

ЭСТЕТИКА

Е.Л. Скворцова

ЯПОНСКАЯ ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ “РАЗУМА ТЕЛА”

Аннотация. Предметом рассмотрения в статье является одна из характерных черт японского менталитета: актуальное, в режиме «здесь и теперь», целостное знание о мире рассматривалось как не менее, а зачастую – более значимое и истинное, чем текстовое знание. Особенно часто мы встречаемся с такого рода знанием в художественной традиции: в понимании творческого акта (как встраивания в динамику мирового континуума) и в способе обучения (как непосредственную, от учителя к ученику, передачу знания не только о профессии, но и о праведной жизни). Понимание истинного знания японцы унаследовали из Древнего Китая, где уже в IV в. до н.э. Чжуан-цзы обозначил две «ступени» непосредственного, телесно-укоренённого, знания о мире: ступень младенца, не выделяющего себя из своего окружения и ступень наделённого самосознанием профессионала, прошедшего длительную выучку. В обоих случаях человек действует спонтанно, «как природа», опираясь на внутреннюю убеждённость в правильности своего действия. Данный аспект знания становился предметом исследовательского интереса и на Западе. В частности, в России поэт В.А. Жуковский и писатель Л.Н. Толстой обратили своё внимание на такое, не выразимое в словах, актуальное, в режиме «здесь и теперь» знание о мире. Германский философ Е. Херригель посвятил несколько лет жизни совершенствованию холистического, телесно-ментального аспекта разума на пути кюдо – искусства стрельбы из лука. Об этом он написал две книги. Философ М. Полани посвятил данной теме монографию «Личностное знание». В нашей стране проблема «разума тела» наиболее полно рассматривается в работах Л.Г. Пугачёвой и В.А. Подороги.

При проведении исследования применялся компаративистский метод, один из главных методов, используемых в гуманитарном знании. Сравниваются традиции западной эпистемологии, полагающей безличностное текстовое знание, безразличное к соматической природе человека – основополагающим для понимания мира и характерное для дальневосточной ментальности целостное, неутилитарное (по сути эстетическое) знание о мире и человеке первичным и потому наиболее истинным.

Целостный, телесно воплощённый, эстетический аспект знания исторически предшествовал текстовому знанию. Дальневосточная традиция вплоть до XX века подчёркивала его первичность и истинность. Тем не менее, следует учитывать, что текстовое знание, дающее статическое и схематизированное описание мира, всё же логически первично: чтобы хотя бы выделить динамический аспект знания, надо встать по отношению к нему в позицию наблюдателя. Научная новизна состоит в применении разработок западных и российских учёных в области эпистемологии к менталитету стран дальневосточного культурного ареала.

Ключевые слова: бесформенное, «разум тела», аутопоэзис, невыразимое, эпистемология, дзэн-буддизм, японская эстетика, странничество, даосизм, «гэйдо».

Начиная с мыслителей античности, в западной философии человек с его внутренним миром и всё окружающее его, был объектом безличностного научного знания. Постепенно из враждебной человеку среды обитания мир превратился в огромную мастерскую, в средство доставления телесного и душевного комфорта – источник полезных ископаемых, пищи, кисло-

рода, а также впечатлений. По отношению к миру (объекту) человек (субъект) неизменно находился в позиции стороннего наблюдателя, чьи индивидуальные особенности никак не соотносились с качествами этого мира и не могли влиять на его характеристики.

Такая позиция отвечала стремлению индивида создать систему универсального знания о мире.

Позиция “наблюдателя” позволила Аристотелю сформулировать аксиомы и правила формальной логики, оставшиеся незабываемыми, и до сих пор используемые при формулировке научных теорий. Только в XX в. идея создания непротиворечивой «теории всего» была развеяна К. Гёделем, доказавшим средствами самой же формальной логики две теоремы о неполноте формализованных систем (1931 г.), к которым относятся все известные религиозные, научные и философские теории. Тем не менее, каждому человеку ясно, что картина мира и его собственная жизнь в нём далеко не исчерпываются научными, религиозными и философскими текстами. Существует нечто, не уместяющееся в рамки дискурсивного знания, знания, транслируемого при помощи слов; аспект мира «не замечаемый именно потому, что он дан с предельной очевидностью каждому взору»¹. Более того, суть бытия имеет невыразимый характер, но она остро ощущается художниками и постигается каждым человеком непосредственно, “немым” опытом тела, являющегося частью мирового континуума. Как указывает С.А. Арутюнов, «параллельно с речевым языком существует и язык внеязыковый, т.е. материальной или поведенческой части культуры»². Это “бесформенная” часть, передаваемая “по воздуху”.

Такой индивидуальный опыт непосредственного взаимодействия с мировым континуумом в режиме “здесь и теперь” является первичным в онтогенетическом становлении человека: человеческий ребёнок, как и любое животное, уверенно существует в этом режиме “участника”, т.е. отсутствия “прошлого”, “настоящего” и “будущего” времени, в постоянном телесном взаимодействии с мировым континуумом³. Но данный опыт является базовым также и при формулировании категорий и понятий научных теорий. Это становится очевидным, если мы обращаемся к толковым словарям, где сложные научные термины, объясняются с помощью более простых представлений. Следует, однако, заметить, что опыт непосредственного знания-пережива-

ния, самопознания-самостановления в мире, хоть и предшествует исторически знанию дискурсивному, без участия дискурсивного знания «неуловим»: невыразимое переживание своего присутствия в мире должно быть замечено, осознано и зафиксировано именно в отношении общезначимого, дискурсивного знания, поскольку рассуждать о нём мы можем только в текстуальном виде. Вот почему невыразимый, телесно-воплощённый аспект знания о мире, логически вторичен, несмотря на то, что дискурсивное знание возникает на основе и в контексте непосредственного знания, включённого благодаря воплощённости человека, в подвижный узор Бытия. Таким образом, получается, что человек как телесно воплощённое и в то же время разумное существо, одновременно принадлежит к миру постоянной динамики – миру Космоса и Природы и миру статики – миру Культуры с его фиксированными языковыми, поведенческими и вещественными формами. Лучшими выразителями «невыразимого» аспекта человеческого разума являлись поэты: они чувствовали, насколько важен такой «непередаваемый» другому опыт жизни:

*Что наш язык земной пред дивною природой?
С какой небрежною и лёгкою свободой
Она рассыпала повсюду красоту
И разнovidное с единством согласила!
Но где, какая кисть её изобразила?
Едва-едва, одну её черту
Суслием поймать удастся вдохновенью (...)
Но лъзя ли в мёртвое живое передать?
Кто мог создание в словах пересоздать?
Невыразимое подвластно ль выраженью?
(В.А. Жуковский «Невыразимое», 1819 г.)*

С середины XX в. в европейской философии появились исследования, посвященные традиционно находившейся в тени области индивидуального, недискурсивного, знания, лежащего в основании самоощущения любого живого существа, но осознаваемого только человеком. В философии феноменологии, экзистенциализма, а также в новейших исследованиях радикального конструктивизма, философии аутопоззиса, кибернетической эпистемологии постепенно обозначилась проблема несводимости разума человека к его коммуникативному, дискурсивному, социальному, “измерению”⁴.

¹ Малявин В.В. Совершенный человек в даосской традиции. Феномен Дао-человека // Совершенный человек. Теология и философия образа / Под ред. Ш.М. Шукурова. М.: Институт Востоковедения, Валент, 1997. С. 171.

² Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. С. 129-130.

³ См.: Пугачёва Л.Г. Разум тела: шаг в реальность «здесь-и-сейчас» // Философские науки. 2010. № 2-3.

⁴ См.: Подорога В.А. Феноменология тела. М., 1995; Быховская И.М. Человеческая телесность в социокультурном из-

Российский философ Л.Г. Пугачёва, одна из первых обратившая внимание на современный аспект этой проблемы, предлагает: «Ввести в феноменологический дискурс термин “разум” в качестве объединяющей концептуальной метафоры. Это позволит выделить при помощи языка феноменологии (Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти) сферу осознания бытия “здесь–и–сейчас”, принципиально не вписывающуюся в схему трансцендентального единства апперцепции классического мышления, двигающегося по шкале “мыслящее эго – чувственное многообразие восприятия”»⁵.

По сути дела это попытка сформулировать альтернативу взгляду на истинное знание как на текст, транслируемый в неизменном виде вне зависимости от качеств его носителей и средств коммуникации. В рамках данной традиции живой человек, как конечное и соматическое существо, не признаётся в качестве независимого творца знания о мироздании. Его чувственный опыт в лучшем случае рассматривается как некая “подпорка” для теоретизирующей функции разума.

Отметим, что источником любого нового знания, обретающего словесную форму, является *конкретный индивид*. Это не некий обезличенный разум, в ничего не значащем телесном носителе, а *целостное телесное существо* во всей полноте его индивидуального бытия. В религиозно-философской практике многих народов непосредственное индивидуальное знание человека о мире являлось весьма существенным моментом. Особенно отчётливо понимание важности такого индивидуально-знания-становления осознавалось в практике обучения традиционным искусствам и ремёслам в странах Индийского и Китайского культурного ареала. Безвременно ушедший из жизни индолог В.С. Семенцов так обозначил важность нетекстовой передачи жизненно важных аспектов знания: «Священный текст, при всём безграничном к нему уважении, играл в обучении скорее подчинённую, инструментальную роль: главной же целью было воспроизводство не текста, но личности учителя –

мерении: традиции и современность. М., 1993; Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток – Запад. Исследования, переводы, публикации. М.: Наука, 1988. С. 5-32; Мещеряков А.Н. Статья японцем. М.: Эксмо, 2012. С. 16-149.

⁵ Пугачёва Л.Г. Эволюция разума человека как эпистемологическая проблема. М.: Товарищество научных изданий «КМК», 2008. С. 29.

новое, духовное рождение от него ученика»⁶. Дальний Восток также уделял этому личностному (хотя и присущему всем без исключения людям и потому наиболее общему) аспекту знания о мире много внимания. В учении даосов (Лао-цзы, Чжуан-цзы) прокламируется такой идеал поведения, как «увэй» – недеяние. В понятии «увэй» акцентируется ненарушение естественной природной процессуальности, частью которой является «истинный человек» (*мабито*), понимающий всем своим существом, что уместно, а что идёт вразрез с природным порядком. Такое внутреннее знание того, «как надо» считалось результатом бесформенных дуновений Дао, улавливаемых мудрецом именно вследствие своей невыделенности из динамики природных метаморфоз. Чжуан-цзы (IV в. до н.э.) обозначил две ступени непосредственного знания о мире: с одной стороны, это – врожденность в мировой природный континуум, с другой – деятельность профессионала, прошедшего длительную выучку приёмам мастерства и вследствие этого поднявшегося на новую ступень непосредственного знания о себе и мире. Знание профессионала, действующего свободно «как природа», но, тем не менее, включившего в свой арсенал и текстуально или словесно сформулированные правила мастерства и поднявшегося над ними (Чжуан-цзы приводит примеры лодочника, ныряльщика, разделщика бычьих туш) – это высший тип знания о мире. (Подробно об этом пишет уже в XX веке американский учёный М. Полани: «Приобретая интеллектуальный или моторный навык, мы достигаем молчаливого понимания, родственного тому внеязыковому пониманию, с которым мы сталкиваемся у животных»⁷).

Изучение классиков китайской мысли позволил С.М. Эйзенштейну сформулировать ценную идею: «Науки Китая построены не по типу научных систем, а по образу и подобию художественных произведений»⁸. Разумеется, Эйзенштейн не мог знать, что, например, даосские трактаты распевались, но тем удивительнее глубина его видения проблемы: он обосновывает тезис, что логическое, научное мышление, считающееся истинным видом знания на Западе, вовсе не является таковым

⁶ Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток-Запад. Исследования, переводы, публикации. М.: Наука, 1988. С. 8.

⁷ Полани М. Личностное знание. М.: Прогресс, 1985. С. 133.

⁸ Эйзенштейн С.М. Чёт – нечет // Восток – Запад. Исследования, переводы, публикации. М.: Наука, 1988. С. 235.

в Китае, где преобладает «эстетическое» чувственное, воплощённое измерение знания о мире. В буддийской практике монастырской жизни, а также в практике традиционных искусств, в том числе – боевых также непосредственно, от учителя – ученику, передаваемое знание считалось основополагающим, тогда как тексты отцов-основателей, хотя и почитались как сокровище, охраняющее дом (школу), выполняли вспомогательную роль.

В учении отцов православия также большое внимание, уделялось становлению “внутренней личности” [ап. Павел, 2-е Кор. 4;16]. Именно религиозный опыт духовных наставников свидетельствует об органической, теснейшей связи состояний ума и тела. Практика аскетической жизни (ограничения главных телесных потребностей) являлась одним из действенных средств совершенствования и одухотворения “внутреннего человека”, открытого для Бога и мира в добром смысле и добродетельности. В этом было его отличие от “внешнего человека”, соблюдающего религиозные правила на чисто “внешнем”, формальном уровне. В эстетике Японии данному аспекту разума придавалось очень большое значение.

В обычной, так сказать, профанной, жизни мы часто оказываемся в ситуации, когда надо действовать «всем телом», не раздумывая, в рамках “ауто-поззиса” – самосозидания и одновременно самопознания, в едином “жизненном акте”. В этот момент истина жизни становится нашим внутренним переживанием. По точному наблюдению Л.Г. Пугачёвой, «в режиме актуального бытия, когда нет времени для логического анализа, именно тело тонким изменением своего состояния показывает, что следует говорить и делать, а что нет»⁹. Таковы ситуации выбора в экстремальных условиях (“пограничные ситуации” в экзистенциализме), ситуации поединков в боевых искусствах, ситуации общения в непредсказуемых обстоятельствах.

“Телесный модус” разума важен и в ситуациях обучения мастерству, когда дискурсивной инструкции совершенно недостаточно, чтобы овладеть сложным навыком (например, навыком вождения автомобиля или иероглифической скорописи). В таких случаях мастер обучает не только и не столько словом, сколько собственным примером, буквально «вживляя» своё знание-умение в целостное, теле-

сно-разумное бытие ученика. Например, «при традиционном обучении письму наставник также, выводя идеограммы, брал руку ребёнка в свою, чтобы “дать ему почувствовать”. Ребёнок усваивал ощущение, возникающее при управляемых ритмичных движениях, прежде чем начинал узнавать иероглифы и тем более писать их»¹⁰. Именно религиозный опыт духовных наставников свидетельствует об органической, теснейшей связи состояний ума и тела. Практика аскетической жизни (ограничения главных телесных потребностей) являлась одним из действенных средств совершенствования и одухотворения “внутреннего человека”, открытого для Бога и мира в добром смысле и добродетельности. В этом было его отличие от “внешнего человека”, соблюдающего религиозные правила на чисто “внешнем”, формальном уровне, что никак не меняет мир к лучшему.

Наиболее полно представление о роли невербализуемой основы мироздания и человека реализуется в учении дзэн (кит. чань) – буддизма. Согласно этому учению, переживания синхронности индивидуальной жизни и Природного континуума, приводящее к *сатори* – просветлению есть акт преобразования индивида, обретения им нового качества. Хотя подобное состояние является итогом *внутреннего* переживания буддийского монаха, опытный мастер дзэн по мельчайшим, ему одному видимым нюансам поведения, может оценить меру его преобразования. Наличие невербализуемого истинного знания является аксиомой для адепта дзэн, и способ передачи такого знания берёт начало от “цветочной проповеди” Шахьямуни, когда он на вопрос ученика об истинной природе, молча показал ему цветок.

Традиция непосредственной невербализуемой – от учителя к ученику – передачи сакрального знания в начале VI в. была перенесена в Китай. В Китае данная традиция обогатилась идеями даосского *увэй* (букв. недеяния), – учения о невмешательстве в естественный порядок Дао и о том, что совершенный природный человек способствует гармонизации Поднебесной («Поскольку он, так же как и вода, не борется с вещами, он не совершает ошибок»¹¹). Это учение стало основой мировоззрения художников «ветра и потока» – *фэнлю*, которые считали, что цель искусства состоит в передаче по-детски

⁹ Пугачёва Л.Г. Эволюция разума человека как эпистемологическая проблема. М.: Товарищество научных изданий «КМК», 2008. С. 224.

¹⁰ Бенедикт Р. Хризантема и меч. СПб., 2007. С. 306.

¹¹ Древнекитайская философия в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1972. С. 117.

непосредственного, индивидуального постижения-переживания художником тончайших изменений природного континуума¹².

Такое переживание, синхронизированное с движением Универсума, находит отражение в спонтанном творческом акте, происходящем без оглядки на какие-либо нормы или ритуалы, в акте самостановления-самопознания, когда факт обретения знания проявляется в жесте и поступке и не нуждается в словесном выражении (“знающий не говорит, говорящий не знает”). Тем не менее, адепты даосизма и дзэн-буддизма, утверждая таким образом первичность недискурсивного знания, признавали и значимость текстов, принадлежащих почитаемым учителям. На эту противоречивость их позиции обратил внимание еще знаменитый китайский поэт и мыслитель Бо Цзюй-и (772-846), который иронизировал:

*«Кто говорит – ничего не знает,
знающий – тот молчит».
Эти слова, известные людям
Лао принадлежат.*

*Но если так, и почтенный Лао
именно тот, кто знал, –*

*Как получилось, что он оставил
книгу в пять тысяч слов?*

(Пер. Л.З. Эйдлина)¹³.

Бо Цзюй-и – предстатель не даосской, а другой духовной традиции, конфуцианства. Последнее воплотилось главным образом в системе этики и социальной организации стран Дальнего Востока и опиралось на сакральные тексты “*Девятикнижия*”, оформившегося к эпохе Тан (VI-X вв.). Конфуцианство прокламировало идеал совершенномудрого правителя, который своим праведным, человеколюбивым и ответственным поведением гармонизирует положение дел в Поднебесной. Несправедливый, жестокосердный, жадный правитель, наоборот, нарушает данный Небом порядок и становится причиной стихийных бедствий. В древнейшей книге конфуцианского канона “*Шу цзин*” (Книга истории, составлена ок. 97 г.) мы читаем: «Если должная сезонность (действия пяти явлений при-

роды) нарушается в течение дня, месяца и года, то различные злаки не имеют возможности созреть, управление страной ведётся вслепую и глупо, выдающиеся люди отодвигаются в тень, а страна пребывает в состоянии беспокойства»¹⁴.

Таким образом, две главных философских традиции Китая, во многом противоположные, сходились в очень существенном моменте: обе выказывали убежденность во взаимозависимости состояния природного континуума и человеческого знания-поведения, их взаимной корреляции. В центре обеих систем находится человек с его психофизической конституцией, данной ему природой (Небом). Обе системы, несмотря на внешне различающийся идеал человека (в одном случае это добродетельный образованный чиновник, воплощающий собой упорядоченность ритуала, в другом – созерцатель-отшельник, отрицающий достижения культуры и правила жизни, зафиксированные в тексте), ратовали за внимательное, осторожное, даже любовное отношение к природе, исходя из представления о глубоком, на уровне сущности, телесном родстве с нею человека.

Оба эти учения попали на Японские острова как часть континентальной культуры почти одновременно с первыми сутрами, завезёнными основателями так называемых «шести южных сект» буддизма. В буддизме взаимосвязи и взаимозависимости человека и его среды обитания придаётся сакральный смысл. Природа в нем – как живая, так и неживая – есть “превращённое тело Будды”. Человек – как и всё в природе – есть единое и неразличимое в своей глубочайшей основе актуальное Бытие “здесь и сейчас”, которое лишь по видимости и неосознанности выглядит разделённым на множество “дел и вещей”.

Задача осознания глубокого родства, и даже тождественности, всех элементов мироздания являлась одновременно и онтологической задачей обретения изначальной природы Будды – достижения всеми людьми и всем мирозданием состояния спокойствия и света – Нирваны. Одним из способов продвижения по пути буддийского и даосского знания-самостановления и обретения просветления считалось странствие в Природе. «Занятие Дао-человека – “странствие” (ю)»¹⁵. Действительно, тради-

¹² См.: Бежин Л.Е. Под знаком “ветра и потока”. М., 1982. С. 53, 160.

¹³ Китайская классическая поэзия. М.: Художественная литература, 1984. С. 273.

¹⁴ Древнекитайская философия в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 110.

¹⁵ Малявин В.В. Совершенный человек в даосской традиции. Феномен Дао-человека // Совершенный человек. Теология и философия образа / Под ред. Ш.М. Шукурова. М.: Институт Востоковедения, Валент, 1997. С. 171.

ция монашеского бродяжничества из Индии перекочевала в Китай, где получила «идейную поддержку» со стороны даосских отшельников. Они проводили в горах и лесах значительную часть жизни в поисках трав для «эликсира бессмертия» и галлюциногенных грибов, которые вводили человека в особое состояние транса, дававшее ощущение самоотсутствия и полноты всеобъемлющего – на уровне всего организма – переживания единства с Дао.

В Японии тоже прижились традиции странничества как одной из форм (наряду с медитацией) постижения единства с мирозданием при помощи «разума тела». Буддийские монастыри и скиты возводились в горах, среди лесов, и путешествия из одного святилища к другому практиковались во всех сектах японского буддизма. Особую поддержку эта традиция получила в секте *Сюгэндо*, известной с VIII в. Как свидетельствует исследователь японской средневековой культуры Е. Штейнер, «в религиозную практику всех конфессий входили странствия по обету, например, в годовщину смерти учителя, паломничества по святым местам, отправление календарных циклических культов разных местностей и т.д. Некоторые, главным образом монахи-*ямабуси*, примыкавшие к горной секте *Сюгэндо*, большую часть жизни проводили в дороге»¹⁶. Учёный подчеркивает, что «путешествия были прежде всего религиозным актом, и посему чаще всего странника окружала мистическая атмосфера, в которой существовали идеальные, от века данные модели макрокосма – Реки, Горы, Водопады»¹⁷.

Однако не только монахи, но и художники восприняли традицию долгих странствий в Китае и Японии. Наиболее яркий пример невербального опыта соединения с Универсумом мы находим в так называемых «дзэнских искусствах» – тех, что считаются репрезентативными классическими формами художественной практики и сложились под патронатом дзэнских монастырей. Главной влиятельной фигурой здесь стал монах-странник и одновременно каллиграф, живописец, поэт и знаток театра и чайного действа Иккю Содзюн (1394-1481). Его огромное идейное и эстетическое влияние на таких основателей новых видов и жанров японского традиционного искусства *зэйдо*, как Мурата Сюко (1432-1502) Дзэнтюку (1405-1470) и др., не вызывает сомнений.

Дао – не только физическое странствие, но и путь самостановления человека. Иероглиф «путь» (яп. *до*) обозначает и профессиональную деятельность человека в традиционном искусстве *зэйдо* (путь творчества), сопрягавшем профессиональное мастерство с этапами самосовершенствования художника. Теоретики *зэйдо* считали, что вершин мастерства можно достичь лишь в случае осознания единства своего индивидуального пути с изначальным путем Дао. Группа дзэнских искусств *зэйдо* (и боевых в том числе) в качестве идейной эстетической базы принимала положение об изоморфности человеческой природы и макрокосма. Именно принятие такой точки зрения на мир, унаследованной дзэн-буддизмом от великих китайских учений и традиционного буддизма, давало право теоретикам *зэйдо* утверждать, что их искусство способно не только умиротворять сердца людей, но и гармонизировать саму природу¹⁸.

Ученик неокантианца Г. Риккерта (1863-1936), немецкий учёный Е. Херригель (1884-1955), преподававший философию в Гейдельбергском университете, специально прожил шесть лет в Японии с целью изучения дзэн-буддизма. Он проделал длинный путь, чтобы через прохождение так называемого «пути лука – *кюдо*» на своём собственном опыте познать труд обретения «изначального состояния сознания», т.е. постижения «не-двойственности», единства Универсума. Свидетельства профессионального западного философа, приобщившегося к чисто восточной духовной практике, представляют исключительный интерес. Херригель прошёл путь от ученика до мастера боевого искусства *кюдо* и «изнутри» описал все этапы самопреображения в ходе овладения техническими приёмами. Он проник вглубь таинственной связи сугубо телесной – на грани чисто механической муштры – практики с состояниями сознания, возникающими при сопротивлении тела такой муштре. Только безграничное доверие к своему мастеру удержало его на трудном пути к просветлению, достигаемому в процессе осознания единства с изначальной Природой мироздания. В итоге Херригель обрёл способность выхода за пределы своей самости, опыт трансцендирования, единства себя, мишени, лука и стрелы.

«Наблюдатель воспринимает вещи только через их отношения друг с другом, и то, что находится

¹⁶ Штейнер Е.С. Иккю Содзюн. М.: Наука, 1987. С. 193.

¹⁷ Там же. С. 194.

¹⁸ Поэтическая антология Кокинсю / Пер. со старояпонского, исследование и комментарий И.А. Борониной. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 49.

внутри воспринимаемого множества вещей, он чётко разделяет на прошедшее и будущее. Видящий, напротив, ничего не знает об этом; его способ видеть существует в не имеющем отношений настоящем, в нерелегируемом “теперь” практически бесконечного события»¹⁹, – пишет Херригель. И делает следующий вывод: «Непосредственное понимание порождает новое, необычное измерение бытия – первосферу в онтическом смысле, в которой всё имеет форму, образ и смысл, но ещё продолжает находиться за пределами любого теоретического обоснования»²⁰ (курсив мой – Е.С.).

Мысли Херригеля о первосфере перекликаются с работами российских учёных, Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова, занимающихся проблемами синергетики – нового направления междисциплинарных научных исследований феноменов нелинейности и самоорганизации. Через синергетику оказывается возможным соединение двух взаимодополнительных способов постижения мира – постижения его через образ и через число.

В частности, эти учёные обращают внимание на возможное существование так называемой прасреды: «Можно предположить, что существует некая прасреда, на которой выросли все остальные наблюдаемые и изучаемые среды. Тогда все среды, с которыми мы имеем дело в жизни и научном эксперименте, предстают как некоторые флуктуации (возмущения), видимые нами проявления (модификации) этой единой подложки – прасреды. Поэтому все видимые среды оказываются связанными друг с другом через эту прасреду. То есть единство мировых сред, систем и их элементов, возможно, есть единство их происхождения, общий корень, из которого все они произрастают. А когерентность природного мира можно трактовать не как взаимодействие всего со всем и не зависимость всего от всего, а, скорее, как связанность опять-таки через единое начало на прасреде и возможное – в случае колебательного режима – возобновляемое погружение в неё вновь»²¹.

Обратим внимание на тот факт, что дальневосточная мысль выделяла позицию “участника” как истинную, противопоставляя ей позицию “на-

блюдателя”, характерную как для обыденного сознания, так и для текстового, информативного знания. В рамках японской духовной традиции данная тенденция наиболее ярко представлена в даосизме и дзэн-буддизме. Дзэнские практики монашеской дисциплины способствовали актуализации истинного знания человека о мире и о себе (сатори – просветление). В результате таких практик (а сюда входили и рутинный труд, и беседы с мастером, и раздумья над парадоксальными задачами, и даже жестокие физические наказания) внимание адепта дзэн-буддизма направлялось в сторону “подкладки” бытия, незаметной в обычной жизни и даже в теоретических рассуждениях о мире; направлялось на личностное, непередаваемое другому, но безусловно присутствующее в каждом живом существе целостное “телесное” знание.

В мыслительной традиции Запада такое знание тоже существовало и культивировалось в практиках отцов церкви (в исихазме). Проблемы “живого телесного знания”, знания “участника” коснулся в романе “Война и мир” и Л.Н. Толстой. Рассуждая о неправомерности критических оценок войны 1812-го года со стороны современных ему историков, он отмечает разницу позиций непосредственных участников событий (Кутузов и Александр), принимавших решения в режиме ответственности “здесь и теперь” и наблюдателя, склонившегося через 50 лет над картой боевых действий и описывающего события прошлого.

Следуя логике тогдашней науки, Толстой рассматривает в тексте романа соотношение знания отчуждённого, объективно-безличностного, дискурсивного, т.е. научно-теоретического и обыденного, т.е. знания-информации с одной стороны, и знания непосредственного, личностного, знания-состояния – с другой как соотношение необходимости и свободы в жизни человека. Ему удаётся сформулировать суть проблемы: несводимость одного типа знания человека о самом себе и о мире к другому. Толстой обозначает позицию “участника” как “сознание”, как «мгновенное, неопределимое ощущение жизни», а позицию наблюдателя как “разум”: «Сознание это есть совершенно отдельный и независимый от разума источник самопознания. Через разум человек наблюдает сам себя; но знает он сам себя только через сознание. Без сознания себя нелегко и никак не наблюдать и приложение разума. Для того чтобы понимать, наблюдать, умозаключать, человек должен прежде сознавать себя живущим»²².

²² Толстой Л.Н. Война и мир в 4-х тт. Т. 4. М., 1986. С. 353.

Т.е. русский гений тонко подметил, что и в онтогенезе, и в филогенезе непосредственное, “телесное” осознание человеком своего живого присутствия в мире («я здесь») исторически предшествует любому другому, опосредованному языком и текстом, знанию о себе и окружающем. Осознание себя живым присутствием отождествляется автором “Войны и мира” со свободой. «Вопрос состоит в том, что, глядя на человека, как на предмет наблюдения с какой бы то ни было точки зрения, – богословской, исторической, этической, философской – пишет Толстой, – мы находим общий закон необходимости, которому он подлежит так же, как и всё существующее. Глядя же на него из себя, как на то, что мы сознаём, мы чувствуем себя свободными»²³ (курсив мой – Е.С.). И далее: «Если бы сознание свободы не было отдельным и независимым от разума источником самопознания, оно бы подчинялось рассуждению и опыту; но в действительности такого подчинения никогда не бывает, и немыслимо». Однако сознание “я здесь” – это и есть внутренний опыт, являющийся основой всякого другого, более сложного и систематического знания человека.

Отметим, что и в ранних сектах японского буддизма существовало представление об истинном бытии, лежащем в основании мироздания и не имеющем никаких пространственно-временных характеристик. Так, стержень тайного учения секты Сингон (основатель – Кобо Дайси, 774-835) составляет проповедь Шакьямуни, которую он “произнес-промыслил в теле Закона”, т.е. вне пространственных и временных координат: «Эта проповедь, – пишет современный буддолог Н. Трубникова, – происходит неким вне-временным образом (соответственно вневременности самого *тела закона*), она никак не соотносена с какой-либо точкой в *трёх мирах* (прошлом, настоящем, будущем). Нельзя её связать и с внутренним временем *проповеди закона*, с такими вехами, как просветление Будды Шакьямуни под деревом *бодхи*, проповедь в Бенаресе, на Орлиной Горе или последняя проповедь перед Нирваной»²⁴.

Вследствие интровертности установок чаньили дзэн-буддизма (мировоззренческой основы классической японской художественной традиции гэйдо) интуиция почитается на Востоке как вершина познавательных способностей человека. Не слу-

чайно здесь так распространена практика психотренинга, нацеленная на постепенное “снятие” всех слоёв личного “Я” вплоть до полного элиминирования Я-сознания и погружения в глубины “телесного модуса” разума, где все преграды между миром “Я” и “не-Я” растворяются.

Главным способом постижения мирового континуума на Востоке считается *сатори* – мистическая интуиция. Однако, по свидетельству того же Херригеля, существует тонкая грань между *сатори* и мистической интуицией в западно-христианской традиции. «В европейской мистике, – пишет Херригель, – самость не растворяется окончательно – в Боге, в Божестве, в том, с чем и где совершается *unio*, как бы оно ни называлось... Напротив, самость спасается, получает прощение и подтверждение *своего бытия*»²⁵. Человек даже после акта *unio* продолжает быть «наблюдателем» над Природой. Единение с изначальной Природой в даосско-дзэнской культуре постоянно, и чем больше самость растворяется в Природном континууме, тем истинней становится её изначальное бытие.

В своё время К.-Г. Юнг пристально изучал философские системы Востока и пришел к выводу, что для них самое важное – это психика. «Она – всепроникающее дыхание, сущность Будды; это дух Будды, Единое, *дхарма-кайя*. Всякая жизнь струится из неё, и все множественные формы явлений вновь растворяются в ней. Это и есть основополагающая психологическая предпосылка, пронизывающая восточного человека до дна, определяющая все его мысли, ощущения и поступки, к какой бы вере он себя ни причислял»²⁶.

Как и многие другие исследователи, Юнг задавался вопросом, возможно ли взаимодействие Востока и Запада? Различия между ними, по его мнению, столь велики, что для такого взаимодействия не видно разумных оснований²⁷. «Нельзя соединить огонь и воду. Духовный склад Востока отупляет западного человека и наоборот. Лучше принять конфликт таким, каков он есть – ведь если вообще

²³ Там же. С. 339.

²⁴ Трубникова Н.Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. Кукай (Кобо Дайси) о различиях между тайным и явными учениями. М.: РОССПЭН, 2000. С. 13.

²⁵ Херригель Е. Дзэн и искусство стрельбы из лука. СПб.: Наука, 2005. С. 146.

²⁶ Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. М.: Мединум, 1994. С. 107.

²⁷ См.: Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л. К проблеме восприятия западной философии в Японии // Вопросы философии. 1985. № 10. С. 132-139; Луцкий А.Л. Японская духовная традиция и экзистенциализм // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 54-62.

существует решение, то лишь иррациональное»²⁸. Скептицизм Юнга относительно возможности взаимопонимания между восточным и западным стилями мышления вполне оправдан, ибо то, что западный человек постигает с помощью разума и логики, по восточным меркам считается лишь одной из оболочек истины.

Восток не знал эстетики как отдельной теории, но уже первые даосские трактаты представляют собой поэтическое выражение сути мироздания: оно вырастает из одного корня – *дао* (*kit.*) или *до* (*яп.*), т.е. пути²⁹. *Дао* – это не постижимый разумом принцип мироздания, суть которого состоит в непрерывном отрицании созданных им самим форм, в постоянной текучести и изменчивости. На наличие *дао* может указать только символ. Самый близкий *дао* символ – это Природа с ее чередованием времен года, атмосферных явлений, расцветом и увяданием, пробуждением и замиранием.

Человек, как малая часть природы, чувствует и воспринимает эти метаморфозы сердцем. Сердце, воспринявшее движение *дао* в ритмах Природы, исполнено её подвижного очарования и стремится выразить его.

Японские живописцы-теоретики воспроизвели китайские труды о живописи и каллиграфии, трактующие сердце как источник, корень искусства³⁰. Но особенно настойчиво роль сердца подчёркивают мастера чайного искусства – Такэно Дзёо (1502-1555), Мурата Сюко (1432-1502) и Сэн Рикю (1522-1591), подробно рассматривающие «сердце» в двух его ипостасях – как чувствующий и мыслящий (*син*, *кокоро*) и как физический, телесный орган (*синдзо*). Заметим, что ещё древние даосы и конфуцианцы считали терпкую чайную горечь полезной и для бодрости ума, и для ритмичной работы сердечной мышцы. На сердце, как на ментально-сенситивный центр творчества указывали также основоположники театрального искусства *Но* и отцы-основатели чайного ритуала *тяноу*³¹. «В духовных школах таким центром мыслили духов-

ное сердце как средоточие человеческих и вселенских энергий, – пишет о сходных идеях в исихазме И.А. Герасимова. – «Сведение ума в сердце» в исихазме означало образование единой структуры “ум-сердце”. Самособранность духа обретает качество подвижной неподвижности, пребывания в состоянии покоя-напряжения, расслабления-концентрации, произвольного-произвольного внимания»³².

Через сердце художника проходят те бесчисленные тонкие перемены бесконечной реальности, частью которых он сам является и которые он может воплотить только в символическом виде. Хотя и не всегда явно, даосизм присутствовал в мирозерцании всякого японского художника и находил выражение в разных видах традиционного искусства. Само общее понятие традиционного искусства – *гэйдо* (как и понятия, обозначающие конкретные виды искусства) содержит иероглиф «*дао*» («*до*»). Например, *кадо* – искусство стихосложения, *садо* – искусство чайного ритуала, *ногакудо* – искусство театра *Но*, и т.д.

Главными “поэтами *гэйдо*” являлись основоположники даосизма Лао Цзы (VI-V вв. до н.э.) и Чжуан Цзы (369-286 гг. до н.э.), чьи тексты почитаются в дзэн-буддизме так же, как “Ланкаватара-сутра” и “Сутра Помоста 6-го Патриарха”. Эти поэты-философы мастерски воспевали красоту ускользающих образов природы в афористически-художественной форме. В их текстах *Дао* уподобляется то “вратам бессчётных утончённостей”, то “подвижной тени”, то сети, улавливающей всех в свои ячейки. Изначальными образцами эстетических трактатов на Дальнем востоке можно считать написанные основателями даосизма книги “*Даодэцзин*” и “*Чжуанцзы*”, в которых заложена вся традиция *гэйдо*. Основатели ближе всего подошли к сути изначальной трансцендентной реальности.

С даосизмом связано и понимание роли художника не как автономного «творца», а как транслятора тонких метаморфоз *дао*. Художник не творит, а пропускает бесконечную цепь превращений через своё сердце. Он улавливает их ритм, запечатлевает их тень, их след – в слове, жесте, иероглифе, пейзаже, полёте стрелы, взмахе меча. Вот почему многие произведения японского искусства эпохи средневековья анонимны: невыпячивание “Я” – это норма.

²⁸ Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994. С. 105.

²⁹ См.: Скворцова Е.Л. Япония: философия красоты. М.: Новый Акрополь, 2010. С. 26-50.

³⁰ См.: Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М.: Искусство, 1978; Дзэами Мотокиё. Фуси кадэн (Предание о цветке стиля) / Пер., вст. ст., комм. Н.Г. Анариной. М.: Наука, 1989.

³¹ Игнатович А.Н. Чайное действо. М.: Наука, 1997.

³² Герасимова И.А. Совместное мышление как искусство: опыт философско-синергетического исследования // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. М.: Прогресс-традиция, 2002. С. 139-140.

Прежде чем творить, мастер должен *своей жизнью* воплотить *дао*, стать его проводником. Требуется соблюдение строгих правил и табу, обязательных для всякого, кто хочет достичь мастерства в том или ином виде искусства. «Назвать несомненным мастером, – писал основатель театра Но, Дзэми Мотокиё (1363-1443), – можно только того, чьи речи не бывают низменны, чей облик несет в себе сокровенную красоту»³³. Чтобы соответствовать предъявляемым требованиям, надо было соблюдать три строгих табу: не пьянствовать, не прелюбодействовать, не играть в азартные игры. Мастер был обязан сохранять верность *дао* – избранному пути в искусстве – *всей своей жизнью*.

Традиционный художник создается в рамках системы *измото*, или “дома”, где он постепенно проходит все – от неопита до мастера – стадии приобщения к искусству сообразно своему биологическому возрасту. Обучение происходит **непосредственно телесным методом микики** (букв.: “видеть и слышать”), когда мастерство передается путем личного общения учителя с учеником – от сердца к сердцу (яп. *кокородзукэ*). Так передаются не просто профессиональные навыки. Поскольку понятие «дом» подразумевает родственные отношения, от учителя к ученикам из поколения в поколение передается и образ жизни, и особенности личности мастера. Частица его сердца, его профессиональные навыки усваиваются учеником с детских лет, они воплощаются в ученике. Причем творческий взор ученика всегда направлен назад – к мудрости учителя, а взор учителя – к мудрости первых учителей.

Обучение проходит в строго ритуализированной форме при полном подчинении воли ученика требованиям учителя; так послушный ребенок выполняет все поручения строгого отца, так монах подчиняется воле настоятеля монастыря. Поэтому в искусстве *зэйдо*, несмотря на антирационалистическую установку, индивидуальная свобода художника была ограничена, во-первых, строгой дисциплиной и ритуалом, принятым в системе “дома” и, во-вторых, правилами *канона*, принятыми в данном “доме”. «Древность есть орудие познания: преобразовывать – значит, познавать это орудие, но не делаться его слугой», – говорится в трактате о живописи “*Хуа Юйлу*” (1670)³⁴. Новое органично

вырастало из привычно-традиционного, как молодой побег – из глубоко укорененного в родной почве старого дерева. Вот почему, если точно не знать имени средневекового автора, не различить, кому принадлежит та или иная «песня» в японских поэтических антологиях, или тот или иной монохромный пейзаж на ширмах и раздвижных стенах монастырей. Даже в текстах пьес театра Но вместо подписи автора просто указывалось: “записал такой-то...”.

Различие в понимании отношения “человек – природа” на Западе и в Японии весьма тонко проанализировала И.А. Боронина на примере исследования японской средневековой литературы. Развивая позицию русского японоведа Сержа Елисеева, заметившего, что «японец не олицетворял природы, он жил её настроениями, не внося в неё своих чувств»³⁵, Боронина уточняет, что персонификация все же была, но весьма особенная. «Бесспорно, – пишет она, – это была персонификация иного рода, отличная от западноевропейской. Если последняя является результатом художественного отвлечения от предмета, то олицетворение природы в японской литературе есть следствие слияния художника с изображаемым»³⁶.

Иными словами, в паре “человек – природа” западная мыслительная и художественная традиция однозначно помещает на первое место человека, считая природу хотя и важным, но второстепенным по отношению к нему персонажем. Напротив, в духовной традиции Японии природа – гораздо более значимый и активный компонент. На большом количестве примеров, взятых из классической японской литературы, И.А. Боронина демонстрирует, насколько японец “вписан” в природу, как изображение его чувств и эмоций легко замещается живописанием состояния окружающей среды. «Нередко картины природы... как будто выражают смысл происходящего, либо предваряют то, что должно случиться с героями произведения»³⁷. Многие сюжетные ходы, судьбы героев оказываются соотношенными с природными сезонными изменениями.

(Предание о цветке стили) / Пер., вст. ст., комм. Н.Г. Анариной. М.: Наука, 1989. С. 360.

³⁵ Цит. по: Боронина И.А. Классический японский роман. М.: Наука, 1981. С. 194.

³⁶ Там же. С. 195.

³⁷ Там же. С. 197.

³³ Дзэми Мотокиё. Фуси кадэн (Предание о цветке стили) / Пер., вст. ст., комм. Н.Г. Анариной. М.: Наука, 1989.

³⁴ Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М.: Искусство, 1978; Дзэми Мотокиё. Фуси кадэн

На Дальнем Востоке одним из способов погружения в Природный континуум считалось странствие³⁸. Пускаясь в путешествие, монах или художник из сторонних наблюдателей за чередованием времён года и картин природы превращался в непосредственного участника ее тончайших перемен. Труд путешественника активизировал телесный аспект разума, заставляя забыть о лишних прихотях ума, о тщете мирской славы. “Телесный модус” разума и выступал тем необходимым творческим зарядом, который, постепенно накапливаясь в процессе тяжелого рутинного труда Пути, выплёскивался в спонтанном характере творческого акта. “Вхождение” в поток природного Бытия, будучи смирением, самопринижением индивида, подспудно становилось его вторым, расширенным “Я”, стимулирующим творческую активность. Поэтому выходило, что художник творит, как природа.

Недаром в традиционной эстетике *гэйдо* художник только тогда становится истинным мастером, когда, осознав разумом своего тела единство с Природным континуумом, начинает действовать как проводник “бессчётных утончённостей” Жизни, как самый прилежный её ученик.

В таких, к примеру, жанрах, как “бамбук” или “цветы и птицы”, она спокойно созерцается художником. Природа *тихо-естественна*, она приближена к зрителю и как бы призывает полюбоваться мельчайшими деталями: листиками, тычинками, пёрышками. Монохромный пейзаж, напротив, отодвигает природу вдаль, заставляя прежде всего воспринимать её величие и самодостаточность и осознавать собственную малость. Спокойствие природы как Универсума – будь то величие её целого, либо гармония её малых частных частей – никогда не служат прямой иллюстрацией субъективных состояний художника. Человек, личность здесь почти отсутствует. Движения руки художника подчинены прежде всего выявлению внутренней сущности изображаемого фрагмента, а его собственное внутреннее состояние резонирует с природным состоянием, но никак не наоборот. Берясь за кисть, художник вбирает природу в себя, а не навязывает ей свои субъективные состояния.

В эстетике *гэйдо* образ природы – центральный в полном смысле слова. Это касается не только тематики творчества традиционных художников, т.е. сугубо содержательного момента. Сама художе-

ственная форма также тяготеет к природным образцам. Буддийская эстетическая традиция *гэйдо* основана на концепции Пустотности истинно-сущего, а также на идее тождества сансары и нирваны – основной идее самой почитаемой в Японии “Сутры лотоса”. Суть её заключается в том, что «в эмпирическом мы встречаемся с тем же абсолютным, только в другой форме, а, следовательно, *сансара и нирвана* в сущности одно и то же»³⁹. Дальнейшим развитием этой идеи была разработка доктрины о Будде в теле Закона как едином абсолютном, а значит, безграничном и безвременном начале, которое является истинным видом всех дел и вещей.

Среда обитания выступает в мировосприятии средневековых художников и литераторов Японии как манифестация Будды, одно из его превращённых тел (*кэдзин*)⁴⁰. Прозаические и драматургические произведения традиционного искусства восприняли прежде всего содержательную сторону буддийского учения, поэтому персонажи пьес. Но или герои средневековых романов открыто цитируют наиболее популярные сутры.

Что же касается Пустотности буддийского Абсолюта, то она непостижимым образом явлена в мириадах дел и вещей, и задача художника *гэйдо* – отобразить эту в высшей степени абстрактную идею в конкретном образе. Для обозначения идеи Пустотности в различных видах традиционного искусства *гэйдо* были найдены специальные приёмы. В монохромной живописи это ничем не заполненное пространство. Пустая сцена, паузы и фиксированные позы – в традиционном театре. Однако ничто не может сравниться в этом отношении с образным строем буддийских сухих садов. В архитектонике японского сада, как и во всей дзэнской эстетике роль паузы-молчания – очень значительна. Неслучайно среди всех типов садовой композиции особое значение имеют «пустые» сады, состоящие в основном из простой площадки, засыпанной белой галькой⁴¹.

На Востоке взаимодействие с природой отражало дорефлективный, дотеоретический, дознаковый контакт с невыразимой основой Бытия. Оно сознательно осуществлялось на Пути, являющем-

³⁹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 187.

⁴⁰ Игнатович А.Н. «Среда обитания» в системе буддийского мироздания // Человек и мир в японской культуре. М.: Наука, 1985. С. 67.

⁴¹ Муриан И.Ф. Сады Дайтокудзи // Человек и мир в японской культуре. М.: Наука, 1985. С. 179.

³⁸ См.: Скворцова Е.Л. Странствия как путь художника // Человек. 2010. № 3. С. 32-47.

ся одновременно истинным путем жизни и путем профессионального становления. Однако было не просто достичь «истинного знания» человеку, переставшему быть чисто природным, животным существом и достигшему определённого культурного уровня, воспринимающего мир главным образом в знаковом, текстовом виде. Нелегко было ощутить себя непосредственной частью невыразимого порядка бытия как основы мироздания.

Достижение истинного знания требовало долгого подготовительного периода, рутинного, тяжёлого «послушания» (наставнику – в мона-

стыре, главе “дома” – в традиционном искусстве). Безупречное владение техническими навыками мастерства и соблюдение принятых в монастыре или “доме” ритуалов достигалось при постоянном контроле со стороны признанного авторитета и сопровождалось духовным ростом ученика. Это было совершенно необходимое условие для наступающего неожиданно *просветления*, “глубокого видения” мира и себя в нём в непрерывном текучем становлении. При этом происходил “скачок” с уровня рассудочного дискурсивного знания на уровень *теле-ного осознания* единства мирового континуума.

Список литературы:

1. Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989.
2. Бежин Л.Е. Под знаком «ветра и потока». М.: Наука, 1982.
3. Бенедикт Р. Хризантема и меч. СПб.: Наука, 2007.
4. Боронина И.А. Классический японский роман. М.: Наука, 1981.
5. Герасимова И.А. Совместное мышление как искусство: опыт философско-синергетического исследования // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. М.: Прогресс-традиция, 2002.
6. Дзэами Мотокиё. Фуси кадэн. Предание о цветке стилия / Пер. со старояп., иссл., комм. Н.Г. Анариной. М.: Наука, 1989.
7. Древнекитайская философия в 2-х тт. М.: Мысль, 1972-1973.
8. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М.: Искусство, 1975.
9. Игнатович А.Н. «Среда обитания» в системе буддийского мироздания // Человек и мир в японской культуре. М.: Наука, 1985.
10. Игнатович А.Н. Чайное действо. М.: Наука, 1997.
11. Китайская классическая поэзия. М.: Художественная литература, 1984.
12. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика и Восток. Близость далёкого // Духовные истоки Японии. Альманах. Т. 1. М.: Толк, 1995.
13. Кокинсю. Поэтическая антология / Пер. со старояп., комм., иссл. И.А. Борониной. М.: ИМЛИ РАН, 2005.
14. Малявин В.В. Совершенный человек в даосской традиции. Феномен Дао-человека // Совершенный человек. Теология и философия образа. М.: Валент, 1997.
15. Муриан И.Ф. Сады Дайтокудзи // Человек и мир в японской культуре. М.: Наука, 1985.
16. Подорога В.А. Феноменология тела. М., 1995.
17. Полани М. Личностное знание. М.: Прогресс, 1985.
18. Пугачёва Л.Г. Разум тела: шаг в реальность «здесь-и-сейчас» // Философские науки. 2010. № 2-3.
19. Пугачёва Л.Г. Эволюция разума как эпистемологическая проблема. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2008.
20. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.
21. Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток-Запад. Исследования, переводы, публикации. М.: Наука, 1988.
22. Толстой Л.Н. Война и мир в 4-х тт. Т. 4. М.: Московский рабочий, 1986.
23. Трубникова Н.Н. «Различение учений» в японском буддизме IX века. Кукай (Кобо Дайси) о различиях между тайным и явными учениями. М.: РОССПЭН, 2000.
24. Херригель Е. Дзэн и искусство стрельбы из лука. СПб.: Наука, 2005.
25. Эйзенштейн С.М. Чёт-нечёт // Восток – Запад. Исследования, переводы, публикации. М.: Наука, 1988.

References (transliteration):

1. Arutyunov S.A. Narody i kul'tury: razvitie i vzaimodeistvie. M.: Nauka, 1989.
2. Bezhin L.E. Pod znakom «vetra i potoka». M.: Nauka, 1982.
3. Benedikt R. Khrizantema i mech. SPb.: Nauka, 2007.
4. Boronina I.A. Klassicheskii yaponskii roman. M.: Nauka, 1981.
5. Gerasimova I.A. Sovmestnoe myshlenie kak iskusstvo: opyt filosofsko-sinergeticheskogo issledovaniya // Sinergeticheskaya paradigma. Nelineinoe myshlenie v nauke i iskusstve. M.: Progress-traditsiya, 2002.
6. Dzeami Motokie. Fusi kaden. Predanie o tsvetke stilya / Per. so staroyap., issl., komm. N.G. Anarinoi. M.: Nauka, 1989.
7. Drevnekitaiskaya filosofiya v 2-kh tt. M.: Mysl', 1972-1973.
8. Zavadskaya E.V. Esteticheskie problemy zhivopisi starogo Kitaya. M.: Iskusstvo, 1975.

9. Ignatovich A.N. «Sreda obitaniya» v sisteme buddiiskogo mirozdaniya // Chelovek i mir v yaponskoi kul'ture. M.: Nauka, 1985.
10. Ignatovich A.N. Chainoe deistvo. M.: Nauka, 1997.
11. Kitaiskaya klassicheskaya poeziya. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1984.
12. Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P. Sinergetika i Vostok. Blizost' dalekogo // Dukhovnye istoki Yaponii. Al'manakh. T. 1. M.: Tolk, 1995.
13. Kokinsyu. Poeticheskaya antologiya / Per. so staroyap., komm., issl. I.A. Boroninoy. M.: IMLI RAN, 2005.
14. Malyavin V.V. Sovershennyi chelovek v daosskoi traditsii. Fenomen Dao-cheloveka // Sovershennyi chelovek. Teologiya i filosofiya obraza. M.: Valent, 1997.
15. Murian I.F. Sady Daitokudzi // Chelovek i mir v yaponskoi kul'ture. M.: Nauka, 1985.
16. Podoroga V.A. Fenomenologiya tela. M., 1995.
17. Polani M. Lichnostnoe znanie. M.: Progress, 1985.
18. Pugacheva L.G. Razum tela: shag v real'nost' «zdes'-i-seichas» // Filosofskie nauki. 2010. № 2-3.
19. Pugacheva L.G. Evolyutsiya razuma kak epistemologicheskaya problema. M.: Tovarishchestvo nauchnykh izdaniy KMK, 2008.
20. Rozenberg O.O. Trudy po buddizmu. M.: Nauka, 1991.
21. Sementsov V.S. Problema translyatsii traditsionnoi kul'tury na primere sud'by Bkhagavatgity // Vostok-Zapad. Issledovaniya, perevody, publikatsii. M.: Nauka, 1988.
22. Tolstoi L.N. Voina i mir v 4-kh tt. T. 4. M.: Moskovskii rabochii, 1986.
23. Trubnikova N.N. «Razlichenie uchenii» v yaponskom buddizme IX veka. Kukai (Kobo Daisi) o razlichiyakh mezhdou tainym i yavnymi ucheniyami. M.: ROSSPEN, 2000.
24. Kherrigel' E. Dzen i iskusstvo strel'by iz luka. SPb.: Nauka, 2005.
25. Eizenshtein S.M. Chet-nechet // Vostok – Zapad. Issledovaniya, perevody, publikatsii. M.: Nauka, 1988.