принципы структурируют общество в соответствии с иерархической моделью, буддийские, как и синтоистские – поведение в рамках типологии "как все". Концепция естественного равенства всех людей является при этом одной из самых распространенных.

Лейтмотивом культуры выступает представление о том, что мир гармоничен, что порядок имманентен ему, изначально наполняя мир; в качестве составной части мира осмысливается и отдельный индивид. Важно поэтому дать человеку самораскрыться, не мешать порядку проявиться в нем. Согласно даосским идеям, вошедшим в китайскую и японскую традицию, порядок связан с внутренней структурой самих вещей. Это не привнесенный извне принцип, подобно идее трансценденции или божественного Абсолюта, но рождающийся из естественной гармонии мира. Упорядоченность, принципы ли, позволяют каждому занять свое, предназначенное ему собственным "естеством", место.

Японский мир дает множество удивительных примеров бинарности культурных явлений и феноменов. Это параллельное существование различных по своей направленности (но дополняющих друг друга) религиозно-философских или концептуально-идеологических образований конфуцианства, синтоизма, буддизма, даосизма, дзен-буддизма. Рационализм и прагматизм (конфуцианство) сочетается с мистико-иррациональным восприятием мира (даосизм, дзен-буддизм). Ярко выраженная бинарность прослеживается и на уровне сознания субъекта, когда один и тот же человек следует прямо противоположным ценностным ориентирам. На социальные отношения был экстраполирован буддийский принцип "одно во всем и все в одном". На уровне индивидуальной философии и самоощущения, по оценке И.Уеды, это привело к ощущению того, что "один идентичен многим, а многие идентичны одному. Мир творится каждым существом. Индивидуум и мир взаимно созидают (творят) друг друга. Но если многие соединяются в одном, значит, каждый индивид есть центр Вселенной"[2]

Таким образом, конечные цели адептов всех религиозно-философских систем: синтоистов и последователей буддизма, сторонников дзен-буддизма, а также Конфуция и его последователей тяготели к общему знаменателю. Занимая зачастую противоположные позиции, принимая коллективные и индивидуальные формы репрезентации, представители различных религиозно-философских систем приходят к схожему решению проблемы Единого и единичного. Единичное лишено самообоснования и обретает свой смысл и свою сущность лишь становясь коллективным и всеобщим, т.е. Единым.

Извечным лейтмотивом восточной культуры является выявление подлинного знания или мудрости, которая как реальность присутствует в каждом из нас, однако как потенциал никогда не может быть полностью актуализирована и раскрыта. Важным итогом комплексного рассмотрения мира японской культуры является понимание того, что целостное, символическое присоединение есть самая эффективная, самая мощная форма выражения как себя, так и своей идеи, поскольку в этом случае вовлекается не только интеллект (западная форма выражения), но и вся личность (восточная, японская форма репрезентации).

Е. Лисицына.

**Список литературы**

 [1]. Кимура Б. Человек с человеком // Японская культура и общество: Аналитический обзор. М., 1983. С.24.

[2]. Ueda Yo. The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture. Ed. A. Moore. Honolulu, 1973. Р.173.