

Гинга Кобаяси

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ ЯПОНЦЕВ И ДОСТОЕВСКИЙ:
ПОПЫТКА ПОДХОДА К ТЕМЕ
«ВОСПРИЯТИЕ ДОСТОЕВСКОГО В ЯПОНИИ»

К началу серии

Уже давно мне предлагают написать о восприятии Достоевского в Японии. Я хотел сразу же приняться за работу, но скоро понял, что тема эта безумно трудная. Для такой работы нужно хорошо знать не только литературу о Достоевском, написанную в Японии, но и саму культуру Японии. Мы должны объяснить фон, контекст, в котором проявляются некоторые особые черты японского исследования. Оказалось, что я совершенно не готов к такой работе. У меня абсолютно не хватает знаний и опыта. Но, тем не менее, я чувствую большой спрос и ожидание со стороны русских исследователей, и пора показать какой-нибудь результат. И я решился начать дело. Всё сразу целиком, конечно, не получится. Буду писать понемногу, каждый раз ограничиваясь определенной темой, и продолжать в форме серии. Пусть работа будет с недостатками. Я буду доволен, если она даст какие-нибудь поводы для споров и обсуждений.

О теме: «религиозное сознание японцев»

В этот раз мне хотелось бы обратить ваше внимание на «религиозное сознание японцев».

В настоящее время русские достоевсковеды много обсуждают темы, касающиеся христианства. Одна из причин заключается, наверное, в том, что в Советском Союзе религия вообще была подавлена и только после перестройки стало возможно обсуждение самой главной темы у Достоевского. Сейчас хором выговаривается то, что раньше было запрещено. Во всяком случае, русские исследователи считают Достоевского христианским писателем в первую очередь. И в реальном мире, прожив время подавления при Советском Союзе, русская православная церковь быстро возродилась и больше 15 процентов из российских граждан принадлежит к русскому православию.

В Японии же христиане занимают только 1,5 процента населения, и тем не менее, Достоевский пользуется большой известностью и популярностью. Не все читатели Достоевского являются христианами, наверное, даже не христианских читателей больше. Как это объяснить? Можно предложить два варианта.

1. Японцы интересуются *не христианскими* темами у Достоевского. Значит, Достоевский имеет такой масштаб, что его творчество выходит за рамки христианства.

2. Японцы думают о таких же проблемах, которые поставлены в христианстве, только в своем контексте, и Достоевский писал именно о таких общих проблемах.

Что у Достоевского христианское и что нет, определить просто невозможно даже для самих христиан. Притом среди христиан должна быть разница между католиками, протестантами, православными, и т. д. Если, допустим, определим Достоевского православным писателем, то сразу возникнет нерешаемый вопрос: что именно у него православное.

Но поскольку русские читают Достоевского как христианского писателя, кажется, имеет большой смысл рассмотреть восприятие Достоевского в Японии на фоне определенного знания о «религиозном сознании японцев», особенно на том плане, где мы с вами можем поделиться общим контекстом.

О японской культуре, о японцах уже говорили и писали много, и сейчас в Японии выходят даже такие книги, в которых объясняются выдающиеся работы о японской культуре. В этот раз мне хотелось бы представить следующие две работы, которые, наверное, помогут нам понять восприятие Достоевского японцами.

1. Хадзимэ Накамура. «Способ мышления у японцев».

2. Такэси Умэхара. «Представление о “том свете” у японцев».

Обе работы представляют мнения о японской культуре с точки зрения «религиозного сознания у японцев» и дают некий ключ для подхода к восприятию Достоевского в Японии. Между этими работами есть много общих моментов и в то же время они представляют разные точки зрения, так что их сопоставление дает нам возможность эти разные точки зрения рассмотреть. Они сами по себе достаточно интересны, но если рассмотреть их в связи с творчеством Достоевского, с исследованиями Достоевского японцами, они должны еще больше нас заинтересовать.

Хадзимэ Накамура. «Способ мышления у японцев» и Достоевский

Х. Накамура, который известен как выдающийся исследователь буддизма, в этой работе излагает свои мнения о японской культуре с точки зрения буддизма, опираясь на свои обширные знания. Эта работа с заглавием: «Способ мышления у японцев» имеет многозначительный подзаголовок: «черты способа мышления, проявленные в разных культурных явлениях, особенно в восприятии буддизма».

Буддийские идеи также были приняты японцами не в таком же виде, как они существовали в Китае. Есть случаи, когда буддийские священники неточно понимали китайский текст, несмотря на то, что они умели читать по-китайски достаточно хорошо. При этом возможно два случая.

1) Они не смогли точно понять китайский текст из-за неумения читать.

2) Они смогли понять китайский текст, но исказили его смысл по какой-то причине.

Автор обращает внимание, безусловно, на второй случай.

«Во-вторых, есть случаи, когда японцы *нарочно* читают китайский текст неправильно. Это явление имеет большое значение в истории идей. <...> Искаженная интерпретация наблюдается особенно у таких буддистов, которые считаются типично японскими».

Здесь мы рассмотрим только один из примеров, которые привел автор.

«Кумараджива, приехавший в Китай, перевел санскритское слово “dharmaṃatā” в “сёхо дзиссо (законы и реальности)”. Слово означает истинный образ явлений, пережитых нами. Поэтому “сёхо (законы)” и “дзиссо (реальности)” не только должны быть разными понятиями, но и предполагается противоречие между ними. Однако в учении Тэндай сложилась интерпретация “сёхо (законы) значат дзиссо (реальности)” и возникла теория: “явление значит реальность”, а Догэн подчеркивал наоборот, что “дзиссо (реальности) значат сёхо (законы)”. Т. е., истина, которой ищут люди, — это на самом деле не что иное, как реальный мир, который мы переживаем».

Это цитата из части второй: «признание данной реальности», где на основе подобных литературных данных говорится о способе мышления японцев, которые «склонны считать мир явлений, в котором происходят разные события, как таковой абсолют и отрицать позицию, которая признает абсолют отдельно от явлений». Среди дискуссий, изложенных по поводу такой концепции в части второй, здесь хотелось бы обратить особенное внимание на следующие три момента.

Во-первых, «утверждение этого света» у японцев.

«Религии мира имеют склонность считать этот свет грешным, а будущий свет — чистым раем и представлять вечно счастливое царство небесное как идеал, а первоначальный синтоизм всегда признает ценность этого света».

Это, очевидно, позиция, которая совершенно противоречит миру Достоевского. «Вся молодая Россия только лишь о вековых вопросах теперь и толкует», — говорит Иван Карамазов¹. В мире Достоевского проблема «того света» оказывает радикальное влияние на образ жизни человека.

Во-вторых, «привязанность к природе» у японцев. Автор характеризует отношения японцев и природы с разных точек зрения, сравнивая их с Индией, Китаем и другими странами. Особенности японцев ясно проявляются в идее, часто появляющейся в японской буддийской литературе: «И травы, и деревья, и земля, все станут Буддами (Сомокукокудо сиккайдзёбуцу)».

В-третьих, склонность принимать природу внутри человека, т. е. страсти и чувства так таковы. Эта позиция проявляется в явлении отмены заповеди. С другой стороны, она развивала любовь к человеку и «в японском буддизме особенный акцент делается» на понятии «милосердие».

Об отношениях этих трех моментов и творчества Достоевского мы поговорим дальше, а сейчас еще немного посмотрим содержание работы Х. Накамура.

За вышеизложенной дискуссией в части второй его книги следуют часть третья: «тенденция придавать большое значение единению людей» и часть четвертая: «тенденция иррационализма», и эти две темы имеют совпадение с некоторыми высказываниями Достоевского.

Известное высказывание в «Записках из подполья»: «дважды два — начало смерти» представляет собой именно манифест «иррационализма».

Что касается «тенденции придавать большое значение единению людей», то Х. Накамура пишет о интересной проблеме «абсолютного поклонения определенной личности».

«Кстати, само собой разумеется, что религия имеет склонность опираться на какой-либо авторитет. Но индийские и китайские мыслители имели сильную тенденцию к рационализму и старались представить всеобщий принцип и следовать за

ним, хотя было и множество случаев, когда опирались на определенную личность. А прошлые японские мыслители склонны оставлять всеобщий принцип и подчеркивать авторитет определенной личности».

И автор приводит следующие слова Синрана, которые показывают его абсолютное поклонение своему учителю, Хонэну.

«У меня, Синрана, нет никакого другого дела, чем только молить о спасении Амитабой и верить так, как сказал добрый человек. Вообще не знаю, молитва в самом деле даст нам родиться на святой земле, или уведет нас в ад. Даже если обманутый Хонэном, я, молясь, попаду в ад, я никогда не раскаюсь».

Такое отношение Синрана к учителю: «Даже если обманутый Хонэном, я, молясь, попаду в ад, я никогда не раскаюсь», не может не напомнить нам о словах Достоевского: «если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»². Для них обоих единение между людьми гораздо важнее, чем рациональная истина.

Но, несмотря на наличие такого общего момента, мы должны заметить большое различие между Синраном и Достоевским. Объектом поклонения Синрана был Хонэн, его учитель, который реально существовал и имел тесный личный контакт с Синраном на этом свете, тогда как объект веры Достоевского, Христос, хотя, может, и был реально существовавшим человеком, по крайней мере, не жил в России XIX в. и никак не мог иметь возможность встречаться с Достоевским на этом свете. В отношениях «иррационализма» и «важности единения людей» они в удивительном совпадении, но в моменте «отношения к этому свету» они совершенно отличаются друг от друга. Синран поклонялся Хонэну, своему личному учителю, а не Шакья-Муни, абсолюту в буддизме. Достоевский верил Христу, абсолюту, а не его личному учителю на этом свете.

Здесь мне хотелось бы привести произведение христианского писателя в Японии, Сюсаку Эндо. В его романе «Молчание» представляется патер Ферейра, который, приехав в Японию XVII в. для проповедования христианства, изменил своей вере. Он объясняет это другому проповеднику следующим образом:

«Ты ничего не понимаешь. Те, кто смотрел на проповедование в этой стране из монастырей Макао и Гоа, ничего не могут понимать. Японцы смешали Дэус (Бога) с Дайнити (одной из Будд), и начали по-своему искажать, изменять нашего Бога и делать из Него совсем другую вещь. После того как смешение слов кончилось, это искажение и изменение незаметно продолжалось, даже в самый момент расцвета проповедования, о котором ты сказал недавно, японцы верили не в христианского Бога, а в то, что они исказили. <...> У японцев нет способности думать о Боге, совершенно отделенном от человека. У них нет способности представлять существо, которое стоит выше человека.

Японцы называют Богом человека, который был изменен или расширен. Они называют Богом то, что имеет такое же существо, как человек. Но это не Бог церкви. <...> До сих пор японцы <...> не имели понятия Бога и, наверное, не будут его иметь».

У Достоевского тоже есть некоторые моменты безверия или сомнения в вере. Но вспомним, например, сцену, где Алеша Карамазов стоял на коленях под звездами, целовал землю, и в это мгновение чувствовал: «этот мир и иной мир соединились».

Здесь уже снята сама граница между этим светом и тем светом, и дела, вещи, личности с того света и трансцендентные существа появляются с сильной реальностью.

Х. Накамура представляет настолько разносторонние темы, что мы здесь не сможем обсудить каждую из них, но стоит заметить следующее мнение автора о значении и возможностях, которые заключает в себе религиозное сознание японцев.

«<...> Вышеуказанные общепринятые взгляды японцев на религию имеют опасность впасть в не что иное, как в утилитарную коммерческую деятельность, если потеряют из виду значение абсолюта, который должен быть основой производственной, профессиональной жизни. Особенно нужно быть внимательной такой нации как японцы, которую справедливо критикуют за слабый интерес к религии в сравнении с другими. Но вместе с тем надо ценить вышеприведенную склонность придавать большое значение жизни человека. Если религиозное сознание японцев поднимется до такого уровня, что религиозная истина осуществится выше личного соединения людей, и одновременно включая его, основываясь на универсальном и конкретном человеке, то такое сознание может иметь достаточно всеобщее значение».

Дополним: перед этой цитатой излагается тот факт, что японцы придают большое значение активной деятельности в светской жизни, и потому они проявляют свою способность в сфере практики лучше, чем в философском, метафизическом мышлении, с чем связано развитие техники в современной Японии.

В последней, пятой части «проблема шаманизма» вкратце замечено, что религия древней Японии была шаманизмом, что этот первоначальный способ мышления еще твердо удерживается японским сознанием и может проявляться в каких-либо случаях, и что при восприятии буддизма произошло его изменение шаманизмом.

Т. Умэхара. «Представление о “том свете” у японцев» и Достоевский

20 марта 1995 г. в метро произошел теракт с применением зарина, который потряс не только всю Японию, но и весь мир. В том же году Т. Умэхара прислал статью в газету «Асахи», в утренний номер от 2 июня, где он упомянул имя Достоевского.

«Достоевский правильно предупредил нас, что потеряв религию, современное общество потеряло и нравственность, и человек превратился именно в сознающего зверя».

В том же году вышла книга соавторов Т. Умэхара и Т. Ямаори «Самоубийство религии», в которой обсуждается состояние религии в Японии. Разумеется, говорится и о Аумсинрикё, и авторы ссылаются на «Бесов» Достоевского. В книге идет подробная дискуссия о Достоевском. Например, Асахара, главу Аумсинрикё, Ямаори сравнивает со Ставрогиным, а Умэхара — с Петром Верховенским. К. Сакурай в своей работе о ссылках на Достоевского в японских газетах пишет: «В газетных статьях 1990-х годов большинство высказываний о реальных преступлениях имело в виду два инцидента: теракт с применением зарина в метро и убийство ребенка в Кобэ», при этом указывается и ряд высказываний Умэхара.

Однако Умэхара в студенческие годы находился под влиянием нигилистической стороны философии Хайдеггера и «хотел своим телом испытать страшную ло-

гику Достоевского, которая погубила Ставрогина и Ивана: «если нет Бога, нет морали, и если нет морали, всё дозволено»». Значит, у него знакомство с Достоевским началось давно и связано с его жизнью коренным образом. Что же касается газетных статей, то в утреннем номере газеты «Йомиури» от 1 января 1992 г. он пишет о распаде социализма: «<...> я думаю, что причина заключается в уничтожении таинственной, святой вещи, т. е. духа, о чем предсказывал Достоевский до революции и что обличал Солженицын после революции». Если использовать слова Сакурай, «одна из центральных тем в интерпретации Достоевского в современной Японии — это критика современной цивилизации. <...> Это мнение о том, что тьма или болезнь современного цивилизованного общества, которая возникла в 19 в. и резко обнаруживается в 20 в., Достоевский увидел своим пронизательным взглядом и изобразил уже больше века назад». В русле этого большого течения находится и Умэхара.

Было бы очень интересно изучать подход Умэхара к Достоевскому, поскольку он обращается к этому писателю серьезно. Но здесь, запомнив это, посмотрим на другую его работу.

В начале его сборника статей «Представление о “том свете” у японцев» помещен текст доклада «Религии Японии в мире — представление о “том свете” у японцев». Там четко изложено мнение автора о религиозном сознании японцев.

Вначале автор обращает внимание на представления о «том свете» у айнов и на Окинаве как на то, что самым чистым образом сохраняет представление о «том свете», которое существует в Японии с добуддийского времени, и резюмирует эти представления в следующих четырех пунктах.

1) Тот свет не очень отличается от этого, исключая одно: пространство и время там совсем обратны тому, что знакомо нам на этом свете. Значит, нет ни различиярая и ада, ни страшного суда.

2) Когда человек умрет, то душа отойдет от тела, перейдет на тот свет, станет богом, и будет жить с душами предков, которые там его ждут.

3) Не только у человека, но и у всех живущих есть душа, и после смерти душа отходит от тела и переходит на тот свет.

4) После некоторого пребывания на том свете душа вернется на этот свет. Рождение — это не что иное, как перерождение души того света. Таким образом, не только люди, но и все живущие вечно повторяют жизнь и смерть.

Согласно автору, такое представление о «том свете», хотя, может быть, и с некоторыми изменениями, сохраняется в глубине душе японцев.

Далее речь переходит к разным стадиям развития буддизма и синтоизма в Японии. Об этом здесь подробно говорить не будем. Но есть, например, интересное замечание о том, что каждая стадия развития синтоизма находится между стадиями развития буддизма, поэтому можно считать, что развитие синтоизма в Японии происходит под влиянием буддизма или как реакция на развитие буддизма; таким образом, в этом смысле не очень убедительным оказывается общепринятое мнение, что идеи буддизма в Японии — заимствованные, а идеи синтоизма — местные.

Автор выбирает секту «Дзёдошинсю» Синрана как самую типичную из японских религий и рассматривает ее. Он объясняет следующие три момента.

1) *теория о том, что есть Будда.*

Это проблема о пределе возможности стать Буддой. Буддизм в эпоху Нара (VIII в.) принимал то мнение, что только часть людей может стать Буддой, а мно-

гие никак не могут, или неизвестно могут или не могут стать Буддой. Такое мнение, кажется, соответствует буддизму Шакья-Муни, буддизму Индии.

Но по мере того, как школа «Тэндай» оказывалась под влиянием школы «Сингон», возможность стать Буддой распространялась за рамки человечества, включая всех живущих, и наконец лозунгом японского буддизма стали слова: «И травы, и деревья, и земля, все станут Буддами (Сомокукокудо сиккайдзёбуцу)». Все секты буддизма в эпоху Камакура (XIII — начало XIV в.), в том числе и секта «Дзёдосинсю» Синрана исходят из этой позиции.

2) теория заповеди.

Относительно теории заповеди Сайтё сыграл важную, эпохальную роль. Он утверждал упрощение заповеди и ее внутреннее воплощение. Он настаивал на том, чтобы отменить усложненную заповедь и соблюдать упрощенную заповедь строго. «Там подчеркивается искреннее раскаяние». Автор сравнивает эту позицию с тем, что «христианство отрицало заповеди иудаизма как формальные». Синран еще дальше продвинул эту тенденцию упрощения и внутреннего воплощения заповеди и в результате «японский буддизм окончательно сдвинулся к отрицанию заповеди и светскому буддизму».

3) теория о дзёдо (святой земле).

Первоначальная цель буддизма Шакья-Муни была та, чтобы «освободить человека от мира риннэ (круговорота существования)», в который человек не может не впасть вследствие своей кармы, и в этом смысле теория Гэнсина о святой земле близка к теории Шакья-Муни. Но для освобождения от круговорота существования нужно было соблюдать заповедь, погружаться в медитации и развивать мудрость, и такими делами могло заниматься только меньшинство. А Хонэн рекомендовал устную молитву как способ для спасения и открыл путь, чтобы «с помощью устной молитвы все люди могли попасть на тот свет». Эта идея следует и традиции теории о том, что есть Будда, и теории заповеди японского буддизма. И, принимая учение Хонэна, Синран создал свое собственное учение. Оно заключается в идеях «двух родов перехода» и «святой земли для самостоятельных», и здесь хочется обратить особенное внимание на «обратный переход» из «двух родов перехода», т. е. идею, что ученики молитвы перерождаются на святой земле и потом через некоторое время опять возвращаются в этот свет. «Амитаба назначил бодхисатвам бесконечно переходить туда и обратно между этим светом и тем светом». И эта идея совпадает с тем вышеописанным представлением о «том свете», которое сохраняли в себе японцы с древности. Предлагается гипотеза: «укоренившееся в Японии представление о “том свете” невольно оказало влияние на буддизм, на религию “Дзёдо (святая земля)”, и породило такую религию “Дзёдо”, как у Синрана, которая не существует ни в Индии, ни в Китае».

Таким образом, на примере буддизма Синрана доказывается, что заимствованный из Китая буддизм изменялся под влиянием коренного мировоззрения Японии. И автор допускает возможность того, что такое представление о «том свете» ярко сохраняет первоначальное представление о «том свете», которое было общим для всего человечества в палеолите». И утверждает, что два момента этого воззрения имеют важное значение для современности: «общность источника всех живущих» и «идея продолжения жизни, или круговорот жизни».

Сравнение двух теорий о японцах и изучение Достоевского в Японии

Мы вкратце рассмотрели теории о японцах у Х. Накамура и Т. Умэхара, а здесь для начала систематизируем сходство и различие между ними.

1) изменение буддизма на японской почве.

И Накамура, и Умэхара говорят о японском буддизме и, если оставить в стороне частные расхождения, совпадают друг с другом в общем положении, гласящем, что при восприятии буддизма или во время его распространения и развития в Японии он изменялся под влиянием образа мышления, мировоззрения японцев.

2) представление о природе.

Оба приводят слова: «И травы, и деревья, и земля, все станут Буддами». Значит, важной чертой оказывается особое отношение японцев к природе. Накамура пишет о «любви японцев к природе», приводя разные примеры и сравнивая с другими странами, а Умэхара говорит о анимистическом характере мировоззрения японцев.

3) мировоззрение.

В отношении мировоззрения японцев есть явное различие между точками зрения двух авторов. Накамура обращает внимание на «утверждение реальности этого света» у японцев и совсем не касается «будущего мира» или «того света». А Умэхара, начиная с «первоначального представления японцев о “том свете”», приводя «два рода перехода» Синрана, доказывает, что это первоначальное представление о «том свете» оказывало влияние на развитие буддизма в Японии.

4) теория заповеди.

Оба автора говорят о том, что в истории японского буддизма заповедь упрощалась и в конце концов фактически отменилась, но наблюдается небольшое различие в их понимании причин этого процесса. Накамура видит в основе этого явления «позицию признания реальности так таковой» и упоминает, что в японском буддизме подчеркивалось понятие «милость». А Умэхара упоминает важность «раскаяния» как обратную сторону упрощения заповеди и видит в этом процессе аналогию с переходом от Ветхого Завета к Новому Завету в христианстве.

Теперь перейдем к самому восприятию Достоевского в Японии. В контексте вышесказанного мне хотелось бы обратить внимание на два момента, характерные для дискуссии японцев о Достоевском.

Восприятие природы у Достоевского

У японцев, которые изучают Достоевского, часто наблюдается внимание к «восприятию природы» у Достоевского.

Если мы включаем в понятие «природы» и внутреннюю природу человека, т. е. чувство или ощущение, то о нем прямо (наверное, и впервые в Японии) упомянул критик Хидзаки Окэтани. Он в своей книге «Достоевский» (1978) рассматривает пятикнижие и обращает особенное внимание на «ощущение» человека.

Например, Окэтани внимательно следит за ощущениями Раскольников.

«Он кричит в себе: “Свобода, свобода!” Но это не значит, что Раскольников постиг понятие “свободы”. К Раскольникову понятие никогда не приходило в форме умозрения. Понятие охватывает его всегда как неопишемое “ощущение”, почти физиологическое».

«“Бедный шут! Было бы хорошо только погружаться в сладостную мечту”, — написал Хидэо Кобаяси³, и в самом деле это точно. Хватит. Зачем автору потребовалось разбудить этого юношу и выгнать его из кровати? Мы должны вспомнить установившееся мнение о “жестоком таланте” автора (Михайловский)? Вообще, живой предельный образ этики существует только в неопишуемой сфере ощущения. Тогда что значит пережить это “ощущение” до самого последнего конца? Нельзя ли тут увидеть не столько намерение автора, сколько его инстинкт?»

Критик цитирует следующие слова повествования, подчеркивая все их курсивом:

«<...> он никогда еще до сей минуты не испытывал подобного странного и ужасного ощущения. И что всего мучительнее — это было более ощущение, чем сознание, чем понятие; непосредственное ощущение, мучительнейшее ощущение из всех до сих пор жизнью пережитых им ощущений» (6, 82).

И следует объяснение:

«Раскольников вообще не страдает ни от какого “понятия”. Подобные вещи он отбросил на берегу Невы вечером накануне преступления. Он мгновенно почувствовал “свободу”. Эта “свобода” совпадает с мучительным “ощущением” настоящего момента. И теперь он начинает в ощущении переживать, как страшна эта “свобода”.

Нам почти невозможно придать этому “ощущению” никакого точного значения. Можно сказать, например, что Раскольников потерял всех других людей и весь свет, что именно это одиночество и есть не что иное, как это “ощущение”, но что это значит? “Сознание” одиночества для него ничтожно в сравнении с этим мучающим его “ощущением”. Беспредельное отвращение Раскольникова ко всему окружающему происходит не от хладнокровного самосознания. Это отвращение равно одиночеству, которое есть не что иное, как почти физическая мука, мучающая его тело».

Таким образом, Окэгани неоднократно подчеркивает важность «ощущения». По его мнению, в основе всякой идеи, этики и поведения героев лежит именно «ощущение». Этой концепцией проникнута не только глава о «Преступлении и наказании», но вся книга. Об «Идиоте» написано:

«“Положительно прекрасный человек” был одно сильное ощущение».

О «Подростке»:

«“Идеал” подростка на первый взгляд простой: быть Ротшильдом. Его “идеал” интересен не содержанием, а чувством, с которым подросток о нем рассказывает».

«“Идеал” Аркадия — функция ощущений, чувств в мгновениях всей его жизни, в противоположность неподвижной формуле».

В главе о «Братьях Карамазовых» объясняется характер мышления у Достоевского, отношения между мыслью и ощущением, и отличительное свойство Достоевского в отношении к процессу умственного развития нового времени.

«Если идеей называется какая-то система понятий, Достоевский никаким мыслителем не является. Он ни о какой идее не рассказывал в своих произведениях. “Братья Карамазовы” — это совсем не роман идей. Достоевский хотел рассказать о не достижимой никакой системой понятий абсолютной мысли, похожей на мгновенное сильное ощущение, которое потрясает существование человека. Чтобы достигнуть ее, он прошел весь путь ума нового времени <...>. На краю этого пути разрывается нитка умственного рассуждения, вдруг появляется один пейзаж. Один глаз, скрытый в пейзаже, пронизывает сердце».

Солнце светит, сияют листья дерева, птицы поют. Это никакое не сравнение. Это факт, ставший непосредственным духовным опытом Зосимы».

В таком же духе написана книга Кэнносукэ Накамура «Чувство жизни и смерти у Достоевского» (1980)⁴. Возьмем, например, следующее.

«При соединении Достоевским идеи с чувством активную роль, на мой взгляд, играет чувство. Его идея и теория часто очень наивны. Когда мы читаем “Двойника” и “Хозяйку”, то нам становится очевидным, что основным свойством произведений Достоевского с самого начала стало острое, насыщенное чутье — чувство и настроение. Достоевский представляет собой писателя, который очень горячо, с энтузиазмом, настойчиво и четко описывал разнообразные чувства человека: раздраженное или мягкое спокойное настроение, жуткий страх или восторженное упоение, чувство обновления, мрачное подавленное состояние, горечь отчужденности, агрессивные эмоции и пр. и пр.»⁵

Он неоднократно употребляет выражение: «чувствовать идею». Кстати, Окэтанн тоже употреблял это выражение.

У К. Накамура, впрочем, на передний план выходит ощущение «природы». В главе I, называющейся «Восприятие природы в “Преступлении и наказании”», он придает важное значение роли природы в коренной перемене ощущений Раскольникова в эпилоге романа.

«Согласно ситуации, описанной в “Эпилоге”, мы можем понимать “перерождение” Раскольникова как эманацию сильного света, похожую на “соприкосновение с природой” в “Маленьком герое”. Ощущение обновления жизни, как у мальчика-героя, так и у Раскольникова, внезапно возникло в процессе слияния с широкой, великолепной панорамой. В ясный и теплый день, в глубокой задумчивости, Раскольников смотрел на величественный иртышский пейзаж, и в тот момент степь как будто стала “новой природой”, заставила его коснуться “другого мира” — источника жизни, и привела его к пробуждению»⁶.

В этой цитате есть упоминание о «другом мире» как «источнике жизни», и это, разумеется, напоминает нам о религиозном мировоззрении христианства. К. Накамура понимает русское православие в основном с этой точки зрения «ощущения природы».

«Насколько мне известно, русские православные не столько склонны иметь точное представление о Боге из богословских сочинений, сколько склонны “переживать” мир божественного с помощью икон, церковных песнопений, ладана, лампад и т. п. В иконах русские не восхищаются их художественной красотой, а воспринимают их как выражение святой истины»⁷.

Далее, есть место, где говорится о пантеистическом характере мировоззрения Достоевского.

«Сердцевинной философией Шеллинга, так привлекавшей молодую русскую интеллигенцию, была, если говорить еще чуть конкретнее, пантеистическая натурфилософия, отрицающая материалистически-механистический взгляд на природу и видящая в ней живое органическое единство, так сказать, проявление идеи божества. <...> Достоевский и его друзья также принадлежали к молодежи, приветствовавшей пантеистическое мировоззрение»⁸.

Но здесь надо дать слово русским достоевковедам. Т.А. Касаткина прочитала доклад «Взаимоотношения человека с природой в христианском мирозерцании

Достоевского» на конференции, проведенной как раз в Тиба, в Японии. Кажется, докладчица специально не имела в виду работу Накамура, но ее спор с пантеистическим пониманием Достоевского представляет собой уместную реплику со стороны представителей православной веры:

«И все же тезис Достоевского конспективен и, в силу этого, темен, и, на первый взгляд, может показаться, что есть основания говорить об уклоне его автора в пантеизм. Но пантеистическое прочтение было бы неправильным. Достоевский вовсе не утверждает, что “Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества есть Бог”; он говорит, что к уничтожению косности и смерти ведет синтез “центра” и вселенной, и наружной формы ее — вещества, что возможно лишь Богу, подающему косному веществу, твари “жизнь вечную”. Этот тезис есть, на самом деле, наиболее полное исповедание Православия, православного отношения к видимому миру, к природе, переложение слов апостола Павла: “будет Бог все во всем”»⁹.

Здесь было бы легко отметить «ошибку» японского исследователя по причине незнания православия. Но более интересно и продуктивно рассмотреть, откуда произошла «ошибка». Т. е., в пантеистическом понимании Достоевского у К. Накамура проявляется характер религиозного сознания японцев. Здесь особенную роль играют две черты. Во-первых, бережное отношение к природе, острое чутье к природе, во-вторых, склонность к нелогическому мышлению, эмоциональность отношения к природе, и, в-третьих, отсутствие представления о единственном абсолютном. Японцы очень чутко реагируют на описание природы, умеют чувствовать и переживать живой мир природы, включая внутреннюю природу человека, ощущение. Но, с другой стороны, они не думают о Боге, который создал весь этот мир и дает жизнь этой природе, или у них вообще нет представления о таком существе. А в центре сознания русских всегда существует Бог или ему подобное абсолютное существо, в независимости от того, верующие они или неверующие. И потому для русских важен вопрос, Бог существует сам как таковой или существует везде вокруг нас.

А я бы сказал, что и православие, и творчество Достоевского имеют разные стороны, и японцы со своей точки зрения отмечают некоторые существенные моменты, которые, может быть, еще не хорошо осознаны самими русскими. Проблема «восприятия природы» и дискуссия вокруг пантеизма дают нам возможность более глубокого, широкого понимания Достоевского. И еще интересно, что в разных прочтениях и в дискуссии проявляются принципиальные черты, глубоко сидящие в каждой культуре. В самом деле, у Достоевского есть такая универсальность, что он дал японцам, вообще людям не христианской культуры, возможность участвовать в таком глобальном диалоге.

Чуткость к природе и непонимание христианства у японцев видятся и в их прочтении романа «Идиот». Приведу два фрагмента.

«Обычно говорится, что в “Идиоте” автор изобразил “положительно прекрасного человека”, или попытался его изобразить. Это, наверное, точно сказано, так как и сам автор так объявил, но почему ему нужно было изобразить “положительно прекрасного человека”? Настоящая тема этого романа, может быть, в этом “почему”».

Честно говоря, мое впечатление от чтения романа в этот раз было другое. Достоевский изобразил жизнь и смерть, и воскресение человека, не так ли? Есть ли, в самом деле, у нас воскресение? Какой смысл это придает нашей жизни? — мне показалось, спрашивает автор. А почему создалось такое впечатление?

Страх казненного человека, о котором неоднократно рассказывал князь Мышкин, мучительное объяснение Ипполита, ожидающего скорой смерти, им описанное смертное лицо снятого с креста Иисуса Христа, изображенное Гольбейном, и трагическая развязка: убийство Настасьи Рогожиным — всё это, сплетенное в моей голове какой-то связью, может быть, сложило такое впечатление»¹⁰.

«Идиот», как часто говорится, необычно для Достоевского светлый и исполненный юмора роман, но в то же время в нем присутствует тягостный мрак. Повсюду кроются мотивы смерти и болезни, а в центре сочинения помещен больной и «похожий на кладбище» дом Рогожина, где поселились христианские сектанты скопцы. (Фамилия «Рогожин» произведена от названия московского Рогожского кладбища для сектантов.) При этом на самом видном месте там висит картина Гольбейна «Смерть Иисуса Христа», и в этом темном доме-могиле зарезана ножом бежавшая из церкви Настасья Барашкова («агнец воскресения» — такой смысл прочитывается в этом имени). Труп ее лежит на кровати с вытянутыми ногами, как у Христа на картине. В этом ощущается символика *обручения со смертью*, напоминающая «Собор Парижской Богоматери» Гюго. На романе лежит тень смерти с картины Гольбейна»¹¹.

Центральной темой романа считается не образ князя Мышкина, а проблема жизни и смерти.

В последние годы экология стала актуальной проблемой всего человечества. Сэй-итиро Такахаси в своей книге «Чтение “Преступления и наказания”» касается этой проблемы. Он видит в творчестве Достоевского критику европейского уомцентризма нового времени после Декарта и предостережение о экологическом кризисе нашего времени. Такахаси обращает внимание на то, что в «Сне смешного человека» идеальные люди на другой планете разговаривают с деревьями. Он сравнивает образы Сони и Лизаветы с жизнью деревьев.

«Другими словами, деревья принимают всё настоящего момента так как есть, и иногда тихо умирают из-за тяжелой, жестокой обстановки, ни на что не жалуясь. А мы часто почти не замечаем такую смерть деревьев. Однако, как известно, производя молекулу кислорода на планете и сделав возможным существование животных, растения производили углевод и постоянно давали и энергию для действия животным, в том числе и человеку. Смерть немого дерева когда-нибудь приведет к смерти нас самих.

С такой точки зрения покажется весьма естественным, что Соня упрекнула Раскольникова за то, что он осквернил землю пролитой кровью, и заставила его поцеловать землю. Ведь дерево глубоко пустило корни в землю, непосредственно чувствует страдание земли, и прекрасно знает, как трудно живым существам жить на оскверненной земле. Таким образом, можно считать, что слово Сони «не оскверняй землю» просто, но имеет в основе своей непосредственное глубокое понимание природы».

Когда Раскольников гулял по городу до совершения убийства, «особенно занимали его цветы, он на них всего дольше смотрел». Окэтани уделил особое внимание этой сцене и написал: «Описание очень простое. Но как это описание привлекает наше внимание!» А Такахаси, ссылаясь на эту же сцену, связывает ее с проблемой восприятия природы Раскольниковым. Здесь, может быть, отражена перемена ситуации, произошедшая в Японии за восемнадцать лет, лежащих между этими двумя исследованиями.

Психика «амаэ»

Прежде чем начать разговор на эту тему, нужно представить нашего психолога, Такэо Дои. При пребывании в Америке Дои подвергся так называемому культурному шоку, и нашел японское слово «амаэ» как ключевой термин для понимания менталитета японцев. Это слово трудно перевести на иностранные языки. Дои определяет его, например, таким образом:

«Если объяснить это слово еще подробнее, оно означает то чувство, которое маленькие дети обычно имеют в отношении к родителям, или их поведение, которое показывает присутствие такого рода чувства. И потому туда включается и желание, чтобы за тобой ухаживали, или желание быть связанным с любимым предметом. Это слово происходит от слова «аман (сладкий)» и напоминает нам о детской зависимости. В связи с этим, может быть, можно сказать: действительно маленькие дети желают, чтобы за ними ухаживали, или желают быть связанными с матерью, но желание быть любимым — из области психики взрослых, и дети четко не осознают такое состояние. В самом деле, эти состояния по-английски выражаются по-разному. Но выгода слова «амаэ» в том, что оно указывает, что все эти желания имеют общий источник в детстве. Это слово действительно напоминает о чувстве, подходящем детству, но оно употребляется и для описания такого же рода чувства и поведения, возникающего между двумя взрослыми, например, супругами, хозяином и слугой, учителем и учеником, и т. д. Тут нет ничего удивительного. Ведь нет закона, что образ поведения детства должен ограничиться только детским периодом. Таким образом детская атмосфера, присущая этому слову, дает уяснить его значение, в котором присутствует чувство неуверенности и желание быть любимым».

Дои продолжал изучение с этой точки зрения и написал книгу «Анатомия «амаэ»». Книга, вышедшая в 1971 г., до сих пор пользуется известностью, при этом не только в Японии, но и в других странах, и японское слово «амаэ» становится всеобщим термином, применимым к людям всего мира. При дальнейшем изучении он понял, что хотя слово «амаэ» тесно связано с японской культурой, психика «амаэ» присутствует и у западных людей, и порой возникают проблемы из-за того, что они не имеют такого слова как «амаэ», которое могло бы просто и точно указать их состояние.

Его книга входит в ряд знаменитых работ, написанных о японской культуре, и одновременно она выходит за рамки теории о японцах, т. е. может распространяться на всё человечество.

В 1996 г. проводился симпозиум «Чтение литературы с помощью понятия «амаэ»», где принимали участие исследователи из разных областей, в том числе и два наших достоевсковеда, Кэнносукэ Накамура и Такаёси Симидзу. Далее я подробно представлю работу Т. Симидзу «Мир шутовства Достоевского и «амаэ»».

Симидзу перечисляет некоторых шутовских героев, для которых характерно чувство «амаэ», в частности тех, кто живет как приживальщик, например, Ползунова, Емельяна в «Честном воре», Фому и Ежевикина в «Селе Степанчикове и его обитателях», Мармеладова в «Преступлении и наказании», Федора Карамазова, и т. д. Но, по его мнению, проблема «амаэ» занимает очень важное место в творчестве Достоевского вообще, не ограничиваясь только некоторыми героями.

«В общем, образ приживальщика тесно связан с шутовством, но для Достоевского весьма характерно, что у него наблюдается сильное чувство «амаэ». Само сущест-

вание приживальщика уже предполагает “амаэ”, но у Достоевского присутствуют, с другой стороны, те, кто принимает “амаэ” таких шутовских героев, и можно сказать даже так, что “амаэ” состоит из безмолвного взаимодействия между теми, кто ведет себя с чувством “амаэ”, и теми, кто принимает “амаэ”. Другим словом, “амаэ” является не столько индивидуальным чувством, свойственным вышеуказанным шутовским героям, сколько более коренным чувством, которое охватывает и принимающих “амаэ”; и проявляющие “амаэ” и принимающие “амаэ” оба по-своему, или сознательно или бессознательно, расследуют проблему “амаэ”, проникнутые или руководимые таким чувством. Проблема “амаэ” — это именно фокус разных проблем в русском обществе 19 в. И потому проблема “амаэ” — не случайная проблема в произведениях Достоевского, а оказывается существенной, касающейся их глубинной структуры. Т. е. там “амаэ” появляется в определенной структуре, и представляется, что перечитывание произведений Достоевского с точки зрения изучения развития и углубления в них структуры “амаэ” выяснит суть его творчества ярче.

В статье Симидзу ссылается на мнение Т. Дои, что психика «амаэ» определяется как «попытка отрицать факт отделенности, присущей существованию человека, и попытка прекратить боль отделенности».

И еще цитируется следующее из книги Дои.

«Если совсем отвести глаза от факта отделенности нереально, то надо сказать, что, будучи подавленным фактом отделенности, отчаявшись в самой возможности человеческих отношений, уйти в одиночество также нереально».

Т. Симидзу считает, что, например, Емельян в «Честном воре» только «отводил глаза от факта отделенности».

«Но такое “амаэ” приведет человека к гибели. Потому что, чтобы вызывать больше жалости, человек загоняет себя дальше и дальше в бедствие. В результате он регрессирует почти до ребяческого состояния».

В этом же плане анализируется психика Мармеладова в «Преступлении и наказании», в частности то обстоятельство, что ему дали возможность вернуться на работу, а он снова запил.

«У Мармеладова был случай, когда “амаэ” будто бы смогло воскресить его к жизни. Это произошло, когда он попросил своего начальника вернуть его на работу. В этот раз начальник простил его из жалости. Но Мармеладов сам испортил ситуацию. Начальник показал ему необходимость отделаться от “амаэ” и принять факт отделенности. Начальник по-своему принял его “амаэ”. Мармеладов должен был осознать факт отделенности. Но он инстинктивно отклонил этот факт и выбрал гибельный путь отношения “амаэ” к Соне. Душа Мармеладова была настолько полна присутствующего в глубинах русского народа упоения возвращением к первоначальному материнству, в определенном смысле сладкого упоения, что он не сумел разумом справиться с отделенностью».

Симидзу объясняет «амаэ» у героев Достоевского в связи с характером русского народа, в связи со свойствами русского православия, и ссылается на следующие слова Н. Бердяева:

«Вселенный дух христианства, мужской всеобщий логос попал в плен природы женского народа, первоначальной русской земли язычества. Так на материнской земле, с коллективной натурой народа, в животной теплоте создалась религия экстаза. Религиозное чувство русских — женское религиозное чувство, религиозное чув-

ство коллективной биологической теплоты, испытываемой как мистическая теплота. Там слабо развитие религиозного сознания личности. Боятся выходить из теплоты коллектива и входить в лед и огонь индивидуальной религии. Такое религиозное чувство отказывается от пути мужской активной души. Это не столько религия Христа, сколько религия Богоматери, религия материнской земли, религия женского бога, где плотская жизнь считается святой».

Далее мнение Симидзу по этому поводу:

«Мнение Бердяева, что русский народ анархичен, наверное, основывается на описанном выше типе религиозности. “Религия экстаза” без логоса, мужского начала легко теряет из виду различие добра и зла. Бердяев предлагает “откровение мужского начала формирования личности в самой России, в ее глубине души, воплощение первоначальной народной натуры, внутреннее пробуждение мужского блестящего сознания”, чтобы “выйти из безвыходного круга”, из хаотичности.

Таким образом Бердяев находит направление выхода из хаоса, безволия и пассивности в том, чтобы мужское начало формирования личности управляло женским религиозным чувством.

Кстати, нам хотелось бы вспомнить, что и у Достоевского в художественном произведении была воплощена попытка спасения посредством соединения мужского начала и женского начала. Имеется в виду стратегия “амаз”, которой пользовался полковник Ростанев в романе “Село Степанчиково и его обитатели”. Полковник Ростанев постоянно балует (амаякасу) приживальщика Фому, так как считает, что тем, кто оскорбился и получил рану в душе, нужно позволять беспредельное своеволие и тем лечить рану. Но однажды он поступил решительно и даже собирался изгнать Фому. Это произошло из-за того, что Фома оскорбил целомудрие Настасьи, идеальной женщины в глазах Ростанева, и в этот критический момент Ростанев уже не может позволить Фоме “амаз”. Потому что допущение разнузданного “амаз” Фомы может разрушить утопическое пространство человеческой любви, мечту Ростанева. В этом литературном произведении “амаз” на самом деле является принципиальным началом для создания такого утопического пространства. С этой точки зрения систематическая стратегия “амаз” у Ростанева оказывается не чем иным, как мужским началом. И эта попытка спасения у Ростанева получит в образах Зосимы и Алеши гораздо более реальное и масштабное воплощение».

Заключение

В этот раз нам удалось посмотреть лишь весьма небольшую часть из огромного запаса изучения Достоевского в Японии. Мы сосредоточились на проблеме религиозного сознания японцев и разбирали только такие работы о Достоевском, которые попадают в этот контекст. Но в заключение этой скромной работы мне хотелось бы сделать два предложения.

Во-первых, кажется, что такие проблемы как «восприятие природы» и «амаз», которые поставили японцы со своей точки зрения, приносят большую пользу, углубляя понимание Достоевского и расширяя перспективу. Когда речь идет о «Преступлении и наказании» или «Идиоте», в России внимание обращают в основном на отношения: Бог — Христос — человек, но нужно уделить внимание и отношениям: природа — человек. С другой стороны, для нас, японцев стоит задача: как подходить

к сути чуждой нам христианской темы, пользуясь при этом точкой зрения «восприятие природы», приобретенной из своей особенной культурной почвы. А проблема «амаэ» имеет связь с типом отношений между людьми, основывающимся на религиозной почве, и может дать нам какой-нибудь ключ не только для сравнения образов поведения русских и японцев, но и для сравнения буддизма и христианства.

Во-вторых, возможно и вполне логично заключить, что, как при восприятии и развитии буддизма в Японии произошло изменение и искажение его в соответствии с образом мышления и мировоззрением японцев, о чем говорят Х. Накамура и Т. Умэхара, так же произошло какое-то изменение и искажение при восприятии и развитии христианства в России. Исследователи действительно обращают внимание на такую тему, например, как «двоеверие» в России, но что касается изучения Достоевского, то в большинстве случаев утверждается без оговорок: «Достоевский — писатель православный». Не возможно ли, что дохристианский образ мышления и прежнее мировоззрение у русских по-своему изменили христианство и это изменение отражается в творчестве Достоевского? В этом смысле представляется, что мы могли бы иметь больше интереса к проблеме: «Достоевский и русское язычество».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Вся молодая Россия только лишь о вековых вопросах теперь и толкует. Именно теперь, как старики все полезли вдруг практическими вопросами заниматься. <...> Ведь русские мальчики как до сих пор орудут? Иные то есть? Вот, например, здешний вонючий трактир, вот они и сходятся, засели в угол. Всю жизнь прежде не знали друг друга, а выйдут из трактира, сорок лет опять не будут знать друг друга, ну и что ж, о чем они будут рассуждать, пока поймали минутку в трактире-то? О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о перделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, всё те же вопросы, только с другого конца. И множество, множество самых оригинальных русских мальчиков только и делают, что о вековых вопросах говорят у нас в наше время. Разве не так?» (14, 212–213).

² Письмо Н.Д. Фонвизиной. Конец января — 20-е числа февраля 1854 г. (28, 176).

³ Хидэо Кобаяси (1902–1983) — выдающийся японский критик. В обширный круг его критической деятельности входит и ряд работ о Достоевском, которые до сих пор пользуются популярностью в Японии.

⁴ Кэнносукэ Накамура знаменит не только как достоевсковед, но еще и тем, что открыл дневник Николая Японского, проповедника русского православия в Японии. В 1997 г. вышел перевод его книги на русском языке: «Чувство жизни и смерти у Достоевского». СПб., пер. Дмитрий Благин.

⁵ Накамура К. Указ. соч. С. 17.

⁶ Там же. С. 33.

⁷ Там же. С. 18.

⁸ Там же. С. 102.

⁹ Касаткина Т.А. Взаимоотношения человека с природой в христианском мирозерцании Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Материалы Международной конференции, состоявшейся в Университете Тиба (Япония) 22–25 августа 2000 года. М., 2002. С. 304–313.

¹⁰ Арая Кэйзабуро. Чтение романа «Идиот». К. Арая первый перевел «Проблемы поэтики Достоевского» М.М. Бахтина на японский язык.

¹¹ Накамура К. Указ. соч. С. 92–93. Частью перевод изменен для точности (Г. К.).