

Концепт «счастье» в религиозном и философском дискурсе: репрезентация буддийских ценностей в японском национальном сознании

Н.Н. Изотова

В статье в русле лингвокультурологических исследований предпринимается попытка анализа концепта «счастье» в философском и религиозном дискурсе. Автор рассматривает влияние буддийских и дзэн-буддийских ценностей на формирование японского национального сознания. Особое внимание уделяется фелицитарной составляющей учения философа-идеалиста К. Нисида.

Буддизм, хотя и не является исконной религией Японии, оказал существенное влияние на формирование концепта «счастье» в национальном сознании и, как следствие, лингвокультуре современного японского общества. Религиозно-этические ценности буддизма в той или иной степени определяют жизненный мир каждого современного японца, во многом влияют на его отношение к окружающей действительности, формируют критерии оценочных суждений о смысле жизни и мироустройстве в целом. Именно поэтому анализ репрезентации концепта «счастье» в японской лингвокультуре дает нам возможность:

- проникнуть в мир образов японского национального сознания;
- выявить основу ценностной составляющей, которая определяет историко-культурное содержание исследуемого концепта;
- обозначить его национальную специфику как концептуальной универсалии.

Актуальность исследования концепта «счастье» обуславливается как интралингвистическими, так и экстралингвистическими факторами, к которым можно отнести следующие:

- изменение ценностных ориентиров в экономике, политике, науке, образовании;
- антропологический характер современной научной парадигмы;
- внимание к личности, в том числе языковой; внимание к языку как социокультурному фактору национальной идентичности, как средству национального самоопределения.

При рассмотрении фелицитарных концепций в Японии следует учитывать тот факт, что развитие мировоззренческой и этической мысли проходило одновременно с усвоением и переосмыслением синтоистских, конфуцианских, даосских и буддийских религиозно-философских учений. Понятие «философия» появилось в Японии лишь в период Мэйдзи (1868–1912 гг.) для обозначения западных философских учений, имеющих форму рационально выраженного научного знания. Поэтому, начиная с Накаэ Темина, многие японские ученые того времени утверждали, что философия, как таковая, отсутствует в японской науке¹.

Всеобщий путь достижения счастья в христианстве, мусульманстве, иудаизме – добродетельная жизнь на Земле и обретение благодати и

Изотова Надежда Николаевна – преподаватель японского языка кафедры японского, корейского, индонезийского и монгольского языков МГИМО(У) МИД России. E-mail: izotova@list.ru

успокоения души в Царствии Небесном. В этом случае человек освобождается от пут пространства и времени и попадает в сферу вечности Абсолютного Бытия. Восприятие земной жизни и путь достижения душевного покоя в основных азиатских религиях и японской религиозно-этической системе ценностей иной. Наиболее характерно в этом отношении учение буддизма, где земная жизнь представляется как череда неизбежных страданий, а счастье – это состояние просветления и, как следствие – осознание тщетности и скоротечности всего земного.

В этом, вероятно, состоит принципиальное различие западного и восточного подхода к пониманию концепта «счастье»:

– в первом случае страх одинокого «я» преодолевается созданием вокруг него искусственного мира материальных (цивилизация) или духовных (культура) ценностей;

– во втором – слиянием «я» с окружающим миром, то есть преодолением чувства одиночества и заброшенности «я» не путем создания защитной искусственной оболочки, а путем достижения гармонии, совершенного единства с миром.

Невозможно вести разговор о японской культуре без подробного анализа влияния буддийского мировоззрения на каждую ступень ее развития. «В сущности, нет ни одной области японской культуры, которая не была бы задета буддийским влиянием»², – подчеркивает профессор буддийской философии Дайсэцу Тэйтэро Судзуки (1870–1966 гг.), автор более ста работ на японском и английском языках о буддизме и дзэн-буддизме. Зародившийся в середине I тысячелетия до н.э. буддизм стал известен в Японии в первой половине VI в.³ Согласно буддийскому учению, Будда появился в этом мире, чтобы дать людям истинное счастье. Будда «достигает полного беспристрастия, освобождается от всех осквернений души и достигает СЧАСТЬЯ, которое ведомо только человеку с чистой душой»⁴.

Нравственно-религиозные постулаты буддизма оказали влияние на прагматическое и далекое от глубокого осознания религиозных корней своего мировоззрения японское национальное сознание, в котором концепт «счастье» неразрывно связан с древними буддийскими истинами: «Самое главное – это умение контролировать свою душу. Надо уметь сдерживать свои желания и победить себя. Надо вести себя правильно, держать душу в чистоте и быть верным своим словам. Надо перестать желать, забыть гнев, держаться подальше от зла и никогда не забывать, что жизнь бременна»⁵.

Репрезентация буддийских ценностей в японском национальном сознании находит свое отражение в осознании того, что для достижения 悟り сатори – «просветления» и 涅槃 нэхан – «нирваны» нужно освоить 四諦 ситэй – «четыре истины»: «Этот человеческий мир полон страданий (苦 ку – «страдание»). 生 сэй – «жизнь» – страдание, 老 ро: – «старость» – страдание, 病 бе: – «болезнь» – страдание, 死 си – «смерть» – страдание. Встреча с неприятным человеком – страдание,

разлука с любимым – страдание. Недостижение желаемого – тоже страдание. 執着 сю:тяку – «привязанность» к чему бы то ни было – страдание».

Буддийское понимание «счастья» и «страдания» находит отражение во всех сферах социокультурной жизни японского общества – литературе, кинематографе, живописи и даже на бытовом уровне. Страдания, в соответствии с буддийскими представлениями, вызываются 愛欲 айбо: – «мирскими страстями», которые вселяются в душу человека. Мирские страсти своими корнями уходят в 欲望 екубо: – «жажда, сильное желание». Эта жажда порождается сильной привязанностью к жизни. Все то, что видит глаз и слышит ухо, начинает желать человек. Он даже начинает желать смерти. Это и есть истина причины страдания. Если уничтожить все корни мирских страстей, исчезнет и страдание. Это и есть истина уничтожения страдания»⁶.

Материальные блага в сознании японцев под воздействием буддизма приобретают негативную коннотацию, связанную с «несчастьем», «страданием», «неправедной жизнью», что позволяет отнести их не к ядерной зоне концепта «счастье», а к его периферии. «Человек, гонимый за честь, богатством и красотой, похож на ребенка, который оближает острый меч, обмазанный медом. Слизиывая сладкий мед, он может порезать язык»⁷. Согласно буддийским представлениям, между людьми, предметами, явлениями существуют невидимые нити (буддийский термин 縁起 энги переводится как «связь, причина»).

Другой характерной чертой японского мировоззрения, тесно связанной с представлениями о счастье, является фатализм, продиктованный буддийскими взглядами. По общепринятым представлениям японской личности как страдания людей имеют свои причины, как к просветлению ведет правильный путь, так и все на этом свете является результатом «стечения обстоятельств» – 因縁 иннэн. (因 – причина, 縁 – связь). Иннэн также переводят на русский язык, как «судьба», «рок», «участь»⁸. «По стечению обстоятельств все появляется на этом свете и по стечению же обстоятельств все исчезает. Как сеть образована из связанных друг с другом ячеек, так и все на этом свете связано между собой. Если кто-нибудь думает, что ячейка сети может существовать сама по себе, то он глубоко ошибается»⁹.

Причину страдания и печалей буддизм видит в привязанностях и призывает от них отказаться «Если не станет привязанности, бесследно исчезнут страдания и печали»¹⁰. Жизнь в представлении японцев мимолетна, но при этом она постоянно меняется. «Все предметы желаний 無常 мудзе: – «непостоянны», они есть страдание, они все время меняются. Все существующее непостоянно, все есть страдание, все меняется, нет ни 我 га – «я», ни ничего «моего» – 我が物 вагамоно¹¹. «Поистине мир как сон. Сокровище тоже как призрак. Все как на картине. Хотя мы видим низкие и высокие места на ней, на самом деле их нет, они нарисованы на

одной плоскости. Все на свете, как струящийся от жары воздух»¹².

Большое влияние на формирование японского национального характера оказывает тезис о сиюминутности земного бытия. Буддизм учит ценить каждое мгновение. «Если мечтать о будущем, беспокоиться о еще не произошедшем, если сожалеть, думая только о прошлом, человек высохнет, как срезанный тростник. Не надо жалеть о прошлом. Не надо ожидать будущего. Надо жить только настоящим мгновением»¹³. В этом контексте не менее важным представляется отношение японцев к проявлению страстей и желаний, сформировавшееся под влиянием буддийских постулатов. Появлению страстей, следовательно, и страданию, согласно буддийским канонам, способствуют «пять желаний». «Они возникают, когда глаза видят приятные формы, уши слышат приятные звуки, нос чувствует приятный запах, когда от приятного вкуса текут слюны, когда руки чувствуют приятное прикосновение. Поистине эти пять желаний являются ловушками. Когда человек попадает в них, у него в душе рождаются страсти, и он начинает страдать»¹⁴.

Путь достижения счастья буддизм видит в преодолении сиюминутных желаний. Бороться с «пятью желаниями» можно лишь, работая над своей душой. «Если душа будет контролироваться, человек будет счастлив и в настоящем, и в будущем»¹⁵. Воспитанные на буддийских религиозных традициях, японцы стараются избегать крайностей, придерживаться «среднего пути» – 中道 тю:до. Осознание полярности происходящих событий и невозможности существования одного без другого является одним из основополагающих представлений, оказавших влияние на формирование концепта «счастье».

«Человек думает, что есть чистое и грязное, и делит все на чистое и грязное. Но на самом деле нет вещей ни чистых и ни грязных. Чистое и грязное – все это ошибочные представления души человека»¹⁶. Счастье и несчастье, печали и радости, добро и зло в буддизме тесно связаны между собой и не могут существовать в отрыве друг от друга. «Человек боится несчастья и желает счастья. Но если посмотреть на эти понятия глазами с истинным разумом, то выяснится, что несчастное состояние есть не что иное, как счастливое состояние». «Если есть печали, есть и радости. Если есть радости, есть и печали. Если стать выше печалей и радостей, зла и добра, тогда только исчезнут привязанности»¹⁷.

В «Учении Будды» можно найти описание рая, неразрывно связанного в языковом сознании носителей языка с категорией «счастье». В значении «рай» используются слова – 天国 тэн-гоку букв. «небесная страна», 幸福天 ко:фуку тэн букв. «счастливые небеса», 浄土 дзе:до – «чистая земля». Основанные на буддийских ценностях представления японцев о «царствии небесном» в целом мало чем отличаются от других религиозных представлений. «Счастливая земля. В этом мире есть семь прудов, сделанных из драгоценных

камней, в прудах чистая вода. Дно прудов устлано золотым песком. На поверхности цветут большие лотосы. Голубые лотосы излучают голубой свет, желтые лотосы – желтый свет, красные лотосы излучают красный свет и белые лотосы – белый свет. Они распространяют вокруг себя чистый и приятный аромат. Около прудов стоят четыре дворца, сделанные из золота, серебра, сапфира и хрусталя... С неба льется божественная музыка, землю освещает золотой цвет. Шесть раз в сутки падают с неба цветы. В садах в этом мире беспрерывно поют сладкими голосами лебеди, павлины, попугаи, сорокопуты, калавинки и другие птицы. Они воспевают добродетели и добро и проповедуют учение Будды»¹⁸.

Вместе с этим предлагаемая буддизмом методология достижения состояния просветления и, как следствие, – возможность попасть в рай весьма конкретна и предполагает целый комплекс строго регламентированных правил. Согласно «Учению Будды», путем к просветлению и достижению состояния, свободного от страданий и мирских страстей, служит 正しい八正道 тадасий хасе:до: – «правильный восьмисоставный путь», 四つの正しい見方 ецу но тадасий миката – «четыре точки зрения», 四つの正しい勤め ецу но тадасий цутомэ – «четыре нормы правильного поведения», 五つの力 ецу но тикара – «пять сил» и 六つ道 муцу мити – «шесть обыкновений»¹⁹. 正しい八正道 тадасий хасе:до: – «правильный восьмисоставный путь» – это 正しい見方 тадасий миката – «правильные взгляды», 正しいものの考え方 тадасий моно но кангаэката – «правильное мышление», 正しい言葉 тадасий котаба – «правильные слова», 正しい行い тадасий оконаи – «правильные дела», 正しい生活 тадасий сэйкацу – «правильный образ жизни», 正しい努力 тадасий до:реку – «правильные стремления», 正しい念い тадасий оmoi – «правильная память» и 正しい心の統一 тадасий кокорo но то:ицу – «правильное сосредоточение»²⁰.

Кроме того, стремящийся к просветлению и счастью человек должен постоянно заботиться о чистоте деяний своего тела, языка и души. Заботиться о чистоте деяний своего тела – это значит «не умерщвлять живые существа, не воровать и не совершать прелюбодеяния. Заботиться о чистоте деяний своего языка – значит не лгать, не сквернословить, не лицемерить и не болтать лишнего. Заботиться о чистоте деяний души – значит не жаждать, не гневаться и не смотреть на вещи неправильно»²¹. Четыре точки зрения следующие:

- тело человека осквернено и не следует к нему привязываться;
 - любое чувство порождает страдание;
 - душа человека постоянно находится в движении, она непрерывно меняется;
 - все на свете происходит от причин и условий, поэтому ничего вечного на этом свете нет»²².
- Четыре нормы правильного поведения заключаются в том, чтобы:
- предотвращать зло, которое еще не возникло;
 - пресекать зло, которое уже возникло;

- способствовать возникновению добра;
- растить уже возникшее добро.

Пять сил: верить, стараться, обдумывать свои поступки, созерцать, просветлять свой разум.

Шесть обыкновений – это щедрость, соблюдение заповедей, терпение, подвижничество, созерцание и разум. Если усвоить эти шесть обыкновений, можно с этого берега заблуждения переправиться на тот берег просветления²³. Таким образом, основную предпосылку страданий как антипода счастья буддизм находит не в каких-то конкретных бедах, формах зла, одолевающих человека, а в 無常 мудзе: – «непостоянстве, мимолетности всех вещей и явлений бытия». Мудзе: букв. «отсутствие постоянства», очень важный буддийский термин, влияющий на все сферы жизни японцев, в том числе на их восприятие счастья. Мудзе: означает «изменчивость, быстротечность, бренность, эфемерность, непостоянство». Принцип мудзе: учит подниматься над суетой обыденности, ценить каждый момент жизни в его уникальности и неповторимости, при этом четко осознавая всю бренность, эфемерность человеческого существования.

«Сама по себе изменчивость часто становится объектом восхищения. Ведь она означает движение, прогресс, вечную молодость, она ассоциируется с добродетелью непривязанности, которая характерна для буддистов, а также и для японского народа»²⁴, – отмечает Д.Т. Судзуки. Надежную опору в этом неустойчивом, зыбком мире, подлинную гармонию буддизм усматривает в развитии души, в отрешенности от хрупкости, иллюзорности «видимой» красоты, в отказе от собственного «я», в самозабвении – 無我 муга, букв. «отсутствие собственной личности». Д.Т. Судзуки определяет состояние муга как «не-эго», «не-ум», отождествляет его с пустотой 空 ку:²⁵, которая является высшей реальностью, абсолютном.

Согласно японо-русскому словарю БЯРС²⁶, муга – 1) отсутствие собственного «я» 2), самозабвение, экстатическое состояние. Выражение 無我夢 мугамутю: буквально «отсутствие собственного «я» во сне» означает «находиться в экстазе». В восточной традиции отказ от собственного «я» означает способ достижения блаженства. Так вырабатывается ключевое понятие буддизма – 涅槃 нирвана как «умиротворенность, блаженство, абсолютная гармония», которую обретает человек в процессе угасания страстей, преодоления зависимости от внешнего мира.

Представления японцев о счастье во многом сформировались под влиянием дзэн-буддизма, проникшего в Японию из Китая в XII в., и оказавшего огромное влияние на все виды искусства, которые развивались в Японии. Для дзэн-буддизма характерны убеждение в том, что истину невозможно выразить в словах, ее можно постичь, только освободив сознание не только от традиционных путей, по которым движется мысль, но и от мысли вообще. Такое бессознательное в дзэнской практике называется 無心の心 мусин но син – «ум, который не является умом», 止まらぬ心 томарану кокоро – «ум,

который не ведает остановок». Примечательно, что в данном случае лексема «ум» передается иероглифом 心 кокоро, «сердце, душа». «Как и сердце для русских, 心 кокоро для японцев является центром духовной жизни человека, неким константным понятием менталитета. 心 кокоро – это внутренняя сущность, определяющая человека», – отмечает Т.М. Гуревич²⁷.

В экспликации концепта «счастье» философия дзэн в целом совпадает с философией буддизма махаяны, однако она имеет и свой опыт реализации. Этот метод состоит в непосредственном проникновении в тайну бытия, которая, согласно дзэн и есть сама реальность. Дзэн обращается к интуиции, непосредственности, парадоксу. Как заметил Д.Т. Судзуки, «высшая истина жизни и истина вещей в целом должны быть поняты интуитивно, а не концептуально, и это интуитивное схватывание является основанием не только философии, но и всякой культурной деятельности. Именно этой идеей дзэнская форма буддизма обогатила художественное наследие японского народа»²⁸.

Нисида Китаро (1870–1945), философ-идеалист, основатель Киотской школы, внесший большой вклад в развитие японской школы философии, соединил философию дзэн с западной философской традицией. Он «использовал идейный арсенал... новейших идеалистических течений, сочетая их с традиционной восточной метафизикой махаянистского буддизма Дзэн» – отмечает исследователь философии К. Нисида Ю.Б. Козловский²⁹. Для того чтобы проанализировать фелицитарную составляющую философии Нисиды, изложенную им в работе 善の研究 дзэн но кэнкю: – «Изучение блага», представляется целесообразным рассмотреть в общих чертах некоторые ключевые аспекты его философии «абсолютного небытия» – 絶対的な無 дзэттайтэкина му, так они позволяют представить, как Нисида оценивал роль, значение и место личности в обществе, способы достижения счастья, смысл бытия в контексте специфики восточной культуры.

Идея небытия в западном понимании – это идея конца, исчезновения, смерти. Восточная идея пустоты исходит из представления об отсутствии абсолютного «существования» вещей и мира, как не обладающих самосущностью. А то, что в абсолютном отношении не существует, не может исчезнуть или быть уничтоженным. О «пустоте» упоминал писатель Ясунари Кавабата в своей Нобелевской речи: «... в дзэнских храмах... сидят молча, неподвижно, с закрытыми глазами, пока не приходит состояние полной отрешенности. Тогда исчезает «я», наступает «Ничто». Но это совсем не то «ничто», как понимают его на Западе. Скорее напротив. Это Пустота, где все существует вне преград, ограничений – становится самим собой. Это бескрайняя Вселенная души... И в моих произведениях критики находят Небытие. Но это совсем не то, что понимают под нигилизмом на Западе. Думаю, что различаются наши духовные истоки»³⁰.

Идея небытия выступает у Нисида как соединение философии буддизма с экзистенциализмом Хайдеггера³¹. Он интерпретирует «небытие» в значении буддийского восприятия «абсолютной пустоты» в контексте противоречия «общее – индивидуальное». Бытие – вторично, условно, конечно, а небытие – вечно, бесконечно и абсолютно. Небытие включает в себя все. Нисида указывает, что европейская традиция рассматривает бытие как процесс, а это не допускает индивидуального, поскольку провозглашает всеобщую причинную обусловленность. Подобные рассуждения Нисида основаны на буддийской концепции всеобщей взаимосвязанности сущего. Философ утверждает, что для сохранения возможности свободы универсальное общее должно «существовать», обеспечивая связи индивидуального и одновременно не существовать как нечто, ограничивающее индивидуальность. Такое универсальное общее возможно как «абсолютное небытие».

«Абсолютное небытие» у Нисида является мистическим универсальным началом, которое, являясь всеобъемлющим, не имеет никакой субстанциальности. Оценивая философские воззрения Нисида, Н.П. Соловьев и А.А. Михалев указывают: «Абсолютное небытие» у Нисида истолковывается как интуиция, которая все созерцает и вместе с тем не представляет собой созерцающего субъекта... В своем определении «абсолютного небытия» Нисида отталкивается от буддийских постулатов о «видении без видящего», «слышании без слышащего» и т. п.»³².

Нисида противопоставляет классической европейской концепции, которую обозначает как «диалектику процесса», теорию «диалектики места» – 場所的理論 басэтэкирион, являющуюся, по существу, диалектикой абсолютного небытия. «Диалектика места» становится возможной благодаря абсолютному отрицанию, исключающему все, что связано с представлением о развитии и процессе. «Ничто» Хайдеггера, которое определяется как «ничто из сущего», рассматривается Нисида в качестве основы сущего и места его небытия. В итоге Нисида приходит к идее о существовании «своеобразной теории универсального миропорядка»³³, согласно которой идея небытия есть представление о всеобъемлющем универсуме, который, будучи всем, есть ничто. Можно привести следующее выражение, характеризующее «диалектику места»: 自己は自己を否定するところにおいて真の自己である дзико ва дзико о хитэй сурү токоро ни ойтэ син но дзико дэ ару, букв. «Себя истинного можно обрести лишь в отрицании самого себя»³⁴.

По мнению Нисида, именно «абсолютное небытие» определяет духовный характер восточной культуры, в отличие от потребительской, ориентированной на бытие западной культуры. Он «полагает, что идея «небытия» является характеристической чертой восточной мысли, позволяющей создать свою логику и формирующей нематериальный, духовный ее характер»³⁵. Для Нисида важна экзистенциалистская идея творчества человеком самого себя из небытия. Подобное творчество не

является простой опорой на собственные силы. Подлинное «существование» – это «не существование». Тело Будды тождественно телу человека. А тело человека представляет собой тело пустоты. Согласно буддийским представлениям, встреча с пустотой является определяющей в жизни человека, при этом он сам становится пустотой.

В 1911 г. К. Нисида опубликовал работу «Изучение блага» (Дзэн но кэнкю: 善の研究), которая принесла ему общенациональную известность как первому «истинно японскому философу» XX в. В данной работе наиболее полно представлена фелицитарная составляющая его философского учения. «Исследование добра» стала единственной японской философской книгой, до сих пор фигурирующей в списке обязательной литературы для абитуриентов колледжей. Один из крупнейших нисидианцев, порвавших впоследствии с Киотской школой и перешедших на позиции марксизма, Янагида Кэндзюро, оценивая влияние этой школы, писал, что многие японские юноши уносили с собой на фронт фотографии Нисида или же его книгу «Изучение блага», видя в ней моральную поддержку на пути к почти неизбежной гибели³⁶.

Нисида счел неприемлемым для японцев западный сциентистский подход. Он предпочел подход, соответствующий восточным культурным традициям. Различия между наукой, моралью, религией, искусством рассматривались им в качестве внешних, поверхностных: «в глубине» каждый из перечисленных опытов включен в единый поток движения к доконцептуальному «чистому опыту». (Понятие «чистый опыт» было заимствовано им у Уильяма Джемса)³⁷. Американский исследователь творчества К. Нисида Д. Диулорт писал о работе «Изучение блага»: «Для своего времени (поздний период эпохи Мэйдзи) она представляла собой оригинальный диалог с западными философскими категориями с позиции собственного опыта Нисида как японского интеллигента»³⁸.

В девятой главе своей работы Нисида рассматривает фелицитарные концепции Платона, Аристотеля, Конфуция, Августина Блаженного, Декарта. Соглашаясь с Аристотелем, Нисида пишет: «Благо (善 дзэн) может быть тождественно счастью (幸福 ко:фуку). Мы бываем счастливы, когда удовлетворяем свои потребности (自己の要求を充たす дзико-но ё:кю: о митасу) или достигаем идеала (理想を実現する рисо: о дзицугэн сурү). Во благе есть зерна счастья. Однако в наслаждении (快樂 кайраку) не может быть блага. Наслаждение хотя и похоже на счастье, но его отрицает. Истинного счастья можно достичь лишь в стремлении достижения идеала. В погоне за удовлетворением своих желаний проявляется эгоизм (利己主義 рикосюги) и своенравный (わがまま主義 вагамамасюги) характер людей»³⁹.

К. Нисида считал, что пробуждение самосознания (自覚 дзикаку), подразумевающее духовное развитие, самосовершенствование, – единственный путь достижения блага, которое в данном случае оказывается тождественным счастью. «Каждая вещь обладает своей сущностью. Бамбук имеет

сущность бамбука, сосна – сосны. Человек должен стремиться к тому, чтобы раскрыть свою человеческую природную божественную сущность (人間の天性自然を發揮する нингэн-но тэнсэй сидзэн о хакки суру), и это для человека будет благом⁴⁰. К категории «блага» Нисида также относил красоту. В работе 美の説明 би но сэцумэй «Толкование красоты» (1900 г.) он вслед за Кантом определяет красоту как «род удовольствия, свободного от «эго». При этом «толкование красоты» Нисида выполнено в дзэн-буддийской традиции. «Ощущение прекрасного есть чувство 無我 муга. Сама же красота, вызывающая это чувство муга, есть интуитивная истина, превосходящая интеллектуальную проницательность. Вот почему красота возвышенна. В этом смысле красота может быть объяснена как отбрасывание мира с установленными различиями и прихождение к единству с Великим Путем муга; в действительности, таким образом, это то же, что и религия. Единственное различие состоит в ощущении глубокого и мелкого, великого и малого. Муга прекрасного есть муга момента, тогда как муга религии есть вечная муга»⁴¹.

Рассмотрение некоторых аспектов философии Нисиды позволяют выявить аксиологические составляющие концепта «счастье». Общественное развитие философ-идеалист представил как результат взаимодействия общего – небытия и отдельного – человеческих индивидов. Счастье он отождествляет с благом, под которым понимал духовное развитие, пробуждение сознания, стремление к идеалу. В погоне за наслаждениями видел проявление эгоизма человеческой натуры. Ценностной составляющей счастья, высшим удовольствием он также считал красоту. Хотя Нисида стремился доказать принципиальное отличие восточной философии, исходящей из буддизма, от западной, утверждая, что истинное бытие может быть постигнуто только интуитивно, благодаря

особому способу рассмотрения вещей. Многие исследователи считают, что его взгляды близки западноевропейской идеалистической философии XX в., прежде всего экзистенциализму.

Обобщая вышесказанное, можно сделать вывод о том, что буддизм оказал серьезное влияние на формирование ключевых взглядов японцев на смысл жизни, на роль человека в мироздании, привнес в японскую культуру понимание четкой обусловленности причины и следствия поступков, личной ответственности не только за свое счастье, но и счастье последующих поколений (концепция кармы). Став органической составляющей японской духовной культуры, буддизм наполнил новым содержанием такие метафизические категории, как жизнь, судьба, счастье, несчастье, смерть. Сосредотачивая внимание на внутренних проблемах человека, буддизм требует интроспективного подхода к миру. Жизнь – это страдание, поэтому счастье может быть только призрачным и мимолетным. Счастливый человек – созерцатель, отказавшийся от привязанностей, желаний, стремящийся вырваться из круга жизни и смерти путем нравственного самосовершенствования и духовного развития. Нравственное совершенствование, в буддийской традиции понимаемое как отказ от собственного «я», от всего того, что выделяет человека как индивида, обособляет его от других людей, становится вектором духовного развития личности.

Izotova N.N. Representation of Buddhist Values and the Concept of “happiness” in the Japanese National Conscijusness.

Summary: The article in the framework of lingvocultural research is aimed to explore the Happiness concept in political and philosophical discourse. The author examines the influence of values of Buddhism and Zen Buddhism on Japanese national consciousness. Special attention is given to felicity components of the teaching of philosopher-idealist Nishida Kitaro.

Ключевые слова

Концепт СЧАСТЬЕ, буддийские ценности, японское национальное сознание, дзэн-буддизм, философия Нисиды.

Keywords

Happiness concept, Values of Buddhism, Japanese national consciousness, Zen Buddhism, Nishida's philosophy.

Примечания

1. Философская энциклопедия. http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/5402/
2. Судзуки Д.Т. Дзэн и японская культура. СПб.: Наука, 2003. С. 245.
3. В официальной исторической хронике «Нихонги» (обнародована в 720 г.) называется точная дата знакомства японцев с первой мировой религией – 13-й год правления императора Киммэя (552 год по европейскому летосчислению) (См. Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика. М.: Мысль, 1989. С.36).
4. ロシア語 仏教聖典. 仏教伝道協会. 東京、1985。P.33.
5. Там же. P.11.
6. Там же. P.38.
7. Там же. P.119.

8. コンサイス和露辞典「第3版」、三省堂。
9. ロシア語 仏教聖典。P.41–42.
10. Там же. С.43.
11. Там же. С.49.
12. Там же. С.55.
13. Там же. С.191.
14. Там же. С.117–118.
15. Там же. С.119.
16. Там же. С.61–62.
17. Там же. С.191.
18. Там же. С.110–112.
19. Там же. С.166.
20. Там же. С. 39.
21. Там же. С.123.
22. Там же. С.167.
23. Там же. С.168.
24. Судзуки Д.Т. Дзэн и японская культура. СПб.: Наука, 2003. С. 425.
25. Там же. С. 234.
26. БЯРС – Большой японо–русский словарь под редакцией Конрада. М., 2007. С. 630.
27. Гуревич Т.М. Человек в японском лингвокультурном пространстве. Монография. М.: МГИМО(У) России, 2005. С.110.
28. Судзуки Д.Т. Дзэн и японская культура. СПб.: Наука, 2003. С. 247.
29. Козловский Ю.Б. Распространение экзистенциализма в Японии// «Современный экзистенциализм». М.: 1966. С.505.
30. Красотой Японии рожденный (Нобелевская речь) (перевод Т. П. Григорьевой, 1992). Кавабата Я. Избранные произведения. М.: Панорама, 1993. С. 448.
31. Солонин К.Ю. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. 2–е изд. СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2001. С.183–194.
32. Н.П.Соловьев, А.А.Михалев. Философские взгляды Мики Киеси и общественная мысль в Японии. М.: Издательство «Наука», 1975. С.39–40.
33. Там же. С.39.
34. <http://ja.wikipedia.org/wiki/西田幾多郎>
35. Торчинов Е.А., Корнеев М. Я. Хайдеггер и восточная философия. Поиски взаимодополнительности культур. СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2001. С.19.
36. http://r2russia.far.ru/page/stu1_43.html
37. «Электронная библиотека по философии». <http://filosof.historic.ru> Источник: История Философии: Запад–Россия–Восток (Книга третья. Философия XIX–XX в.) М.: «Греко–римский кабинет», 1999.
38. Dilworth D.A. Nishida Kitaro: nothingness as the negative space of experiential immediacy. – N.Y.: Intern. philos. quart, 1973, vol. 13 , № 4.
39. <http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>
40. Там же.
41. www.japonica.ru. Нисида Китаро. Толкование красоты. Перевод А. Г. Фесюн (1988).