

за тією роллю, яку вони відіграють в релігії. Релігійне відношення є для Гегеля таким відношенням, яке, судячи зі змісту німецького слова "Verhältnis", є відношення зацікавлене, майже любовне. Тоді стає зрозумілою і гегелівська думка про те, що "відношення (Verhältnis) духу до духу лежить в основі релігії" [Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von G.J.P.J. Bolland.- Erster teil.- Leiden, 1901.- S.84]. Єдність, що виникає в результаті цього, суть у Гегеля не єдність подібних, але незалежних один від одного моментів, а є порушена раніше та відновлена єдність всередині самого духу. Це – відношення духу до самого себе й, відповідно, його самопізнання. Тому другим аспектом цього відношення є свідомість (Bewusstsein), яка, згідно Гегелю, "розробляє та розвиває форми (die Formen) цього (тобто релігійного - Д.К.) відношення (Verhältnisses)" [Ibidem.- S.95].

Підводячи підсумок розгляду гегелівського розуміння релігії як форми самопізнання духу, слід зазначити, що розвиток свідомості представлений у "Феноменології духу" як поступове проходження нею декількох основних етапів, яким притаманні певні її формоутворення. Власне релігія, як гештальт свідомості, виникає майже наприкінці цього шляху до абсолютного знання, яке присутнє в завершеній формі лише в філософії. Проте перші моменти релігії зустрічаються вже на рівні свідомості, де Гегель описує виникнення своєрідної міфології, що породжена розсудком, але не виокремлює як особливу форму свідомості, розуміючи під нею момент розвитку релігійної свідомості. Водночас релігія у Гегеля виступає не лише необхідним моментом свідомості, а й є одним з базових людських екзистенціалів, в якому все людське єство виступає спрямованим до божественного та, з іншого боку, в самому собі містить власну межу, можливість переходу в сферу спекулятивного мислення. Всі основні компоненти релігії, зокрема такі як віра, культ, містяться в самій свідомості та зумовлені особливостями її формоутворення. Але принцип всезагальності, який (і тут не можна не погодитися з Ж.-П.Сартром) характеризує гегелівську філософію, обумовлює разом з тим і те, що в релігії не стільки людина пізнає Бога, скільки сам Бог відноситься до себе через людину.

## РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА СИСТЕМА "ІСЕ МОНОГАТАРІ ДЗУЙНО:"

Річард Боврінг назвав "Ісе моногатарі" одним із найважливіших і водночас одним із найзагадковіших текстів японської культури [Bowring R. The Ise monogatari: A Short Cultural History // Harvard Journal of Asiatic Studies.- 1992.- Vol. 52.- No. 2.- P. 401-480]. Створений на початку Х ст., у переломний момент – на межі ранньої та зрілої фази доби Хейан, цей твір був одним із перших, написаних класичною японською мовою, одним із перших творів жанру *моногатарі*, першим твором жанру *ута-моногатарі* тощо. Відтак він заклав стандарти для всієї японської літературної традиції, що розвивалась пізніше. Проте нас цікавить не філологічний бік проблеми (добре вивчений як японськими, так і зарубіжними дослідниками), а такий її аспект, який досі перебував на периферії студій "Ісе моногатарі", а саме – релігійно-філософська інтерпретація твору. Яскравий зразок такої інтерпретації – один з найдавніших коментарів до цього твору, "Ісе моногатарі дзуйно:" ("Суть "Ісе моногатарі"). Далі для зручності ми називатимемо його просто "Дзуйно:".

Цей коментар дійшов до нас у чотирьох основних версіях, названих за тими зібраннями, у яких знаходилися відповідні манускрипти: Хаясідзакі, Міядзакі, Карія та Тессінсай. Найдавніший рукопис, з бібліотеки Тессінсай, датований 1282 р. Ми користувалися текстом "Дзуйно:" у версії Хаясідзакі, опублікованим Катагірі Йо:ічі [Ise monogatari zuinō // Katagiri Yōichi (hensha). Ise monogatari-no kenkyū: Shiryōhen.- Tōkyō, 1969.- P. 446-459].<sup>1</sup>

\* Капранов С.В. – науковий співробітник Інституту сходознавства імені А.Кримського НАН України.

<sup>1</sup> Далі в тексті посилання на це видання позначено як [Zuinō] з номером сторінки та літерою "а", якщо цитоване місце знаходиться у верхній половині сторінки, чи "б", якщо в нижній. Наприклад, [Zuinō, 447a] означає верхню половину с. 447 у виданні Катагірі. Ми користувалися й англійським перекладом С. Б. Кляйн [Klein S. B. Ise Monogatari Zuinō: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 13-43], яка використала недоступні нам версії (Карія, Міядзакі та Тессінсай). Ці версії давніші і містять матеріал, відсутній у манускрипті Хаясідзакі. Японські слова та цитати подано в українській транслітерації М. С. Федоришина [Федоришин М.С. Українська транскрипція японської мови.- Львів, 1994.- 27 с]. Двокрапкою позначено подовження голосного.

**1. Місце "Ісе моногатарі дзуйно:" в герменевтичній традиції.** У нашій статті [Капранов С.В. "Ісе моногатарі" в контексті традиції // Національний університет "Киево-Могилянська Академія. Наукові записки.- Том 13: Теорія та історія культури.- К., 1999.- С. 79-88] ми, проаналізувавши традицію "Ісе моногатарі" в японській культурі – у філології, художній літературі та візуальних мистецтвах – виокремили в ній шість модусів інтерпретації: естетичний, езотеричний, філологічний, археологічний, ігровий та травестійний. В основі езотеричної інтерпретації (а саме з нею ми маємо справу в "Дзуйно:") лежить ставлення до тексту як до такого, що містить приховане сакральне значення. Такий підхід переносить текст, незалежно від його висхідного характеру, в царину релігійної думки. "Дзуйно:" – найдавніший зразок езотеричної інтерпретації "Ісе моногатарі". Він репрезентує ранню стадію традиції, що згодом втілювалася не лише в коментаторських текстах, а й у п'єсах для театру *но*: (серед них – визнані шедеври жанру: твори Дзеамі "Унрін'ін", "Какіцубата", "Ідзуцу", "Такасаго", твір Дзенціку "Осіо" тощо), і навіть в образотворчому мистецтві. Езотерична екзегетика "Ісе моногатарі" згодом втратила популярність, але традиція передачі її секретів тривала до середини XIX ст. [Vos F. A study of the Ise monogatari with the text according to the Den-Teika-hippon and annotated translation.- 's-Gravenhage: Mouton, 1956.- Vol.1.- P. 102]. Філософія езотеричної поезики вплинула на Дзеамі – "одного з найвеличніших мислителів у японській історії", за виразом У.Ла Флера [Ла Флёр У. Карма слов, буддизм и литература в средневековой Японии.- М., 2000.- С. 123].

"Ісе моногатарі" не було єдиним об'єктом езотеричної інтерпретації. Відомі аналогічні коментарі до антології "Кокінсю:", поезії Какіномото-но Хітомаро:, "Тендзі-моногатарі" та інших творів. Езотерична поезика, що розроблялася в межах містичного напрямку *кадо:*, або "Шлях-Дао поезії", - цікава й малодосліджена сторінка історії японської духовності. Аналіз "Дзуйно:" актуальний і з цього погляду.

**2. Оцінки "Дзуйно:" в науково-дослідницькій літературі.** Дослідники приділяли мало уваги "Дзуйно:", як втім і всім раннім коментарям до "Ісе моногатарі". У Японії езотеричні методи інтерпретації літературних творів вже в XV ст. стали маргінальним явищем, поступившись історико-філологічному коментуванню. З XVII ст. школа країнознавців (*кокугаку*) запровадила критичні методи аналізу класики; її доробок визначив розвиток японознавства аж до початку XX ст. У зарубіжній японістиці донедавна панував

філологічний підхід; літературознавців не цікавила філософія та релігія, а нечисленні релігієзнавці зосереджували зусилля на "респектабельних" ортодоксальних конфесіях (та й то вибірково). Наслідком цього став, зокрема, перекид у бік дзен-буддизму. Дослідження історії японської релігійної філософії й досі перебуває в жалюгідному стані. Досить показовим у цьому відношенні є твердження Ю.Козловського: "На сьогодні нам не відомі праці, спеціально присвячені власне японській філософії в буддистських школах середньовіччя" ([Козловский Ю.Б. Предисловие // Буддийская философия в средневековой Японии.- М., 1998.- С. 5-13].

Не дивно, що за таких умов панувала зневага до езотеричної поезики. Типовою є оцінка Ф.Фоса – першого західноєвропейського дослідника "Ісе моногатарі". Він вважає, що серйозні й варті уваги студії цього твору з'являються лише в добу Муромачі (1338 – 1573), а саме – починаючи з праці Іцідзю: Канейосі "Тукенсьо:" ("Вибрані погляди дурня"), написаної в 1460-1464 рр. [Vos F. Op. cit.- P. 104]. Щодо раніших езотеричних коментарів, то судження Ф.Фоса безапеляційне: "Не завжди ці вчення мають філософське або релігійне обґрунтування, але, як буде видно з нижченаведеного прикладу (тобто "Дзуйно:" – С.К.), часто це лише силувані пояснення, сповиті атмосферою таємничості, не виправдані нічим, крім наївного потурання містифікаторству" [Vos F. Op. cit.- P. 102]. Нижче ми спробуємо показати, що така думка може бути результатом лише упередженого й поверхового знайомства з текстом "Дзуйно:":

Серйозно в Японії зацікавилися "Дзуйно:" та іншими ранніми коментарями до "Ісе моногатарі" лише у 80-ті роки минулого століття, з появою праць Катагірі Йо:іці. За межами Японії лише цитована вище стаття Р.Боврінга (1992) та публікації С.Б.Кляйн, що містять переклад "Дзуйно:" англійською мовою, змінили ситуацію на краще [Klein S.B. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring 1997.- Vol.52.- No.4.- P. 441-465; Klein S. B. Ise Monogatari Zuinō: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 13-43]. Скоріше всього, що до цього спричинився бум захоплення тантричним буддизмом. Але навіть С. Б. Кляйн, переконливо розкриваючи, чому її попередники нехтували "Дзуйно:", усе ще лишається на філологічній, а не релігієзнавчій чи історико-філософській позиції. Її цікавість до цього тексту можна пояснити радше постмодерністським смаком до маргінального [Klein S. B. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring 1997.- Vol.52.- No.4.- P. 462-464]. Наш підхід принципово інший: ми лишимо осторонь питання про "науковість"

чи придатність інтерпретативних методів “Дзуйно:” з точки зору сучасного літературознавства, “Дзуйно:” цікавить нас насамперед як пам’ятка японської думки. Обсяг цієї статті не дозволяє нам дослідити власне герменевтичний підхід “Дзуйно:” та обговорити його адекватність щодо “Ісе моногатарі”. То ж зосередимося лише на аналізі релігійно-філософської системи пам’ятки, але перед тим коротко розглянемо питання її авторства й часу написання.

**3. Автор і час написання “Дзуйно:”.** “Дзуйно:” написано від особи Аріварано Сігехару (? – бл. 910), сина Аріварано Наріхіри, якому традиція, а з нею й зазначений коментар, приписують авторство “Ісе моногатарі”. До того ж, з тексту випливає, що Сігехару викладає не власні думки, а усні пояснення свого батька щодо таємного сенсу його твору.

Як і слід очікувати, знайшлися дослідники, що піддали сумніву автоатрибуцію тексту. Ф.Фос, посилаючись на японських науковців, відносить “Дзуйно:” до доби Камакура (1192-1338), але згадує й думку Фукуї Кю:дзо, який датував цей коментар XVI ст. [Vos F. Op. cit.- P. 102]. Міва Масатане [Miwa Masatane. Kagaku hiden-no kenkyū.- Tōkyō, 1994.- 518+5 p.] та О:цу Ю:ічі [Ōtsū Yūichi. Ise monogatari kochūshaku-no kenkyū.- Tōkyō: Yagi shoten, 1986.- 754+64 p.] відносять текст до XIII ст., а вірогідним автором називають Фудзіварано Тамеакі (1230 – 1290). С. Б. Кляйн, поділяючи думку Катагірі Йо:ічі, що “Дзуйно:” написано в 20-ті рр. XIV ст., приходять до висновку, що вірогідний автор “Дзуйно:” – Нідзьо: Тамеакіра (1295-1364) [Klein, Susan Blakeley. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring, 1997.- Vol.52.- No.4.- P. 460-462].

Зазначені відмінності між поглядом традиції (Шляху поезії) та сучасної науки на авторство “Дзуйно:” породжують чимало проблем, але тут не місце їх аналізувати. Зазначимо лише, що “Дзуйно:” належить до так званих псевдоепіграфів, якими рясніє історія духовної культури людства, особливо її містична течія. Сучасна наука вже дійшла висновку, що псевдоепіграфи не слід розглядати як підробки (в інші епохи, надто в містичних вченнях, поняття авторства істотно відрізнялося від нашого). Цінність релігійно-філософського тексту визначає не атрибуція, а зміст. Тому перейдемо до аналізу змісту “Дзуйно:”.

#### 4. Світогляд “Дзуйно:” як система.

**4.1. Вчення про І-Се.** Стисла формула вчення “Дзуйно:” – *І-Се вато: хімосатопі* [Zuinō 450 б] або *І-Се вато: іккаку* [Klein S.B. Ise Monogatari Zuino: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.-

Spring 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 24], що можна перекласти як “І-Се, гармонійне поєднання, єдине просвітлення”. Згідно з “Дзуйно:”, слово “Ісе” складається з двох частин “І” та “Се”, що позначають фундаментальні первні, з яких усе виникає: *міна І-Се-но фуцацу йорі окоріте* – “усе виникає з двійці І-Се” [Zuinō, 447a]. Саме ця двійця є смисловим центром філософії “Дзуйно:”.

Значення обох членів двійці зведено в особливій табличці [Zuinō, 455б]. Тут І – жіночість, Се – чоловічість; І – зосередженість, Се – милосердя; І – принцип-лі як об’єкт пізнання, Се – розум-чжі або суб’єкт пізнання; І – Світ-вмістилище, Се – Світ-ваджра; І – серце-свідомість (ментальна сфера), Се – тіло (матеріальна сфера); І – праві кінцівки, Се – ліві кінцівки; І – Земля, Се – Небо; І – Вогонь, Се – Вода; І – Сонце, Се – Місяць.

Ця класифікація потребує пояснень. По-перше, зауважимо на протиставленні “зосередженість – милосердя”. Перше поняття (*тей*) С. Б. Кляйн переклала як meditation [Klein S. B. Ise Monogatari Zuino: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 32]. Проте точніше значення *тей* як технічного буддистського терміну – “відкинувши сторонні думки, перебувати у відсутності думок і рефлексії (*мунен-мусо:*)” [Fukutake kanwa jiten.- Tōkyō, 1990.- P. 302]. Це – зосередженість свідомості на власному змісті, який є, однак, порожнечою, тобто цей стан подібний до вмістилища. Натомість милосердя (*кей*) – це не пасивний стан (співчутливість), а активний, що включає й милість, милостиню, благодійність. Милосердна людина спрямована на інших, але сама при цьому наповнена енергією, неначе блискавка-ваджра. Можливо, проте, слід розуміти *тей* як просвітленість Будди, а *кей* – як його милосердя.

Наступна опозиція – принцип-лі та розум-чжі (по-японськи відповідно *рі* та *чі*). Обидва терміни походять із китайської філософії. *Лі* – принцип, що лежить в основі будь-якої речі або істоти, “структуро-творча закономірність, іманентно притаманна кожній окремій речі” [Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма.- Новосибирск, 1995.- С. 150]; у буддистській філософії його ототожнюють з Татхатою або ж природою Будди. *Чжі* – розум, мудрість, інтелект; у китайському буддизмі це синонім поняття *джянна* – абсолютне знання, досягне через злиття з об’єктом під час медитації. За С. Б. Кляйн, принцип-лі та розум-чжі співвідносяться як “істина, що має бути пізнана”, та “той, що знає” [Klein S.B. Ise Monogatari Zuino: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring, 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 17]. У Кукая (774-835), засновника школи сінгон, існує положення про тотожність порядку або принципу-лі та мудрості або розуму-чжі



[Трубникова Н.Н. “Различение учений” в японском буддизме IX в. Кукай о различиях между тайным и явным учениями // Российская политическая энциклопедия.- М., 2000.- С. 334].

Світ-вмістище (*майдо:кай*, санскр. *garbhadhātu*) та світ-ваджра (*конто:кай*, санскр. *vajradhātu*) утворюють ще одну діалектичну пару. Ці два терміни належать системі езотеричного або тантричного буддизму (*міккьо:*), а саме школі сингон. Їх можна стисло пояснити як динамічний та потенційний аспекти Всесвіту [Фесюн А.Г. Буддизм // Кукай. Избранные труды.- М., 1999.- С. 46] або як присутність Будди в феноменальному світі та істинний світ Будди [Трубникова Н.Н. Там само.- С. 333].

Нарешті, тут видно відмінність системи I-Се від діалектики ін'ян: адже вогонь і сонце відповідають первню ян, а не інь, натомість система опозицій “Дзуйно:” відповідає буддизму школи сингон, де Сонце пов'язане з жіночим, а Місць – з чоловічим первнями. Тут, щоправда, існує неузгодженість між різними версіями тексту “Дзуйно:”: деякі рукописи мають протилежну атрибуцію в парах “серце-свідомість – тіло” та “сонце – місяць” [Klein S. B. Ise Monogatari Zuino: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring, 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 32-33].

Двійця I-Се є трансцендентною: *Мата I-Се-но футацу ва ару-ні арадзу, накі-ні арадзу, іро нау, когоро нау нарінікері* – “До того ж двійця I-Се не існує в бутті, не існує в небутті, не має ані чуттєвої форми, ані серця-свідомості” [Zuinō, 4476]. Як зазначила С.Б.Кляйн, тут слово *іро* (цей ієрогліф може також читатися *сікі*) поєднує значення матеріальної форми-субстанції (санскр. *гїра*) у буддистській філософії та питомо японське значення “колір”, у переносному значенні – “чуттєве бажання” [Klein S. B. Ise Monogatari Zuino: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring, 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 17]. Останню частину фрази можна також перекласти як “не є ані чуттєвою формою, ані [феноменом] серця-свідомості”, тобто не належить ані до фізичного, ані до ментального світу.

Далі, I та Се діалектично пов'язані й утворюють нероздільну єдність: *Хітоцу ні сіте, футацу ні арадзу; футацу ні сіте, хітоцу ні арадзу* – “будучи одиницею, не суть двійця; будучи двійцею, не суть одиниця” [Zuinō, 4476]. Ця єдність у подвійності-множинності передана через поняття *ваго*: – “гармонійного поєднання” (harmonious union у перекладі С. Б. Кляйн): *коно I-Се ва, мото-йорі хітоцу ваго нарікері* – “Це I-Се одвічно є єдиним гармонійним поєднанням” [Zuinō, 4486]. Гармонійне поєднання вічне: “Оскільки воно не виникає (досл. “не приходить”), то й не зникає” [Zuinō, 4486].

Через єдність I-Се як істинний принцип постульовано єдність феноменального світу: “Оскільки всі феномени (досл. “міриад образів” – *мандо:*) є I-Се, то всі феномени – єдине” [Zuinō, 4476]. В іншому місці цю думку розгорнуто: “Серед тьми феноменів Піднебесної, аж до трав, дерев, ґрунту, річок і гір включно, немає нічого зовнішнього або окремого від I-Се. Усе походить від I-Се й творить I-Се. Хоча й може здатися, що існує багато [різних] і-се, усі вони – просто єдине I-Се” [Zuinō, 458a].

Отже, на цьому рівні філософія “Дзуйно:” – це вчення про діалектичну єдність протилежностей (I-Се) у гармонійному поєднанні (*ваго:*) як трансцендентну породжуючу основу, іманентну структуру та принцип єдності суцього. Розгляньмо тепер, як виглядає структура космосу, породженого такою основою.

**4.2. Космологія.** Характерна риса космології “Дзуйно:” – поєднання синтоської космології з буддистською. Буддистська модель світобудови, прийнята “Дзуйно:”, звичайна для японських шкіл. Це – коло перевтілень, що включає в себе шість шляхів (*рокудо:*), які з урахуванням просвітлених істот розгортаються в десять світів (*дзіккай*): пекло (*дзітоку*), світ голодних демонів (*такі*), світ скотів (*цікусьо:*), світ асурів (*сю:ра*), світ людей (*нінтен*), небеса (*тендзьо:*), світ шраваків (*сьо:мон*), світ пратьєкабудд (*ентаку*), світ бодгісатв (*босацу*) та світ будд (*букка*) [Zuinō 450a-6]. Кількість світів проте є поняттям відносним: в іншому місці йдеться про три тисячі світів [Zuinō 4516]. Буддистська модель співіснує з синтоською, в якій Рівнину Високого Неба (Такама-га Хара), або, в термінології “Дзуйно:” – Оселю Високого Неба, *Такама-но Сато*, як першопочаток усього, протиставлено Оселі Народження-Смерті (*сьо:сі-но Сато*), як колу нескінченних перевтілень [Zuinō 447a]. С.Б.Кляйн вважає, що Оселя Високого Неба тотожна буддистським небесам [Klein S.B. Ise Monogatari Zuinō: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 16]. В тексті “Дзуйно:” це не подано докладно, але, на нашу думку, Оселю Високого Неба слід радше ототожнити з нірваною, а Оселю Народження-Смерті – з сансарою. До такого висновку нас спонукає зв'язок між *Такама-но Сато* та станом одвічної просвітленості (див. нижче), а також між *сьо:сі-но Сато* та явно буддистською ідеєю кола перевтілень.

**4.3. Камі.** Для світогляду “Дзуйно:” важливим є поняття *камі*. Власне це – синтоське поняття, яке ми, з певною долею умовності, перекладаємо як “божество” або “боги” [Детальніше див.: Накорчевский А.А. Синто.- СПб., 2000.- С. 68-153]. Специфіка тексту, який ми розглядаємо, полягає в цілковитому о-внутрішненні *камі*, ототожненні

камі з духом людини: *xito-no tamasii-o kamі to iу nari* – “дух людини звать божеством” [Zuinō 453б]. “Дзуйно:” рішуче відкидає ідею існування камі як грізної (*osorosiki*) сутності у зовнішньому світі. Це потрібно лише для темних, непросвітлених людей [Zuinō 453б–454а]. В дусі теології *xondzi-suidzaku* [Про неї див.: Карелова Л.Б. Синто-буддистський синкретизм XIII – XV вв. // Буддистская философия в средневековой Японии.- М., 1998.- С. 241-260] камі трактовано як будду, який “змішує своє світло з пилом” сього світу, тобто діє в світі сансари, заради спасіння людей. Будда – це камі у стані безтілесності й відсутності думок; камі – будда в людській подобі. І будда, і камі – це дух (*tamasii*) просвітленої людини у відповідних станах. Зазначену теорію докладно розібрано в розділі “Про *цихаябуру*” [Zuinō 453б–454б].

З цього випливає важливий практичний висновок: гріх і кара за нього – породження непросвітленої свідомості. Для просвітленої людини нічого такого не існує, але для непросвітленої “щонайменше порушення неодмінно викликає покарання та зло”. “Наше серце-свідомість саме признає покарання” (*wa-ta kokoro-no auruu баці-ніте, ауруу nari*) [Zuinō 454а]. Для непросвітлених, однак, така думка небезпечна, бо вони помилково можуть сприйняти її за вседозволеність і впасти в гріх (*цумі*), тому з ними треба вести себе так, ніби камі існує зовні [Zuinō 454а–б]. Це, певне, і є причиною секретності тексту, на якій неодноразово наголошено.

**4.4. Сотеріологія.** Як це видно зі сказаного вище, людство, за “Дзуйно:”, поділяється на “заблудних людей” (*майоу xito*) та “знаючих” (*сіру xito*). Стан перших передано містким словом *мадоі*, яке водночас означає “сумніви” та “ілюзії”, а також (у разі написання іншим ієрогліфом) “покуту”, тобто карму. Доля заблудних сумна: безупинно обертаючись в колі народжень і смертей, вони, рано чи пізно, потрапляють в три нижчі світи – світи зла (*варокі сакаі* – пекло, світ голодних демонів-*такі* та світ скотів) [Zuinō 447а]. Врятувати їх може лише знання істини щодо І-Се. Під знанням тут слід розуміти буддистський гнозис, що реалізується через просвітлення, осяння (*саторі*). Як і годиться буддистській філософській традиції, єдність і подвійність І-Се акцентуються на різних рівнях свідомості: для “заблудних” людей дуалізм, для просвітлених – єдність [Zuinō 447б].

Таке прикре становище – наслідок того, що людина забула своє джерело (*мінамото*, в перекладі С. Б. Кляйн – *original state*), де не було ані облуди, ані просвітлення (*мадоі мо нау, саторі мо накарікеру*) [Zuinō 447а]. Отож правдиве просвітлення – це пригадування. Оскільки йдеться не про певний процес чи його результат, а про фундаментальний атрибут серця-свідомості, притаманний йому одвічно, то для позначення його

краще, на нашу думку, скористатися не словом “просвітлення”, а дещо архаїчним українським словом “*просвітленність*”.

Стан просвітленності в “Дзуйно:” описано буддистським терміном *мусо:-мунен*, якому надається чимало місця. Цей термін використано, оскільки ані чуттєва форма, ані серце-свідомість не є правдивою субстанцією (*дзіттай*) [Zuinō 448б] (у розумінні цього місця ми слідуємо С.Б.Кляйн, оскільки у виданні Катагірі, певне, помилково стоїть “оскільки є правдивою субстанцією”). Детальне роз’яснення *мусо:-мунен* подане в розділі “П’яте таємне вчення”. Він починається з визначення: “*Мусо:* - це відсутність чуттєвої форми (*іро/сікі мо нау*), *мунен* – це відсутність думок (*омоі мо нау*)” [Zuinō 451б]. Останнє С.Б.Кляйн перекладає як відсутність розрізнявальних думок (*discriminative thoughts*), маючи на увазі, певне, таку особливість просвітленої свідомості, як нерозрізнення між знанням і незнанням, бажанням і небажанням тощо. Далі, *мусо:-мунен* з’ясовано як *коку: до:тай* – “субстанційна тотожність із пустотою”, а сама пустота-шунья (*коку:*) – як *мусікі-мусін*, “відсутність чуттєвої форми та серця-свідомості” [Zuinō 452а]. Таким чином, істина може бути визначена лише апофатично; її пізнання – сутнісне злиття з самою цією апофатичністю.

Стан одвічної просвітленності визначено так: “це серце-свідомість (*кокоро*) є фундаментально-суще, вічно-перебуваюче (*хон’ю: дзьо:сю:*) гармонійне єднання (*вадо:*) у бездумності-нерефлексивності (*мунен-мусо:*)” [Zuinō 453а]. Стан одвічної просвітленності передано поняттям “великий просвітлений дух”, або ж “велико-осяйний дух” – *о:кі-ні акірака-нару тамасіі*; саме так запропоновано прочитати (кунним, тобто питомо японським читанням) титул сінтоського камі, що зазвичай читається (онним, тобто запозиченим з Китаю читанням) “Даймьодзін” – “Великий Світлий Бог”.

Таким чином, йдеться про ототожнення пра-просвітленності з Сумійосі Даймьодзіном – заступником Шляху поезії. Слово “Сумійосі”, власне, є назвою місцевості, де споруджено храм Сумійосі-Тайся. Витлумачено дослівно, воно означає “[місце, де] добре мешкати”, бо в такому стані це слово можна віднести до цілого світу [Zuinō 453а]. Відтак, передачу одкровення Сумійосі Даймьодзіном поету Наріхірі слід розуміти як набуття Наріхірою стану одвічної просвітленності.

Усе вищесказане виглядає більш-менш по-буддистському. Розгортаючи ж це вчення далі, ми приходимо до ідей, що з погляду класичного буддизму, навіть магаянського, виглядають дуже сумнівно, але загалом вписуються в межі явища, що отримало назву “тантризму”. Йдеться про сексуальність, що набуває в “Дзуйно:” особливого – містичного – значення.

**4.5. Містика й метафізика статі.** Як уже зазначалося, І-Се відповідає парі протилежностей “жіноче – чоловіче”. Важливо нагадати, що І-Се тут не просто абстрактна класифікаційна система, а онтологічна категорія: саме одвічне гармонійне поєднання І-Се породжує всі феномени. Той факт, що поєднання чоловіка з жінкою здатне породити дитину, є лише окремим виявом універсальної творчої здатності І-Се. Стать, таким чином, існує як проявлення І-Се.

Найважливіше, проте, що поєднання у статевому акті є окремим випадком метафізичного *ваго*., моментом єдності всіх протилежностей, а відтак, моментом, коли найлегше згадати одвічну просвітленість, прорватися крізь морок облуди-покути. Це – лише можливість: злиття двох свідомостей у єдиномисліє (*іцінен*) під час статевого акту створює між ними кармічний зв’язок, посилює їхню спрямованість на добро чи на зло, а відтак “коли обидва заблудні, зав’язують [злу] карму перевтілень”, коли ж просвітленні (або, радше, йдуть шляхом просвітлення) – “активність Будди (*хотоке-но йо*., дослівно “функція Будди”) діє все сильніш” [Zuinō 449б]. Найважливіше, якщо один з партнерів просвітлений, то він може передати кармічний зв’язок із просвітленням іншому, “заблудному” [Zuinō 450а]. Саме цим пояснює “Дзуйно:” численні любовні пригоди Наріхіри [Zuinō 451а].

Буддистська санґа Японії не могла прийняти таких радикальних ідей: школа *таїкікава-рю*., що проголосила їх, була визнана єретичною й розгромлена Ю:каем у XIV ст. С.Б.Кляйн пов’язує “Дзуйно:” саме з цією буддистською ересю [Klein, Susan Blakeley. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring 1997.- Vol.52.- No.4.- P. 443-445]. Вона стверджує, що в “Дзуйно:” відбувся синтез Шляху поезії з тантричною сексуальною практикою. Нам лишилося з’ясувати, яку ж роль у цьому вченні відіграє поетичне слово.

**4.6. Місце слова і поезії.** Слово (*котоба*), речення (*юуха*), ім’я (*на*) посідають у “Дзуйно:” особливе місце. З одного боку, вони вказують на умовну, оманливу реальність, що існує в свідомості “заблудних” (тобто звичайних) людей: “Єдине гармонійне поєднання (*ваго*), хоча й видиме заблудним як тьма речень (*йородзу-но юуха*), перед знаючою людиною постає просто єдиним гармонійним поєднанням” [Zuinō 448б]. Тут сфера множинності слів (тьма, дослівно – десять тисяч речень) дійсно є темрявою, що затуляє Істину. Цікаво, що в цьому місці “Дзуйно:” використовує рідкісне поняття *юуха* (воно відсутнє в доступних нам словниках; ми слідуємо в розумінні його Катаґірі та С.Б.Кляйн) замість звичного *котоба*. Можливо, річ у тім, що *котоба* або *кото-но ха* (дослівно “листя фактів”) відсилає до фактичності-*кото*, а відтак – до істини-*макото*. Натомість *юуха* за аналогією можна витлумачити як

“листя мовлення”, *flatus vocis*.

Водночас слово може нести істину: так, традиція правдивого знання – Шляху поезії – базується на словах (*котоба*) Сусаноо-но мікото [Zuinō 448а]. Таке ж значення має поезія Арівара-но Наріхіри й сам текст “Ісе моноґатарі”. Вірші (слова – *кото-но ха*) Наріхіри “навчають неподвійності”, дослівно – “неподвійних слів” (*фута-накі кото-но ха*) [Zuinō 448а-б]. Мета написання “Ісе моноґатарі” – допомогти усім живим істотам, привівши їх до зміни – просвітлення [Zuinō 449а]; цей текст “просвітлює, передаючи просвітлення” автора втаємниченим читачам (*саторі-о цутаєте саторасімету*) [Zuinō 452б]. З пояснень (речень, *юуха*) Наріхіри до “Ісе моноґатарі” його син Сіґехару вибрав сім суттєвих положень (*дзуйно*.), які й склали зміст пам’ятки, яку ми й розглядаємо [Zuinō 448б].

Гадаємо, що поняття “слово” (*котоба*), “речення” (*юуха*) та “ім’я” (*на*) мають у “Дзуйно:” дещо різне значення. Так, слова мають більше дотичності до істини, ніж речення (тому правдиві слова слід передавати незмінними, а з речень, навіть сказаних самим Наріхірою, можна вибирати найістотніше на власний розсуд). “Імена” – радше знаки (й то насамперед писемні) тому й *ма-на* (“правдиві імена”) в тогочасній мові значить також “ієроґліфи”, на протियाгу до “імен тимчасових”, конвенційних (*ка-на*) – фонетичної абетки. Саме істинний зміст, прихований у звучанні слів і формі ієроґліфічних знаків, дає можливість побудувати метод інтерпретації поетичного тексту, який С. Б. Кляйн називає “етимологічним алегорезисом” [Klein S.B. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring 1997.- Vol.52.- No.4.- P. 445-447]. Але це вже тема іншого дослідження.

Стислий аналіз світоглядної системи “Ісе моноґатарі дзуйно:” показує, що в цій відносно невеликій пам’ятці ми маємо справу з детально розробленою релігійно-філософською системою, що належить до сінто-буддистського синкретизму. Її засади – метафізичне вчення про діалектичну єдність протилежностей (І-Се) у гармонійному поєднанні, що виступають водночас у ролі трансцендентної генеративної основи, іманентної структури та принципу єдності всього сущого, відмінне, проте, від загально-східноазійської діалектики інь-ян. Феноменальний світ постає як єдність численних світів, у якій вічно мандрує жива душа, занурюючись, рано чи пізно, в безодні зла й страждання. Спасіння – в містичному осягненні всеєдності, запорукою чого постає фундаментальна, одвічна просвітленість духу. Цього можна досягти шляхом тантричної сексуальної практики, що розглядається як реалізація

гармонійного поєднання метафізичної двійці І-Се. Просвітлення людська свідомість тотожна будді (коли вона існує “в собі й для себе”) та камі або ж божеству (коли вона проявлена для інших). Важливу роль у цьому вченні відведено слову (знаку, імені тощо): воно може бути як облудою, що заважає просвітленню, так і засобом передачі істини.

Таким чином, філософія “Дзуйно:” поєднує ідеї школи інь-ян (япон. *омьо:до:*), езотеричного буддизму та сінто. Враховуючи сьогоденний рівень вивченості японської релігійно-філософської культури, вважаємо за передчасне судити про ступінь оригінальності системи “Дзуйно:” та її співвідношення з окремими напрямками думки ІХ-ХІІІ ст. Проте наш аналіз засвідчує необхідність дослідження пам’яток езотеричної поетики і значимість цього для вивчення історії релігії та релігійної філософії Японії.



## ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*Т.Горбаченко\** (м. Київ)

### ХРИСТІАНСТВО І СЛОВ'ЯНСЬКА ПИСЕМНА КУЛЬТУРА Початок книгодрукування

Великим здобутком людства стала поява друкованої книги, яка не лише значно розширила коло читачів, а й у порівнянні з рукописною книгою сприяла уніфікації канонічних текстів, зокрема таких, як Святе Письмо, церковнослужбові книги, твори Отців церкви, полемічної та іншої релігійної літератури. Розгляд слов'янського книгодрукування як фундаменту збереження й передачі джерел християнської писемної культури потребує короткої характеристики суті книгодрукування не лише як засобу механічного розмноження тексту, а й визначного культурно-історичного феномену.

Друкування є технічним способом розмноження текстів шляхом отримання багатьох відбитків фарбою з однієї форми. В його примітивному вигляді, тобто шляхом одержання друку з рельєфної форми, без використання фарб, тиснення, воно було відоме з найдавніших часів. Ще у шумерів існували металеві або кам'яні циліндри з поглиблено вирізьбленими зображеннями. Шляхом прокачування циліндра по м'якій глині можна було отримати рельєфні відбитки в будь-якій кількості.

Способом механічного розмноження текстів, передуючим книгодрукуванню, була ксилографія або обрізна гравюра на дереві. Виникнення ксилографії пов'язане з релігією, а саме з буддистськими монастирями, в яких вона виникає в VII столітті. Найдавніша пам'ятка ксилографічного друку, яка дійшла до нас, знайдена в Японії. Це – буддистський талісман (заклинання), віддрукований десь між 764 і 770 рр. Ксилографічне друкування широко розповсюдилось в наступних

\* Горбаченко Т.Г. – кандидат педагогічних наук, професор Київського Національного університету культури і мистецтв.