

Российская Академия Наук
Институт философии

Любовь Карелова

**КЛЮЧЕВЫЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
В ЯПОНСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА
(историко-философские очерки)**

Москва
2017

УДК 172.1
ББК 87.3
К 22

Ответственный редактор

д-р социол. наук *С.В. Чугров*

Рецензенты

д-р филос. наук *Е.С. Лепехова*

д-р ист. наук *Д.В. Стрельцов*

К 22

Карелова, Л.Б. Ключевые мировоззренческие проблемы в японской философии XX века (историко-философские очерки) [Текст] / Л.Б. Карелова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2017. – 163 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 153–159. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0325-3.

Книга представляет собой очерки истории японской философии XX в., рассмотренной сквозь призму основных мировоззренческих проблем – «я» и «другого», общества и индивида, понимания эпистемологического и экзистенциального субъекта, тела, пространства и времени. На основе оригинальных философских текстов предпринимается попытка выявить линии преемственности и специфику японских философских исследований XX в. Автор наглядно показывает, что особенностью японской мысли данного периода является конструктивный диалог с различными направлениями западной философии, опирающийся на потенциал национальной религиозно-философской традиции.

Книга адресована студентам, аспирантам, преподавателям философских факультетов, а также всем, кто интересуется проблемами современной Японии.

ISBN 978-5-9540-0325-3

© Карелова Л.Б., 2017

© Институт философии РАН, 2017

Оглавление

Введение	5
Часть I. Субъект, личность, телесность	16
Глава 1. Проблема субъективности в ранних работах Нисиды Китаро	16
Глава 2. Философско-антропологические взгляды Вацудзи Тэцуро	29
Глава 3. Модели личности в японской мысли XX в. в контексте проблемы соотношения «я» и «другого»	42
Глава 4. Концепция «живого тела» в работах Юасы Ясуо.....	60
Глава 5. Проблемы телесности у Итикавы Хироси	71
Часть II. Человек в пространстве и времени	82
Глава 1. Пространство и время в философии Нисиды Китаро	82
Пространство и время в ранних работах Нисиды Китаро	83
Пространственные образы в философии Нисиды Китаро	91
«Вечное сейчас»	93
Концепция «исторического тела»	94
Глава 2. Проблемы пространства и времени в трудах Вацудзи Тэцуро «Этика» и «Климат».....	96
Пространство и время сквозь призму человеческого существования.....	96
Пространство и время <i>versus</i> пространственность и временность	100
«Пространственный поворот» и проблема соотношения пространственности и временности у Вацудзи Тэцуро	102
Проблема историчности и концепция «климата»	109
Глава 3. Концепция времени у Кимуры Бина	111
Время как вещь и время как событие	112
Время как «между» (<i>aida</i>).....	117
Проблема «сейчас».....	121
Время и вечность, <i>bios</i> и <i>zoe</i>	123
Глава 4. Время в философии Омори Содзо	126
Спонтанно возникающее время и линейное время.....	126
Проблема реальности времени	129
Понимание прошлого, настоящего и будущего	131
Проблема истинности прошлого как истинности воспоминаний	134
«Прошлое в себе» и институализированное прошлое.....	135
Глава 5. Охаси Рёсукэ: «разрыв» и «длительность».....	139
Заключение	148
Список литературы	153

Contents

Introduction	5
Part I. Subject, identity, corporeality	16
Chapter 1. Problem of subjectivity in early works of Nishida Kitaro	16
Chapter 2. Philosophical and anthropological views of Watsuji Tetsuro	29
Chapter 3. Model of personality in the twentieth century Japanese thought in the context of the ratio of the <i>Self</i> and the <i>Other</i>	42
Chapter 4. Concept of “Living body” in the works of Yuasa Yasuo.....	60
Chapter 5. Problem of corporeality of Ichikawa Hiroshi	71
Part II. Human being in space and time	82
Chapter 1. Space and time in the philosophy of Nishida Kitaro	82
Space and time in the early works of Nishida Kitaro.....	83
Spatial images in the philosophy of Nishida Kitaro.....	91
The “Eternal now”.....	93
Concept of “historical body”.....	94
Chapter 2. Problems of space and time in “Ethics” and “Climate” by Watsuji Tetsuro	96
Space and time through the prism of human existence.....	96
Space and time <i>versus</i> spatiality and temporality	100
“Spatial turn” and the problem of the ratio of spatiality and temporality in Watsuji Tetsuro.....	102
Problem of historicity and the concept of “climate”.....	109
Chapter 3. Concept of time of Kimura Bin	111
Time as a thing and time as an event.....	112
Time as “between” (<i>aida</i>).....	117
The problem of “now”.....	121
Time and eternity, <i>bios</i> и <i>zoe</i>	123
Chapter 4. Perception of time in the philosophy of Omori Sozo	126
Spontaneously emerging time and linear time	126
Problem of reality of time	129
Understanding the past, present and future	131
Problem of truth of the past as the truth of memories.....	134
The “past in itself” and the institutionalized time	135
Chapter 5. Ohashi Ryosuke: “Cut” and “Continuance”	139
Conclusion	148
Bibliography	153

Введение

Когда мы говорим о философской мысли той или иной страны, речь идет не только о географии возникновения определенного вида рефлексивного дискурса и его конкретном языковом выражении. Философия является воплощением определенной культуры в ее историческом развитии.

Разные культуры придают ценность определенным формам опыта и таким образом конструируют отличные, можно даже сказать, культурно обусловленные мировоззренческие системы. Важным моментом является также наличие специфических методов и аксиом, или безусловно принимаемых положений, создающих рамки для рефлексии. В результате порой возникает культурно предопределенная проблематизация¹. Даже хотя люди различных культур разделяют одни и те же формы опыта, пути, которыми этот опыт интерпретируется и оценивается, порой сильно различаются. Поэтому вопросы, ключевые для одной культуры, могут оказаться второстепенными для другой.

Тот факт, что разные народы развивают различные парадигмальные способы восприятия, не означает, что одна традиция более рациональна или более эффективна в своих методах исследования на пути к истине, чем другие. Напротив, многообразие подходов и ракурсов видения проблем расширяет эвристические возможности мировой философской науки.

Особенностью японской культуры является исторически сложившаяся традиция заимствования новых знаний сначала из Индии, Китая и Кореи, затем из Европы и США. Островное положение Японии и ее нахождение на периферии мощных цивилизаций способствовали формированию культурно-адаптивных механизмов, которые позволяли довольно органично сочетать привнесенные извне достижения других народов с собственной традицией и развивать их в определенном направлении. Проблема гармонизации разнородных культурных элементов постоянно вставала перед японцами, в том числе и на макрокультурном уровне, как проблема совмещения противоположных мировоззренческих подходов.

¹ См.: *Shaner D.E.* The Bodymind Experience in Japanese Buddhism. A Phenomenological Perspective of Kukai and Dogen. Albany, NY, 1985. P. 196–198.

В результате заимствованные элементы начинали жить самостоятельной жизнью, часто меняясь до неузнаваемости². Это в полной мере относится и к развитию философской мысли в Японии.

Со второй половины XIX в., после вынужденного прекращения периода «изоляции» в результате вторжения американской эскадры под командованием комодора Перри, Япония стала открывать свои двери Западу. Изучая политическую, экономическую, военную системы западных стран, японцы ставили целью ускорение развития своей страны ради сохранения ее независимости. С этого времени они также начали активное изучение науки³ и философии в западном понимании. С древних времен в Японии было много выдающихся буддийских, конфуцианских и затем синтоистских мыслителей, которых можно назвать философами. Однако с «философией», отделившейся от религиозной и этической мысли, они столкнулись лишь в период Мэйдзи (1868–1912), начавшийся после реставрации монархии, известной как «революция Мэйдзи». Данный период стал для Японии «эпохой Просвещения», но это было просвещение, основанное на западной мысли и на нее ориентированное.

При этом мировоззренческие установки японцев были мало совместимы с философской подоплекой западной классической науки Нового времени. Мир рассматривался ими как единый живой организм в противоположность механистической картине мира, доминировавшей в тот период на Западе. Японская процессуальная парадигма в корне отличалась от субстанциальной парадигмы, лежащей в основе западной системы мышления. Японской мысли изначально не было свойственно создание онтологических систем, которые на Западе стали предпосылкой развития естественных наук. Напротив, японская интеллектуальная традиция была ори-

² См., например: *Tobin J.J.* Introduction: Domesticating the West // *Re-Made in Japan: Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*. New Haven, CT, 1992. P. 3–4; Нихон гага сисутэму. Дзинруй буммэй-но хитоцу-но ката (Японские системы. Вариант альтернативной цивилизации?) / Под ред. Хамагути Эсюна и др. Токио-Иокохама, 1992; *Чугров С.В.* Япония в поисках новой идентичности. М., 2010. С. 121–134, 162–163.

³ В Японии долго не существовало понятия науки как таковой. Во главу угла ставилась практическая задача оперирования с конкретными вещами, и сумма знаний, образующаяся в связи с этой задачей, подпадала под понятие *гэйдзюцу* (芸術), что означает «техника», «умение», «искусство».

ентирована на непосредственное постижение реальности как она есть, исходя из первоначального опыта. Не случайно переживание реальности «здесь и сейчас» находилось в центре философских изысканий.

Если внимание западной мысли Нового времени было сосредоточено на объектах и структурах, то для японцев – в первую очередь благодаря влиянию буддизма махаяны – во главу угла ставились связи и отношения. В их конфуцианско-буддийских представлениях присутствовал стереотип цикличности развития мира и общества, и была чужда идея линейного прогресса. Для японской интеллектуальной традиции было характерно единство субъекта и объекта, неразделение духовного и материального, а также применение буддийской логики, отличной от Аристотелевой классической логики.

Если в период Токугава (1603–1868) западная наука встраивалась в конфуцианскую схему «исследования вещей и принципов», то после реставрации Мэйдзи (1868 г.) западная наука и технологии вписались в идеологию государственного строительства под лозунгами «богатое государство – сильная армия» (*фукоку кэхэй*, 富国強兵). Они стали как бы продолжением японских ценностей, поддерживающих государственный курс на модернизацию.

В конце концов, когда японцы познакомились с западной философией Нового времени, они начали воспринимать ее как нечто в корне отличное от собственной духовной традиции, которое также надо усвоить, чтобы достойно конкурировать с Западом.

Принципиальным различием мировоззренческих посылов объясняется тот факт, что название *тэцугаку* (哲学), обычно переводимое как «наука о поисках мудрости», было введено в употребление в 1874 г. одним из японских просветителей Ниси Аманэ (1829–1894) для обозначения западной философии и долгое время не распространялось на японскую мысль. Характерными чертами философии считались рационализм, интеллектуализм, высокий уровень абстракции, а ее почитаемыми представителями – Платон, Аристотель, Декарт, Локк, Кант, Гегель и др. Поэтому создавалось ложное впечатление, что в Японии вообще не существовало собственной философии. В 1901 г. японский мыслитель Накаэ Тёмин (1847–1901) упрочил такое восприятие философии, заявив, что «в Японии с самого начала и до сегодняшнего дня не

было и нет философии». Согласно его логике, такие ученые, как Мотоори Норинага (1730–1801) и Хирата Ацутанэ (1776–1843), изучали древнюю японскую традицию, Ито Дзинсай (1627–1705) и Огю Сорай (1666–1728) оставались конфуцианцами, хотя им и принадлежат определенные новые идеи; среди буддийских монахов были те, кто создавал новые школы, однако они не выходили за рамки религии, что также противоречило его представлению о «чистой философии». Такие мыслители периода Мэйдзи, как Като Хироюки (1836–1916) и Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944), хотя и называли себя философами, на самом деле были всего лишь эклектиками, заимствовавшими различные западные теории, чего, по его мнению, было «недостаточно для того, чтобы называться философами»⁴. В силу этого для обозначения японских мировоззренческих учений вошло в обиход употребление слово «мышление» или «мысль» (*ciso*, 思想).

Первыми философскими направлениями западной мысли, с которыми познакомились японцы, были французский позитивизм XIX в. и английский утилитаризм. Проводниками их идей в Стране восходящего солнца были члены существовавшего с 1873 по 1876 гг. просветительского общества «Мэйрокуся» (明六社), или «Общества шестого года Мэйдзи», – Ниси Аманэ, Фукудзава Юкити (1835–1902), Като Хироюки, Нисимура Сигэки (1828–1916) и Накамура Масанао (1832–1891). Почти все они изучали западные учения через проникшие в Японию первыми переводы на голландский язык, однако позднее им стали доступны и первоисточники на английском и французском языках. В то же время они были воспитаны на китайских классических книгах, и их восприятие западной мысли было опосредовано конфуцианскими и буддийскими концептами. Соответственно, вновь изобретенные термины для перевода понятий западной философии уже частично несли в себе определенные смыслы. Перевод научной терминологии, исходя из существующих смыслов собственной культуры, собственной языковой картины мира, способствует, как правило, в определенной мере их сохранению при формировании нового понятийного аппарата, передаваемого с помощью иероглифов. В данном случае для новых терминов не было эквивалентов в родном языке, и их

⁴ См.: *Накаэ Тёмин*. Итинэн юхан (Полтора года) // Нихон-но мэйтё (Великие произведения Японии). Т. 36. Токио, 1970. С. 378–379.

приходилось изобретать, а иероглифическое письмо помогало и частично сохранить собственный смысл, и одновременно создать новый. Общий термин для науки *кагаку* (科学) – специализированное учение; *кюри* (究理) – исследование принципов; *буццуригаку* (物理学) – физика (*досл.* «учение о принципах вещей»); *сэйсингаку* (精神学) – психология («учение о духе»). Иероглифика создает дополнительные адаптационные возможности. Немаловажную роль в создании философской лексики сыграл Ниси Аманэ, которому, в частности, принадлежат переводы понятий субъект (*сюкан*, 主觀), объект (*кяккан*, 客觀), дедукция (*энъэки*, 演繹), рациональность (*горисэй*, 合理性), разум (интеллект) (*госэй*, 悟性) и др.

На наш взгляд, японский язык, несущий свою языковую картину мира, свою логику, в чем-то, возможно, затруднял перевод и понимание сочинений западных ученых, но в то же время, несомненно, способствовал адаптации иноземного знания, преобразования его в «свое», близкое. Японцы, стремясь к адекватному переводу понятий, изобретали термины, составляя их из китайских иероглифов, затем эти термины использовались уже китайцами и корейцами. В этом смысле японские переводы европейских понятий сыграли роль моста между западной и восточными культурами⁵. Это отчетливо можно увидеть в Философском словаре 1884 г., составленном Иноуэ Тэцудзиро и Аригой Нагао (1860–1920), который впервые включал западные философские термины⁶.

В 1877 г. был основан Токийский университет, и Тояма Сигэки, прошедший обучение в Мичиганском университете в США, стал первым профессором западной философии, которая отличалась от национальной интеллектуальной традиции, называемой «мыслью» (*сисо*, 思想). Именно он впервые представил философию Г. Спенсера. Вместе с ним в университет были приглашены из США Эдвард С. Морс (E.S. Morse, 1873–1925) и Эрнест Ф. Фенеллоза (E.F. Fenollosa, 1853–1908), которые способствовали популяризации в Японии эволюционной теории Дарвина.

В 1884 г. В Японии появилось Философское общество, председателем которого стал Като Хироюки, а в 1887 г. вышел первый номер «Журнала философского общества», одним из издателей кото-

⁵ *Iwaki Ken'ichi*. Japanese Philosophy in the Magnetic Field Between Eastern and Western Languages // *Asian Aesthetics* / Ed. by Ken'ichi Sasaki. Kyoto, 2010. P. 22.

⁶ См.: Иноуэ Тэцудзиро, Арига Нагао. Тэцугаку дзидзи (Филос. слов.). Токио, 1884.

рого стал Иноуэ Энрё (1858–1919). Особого внимания заслуживает статья о важности и перспективах философии в Японии, написанная Иноуэ для этого номера. Он отводит философии ключевую роль в качестве фундамента для других наук и говорит, что она необходима для построения в Японии модернизированного процветающего общества. Особо примечателен его призыв к изучению национальной философии и выявлению ее потенциала. В частности, он пишет: «Особенно стыдно то, что на Востоке мы имеем различные традиции философской мысли, а на Западе с ними еще не знакомы. На Востоке можно обнаружить новые идеи. Если мы будем изучать их и сравнивать наши открытия с западной мыслью, если, следуя таким путем, мы будем отбирать лучшие идеи из обеих традиций и создавать новую философию, это не только сделает нам честь, но и станет предметом гордости для всей нашей страны»⁷.

В 1890-х ключевым трендом стало изучение немецкой философии, в частности Шопенгауэра, Гартмана, Вундта, Грина, знакомство с трудами которых произошло благодаря философам Иноуэ Тэцудзиро и Мотора Юдзиро (1858–1912). В Японии в этот период преподавали немецкие профессора, в частности Людвиг Буссе (1862–1907) – с 1889 по 1892 г. – и русский немец, уроженец Нижнего Новгорода Рафаэль фон Кёбер (1848–1923) – с 1893 по 1914 г., оказавшие серьезное влияние на дальнейшее развитие японской философии. Одновременно на рубеже веков стала набирать обороты реакция на европеизацию.

Интерес к таким философам, как Шопенгауэр и Гартман, также подкреплялся и созвучием их мировоззрения японской традиции. В период Тайсё (1912–1926) популярность приобрели философия Канта, неокантианцев и посткантовский немецкий идеализм, а также Гуссерля и Бергсона.

В 20–30-х годах XX в. японский культуролог, компаративист и буддолог Накамура Хадзимэ предложил понимание философии как выражения ценностной ориентации, заложенной в каждой культуре⁸. Это означает, что каждая культура, в силу ее обладания определенной системой ценностей, неизбежно должна включать в себя философию в широком смысле.

⁷ Цит. по: *Yusa Michiko*. Inoue Enryo's 1887 Position Statement on Philosophical Studies in Japan // *International Inoue Enryo Research*. 2014. No. 2. P. 179.

⁸ См.: *Blocker H.G., Starling C.L.* Japanese Philosophy. N. Y., 2001. P. 7.

Таким образом философию в Японии стали понимать как в узком, так и в широком смысле слова – с одной стороны, как целостное, логически аргументированное систематическое мировоззрение, с другой – как присутствующие в каждой культуре элементы саморефлексии, не обязательно облеченные в логическую и аналитическую форму.

В первом выпуске журнала «Японская философия» («Нихон-но тэцугаку») представитель 4-го поколения Киotosкой школы Уэда Сидзутэру так выражает свое видение места японской философии в мировой философии: «Существует по крайней мере два аспекта, по которым “японская философия” может внести вклад в систему “мировой философии”. Понимание мира и индивида, происходящее в таком месте, как Япония, и достигаемое средствами японского языка, имеет своим истоком не только Японию, но и различные традиции, включая традиции Индии, Центральной Азии, Китая, Корейского полуострова и др., которые заложили основы обширной незападной традиции. Они могут рассматриваться как значимая точка роста, стимулирующая формирование мировой философии. Далее, в отдельном месте, таком как Япония, происходит широкомасштабное столкновение и конфронтация между западной традицией и культурой с продуктами западной цивилизации, которое продолжается более столетия, и накапливается огромный опыт взаимодействия...»⁹. Таким образом, важная особенность японской философии определяется во многом тем, что она формировалась и продолжает развиваться на пересечении многих интеллектуальных традиций разных народов.

В то же время в первой половине XX в. период изучения западной мысли как явления инородного закончился, уступив место ее критическому усвоению и переработке с использованием ее же собственного понятийного аппарата и методологии.

Именно начало столетия стало тем самым рубежом, когда японские мыслители начали предпринимать попытки критического осмысления западных школ и систематизации своей собственной духовной традиции, применяя понятийный аппарат и методологию западной философии. Миякэ Сэцурэй (1860–1945) и Иноуэ Энрё (1858–1919) сделали первые шаги в сторону рассмотрения буддийских идей, в частности концепции просветления, как философских.

⁹ Уэда Сидзутэру. Нихон-но тэцугаку // Нихон-но тэцугаку (Японская философия). 2000. № 1. С. 4.

В начале XX в. появилась оригинальная система Нисиды Китаро (1870–1945) на основе переосмысления как идей буддийского мировоззрения, так и целого ряда направлений западной философии. Нисида Китаро считается родоначальником Киотоской школы, которая в той или иной мере оказала влияние на большинство японских мыслителей. Свое название эта школа получила благодаря тому, что она объединяла группу философов, связанных с Киотоским университетом и применявших общие подходы и терминологию, которые были разработаны Нисидой Китаро и его ближайшими учениками Танабэ Хадзимэ (1885–1962) и Ниситани Кэйдзи (1900–1990).

Принципиально важным моментом стало появление в начале XX в. **проблематики, общей для западной и для японской философии**. На рубеже веков обнаруживаются сходные для Японии и Западной Европы духовно-философские поиски, состоящие как в радикальном разрыве с прошлым, так и в антипозитивизме и антиинтеллектуализме. Японскую и западную мысль сближали стремление переосмыслить картезианскую парадигму, интерес к проблемам субъекта и антропологической проблематике. Человеческое бытие, рассматриваемое с различных перспектив (эпистемологической, эгологической, этической и др.), оказалось в центре всех дискуссий.

«Антропологический поворот», произошедший в западной философии в начале XX в., **практически сразу нашел свое отражение** и в японской мысли. Примечательно, что основные труды представителей немецкой школы философской антропологии М. Шелера «Положение человека в космосе» (1928), Г. Плеснера «Ступени органического и человеческого. Введение в философскую антропологию», Лансберга «Введение в философскую антропологию» и капитальный труд создателя целостной системы философской антропологии как этики Вацудзи Тэцуро «Этика», который создавался в 1928–1929 гг. и **вышел в свет в первом варианте** в 1931 г., появились практически одновременно. И можно считать, что этот труд был и непосредственной реакцией на работы представителей немецкой антропологической школы, и параллельным поиском ответа на вызовы времени. Если философская антропология на Западе – реакция на абстрактно-рационалистический априоризм и объективизм философии Нового времени и

осознание порожденных ими угроз человеку, то в Японии – это еще и реакция на модернистскую философскую парадигму с позиции собственной культуры, а также следствие назревшей необходимости осмысления на новом уровне проблем сущности субъекта и личности, которые в рамках буддийско-конфуцианской традиции были прежде всего связаны с идеей необходимости их перерождения.

Формирование в Японии начала XX в. интереса к проблематике времени и пространства, стало в определенной мере отражением кардинальных изменений, произошедших в западной философии, часто характеризующихся как «онтологический поворот». Если в Европе в первой половине XX в. особый интерес к проблемам времени и пространства был связан с пересмотром основ модернистской метафизики и привлечением внимания к процессуальности и движению как фундаментальным характеристикам реальности, то в Японии этот интерес был обусловлен потребностью осмысления собственной духовной традиции, изначально тяготеющей к динамической картине мира, сквозь призму современной философской проблематизации, дающей возможность включиться в мировой дискурс в качестве полноправного актора, предлагающего свои версии решения актуальных задач, вставших перед философской мыслью.

К числу затрагиваемых японскими философами начала и середины XX в. тем, многие из которых ранее четко не формулировались в традиционной японской мысли, относились вопросы соотношения пространства, времени и бытия, субъективности или объективности, априорности или апостериорности, дискретности или гомогенности пространства и времени, соотношения понятий пространства и времени с пространственностью и временностью, линейности или нелинейности, обратимости или необратимости времени и т. д. Новая постановка этих проблем была во многом связана также с тем обстоятельством, что само понимание субъекта стало осознаваться как проблема.

Таким образом, размышление над проблемами, поставленными западными философами, послужило для японцев толчком для их переформулирования и переосмысления, отталкиваясь от собственной духовной традиции.

Темой настоящей книги является японская философия XX в. довоенного и послевоенного периодов. При этом автор не ставит своей целью проанализировать все направления и персоналии, относящиеся к этому обширному отрезку времени. Автор выбрал те фигуры, которые, с его точки зрения, наиболее ярко и оригинально представляют богатую палитру современной японской философии. Задача настоящей книги – в самых общих чертах описать ключевые смысловые основы сегодняшней Японии, выраженные в работах философов XX в., выявить линии преемственности и специфику японских философских сочинений этого периода, которые часто бесосновательно воспринимаются как простое изложение идей той или иной западной философской школы.

Имеется в виду «система категориальных смыслов, которая создает единую целостную мировоззренческую модель мира»¹⁰, в том числе концепты пространства, времени, «я», «других», общества и т. д. Выбор исследуемых персоналий определяется значимостью и оригинальностью их концепций, выстроенных вокруг таких смыслополагающих понятий, как пространство, время, субъект, личность, тело. Среди японских мыслителей XX в. есть и другие вполне сравнимые по масштабу фигуры, однако их труды еще предстоит подвергнуть ретроспективному анализу и включить в обобщающее исследование. Сквозной линией представленной работы является рассмотрение полемики японских мыслителей с представителями западной философии с позиций собственной культуры. До сих пор в отечественной историко-философской науке не было работ, представляющих панорамный взгляд на японскую философию XX в. Настоящая книга – это лишь первый шаг в этом направлении.

Цитаты, приводимые в книге, даются в авторском переводе. Следуя обыкновению, устоявшемуся в академических работах отечественных исследователей Японии, мы пишем сперва фамилии, а потом имена упоминаемых японцев. Имена и фамилии неяпонских персоналий приводятся в принятом в большинстве европейских стран порядке – сначала имя или инициал, а затем фамилия. Японские фамилии, географические и иные названия даются в принятой в наших академических изданиях транскрип-

¹⁰ *Степин В.С.* Окультизм и магия в современном мире // Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. М., 1992. С. 525.

ции Е.Д. Поливанова (кроме закрепившейся аллитерации – Токио, Киото, Иокогама – вместо *Токё, Кёто и Ёкохама*) и склоняются, когда это позволяют грамматические нормы русского языка.

Автор искренне признателен за неизменную поддержку, консультации и ценные советы М.В. Анашиной, Н.В. Ефремовой, В.Г. Лысенко, Н.В. Мотрошиловой, С.Ю. Рыкова, М.Т. Степанянц и др., а также японским профессорам Ю. Исигами, Н. Симотомай, К. Хэйта, М. Эгути, Н. Ямаваки.

ЧАСТЬ I. СУБЪЕКТ, ЛИЧНОСТЬ, ТЕЛЕСНОСТЬ

Глава 1. Проблема субъективности в ранних работах Нисиды Китаро

Первая половина XX в. ознаменовалась появлением в Японии целой плеяды оригинальных мыслителей, которые не принадлежали в строгом смысле к какому-либо религиозно-философскому течению японского буддизма и вместе с тем не были простыми интерпретаторами и популяризаторами идей того или иного западного философа или философской школы. К их числу относятся прежде всего Нисида Китаро и его последователи, образовавшие Киотоскую школу.

Нельзя не отметить, что в начале XX в. направленность поиска западноевропейских и японских мыслителей во многом совпадала. Первые предпринимали попытки выйти за рамки картезианской парадигмы, предполагающей дуализм сознания и материи, абсолютное противопоставление познающего субъекта и познаваемого объекта, которая предопределила долгие годы господствовавшее в европейской философии представление о субстанциональности и онтологической цельности субъекта. Их японские современники, выступая с критикой «философии познающего субъекта» исходя из иных культурно обусловленных мировоззренческих установок, развенчивали новые теории западных мыслителей и предлагали свои собственные. При этом проблема субъекта и субъективности как философская проблема впервые заняла одно из центральных мест в японском дискурсе первых десятилетий XX в. По замечанию современного японского исследователя Сакаи Наоки, «...до импорта европейского философского понятийного аппарата в период Мэйдзи

не существовало эквивалента “субъекта”, который играл бы какую-либо существенную роль в интеллектуальном мире Японии, хотя проблемы, которые позднее получили новую интерпретацию в связи с понятием “субъект”, конечно, уже поднимались, например в буддийском дискурсе различных периодов до эпохи Мэйдзи¹¹.

Философия Нисиды Китаро в силу своей оригинальности и многогранности заслуживает всестороннего и детального изучения историками философии, но в данном случае наш интерес к наследию этого мыслителя связан с проблемой субъекта и субъективности в японской мысли.

Репрезентативным примером можно считать ранние работы Нисиды Китаро и прежде всего «Исследование блага» (1911) и «Интуиция и рефлексия в самопостижении» (1913–1917). Развиваемые в этих книгах идеи нельзя квалифицировать как буддийскую философию в строгом смысле, но это философия, производная от буддизма, содержащая в своей основе буддийские концепты.

Нисида Китаро имел многолетний опыт практики дзэн-буддизма в статусе ученика-мирянина при различных монастырях с 1896 по 1904 гг. до того, как посвятить себя философии. В 1903 г. мастер школы Риндзай Кодзю Сотакү свидетельствовал, что Нисида испытал первоначальное просветление *кэнсё*.

Задачей, которую Нисида решал уже в своих ранних работах, было осмысление буддийского учения методами философии и посредством языка философии. Религия, религиозный опыт рассматривались им как философские и в том числе эпистемологические проблемы. Кроме того, он стремился положить не подлежащий сомнению опыт непосредственного переживания реальности в основу не только эпистемологии, но также и теории этики и искусства, аналогично тому, как Гуссерль усматривал фундамент философии в качестве строгой науки в сфере трансцендентально-феноменологического опыта, свободного от онтологических допущений и некритических суждений естественной установки сознания¹². Анализируя труды западных философов и полемизируя с ними, Нисида использовал их язык и параллельно вырабатывал свою философскую терминологию.

¹¹ Sakai N. Translation and Subjectivity. Minneapolis; L., 1997. P. 80.

¹² См.: Смирнова Н.М. Когнитивный анализ феноменологической концепции интересубъективности // Интересубъективность в философии и науке. М., 2014. С. 54.

Переводы Гуссерля уже в 1910-х годах стали достоянием японских интеллектуалов. Нисида был первым из философов Японии, кто делал ссылки на Гуссерля и стал одним из первых читать лекции по философии Гуссерля, представляя его как одного из видных представителей школы Brentano¹³. Он опирался на такие работы, как «Логические исследования» и «Идеи I».

Сам Нисида формально не относил себя к феноменологической школе, но тем не менее в своих ранних работах приблизился к ней, обнаруживая сходство в постановке проблем, в способе и методах философствования. Он выступал преимущественно как критик неокантианства, однако при этом полемизировал и с Гуссерлем, затрагивая проблемы, которые позднее стали важны для феноменологии (проблема интересубъективности, социальной реальности, культуры и др.).

В своей первой книге «Исследование блага» Нисида фактически выступил как феноменолог, совершая деконструкцию стереотипов обыденного сознания, абстрактных философских идей и жестких дихотомий и их редукцию к простому переживанию реальности «здесь и сейчас» – к беспредпосылочному «чистому опыту». Терминологически понятие «чистый опыт» было заимствовано Нисидой у Уильяма Джеймса, однако по содержанию оно получило несколько иное наполнение, в котором нетрудно обнаружить буддийскую составляющую. «Чистый опыт» представляется Нисидой в виде непосредственного ощущения и переживания изначальной реальности как она есть, свойственного как неразвитому сознанию новорожденного, не разделяющему субъект и объект, так и сознанию человека, достигшего просветления, в котором утраченное единство субъекта и объекта восстанавливается.

В «Исследовании блага» Нисида выстраивает концепцию чистого опыта как непосредственного сознания, лежащего в основе всех остальных форм сознания, и в то же время как единственной реальности, образующей феномены вещей. Интенция этой работы аналогична установке Гуссерля осуществить «возврат к самим вещам» (*zu den Sachen Selbst*), т. е. перейти от абстрактных конструкций к непосредственной данности вещей в сознании. По мнению Нисиды, философия начинается с рассмотрения этого исходного

¹³ См.: *Нисида Китаро*. Гэндай-ни окэру рисосюги-но тэцугаку // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 14. Токио, 1966. С. 59–71.

сознания, которое не подлежит сомнению, поскольку нет реальности вне чистого опыта и феномены вещей, природных объектов неотделимы от феноменов сознания.

Чистый опыт для Нисиды – это процесс, образованный непрерывной чередой событий: «Обычно мы думаем, что фиксированный объект существует как вещь. Но в реальности факт всегда является событием... Реальность движется и представляет собой последовательность событий, которая не останавливается ни на секунду»¹⁴. Определяя событие чистого опыта, Нисида утверждает, что «в этот момент нет противопоставления субъекта и объекта, нет разделения на интеллект, эмоции и волю, есть только независимая самодостаточная чистая деятельность»¹⁵, непосредственный опыт «стоит над временем, пространством и индивидом»¹⁶.

Нисида определяет сущностное качество этого опыта как объединяющую или интегрирующую способность. «Эта объединяющая способность сознания, – утверждает Нисида, – не существует отдельно от его сознания; напротив, содержание сознания конституируется благодаря этой способности»¹⁷. Самодифференциация опыта создает смыслы и суждения. Появление суждений основывается на прерывании его целостности.

С точки зрения чистого опыта как единственной реальности Нисида переосмысливает понятия субъективности и объективности, а также определяет место и статус сознающего субъекта. Размышляя о причинах возникновения отличий между субъективностью и объективностью, Нисида пишет: «Как возникают различия в реальности? Прежде всего откуда возникает различие между так называемыми субъективностью и объективностью? Субъективность и объективность не являются вещами взаимно разделенными, а скорее могут рассматриваться как два взаимосвязанных аспекта единой реальности; иными словами, то, что мы обозначаем термином “субъективность”, есть объединяющий аспект, и то, что мы называем объективностью, есть аспект объединяемый. (Здесь термин “объективность” не употребляется в

¹⁴ *Нисида Китаро*. Дзэн-но кэнкю (Исследование блага) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 1. Токио, 1965. С. 66.

¹⁵ Там же. С. 58.

¹⁶ Там же. С. 28.

¹⁷ Там же. С. 150–151.

смысле реальности, независимой от нашего сознания, а только как объект нашего сознания.) Например, в событии восприятия чего-либо или мышления о чем-либо “я” есть акт сравнения и объединения этого и того аспектов, а вещь – это объект, материал для сравнения и унификации. Когда некто рассматривает предшествующее сознание с позиции последующего сознания, создается впечатление, что оно рассматривает самого себя как объект. Однако это “я” не есть подлинное “я”; настоящее “я” – это видящий в настоящий момент, т. е. унификатор. В этот момент мы должны думать, что предыдущее единство уже получило завершение и является тем, что включается в качестве материала в следующее единство внутри него. Таким образом, “я” – это безграничный объединитель, который никогда не может стать материалом для сравнения и унификации как объект»¹⁸.

В приведенном пассаже можно усмотреть аналогию с гуссерлевской трактовкой в «Логических исследованиях» редукции эмпирического «я» как предмета к феноменологическому трансцендентальному «я» как единству сознания, тождественному собственному единству связей¹⁹, а также с введенным в «Идеях I» понятием «чистого я», не поддающегося объективации и обнаруживающегося в качестве феноменологического остатка в результате редукции²⁰.

При этом Нисида отвергает представление, в соответствии с которым чистый опыт сводится лишь к индивидуальному опыту. Он пишет: «Неверно полагать, что, поскольку существует индивид, существует и опыт, наоборот – поскольку существует опыт, существует и индивид. Индивидуальный опыт есть не что иное, как одно частное небольшое пространство, выделенное внутри опыта»²¹.

Далее в «Исследовании блага» человеческое «я» в качестве носителя чистого опыта представляется Нисидой как частное проявление интегрирующей активности, присущей реальности: «То, что является нашим “я”, которое есть объединитель нашего духа, изначально представляет собой синтезирующую активность реальности... Поэтому наше “я” всегда ощущается как творческая, свобод-

¹⁸ Нисида Китаро. Дзэн-но кэнкю (Исследование блага). С. 78.

¹⁹ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2011. С. 323, 327–328.

²⁰ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 2009. С. 102–105, 250–252.

²¹ Нисида Китаро. Дзэн-но кэнкю (Исследование блага). С. 28.

ная, ничем не ограниченная деятельность... Только в тот момент, когда единство реальности действует внутри нас, нам кажется, что мы контролируем реальность в виде идей своего “я”, и наше “я” осуществляет свободную деятельность. И поскольку эта объединяющая активность реальности безгранична, наше “я” ощущается нами как не имеющее границ и способное объять вселенную»²².

Единство сознания в чистом опыте, по словам Нисиды, не означает его принадлежность какому-либо обладателю, обуславливающему это единство. Напротив, «в поле этого единства сознания, с точки зрения чистого опыта, человек не в состоянии сделать абсолютные различия между самим собой и другим. Если мы в рамках индивидуального сознания можем разделить вчерашнее и сегодняшнее сознание как независимые, они все равно принадлежат к одному и тому же сознанию, точно так же мы можем обнаружить такую же связь между своим сознанием и сознанием другого»²³.

В противопоставлении обретаемого в чистом опыте подлинного «Я» как общей основы единства сознания, которая не поддается объективации, и эмпирического индивидуального «я» у Нисиды прослеживаются очертания концепции двойственной природы субъекта, характерной для буддийского мировоззрения. Он прямо заявляет о том, что индивидуальное «я» есть субъективная иллюзия, которая мешает проявлению подлинного «Я»: «Следование внутренним искренним устремлениям своего “я”, т. е. реализация подлинной личности “Я”, не означает установление субъективности в противоположность объективности и подчинения внешних вещей своему “я”. В том месте, где некто полностью гасит субъективную иллюзию “я” и полностью соединяется с вещами, он, напротив, полностью соответствует подлинным устремлениям “я” и может увидеть свое истинное “Я”»²⁴. В духе классического дзэн-буддийского дискурса Нисида говорит о тождественности «истинного Я» вещам: «Изначально не существует различия между “я” и вещами. Точно так же, как можно сказать, что объективный мир есть отражение “я” и “я” является отражением объективного мира. Отдельно от мира, который видит “я”, оно не существует»²⁵.

²² *Нисида Китаро*. Дзэн-но кэнкю (Исследование блага). С. 92–93.

²³ Там же. С. 55.

²⁴ Там же. С. 155.

²⁵ Там же. С. 156.

Вместе с тем наряду с сотериологическими акцентами тема надындивидуального сознания у Нисиды также связана и с проблемой интерсубъективности. Помимо утверждения сущностного единства сознания, в результате чего различия между «я» и «другим» приобретают условный характер, в этом контексте также представляет интерес предлагаемая им идея транссубъективности как единства опыта, выходящего за рамки опыта отдельных индивидов. В заключительной части «Исследования блага» он пишет: «Сознание конституируется в соответствии с принципом единства. И это единство, начиная с малого – единства внутри повседневного сознания каждого отдельного индивида – достигает высшего универсального единства сознания, который соединяет сознания всех людей. (Ограничение единства сознания внутри индивидуального сознания есть не что иное как догма, присоединенная к чистому опыту.) Мир природы – это одна система сознания, объединенная на основе трансиндивидуального единства. Мы объединяем опыт “я” в соответствии с индивидуальной субъективностью и затем далее переходим к объединению опыта каждого индивида в соответствии с трансиндивидуальной субъективностью, и таким образом природный мир появляется как объект трансиндивидуальной субъективности»²⁶.

После «Исследования блага» стимулом для дальнейшей эволюции философии Нисиды стал критический анализ трудов ряда западных философов и в первую очередь полемика с неокантианцами – Когэном, Наторпом, Риккертом и Виндельбаном, в лице которых он боролся с абстрактным дуализмом.

По мере своего творческого развития Нисида привлекал новые термины для описания аспектов сознательной деятельности как исходных составляющих реальности – интеллектуальная интуиция, рефлексия, самосознающая воля и т. д. В книге «Интуиция и рефлексия в самопостижении» в дополнение к «чистому опыту» он вводит в качестве ключевого понятия понятие самоосознание или самопостижение (*дзикаку*, 自覚), которое позволяет представить реальность как спонтанную активность саморефлектирующего сознания, воплощающего единство познающего и познаваемого. В предисловии к книге он подчеркивает: «Самоосознание в моем

²⁶ *Нисида Кумаро*. Дзэн-но кэнкю (Исследование блага). С. 180.

употреблении обозначает самопостижение трансцендентального эго (близкое к *Tathandlung* Фихте)»²⁷. Тем самым Нисида подчеркивает его деятельностный характер, состоящий в перманентном самосозидании. Однако позже в предисловии к новому изданию он уточняет, что в отличие от Фихте его объект – самопорождение и саморазвитие непосредственного опыта²⁸. Связывая понятие *дзикаку* с чистым опытом, он подчеркивает: «Независимое, конкретное сознание, или непосредственный опыт, в своей базовой структуре и процессе развития принимает форму самоосознания»²⁹. Функционирование «самоосознания» он описывает как непрерывное динамическое взаимодействие первоначальной интуиции непосредственного опыта (*тёккан*, 直観) и рефлексии (*хансэй*, 反省), в результате которого опыт затем анализируется и реконструируется в терминах субъекта и объекта. Этот процесс непрерывен, поскольку интуиция и рефлексия бесконечно взаимопорождают друг друга³⁰. Истоком и фундаментом этого процесса самоосознания Нисида считает «абсолютно свободную волю», представляющую собой творческую активность мироздания, проявляющуюся через феномены сознания конкретных индивидуумов³¹. Характеризуя абсолютно свободную волю, Нисида подчеркивает невозможность ее окончательной рационализации, но тем не менее дает ей следующее схематическое описание: «Подлинной основой нашего непосредственного опыта является абсолютно свободная воля, которая объединяет разнообразные формы активности и которая обеспечивает внутреннюю связь различных систем опыта. Если мы уподобим системы опыта кругам, то линией, соединяющей их центры, и будет абсолютно свободная воля. Рефлексия – как негативный аспект абсолютной воли – может наоборот рассматриваться в виде круга с бесконечным радиусом. Мир времени, пространства и причинности, установленный рефлексией, есть первичный объект нашей познавательной деятельности»³².

²⁷ Нисида Китаро. Дзикаку ни окэру тёккан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостижении) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 2. Токио, 1965. С. 3.

²⁸ Там же. С. 12.

²⁹ Там же. С. 68.

³⁰ Там же. С. 15–22.

³¹ См.: там же. С. 278–300.

³² Там же. С. 312.

Концепция «самоосознания» в результате выстраивается таким образом, что Нисида постоянно балансирует между непосредственным опытом и анализом работы структур сознания, стремясь продемонстрировать их внутреннее единство и тем самым показать несостоятельность дуалистической позиции неокантианцев, проводящих черту между реальностью и смыслами, сущим и должным.

При этом понятие *дзикаку* лингвистически совпадает с термином, обозначающим постижение собственной истинной природы в дзэн-буддизме, и уже само употребление данного термина указывает на принципиальное отличие самопостижения в понимании Нисиды от самоидентификации субъекта в обыденном смысле как самодостаточного индивида. По словам американского исследователя Джеймса Хейзига, в отличие от термина «самосознание» в западной философии, указывающего на ситуацию, в которой реальность воспринимается индивидуальным «я», используемый Нисидой термин «самопостижение» выражает состояние, когда реальность осознает сама себя в индивидуальном «я»³³.

Попытаемся сравнить идеи трансцендентальной субъективности у Гуссерля и самопостижения у Нисиды, определяемого как «сознание трансцендентального единства субъекта», которое находится над временем и отдельными фазами сознательной деятельности³⁴. Гуссерль рассматривает трансцендентальную субъективность как область рефлексивной деятельности сознания. В «Идеях I» он описывает структуру трансцендентального сознания как единства *ноэмы*, *ноэзиса* и «я», которое стоит за актом *cogito*.

Объектом критики философии Гуссерля Нисидой и другими представителями этой школы стало отождествление сознания с «интенциональностью». В свою очередь Нисида предложил идею «самосознающей воли», отражающей себя внутри себя, как творческого начала тождественного самой реальности.

Если Гуссерль исходил из различия между направленным когнитивным актом и конструируемым объектом как *ноэзисом* и *ноэмой*, то для Нисиды сознание должно предшествовать этому различию, направленность сознания постоянно определяется его

³³ Heisig J. W. Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School. Honolulu, 2001. P. 51.

³⁴ Нисида Китаро. Дзикаку ни окэру тэкан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостижении). С. 17.

содержанием. По его словам, «синтезирующий процесс субъективности может быть рассмотрен как активность, в процессе которой содержание сознания развивается само из себя»³⁵. Если феноменология определяла суть сознания как сознания чего-то, направленности на что-то, то она, с точки зрения Нисиды, отказывалась от вопрошания сути самой интенциональности. И поскольку базис сознания не установлен, феноменологическое вопрошание не реализовано. В этом подход Нисиды аналогичен подходу Хайдеггера, который также указывал на необходимость постановки вопроса о бытии самой интенциональности.

Нисида использует иногда термины *ноэзис* и *ноэма*, призванные характеризовать корреляцию интенционального акта и его объект, однако вкладывает в них свой смысл. Понятия *ноэзиса* и *ноэмы* используются Нисидой для обозначения противоположных полюсов самосознания, а не для описания интенциональной структуры сознания.

Что касается предполагаемого «я», стоящего за *cogito*, то Нисида пишет об этом так: «Мы склонны представлять, что существует исходное неизменное “я”, из которого возникает конкретная активность “я”, и что это основополагающее “я” обладает большей реальностью, чем эта активность. Но в действительности нет “я” вне деятельности, в которой оно отражает само себя, и эта деятельность представляет собой всю полноту “я”»³⁶.

Для Нисиды индивидуальное «я» выступает как ощущение, сопровождающее конкретные акты. В то же время психологическое «я» само рассматривается как продукт самодетерминации и самоотражения сознания. Основу конституирующей деятельности Нисида видит не в интенциональности сознания, а в самоотражении, движущей силой которого становится воля. Не человеческое «я», согласно Нисиде, является истоком конструирования реальности и смыслов, а сама реальность конституируется в локусах отдельных «я».

Нисида рассматривает этот процесс самодетерминации и самоотражения сознания внутри себя с помощью модели «самосознающих систем» (*дзикакутэки тайкэй*), которые могут пересекаться и включать одна другую. Так, в 32-м параграфе «Интуиции

³⁵ См.: Нисида Китаро. Дзикаку ни окэру тэкан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопознании). С. 117.

³⁶ Там же. С. 256.

и рефлексии» говорится: «Самосознающие системы могут развиваться бесконечно в одном направлении и также возможно бесконечное изменение направлений; они могут быть бесконечны и вертикально (количественно) и горизонтально (качественно). В то время как наши “я” есть самосознающие системы, они объединяются посредством самосознаний более высокого уровня»³⁷.

Таким образом, в то время как у Гуссерля трансцендентальный субъект – это прежде всего объяснительная модель, для Нисида самоосознание как способ существования реальности приобретает метафизический смысл.

В «Интуиции и рефлексии» уже просматриваются контуры интерпретации самопостижения как подвижного поля активности сознания с постоянно трансформирующимися и меняющимися центрами, которая затем была более рельефно реализована в эссе «Место» (1926), включенном в книгу «От действующего к видящему» (1927). В этой книге Нисида определяет процесс детерминации сознания как «видение в отсутствие видящего»³⁸.

Разработка концепции «места» и логики абсолютно противоречивого тождества позволяет ему точнее объяснить, как происходит «видение без видящего», и тем самым предложить альтернативу феноменологии, предполагающей субстанциональное индивидуальное «я» как основу *cogito*.

В эссе «Место» Нисида предлагает свою версию новой модели «эпистемологического субъекта». В самом общем виде концепция места состоит в том, что реальность представляется Нисидой как множество взаимопересекающихся и включающих друг друга условных полей-локусов, в которых объединяются вещи, возникающие как объекты познания и определяющие их акты познания. При этом предельным всеохватывающим «полем» является «место абсолютного ничто». Фактически он использует характерное для буддизма махаяны понятие пустоты (*śūnyatā*), означающее отрицание независимого бытования чего бы то ни было и утверждающее взаимосвязность всего сущего.

³⁷ Нисида Китаро. Дзикаку ни окэру тёккан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостижении). С. 206.

³⁸ Нисида Китаро. Хатараку моно-кара миру моно-э (От действующего к видящему) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 4. Токио, 1965. С. 6.

Если в западной философии «субъект» и «субъективность» во многом сохранили «Аристотелевы признаки подлежащего (*hypokeimenon*) как единичной вещи»³⁹, у Нисиды эпистемологический субъект не предзадан и не является постоянным и неизменным центром познавательной активности, напротив, он непрерывно создается и трансформируется в живом процессе сознания, находясь в месте разворачивания этого процесса. Он развивается через постоянное самоотрицание, и именно локус сознательной деятельности образует основу его единства. Все, что воспринимается как объекты, становится частью него самого. Об этом Нисида пишет следующее: «Если мы должны определить сознание с точки зрения суждения, то... оно имеет предикативный характер... На обыденном уровне мы даже мыслим о “я” как единстве [грамматического] субъекта, обладающего различными качествами подобно вещи. Но “я” не является единством грамматического субъекта. Оно есть единство предиката. Оно представляет собой скорее круг, чем точку, скорее место, чем вещь»⁴⁰.

Подводя итоги, можно сказать, что в каком-то смысле в своем феноменологическом вопрошании Нисида был более радикален, чем Гуссерль. Нисида критиковал феноменологию за индивидуализм – за то, что сознание рассматривается только как индивидуально существующее, а опыт есть только индивидуальный опыт.

Нисида демонстрирует, что отказ от постоянного неизменного «я» как от иллюзии вовсе не означает отказа от единства сознания, от допущения взгляда, точки отсчета переживаний опыта. В противовес идее сугубо индивидуальной субъективности он предлагает понятие «трансиндивидуальной субъективности», облегчающее взаимосогласование опыта самосознающих систем и конституирование социальных и культурных явлений.

В то же время в учении Нисиды присутствует и сотериологический аспект. Очищая сознание от психофизического содержания и доходя до непосредственного изначального опыта, Нисида не

³⁹ См.: Молчанов В.И. Феномен пространства и происхождение времени. М., 2015. С. 12.

⁴⁰ Нисида Китаро. Хатараку моно-кара миру моно-э (От действующего к видящему) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 4. Токио, 1965. С. 279.

только проникает к исходным формам сознательной деятельности, но и открывает доступ к истинному «я», воссоединение с которым и является целью дзэн-буддизма.

Существенным отличительным моментом, в котором также просматривается влияние дзэн-буддийского мировоззрения, является стирание границ между трансцендентным и имманентным, их взаимное перетекание в учении Нисиды. Так, в «Интуиции и рефлексии...» он утверждает, что «в конкретном опыте не существует ни абсолютно трансцендентного, ни абсолютно имманентного, и различие наблюдается только между противоположными направлениями динамического опыта»⁴¹. В понимании субъективности Нисиды делается акцент на процессуальности самопостигающего субъекта. Сущность сознания, согласно Нисиде, выражает не интенциональность, а самоосознание. И наконец, точкой отсчета самоосознания у Нисиды становится не индивидуальное «я», связанное с отдельным телом, а локус, в котором происходит событие рефлексии, в котором происходит непрерывный процесс взаимоопределения полюсов – центра и горизонта сознательной деятельности.

Идея «места», или «локуса», где «я» обнаруживает себя как противоречивое тождество «я» и «не-я», и производная от нее концепция «социального “я”» как диалектического взаимодействия «я» и «ты» явились вкладом Нисиды в решение проблемы интересубъективности. Они оказали влияние на направленность последующего развития японской философии, и в первую очередь на разработку феноменологической перспективы в исследовании социальных явлений и культуры, позволяющей рассматривать отдельные культуры и социальные практики в их уникальности, как производные конкретного опыта в рамках определенного горизонта и в то же время открытые друг для друга и формирующие друг друга в более широком контексте. Модель мировой культуры, предложенная Нисидой и представленная в образе «мира миров», понимаемого как пространство диалога, в котором каждая культура получит возможность раскрыть себя другим культурам своим собственным путем, только в последние годы получила заслуженное признание⁴².

⁴¹ *Нисида Китаро*. Дзикаку ни окэру тэкан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостыжении). С. 172.

⁴² См.: *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School / Ed. by B. Davis, B. Schroeder, J.M. Wirth*. Bloomington and Indianapolis, 2011. P. 42–45.

Глава 2. Философско-антропологические взгляды Вацудзи Тэцуро

Учение Вацудзи Тэцуро (1889–1960) является выдающимся примером построения философии «нового типа», претендующей на собственный вклад в решение насущных проблем, стоящих перед мировой философской наукой первой половины XX в.

Категорическое неприятие картезианского подхода Вацудзи, как и многими другими японскими мыслителями, коренилось в характерном для дальневосточной буддийской парадигмы мышления отрицании возможности независимого существования, или пустотности, чего бы то ни было, и прежде всего независимого существования человеческого «я», а также идеях «недвойственности» (*фуни*, 不二) всего сущего, в частности неразделенности тела и сознания, субъекта и объекта, абсолютного и феноменального уровней бытия. Видный исследователь японской философии Роберт Картер пишет, например: «Понимание субъекта в восточной мысли включает идею необходимости его перерождения, достижения состояния отсутствия “я”, в котором происходит преодоление ограниченности рамками собственного “я”. В действительности это означает открытие индивидом ощущения своей внутренней связи со всем миром, появление расширенного “я”, включенного в систему безграничных связей. Философия Вацудзи находится в рамках данной традиции. В его сочинениях идея всеобъемлющей взаимосвязи, объединяющей субъективное и объективное, индивидуальное и социальное, природу и человеческое “я”, и даже пространство и время, постоянно присутствует»⁴³.

Вацудзи выступил с резкой критикой восходящего к Декарту строя мышления, имеющего в своей основе субъективность Нового времени, и позиционировал понятие субъекта в качестве одной из центральных философем, вокруг которых он выстраивал собственную теорию человеческого бытия. В своем труде «Этика» («Ринригаку», 1931 г.) он развил концепцию «человеческого индивида, пытающегося преодолеть индивидуализм». С его точки зрения, для понимания того, что такое человеческое

⁴³ Carter R.E. Interpretive essay: strands of influence. Watsuji Tetsuro's rinrigaku. N. Y., 1996. P. 334–335.

бытие, необходимо прежде всего избавиться от ошибки философии модернизма, когда предметом исследования становится только индивидуальное сознание.

Во второй части вводной главы «Этики» есть такие слова: «Философия Модерна имела своей отправной точкой “я мыслю” (*cogito*). Это убеждение есть не что иное, как выражение индивидуалистической абстракции. В качестве изолированного эго человеческое существо находится в оппозиции к природе. Отношения между ними становятся областью вопрошания. Человек может оперировать объектами природы, занимаясь исследованиями самостоятельно и изолированно... Так как наши вопросы сформулированы с помощью слов и знаков, то даже если мы обращаем их только к себе самим, не советуясь с кем-либо, говоря по существу, это – уже вопросы, имеющие отношение к сообществу. У нас не может быть идей и возникать вопросов без обращения к словам или знакам»⁴⁴. Вацудзи говорит о неприемлемости избрания в качестве стартовой точки научного знания схемы, в которой субъект противопоставляется объекту: «Объекты находятся не в индивидуальном сознании, но в сознании человека (яп. *нингэн*, 人間 – букв. человеческое существо, находящееся в некоем социальном и природном контексте. – Л.К.). Следовательно, субъект, который противопоставляется объекту, имеет двойственную структуру и включает в себя взаимосвязи. Должно быть отмечено и то, что почва, на которой вырастают вопросы, представляет собой практическую взаимосвязь конкретных действий. Субъект не есть нечто статичное, подобное зеркалу, только отражающему объекты: он включает взаимосвязи с другими. Эти взаимосвязи устанавливаются субъективно и практически и предшествуют созерцанию. Поэтому мы совершаем ошибку, если начинаем с анализа вопросов и затем достигаем индивидуального бытия. Вместо этого вопросы побуждают нас рассматривать человеческие взаимоотношения, которые существуют между актами вопрошания и спрашивающим»⁴⁵.

В одной из глав «Этики» под названием «Индивидуальные моменты, составляющие человеческое существование» Вацудзи утверждает, что сосредоточение философии на сознании «я» является

⁴⁴ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 10. Токио, 1962. С. 32–33.

⁴⁵ Там же. С. 33–34.

предпосылкой индивидуализма. Он пишет: «Философия модернизма имела в качестве отправной точки сознание “я” и достигла своего апогея, оставшись там же. Даже в современной философии, будь то феноменология или фундаментальная онтология (представленная Хайдеггером. – Л.К.), центральным вопросом при детальном анализе оказывается сознание “я”... Когда начинают с сознания “я”, то проблема поиска индивидуальности даже не встает. Я мыслю себя, значит, я существую, но при этом не ясно, существует ли другое “я”. Только мое “я” существует с определенностью. Все другие существа суть не что иное, как то, что опосредовано мыслительной деятельностью моего “я”. “Я” существует как независимое с самого начала. Оознаваема ли независимость индивида в сознании “я”, не имеет значения вообще. Вместе с тем в связи с этой дискуссией встает более важный вопрос: как возможно познать, что наряду с моим *эго* существуют и другие “я”? Кант однажды высказался, что философам должно быть стыдно, что данный вопрос до сих пор представляет собой проблему. Даже в современной философии он продолжает оставаться одним из дискуссионных вопросов»⁴⁶. Независимость «я», которая в философии модернизма не подвергается сомнению, должна быть, согласно Вацудзи, поставлена под вопрос с самого начала. И если разобраться, то убедительных доказательств реального существования независимого человеческого «я», по его мнению, пока еще никем представлено не было.

Вацудзи приводит многочисленные примеры попыток обоснования автономности «я». Остановимся лишь на некоторых из них.

В отношении феноменологии и ее центрального принципа интенциональности Вацудзи пишет: «Интенциональность является структурой индивидуального сознания, и она не позволяет выносить суждения о взаимоположенности личностей. Следовательно, тот, кто подходит к этике с позиций интенциональности, удовлетворяется анализом структуры ценностного сознания»⁴⁷. «То, что называется интенциональной активностью, есть не что иное, как продукт абстракции, которая прежде всего исключает элементы связей и отношений из наших действий и затем представляет остаток как активность индивидуального сознания»⁴⁸.

⁴⁶ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 72.

⁴⁷ Там же. С. 36.

⁴⁸ Там же.

Макс Шелер, основатель философской антропологии как самостоятельной дисциплины, предпринимавший собственные попытки преодоления индивидуализма и рационализма Нового времени, был одним из тех мыслителей начала XX в., взгляды которых Вацудзи анализировал, формулируя свою концепцию человеческого бытия. Шелер особенно привлекал Вацудзи Тэцуро, так как двигался в одном с ним направлении, стремясь найти решения всех философских проблем исходя из особенностей человеческого бытия. В противовес рационалистическим учениям философская антропология вовлекала в сферу исследования чувственную жизнь человека – эмоции, инстинкты, влечения.

В работе Шелера «Сущность и формы симпатии» значительное внимание уделяется проблеме взаимопроникновения сознания «я» и «другого» на основе анализа чувств и эмоций. Он предлагает понятие «симпатия», которая заключается в нашей способности чувствовать эмоциональные переживания других людей и разделять их. В тех случаях, когда люди испытывают чувства, полностью разделяемые другими, – к примеру, общее чувство утраты – независимость сознания «я» практически полностью теряется из виду. Описывая передачу эмоций, Шелер выработал понятие «совместное чувство». Среди идеальных типов совместного чувствования, которые он выделяет, присутствует также взаимопроникновение сознаний, которое не обязательно базируется на общности бытия.

Вацудзи критикует Шелера за то, что именно в сфере чувств тот пытался найти источник индивидуальности, хотя и делал акцент на совместном чувствовании. Говоря о совместном чувствовании и симпатии, Шелер в то же время утверждал, что не все телесные чувства создают предпосылки для симпатии. Существует различие между чувствами-ощущениями, которые локализируются в определенных частях человеческого тела, и витальными чувствами, относящимися ко всему телу. Чувства-ощущения проявляются в различных видах боли или удовольствия, такие чувства, к примеру, сопровождают прием пищи, питье, прикосновения, плотские желания и т. д. Согласно Шелеру, боль или удовольствие, которые испытываются в определенных частях физического тела, не могут ни ощущаться, ни непосредственно разделяться другими. Вкус пищи и тактильные ощущения текстуры одежды индивидуальны у каж-

дого человека, они недоступны коллективному восприятию – ведь вкус пищи зависит от особенностей восприятия каждого человека. Однако Вацудзи возражает, приводя следующую аргументацию. По его словам, совместные трапезы издревле играли важную социальную роль, а это свидетельствует, что люди ощущают одинаковый вкус. Разнообразные виды совместного вкушения пищи, согласно Вацудзи, в том числе при обряде причастия в христианстве, являются выражением взаимосвязи данной группы людей. Если бы телесные чувства разделяли людей, то подобные примеры были бы невозможны. То же самое может быть сказано и в отношении других телесных чувств. Вацудзи исходит из того, что от взаимопроникновения сознания «я» и «другого» никоим образом нельзя устраниться, даже если связи между людьми носят случайный временный характер⁴⁹.

Не разрешает эту проблему, по мнению Вацудзи, и концепция «тотальной» или «коллективной» личности, весьма распространенная в немецкой философии и развиваемая Шелером в работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Тотальная личность или коллективная личность (*Verbandsperson*) не является, по Шелеру, простой суммой индивидов. Как постигаемая реальность она столь же фундаментальна, сколь и индивидуальная личность. Такая коллективная личность обладает независимым, интенциональным сознанием, которое отличается от сознания индивидуальной личности. Тем не менее коллективная личность не трансцендентна по отношению к индивидуальной личности, она скорее включает в себя множество индивидуальных личностей как своих членов. Коллективная личность формируется благодаря взаимному опыту многих личностей, и эти последние объединяются в одну личность, выступающую как конкретный центр опыта и деятельности этих взаимных переживаний. Управление и подчинение, приказы, обещания, похвалы, симпатия, различные виды любви – все это примеры социальной активности, делающие коллективную личность тем, чем она является. Следовательно, активность коллективной личности – это коллективные действия, присущие ее членам и не могущие существовать без них. При этом члены не могут обладать во всей полноте тем опытом, которым обладает коллективная личность. Последняя всегда превосходит каждого из

⁴⁹ См.: Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 73–76.

своих членов по продолжительности существования и содержанию, равно как и по сфере деятельности. Даже когда члены коллективной личности утрачивают свою способность быть таковыми по причине их смерти или же по какой-либо другой, то это не означает каких-либо трансформаций самой коллективной личности. Кроме того, индивидуальные личности могут принадлежать одновременно разным коллективным личностям. Согласно Шеллеру, каждая конечная личность содержит в себе две стороны, соответствующие как индивидуальной личности, так и коллективной.

Критикуя Шелера, Вацудзи утверждает, что тот описывает сообщество личностей как «единство независимых, духовных, индивидуалистических личностей в независимой духовной индивидуалистической коллективной личности»⁵⁰. Но так как множество индивидуальных личностей объединяется в одну, то, согласно Вацудзи, они неизбежно должны утратить свою независимость. Шелер, по его мнению, не заметил этого отрицания независимости, настаивая на связи независимых индивидов, образующих коллективную личность. В результате независимая индивидуальная личность и независимая коллективная личность рассматриваются как находящиеся в оппозиции, и проблема, касающаяся объединения независимых личностей, остается незамеченной. Также игнорируется и структура солидарности внутри сообщества личностей⁵¹. Посредством этой критики Вацудзи пытается отстоять собственную концепцию человеческого существования как взаимного отрицания индивидуального и социального. Необходимость создания такой концепции он формулирует в виде следующей задачи: «Самое важное – это исследовать, каким путем множество индивидуальных личностей в реальности образуют целое. Единственный путь решить эту проблему может быть найден в отрицании независимости индивидуальной личности»⁵².

Другим мыслителем, оказавшим бесспорное влияние на Вацудзи Тэцуро, был Хайдеггер, с которым он полемизировал всю свою жизнь. Вацудзи Тэцуро высоко оценил отказ Хайдеггера от интерпретации человеческого существования, с одной стороны, как сознающего субъекта, а с другой – как объекта, и его подход

⁵⁰ См.: *Вацудзи Тэцуро*. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 97.

⁵¹ См.: там же. С. 97–99.

⁵² Там же. С. 104.

к человеческому существованию как «к бытию в мире», который отправлялся от непосредственного нахождения человека в контексте повседневной жизни. Тем не менее, по мнению Вацудзи, «в его философии отношение между человеком и человеком остается скрытым за отношением между человеком и инструментами»⁵³.

Основная направленность критики Вацудзи философии Хайдеггера состояла в том, что, по его мнению, рассматривая темпоральность как структуру человеческого бытия, немецкий мыслитель не признавал пространственность равноправной с ней фундаментальной структурой. Однако он считал, что Хайдеггер и не мог в достаточной мере этого сделать, поскольку его понятие экзистенции предполагало человека в качестве индивида без учета его конкретной природы – индивидуальной и социальной одновременно. Если бы он признал эту двуслойность структуры человеческого бытия, то темпоральность и спатальность, историчность и географичность стали бы для него взаимоопределяющими и темпоральность и историчность приобрели бы у него подлинный смысл и конкретную форму.

Причину искусственной изоляции «я» Вацудзи во многом объяснял тем, что люди игнорируют пространственность человеческого существования и сосредотачиваются на временном измерении. По мнению японского философа, проще воспринимать человеческое существование как исключительно индивидуальное, рассматривая его через призму временного измерения. Значительно труднее воспринимать его как исключительно индивидуальное, когда оно мыслится как пространственное бытие.

В «Бытии и времени» бытие в мире, или «проживание», выступает как фундаментальная форма человеческого существования. Именно это понятие Хайдеггера и послужило прообразом к пониманию Вацудзи пространственности и способствовало созданию им концепции «географичности», или «географической контекстуальности» (*фудосэй*, 風土性). В тетради лекций в Киотоском университете Вацудзи обращает внимание на то, что, говоря о погоде, климате, земле и ландшафте, Хайдеггер воспринимает их только как природу, с которой сталкивается человеческое существование через отношение «заботы». Хайдеггер утверждает, что наиболее близкая форма отношения заботы – это использование и переработка вещей. Вацудзи

⁵³ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 19.

критикует его за то, что в этой ситуации он отводит экзистенции активную роль, а противостоящему ей другому – пассивную. Для него это отнюдь не бесспорно. Ведь именно окружающие факторы, такие как тепло или холод, и приводят в действие заботу. Таким образом, непосредственным содержанием заботы становятся внешние условия.

Неоценимое значение для Вацудзи имело знакомство с герменевтическим методом Дильтея и Хайдеггера, дававшим возможность построения новой формы знания, в которой методу естественнонаучного объяснения противопоставляется метод понимания. Вацудзи разделял убеждение, что труды по искусству или философии не могут возникнуть, пока они не будут основаны на практическом понимании, способном постичь иррациональную глубину жизни.

Дильтей был первым, кто стал применять герменевтический метод понимания как основную теорию науки о культуре и истории. Хайдеггер способствовал развитию герменевтики как составляющей учения о бытии и его принципах, закрепив таким образом ее философский статус. Поскольку мир человеческого существования отражается в языке, постольку метод «опрашивания» бытия через анализ языка становится необходимым моментом герменевтического инструментария Хайдеггера.

Причина расхождения Вацудзи с Дильтеем лежала в их различном понимании жизни. Вацудзи признает, что Дильтей «делает акцент на жизнь как “человеческую, социальную и историческую реальность”... Но понятие жизни, которое он использует, пытаясь разъяснить базовую связь жизни/проявлений/понимания, не имеет ничего общего с постижением субъективных связей, вовлеченных в раскол жизни на “я” и “других” и их воссоединение»⁵⁴. Для Вацудзи «выражения» (*хёгэн*, 表現) человеческого бытия, которые подлежат научной обработке и пониманию, – это моменты взаимозависимостей⁵⁵, а не результаты объективации действий индивидуальных акторов, как у Дильтея.

Герменевтика Хайдеггера, с точки зрения Вацудзи, не объясняла также такую сторону бытия, как бытие с другими. Поэтому для Вацудзи именно предлагаемая им этика «как наука о человеке», а не онтология являлась наиболее подходящим способом исследования человеческого бытия.

⁵⁴ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 46.

⁵⁵ См.: там же. С. 47.

Пересмотрев философские подходы упомянутых западных мыслителей, Вацудзи при разработке собственной методологии взял за основу применяемый ими герменевтический метод, что открыло перед ним новые возможности. Герменевтика Вацудзи была, во-первых, тесно связана с японским языком и поэтому позволяла выявлять скрытые смыслы именно японской культуры, заключенные в его родном языке. Во-вторых, она была представлена как основополагающая теория этики, чем она принципиально отличалась от герменевтической онтологии Хайдеггера. Тем не менее подходы Вацудзи аналогичны хайдеггеровским и во многом являются результатом переосмысления Хайдеггера, например, при анализе таких понятий, как «человек» (*нингэн*), «мир» (*ё-но нака*, 世の中), «существование» (*сондзай*, 存在) и т. д.

Как писал, хотя, на наш взгляд, несколько предвзято, другой выдающийся японский мыслитель и современник Вацудзи, Тосака Дзюн (1900–1945) в работе «Японская идеология»: «...то, что Хайдеггер делал на основе немецкого, греческого языков и латыни, Вацудзи просто применил к японскому, китайскому языкам и пали»⁵⁶.

Герменевтический метод несомненно сыграл определяющую роль в создании Вацудзи концепции человеческого бытия, которая, по его мнению, должна была снять проблемы абстрактности и односторонности, возникавшие у его западноевропейских коллег при попытках преодоления философской парадигмы модернизма.

Отправным пунктом Вацудзи Тэцуро становится анализ японского слова «человек» (*нингэн*, 人間), который позволяет ему предложить модель человека, отличную от тех, которые связаны со словами западных языков, такими как *anthropos*, *homo*, *man*, *Mensch*, обозначающих сущность человека преимущественно как индивида. *Нингэн* обычно переводится как человеческое существо, человек, личность. Оно состоит из двух иероглифов: *нин* (人) – человек и *гэн* (間) (другие чтения – *айда*, *нака*) – промежуток или положение между. Таким образом, буквальный перевод слова *нингэн* – «между людьми». По словам Вацудзи, «*айда*, или *нака*, предполагает живое, или динамическое, нахождение между, как субъективную взаимосвязь человеческих действий»⁵⁷. Этот компонент входит в

⁵⁶ Тосака Дзюн. Нихон идэороги рон (Японская идеология). Токио, 1977. С. 165.

⁵⁷ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 20–21.

состав слов, обозначающих мир как сферу публичного в ее историческом, географическом и социальном аспектах – *сэкэн* или *ё-но нака*. Согласно интерпретации, данной японским исследователем Наоки Сакаи, первый компонент *нин*, или *хито*, у Вацудзи Тэцуро несет в себе смысл не просто отдельного человека, но человека, держащего в поле зрения другого, на которого в то же время направлен взгляд другого или других. Компонент *гэн* (*айда*) показывает, что эта связь с другими имеет пространственный характер. Благодаря своей открытости в пространстве человек, мыслимый как *нингэн* не ограничивается связью между собой и другим, а имеет бесконечное число таких связей⁵⁸.

Сам Вацудзи дает понятию *нингэн* следующие определения: «...*Нингэн* означает сферу публичного и одновременно живущих внутри нее отдельных индивидов... Оно выражает двойственный характер, присущий человеку... Индивиды отличаются от общества и в то же время растворяются в нем. *Нингэн* обозначает единство этих противоположностей. Невозможно понять подлинный смысл понятия *нингэн*, не принимая во внимание этой диалектики»⁵⁹. И еще: «*Нингэн* хотя и является субъективным совместным существованием в качестве взаимосвязи действий, но в то же время это – индивид, который действует посредством этих связей. Данная субъективная и динамичная структура не позволяет нам рассматривать *нингэн* как вещь или субстанцию. *Нингэн* не может мыслиться сам по себе, отдельно от находящихся в постоянном движении взаимосвязанных действий»⁶⁰.

Таким образом, понятие *нингэн* включает в себе не только смысл человека как индивида, которому всегда противопоставляется другой, но и общее пространство взаимосвязей, которое разделяет и в то же время соединяет отдельных индивидов между собой.

Подчеркивая принципиальное отличие понимания человека как *нингэн*, Вацудзи во вводной главе «Этики» писал: «Человеческое существо является индивидом, но вместе с тем и членом общества. И японское понятие “*нингэн*”, обозначающее человеческое суще-

⁵⁸ См.: Sakai N. Return to the West / Return to the East: Watsuji Tetsuro's Anthropology and Discussions of Authenticity – Japan and the World. Durham, NC, 1999. P. 249.

⁵⁹ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 17–18.

⁶⁰ Там же. С. 22.

ство, дает более адекватное выражение этой двойной характеристике. Попытка представить “исследование человека” (антропологию) и “исследование общества” как нечто отдельное друг от друга будет означать абстрагирование и обособление какого-то одного аспекта от всего комплекса, составляющего конкретное человеческое бытие. В противоположность этому, если мы хотим воспринимать человеческое бытие в его конкретности, эти две главные составляющие должны стать одним целостным исследованием человека, т. е. человека как “*нингэн*”. В то же время это исследование не должно быть чем-то, что просто комбинирует изучение индивида и изучение общества, но исследованием, в корне отличным от них обоих. Поскольку попытка понимания индивидуального и общественного как двуединой характеристики человеческого бытия не может быть осуществлена с позиции, предполагающей изначальное различие между индивидом и обществом»⁶¹.

Вацудзи особо выделяет второй компонент понятия *нингэн* и вводит производное от него отдельное понятие *айдагара* (間柄), которое может быть переведено как взаимоположенность, взаимонаправленность, междуположенность, итерсубъективность.

Выстраивая концепцию человека как *нингэн*, Вацудзи уделяет специальное внимание проблеме бытия, рассматриваемого им в антропологическом ключе как бытие человека. Подходя к проблеме бытия, он прежде всего останавливается на анализе японского слова *сондзай*, обозначающего бытие, или существование. При этом он начинает с указания на различие между японским пониманием бытия, заключенным в этом слове, и пониманием, обозначаемым словами *Sein, einai, esse*, а также подчеркивает, что его исследование бытия не имеет ничего общего с онтологией. Согласно Вацудзи, эти слова использовались в качестве логической связки, соединяющей субъект и предикат, и выражали не только существование, но и сущность. Японское слово *сондзай* (бытие, существование) в корне от них отличается и немислимо в качестве логической связки. Оно состоит из компонента *сон* (存), который означает наличествование в противоположность отсутствию, причем наличествование, в любой момент готовое обратиться в отсутствие. Изначальный смысл второго компонента *дзай* (在) – оставаться в каком-то месте в противоположность перемещению. Этот смысл

⁶¹ Вацудзи Тэцууро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 16.

явно является антропоморфным. В доказательство этому Вацудзи приводит примеры использования смыслового компонента *дзай* в других словах, а именно: *дзайсюку* (在縮 – останавливаться в гостиной), *дзайтаку* (在宅 – находиться дома), *дзайсэй* (在生 – оставаться в живых). Таким образом, *дзай* предполагает входжение в те или иные социальные отношения или выход из них. Даже если этот смысловой компонент употребляется в отношении вещей, то явно подразумевается, что их местоположение связано с какими-то человеческими действиями, поскольку вещи сами по себе не могут перемещаться⁶². В связи с этим Вацудзи дает следующее толкование понятию бытия-существования в японском языке: «*Сон* означает самодостаточность “я”, а *дзай* – оставаться внутри человеческих отношений... Поэтому в строгом смысле *сондзай* применимо только к *нингэн*. *Сондзай* – это именно человеческое существование. Понятие *нингэн сондзай* призвано описать субъективную, практическую и динамическую структуру человеческого бытия»⁶³.

Одна из важнейших проблем, обсуждаемых Вацудзи в связи с двойственной структурой человеческого бытия, – это проблема отрицания. Анализируя различные концепции индивида, предлагаемые западными философами, он приходит к выводу, что поиски истоков индивидуальности внутри сознания «я» тщетны и что таковые могут находиться только за его пределами. В его утверждении: «сами по себе индивиды пусты: их создает только отрицание той общности, к которой они принадлежат»⁶⁴ – сущностная характеристика индивида, вырванного из системы связей, выражается с помощью буддийского термина «пустота» (*ку*, 空). Индивид является индивидом только благодаря наличию некоего сообщества как целого и через его отрицание. В этой связи весьма показателен следующий пассаж и из «Этики»: «Детальное рассмотрение этой двойственной структуры [человеческого бытия] позволяет обнаружить, что она представляет собой динамику отрицания. С одной стороны, положение действующего индивида достигается только через отрицание суммарной целокупности *нингэн*. Индивид, который не заключает в себе отрицания и является по сути своей самодостаточным индивидом, есть не что иное, как воображаемая

⁶² См.: Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 20–21.

⁶³ Там же. С. 25.

⁶⁴ Там же. С. 121.

конструкция. С другой стороны, целокупность *нингэн* утверждается через отрицание индивидуальности. Целокупность, которая не включает индивидуальное, отрицая его, также есть не что иное, как продукт воображения. Эти два отрицания составляют дуальный характер человеческого существа. И более того, они составляют единый динамический акт... Когда индивид осознает себя через отрицание, открыта дверь к осознанию целостности через отрицание индивида. Действия индивида есть движение, направленное на восстановление целого. Отрицание движется к отрицанию отрицания. Это – принципиальная характеристика движения отрицания»⁶⁵.

Таким образом, Вацудзи представляет человеческое бытие как «самопротиворечивое тождество», являющее собой единство противоположностей, пребывающих во взаимном отрицании. А именно, мы отрицаем нашу индивидуальность, растворяясь в многочисленных социальных связях, вместе с тем мы отрицаем свою социальность ради проявления своей индивидуальности. Подобную двойственную самоотрицающую структуру человеческого бытия Вацудзи называет фундаментальным законом, который наделяет человеческое существо способностью непрерывно формировать себя самого, и одновременно основным принципом этики.

Труды Вацудзи Тэцуро – результат конструктивного взаимодействия западной и восточной философских традиций. Несмотря на критику фундаментальных положений западноевропейских мыслителей, философия самого Вацудзи во многом явилась продуктом их критического переосмысления. Разрабатываемая им проблематика и понятийный аппарат являлись новыми для японской интеллектуальной традиции. Эта проблематика требовала новой методологии, которая также была заимствована и критически переработана. Однако подходы к решению проблем изыскивались в собственной национальной культуре, а новые методы применялись исходя из ее мировоззренческих парадигм. Таким образом, герменевтический метод не только не вступал в противоречие с мировоззренческим фундаментом японской мысли, а, напротив, способствовал его осмыслению на новом уровне, и потому он был принят Вацудзи, равно как и многими другими японскими философами после него.

⁶⁵ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 26.

Глава 3. Модели личности в японской мысли XX в. в контексте проблемы соотношения «я» и «другого»

Одной из характерных черт японской философии XX в. является ее внимание к проблемам человека в целом, человека как индивида, проблемам субъекта и личности. Как отмечает Джино К. Пиовесана, возможно, потому, что в прошлом функция индивида отрицалась и личности не уделялось достаточного внимания, в философских и культурологических исследованиях первой половины прошлого столетия явно наблюдается волна персоналистских тенденций⁶⁶. В начале XX в. одной из превалирующих тем философского дискурса стала проблема субъекта (*сютай*, 主体). Термин *сютайсэй* (主体性), который может быть переведен как «субъектность» или «индивидуальность», означал личный опыт индивида в отношении общества и государства или – в случае философии религии – его положение перед лицом абсолюта. Понятие *сютайсэй* не предполагало субъектности в эпистемологическом ракурсе, а означало скорее субъект в онтологическом и экзистенциальном смысле. Тенденция выдвинуть на первый план проблему субъектности *сютайсэй* может быть прослежена уже у Нисиды Китаро, Танабэ Хадзимэ, Вацудзи Тэцуро, Мики Киёси и других философов первой половины XX в.

Поворот к интерсубъективной модели личности, инициированный такими мыслителями, как Джордж Мид (1863–1931) и Мартин Бубер (1878–1965), на Западе и Нисидой Китаро и Вацудзи Тэцуро в Японии, означал радикальный шаг не только по сравнению с подходом классической философии, но и по сравнению с экзистенциализмом и феноменологией начала века.

Среди японских философов XX в. Нисида Китаро одним из первых развил поражающую глубиной концепцию «социального индивида» (*сякайтэки дзико*, 社会的自己), существующего через диалектическое взаимодействие между «мною» (*ватаси*, 私) и «тобой» (*нандзи*, 汝). В труде «Основные проблемы философии» он высказывался следующим образом: «Я есть я благодаря тому, что мне противостоит Ты. Индивид является индивидом, поскольку

⁶⁶ См.: Gino K., Piovesana S.J. Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1996. A Survey. Tokyo, 1997. P. 250.

существуют другие индивиды. Индивид должен быть социален»⁶⁷. Нисида далее дает описание «взаимоопределения» (*сого гэнтэй*, 相互限定) между «мною» и «другим» при помощи понятия «индивида как среды обитания» (окружения) (*кобуцутэки гэнтэй соку канкётэки гэнтэй*, 個物的限定即環境的限定): «“Я” становится “я” только посредством узнавания другого, равно как другой становится другим только благодаря признанию его мною. Не существует абсолютно независимого личного “я”. В этом состоит значение терминов “индивид как окружение” и “окружение как индивид”»⁶⁸. Некто, противостоящий индивиду и способствующий определению его как индивида в диалектической корреляции я – другой, не обязательно человек или общество, но и естественное природное окружение⁶⁹. «Социальный индивид» (*сякайтэки дзико*), согласно Нисиде, возникает в результате диалектического взаимодействия «я» и «ты» (*варэ то нандзи*) в некоем «локусе» или «месте» (*басё*, 場所), представляющем собой своего рода поле взаимодействий, которое в свою очередь включено в систему концентрических кругов других полей, предельной формой которых является «место абсолютного ничто». Идея «места» или «локуса», где «я» обнаруживает себя как противоречивое тождество «я» и «ты», концепция «социального я» как диалектического взаимодействия «я» и «ты», оказали влияние на направленность последующего развития японской философии и в первую очередь разработки философско-антропологической проблематики.

В отличие от Нисиды Китаро, который основным акцент своего учения сделал на логико-онтологической проблематике, пытаясь осмыслить буддийскую парадигму с помощью риторики и методологии различных западных философских школ, Вацудзи Тэцуро сделал главной областью философствования расширительно понимаемую этику, которую он интерпретировал как единственно возможную философию человека, рассматриваемого в единстве со своим окружением. Для определения этики, с его точки зрения, прежде всего необходимо было понять, что такое человек, и это

⁶⁷ Нисида Китаро. Тэцугаку-но компон сёмондай (Основные проблемы философии) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 7. Токио, 1965. С. 382.

⁶⁸ Там же. С. 169.

⁶⁹ Там же. С. 59.

позволило бы избавиться от ошибки модернизма, когда предметом исследования становится только индивидуальное сознание. Как уже было показано, понимание субъекта Вацудзи во многом сформировалось в процессе полемики с Хайдеггером, который в своей книге «Бытие и время», по мнению японского философа, сделал слишком большой акцент на временной и индивидуальной сторонах человеческого бытия и оставил без должного внимания его пространственное, а следовательно, и социальное измерения. Отвергнув хайдеггеровскую темпоральную модель человеческого бытия, Вацудзи противопоставил ей свою спатио-темпоральную модель, позволившую представить индивида как релатум индивидуального и социального.

Рассмотрение социального аспекта как поля взаимодействия, некой интерсубъективной реальности, элементарными компонентами которой выступают «я» и «другой», было выражено им в понятии *айдагара*. Наиболее рельефно определение *айдагара* дается Вацудзи в следующем отрывке: «Мое видение тебя уже предопределено твоим видением меня. Следовательно мое осознание тебя переплетается с твоим осознанием меня. Эту взаимосвязь, которая несколько отличается от интенциональности сознания, мы называем взаимоположенностью (*айдагара*). Активность, заключенная в сознании “я”, никогда не определяется только этим “я”, но также определяется и другими. Это – не просто взаимная активность однонаправленных действий сознания, которые следуют одно за другим, скорее, каждое из них одновременно детерминировано двумя сторонами – своей и другого. Следовательно, если речь идет о существовании как взаимоположенности, то каждое сознание взаимопроникает в другое»⁷⁰. Отсюда следует, что сознание человека задается извне, предопределяется его окружением, даже если сам человек этого не ощущает, его сознание не может существовать иначе, как в сети взаимосвязей.

Вацудзи предлагает свою идею взаимоположенности (*айдагара*) как альтернативу интенциональности в феноменологии: «Интенциональность никогда не становится объектом интенциональности, но в *айдагара*, интенциональная активность сама по себе, уже определяется как объект интенциональности. И наобо-

⁷⁰ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 10. С. 73.

рот, интенциональность видения, например, никогда не видна рассматриваемому объекту. Но во взаимоположенности деятельность видения есть видение, определяемое тем, что оно видимо другим. “Я” и “другой” воздействуют друг на друга, будучи взаимно детерминированными друг другом. Различные способы видения (такие, как рассматривание друг друга, пристальный взгляд, сердитый взгляд на что-то, беглый взгляд и т. д.) все без исключения показывают, что мое видение уже определено видением другого. Все они суть не просто односторонняя деятельность, а отношения взаимонаправленной активности»⁷¹.

Однако сущностная характеристика человека для Вацудзи не определяется только совокупностью его отношений с другими людьми. В «Этике», а также в работе «Климат: рассмотрение с точки зрения антропологии» («Фудо: нингэнгакутэки косацу», 1935) Вацудзи утверждал, что человеческое существование, определяемое как *нингэн*, воплощает в себе различные уровни взаимодействия с другим – включая семью, сообщество и в конечном итоге естественную окружающую среду или климат (*фудо*). Причем Вацудзи положил начало расширительному пониманию климата, которое подразумевало не столько природно-климатические условия, сколько определенный образ жизни, совокупность нравов и обычаев, а также определенное мироощущение, обусловленное географическими и климатическими особенностями той или иной местности.

Внимание к проблемам субъекта и личности пронизывает и работы второй половины XX в., в том числе и новейшие работы.

Модель личности как *нингэн* получила дальнейшее развитие у целого ряда современных японских мыслителей, которые опирались на выработанный Вацудзи диалогический принцип взаимоположенности и теорию климата.

Представители социальной философии Хамагути Эсюн (1931–2008) и Кумон Сямпэй (1935 г. р.), известные своими попытками объяснить специфику личности и национального характера японцев, предложили свою интерпретацию теории взаимоположенности Вацудзи Тэцуро, перенеся главный акцент на социальную составляющую структуры личности. Согласно их концепции, перемена местами смысловых компонентов, входящих в состав по-

⁷¹ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 36.

нения «человек» (*нингэн*), когда на первое место ставится компонент *айда* (другое чтение – *кан*, 間), обозначающий пространство взаимосвязей, мир как сферу публичного, а на второе компонент *нин* (*дзин*), обозначающий индивидуальную сторону, образуя понятие *кандзин* (間人), более адекватно выражают контекстуальную структуру личности японцев.

Таким образом, ими была выстроена модель личности, определяемой социальным контекстом – нацией, обществом, компанией, семьей – и пребывающей в процессе постоянных трансформаций в зависимости от нахождения в том или ином контексте⁷².

В качестве других примеров мы более подробно остановимся на взглядах японского психиатра и мыслителя Кимуры Бина (р. 1931) и выдающегося философа, профессора Токийского университета, Сакабэ Мэгуми (1936–2009), рассматривающего философско-антропологические проблемы сквозь призму семиотики.

Деятельность Кимуры Бина выходит за рамки психиатрии, через которую он пришел к философским размышлениям. Его антропологические и онтологические идеи во многом испытали влияние феноменологии. Кимура говорил о невозможности существования психологии и психиатрии, абстрагированных от философского знания. Он утверждал, что есть темы, возникающие в процессе опроса пациентов, которые требуют осмысления как философские проблемы, и прежде всего проблемы личности и индивидуального «я». Он указывает на то, что отправной точкой для исследований в области психопатологии должны стать размышления над проблемами собственного существования, собственного образа жизни в качестве человеческого существа, которые определяются природно-климатическим окружением⁷³.

Интересуясь ментальными патологиями, в частности шизофренией, он серьезно изучал феноменологическую антропологию. Впервые его внимание привлек труд Хайдеггера «Бытие и время» с его теорией темпоральности, которая позволила ему взглянуть по-новому на различные типы психозов. Через переводчика этой книги на японский язык Цудзимуру Коити Кимура приобрелся

⁷² См.: Хамагути Эсюн. Кандзинсюги-но сякай Нихон (Япония – контекстуальное общество). Токио, 1982; Кумон Сямпэй. Нэттоваку сякай (Сетевое общество). Токио, 1988.

⁷³ Кимура Бин. Хито то хито-но айда. Токио, 1972. С. III.

к философии киотосской школы. В философии Нисиды Китаро Кимуру особо привлекала теория самосознания, или самопробуждения, самопостижения (*дзикаку*). Еще одним важным источником для формирования взглядов Кимуры стала концепция взаимоположенности (*айдагара*) Вацудзи Тэцуро. Кимура развивал концепцию Вацудзи, делая акцент на том, что «пространство между» выходит за пределы собственно социальных связей, но также подразумевает «взаимоположенность» между социальной группой и природой, природа есть нечто, определяющее человеческое существование.

Опираясь на идею «взаимоположенности» как структуры личности, которая включает природно-географическое окружение, Кимура приходит к идее транскультурной психиатрии или компаративно-культурной психиатрии.

Аналогично Вацудзи и Нисиде Кимура утверждает, что осознание человеком себя как обособленной личности происходит не иначе, как в процессе диалектического взаимодействия «я» и «не-я». В своей книге «Между человеком и человеком» («Хито то хито-но айда»), в которой он выступает большей частью как философ, Кимура пишет: «Осознание индивидом себя как индивида или другими словами осознание “я” самого себя в качестве “я” может произойти только в тот момент, когда “я” встречается с тем, что “я” не является. Если в этом мире “я” не встретит на своем пути ничего кроме себя самого, то как можно говорить о такой вещи, как “я”? “Я” становится “я” только тогда, когда ему противостоит то, что «я» не является. Однако при этом “то, что не является я” может называться таковым только если существует разграничение его с “я”. Пока “я” не может стать “я”, “не-я” также не может называться “не-я”. Поэтому оба и “я” и “не-я” возникают одновременно.

На это обстоятельство указывают и известные слова Нисиды Китаро: «Когда мир осознает [себя], осознает себя и наше “я”. Когда наше “я” осознает себя, мир осознает себя”. Становление “я” и “не-я” происходит одновременно и самопроизвольно (*мидзукара*, 自ら). “Я” не порождает “не-я”, также как “не-я” не порождает “я”. Когда “я” и “не я” сталкиваются, подобно вспышке фейерверка, “я” и “не-я” из чего-то возникают. В то мгновение, когда “я” обнаруживает то, что “я” не является, оно осознает себя. В этот момент то, что не является “я”, будучи отделенным от него,

обнаруживается как “не-я”. При этом происходит разделение не в смысле физического отделения одного индивида от другого, а в смысле разделения личностей. Индивид становится личностью⁷⁴.

Самосознание «я» описывается Кимура как отрицание «чистого опыта», существующего до субъектно-объектного разделения. По его словам, «в этом чистом опыте, отражающем изначальную реальность как она есть, “я” пока еще не осознается как “я”, а природа как природа... То, что называется “я”, возникает посредством столкновения с “не-я” (под которым здесь мы подразумеваем природу), происходящем в чистом опыте. Оно возникает из этого столкновения через его разрушение реальности чистого опыта благодаря рефлектирующему сознанию»⁷⁵.

Как свидетельствует приведенная цитата, говоря о «не-я», «другом», сталкиваемом с «я» и тем самым формирующем его, Кимура по большей части подразумевает не столько «другого» как индивида, сколько «другого» как природу. В этом смысле показательное такое высказывание из одной из его статей: «Природа (*сидзэн*, 自然) находится не вне, а внутри того или иного индивида»⁷⁶.

Развивая концепцию взаимоположенности Вацудзи Тэцуру, Кимура Бин использует также и ключевые философские понятия Нисиды Китаро, такие как «самопостижение» (*дзикаку*, 自覚), «чистый опыт» (*дзюнсуй кэйкэн*, 純粹經驗) и «место», «локус» (*басё*, 場所). Так, сам процесс становления личности он представляет с помощью термина Нисиды «самопостижение» или «самопробуждение» мира, которое одновременно является самопостижением отдельного человека. С другой стороны, понятие «взаимоположенности», в которой происходит осознание человеком своего «я», разъясняется через понятие «место», выработанное Нисидой: «Взаимоположенность человека и человека (*хито то хито-но айда*, 人と人の間) и нахождение между (*айда*, 間) обозначают не только связь между двумя индивидами. Взаимоположенность человека и человека – это локус (*басё*), функционирующий как источник, из которого возникают “я” и “другой”»⁷⁷. Вместе с тем

⁷⁴ Кимура Бин. Хито то хито-но айда. Токио. С. 14.

⁷⁵ Там же. С. 85.

⁷⁶ Tellenbach H., Kimura B. The Japanese concept of Nature // Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Enviromental Philosophy, Albany, 1989. С. 158.

⁷⁷ Кимура Бин. Хито то хито-но айда. С. 65.

Кимура придает понятию «взаимоположенность» онтологический статус. В связи с этим небезынтересно привести следующий отрывок из книги Кимуры: «Нечто порождает индивид посредством столкновения “я” и “не-я”. Это нечто, разумеется, не обладает субстанцией. Однако не только вещи, обладающие субстанцией, реально существуют. Подобно тому, как в физике не обладающие субстанцией энергия и сила признаются реально существующими, так же и в мире личностей следует признать реальное существование “нечто”, не обладающего субстанцией.

Подобно тому, как, не используя других физических понятий, непосредственно невозможно объяснить, что такое энергия и что такое сила, также и в случае обозначения этого “нечто” невозможно непосредственно выразить его суть, не прибегая к иным онтологическим понятиям... Пока выразим это нечто словами “между человеком и человеком” (*хито то хито-но айда*). Разумеется, это не обозначает отношения между двумя независимыми индивидами, стоящими друг напротив друга. “Я” и “не-я”, “я” и “ты”, один и другой индивиды одновременно возникают из него. Поскольку место, где пребывает это «нечто», находится между людьми, условно мы обозначим его так. “Между человеком и человеком” не есть только лишь место пребывания нечто, из которого возникают индивиды здесь и сейчас. Это нечто, не связанное только с конкретным физически существующим человеком... Точно так же, как энергия и сила мыслятся как существующие в космосе повсеместно, это “нечто” должно представляться как существующее везде и в любое время. Можно сказать, что оно возникло с появлением человека или скорее еще до его появления и продолжает свое существование непрерывно»⁷⁸. Онтологизация понятия «взаимоположенность» очевидно проявляется и в его сопоставлении с идеей «жизненной силы» в философии Бергсона: «Если исследовать то, что я называю нечто, находящееся между человеком и человеком, то можно сказать, что это подобно “жизненному порыву” у Бергсона. Однако хотя “жизненная сила” у Бергсона, самореализуясь в конкретных реально существующих всех живых существах без исключения, не ограничиваясь только людьми, тем не менее мыслится как скрытая, не делающая различий. В противоположность этому то, что находится между людьми, о котором я говорю,

⁷⁸ Кимура Бин. *Хито то хито-но айда*. С. 15–16.

естественным образом начинает реализовываться благодаря участию человека как индивида, обладающего именем и личностью. Это нечто можно назвать существующим на доиндивидуальном, сверхиндивидуальном уровне и находящимся повсеместно, но для его воплощения в реальности необходимо участие индивидов, и в зависимости от способа этого участия способ его реализации естественным образом меняется»⁷⁹.

Описывая способ возникновения и функционирования личности в этом поле «взаимоположенности», Кимура прибегает к таким коррелирующим категориям традиционной японской философии, как спонтанность природы (*онодзукара*, 自ずから) и спонтанность индивида (*мидзукара*, 自ら), посредством которых действия человека представлялись как составляющая естественного самодвижения мира. Интерсубъективное поле, обозначаемое им понятием «между», Кимура уподобляет состоянию водной стихии источника до того момента, когда вода вышла из скважины и разделилась на отдельные струи, символизирующие «я» и «другого», и движение которого до разделения может быть выражено с помощью категории *онодзукара*, а после – *мидзукара*⁸⁰. Данный образ также помогает продемонстрировать процессуальный характер личности. Статичное, вещное состояние «я» – это, с точки зрения Кимуры, лишь один момент в его становлении, которое подобно фотографии потока воды. Поэтому личностное состояние определяется им как «дело», процесс актуализации «я» (*кото*, 事) и одновременно «вещь» (*моно*, 物) как сиюминутный результат этой актуализации. Одновременно использование категорий *онодзукара* и *мидзукара* демонстрирует, что возникновение и функционирование личности как активно действующего субъекта на самом деле совпадает с естественным ходом вещей.

Развивая тему интерсубъективного поля как предпосылки становления «я» и «другого», Кимура привлекает также понятия «ноэзис», «ноэма» и «метаноэзис». Он специально оговаривается, что употребляет понятие «ноэзис» в смысле, несколько отличном от принятого в западной феноменологии. Для Кимуры ноэзис – это не только направленный акт сознания, но и динамическая устремленность к миру, не обязательно связанная с сознательной деятель-

⁷⁹ Кимура Бин. Хито то хито-но айда. С. 17.

⁸⁰ См.: Кимура Бин. Айда (Между). Токио, 2005. С. 194.

ностью и укорененная в самой основе жизни. Поэтому можно говорить о ноэзисе в отношении растений, животных и людей, утративших сознание, поскольку они в процессе своей жизни вступают во взаимоотношения с миром⁸¹. Конструируемый в сознании в результате взаимодействия с миром образ аналогично гуссерлевскому пониманию Кимура называет ноэмой. При этом он подчеркивает момент взаимовлияния ноэзиса и ноэмы: «Неверно разделяя ноэзис и ноэму, интенциональную деятельность сознания и интенциональный объект, как две вещи, рассматривать первое как то, что создает второе, как это делает феноменология Гуссерля... Как ноэтическая сторона порождает нозматическую, так и нозматическая сторона детерминирует ноэтическую. Обе они... являются как причиной, так и следствием»⁸².

Вводя понятие «метаноэзис» или «метаноэтический принцип» Кимура, на наш взгляд, стремится показать конкретный механизм взаимной детерминации отдельных субъектов и интерсубъективного поля: «Метаноэтический принцип не является чем-то обособленным от ноэзиса отдельного человека. Метаноэтический интерсубъективный принцип, существующий между субъектами, в качестве внутреннего ноэзиса отдельных субъектов продуцирует в их сознании ноэмы. Ноэзис отдельного субъекта является продуктом метаноэтического принципа»⁸³. Исходя из этих установок Кимура подходит к проблеме истоков идентичности, определяющей образ жизни, вкусовые предпочтения, социальные ориентации, отношение к окружающему миру, существенно различающиеся у японцев и европейцев: «Если попытаться точно определить, что есть наша кровно-историческая идентичность как японцев, то можно сказать, что это есть идентичность самореализации доиндивидуального “нечто”, находящегося между человеком и человеком. Другими словами, это идентичность, определяемая способом участия японцев из поколения в поколение в [самореализации] нечто...»⁸⁴.

Свое понимание идентичности как имеющей отношение к надындивидуальному уровню Кимура выражает следующим образом: «Хотя и говорят о кровно-исторически обусловленной иден-

⁸¹ См.: *Кимура Бин*. Айда (Между). С. 47–48.

⁸² Там же. С. 51.

⁸³ Там же. С. 55.

⁸⁴ *Кимура Бин*. Хито то хито-но айда. С. 18.

тичности, но это не означает, что следует сосредоточить внимание только на историческом “вертикальном” аспекте. То, что я хотел бы акцентировать, – это то, что идентичность не исчерпывается индивидуальным, а относится к надындивидуальному уровню. Иначе говоря, эта идентичность надындивидуального уровня, называемая национальным сознанием, принимает форму кровно-исторической, когда затрагивается проблема исторической памяти, заключенной в данном теле. Выражаясь более популярно, это не есть индивидуальная идентичность каждого человека в отдельности, это не есть общая групповая идентичность... Это – идентичность, связанная с чем-то доиндивидуальным, связанная с тем, что в дзэн-буддизме называется “Я до рождения отца и матери”. То, что называется доиндивидуальным, “я до рождения отца и матери”, безусловно, не является предшествующим во временном смысле. Это есть экзистенциальное предшествование, а именно – предшествование в смысле основы бытия. “Доиндивидуальное” (где под индивидом понимается не физическое и вещественное, а самосознающее, а именно где речь идет о “я” не в качестве вещи, а в качестве состояния) есть основа, которая позволяет индивиду стать индивидом»⁸⁵.

Для решения проблемы идентичности Кимура берет за основу другой ключевой концепт Вацудзи Тэцуро – категорию «климат» (*фудо*), которая наряду с переосмысленной им идеей взаимоположенности стала важнейшей составляющей его теории личности. Соотношение этих двух категорий у Кимуры Бина получает такое определение: «...прежде всего в начале существует “столкновение”, “отношение”, “пространство между” (*айда*). Когда из такого “интервала” возникает “я”, осознавая себя через противопоставление с природой, мы выражаем “взаимоположенность” (*айдагара*) этого “пространства между” словом “климат” (*фудо*). “Климат” – внешнее по отношению к “я” место, в котором человек обнаруживает свое “я”, где происходит столкновение я и природы»⁸⁶. Из этого высказывания можно заключить, что «климат» в определенном смысле совпадает с понятием *айда*. Дальнейшие рассуждения в главе «Климат как место самосознания» уточняют понятия климата: «Рассматриваемая нами проблема климата

⁸⁵ Кимура Бин. Хито то хито-но айда. С. 13.

⁸⁶ Там же. С. 86.

не есть проблема природной окружающей среды в естественно-научном или биологическом смысле. Климат должен восприниматься как способ жизненного соприкосновения человека и природы, ситуация жизни человека, существующая в месте соприкосновения с природой...»⁸⁷. Включение в понятие «климат» не только природно-географических факторов, но и сложившегося уклада жизни, нравов, обычаев наиболее рельефно отражено в следующем отрывке: «Японец не приобретает “японскость” потому, что родился в Японии, а европеец – “европейскость” потому, что родился в Европе. Разве японец не является японцем, а европеец европейцем уже от рождения? Разве японец не является японцем еще до рождения, еще до “рождения его родителей”?.. Человек в определенном климате обретает специфические черты своего «я» не с чистого листа. Разве он – не часть климата с момента рождения и даже еще до рождения? Иероглиф *фу* (風), входящий в состав слова “климат” (*фудо*, 風土), является также частью слова, обозначающего нравы и обычаи (*фудзоку*, 風俗) (Этимологический словарь японского языка “Дайгэнкай”). В то, что понимается под климатом, не может не включаться человеческое существование. В учении о климате Вацудзи Тэцуро этот момент не акцентируется в достаточной мере. Человеческое существо, даже если его “я” не приобрело специфический местный характер, поскольку оно является человеческим существом, климат – его неотъемлемая составная часть»⁸⁸.

Именно особенности самоопределения личности, задаваемые «климатом» как культурно-географическим контекстом, с точки зрения Кимуры, определяют историческое развитие того или иного народа. Разъясняя эту мысль, он пишет: «...единный человеческий род приобретает специфические черты своего “я” в различном климате, благодаря чему происходит различное историческое развитие... Человек (*нингэн*) до того, как под влиянием климата приобрести специфические черты своего “я”, уже является частью климата... В самом деле, человек, рождаясь, приобретает взгляды и образ мысли, соответствующий данному климату... и даже нет смысла говорить, что нет необходимости специально этому учиться. Взгляды и образ мыслей человека, его повседневная жизнь

⁸⁷ Кимура Бин. Хито то хито-но айда. С. 94.

⁸⁸ Там же. С. 89.

сами собой формируются посредством его встречи с природой, посредством климата. В этом смысле утверждение Гердера о том, что человек климатизируется, соответствует действительности»⁸⁹.

Небезынтересно, что Кимура считает наиболее обоснованным и эффективным для объяснения «климата» как культурно-географической среды метод «понимания» Дильтея: «...подобно тому, как история и культура должны рассматриваться как проявления жизни, объяснение проявлений климата посредством выявления причинно-следственных связей является методологической ошибкой. Если выражаться в духе Дильтея, то климат может быть постигнут только посредством понимания. Если следовать разделению понимания Ясперса, то проявление климата может быть постигнуто только с помощью повторного опыта генетического понимания»⁹⁰.

Итак, проведенная нами реконструкция позволяет нарисовать схему, описывающую структуру личности у Кимуры как состоящую из следующих взаимодействующих компонентов: «я», природа как «другой», «климат» как культурно-географический контекст, что несколько видоизменяет вариант Вацудзи, который можно представить как «я», индивид, или социум, как «другой», общее пространство (*айда*).

Становление Сакабэ Мэгуми как философа также происходило под влиянием публикаций Вацудзи Тэцуро. Книги Сакабэ «Герменевтика масок» («Мэн-но кайсякугаку») (1976) и «Японский язык в зеркале» («Кагами-но нака-но нихонго») (1989) сфокусированы на проблемах личности как субъекта и прежде всего особенностях восприятия субъекта в Японии, которые он пытается прояснить, прибегая к метафоре маски. В значительной степени на понимание личности у Сакабэ оказала влияние работа Вацудзи Тэцуро «Маска и личность» («Мэн то перусона») (1937). Вацудзи связывал формирование понимания личности как в западноевропейской традиции, так и в японской с понятием маски. Он указывал на то, что слово «персона» первоначально означало маску в спектакле, роль актера, характер в пьесе, но постепенно приобрело смысл личности. Видя в этом глубокий смысл для прояснения характера формирования понятия личности, Вацудзи предпринял анализ идеи маски,

⁸⁹ Кимура Бин. Хито то хито-но айда. С. 117.

⁹⁰ Там же. С. 94–95.

что привело его к определенным выводам о структуре личности. Рассуждая о значении понятия «маска» в японской философской мысли, Вацудзи утверждал, что лицо – это не просто часть тела, оно определяет идентификацию человека. Совмещая понятия маски и лица, имеющие в японском языке общее обозначение, Вацудзи утверждает, что именно лицо как маска – это «действительное местонахождение личности»⁹¹.

Сакабэ Мэгуми разрабатывал проблему «я» как личности, стремясь преодолеть подход модернистской философии, согласно которому сущностная идентичность личности неизменна и скрыта за социальными масками. В первой главе книги «Герменевтика масок», вышедшей в 1976 г., он пишет: «Мы верим в существование “лица без грима” (подлинного лица. – *Л.К.*). Мы думаем, что именно это “подлинное лицо” является подлинным выражением человеческого существа. Маска – это по большей части только то, что может быть надето извне поверх самоидентифицируемого “я”, а также снято. Однако мы практически не задумываемся, что это – ограниченное специфически модернистское убеждение или ощущение... Под давлением логики тождества модернистского самосознающего субъекта и грамматического подлежащего восприятие истинного облика... или, говоря иными словами, восприятие изменений облика естественным образом утрачивается, оказывается забытым»⁹².

Сакабэ перенес личность, обозначаемую им как «персона», на поверхность, постоянно претерпевающую метаморфозы, определяющие ее непрерывные изменения.

Развивая идеи Вацудзи, Сакабэ стал обосновывать идею контекстуальной личности или контекстуального «я», постоянно меняющегося в зависимости от нахождения в том или ином окружении, которое воспринимает человека то так, то иначе. В «Герменевтике масок» он пишет: «Персона, или маска (*камэн*, 仮面), – не просто вырезанная поверхность лица. Это – реальный процесс, когда актер, исполняя на сцене определенную роль в соответствующей маске, впервые начинает жить как персона, как эта

⁹¹ Вацудзи Тэцуро. Мэн то перусона (Маска и личность) // Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 17. С. 293.

⁹² Сакабэ Мэгуми. Камэн-но кайсякутаку (Герменевтика масок). Токио, 2009. С. 3–4.

маска, среди зрителей и других театральных персонажей, помещенный в пространство между человеком и человеком (*хито то хито-но айда*). Как гласит основное утверждение этики Вацудзи Тэцуро, то, что делает человека человеком, человеческое существо человеческим существом, в целом называется “мир”, “внутри мира”, это и есть не что иное, как пространство между человеком и человеком, или “взаимоположенность” (*айдагара*). Это относится и к персоне как маске, и к персоне как личности. То, что делает человека, исполняющего свои обязанности, должностным лицом – это “взаимоположенность”, выступающая как способ взаимодействия его с людьми, исполняющими разнообразные должности. То, что делает человека таким, какой он есть – это не что иное, как “взаимоположенность”»⁹³.

В целом идея личности у Сакабэ непосредственно связана с его восприятием бытия, которое восходит к буддийской духовной традиции. Каждый момент существования в философии Сакабэ определяется отношениями взаимосвязи и взаимобратимости, всегда предполагающими существование иного. Если один элемент утрачивает или исключает иное, он утрачивает почву для своего существования. По его словам, «в каждом событии в традиционной японской мысли нет как картезианской категории субстанции, так и разновидности жестко фиксированного дуализма души и тела, внешнего и внутреннего, видимого и невидимого... Нет ничего более чуждого японской мысли, чем картезианский дуализм... В японской традиционной мысли нет ничего, кроме поверхностей – или, иначе говоря, нет ничего, кроме сетей поверхностей, которые в принципе взаимопереходят друг в друга»⁹⁴.

Объясняя процесс формирования личности, Сакабэ также широко использует метафору зеркала. По его утверждению, «я» отделяется от себя самого благодаря тому факту, что маска субъекта, его лицо, нуждается в присутствии масок других, чтобы стать видимой. Сакабэ в определенной степени заимствует метафору «стадии зеркала» Жака Лакана, в соответствии с которой ребенок до 18 месяцев своей жизни начинает осознавать себя,

⁹³ Сакабэ Мэгуми. Камэн-но кайсякугаку (Герменевтика масок). С. 79.

⁹⁴ Сакабэ Мэгуми. Кагами но нака-но нихонго: соно сико-но сюдзюсо (Японский язык в зеркале. Разные аспекты его представления). Токио, 1989. С. 49.

глядя на свое отражение в зеркале⁹⁵. То есть «я» не может быть личностью до тех пор, пока не увидит себя как «другого», поставив себя на место «другого».

Кроме того, Сакабэ приводит пример актера театра Но, который перед тем, как выйти на сцену, берет свою маску в зеркальную комнату (*кагами-но ма*, 鏡の間). Актер видит в зеркале как свое собственное лицо, так и маску, с другой стороны, на него из зеркала смотрит маска и видит его в образе бога или демона, которого он представляет на сцене. И актер ощущает себя в процессе метаморфозы «другого» в него самого или инкарнации «другого» в него самого⁹⁶.

Сакабэ акцентировал видимый аспект восприятия себя ввиду того, что мы видим других так же, как видим себя в проекции зеркала. Внешний облик есть просто «знак» (*сируси*, 印) преломления, который может быть воспринят только в момент своей вторичной репрезентации (*сайгэндзэнка*, 再現前化). Пример отражения в зеркале помогает наглядно продемонстрировать все нюансы и сложности решения вопроса о различии между маской и истинным лицом, а также о возможности установления «истинного я». Как Сакабэ утверждает в первом эссе «Маска и тень в японской культуре» книги «Японский язык в зеркале», существование «я» как «поверхности»⁹⁷ (*омотэ*, 面) обусловлено наличием структуры «взаимности» (*согосэй*, 相互性) и «двусторонности» (*кагякусэй*, 可逆性), что позволяет сформулировать проблему видимого «я» как нечто, что «видимо другими, что видит себя и что видит себя как другого»⁹⁸.

Сакабэ постоянно указывает на парадокс, который заключается в следующем: чем более четко человек осознает собственное «я», тем скорее это «я» теряется. Это понимание исходит из его видения реальности, выражаемого им опять же с помощью образов театра Но: «Не существует ничего, кроме игры тождества и

⁹⁵ См.: Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте / Пер. В.А. Мазина // Мазин В.А. Стадия зеркала Жака Лакана. СПб., 2005. С. 57.

⁹⁶ Сакабэ Мэгуми. Кагами но нака-но нихонго: соно сико-но сюдзюсо (Японский язык в зеркале. Разные аспекты его представления). С. 44.

⁹⁷ Слово «*омотэ*» в японском языке также может обозначать и маску и лицо.

⁹⁸ Там же. С. 42.

различия, без какого-либо четко фиксированного тождества. Даже лица (местоимения первого, второго и третьего лица) строго не фиксированы. На сцене театра Но даже мир духов умерших (*юкай*, 幽界) и наш мир, земной мир, невидимый и видимый, в итоге ставятся в отношения взаимообратимости и взаимозависимости. Не существует ничего кроме поверхностей, сетей поверхностей... Ничего, кроме отражений. Поэтому нет субстанциальных существ, нет ничего, что бы было зафиксировано в своей неизменности. Нет ничего, кроме мира различия и бесконечных метаморфоз»⁹⁹. И далее: «Ничего не существует, кроме отражений: следовательно, это означает, что ничего не существует, кроме того, что отражается последовательно или взаимно; ничего не существует, кроме изменений; ничего не существует, кроме событий, ничего не существует, кроме того, что бесконечно изменяется»¹⁰⁰.

Представляя модель личности как совокупности взаимных отражений, Сакабэ приходит к идее «взаимной субъектности» (*сого сютайсэй*, 相互主体性) или «места взаимного субъекта» (*сого сютайтэкина басё*, 相互主体性的な場所), в недрах которого присутствует некая «безымянная объединяющая функция», которая актуализирует личность, но одновременно и ограничивает ее¹⁰¹.

Как было показано выше, в контексте решения проблемы соотношения «я» и «другого» в японской философии XX в. строились модели личности, в которых делался упор на десубстанциализацию, контекстуализацию личности, на ее интерсубъективный и процессуально-динамичный, деятельностный характер, предлагались подходы, исходящие из принципа неразделенности субъекта и объекта. При этом в структуру личности помимо взаимодействий между отдельными людьми, человеком и обществом включались также взаимодействия с природой. Таким образом появлялись модели не только «социальной личности», но и так называемой «экологической личности». Принципиальным моментом в конструировании моделей личности в японской мысли XX в. стало представление о некоем поле, или среде, фокусом которой она является. Это представление принимало различные формы – места

⁹⁹ Сакабэ Мэгуми. Кагами но нака-но нихонго: соно сико-но сюдзюсо (Японский язык в зеркале. Разные аспекты его представления). С. 50.

¹⁰⁰ Там же. С. 52–53.

¹⁰¹ См.: там же. С. 135–151.

у Нисиды, «взаимоположенности» или «интерсубъективности» у Вацудзи, Кимуры и Сакабэ. Нередко оно служило теоретической основой для разработки проблематики особенностей японской личности, объяснений феномена японского группизма и т. д.

После Вацудзи, который сделал систематическую попытку построить антропологию как этику, новых философско-антропологических школ в Японии не возникло, тем не менее его учение наряду с учением Нисиды задавало направленность исследования проблем личности мыслителями различных школ и течений вплоть до конца XX в. Каждый из этих мыслителей, находясь в целом в рамках парадигмы, заданной Вацудзи и Нисидой, решал собственные задачи в соответствующей области философского знания, а также таких областях, как социология, психология и психиатрия, экология и т. д. И не исключено, что потенциал, заложенный в концепциях Вацудзи и Нисиды, найдет новые формы своей реализации и в новом тысячелетии.

Глава 4. Концепция «живого тела» в работах Юасы Ясуо

Интерес к проблематике, связанной с категорией тела, у современных японских мыслителей последней трети XX века обусловлен целым рядом причин.

Во-первых, специфический подход к проблеме соотношения тела и сознания является одной из архетипических черт интеллектуальной традиции Японии. А именно, в противоположность платонической и картезианской философии на западе и философии Санкхьи в Индии, неотъемлемой частью буддийских, даосских, конфуцианских религиозно-философских учений, под влиянием которых закладывались мировоззренческие основы японской духовной культуры, было представление о единстве тела и сознания. Японская эстетика, национальные виды борьбы, традиционная медицина и т. д. имеют в своей основе мировоззренческую посылку недuality телесного и духовного.

Если обратиться к дальневосточной интеллектуальной традиции с точки зрения наличия идеи, сходной с идеей «живого тела» в феноменологии, то здесь можно найти достаточно примеров. Причем, говоря о дальневосточной мысли, мы подразумеваем несколько религиозно-философских направлений, которые сосуществовали, оказывая друг на друга влияние. Это буддизм, конфуцианство, даосизм, натурфилософия, восходящая к «Канону Перемен», под воздействием которых закладывались мировоззренческие основы японской духовной культуры.

Особо следует отметить две концепции, которые были восприняты японской мыслью и стали неотъемлемой ее принадлежностью. Хотя они восходят к разным традициям, их объединяет представление о человеческом теле как части живого, пребывающего в движении космоса.

Первая связана с представлением об одухотворяющей космической психофизической энергии *ци* (яп. *ки*, 氣), духовно-материального начала (иероглиф *ци* переводится как «пневма», «эфир», «жизненная энергия»), которое циркулирует в человеке, обеспечивая его жизнедеятельность и связывая его с космосом. Эта концепция была задействована различными направлениями древнекитайской философии, в том числе даосизмом и конфуцианством.

Вторая связана с идеей недвойственности тела и сознания. «Тело-сознание», или, точнее, «сердце-тело» (поскольку мыслительная, чувственная и волевая деятельность в дальневосточной мысли обозначались понятием «сердце»), отдельного человека рассматривалось в единстве с «сердцем-телом» вселенной.

Эта концепция получила наиболее яркое выражение в японском буддизме. Идея единства тела и сознания в японской духовной традиции может быть прослежена уже в трудах Кукая (774–835) – буддийского мыслителя эзотерического направления, центральными доктринами которого были учения о становлении Буддой в данном теле (*сокусин дзэбуцу*, 即身成佛), о взаимопроникновении пяти элементов, составляющих мироздание, и элемента сознания, а также о практике трех таинств, преобразующих тело-сознание отдельного человека в космическое тело-сознание Будды Махавайрочаны.

Классический вид эта идея обрела в формуле «тело и сердце едины» (*синдзин итинё*, 心身一如), использованной мыслителем дзэнской школы Риндзай Эйсаем (1141–1215) для передачи опыта внутреннего переживания недualности в процессе медитации. Доктрина тела-сознания *синдзин* неизменно присутствовала и в произведениях Догэна (1200–1253), выдающегося японского мыслителя дзэнской школы Сото, создавшего теорию изучения пути при помощи тела-сознания (*синдзингакудо*, 心身覺道). В учении Нитирэна (1222–1282) то же самое представление обозначалось термином «недвойственность плоти и сознания» (*сикисин-фуни*, 色心不二).

Единство тела и сознания в японской буддийской философии интерпретировалось как состояние, достигаемое в результате просветления. Данное состояние подразумевало не только открытие нового видения мира, но одновременно и сам способ существования. Вместе с тем описания и термины, обозначающие состояние единства тела и сознания, не были результатом теоретизирования и постулирования, а выражали опыт переживания этого единства. При этом сама практика медитации, направленная на достижение просветления, предполагала воздействие на сознание через определенные телесные упражнения.

Поэтому в буддийской мысли проблема связи тела и сознания не ставилась в том смысле, как в европейской философии, она возникла в контексте фиксации опыта просветления, в котором преодолеваются все различия.

В последней трети XX в. внимание к проблематике телесности у японских мыслителей обрело новые мотивации и основания. Ученик Вацудзи Тэцуро Юаса Ясуо (1925–2005) сделал серьезную заявку на создание современной концепции тела-сознания, где задействованы возможности различных философских традиций, среди которых существенная роль отводится как подходам восточноазиатской мысли, так и феноменологии. Его основные работы, посвященные телесности, – «Тело: по поводу восточной теории сознания-тела», «Тело, самосовершенствование и энергия *ки*» и «Космическая природа тела – в восточном и западном понимании».

Компаративистские исследования, на протяжении многих лет проводимые профессором Юасой Ясуо, помогли ему не только обозначить моменты принципиального различия в трактовке указанной проблемы японскими и западными мыслителями, но и наметить пути для реализации межкультурного подхода к ее решению, найти возможности комплементарности различных традиций.

Определяя свою задачу создания субъективной философии, обладающей инструментарием для описания тела-сознания во всей его полноте, Юаса Ясуо отмечал: «Современная философия утратила целостное видение человеческого сознания, ограничив себя анализом отдельных форм познания. С другой стороны, современная наука совершила огромный прогресс как наука о физической материи, исключая мир философии, так что последняя перестала влиять на первую. Соответственно, многие области человеческого опыта оказались выброшенными из сферы реальности из-за избирательного процесса в современной науке. Среди них для исследователя представляют интерес различные феномены, происходящие из глубинной психологии бессознательного, и тесно связанные с ними области, такие как техника медитации, восточная медицина, а также проблема энергии *ки*. Все упомянутые области имеют отношение к методологии исследования явлений, возникающих в том месте, где целостность сознания, которое является фундаментом “я”, соединяется с телом и материей»¹⁰². Философия как субъективная наука, по утверждению Юасы Ясуо, в отличие от объективной науки стремится к восстановлению целостности сознания. Знание в субъективной науке способствует трансформации «я» как

¹⁰² *Yuasa Yasuo*. Foreword // *Science and Comparative Philosophy*. Leiden; N. Y., 1989. P. XV.

наблюдателя посредством практического жизненного опыта, что, в свою очередь, влечет за собой изменение смысла реальности, благодаря ликвидации пропасти между материей и духом.

Не случайно значительное место в своих изысканиях Юаса Ясуо отводил осмыслению национальной интеллектуальной традиции, а также медитативной практики и традиционной медицины в исторической перспективе. Согласно Юасе, «западные философия и наука начиная с периода Нового времени развивались, сосредотачиваясь на физическом мире, рассматриваемом в качестве внешней природы. В противоположность этому, традиционная философия и наука Восточной Азии развивались как разновидность практической антропологии, которая актуализировала изначальную человеческую природу, в латентной форме заключенную в сознании и теле. По этой причине данная философия, если ее рассмотреть с современной точки зрения, развивалась в тесной связи скорее с психологией бессознательного и медицинской наукой, чем с физикой. Согласно взгляду на человеческое существо, представленному этой философией, человек – не “*homo faber*”, который завоевывает природу, а экологическое, восприимчивое существо, оживляемое невидимой силой, действующей изнутри природы, в связи с чем человек изначально является существом, рожденным из природы»¹⁰³. Давая общую характеристику восточным теориям тела, Юаса подчеркивает, что они в сущности представляют попытки исследовать структуру жизни внутри тела человека с точки зрения материи и сознания одновременно¹⁰⁴.

Юаса Ясуо демонстрирует принципиальное различие гносеологических подходов к осмыслению тела-сознания в западной философии и восточноазиатских философских традициях. Он пишет, что западные теории сознания-тела твердо придерживаются установки на умозрительное вопрошание о том, что представляет собой взаимосвязь между сознанием и телом, а восточная теория сознания-тела нацелена на вопрошание о том, как взаимосвязь сознание-тело появляется или изменяется благодаря упражнению и практике, и исходя из этого – что представляет собой изначальная взаимосвязь между сознанием и телом. По словам Юасы, для современного западного типа мышления характерно стремление прежде всего сфор-

¹⁰³ *Yuasa Yasuo*. The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. Albany, 1993. P. 188.

¹⁰⁴ *Ibid.* P. 72.

мулировать теоретическую парадигму отношения сознания и тела, в результате чего те случаи, которые не соответствуют этой парадигме, считаются исключительными или ненормальными. С другой стороны, восточная модель предполагает исследование взаимосвязи сознание-тело в непосредственном опыте, который выходит за рамки повседневной практики: «Традиционная теория сознания-тела в восточной философии стремится к познанию глубинной неведомой связи сознания-тела, которая сопротивляется пониманию до тех пор, пока мы остаемся в поле нашего обыденного опыта. В то же время она исследует опыт изменения связи сознания и тела в процессе практики самовоспитания и психологические переживания, сопровождающие этот процесс»¹⁰⁵.

Среди современных западных философских теорий внимание Юасы привлекали прежде всего исследования Бергсона и Мерло-Понти.

Оба эти мыслителя отвергли строгий картезианский дуализм тела и сознания и предложили «третий термин», который помогал преодолеть этот дуализм. В учении Бергсона это было понятие «сенсорно-моторной схемы», а у Мерло-Понти – понятия «приученного тела» или «живого тела», одновременно видимого и видящего, чувствуемого и чувствующего. В обоих случаях эти термины обозначали момент соединения восприятия и действия человеческого индивида. Это коренным образом отличалось от подхода современной им объективистской эмпирической науки, которая объясняла когнитивные процессы как интеллектуальную обработку информации, полученной посредством органов восприятия, не принимая во внимание функционирование двигательных органов.

Несомненно, данное обстоятельство побудило японского философа, двигаясь в направлении, заданном этими мыслителями, попытаться решить проблему, привлекая интеллектуальный ресурс восточноазиатской духовной традиции.

Центральной гипотезой Юасы Ясуо является его идея «двух слоев сознания», предполагающая разделение на так называемое «ясное сознание», которое было и остается преимущественным объектом рассмотрения западной мысли, и «темное сознание», или подсознание, бывшее постоянным объектом внимания восточной, и прежде всего буддийской, религиозно-философской мысли.

¹⁰⁵ *Yuasa Yasuo. The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. P. 65.*

Юаса рассматривает тело как энергетическое явление. Человек, согласно Юасе, способен получать информацию из окружающей среды, благодаря тому, что между телом и средой происходит постоянный энергетический обмен. Осмысление и привлечение в собственную модель концепта жизненной энергии *ки* (кит. *ци*), выражающего одну из ключевых идей традиционной дальневосточной философии и медицины, необходимо, с точки зрения профессора Юасы, для вывода из методологического тупика современной науки, упускающей из виду целый спектр явлений, который она не может объяснить, исследуя физиологические и психологические проблемы по отдельности. Юаса рассматривает *ки* как энергию, которая обладает одновременно физиологическими и психологическими характеристиками и свободно циркулирует, осуществляя связь тела с окружающим миром. Окружающий мир, наполненный энергией *ки*, уже не может рассматриваться как только материальный мир, а начинает восприниматься как живой мир¹⁰⁶.

Попытка переосмысления национального культурного наследия была реализована Юасой в построении модели человеческого тела на основе рассмотрения тела как информационной системы, которая представлена им в виде четырех уровней-циклов. Исходным принципом данной схемы стало описание функционирования тела с точки зрения нервной системы, которая рассматривается как информационная система, контролирующая и регулирующая физиологические функции различных органов тела¹⁰⁷.

Наиболее подробно эта схема была представлена им в книге «Тело, самовоспитание и энергия *ки*».

В построении модели тела Юаса частично опирается на учения Бергсона и Мерло-Понти. Рассматривая тело как информационную систему, Юаса выделяет в нем следующие структурные уровни.

Первый уровень, или «внешний сенсорно-моторный цикл», отвечает за связь тела с внешним миром. Он в соответствии с терминологией Бергсона, Мерло-Понти и физиолога мозга Пенфилда получил название «сенсорно-моторного аппарата» или «сенсорно-моторной цепи», которая включает в себя деятельность сенсорных нервов, пассивно воспринимающих воздействия внешнего мира, и моторных нервов, активно отвечающих на данные воздействия.

¹⁰⁶ См.: *Yuasa Yasuo*. The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. Albany, 1993. P. 109.

¹⁰⁷ См.: *Ibid*. P. 42.

Второй уровень, называемый «циклом коэнезезии и кинестезии», согласно Юасе, представляет собой внутренний механизм, сообщающий об ощущении всего тела и его внутренних и периферических органов; он, в свою очередь, подразделяется на чувственную и чувственно-двигательную информационные цепи. Именно второй информационный уровень обеспечивает работу памяти тела и формирование привычек.

Третий информационный цикл, носящий название «цепи инстинктов и эмоций», в схеме Юасы отвечает за обеспечение жизни тела. Первый и второй уровни в данной схеме ассоциируются с областью сознания, а третий рассматривается как сфера, в которой осуществляется связь между областями сознательного и бессознательного. Механизм взаимодействия трех указанных подсистем описывается Юаса так: «Чувственные стимулы из внешнего мира поступают во “внешний чувственно-двигательный цикл”, который представляет собой наружную поверхность, и проходят через второй цикл, достигая третьего эмоционально-инстинктивного цикла, который расположен в глубинном слое, где возникают эмоции удовольствия и неудовольствия. Этот ответ посылается обратно, чтобы привести в движение второй цикл, который затем активирует первый цикл, что находит выражение в действиях тела во внешнем мире»¹⁰⁸.

В дополнение к трем перечисленным уровням профессор Юаса добавляет четвертый, называемый им «бессознательным квази-телом». Его описание включает представление о двенадцати энергетических потоках (меридианах) акупунктурной медицины. Эта система выходит на поверхность тела, но обычно не может быть зафиксирована чувственным восприятием. Обмен жизненной энергии *ки*, протекающей вдоль этих энергетических линий, происходит через специальные точки на поверхности тела. Модель «бессознательного квази-тела» является своего рода аналогом «живого тела» у Мерло-Понти, которое объединяло физиологические и психологические функции в его концепции. Юаса характеризует свою модель следующим образом: «Система “бессознательного квази-тела” является потенциальной системой, которая осуществляет посредничество между эмоциональной и физиологической функциями тела и обеспечивает их взаимный

¹⁰⁸ Yuasa Yasuo. The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. P. 50–51.

обмен. Этот взаимный обмен позволяет жизненной энергии *ки* циркулировать по всему телу, устанавливая связь поверхностной структуры с основной структурой или между вегетативной функцией и животной функцией. Более того, жизненная энергия *ки* в этом “бессознательном квази-теле” сообщается с внешним миром через окончания периферических двигательных органов, таких как пальцы рук и ног»¹⁰⁹.

Таким образом, именно энергетический поток, с точки зрения Юасы, может быть рассмотрен в качестве конечного феномена, осуществляющего жизненную связь человека с миром. В этом плане весьма показательна его интерпретация когнитивной функции как «энергетического феномена, специфичного для живого тела», физиологический механизм которого состоит в том, что «стимулы, такие как свет или звук, воздействуя на чувственные органы из внешнего мира, определенно представляют собой передачу энергии, и когда они преобразуются в информацию, процесс познания завершается»¹¹⁰.

Опираясь на понятие жизненной энергии *ки*, Юаса вместе с тем делает оговорку, что ее природа и характер до сих пор еще до конца не прояснены: «Сущность неизвестной энергии *ки* находится вне нашего понимания. Это есть поток некоего вида энергии, присущей только живому организму, который циркулирует в теле и физиологические действия которого могут быть зафиксированы экспериментально. Тем не менее, пока неясно, чем обусловлено ее функционирование»¹¹¹. Опираясь на исследования японских медиков, в частности Мотоямы Хироси, Юаса утверждает, что мы должны рассматривать *ки* как особый вид жизненной энергии, который существует в ином измерении, нежели другие виды энергии, непосредственно наблюдаемые в физическом или физиологическом измерениях, и который в то же время является видом энергии, имеющим характер и физиологических, и психологических функций¹¹².

¹⁰⁹ *Yuasa Yasuo. A cultural background for traditional Japanese self-cultivation philosophy and a theoretical examination of this philosophy // Science and comparative philosophy. Leiden; N. Y., 1989. P. 272.*

¹¹⁰ *Yuasa Yasuo. The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. P. 182.*

¹¹¹ *Ibid. P. 167–168.*

¹¹² *См.: Yuasa Yasuo. Contemporary Science and an Eastern Mind-body theory // Science and comparative philosophy. Leiden; N. Y., 1989. P. 211–212.*

Сопоставляя модель тела, сформировавшуюся в акупунктурной медицине, и схемы, созданные Мерло-Понти, Юаса показывает, что отправным пунктом построения модели у Мерло-Понти было исследование эпистемологии и когнитивной функции сознания, в то время как восточная традиция исходит из интереса к когнитивной функции интуиции в процессе практики.

Ни Мерло-Понти, ни Гуссерль, утверждает Юаса, не предпринимали попыток исследовать сферу бессознательного. Они концентрировали свое внимание на сенсорно-моторном механизме тела и практически не касались эмоционально-инстинктивной системы. Вместе с тем Юаса обращает внимание на то, что именно дальневосточная теория тела восполняет этот недостаток. В этой связи он высказывался следующим образом: «Когда мы употребляем слово “восприятие”, мы обычно думаем о восприятии вещей и событий внешнего мира. Это – позиция современной эпистемологии и эмпирической науки. Тем не менее, традиция восточной мысли придает особое значение не только восприятию внешнего мира (мира материи), но в большей степени познанию глубин сознания (внутреннего мира). Медитация является познанием состояний области бессознательного. И основываясь на углубленном познании мира сознания, восточная мысль имеет своей целью переосмысление значения понимания мира материи»¹¹³.

В своей книге «Тело: восточная теория тела-сознания» Юаса разрабатывает теорию двух слоев – поверхностной и основной структур. Поверхностная структура характеризуется им как «ясное мышление», близкое к картезианскому «*ego cogito*», в то время как базовая структура представлена как «темное мышление», апеллирующее к бессознательному, внутри которого заключена изначальная человеческая природа. Поверхностная структура связывалась Юасой с сенсорно-моторной системой тела, а базовая – с тремя остальными системами.

Таким образом, японский философ предпринимает попытку создания новой феноменологии, которую он называет «феноменологией внутреннего мира» или «феноменологией глубинного слоя сознания», призванной «раскрывать истинное значение человеческого опыта в модальности аутентичного я, скрытого в

¹¹³ *Yuasa Yasuo. The Body, Self-cultivation and Ki-energy. P. 128.*

глубине бессознательного»¹¹⁴. Юаса пытается сделать объектом феноменологического описания сны, галлюцинации, медитативный опыт, что должно помочь выйти на новый уровень метафизики, достичь целостной картины мира. Одним из убедительных аргументов в пользу такой возможности, с точки зрения Юасы, служат достижения парапсихологии в исследовании таких паранормальных явлений, как ясновидение, телепатия, психокинез, которые демонстрируют, что может быть установлена связь этих явлений с внешним миром.

Отдельный интерес представляет книга «Космическая природа тела – в восточном и западном понимании», в которой Юаса Ясуо стремится показать важность переосмысления на современном уровне присутствовавшей как в восточной, так и в западной традициях идеи человека как микрокосма, которая со временем утратила свое значение на Западе. Он пишет, что в соответствии с принятым в Восточной Азии взглядом природа мыслится как одно большое живое тело, а «человек внутри этой живой природы вместе с другими жизнями, являет собой пассивное существование, живущее благодаря деятельности природы»¹¹⁵; человек и природа находятся в отношении сочувствия и корреляции¹¹⁶. По словам Юасы, наука, основанная на присущем Новому времени противопоставлении субъекта и объекта, пришла к тому, что живая природа оказалась выпавшей из поля зрения, и перед современной наукой встала проблема переосмысления природы как жизни. В связи с этим «взгляд на природу, выработанный восточноазиатской традицией, дает разнообразные намеки для решения этой проблемы». В частности, подход с точки зрения жизненной энергии *ки* позволяет рассматривать человеческое тело как открытую систему, взаимодействующую с окружающим миром. И пересмотр отношения к природе непосредственно связан с видением человека¹¹⁷.

Обращение к идее связи человеческого тела и живой природы как микро- и макрокосма, предполагающее возможным познание мира через самопознание, достигаемое в духовно-телесном един-

¹¹⁴ Yuasa Yasuo. The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory. Albany, 1987. P. 239.

¹¹⁵ Юаса Ясуо. Синтай-но утюсэй – тоё то сэйё (Космическая природа тела – в восточном и западном понимании). Токио, 2012. С. 308.

¹¹⁶ Там же. С. 312.

¹¹⁷ См.: там же. С. 308.

стве, дает японскому философу дополнительные аргументы для обоснования необходимости выработки субъективистского подхода в науке.

Восточные философии Юаса рассматривает в качестве возможной идейной предпосылки субъективистской науки, в основе которой должно быть представление, «что наше сознание, являющееся познающим субъектом, есть не только наблюдатель, созерцающий явления, но и участник этих явлений»¹¹⁸. В этой связи важным представляется следующее его высказывание: «Акт познания, рассмотренный с точки зрения физиологии, есть своего рода энергетическое явление, происходящее в живом теле. Когда раздражители, такие как свет и звуки, из внешнего мира воздействуют на органы чувств, определенно происходит передача энергии, и когда они трансформируются в информацию, осуществляется процесс познания. В этом смысле познание – это энергетический феномен, уникальный для живого тела»¹¹⁹.

Несомненно, философия телесности Юасы Ясуо вносит свой вклад в формирование рациональности нового типа, которая может стать мировоззренческой основой научного познания XXI века, пересматривающей смыслы и ценности техногенной цивилизации.

¹¹⁸ *Yuasa Yasuo*. The Body, Self-cultivation and Ki-energy. P. 181.

¹¹⁹ *Ibid.* P. 182.

Глава 5. Проблемы телесности у Итикавы Хироси

Во многом к феноменологической методологии описания тела как «живого тела» прибегает и другой японский философ, Хироси Итикава (1931–2002), всю жизнь посвятивший исследованию проблемы телесности. Свое обращение к феноменологии японский ученый объясняет следующими причинами: «Модернистская философия на удивление игнорировала проблему тела. Если даже она и попадала в поле зрения, то тело интерпретировалось в негативном свете, как нечто, с чем приходится мириться. Материалистическая философия Нового времени рассматривала тело как абстракцию и не воспринимала его как конкретное живое тело... Однако достичь понимания реального человеческого бытия невозможно без исследования живого тела»¹²⁰.

В книге «Тело как дух», изданной в 1975 г., Хироси Итикава утверждает единство телесного и духовного, предлагая феноменологическое описание «живого человеческого тела». По его словам, обычно тело рассматривается как «нечто материальное, обладающее различными физиологическими функциями, такими как метаболизм, и которое становится инструментом для духа в его действии в реальном мире, иногда оказывающим сопротивление, иногда беспокоящим дух, или оказывающимся подчиненным духу»¹²¹. Вместе с тем «феноменологический подход обнаруживает, что наша конкретная жизнь в значительной степени протекает внутри структуры, которая не может быть сведена ни к телу, ни к духу», представляющим собой лишь «абстрагированные от нее аспекты»¹²².

Итикава призывает избавиться от понятий «дух» и «тело», которые продуцированы нашим интеллектом, и воспринимать эту фундаментальную структуру – живое тело – в его непосредственной данности.

Анализируя тело как феномен, который предстает нашему сознанию, Итикава выделяет пять его основных аспектов: тело как субъект; тело как объект; тело, воспринимаемое нами как наше собственное, в восприятии другого; тело другого; тело как потенциальное целое¹²³.

¹²⁰ Итикава Хироси. Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). Токио, 1975. С. 225.

¹²¹ Там же. С. 3.

¹²² Там же. С. 4.

¹²³ См.: там же. С. 8–53.

Тело как субъект, т. е. тело, в котором мы непосредственно живем и которое сопротивляется объективации, являясь также необходимым условием функционирования *cogito*, не имеет определенных границ. Однако оно обладает неким ощущаемым пространством, конструирует собственную пространственность, которая интуитивно им чувствуется и не поддается точным измерениям. И это ощущаемое пространство Итикава называет «телесным пространством» (*синтай кукан*, 身体空間).

Согласно Итикаве, протяженность живого тела таким образом выходит за пределы объективированного тела и постоянно меняется. Он выделяет три типа постоянно генерируемого телесного пространства, которое отражает непосредственное проживание внутри тела как субъекта. Во-первых, это – «врожденное телесное пространство» (*сэйтэкутэки синтай кукан*, 生得的身体空間), которое ограничивается поверхностью кожи и является наиболее устойчивым из трех; оно дано на бессознательном уровне – человек интуитивно реагирует на вторжение в это пространство. Вторым типом является «наполовину определенное пространство тела» (*дзюнкосэйтэки синтай кукан*, 準固定的身体空間), которое генерируется посредством инструментов, становящихся как бы его продолжением.

Третий тип – «неопределенно меняющееся пространство» (*фукакутэйтэкина кахэнтэки синтай кукан*, 不確定的可變的身体空間). Пространство тела постоянно меняется. Например, наше восприятие устремляется к объекту; происходит как бы ситуация диалога с объектом восприятия («телесный диалог»). Чтобы вступить в такой диалог, не обязательно иметь тактильный контакт с этим объектом, возможно визуальное восприятие, или создание образа предмета.

Под «телом как объектом» Итикава подразумевает объективированное тело, рассматриваемое как бы извне. Через «тело как объект» устанавливается субъектно-объектная дихотомия, тело выступает как объект, обладающий формой и свойствами. Согласно Итикаве, тело как объект выступает в двух формах – «мое тело как объект, данное мне самому» и «мое тело как объект, данное другим».

При прикосновении к собственному телу «тело как объект» и «тело как субъект» легко меняются местами, благодаря «интуиции идентичности», которая связывает их и приводит к взаимопроникновению.

Мое тело как объект для меня Итикава называет «двойным чувствованием». «Двойное чувствование» и «интуиция идентичности» становятся возможными, согласно Итикаве, лишь в результате тактильных контактов и не возникают при визуальном восприятии, на уровне «тела как субъекта».

Синтез «тела как субъекта» и «тела как объекта» посредством «интуиции идентичности» происходит в процессе конкретного функционирования «живого тела». Итикава рассматривает этот синтез как досознательную операцию. Структура, на основе которой происходит данный синтез, – это «схема живого тела» (*икэ-ру синтай дзусики*, 生ける身体図式), которая стоит за «телом как субъектом» и «телом как объектом».

Наше собственное тело, воспринимаемое нами через восприятие его другими, по словам Итикавы, есть не что иное, как «третье онтологическое измерение тела», о котором пишет Сартр в книге «Бытие и ничто». Иными словами, речь идет о ситуации, когда я существую для себя как познанный другим в качестве тела. Итикава вслед за Сартром подчеркивает значимость этого аспекта, утверждая, что «"я" является не субстанциональным бытием, а обусловленным существованием, поэтому ему для сохранения собственной идентичности необходимо не только признание самим собой, но и признание другого»¹²⁴. Он пишет, что в случае утраты каждой из этих двух составляющих идентичности «я» утрачивает свою реальность и смысл. В случае же, если человек надевает маску, чтобы предстать перед другим в лучшем виде, то при этом другие будут вступать с ним в отношения, видя его фальшивое «я», и его живая связь с реальным миром теряется.

Значимым аспектом феномена тела для Итикавы является восприятие другого тела. Другое тело, противостоящее нашему собственному телу, хоть и объективируется, тем не менее, вызывая у нас эмоциональную реакцию, несет в себе субъективность и образует отношение коммуникации даже на невербальном уровне. Резюмируя эту ситуацию, Итикава пишет: «В конкретном теле невозможно четко разделить объективированное тело другого и субъективное тело. Объективированное тело другого неощутимо превращается в тело субъекта, а тело субъекта также незаметно

¹²⁴ Итикава Хироси. Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). С. 33.

превращается в объективированное тело»¹²⁵. Это свойство другого тела Итикава называет «волшебство другого тела». Таким образом, благодаря данности другого тела и раскрытию его субъективности происходит осознание себя самого как другого: «Восприятие другого тела имеет пассивный характер, однако когда мы его воспринимаем, на глубинном практически неосознаваемом уровне мы одновременно ощущаем его субъективность и обнаруживаем себя в качестве другого противостоящего ему тела. Выражение “обезоруживающая улыбка” точно выражает волшебную силу другого тела, существующего в режиме двусторонности субъективности и объективности»¹²⁶. По словам Итикавы, парадокс другого тела состоит в том, что оно совмещает в себе одновременно не только объективность и субъективность, но и пассивность и активность. В процессе функционирования объективированное тело другого, превращаясь в тело как субъект, «расширяется за пределы» своей кожи. И мы интуитивно чувствуем на поверхности своей кожи направленный на нас взгляд другого человека. Поэтому существует выражение, что от пристального взгляда тело покрылось гусиной кожей. Поскольку тело другого человека имеет не только глаза, но и взгляд, оно вызывает нашу реакцию. Вещи, находящиеся вокруг нас, обращаются к нам¹²⁷.

Итикава показывает отличие феноменологического восприятия другого тела от подходов, часто применяемых в науке и искусстве.

При восприятии обычного объективированного тела с точки зрения науки методологически необходима абстракция. В силу того, что наука, разделяя тело на части и абстрагируясь от его жизненного смысла, сводит его к отдельным фрагментам, она имеет дело с чистым объективированным телом или неживым объектом¹²⁸.

О сложностях изображения живого тела Итикава пишет так: «Несмотря на то, что тело другого будучи объективированным имеет определенную форму, оно не заперто в границах своей кожи. Это составляет трудноразрешимую проблему для скульптора, который должен изобразить тело, не ограниченное поверхностью кожи, в виде формы, имеющей определенную поверхность.

¹²⁵ Итикава Хироси. Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). С. 41.

¹²⁶ Там же. С. 44.

¹²⁷ Там же. С. 46.

¹²⁸ Там же. С. 42.

Достигший мастерства скульптор нередко стремится к точной передаче поверхности, и в результате, как это ни парадоксально, терпит неудачу как художник»¹²⁹.

Помимо рассмотренных выше четырех аспектов феномена тела Итикава выделяет также и пятый аспект – «тело как потенциальное целое», который принципиально отличается от четырех предыдущих. Описывая этот аспект, японский ученый опирается на идею «четвертого тела», выдвинутую французским поэтом и философом Полем Валери (1871–1945) в эссе «Некоторые простые размышления о теле» (1943). «Четвертое тело» у Валери – это тело возможностей, которое является одновременно реальным и воображаемым, оно является воплощением гипотетических вероятностей, без допущения которых невозможно осмысление различных философских проблем. Итикава дает свою интерпретацию понятия «четвертое тело»: «Наше тело дано нам как реально существующая целостность, однако этим оно не исчерпывается. Оно также включает и совокупность еще не реализованных скрытых возможностей, поэтому может быть названо также “универсальной целостностью”»¹³⁰.

В книге «Структура тела: преодолевая теорию тела» (1984) Итикава ставит проблему феномена тела как сложной структуры, рассматривая ее с разных ракурсов.

Он анализирует существующее в Японии и Китае понятие тела *ми*, соответствующее китайскому иероглифу *шэнь* (身), который обозначает целостный организм, включающий сознание, в отличие от *тай/карада* (кит. *ти*, 体), подразумевающего физическую телесность¹³¹. Он считает это понятие наиболее адекватным для обозначения тела в его конкретном бытии и поэтому называет его ключевым для теории телесности. Понятие тела, выражаемое этим иероглифом, Итикава определяет как «потенциальную целостность», утверждая, что это понятие намного шире и многограннее понятия *body*. В него включены смыслы, выражающие динамику живого тела, преодоление дихотомии тела и сознания: тело как целостность, как сердце-сознание, тело как индивид, как живая материя, как соци-

¹²⁹ Итикава Хироси. Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). С. 44.

¹³⁰ Там же. С. 51.

¹³¹ Подробнее о понятиях, выражающих телесность, в китайской традиции см.: Рубец М.В. Восприятие тела в китайской традиции // Телесность как эпистемологический феномен. М., 2009. С. 147–161.

альный статус, как индивид в социальном контексте и т. д. Согласно Итикаве, это понятие охватывает тело, сознание и *cogito*, отражая, таким образом, наше конкретное бытие как оно есть¹³².

Итикава для наглядности перечисляет 14 известных смыслов иероглифа *ми* (身): 1) плод растения, 2) мертвая плоть, 3) живая плоть, 4) человеческое тело в целом, 5) облик, 6) одеяния, украшения, 7) жизнь, 8) социальное бытие, 9) собственное «я», 10) обозначения 1-го, 2-го, 3-го лиц в языке, указывающие на положение человека относительно других людей в конкретной ситуации; 11) социализированная личность, 12) должность, общественный статус, 13) сердце-сознание, 14) целостное бытие тела и души¹³³.

Тело рассматривается японским философом как сложная система, которая не обладает окончательно сформировавшейся структурой, а, напротив, открытой структурой, продолжающей формироваться. Ее целостность в каждый момент подвергается коррекции¹³⁴.

В связи с этим представляет интерес тема тела как «зависимого существования» (*канкэйтэки сондзай*, 關係的存在). Итикава развивает эту тему следующим образом: «Тело не представляет собой единичную жестко зафиксированную целостность – поскольку оно существует среди других, оно есть зависимое единство. Обладая многослойной природой в силу многообразных связей... целостность тела – постоянно возобновляющееся неустойчивое единство. Следовательно, в зависимости от ситуации в результате взаимодействия с другими, тело обладает возможностью разделяться на множество полюсов... Поэтому человек несет в себе возможность распада личности или раздвоения личности. Или же возможность безумия в результате односторонней поляризации. В целом же это скорее нормальное его состояние»¹³⁵.

Отмечая контекстуальность существования человеческого тела, его многослойность и потенциальную мультиполярность, Итикава в то же время не оставляет без внимания и проблему централизации личности, которая рассматривается им как обратая сторона установления разнообразных связей.

¹³² Итикава Хироси. «Ми»-но кодзо. Синтайрон-о коэтэ (Структура «тела»: пре-одолевая теорию тела). Токио, 1984. С. 36–41.

¹³³ Там же.

¹³⁴ Там же. С. 31.

¹³⁵ Там же. С. 47–48.

Процесс личностной централизации и децентрализации тела описывается следующим образом: «Тело как зависимое существование имеет в своей основе не статичные, а динамичные связи, иначе говоря установление отношений. Эти подвижные отношения имеют две стороны – “централизацию” и “децентрализацию”... “Централизация” – это отношение с миром, при котором благодаря самоорганизации тела “я” занимает центральное положение. В соответствии с такой централизацией природа различается и начинает наделяться смыслом. Поскольку это установление связей происходит во времени, оно также является историзацией... Централизация не означает отрицания установления связей, а является одной из сторон этого процесса, она как раз и происходит посредством установления отношений с другим. В реальности поскольку этот другой (который не может оставаться неизменно на том же месте) временно смещает этот центр, в определенном смысле происходит “децентрализация”. Если бы происходила только централизация “здесь и сейчас” в качестве исходной позиции моего тела и ничего помимо этого, то и само “здесь и сейчас” также не могло бы быть установлено. В результате того, что оптическая точка, связанная с этим “здесь и сейчас”, изменяется, ощущается возможность перемещения “здесь и сейчас” в другое время и другое место. А также становится возможным само восприятие времени и пространства... Именно в отношении с другим происходит реорганизация “я” и его новая централизация. Поэтому децентрализация не является отсутствием централизации, а представляет собой рецентрализацию внутри более широкой связи. В контексте динамики от централизации к децентрализации и затем к рецентрализации происходит самоосознание и формирование “я”»¹³⁶.

Одной из ключевых идей теории тела Хироси Итикавы является универсальный принцип «разграничения».

Согласно разъяснениям Итикавы, жить означает делать различения. Руководствуясь тезисом Мерло-Понти «видимые вещи являют собой обратную сторону способности видеть», японский ученый также ставит вопрос о том, что плюрализм и многообразие в восприятии видимого есть отражение многообразия и плюрализма нашей способности видеть. Таким образом, видимый мир

¹³⁶ *Итикава Хироси*. «Ми»-но кодзо. Синтайрон-о коэтэ (Структура «тела»: преодолевая теорию тела). С. 48–50.

упорядочивается исходя из того, что видящий находится в центре и определяет перспективу видения. Поскольку тело связано с миром на многих уровнях, перспектива его видения не может быть исключена. Иными словами, централизация видения задает перспективу и определяет ценности; соответственно, перемещение угла зрения, децентрализация видения влекут за собой исчезновение перспективы, переориентацию ценностей¹³⁷.

Термин *мивакэ* (身分け) – разделение посредством тела, в соответствии с определением Хироси Итикавы, «означает разделение мира телом на части, а также скрытое разделение тела, благодаря тому, что оно разделяет мир»¹³⁸. «Телесное разграничение» представляет собой понятие, обозначающее процесс самоорганизации тела и выражающее двойственный характер отношений тела с другими системами – отношений, которые не обязательно осознаются¹³⁹. Согласно Хироси Итикаве, выделение собственного тела как «я» происходит при разделении с другими, в том числе отделение себя от животных, от вещей. Это разграничение происходит на различных уровнях не только на уровне отдельного сознания, но и на уровнях культуры, общества, истории.

Живое тело, согласно Итикаве, являясь частью природы, выделяет себя как самоорганизующуюся систему. В самоорганизации есть внешняя и внутренняя сторона. С одной стороны, благодаря самоорганизации, тело – это завершенная, обладающая внутренним единством система. Однако, поскольку самоорганизация становится возможна лишь благодаря взаимодействию с внешним миром, тело в своей сущности – открытая, динамичная, постоянно меняющаяся система. Обратной стороной самоорганизации является установление связей. Самоорганизация имеет множество уровней, начиная с физиологического уровня (проявляющегося в обмене веществ) и кончая уровнем общественных отношений: «Будучи физиологическим телом, оно одновременно является также и культурным и социальным телом, и нет оснований утверждать, что какая-то из ячеек этой сети является центральной»¹⁴⁰.

¹³⁷ См.: *Итикава Хироси*. Синтайрон сюэй (Сводная теория тела). Токио, 2001. С. 164–165.

¹³⁸ Там же. С. 58.

¹³⁹ Там же. С. 66–67.

¹⁴⁰ Там же. С. 16.

Мир, в котором существует тело и благодаря которому оно самоорганизуется, в свою очередь, выступает у Хироси Итикавы как многослойный «жизненный мир», обладающий на всех уровнях свойством неоднородности и разносторонности.

Одновременно Хироси Итикава вводит также и термин *мисир* (身知り) – «телесное познание»: «Познание посредством “телесного разделения” я выражаю с помощью слова “телесное познание”, обозначающего “познание посредством тела” на различных его уровнях»¹⁴¹. По его словам, «“телесное познание” означает как познание, обнаружение, овладение чем-либо с помощью тела, так и самопостижение тела». При этом, согласно Итикаве, мы не осознаем мир объектно, как нечто отделенное и безразличное по отношению к телу, мы постигаем мир, исходя из ощущения живой непосредственной близости с ним, глубоко связанного с функционированием тела. Подобное «телесное познание» «начинается с индуктивного (симпатического) сочувствия или индуктивного резонанса, находящегося на досознательном, довербальном уровне, и во многих случаях происходит как внезапное постижение»¹⁴². В процессе взаиморазделения тела с миром происходит трансформация как самого тела, так и мира.

Итак, взаимодействуя с миром на разных уровнях, тело разделяет мир и самодетерминируется благодаря миру.

Итикава подчеркивает, что существование тела как до определенной степени стабильной целостной структуры обусловлено постоянством его взаимодействия и взаиморазделения с миром¹⁴³. В этой связи он обращает внимание на ограничивающие и одновременно формирующие тело факторы, такие как природная, культурная среда и историческая обусловленность¹⁴⁴.

Единство тела, согласно Итикаве, есть не только существующее в реальности единство, но и потенциальное единство. В результате сложность организации тела предполагает совокупность всех возможных его состояний¹⁴⁵.

¹⁴¹ Итикава Хироси. «Ми»-но кодзо. Синтайрон-о коэтэ (Структура «тела»: преодолевающая теорию тела). С. 13.

¹⁴² Там же. С. 67.

¹⁴³ Итикава Хироси. Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). С. 67.

¹⁴⁴ Итикава Хироси. Синтайрон сюсэй (Сводная теория тела). С. 43.

¹⁴⁵ Итикава Хироси. «Ми»-но кодзо. Синтайрон-о коэтэ (Структура «тела»: преодолевающая теорию тела). С. 22.

Вместе с тем Итикава выделяет в процессе самоорганизации несколько структурных уровней единства тела. Сознательный уровень у Хироси Итикавы получает название «направленной целостности», бессознательный уровень – «целостности на основе предрасположенности», третий – «целостности, опосредованной тем или иным инструментарием», символами и теориями (институциональная, культурная целостность)¹⁴⁶.

Еще одной значимой темой учения Хироси Итикавы является проблема границ тела. В этой связи интересна его теория мета-тела, согласно которой тело способно преодолевать свои физиологические границы, – «проблема тела расширяется до проблемы метатела, выходящего за границы, определяемые кожей»¹⁴⁷. Итикава описывает три типа метатела, разделяемые им по принципу направления его расширения.

1. «Супер-метатело» – тело, которое расширяет свои границы вовне посредством инструментов.

2. «Транс-метатело» – социальное тело, включенное в социальные отношения.

3. «Инфра-метатело» – тело, погруженное внутрь своего «я», в подсознание или коллективное бессознательное¹⁴⁸.

Итак, основные положения теории тела, выдвинутой Хироси Итикавой, можно обобщить следующим образом. Тело есть незаконченный, продолжающийся проект. Оно строится через контакты с окружающим миром, находясь с ним в постоянном взаимодействии на многих уровнях. Оно не должно рассматриваться как нечто статичное. Оно не имеет жестко фиксированного центра и четких неизменных границ – телесное пространство подвижно и меняет свою конфигурацию. Сознательное – лишь аспект тела, значительная часть его жизнедеятельности связана с бессознательным.

В целом феноменологическая теория тела Хироси Итикавы создает ризомную модель реальности как сети хаотичных разновекторных телесных взаимодействий. Она построена с учетом факторов неопределенности и нестабильности современного мира, воз-

¹⁴⁶ См.: *Итикава Хироси*. Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). С. 55–75.

¹⁴⁷ *Итикава Хироси*. «Ми»-но кодзо. Синтайрон-о коэтэ (Структура «тела»: преодолевающая теорию тела). С. 213.

¹⁴⁸ Там же. С. 212–215.

возможности трансформаций и модификаций телесности вследствие влияния новых технологий, а также появления новых смыслов, задаваемых динамическим характером феномена тела.

Японская мысль последней трети XX в. продолжила линию Нисиды Китаро на истолкование проблем национальной духовной традиции, прибегая к методологии и понятийному аппарату современной западной философии. Разработка проблематики телесности, предпринятая Юаса Ясуо и Итикавой Хироси, является одним из наглядных примеров сочетания духовной преемственности со стремлением выйти на уровень межнационального философского диалога. Как и в предыдущие исторические эпохи, принципом идейной адаптации западных философских учений стало притяжение и наложение морфологически близких и не нарушающих собственной культурной матрицы концептов. В этом плане показательна популярность в Японии феноменологического подхода.

Феноменологическая парадигма стала своеобразным порталом, через который стал возможен диалог, ведущийся на понятном для обеих сторон языке, не требующем перевода, что привело к формированию общего проблемного поля. В рамках этого поля японские мыслители предлагают оригинальные ракурсы и аспекты исследования проблемы тела.

ЧАСТЬ II. ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ

Глава 1. Пространство и время в философии Нисиды Китаро

На рубеже XIX и XX вв. произошли принципиальные изменения в осмыслении проблем пространства и времени в науке и философии. Критике были подвергнуты ньютоновские идеи абсолютного пространства и абсолютного времени, сохранявшие свое влияние вплоть до конца XIX в. Проблемы пространства и времени стали в центре внимания западной философии уже в начале XX в. на волне так называемого онтологического поворота в философии, когда на смену метафизике субстанции пришла процессуальная онтология и отправным пунктом философствования стал человеческий опыт переживания изменений. Не случайно имели место определенные преференции в сторону времени. Все это не могло не вызвать реакцию японских философов.

Господствовавшие в Японии до знакомства с западной наукой и философией представления о пространстве и времени были тесно связаны с буддизмом. В частности, существовавшие в западной философии идеи дуальности бытия и времени, линейного гомогенного времени, а также концепции независимой надвременной статической метафизической реальности были абсолютно несовместимы с исходными установками дальневосточного буддизма. Буддийские идеи непостоянства (*анитья*) всего сущего, отсутствия независимого существования, или несубстанциональности (*анатман*), принцип взаимозависимого происхождения (*пратитья самутпада*), а также развитые японским мыслителем XIII в. Догэном концепция бытия-времени (*юдзи, 有時*)

и представление о «взаимопроникновении принципов и вещей» буддийской школы Кэгон (кит. Хуаянь) легли в основу видения реальности в форме калейдоскопического множества неповторяющихся уникальных моментов бытия-времени, находящихся в нелинейной взаимозависимости.

Для Нисиды Китаро время и пространство не являлись главным предметом исследования, однако они так или иначе затрагиваются практически во всех его основных работах, и размышления, связанные с ними, дали жизнь ряду оригинальных идей.

Пространство и время в ранних работах Нисиды Китаро

В ранних работах Нисиды Китаро, рассмотренных в первой части настоящей книги в связи проблемой субъективности, пространство и время анализируются как формы объединяющей деятельности сознания.

В «Исследовании блага» Нисида отождествляет реальность с совокупностью феноменов сознания, которые возникают как движения саморефлексии некой объединяющей силы (*тоицу рёку*, 統一力). Эта сила есть трансцендентная активность сознания, которая генерирует и синтезирует его содержание в актах самообъективации, посредством которых она проявляется сама для себя, создавая мир как свой собственный самообраз. Объективация этой чистой активности (*дзюн кацудо*, 純活動) сознания ведет к появлению его конкретного содержания. В соответствии с фундаментальным тезисом «Исследования блага», когда мы осознаем нечто, как происходящее в каком-то месте и в какое-то время, мы не воспринимаем изначальную активность сознания, а только сформированный ею образ. Исходный акт сознания свободен от каких-либо ограничений и рамок объективированного мира, накладываемых на него. Нисида описывает чистый опыт как единственную реальность, а многообразный мир предстает как образ самообъективируемого сознания. В контексте этой картины пространство и время определяются как формы, посредством которых содержание опыта объединяется; при этом они не имеют значения фундаментальных структур, опре-

деляющих акт сознания: «Такие вещи как пространство и время являются формами, которые объединяют опыт, основываясь на его содержании...»¹⁴⁹.

Более подробно понимание времени в этой работе отражают следующие строки: «То, что мы называем временем, есть не что иное, как форма, которая упорядочивает содержание нашего опыта, так как, чтобы идея времени возникла, содержание сознания должно сначала быть сплавлено и объединено, чтобы стать одним целым. Если бы это не было так, мы бы не могли мыслить темпорально, связывая и упорядочивая то, что происходит до и после. Таким образом, объединяющая функция сознания не контролируется временем, но напротив, время устанавливается этой объединительной функцией. Мы должны сказать, что в основании сознания лежит некая трансцендентная, неизменная вещь за пределами времени»¹⁵⁰. При этом уже начиная с первых страниц можно наблюдать четкое разграничение между осознаваемыми модусами времени и настоящим принципиально иного порядка, в котором существует чистый опыт. Формулируя свое понимание чистого опыта, Нисида пишет: «Мысли относительно прошлого или настоящего, даже если они принадлежат нашему собственному сознанию, уже не принадлежат чистому опыту в тот момент, когда мы высказываем их в форме суждения. Действительно, чистый опыт может существовать только в настоящем сознании событий как они есть, без придания им каких-либо значений»¹⁵¹. Далее Нисида рассуждает так: «Настоящее чистого опыта не является тем интеллектуально созданным настоящим, которое перестает быть настоящим, когда человек думает о нем». Он также подчеркивает, что «фокус сознания постоянно находится в настоящем» и поэтому «человек не воспринимает прошлое непосредственно», а переживает его в настоящем сознании¹⁵². В дальнейшем презентистская направленность только усиливается и получает всестороннее развитие в его последующих работах.

Вместе с тем нельзя не заметить уже в «Исследовании блага» особое внимание к пространственной составляющей сознания в связи с проблемой объединения опыта различных инди-

¹⁴⁹ *Нисида Китаро*. Дзэн-но кэнкю (Исследование блага) // Нисида Китаро дзэн-сю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 1. С. 27.

¹⁵⁰ Там же. С. 73–74.

¹⁵¹ Там же. С. 10.

¹⁵² См.: там же. С. 11.

видов, которое рассматривается как объединение отдельных полей опыта. Принцип единства поля «чистого опыта» позволяет Нисиде объяснить пути взаимодействия отдельных сознаний и образование надындивидуальных форм сознания: «Подобно тому, как сознание индивида образует единую реальность, где сегодняшнее и вчерашнее сознание непосредственно соединены, сознания наших жизней могут быть восприняты как целое. Когда мы продолжаем дальше данную мысль, мы видим, что она верна не только внутри области одного индивида, но мы также можем рассматривать как одно различные сознания, соединенные вместе... Дух каждого индивида есть не что иное, как клетка внутри социального духа»¹⁵³.

Тем не менее пространство и время, согласно взгляду, выраженному в «Исследовании блага», предстают как результаты вторичной рефлексии над феноменами опыта, поскольку «все феномены сознания в его состоянии непосредственного опыта есть только одна деятельность, но благодаря рефлексии над ними как над объектами познания их содержание по-разному анализируется и различается»¹⁵⁴.

В связи с этим Нсида пишет: «Факты непосредственного опыта, которые нам даны, есть только феномены сознания. Пространство, время и материальная сила – просто понятия, установленные в результате объединения и объяснения этих фактов»¹⁵⁵.

Восприятие пространства и времени в качестве осознаваемых форм опыта сохраняется и в другой важнейшей из ранних работ Нисиды Китаро – «Интуиция и рефлексия в самопостижении». Примером тому может служить следующее высказывание: «...что представляет собой время? Оно несомненно есть форма, которая объединяет наш опыт, но способность к объединению с помощью этой формы происходит от объединяющей функции трансцендентальной аперцепции»¹⁵⁶. При этом Нсида продолжает подчеркивать абстрактный характер понятий пространства и времени, указывая на их производность от процесса самодетерминации со-

¹⁵³ *Нсида Китаро*. Дзэн-но кэнкю (Исследование блага). С. 75.

¹⁵⁴ Там же. С. 191.

¹⁵⁵ Там же. С. 179.

¹⁵⁶ *Нсида Китаро*. Дзикаку ни окэру тэкан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостижении) // Нсида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 2. С. 33.

знания: «...аналогично тому, как самоосознание дает основу для чистого времени, оно также представляет основу для чистого пространства, формы внешнего. Оно придает и времени и пространству их априорные качества. Тогда как время и число выражают бесконечную прогрессию самоосознания... пространство есть... выражение внутреннего единства самоосознания, которое лежит в основе бесчисленных взаимосвязей... Самоосознание есть одно-временно бесконечная прогрессия “рефлексий и действий” и неизменное единство...»¹⁵⁷.

Таким образом, несмотря на то, что Нисида частично принимает представления о времени и пространстве Канта и неокантианцев, соглашаясь с ними в том, что время и пространство являются формами объединения опыта, «позволяющими каждому фрагменту нашего непрерывного гетерогенного опыта рассматриваться в качестве гомогенного»¹⁵⁸, его подход принципиально отличается. Нисида рассматривает пространство время не как изначально заданные априорные формы сознания (конституирующие условия опыта), а как продукты деятельности самоосознания.

В «Интуиции и рефлексии» в процессе размышлений над подходами неокантианцев, Гегеля, Бергсона, Гуссерля появляются дополнительные нюансы в осмыслении пространства и времени – ставятся проблемы их реальности, гомогенности, континуальности.

В этой работе Нисида показывает образование воспринимаемых времени и пространства из первоначального акта самоосознания, во многом повторяя идеи Когена о конструировании времени и пространства. Приведем пример его рассуждений: «Самоосознание как интроспекция обнаруживает развитие в двух направлениях. С одной стороны, это хронологическая вертикальная динамика, наблюдаемая в нашей индивидуальной истории, а с другой стороны, происходит горизонтальное развитие в направлении центра более общего “я”... Индивидуальное развитие есть основа времени и числа, характеризуемая Когеном как “предвосхищение”. Развитие всеобщего, объединение индивидов представляет собой основу пространства и геометрических отношений»¹⁵⁹.

¹⁵⁷ См.: *Нисида Китаро*. Дзикаку ни окэру тэкан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостжении). С. 191–192.

¹⁵⁸ См.: там же. С. 39.

¹⁵⁹ Там же. С. 210.

Вместе с тем в отличие от Когена Нисида не разделяет какую бы то ни было предзаданность в виде «предвосхищения» или наличие внешних целей движения сознания.

Важно отметить, что процесс самодетерминации сознания рассматривается Нисидой как непосредственный опыт самоотрицания себя внутри себя и в связи с этим определяется как «дисконтинуальная континуальность» (*хирэндзоку-но рэндзоку, 非連続の連続*). В результате и пространство, и время предстают в виде прерывистой длительности, сочетающей континуальность и гетерогенность.

Вполне закономерно, что Нисида разделяет взгляды Бергсона и Гуссерля о том, что абсолютное время, абстрагируемое естественными науками, которое течет бесконечно, но разделяется на равномерные отрезки и может быть измерено, не является исходной фундаментальной формой времени. С точки зрения Нисиды, представления о развитии вселенной, созданные естественными науками, есть только один из возможных путей осмысления мира опыта¹⁶⁰. Он принимает мнение Бергсона, что абсолютное время происходит от привычки спатиализировать время, рассматривая его как абсолютно гомогенную линию¹⁶¹.

Нисида утверждает, что образ вечно текущего из прошлого в будущее гомогенного времени не находит подтверждения в действительности¹⁶².

Акцентирование пространственного аспекта в соотношении времени и пространства происходит у Нисиды уже в иной форме, отличной от стереотипа линейности. Развивая тему реальности времени, Нисида показывает различие между физическим временем естественных наук и последовательностью актов внутреннего творчества «жизненного порыва», рассматриваемой им как базовая исходная форма времени. Анализ этой базовой формы времени с точки зрения восприятия «жизненного порыва» как самоосознания приводит Нисиду к следующему выводу: «Эта внутренняя последовательность, или то, что Гуссерль называл феноменологическим временем, является более фундаменталь-

¹⁶⁰ См.: *Нисида Китаро*. Дзикаку ни окэру тэкан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостжении). С. 226.

¹⁶¹ См.: там же. С. 257.

¹⁶² См.: там же. С. 227.

ной, чем физическое время, которое создано на его основании. Подлинные начала вселенной находятся не в удаленном прошлом космических туманностей, а в центре внутреннего творчества. Как показывает теория относительности, абсолютное время есть идеал, у которого нет надежного базиса в действительности, и выбор координат физических явлений, когда мы организуем содержание опыта в форме пространства, как раз и определяет последовательность времени»¹⁶³.

В противоположность образу линейного времени Нисида склоняется к модели волнообразного времени, распространяющегося из центра, совпадающего с настоящим моментом. Рассматривая процесс самодетерминации сознания как движение самосознающей воли, Нисида рассуждает следующим образом: «Можно представить череду актов воли в виде темпоральных фактов и сконструировать их непрерывную последовательность, вид реальной длительности. Однако воля не движется по прямой линии из прошлого к будущему; ее движение волнообразно распространяется в виде кругов, расходящихся из настоящего как из центра. Если мы стараемся выстроить звенья цепи волевой активности в прямую линию, мы получаем некоторый порядок, но это – порядок окаменевшей воли. Мы не в состоянии воспринять свободное движение живой воли...»¹⁶⁴.

Одной из проблем, на которой останавливает свое внимание Нисида, является проблема возможности движения времени вспять или повторного переживания опыта прошлого. Он вступает в полемику с Бергсоном, который придерживался концепции необратимости времени, выдвинутой им в «Опыте непосредственных данных сознания», а также «Материи и памяти»¹⁶⁵. В свою очередь, Нисида утверждает, что «воля переворачивает прошлое и делает его настоящим»¹⁶⁶. В опровержение тезиса о необратимости времени он приводит развернутую аргументацию. Во-первых, он говорит, что если абсолютное время, сконструированное мышле-

¹⁶³ *Нисида Китаро*. Дзикаку ни окэру тэкан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостжении). С. 226–227.

¹⁶⁴ См.: там же. С. 269–270.

¹⁶⁵ См.: *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память // *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 137, 247.

¹⁶⁶ *Нисида Китаро*. Дзикаку ни окэру тэкан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостжении) // *Нисида Китаро дзэнсю* (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 2. С. 270.

нием и представленное в виде системы координат, которым оперирует физика, не допускает движения вспять, то реальная длительность недоступна для нашей рефлексии, поэтому она не может оцениваться ни как обратимая, ни как необратимая¹⁶⁷. Во-вторых, Нисида утверждает, что значения, которые мы осознаем, одинаковы и в прошлом, и в настоящем, и они не подвержены влиянию наших меняющихся актов сознания. По его словам, нам кажется, что феномены сознания могут возникать только единожды, так как мы считаем, что наше осознание этих феноменов и есть их сущность, и они появляются во времени, однако в этом случае было бы трудно представить какое-либо единство между феноменами сознания и выйти за пределы фактуальности сознания¹⁶⁸. Следующий его довод состоит в том, что в динамическом состоянии самосознающая воля превосходит временные отношения, которые присущи феноменам сознания, более того, они производны от нее, поэтому «воля может сделать прошлое настоящим». Приведем еще несколько отрывков из «Интуиции и рефлексии»: «В воле все миры объектов, прошлое, настоящее и будущее являются настоящим, и прошлое целиком принадлежит настоящему и меняется вместе с ним. Хотя чистая длительность неповторима, в творческой эволюции вся совокупность прошлого функционирует как настоящее, и чем глубже мы проникаем в основания нашего “я”, тем выше наша способность трансформировать прошлое в настоящее... В воле мы можем сделать все прошлое настоящим, объединяя все его содержание в динамическом состоянии. Или, иначе говоря, в этом динамическом состоянии прошлое, настоящее и будущее упраздняются и время преодолевается... Воля делает прошлое настоящим в памяти. Мы представляем воссоздаваемое в памяти “я” и настоящее “я” по-разному, поскольку мы смешиваем “я” во всей его полноте с “я” как объектом познания, и оказываемся не в состоянии понять, что даже в текущем акте познания “я” как объект отличается от “я”, которое целиком не поддается рефлексии... Как объект познания “я” не может вернуться в прошлое, но как необъективируемая воля, как подлинный субъект “я” может сделать прошлое настоящим. Ощущение неповторимости времени

¹⁶⁷ *Нисида Китаро*. Дзикаку ни окэру тэккан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостжении). С. 259.

¹⁶⁸ См.: Там же. С. 264–265.

есть невозможность нашего выхода за пределы активного субъекта, невозможность для самоосознания сделать объектом “я” во всей его целостности. “Я” вспоминаемое и рефлексия “я” настоящего отличаются от подлинного “я”...»¹⁶⁹.

В духе феноменологии Нисиды утверждает, что только живому существу доступно ощущение времени и переживание момента настоящего, поскольку оно непосредственно причастно к потоку самоосознания.

В этой связи он пишет: «Прошлое принадлежит памяти, будущее есть не что иное, как ожидание, и только в настоящем “я” соприкасается с реальностью, теряется в реальности, становится с ней одним целым. Настоящее есть модус, когда реальность пребывает в состоянии абсолютной активности. Если подлинное самосознание, как утверждал Фихте, есть абсолютная активность, то настоящее есть точное местонахождение самоосознания»¹⁷⁰. И далее: «Настоящее есть центр гравитации реальности, так как оно есть точка, где наш опыт пребывает в движении, а только то, что пребывает в движении, обладает реальностью»¹⁷¹.

Настоящее, с точки зрения Нисиды, есть не только момент соединения с реальностью и объединения одной системы опыта, но также является точкой, в которой эта система превосходит себя и перетекает в другие системы, «точкой, в которой различные системы объединяются в абсолютной реальности»¹⁷².

Дальнейшая эволюция в подходе к пространству и времени у Нисиды Китаро происходит в результате построения концепции «места» как поля, в котором происходит не только дифференциация содержания конкретной деятельности сознания, но и его сопоставление его с другим содержанием, находящимся в том же самом поле. Впервые эта концепция была разработана им в эссе «Место», вошедшем в книгу «От действующего к видящему». В этом новом контексте пространство и время определяются как производные измерения самодетерминации места опыта, однако при этом они не оказывают определяющего влияния на формирование данного локуса.

¹⁶⁹ *Нисида Китаро*. Дзикаку ни окэру тёккан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостжении). С. 267–268.

¹⁷⁰ Там же. С. 245.

¹⁷¹ Там же. С. 256.

¹⁷² Там же.

Пространственные образы в философии Нисиды Китаро

Помимо рассмотренных выше подходов к проблематизации пространства и времени у Нисиды Китаро важным аспектом является использование им пространственных коннотаций при конструировании трансцендентального образа субъекта, логики места, а также и самого времени. И это обстоятельство еще раз отражает значение пространственного восприятия в японской культуре в целом.

Одной из центральных категорий философии Нисиды является, как уже было сказано, категория «места». В начале своего эссе Нисида говорит, что при создании концепции «места» на него повлияло понятие *chora*, которое ему встретилось в платоновском диалоге «Тиммей», где оно обозначает вместилище, содержащее идеи-матрицы всех вещей, оставаясь при этом неопределенным. С другой стороны, существует предположение, что на создание концепции места Нисиду натолкнуло восприятие предиката как места у Эмиля Ласка – ученика Риккерта¹⁷³.

В философии Нисиды концепция места была сформирована частично как ответ на проблему познания, частично как ответ на вопрос, как следует философски понимать сознание. С одной стороны, «место» как место непосредственного чистого опыта – это подлинная основа «я», и в то же время Нисида называл его «местом небытия», локусом его самоидентификации. Для Нисиды место – это нечто подобное зеркалу, которое отражает само себя: «Зеркало, которое отражает само себя, есть не только место, где познание принимает свою форму, но также где формируются эмоции и воля»¹⁷⁴.

В «Тиммее» Платона *chora* выступает как посредник между миром идей и их конкретными воплощениями в виде вещей, при этом сама она не принимает формы вещей. Нисида в своем знаменитом суждении «чтобы могла существовать отдельная вещь, должно существовать место, в котором она находится», отдельную вещь и место представляет в виде противопоставления точки и круга.

¹⁷³ См.: Place and Dialectic. Two Essays by Nishida Kitaro. N. Y., Oxford, 2012. С. 13–14.

¹⁷⁴ *Нисида Китаро*. Хатараку моно кара миру моно-э (От действующего к видящему) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 4. С. 213.

Идея логики Нисиды, в центре которой не грамматический или логический субъект суждения, а предикат, получила название логики «места». Вместо построения концепции субъекта как центра вселенной Нисида отдает приоритет предикату, на базе которого субъект идентифицируется. В то же время речь не идет об аристотелевском универсальном предикате. Его целью было разработать логику, в которой предикат, понимаемый как превосходящее место универсальности, может партикуляризовать себя таким образом, что конкретный индивид появляется в качестве самодетерминации универсального. Функционирование самоопределения универсальности объясняется Нисидой через пространственные образы поля, места. Предикат в логике Нисиды определяет и пространственно превосходит субъект как свою собственную партикуляризацию.

Для Нисиды «место» менее общего порядка поглощается местом более общего порядка, что может быть представлено в виде концентрических кругов, при этом предельным местом становится «место абсолютного небытия», которое включает в себя все вещи, в том числе и время¹⁷⁵.

В более поздней работе «Самоосознающая система универсального» (1930) Нисида показывает, что структура самоосознания может быть представлена в виде трех основных уровней, описываемых в терминах типологии «места». Он различает, во-первых, «место бытия», где сознание детерминирует мир природы, что находит выражение в суждениях о вещах. Во-вторых, «место относительного небытия», в котором рождается осознание «я», отличного от мира природы, и поэтому определяемого термином «относительное небытие»; и в-третьих, «место абсолютного небытия», в котором бытие возникает через оппозицию к относительно небытию, представляя собой локус отрицания отрицания.

¹⁷⁵ См.: *Нисида Китаро*. Эйэн-но има-но дзико гэнтэй (Самоопределение вечно-го сейчас) // *Нисида Китаро дзэнсю*. Т. 6. С. 187.

«Вечное сейчас»

Примером восприятия времени через призму пространственности в философии Нисиды Китаро является концепция «вечного сейчас» (*эйэн-но има*, 永遠の今) или «абсолютного настоящего» (*дзэнтайтэки-но гэндзай*, 絶対的の現在), которую он развивает в книге «Самопостигающая самодетерминация ничто» («無の自覺的眼底»), в частности в разделе «Самоопределение вечного сейчас». Аналоги этой концепции он находит не только в буддийской мысли, но и в западной традиции. Идею вечности как основы времени Нисида обнаруживает у Платона, Августина и Экхарта. В частности, он пишет: «То, что подразумевается под “вечным сейчас” *nunc aeternum*, по словам Экхарта, означает не что иное, как исчезновение в одной точке настоящего и безграничного прошлого и безграничного будущего; “сейчас” создает мир подобно Богу в первый день творения; время каждый раз начинается заново»¹⁷⁶. Ссылаясь на Августина, он утверждал: «Как говорил Августин, существуют не прошлое, настоящее и будущее, а настоящее прошлого, настоящее настоящего и настоящее будущего. Настоящее способно вобрать в себя прошлое, настоящее и будущее»¹⁷⁷. Вслед за ними Нисида говорит о «вечном сейчас», которое включает в себя все модусы времени, в том числе и преходящее настоящее, конституируемое как *ноэма*. По определению Нисиды, «вечное сейчас» есть самодетерминация абсолютного ничто, и таким образом оно представляет собой основу времени: «То, что мыслится как абсолютное ничто, должно заключать в себе течение времени; время есть то, что оборачивается внутри вечного сейчас»¹⁷⁸. При этом «вечное сейчас» может стать началом времени в любом конкретном месте, и таким местом является сознание отдельного человека: «Благодаря самодетерминации абсолютного ничто появляется бесчисленное количество людей, и можно полагать, что устанавливается бесчисленное множество времен... То, что детерминирует все эти времена, может быть также названо абсолютным настоящим»¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Нисида Китаро. Эйэн-но има-но дзико гэнтэй (Самоопределение вечного сейчас). С. 182.

¹⁷⁷ Там же. С. 183.

¹⁷⁸ Нисида Китаро. Ватаси то нандзи (Я и ты) // Нисида Китаро дзэнсю. Т. 6. С. 377.

¹⁷⁹ Нисида Китаро. Эйэн-но има-но дзико гэнтэй (Самоопределение вечного сейчас) // Нисида Китаро дзэнсю. Т. 6. С. 188.

Таким образом, по словам Нисиды, «не “я” существует во времени, а время существует в наших “я”»¹⁸⁰. В результате пространственный характер времени у Нисиды проявляется также в том, что «сейчас» подразумевает место, в котором «абсолютное ничто» самодетерминируется через самоопределение отдельных «я»: «Настоящее есть настоящее, находящееся именно в месте самоопределения “я”... Можно допустить, что здесь гасится бесконечное прошлое и здесь начинается бесконечное будущее»¹⁸¹.

Точка, в которую сходится прошлое и от которой отсчитывается будущее, Нисида определяет как «здесь»¹⁸². «Вечное сейчас» представляется им как круг, поле, центр которого может возникать где угодно¹⁸³.

Концепция «исторического тела»

Еще одной темой, которую представляется уместным затронуть в связи с проблемами пространства и времени, – это тема истории. Свое оригинальное видение истории Нисида представил, в частности, в форме концепции «исторического тела», которая была сформулирована в лекциях, прочитанных в 1937 г. В Женском техническом колледже г. Нагано в рамках заседаний Философского общества Синано. В этих лекциях, обозначая важность проблемы телесности вообще, он предлагает пространственное восприятие истории как совокупности человеческого опыта. Приведем образец его рассуждений: «Исторический мир представляет собой нечто, пребывающее в состоянии творчества, и следовательно люди являются творческими элементами этого исторического мира... Наша человеческая сущность состоит в том, что мы активны как части, как элементы исторического мира. Поскольку мы обладаем телами, можно сказать, что мы делаем вещи элементами этого мира. И сама наша жизнь и наше истинное “я” существуют в месте, которое является творческим субъектом, становясь элементом этого историче-

¹⁸⁰ *Нисида Китаро*. Эйэн-но има-но дзико гэнтэй (Самоопределение вечного сейчас). С. 187.

¹⁸¹ Там же. С. 190–191.

¹⁸² См.: там же. С. 181–182.

¹⁸³ См.: там же. С. 199.

ского мира... Я настаиваю на том, что понятие историческое тело не относится только к материальному телу в обыденном смысле... Тело и сознающее “я” не существуют отдельно от творящего и производящего исторического мира. Тело существует только в тот момент, когда оно функционирует в историческом мире. Следовательно и человеческое общество, которое есть продолжение человеческого тела в широком смысле должно рассматриваться как историческое тело, обладающее телесными характеристиками»¹⁸⁴.

Подобный подход к истории не как к чисто временному, но и пространственному явлению позволил Нисиде обосновать теорию уникальных и в то же время не изолированных друг от друга культурно-исторических тел, которую часто неадекватно воспринимали как апологию национальной исключительности. Идею национального тела Нисиды сформулировал следующим образом: «Как же насчет творческого процесса японского общества? Его развитие включает создание общества исторического тела Японии. Оно имеет свою творческую миссию... Все народы, которые развили свои индивидуальные культуры, являются такими историческими видами. Они представляют собой творческие виды, которые постепенно начинают взаимодействовать и развиваться далее в своем направлении... Исторический мир развивается таким путем через свою творческую активность»¹⁸⁵.

Нельзя не отметить, что идеи времени и пространства, представленные в работах Нисиды, бросали определенный вызов философским представлениям западного модерна. Его понимание времени не предусматривало какой-либо телеологии, идеи направленного движения, прогресса. Концепции «места» и «вечно-сейчас» давали ключ к осмыслению того, что любые дихотомии и метанарративы есть не что иное, как конструкции человеческого разума, возникшие в конкретном поле опыта, и не могут рассматриваться как предзаданные и абсолютные. Сближение пространства и истории в философии Нисиды стало принципиально новым для философии XX в., тогда как доминирующей тенденцией на протяжении XIX–XX вв. было противопоставление истории и пространства.

¹⁸⁴ Sourcebook for modern Japanese Philosophy. Selected Documents / Ed. by D.A. Dilworth, V.H. Viglielmo and J.C. Maraldo. Westport, Connecticut; L., 1998. P. 51.

¹⁸⁵ Ibid. P. 53.

Глава 2. Проблемы пространства и времени в трудах Вацудзи Тэцуро «Этика» и «Климат»

Ознакомление с такими работами, как «Бытие и время» Хайдеггера, «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерля, «Длительность и одновременность» Бергсона, а также более ранними сочинениями Бергсона и Brentano побудило Вацудзи Тэцуро предложить свои ответы на вопросы, поставленные этими мыслителями в том числе и в отношении проблем пространства и времени. Это один из примеров выстраивания межкультурного философского дискурса, ставшего возможным благодаря взаимодействию и взаимообогащению культурных традиций.

К числу затрагиваемых Вацудзи тем, многие из которых ранее четко не формулировались в традиционной японской мысли, относились вопросы соотношения пространства, времени и бытия, субъективности или объективности, априорности или апостериорности, дискретности или гомогенности пространства и времени, соотношения понятий пространства и времени с пространственностью и временностью, линейности или нелинейности времени и т. д. Таким образом размышление над проблемами времени и пространства, поставленными западными философами, послужило для Вацудзи Тэцуро толчком для переформулирования и переосмысления этих проблем, отталкиваясь от собственной духовной традиции.

Проблемы пространства и времени рассматриваются в таких сочинениях Вацудзи Тэцуро, как «Климат» («Фудо», 1935 г.) и «Этика» («Ринригаку» в 3 т., 1937–1949 гг.).

Пространство и время сквозь призму человеческого существования

Концепция человеческого существования (*нингэн сондзай*, 人間存在) явилась основой, на которой японский мыслитель выстраивал свою теорию пространства и времени. Понятие человеческого существования у Вацудзи Тэцуро фактически явилось результатом критического переосмысления хайдег-

геровского *Dasein* (вот-бытие) или, скорее, было создано как антипод последнего. У Хайдеггера понятие *Dasein*, мыслимое как реальность, с которой непосредственно имеет дело индивид, как сущее, вопрошающее о своем существовании, является фундаментом, на котором строится его онтология нового типа, отличная от предшествующей метафизики. Для Вацудзи человеческое существование *нингэн сондзай* выражает динамическую форму бытования, в основе которой лежит процесс отрицания отрицания, объединяющий индивидуальное и социальное. Данную динамическую трансформацию Вацудзи рассматривает прежде всего в ракурсе практического действия, подчиняя онтологию этике и провозглашая расширительно трактуемую им этику главной наукой о человеческом бытии. В этом своем устремлении он следует в русле дальневосточной духовной традиции, сконцентрированной преимущественно на вопросах практической ориентации человека в мире и обществе, нежели на вопросах устройства мира или его «понимания». Несмотря на это онтологическая проблематика все равно так или иначе присутствует у японского мыслителя.

Dasein выступает у Хайдеггера как подлинное человеческое существование в отличие от неподлинного – *Dasman*, часто переводимого как «люди». Подлинность человеческого существования состоит, согласно Хайдеггеру, в его неразтворенности в повседневности, тогда как бытие с другими ведет к отчуждению человека, утрате им своей индивидуальности, превращению его в часть безличной массы. У Вацудзи, напротив, аутентичность человеческого существования заключается не просто его связи с миром, а в нахождении в постоянной взаимной коммуникации и взаимной трансформации с другими, т. е. в социальном бытии. Используя модель отрицания отрицания как пути самореализации, Вацудзи так описывает способ обретения подлинного состояния: «Человеческое существование есть непрекращающееся движение, в процессе которого происходит становление индивидуального через отрицание общественного, и затем отрицание этого индивидуального и постижение того, что общественное есть возвращение к своей аутентичности»¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Вацудзи Тэцууро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 195.

В отличие от используемого Хайдеггером понятия *Dasein*, где *Da* означает «здесь», а *Sein* может обозначать как существование, так и сущность, а также логическую связку «есть», соединяющую субъект и предикат, японское слово *сондзай*, согласно Вацудзи, состоит из элементов *сон*, выражающего наличие в противоположность отсутствию, и *дзай*, выражающего пребывание в определенном месте в противоположность перемещению. Вацудзи подчеркивает, что *сондзай* применительно к человеческому существованию не имеет ничего общего ни с существованием объективной вещи, ни с логической связкой «быть». Это существование есть динамические отношения субъекта, которые отличаются от онтических отношений между одним объектом и другим, равно как и от отношений в ноэматическом смысле слова¹⁸⁷. В связи с этим наиболее точный перевод понятия *нингэн сондзай* – «человеческое существование среди других» или «человеческое существование в процессе взаимодействия с другими».

Человек, таким образом, рассматривался Вацудзи не только как индивид и не только как социальное существо, а как совокупность этих двух структурирующих элементов, находящихся в диалектической взаимосвязи.

Весьма показательна также критика Вацудзи идеи Хайдеггера о достижении полноты человеческого бытия через движение к смерти. В частности, в «Этике» он высказывается следующим образом: «Хайдеггер интерпретирует единую структуру заботы, внутренне присущую бытию в мире, как темпоральность. Это бытие, которое проявляет свою полноту с помощью смерти, является индивидуальным от начала до конца, и не имеет ничего общего с человеческим существованием (*нингэн сондзай*). Когда «полнота бытия в мире воспринимается через посредство феномена смерти, это есть полнота индивидуального бытия. Полнота человеческого существования как *нингэн сондзай* ускользает от Хайдеггера. Следовательно то, что Хайдеггер сделал, это – докопался до индивидуального бытия в поисках места, в котором находится темпоральность, но он не смог пойти так далеко, чтобы проникнуть в бытие человека как *нингэн сондзай*. Для Хайдеггера самопостижение изолированного “я” через готовность к смерти ориентировано на будущее... “Я”, которое должно вернуться к себе в единстве

¹⁸⁷ См.: Вацудзи Тэцууро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 246.

темпоральности абсолютно изолированно. Даже когда речь идет о нахождении “вне себя”, “я” также изолированно. Темпоральность, которая представлена как единство самоопределения “я”, есть подлинно индивидуальная темпоральность. Как результат эта темпоральность не может быть материализована в форме историчности... Главная тема Хайдеггера относилась к бытию и времени, но не к бытию человека среди других людей (*нингэн сондзай*)»¹⁸⁸. Согласно Вацудзи, попытки Хайдеггера «прояснить только структуру индивидуального бытия под видом единства, которое представляется как самосознающее прибытие, не увенчались успехом в решении проблемы жизненного единства между одним и другим индивидами. Это проистекает из односторонности его подхода, с помощью которого он старался постичь бытие человека среди других (*нингэн сондзай*) в терминах индивидуального бытия»¹⁸⁹.

В отличие от Хайдеггера, который считал экзистенциал смерти тем элементом, через который человеческое бытие достигает своей полноты, Вацудзи полагал, что полнота человеческого бытия как *нингэн сонзай* достигается через двойное отрицание его индивидуальной составляющей. В качестве альтернативы японский мыслитель предлагает свое собственное видение полноты человеческого бытия: «Мы не можем достичь полноты человеческого существования (*нингэн сондзай*) только через смерть как его конец. Эта полнота прежде всего должна быть найдена за пределами полноты индивидуального бытия, а только в и через бесконечные оппозиции и единства отдельных целостностей. Поэтому целостность человека среди людей (*нингэн*) хотя и включает бытие к смерти, есть также целостность, выходящая за пределы смерти... Отсюда тотальная возможность *нингэн сондзай* должна быть найдена не в “бытии к смерти”, но в недальной связи между я и другим, раскрывающейся в направлении абсолютной целостности...»¹⁹⁰.

Вацудзи Тэцуро вводит специальное понятие, представляющее собой своеобразную альтернативу понятиям «интенциональность» у Гуссерля и «забота» у Хайдеггера и характеризующее форму и способ человеческого существования в контексте окружающего мира. Это понятие – *айдагара* (間柄), которое означает

¹⁸⁸ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1. С. 233–234.

¹⁸⁹ Там же. С. 234.

¹⁹⁰ Там же. С. 236.

как взаимную ориентацию и взаимную трансформацию отдельных «я», так и само поле, среду их взаимодействий, может быть переведено как междуположенность, взаимоположенность, взаимонаправленность и т. д. Лексически оно является производным от слова *айда* (между, среди), входящего в состав понятия человек (*нингэн*), благодаря присоединению к нему смыслового компонента *гара* (柄), означающего характер, качество, состояние. Идея *айдагара* явилась своеобразным радикальным решением Вацудзи проблемы intersubjectивности, поставленной Гуссерлем вне контекста анализа сознания времени в «Логических исследованиях», где ее разрешение предлагалось посредством концепции смыслов, и позднее в «Картезианских медитациях» через восприятие Другого Я. Не исключено, что прообразом идеи *айдагара* Вацудзи Тэцуро стала доктрина дальневосточной буддийской школы Кэгон (кит. Хуаянь), утверждавшая, в частности, отсутствие преград между феноменами, взаимопроникновение и взаимоотражение всех дел и вещей как способ их бытия.

Нередко японский мыслитель употребляет понятие *айдагара* в качестве прилагательного, характеризующего человеческое существование – «взаимоположенное существование». Именно это «взаимоположенное» существование, согласно Вацудзи, – исток первичного времени и пространства¹⁹¹.

Соответственно, свое исследование пространства и времени Вацудзи выстраивает на примерах таких явлений, как сообщение и коммуникация, которые рассматриваются им как наиболее репрезентативные формы практического взаимодействия между людьми.

Пространство и время *versus* пространственность и временность

В широком применении Вацудзи наряду с понятиями «пространство» и «время» понятий «пространственность» и «временность», когда речь идет о *нингэн сондзай*, также можно усмотреть влияние Гуссерля и Хайдеггера. Понятие «временность» было введено Гуссерлем и получило дальнейшую разработку у Хайдеггера.

¹⁹¹ Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 2 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 11. Токио, 1962. С. 5.

По словам российского исследователя В.И. Молчанова, поворот от объективного времени к временности сознания у Гуссерля произошел ради того, чтобы схватить сам поток сознания. У Хайдеггера поворот от объективного времени к временности – это не поиск всеобщих структур сознания, а поворот к экзистенциальной временности¹⁹².

Точно так же Хайдеггер отличает пространство физического мира или математическое понятие пространства от экзистенциальной пространственности. В свою очередь, Вацудзи дает следующее разъяснение понятий пространственности и временности: «Без принятия во внимание пространственной протяженности мы не можем дать удовлетворительного объяснения личностных отношений между я и другим... Несомненно, что субъективная пространственность не имеет ничего общего с пространством, которое проявляется в протяженности вещей. Поэтому для нас условно допустимо исключать пространство из человеческих отношений. Но мы не должны исключать вместе с этим субъективную пространственность. Если человеческие отношения подобно логическим отношениям остаются полностью непространственной связью значений, то они остаются номатически сформированными значениями и не могут стать характерной чертой практического человеческого существования. Причина, по которой попытки понять общество через человеческие отношения становятся жертвой абстракции, заключается в том, что из человеческих отношений вместе с пространством исключается и субъективная пространственность»¹⁹³.

Проблема соотношения субъективной пространственности и пространства решается Вацудзи в форме рассмотрения последнего в качестве результата процесса объективации или экстернализации первого. В «Этике» мы находим такое описание этого процесса объективации: «...какие бы вещи мы ни постигали как объекты, еще до объективации мы уже опознаем их как Других. В этом смысле пространственность субъекта уже работает как форма, через которую нечто обнаруживается как объективное.

¹⁹² См.: Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1988. URL: sbiblio.com/biblio/archive/molchanov_vremja/02.aspx (дата обращения: 30.10.2017).

¹⁹³ Вацудзи *Тэцуро* дзэнсю. Т. 10. С. 174.

Иными словами, эти субъекты, которые находятся в оппозиции к Я, принимая форму Ты или Он, представляют собой в целом результат действия исконного элемента, который делает возможным появление любого объекта»¹⁹⁴.

Относительно временности Вацудзи пишет: «Мы осознаем единство человеческого существования как временность. Как мы замечали ранее, не существует такой вещи, как пространство, а есть “пространственность” как экзистенциальная структура человеческого существования; точно так же нет вещи, называемой временем, а есть темпоральность человеческого существования. Более того, человек не существует во времени, но, напротив, время возникает из человеческого существования. Так как то, что существует в пространственно-временной манере, есть человеческое существо, мы должны рассматривать человеческое существование в своей попытке подойти к пониманию сущностных черт пространства и времени...

Каждая концепция времени происходит из субъективной временности, независимо от того, научная эта концепция или нет. Понятие времени чаще всего подразумевает каждый момент человеческих отношений, которые нацелены на будущее, одновременно неся в себе прошлое. Например, время, когда некто родился, женился, умер, встретился с кем-то, уехал и т. д. Такое время не есть нечто измеримое. Наоборот – это случай, или возможность, присутствующая в человеческих отношениях...»¹⁹⁵.

«Пространственный поворот» и проблема соотношения пространственности и временности у Вацудзи Тэцуро

Полемизируя с позицией Хайдеггера, представленной в «Бытии и времени», Вацудзи значительное место уделяет именно пространственности. Для него рассмотрение субъективной пространственности как сущностной характеристики человеческого бытия важно прежде всего потому, что, по его словам, без нее отношения между людьми не могут быть поняты¹⁹⁶. Именно со

¹⁹⁴ Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 187.

¹⁹⁵ Там же. С. 199–200.

¹⁹⁶ См.: там же. С. 173–174.

склонностью Хайдеггера и других западных философов рассматривать человеческое существование как индивидуальное и недооценивать его социальный аспект Вацудзи связывал тот факт, что они отдавали приоритет анализу его как бытия во времени, не уделяя должного внимания пространственному аспекту. По мнению Вацудзи, уже сама структура человеческого существования, выраженная в понятии *нингэн сондзай*, изначально предполагает также и пространственные характеристики: «...мы исходим из того, что человек (*нингэн*) не является только индивидом, но составляет единство двойственности индивидуального и социального. Поэтому мы должны исследовать временность *нингэн сондзай* в согласии с субъективной пространственностью, в которой я и другой, хотя и противопоставлены друг другу, тем не менее приведены в единство»¹⁹⁷.

В предисловии к «Климату» Вацудзи объясняет, как у него возник замысел написания данного труда: «В начале лета 1927 г., когда я читал “Бытие и время” Хайдеггера в Берлине, я впервые начал размышлять над проблемами климата. Я был заинтригован попыткой рассматривать структуру человеческого бытия в терминах времени, однако мне было трудно понять, почему если времени была отведена существенная роль в структуре человеческого существования, то пространство при этом не постулировалось как часть его основной структуры... Я понял, что в этом заключались ограничения работы Хайдеггера, поскольку временность, не связанная с пространственностью, не является временностью в подлинном смысле этого слова, и Хайдеггер остановился на этом потому, что его *Dasein* было только *Dasein* индивида»¹⁹⁸.

Таким образом, изначально одной из задач написания «Климата» стало обоснование значимости пространства, а также единства и равноправия пространства и времени как структур человеческого существования.

Постановка проблемы пространства у Вацудзи формулируется в специальной главе «Этики» следующим образом: «Чтобы проникнуть в суть пространства, мы должны согласиться с двойственным существованием человеческого существа как индивиду-

¹⁹⁷ Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 240.

¹⁹⁸ Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 8. Токио, 1962. С. 1–2.

ального, так и социального бытия... Пространство есть не только теоретическая или созерцательная проблема, которая должна быть осмыслена в связи с индивидуальным субъектом. Этот вопрос возникает в процессе субъективной практики, но не индивидуальной практики, которая связана с инструментами, а практической деятельностью, присущей человеческим взаимоотношениям. Субъективная протяженность, которая заключена в деятельности человека (*нингэн*), есть как раз характеристика пространственности человеческого существования, из которой происходят все другие виды пространства. Эта протяженность есть “напряжение” внутри взаимосвязи действий субъектов, которое меняет свою интенсивность и уровень включенности в соответствии с умножением и объединением субъектов. Это выражают такие явления, как коммуникация и сообщение, которые не могут быть созерцаемы сами по себе. Следовательно, пространственная характеристика человеческого существования *насквозь субъективна*¹⁹⁹.

Вацудзи солидаризируется с критическим высказыванием Бергсона в адрес Канта о том, что невозможно по-настоящему достичь истоков пространства, пока мы утверждаем, что конкретные движения, которые стоят за конкретной протяженностью, есть то, что непосредственно дано сознанию, и не будем иметь дело с практической деятельностью субъектов, предшествующей сознанию²⁰⁰. В свою очередь, он усматривает недостаток концепции «экзистенциальной пространственности Хайдеггера» в игнорировании практического взаимодействия субъектов, которое изначально составляет структуру человеческого бытия. Вацудзи упрекает Хайдеггера в том, что тот оперировал только с «пространственностью субъекта самого по себе». Согласно Вацудзи, Хайдеггер, который говорил об «экзистенциальной спатиальности» *Dasein*, рассматривая его как «бытие в мире», сделал значительный шаг вперед по сравнению с другими мыслителями в понимании пространства и пространственности. Для Хайдеггера, который считал *Dasein* более фундаментальным, чем оппозиция между субъектом и объектом, пространство не содержится внутри субъекта, так же как и мир не существует внутри пространства. *Dasein* у Хайдеггера обнаруживает про-

¹⁹⁹ Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 187.

²⁰⁰ См.: там же. С. 182.

странство в своей заботе по отношению к своему ближайшему окружению, пространство же само находится в мире, но не является областью, которая делает возможным существование мира внутри себя. Поэтому как «бытие в мире» онтологический субъект сам по себе обладает пространственностью, которая образует бытие субъекта²⁰¹.

При этом Вацудзи так формулирует недостаток концепции Хайдеггера, в преодолении которого он видит собственную задачу: «...пространственность, присущая *Dasein*, относится при конечном исследовании к отношению между Я и инструментами и не имеет ничего общего с отношением коммуникации между людьми. Несомненно, что практические аспекты, которые Бергсон недооценивал, у Хайдеггера были восстановлены под видом “заботы” и что фундаментальное пространство проявляется как структура “заботы”... Практические отношения между одним человеческим существом и другим не были основным образующим элементом “заботы”, которую он старался разъяснить. Или вернее они должны были стать основным элементом, но Хайдеггер не сумел этого понять. Поэтому пространственность, хотя и рассматривалась как структура существования субъекта, все еще не была пространственностью, присущей практическим взаимодействиям между людьми. Поэтому он придавал временному аспекту большее значение, нежели пространственному»²⁰².

В «Этике» ментальной конструкцией, которая выступила в качестве альтернативы хайдеггеровской «заботы», как уже говорилось, у Вацудзи стало понятие *айдагара*, которое изначально несло в себе прежде всего пространственный образ, представляя собой совокупность связей между субъектами и в то же время своего рода локус, в котором человеческое существование обнаруживает, осознает себя и свои пределы.

Принципиальной особенностью понимания пространственности и временности Вацудзи, по его собственному утверждению, является признание их единства и взаимосвязанности, а также их равнозначности как базовых структур человеческого существования (*нингэн сондзай*). Это коренным образом отличалось от попыток объяснения времени посредством пространственной схемы,

²⁰¹ См.: Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 182–183.

²⁰² Там же. С. 183.

восходящих к Аристотелю, и от попыток сведения пространственной протяженности к временной и пространственности к временности у Гуссерля и Хайдеггера.

В соответствующей главе «Этики» он так формулирует этот взгляд: «Пространственность и временность являются образующими элементами человеческого существования (*нингэн сондзай*). Взаимосвязанные действия людей лежат в основе пространственности. Поэтому она зависит от их темпоральной структуры. С другой стороны, временность как движение, которое связывает человеческие существа, поскольку они находятся друг напротив друга, не может возникать отдельно от их пространственной структуры. Следовательно, структура человеческого существования (*нингэн сондзай*) пространственна потому, что она временна, и временна потому, что она пространственна. Структура человеческого существования как взаимоположенности таким образом заключается в пространственности, когда рассматривается статически... если рассматривать ее в динамике, то структура *нингэн сондзай* есть временность»²⁰³. Вместе с тем причины одностороннего подхода к проблемам времени у западных мыслителей японский философ объясняет разведением временности и пространственности: «Основные теории времени до сих пор исследовали время как сознание, жизнь или глубину бытия... Почему же тогда они остаются односторонними? Это потому, что время отделяется от пространства, и при этом тенденция искать время на стороне субъекта усиливается. Идея чистой длительности Бергсона была развита в стремлении избавиться время от спатиализации. Основное время Гуссерля имело отношение к потоку сознания и не было связано с пространством. Темпоральность Хайдеггера являла собой основную структуру, внутренне присущую бытию в мире и обладающую измерениями, отличными от пространственности, которая рассматривалась как основанная на структуре этой темпоральности. Тем не менее жизненное единство между разрозненными индивидами не может возникнуть отдельно от первичного пространства. Совместное существование одного “бытия здесь” и другого может возникнуть только благодаря этой пространственности, в которой наши взаимные озабоченности, сопряженные с такими вещами, как инструменты, имеют место. Что представляет собой

²⁰³ *Вацудзи Тэцуро* дзэнсю. Т. 10. С. 235–236.

место, в котором эти два “бытия здесь” сосуществуют? Это место должно также принадлежать первичной структуре существования. Если мы обращаем свой взгляд на эту первичную спатильность, мы должны одновременно иметь в виду темпоральность, которая прорывается через ограничения индивидуального бытия, и становится образующей структурой человеческого существования (*нин-гэн сондзай*)»²⁰⁴.

Еще одной темой, на которой специально останавливается Вацудзи Тэцуро в связи с проблемой соотношения пространства и пространственности, времени и темпоральности, стала тема возможности существования гомогенных и однородных пространства и времени. Концепции пространства и времени, понимаемых как однородные среды, где различия определяются численно измеряемыми протяженностью и длительностью, характерные не только для естественных наук, но и ряда философских учений, подвергаются Вацудзи тщательному анализу. Делая экскурс в историю философских учений, особый интерес он проявляет к критике представлений Ньютона и Канта о гомогенном или абсолютном пространстве, которая велась в философии, особенно в феноменологии на рубеже XIX и XX в., а также науке XX в.

Прежде всего внимание Вацудзи привлекли взгляды Brentano, утверждавшего, что, так как чувственные качества не могут быть отделены от пространства, не существует абсолютного «пространства», существует «нечто протяженное». Однако, поскольку Brentano пытался решить проблему, возвращая пространство к физическим телам, Вацудзи больше импонировали варианты, предлагаемые Бергсоном и Хайдеггером, которые были склонны объяснять пространство, предлагая представление о субъективной протяженности, связанной с практической деятельностью субъектов, предшествующей сознанию. Вацудзи соглашается с Хайдеггером в том, что созерцательная позиция, отвлекаясь от конкретного существования, которое ассоциируется у последнего с *Dasein*, ведет к абстрактной трансформации конкретного окружающего пространства в гомогенное. Однако его не устраивает понимание субъективной протяженности, обусловленной исключительно «заботой» отдельного индивида. Согласно Вацудзи, пространство предстает всегда в форме экс-

²⁰⁴ Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 234.

тернализации, которая тем не менее возможна только благодаря тому, что пространство по сути является субъективной пространственностью, основа которой – конкретные взаимодействия субъектов, которые постоянно меняют свою интенсивность и конфигурацию. Поэтому представления о гомогенном пространстве, так же как и представления об окружающем физическом пространстве, выводимы из субъективной пространственности и становятся его предельной абстракцией²⁰⁵.

Точно так же Вацудзи подходит и к анализу проблемы гомогенности времени, рассматривая представление о гомогенном, независимо текущем времени как производное от субъективной временности, которую он рассматривает как другую сторону субъективной пространственности взаимодействующих субъектов. В связи с этим он пишет: «Не может быть единиц времени и времен года, отдельных от человеческого существования (*нингэн сондзай*). Единицы времени являются единицами измерения, поскольку они зафиксированы публично. Например... люди смотрят на часы, чтобы измерить посредством единиц общественного времени интервал до того момента, когда те или иные межчеловеческие отношения, запланированные или оговоренные предварительно, должны произойти... Более того, этот интервал начинается как длительность деятельности, а не как то, что называется временем. Когда нет этого интервала или “нет времени”, мы контролируем нашу деятельность, чтобы приспособить ее к ситуации... таким образом, чтобы ускорить наши действия или воздержаться от работы, которая требует больших усилий. Следовательно, измерение единицами времени обозначает приспособление со стороны человеческого существования... Поэтому, даже если единицы времени рассматриваются как текущие последовательно, это не значит, что время длится гомогенно и совершенно независимо от человеческих отношений. Следовательно, время, о котором мы говорим, иногда течет быстрее, иногда медленнее. Один и тот же временной интервал может быть длинным и может быть коротким...

Время как случай, общественные единицы времени, времена года или промежутки времени, связанные с какими-то целями, или время нахождения у власти того или иного правителя – все эти виды времени не могут проходить гомогенно. Когда мы выделяем

²⁰⁵ См.: Вацудзи Тэцуо дзэнсю. Т. 10. С. 188–189.

человеческие отношения из этих типов времени и измеряем их с помощью солнца или часов в абстрактной манере, тогда впервые появляется “естественное время”. Но даже в этом случае мы не можем говорить о том, что гомогенное время установлено в полном смысле»²⁰⁶.

Проблема историчности и концепция «климата»

Пытаясь восстановить статус пространственности человеческого существования, Вацудзи предлагает также свою альтернативу экзистенциальной концепции историчности Хайдеггера, который утверждал, что историчность человеческого существования коренится в его временности, и Гуссерля, также усматривавшего во временности основу историчности сознания. Такой альтернативой стала теория климата, разработанная в одноименном сочинении. Вацудзи предлагает расширительное понимание климата, которое не ограничивается лишь природными условиями той или иной местности, но также включает особенности «всех видов человеческой деятельности, таких как литература, искусство, манеры и обычаи»²⁰⁷. По словам Вацудзи, «мы обнаруживаем себя как элемент взаимной связи в климате». Таким образом, климат интерпретируется здесь как природно-культурная пространственная среда, которая, с одной стороны, ограничивает и определяет человеческое существование, а с другой – формируется посредством человеческой деятельности. В результате климат выступает как своего рода спатильный аспект человеческого бытия, который задает его основные параметры, в то же время формируя его историю. В «Климате» мы находим такую интерпретацию соотношения климата и истории: «Пространственная и временная структуры человеческого существования проявляются как климатичность и историчность: неразрывность времени и пространства выступает как основа неразделимости истории и климата... Человечество обладает не общим прошлым, а специфическим климатическим прошлым. Только таким путем историческое бытие человечества

²⁰⁶ Вацудзи Тэцууро дзэнсю. Т. 10. С. 200–202.

²⁰⁷ Вацудзи Тэцууро. Фудо (Климат) // Вацудзи Тэцууро дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцууро). Т. 8. С. 13.

становится бытием человека в конкретное время в конкретной стране... С самого начала климат является историческим климатом»²⁰⁸. С одной стороны, представленный взгляд может быть оценен как вариант географического детерминизма, особенно если иметь в виду такие утверждения, как «...историческое развитие есть движение, определяемое характерными особенностями климата в той или иной стране»²⁰⁹. К такому мнению склоняется французский исследователь наследия Вацудзи Тэцуро Огюстен Берк²¹⁰. Вместе с тем в концепции климата, на наш взгляд, не только была предпринята первая попытка преодоления «темпорального» крена в осмыслении проблематики истории, свойственного для западной феноменологии, и осуществления пространственного поворота в рамках феноменологии, но и заложен подход к идее культурного и цивилизационного пространства.

Давая обобщенную характеристику взглядов Вацудзи Тэцуро на проблемы пространства и времени, можно сказать, что, пытаясь предложить собственные оригинальные решения вопросов, поставленных западными философами, и прежде всего Хайдеггером, он продемонстрировал подлинно межкультурный подход. Несомненно, он в целом следовал путем, заданным западной мыслью, прежде всего феноменологическим направлением, в плане проблематизации пространства и времени, однако при этом он действовал в иной мировоззренческой парадигме, что позволяет говорить о влиянии культурных архетипов на особенности понимания пространства и времени. Подвергая критике западную феноменологию первой половины XX в., он пытался скорректировать не удовлетворявшие его положения, во многом предвосхищая поиски ряда современных философов, развивающих феноменологическое направление, в частности в переосмыслении соотношения истории и пространства, пространства и культуры.

²⁰⁸ Вацудзи Тэцуро. Фудо (Климат). С. 15–16.

²⁰⁹ Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 11. С. 201.

²¹⁰ См.: Berque A. Offspring of Watsuji's theory of milieu (fūdo) // GeoJournal. 2004. No. 60. P. 389–396.

Глава 3. Концепция времени у Кимуры Бина

Концепция времени Кимуры Бина – японского психиатра, принадлежащего к **Dasein-аналитическому направлению**, и философа-феноменолога (испытывавшего влияние философии Мартина Хайдеггера, Нисиды Китаро и Вацудзи Тэцуро) привлекает особое внимание, поскольку она была создана на основе философского осмысления трансформаций восприятия времени под воздействием различных психических заболеваний.

Кимура стал интересоваться проблемами ментальной патологии в результате знакомства с трудами по шизофрении японского психиатра Мураками Мусахаси, подходы которого были близки к Dasein-аналитике. Под впечатлением от работ Мураками он обратился к сочинениям Л. Бинсвангера и других последователей этого направления. Одновременно объектом его пристального внимания стали философские основы феноменологической антропологии, на которой базируется психотерапевтическая теория Dasein-анализа. Такие основы были заложены в книге Хайдеггера «Бытие и время», где последовательно был разработан философский Dasein-анализ. Исследования Хайдеггером феномена темпоральности помогли Кимуре в его изучении различных типов психических отклонений, а также дали толчок для его собственных философских изысканий. Не случайно основными темами исследований японского философа стали две центральные проблемы – проблема субъекта как самосознающего индивида, с одной стороны, и проблема времени – с другой, которые рассматривались им в комплексе.

Важными предпосылками для исследований проблем времени у Кимуры Бина стало сравнение представлений о времени у людей, страдающих деперсонализацией, шизофренией, меланхолией, и представлений, возникающих в повседневном опыте обычных здоровых людей.

Время как вещь и время как событие

Как показывает Кимура Бин в своей книге «Время и “я”», мир является нам и как мир вещей, и как мир событий²¹¹, которые выступают соответственно как осознаваемое бытие и факт бытия. Данная концепция, базирующаяся на исследовании, говоря словами Хайдеггера, онтологического различия между понятиями «вещь» (*моно*) и «событие» (*кото*) в японском языке, развивалась в разное время и другими исследователями, в частности Вацудзи Тэцуро и Хиромасу Ватару. В этом контексте показательно следующее рассуждение Кимуры Бина о мире как «мире вещей»: «То, что вещи заполняют мир, относится не только ко внешнему миру. Наш внутренний мир, сознание, также заполнено вещами... Чтобы увидеть какую-то вещь внешним или внутренним взглядом, мы должны дистанцироваться от нее... Все вещи есть объекты, и все объекты есть вещи...

Западная наука с древних времен принимала за золотое правило объективное видение вещей. Этимология слова “теория” происходит от греческого “видеть” (*theoria*). На Западе “видеть” таким образом стало означать “воспринимать”, “понимать”. Это стало фундаментальным положением не только для естественных наук, которые сделали объективное рассмотрение своим неотъемлемым качеством, но и наук в целом, включая философию.

Например, возьмем такую область философии, как онтология, вопрошающую о значении бытия. ...Бытие как таковое не является вещью. Но если мы представляем его как проблему в духе традиционной онтологии, вопрошая: “что есть бытие?”, “что за вещь представляет собой бытие?”, то “бытие” сразу становится вещью. Глядя на вещь, называемую бытием, извне, мы одеваем его в спекуляции относительно того, чем оно является и чем не является. Объект вопрошания “что это?” или “как это существует?” – всегда объективированная вещь. Он обозначается как “эта вещь” или “та вещь” и таким образом становится зафиксированным. “Бытие” прекращает быть, когда оно превращается в объект вопрошания путем постановки вопроса “что?”. Быть – это некий факт, который

²¹¹ Разделение двух способов существования бытия и времени – как вещей и как событий – заложено в японском языке, где существуют особые вспомогательные формальные существительные «вещь» (*моно*, 物) и «дело» (*кото*, 事).

мы понимаем только в процессе бытия. Но если мы называем это фактом, оно снова становится вещью. Нам ничего не остается, как говорить – “бытие – это такая вещь”.

Таким путем, применяя наше сознание, мы обитаем в мире, повсюду населенном вещами как снаружи, так и внутри. Не только наши тела представляют собой вещи, но и наше “я”, его самоидентичность и сознания других, до тех пор, пока мы смотрим на них, предстают перед нашими глазами как вещи»²¹².

Если вещи, согласно Кимуре, чтобы существовать, должны занимать пространственный объем и одновременно не могут занимать одно и то же место в пространстве, ситуация в корне отличается, когда речь идет о событиях. Характеризуя события, Кимура пишет: «То, что я существую, и то, что сижу за столом, слушаю музыку, размышляю о времени и записываю свои мысли в форме предложений на листах бумаги, все эти события происходят одновременно. Пока я не объективирую их как вещи, направляя на них интенциональное сознание, все эти события без взаимного исключения одновременно разворачиваются посредством погруженности в тот факт, что я существую здесь в настоящее время»²¹³.

Вместе с тем Кимура подчеркивает, что события и вещи не появляются как взаимоисключающие альтернативы, когда вещи являются исключительно вещами без каких-либо качеств события или когда события являются всегда чистыми событиями, в которых полностью отсутствует вещный характер. По его словам, состояние чистого события нестабильно и обладает склонностью немедленно стабилизировать себя как объект или вещь. Так, событие бытования стремится к скорейшему овеществлению как бытие. Можно сказать, что события всех видов, как только они начинают распознаваться сознанием, начинают предстать в форме вещей. В принципе невозможно зафиксировать средствами интенционального сознания чисто событийный способ бытия, который не сопровождается какими-либо вещественными украшениями²¹⁴.

Сам Кимура признает общность своей схемы мира вещей и мира событий с хайдеггеровской концепцией бытия и сущего: «Хайдеггер называл это фундаментальное различие между “бы-

²¹² *Кимура Бин*. Дзикан то дзико (Время и «я»). Токио, 1982. С. 5–6.

²¹³ Там же. С. 17.

²¹⁴ См.: там же. С. 20.

тием самим по себе” и “пребыванием в бытии”, “онтологическим различием”. Это онтологическое различие всегда устанавливается только в связи с осознанием своего существования нами как единичными существами посредством взаимодействия с другими существованиями вне нас. Можно сказать, что между вещами и событиями, о которых мы говорим, существует “онтологическое различие” в том же смысле»²¹⁵.

Через призму концепции мира вещей и мира событий Кимура рассматривает также и явление времени. Важнейшей характеристикой мира вещей, по словам Кимуры, является способность занимать свое место в пространстве – внешнем или внутреннем, поэтому время мира вещей и время мира событий различается. Это помогает ему выработать свой подход к пониманию времени, объясняющий, почему словом «время» выражаются совершенно различные смыслы. В книге «Время и “я”» данная проблема получает следующую формулировку:

«Тогда как события не занимают внутреннее и внешнее пространство, как это делают вещи, они занимают наше время в том смысле, что они образуют наше сейчас.

Конечно, мы можем все же утверждать, что вещи на свой лад также занимают наше время. Стол, который я использую, с тех пор, как он помещен в этой комнате, подвержен временному промежутку в несколько лет...

Но “время”, которое мы представляем, когда говорим о вещах, объективированных внутренне или внешне и занимающих его, выражается количественно, к примеру, в часах или календарях. Это – спатIALIZED время, которое может быть измерено как долгое или короткое и которое видимо для глаз, это – время, объективированное как вещь. Можно сказать, что то, что объективируется как вещь, существует внутри времени, также объективированного как вещь. Когда мы думаем о времени вещей, мы представляем время как отчетливо видимое глазу в форме часов или календарей, или даже в случае, когда речь идет о видимом внутреннему взору, как представление о времени или образ времени...

Что же означает время, которое не является вещью, время, которое является событием? ...Когда я говорю, что “события занимают мое время” в том смысле, что множество событий состав-

²¹⁵ Кимура Бин. Дзикан то дзико (Время и «я»). С. 41–42.

ляет мое “сейчас”, и я под словом “время” понимаю нечто совершенно отличное от времени как вещи или времени как объекта. Обнаруживается, что мы используем единое понятие “время” для выражения двух абсолютно различных смыслов. Между временем как вещью и временем как событием существует различие в их базовой природе, делающее их несоизмеримыми»²¹⁶.

Здесь также можно усмотреть аналогию с гуссерлевским пониманием времени, выделяющим две его формы: время конституированной интенциональным сознанием предметности и время чистого потока сознания. «Время конституированной предметности» Гуссерля фактически совпадает со «временем вещей» у Кимуры Бина.

В более поздних работах те же самые формы времени Кимура Бин описывает в терминах *ноэмы*, *ноэзиса* и *метаноэзиса* как «ноэматическое время» и «ноэтическое время». Применение термина *ноэмы* и *ноэзиса* у Кимуры несколько отличается от гуссерлевского, где *ноэзис* понимается как интенциональная деятельность человеческого сознания, а *ноэма* как объект, сконструированный благодаря этой деятельности. Он специально оговаривается, что употребляет понятие «ноэзис» в смысле, несколько отличном от принятого в западной феноменологии. Для Кимуры *ноэзис* – это не только акт сознания, но и не обязательно связанная с сознательной деятельностью динамическая устремленность к миру, укорененная в самой основе жизни. Поэтому можно говорить о *ноэзисе* в отношении растений, животных и людей, утративших сознание, поскольку они в процессе своей жизни вступают во взаимоотношения с миром²¹⁷. Конструируемый в сознании в результате взаимодействия с миром образ аналогично гуссерлевскому пониманию Кимура называет *ноэмой*. При этом он подчеркивает момент взаимовлияния *ноэзиса* и *ноэмы*: «Неверно, разделяя *ноэзис* и *ноэму*, интенциональную деятельность сознания и интенциональный объект как две вещи, рассматривать первое как то, что создает второе, как это делает феноменология Гуссерля... Как *ноэтическая* сторона порождает *ноэматическую*, так и *ноэматическая* сторона детерминирует *ноэтическую*. Обе они... являются как причиной, так и следствием»²¹⁸.

²¹⁶ Кимура Бин. Дзикан то дзико (Время и «я»). С. 19–20.

²¹⁷ См.: Кимура Бин. Айда (Между). Токио, 2005. С. 47–48.

²¹⁸ Там же. С. 51.

Вводя понятие «метаноэзис» или «метаноэтический принцип», Кимура, на наш взгляд, стремится показать конкретный механизм взаимной детерминации отдельных субъектов и интересубъективного поля: «Метаноэтический принцип не является чем-то обособленным от ноэзиса отдельного человека. Метаноэтический интересубъективный принцип, существующий между субъектами, в качестве внутреннего ноэзиса отдельных субъектов продуцирует в их сознании ноэмы. Ноэзис отдельного субъекта является продуктом метаноэтического принципа»²¹⁹.

Однако, рассматривая две формы бытования времени – вещную, или ноэматическую, и событийную, или ноэтическую, Кимура Бин показывает, что ноэматическому времени чужды понятия будущего и прошлого, равно как движение вообще. Именно совмещением объективированного ноэматического времени и времени как движения ноэзиса Кимура объясняет парадоксы типа зеноновского парадокса Ахиллеса и черепахи. В связи с этим он пишет:

Если смешивать время, которое фиксируют часы отстраненного наблюдателя, и время, которое разворачивается внутри моей субъективной активности, то вещь, расположенная на временной оси происшествий в зоне прошлого, внутри моей субъективной деятельности оказывается на стороне будущего... Почему это происходит? Это происходит потому, что для третьего лица, имеющего часы и наблюдающего течение какого-либо происшествия, сами по себе понятия прошлого или будущего не свойственны. В чисто ноэматическом времени отсутствуют будущее и прошлое. А именно – в нем нет направления движения времени. То, что существует – это только большая или меньшая величина, измеряющая ноэматическое время. Понятия прошлого и будущего приобретают живой характер только в связи с непосредственным движением ноэзиса в процессе проживания своей жизни конкретным человеком. Иными словами, мы называем будущим направление движения нашей жизненной активности “от настоящего момента” и располагаем его перед собой, все, что составило результат нашей жизненной активности до настоящего момента, мы называем прошлым и располагаем его позади себя²²⁰.

²¹⁹ Кимура Бин. Айда (Между). С. 55.

²²⁰ Там же. С. 84–85.

Вместе с тем к очень важному выводу относительно природы времени Кимура приходит, критически рассматривая учение Бергсона о чистой длительности, утверждающего исключительно процессуальный характер времени. Кимура приводит следующий аргумент. Чистая длительность, если ее понимать как чистое событие, а также вещь в чистом виде есть лишь теоретическое абстрактное понятие, которое не имеет ничего общего с реальностью. Все вещи любой формы могут иметь облик события. Также все события, когда мы обращаем на них внимание, могут принимать форму вещей, когда выражаются словами или образами. Состояние чистого события, даже если и можно его себе представить, является неустойчивым и едва ли может существовать само по себе²²¹. Далее Кимура Бин делает принципиально значимое заключение: «Подлинное ощущение времени возникает тогда, когда “чистая длительность”, отражаясь в пространственности и вещественности, становится “нечистой”. Иначе говоря, время формируется не из событий как таковых, а только тогда, когда конструируется их онтологическое различие с вещами. Сами по себе события, будучи независимыми, не являются сущностью и источником времени. Необходимо понять, что скорее события, возникающие в контексте отличия от вещей, или онтологическое различие между вещами и событиями составляет сущность времени, является источником возникновения времени»²²².

Время как «между» (*айда*)

Для философского осмысления того, что являет собой человеческое «я» и каким образом связаны с ним представления о бытии и времени, ценным экспериментальным материалом являлся опыт людей, которые в силу патологического состояния утратили способность осознавать себя как целостную личность.

Необходимо отметить, что еще Гуссерлем задолго до этого был поставлен вопрос о соотношении субъективности и темпоральности. В разные периоды своего творчества немецкий философ выдвигал различные гипотезы и подходы к его решению – время и есть «я»; время порождается субъективностью; время предшествует субъект-объектному разделению.

²²¹ См.: Кимура Бин. Дзикан то дзико (Время и «я»). Токио, 1972. С. 40–41.

²²² Там же. С. 42.

Кимура Бин, основываясь на своем опыте в области психиатрии, подтверждает, что пациенты, страдающие деперсонализацией, перестают воспринимать длящееся время.

Характеризуя состояние деперсонализации, Кимура дает следующее описание: «Пациент заявляет, что становится роботом, у которого нет эмоций, неспособным понимать чувства других, замечать их индивидуальность, утрачивающим свою собственную индивидуальность, способность понимать, что значит быть самим собой. Независимо от того, что он делает, он не может чувствовать, что именно он сам делает это, что он находится здесь»²²³. При этом такого рода пациенты воспринимают вещи окружающего мира и вещи, имеющиеся в нашем сознании, точно так же, как и здоровые люди.

Кимура цитирует наиболее показательные высказывания о своих ощущениях времени интервьюируемых им пациентов. Так, один пациент утверждал: «Время течет очень странным образом. Оно разорвано на части, которые совсем не связаны. Бесчисленное количество “сейчас”, независимых и уникальных, появляющихся только в беспорядке и нагромождении как “сейчас”, “сейчас”, “сейчас”, “сейчас” в отсутствие регулярности и согласованности». Другой пациент свидетельствовал: «Если я смотрю на часы, я узнаю который час. Но у меня нет ощущения, что время проходит». Еще один его пациент выразил тот же опыт словами: «Исчез промежуток между моментами времени»²²⁴.

Кимура рассматривает эти свидетельства как уникальный опыт, позволяющий подойти к пониманию природы времени.

Сопоставляя рассказы разных пациентов, Кимура вообще не обнаруживает у них нарушений способности определения времени по часам, понимания прошествия времени в численном выражении или оценки каких-либо движений или изменений как быстрых или медленных. Он констатирует, что они также сохраняют представления о прошлом, настоящем и будущем и интеллектуально полностью осведомлены о том, что время восходит от будущего к прошлому. Тем не менее эти пациенты не способны соединять с точки зрения времени впечатления текущего момента и следующего момента. Если происходят два

²²³ Кимура Бин. Дзикан то дзико (Время и «я»). С. 26.

²²⁴ См.: там же. С. 27–28.

отдельных события, каждое из которых соответствует определенному положению стрелок ручных часов, то пациент может сказать, на сколько минут позже произошло второе событие. Однако он не способен связать эти два события в том смысле, что время прошло.

Все эти наблюдения, с точки зрения Кимуры, свидетельствуют, во-первых, о том, что ощущения течения времени напрямую связаны с субъектностью, во-вторых, что как время, так и сам субъект имеют общие основания и общий генезис.

В поисках этого общего основания, позволяющего ощущать ход времени с одной стороны и ощущать себя как целостную личность с другой, и утрачиваемого в состоянии деперсонализации, Кимура обращается к идее «между» (*айда*).

Философское понятие «взаимоположенности» (*айдагара*) как неотъемлемой структуры личности было впервые введено в научный оборот Вацудзи Тэцуро, с помощью которого он смог представить человеческий индивид не как автономную единицу, а как динамическую взаимосвязь «я» и «не-я», пребывающую в постоянном процессе становления. Предпринимая герменевтический анализ японского слова «человек» (*нингэн*), которое буквально может быть переведено как «между человеком и человеком», Вацудзи Тэцуро особо акцентирует смысловой компонент «гэн», имеющий также чтение «*айда*». Согласно его интерпретации, этот компонент подразумевает имеющую пространственный характер область и одновременно совокупность взаимодействий и связей, формирующих человека как личность²²⁵. Источник первичного времени и пространства Вацудзи Тэцуро усматривал именно в «взаиморасположенном существовании человека»²²⁶. Пространственность и временность как экзистенциальные структуры человеческого существования, согласно Вацудзи, продуцируют представления о пространстве и времени.

Кимура Бин далее разрабатывает концепцию «взаимоположенности» как сущностной схемы человеческого существования, уточняя ее характеристики исходя из своей врачебной практики. Он обнаруживает, что пациенты, страдающие деперсонализацией, утрачивают способность воспринимать события, которая со-

²²⁵ См.: Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 10. С. 20–21.

²²⁶ См.: Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 2. С. 5.

провождает восприятие вещей в здоровом состоянии, не могут устанавливать онтологическое различие между вещами и событиями, а в силу этого также связи и отношения. Таким образом, Кимура приходит к выводу, что именно ощущение причастности к миру событий, а также дифференциация и последующее установление связей между различным являются базовыми компонентами «взаимоположенности». В итоге Кимура характеризует деперсонализацию, а также и ряд других психических нарушений как дисфункцию *айда*.

Особенностью философской интерпретации *айда* у Кимуры является то, что он более четко акцентирует его смысл как места, поля, где происходит некое взаимодействие противоположностей, своего рода рамки, задающей тот или иной контекст.

Определяя *айда* как понятие, в своей книге «Между» Кимура Бин пишет: «Можно сказать, что “айда” является местом, где происходит становление событий как таковых, инстинктивное переживание событий как они есть»²²⁷. В другой книге – «Между человеком и человеком» дается такое разъяснение: «Это “нечто” не связано только с конкретным физически существующим человеком... Точно так же, как энергия и сила мыслятся как существующие в космосе повсеместно, это “нечто” должно представляться как существующее везде и всегда»²²⁸.

Поскольку «айда» рассматривается как локус дифференциации, подобно «зарождению структуры», о которой говорил Делез, она, несомненно, будучи пространственной структурой, приобретает и временной характер. Неслучайно понятие «*айда*» применяется Кимурой и для описания природы времени. Аналогично тому, как Вацудзи Тэцуро прибегал к герменевтической процедуре при анализе японского понятия «человек», разделяя его на смысловые компоненты, Кимура пытается объяснить использование в японском слове «время» (*дзикан*, 時間) присутствие смыслового компонента «между». Следуя этой логике конструирования структуры личности, он предполагает, что время не может сводиться только к отдельным моментам, но предполагает интервал, промежуток, в котором устанавливаются связи между различными состояниями

²²⁷ Кимура Бин. Айда (Нахождение между). Токио, 2005. С. 162.

²²⁸ Кимура Бин. Хито то хито-но айда (Между человеком и человеком). Токио, 1972. С. 16.

самосознающего субъекта. В связи с этим он выдвигает гипотезу, что время как субъект также предполагает наличие некой области разграничения²²⁹.

О специфике временных границ Кимура говорит следующее: «Я полагаю, что временная граница – это место, где происходит соприкосновение этого берега и того берега, одной и другой сторон, данного мира и иного мира, имманентного и трансцендентного. Однако ее отличие от пространственной границы состоит в том, что пространственная граница занимает периферийную часть. Временная граница не занимает окраинного, периферийного положения. Скорее она является чем-то вроде вечного “сейчас”, соединяющим время и вечность. “Сейчас” – это промежуток между мгновениями... Поскольку существует промежуток между мгновениями настоящего момента, открывается возможность соприкосновения в этом месте с иным миром»²³⁰.

Таким образом, можно сказать, что истоком феномена времени становится «сейчас» как некий промежуток, в котором происходит разделение и объединение различий, обеспечивающее целостность «я». В результате временность и субъектность предстают как стороны единого процесса.

Проблема «сейчас»

Проводя сопоставление восприятия времени пациентами с деперсонализацией и здоровыми людьми, Кимура особо концентрируется на анализе принципиальных отличий в переживании «сейчас». В результате он выходит на проблему, часто выносимую на первый план как в восточной, так и в западной интеллектуальных традициях.

Придание особой важности настоящему моменту характерно для философии буддизма в целом, где постижение конечной реальности предполагает прежде всего сосредоточение на содержании настоящего момента – мыслях, чувствах, эмоциях. Аристотель также рассматривал настоящее, момент «сейчас» как начало вре-

²²⁹ См. *Кимура Бин*. Дзико, сэймэй, дзикан // Бунка ни окэру дзикан. Токио, 2010. С. 103–105.

²³⁰ Там же. С. 106.

мени. В связи с этим японского ученого привлекает полемика Хайдеггера с Аристотелем относительно того, является ли «сейчас» просто границей, задающей начало времени, но не являющейся временем как таковым, или же это некий континуум времени, как утверждал первый.

Кимура, исходя из своих наблюдений, предлагает решение проблемы, опять же задействуя концепцию *айда*. По его словам, пациенты с деперсонализацией воспринимают разнообразные вещи в окружающем мире и внутри себя так же как тогда, когда они были здоровы. В каждом случае у них создается впечатление, что событие происходит во временной момент «сейчас». В этом смысле пациент не утрачивает свое восприятие настоящего момента. Но этот вид «сейчас» находится вне какой-либо временной последовательности, не задерживаясь в одном и том же месте ни на мгновение. Каждое «сейчас» незамедлительно сменяется следующим. И поскольку последовательность, возникающая таким путем, состоит из бесчисленного количества «сейчас», каждое из которых представляет собой моментальную точку, она всегда прерывиста.

Сравнивая состояние деперсонализации с реакциями нормального человека, Кимура обращает внимание, что «в нашей нормальной повседневной жизни мы никогда не ощущаем “единиц времени” или “сейчас” как мерцающих точек... Вместо этого мы обычно переживаем “сейчас” как состояние покоя, устойчивости, наполненного богатым содержанием. В силу того, что “сейчас” зажато между прошлым и будущим, и поскольку оно обеспечивает нашу стабильность как расширяющуюся протяженность, мы можем представить длительность времени без разрывов»²³¹.

В духе Хайдеггера, «сейчас» описывается Кимурой как некий разворачивающийся континуум, при этом подчеркивается его живой событийный характер: «“Сейчас” как событие не оставляет никакого перерыва между прошлым и будущим. Или если выразить это в терминах нашего естественного опыта, то мы будем иметь дело с образами будущего и прошлого, только когда мы разворачиваем их протяженность в двух направлениях – “от настоящего момента” и “до настоящего момента”. Не существует сначала будущего и прошлого, а только после этого “сейчас”,

²³¹ Кимура Бин. Дзикан то дзико (Время и «я»). С. 29.

зажатого между ними. “Сейчас” как “между” создает прошлое и будущее. Таким образом “сейчас” как событие становится источником всего потока времени. Время рождается из “промежутка (*айда*) между моментами времени”²³².

Фактически Кимура здесь излагает ту же идею, которую Хайдеггер формулировал в терминах «трансценденции времени», однако он подчеркивает объемность и наполненность «сейчас» как потенции и как событийного фокуса жизненного процесса, в котором зарождается и разворачивается различие и из которого возникает ощущение течения времени. Поэтому, характеризуя концепцию времени как расширяющегося «сейчас» Кимуры, можно говорить о его попытках дополнить феноменологическую онтологию элементами философии жизни.

Сам он, констатируя этот факт, писал: «Разумеется, и основатель феноменологии Гуссерль, и родоначальник Dasein-анализа Хайдеггер каждый по-своему глубоко затрагивали темы “жизненного процесса” или “жизни” и “жизнедеятельности”. Однако “жизнь”, которую они имели в виду, так или иначе была прежде всего индивидуальной жизнью отдельного человеческого существования, обособленного атомарного индивида. Вероятно, это нормально с точки зрения философии как специфической области знания. Тем не менее “процесс жизни” не ограничивается жизнью человека... И определение “процесса жизни” предусматривает совместное существование человека со всеми другими живыми существами»²³³.

Время и вечность, *bios* и *zoe*

Еще одной темой, которой Кимура Бин уделяет внимание в своих поздних работах, в частности в статье «“Я”, жизнь, время», является проблема времени и вечности, установление связи временного с вневременным или вечным.

Начиная с 1990-х годов он постепенно осуществляет переход от феноменологической онтологии к рассуждениям в духе философии жизни. Объектом его рассмотрения все чаще становится идея

²³² Кимура Бин. Дзико то дзико (Время и «я»). С. 29–30.

²³³ Там же. С. 203–204.

«жизни» как своеобразного жизненного потока, частью которого является человек. Существование человека в потоке жизни нередко описывается Кимура Бин с помощью коррелирующих категорий традиционной японской философии, обозначающих спонтанность природы (*онодзукара*) и спонтанность индивида (*мидзукара*), посредством которых действия человека представлялись как составляющая естественного самодвижения мира²³⁴.

В результате осмысление проблем времени приобретает новые ракурсы. Говоря о жизни, Кимура Бин имеет в виду два уровня – жизнь как таковую, или жизнь вообще, выражавшуюся еще древними греками словом «*zoe*», и отдельные конкретные жизни, обозначаемые как «*bios*». Жизнь как «*zoe*» бесконечна, тогда как жизнь как «*bios*» имеет начало и конец, подвержена рождению и смерти.

Проблему времени через призму жизни как «*bios*» Кимура Бин формулирует следующим образом: «Когда мы рассматриваем время как проблему, мы не можем обсуждать его вне связи с прошлым, настоящим и будущим. Время, которое должно быть физически обратимо, в нашем сознании не может иметь обратного хода от прошлого к будущему или от будущего к прошлому. Вероятно, это связано с тем, что мы неосознанно воспринимаем себя как “бытие к смерти”. С точки зрения существования как *bios*, которое “обречено умереть”, прошлое несомненно вернуть невозможно, а следовательно, невозможно предсказать и будущее. Мы есть печальное существование, которое стиснуто между этими двумя невозможностями, или двойным отрицанием и самоотрицанием...»²³⁵. Далее говоря о свойствах времени, связанного с жизнью как *bios*, в отличие от времени, связанного с *zoe*, он пишет: «О времени, имеющем “облик” времени, можно сказать, что ему присущи прошлое, настоящее и будущее, в отношении него можно рассуждать, есть время или его нет, много прошло времени или мало, быстро оно протекает или медленно. Такого рода время, могущее быть выраженным в цифрах или рассматриваться как своего рода ось системы координат четырехмерного пространства в физике... возможно только в мире биоса... Думается, что принятие временем той или иной формы присущей исключительно миру биоса, неизбежно подверженному смерти. Также я считаю, что в мире, отличном от мира

²³⁴ См.: Кимура Бин. Дзикан то дзико (Время и «я»). С. 183–184.

²³⁵ Кимура Бин. Дзико, сэймэй, дзикан // Бунка ни окэру дзикан. С. 97.

bios, т. е. в мире *zoe*, время не имеет формы времени. Однако... *bios* есть то, что поддерживается *zoe*, или то, что существует как индивидуализация *zoe*. На дне *bios* непременно скрывается *zoe*... Имеющее форму время *bios* и доформенная и предвременная вечность *zoe* перетекают одно в другое»²³⁶.

В отличие от Бергсона и других представителей философии жизни, в понимании Кимуры Бина жизнь как таковая предшествует любому разделению – как разделению на «я» и «не-я», формирующему ощущение целостности личности, так и на «до» и «после», продуцирующему ощущение времени, поэтому она осмысливается им в виде реальности вне времени, которая тем не менее имеет свойство превращаться во временную реальность благодаря акту спонтанной индивидуализации.

Переход к рассмотрению времени с точки зрения близкой философии жизни дает возможность представить его как поток множества спонтанно возникающих, но взаимодействующих и взаимопределяющихся темпоральностей, что, на наш взгляд, делает подход Кимуры Бина своеобразной попыткой выхода за рамки чисто субъективного экзистенциального времени. В устойчивом воспроизведении подобной конструкции в философских концепциях современных японских философов определенно можно проследить влияние восходящего к буддизму паттерна японской духовной традиции, предполагающего всеобщую обусловленность любых явлений.

Несомненным вкладом Кимуры Бина также является привлечение внимания к значению различия (*саи*, 差異) в понимании времени, отталкиваясь от хайдеггровской идеи онтологического различия между бытием и сущим. Различие не только между вещами и событиями, но и различие в самом широком смысле у Кимуры предстает как онтологически первичное по отношению ко времени. Вместе с тем не менее важным представляется также не просто факт констатации особой роли различия, но и различия как динамического контекста «между». Таким образом, Кимура Бин предпринял попытку перенести конструкцию контекстуальной личности как незавершенной непрерывно формирующейся целостности, существующей в поле взаимодействий, на представление о времени как динамичной проекции этой целостности, также становящейся в условиях меняющейся конфигурации различий.

²³⁶ Кимура Бин. Дзико, сэймэй, дзикан. С. 103.

Глава 4. Время в философии Омори Содзо

Омори Содзо (1921–1997) является одним из ведущих японских философов XX в., который, начав свою деятельность как феноменолог, впоследствии пришел к проблематизации и методам, свойственным аналитической философии.

Его деятельность была связана преимущественно с Токийским университетом, который он окончил в 1944 г. и в котором получил ученую степень и преподавал на протяжении многих лет. Важным фактом его биографии было изучение в Соединенных Штатах философии Витгенштейна и англо-американской аналитической философии языка, которое оказало значительное влияние на формирование его собственных взглядов.

Будучи одним из первых философов Японии, применивших методы аналитической философии, Омори Содзо в последнее десятилетие своей жизни распространил их на проблемы времени, пытаясь найти собственный путь в рамках этого направления. К числу работ, в которых развивается его концепция времени, относятся «Время и “я”» (1992 г.), «Время и бытие» (1994 г.) и «Время не течет» (1996 г.).

Спонтанно возникающее время и линейное время

Отправным пунктом исследования времени является убеждение Омори Содзо в его субъективном характере, которое было присуще японской мысли на протяжении всей ее предшествующей истории. Он формулирует это убеждение в виде тезиса о совместном рождении «я» и времени. Место рождения понятия «я» одновременно является и местом рождения временного понятия «сейчас». Это место – место повседневного опыта. Опыт, в котором формируется понятие «я», – это опыт субъекта свободного действия. По словам Омори, «благодаря рождению понятия “я”, противостоящего объективному миру, создается основа для формирования понятия времени»²³⁷. Именно субъективный опыт, его основные формы и способы фиксации становятся главным объектом исследова-

²³⁷ *Омори Содзо*. Дзикан то дзига (Время и я) // Омори Содзо тэсакусю (Собр. соч. Омори Содзо). Т. 8. Токио, 1999. С. 104.

дования при анализе проблем времени. Однако, согласно Омори, «внутри спонтанного опыта нет даже четкого понятия первоначального “времени”... нечто временное, присутствующее в спонтанном опыте, может быть названо только временностью»²³⁸. В целом принимая феноменологическое понятие временности, Омори предлагает для его обозначения собственное понятие «спонтанно рождающееся время» (*гэнсэй дзикан*, 原生時間).

Одним из основополагающих принципов концепции Омори является разделение времени на «спонтанно возникающее», т. е. данное нам в непосредственном опыте время, и «линейное время», которое на самом деле является мыслительной конструкцией.

Именно с анализа этих двух видов времени и начинается книга «Время и “я”»: «По сей день известна критика Бергсона принимаемой нами в повседневной жизни линейной концепции времени, которая пришла из физики и является результатом пространственной проекции времени и которая отличается от подлинного времени. Чтобы уяснить, справедлива ли критика Бергсона, целесообразно, отвлекшись от его системы понятий, пройти проделанный им путь “опространствливания”. Следует прояснить две вещи – что он подразумевал под “опространствливанием” и каковы его результаты. Таким образом, отвлекшись от идей Бергсона, мы попытаемся приблизиться к подлинному характеру времени. Говоря о гипотетическом “подлинном времени”, мы мыслим его как временность, спонтанно возникающую внутри нашего опыта, поэтому мы назовем его “самопроизвольно рождающееся время” (*гэнсэй дзикан*). Это потому, что такое время возникает из исходного спонтанного опыта, подобного девственному лесу, которого не касался топор. Согласно Бергсону пространственной проекцией этого “самопроизвольно рождающегося времени” является физическое время *t*, которое называется “линейным временем”. Мы намеренно игнорируем тот факт, что Бергсон называл подлинное время “чистой длительностью”. Нам важно только уяснить, как самопроизвольное время превращается в линейное»²³⁹.

Далее анализируя основные характеристики линейного времени, Омори Содзо пытается проследить путь трансформации спонтанно рождающегося времени в линейное. В отличие от «спонтан-

²³⁸ Омори Содзо. Дзикан то дзига (Время и я). С. 9.

²³⁹ Там же. С. 8.

ного» времени, по его мнению, линейное время обладает относительной ясностью благодаря вычленению путем абстрагирования таких его черт, как обладание протяженностью, последовательностью, пунктирностью или дискретностью.

Рассматривая генезис понятия длительности, Омори подчеркивает, что опыт длится непрерывно, поскольку в любом опыте не существует событий, которые внезапно обрываются или неожиданно начинаются. Однако данная «непрерывающаяся продолжительность», называемая им «спонтанной длительностью», несомненно, абсолютно отличается от длительности линейного времени, которая сначала обретает словесно-образное выражение, закрепленное соответствующей глагольной формой. Суть трансформации спонтанной длительности в длительность линейного времени, по мнению Омори Содзо, составляет образование понятия пунктирного времени, времени, разделенного на точки. В этой связи он пишет: «Когда мы ищем прообраз пунктирного времени в спонтанно возникающем опыте, то сталкиваемся с истоком нашего понятия мира. Эта точка, которую мы ищем, появляется при формировании парного понятия мира и “я”. Обратим внимание прежде всего на зрительный опыт. Первое и главное в основе зрительного опыта – это трехмерное объемное видение вещей... Обобщение всех этих объемных вещей порождает понятие мира, то, что воспринимает обобщенный образ мира, есть “я”. От случайно возникающих образов был пройден путь до понятия “мгновения, именуемого ‘сейчас’”... Понятие пунктирности линейного времени – это понятие, имеющее своим прообразом “мгновение” спонтанно возникающего опыта»²⁴⁰. В то же время Омори обращает внимание на то, что «понятие пунктирного времени обрело смысл только в связи со временем физической науки *t*, характеризующим исчисляемой длительностью...»²⁴¹.

Следующий шаг по уяснению механизма трансформации спонтанно возникающего времени в линейное, предпринимаемый Омори Содзо, связан с **формированием представления о последовательности**: «Основной из характеристик линейного времени является разделение на до и после, или последовательность... Если искать источник последовательности времени в нашем первичном

²⁴⁰ Омори Содзо. Дзикан то дзига (Время и я). С. 11.

²⁴¹ Там же. С. 23.

опыте, то его можно предположить только в опыте воспоминания. Только при воспоминании цепи событий, к примеру, если начальное событие и конечное событие воспринимаются с необходимостью как до и после, то восприятие цепи событий возможно только в опыте воспоминаний. Например, опыт ощущения никак не может отражать цепь событий, он отличается мгновенностью и отрывочностью. Поэтому я думаю, что для того, чтобы понять структуру линейного времени, в центре внимания должен быть опыт воспоминаний»²⁴².

Модель линейного времени, согласно Омори, порождает целый ряд заблуждений и трудно разрешимых парадоксов. А именно, такие проблемы, как «парадокс летящей стрелы» Зенона и парадокс Ахилеса и черепахи, вопрос о том, что представляет собой сейчас, может ли время идти вспять, какова связь между настоящим, прошлым и будущим и их последовательностью, не является ли ошибкой определять прошлое и будущее как существующее до и после настоящего, возникают только в связи с моделью времени физики, или линейного времени²⁴³.

Проблема реальности времени

Отрицая реальность линейного времени, Омори приходит к отрицанию «течения времени». Только «здесь и сейчас» пребывает в процессе движения. Именно эта процессуальность опыта, по его мнению, является причиной заблуждения относительно того, что «время течет».

В постановке проблемы реальности времени Омори Содзо в книге «Время не течет» во многом следует за Джоном Эллисом Мак-Таггартом.

В частности, Омори в аргументации против реальности течения времени опирается на схемы Дж. Э. Мак-Таггарта, который в статье «Нереальность времени»²⁴⁴ разделил возможные позиции по отношению ко времени на А-ряд (при котором каждая пози-

²⁴² Омори Содзо. Дзикан то дзига (Время и я). С. 71–72.

²⁴³ См.: там же. С. 70.

²⁴⁴ McTaggart J.E. The Unreality of Time // Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy. 1908. No. 17. P. 457–474.

ция во времени может быть рассмотрена как прошлое, настоящее и будущее) и В-ряд (при котором каждая позиция характеризуется отношениями «раньше чем», «одновременно» и «позже чем»). Аргументами Мак-Таггарта в пользу нереальности времени были утверждения, что В-ряд, позиции которого статичны, не отражает изменений, позволяющих говорить о течении времени, тогда как А-ряд, отражая изменчивость времени, тем не менее содержит противоречие, заключающееся в невозможности события или момента времени быть одновременно настоящим, прошлым и будущим (последнее известно как парадокс Мак-Таггарта) и т. д.

Омори делает выбор в пользу «статической концепции» времени, представленной в модели В-ряда, при этом он предлагает собственную схему В-ряда, в которой он находит место для «непосредственно данного опыта настоящего», создающего основу реальности «до» и «после» и содержащего внутри себя прошлое и будущее как «до» и «после» данного конкретного момента. Эта схема описывается им так: «Временная ось практически неподвижно зафиксирована, нет ничего, что двигало бы ее вверх. Сравнение последовательности моментов времени происходит внутри опыта настоящего, который посредством словесно выраженных суждений превращается в прошлое или в будущее. Ось времени, которая выступает как носитель, делающий возможным такое сравнение временной последовательности, сама по себе, будучи зафиксированной, абсолютно ничего общего не имеет с движением, это – статичная ось времени»²⁴⁵. И далее: «Многие люди до этого, отказавшись от схемы А, где прошлое, настоящее и будущее выстроены в виде оси времени, перешли на точку зрения, в соответствии с которой временная ось, соединяющая прошлое и будущее, существует в опыте настоящего в соответствии со схемой В. Короче говоря, последовательность (связь) прошлого и будущего мыслится внутри процесса осознания опыта настоящего...»²⁴⁶.

Опыт настоящего момента, о котором идет речь, хоть и предполагает движение, как любой живой опыт, это движение не имеет направленности. Разъясняя этот момент, японский исследователь Ноя Сигэки сравнивает опыт настоящего с всеохватным космосом,

²⁴⁵ *Омори Содзо*. Токи ва нагарэдзу (Время не течет) // *Омори Содзо тэсакусю* (Собр. соч. Омори Содзо). Т. 9. Токио, 1999. С. 58.

²⁴⁶ Там же. С. 66.

вне которого невозможно что-то помыслить. Поэтому невозможно представить, что космос куда-то движется, он может только содержать в себе что-либо²⁴⁷.

Понимание прошлого, настоящего и будущего

Вместе с тем Омори Содзо пытается показать, что адекватное понимание того, что собой представляют модусы времени – прошлое, настоящее и будущее, – недостижимо в контексте модели линейного времени. Поскольку линейное время является лишь трансформацией спонтанно возникающего времени, то невозможно вопрошать о сущности прошлого или настоящего, апеллируя к нему. Омори так высказывается об этом: «Используется ли в физике такое понятие, как “сейчас”? Одним из критериев отсчета времени является ноль. Хотя ноль соответствует сейчас, по смыслу он не обозначает “сейчас”. Ноль есть начало отсчета времени, его исходная точка. Если есть сейчас, то должно быть и прошлое. По существу физика не выражает смысла “сейчас”. Она не дает нам смыслов будущего и прошлого, так же как не предоставляет нам смысла настоящего. Смыслы прошлого, настоящего и будущего, а следовательно, смысл “сейчас” обретаются в повседневной жизни»²⁴⁸.

Проблема понимания настоящего Омори Содзо связывает с непосредственным опытом ощущения и восприятия, в котором, по его словам, формируются понятия «я», мир и «сейчас», образуя естественное единство.

Какой же смысл «сейчас» обретается в опыте повседневной жизни? На это Омори дает следующий ответ: «...если проанализировать смысл “сейчас” в повседневной жизни, то оказывается, что “сейчас” – это не столько-то минут и столько-то секунд, а “сейчас” – это нахождение в процессе чего-то. К примеру, “в процессе еды”, “в процессе работы”, “в процессе принятия ванны”, “в процессе болезни” и т. д.»²⁴⁹. Кроме того, по словам Омори, «сейчас» в

²⁴⁷ Ноя Сигэки. Омори Содзо – тэцугаку но михон (Омори Содзо – образец философствования). Токио, 2007. С. 212–213.

²⁴⁸ Омори Содзо. Дзикан то дзига (Время и я). С. 21.

²⁴⁹ Там же.

повседневной жизни может быть связано не только с пребыванием в процессе какой-либо деятельности, но и с процессом переживания познавательного опыта (видения, слышания и т. д.).

Поэтому Омори Содзо говорит, что нельзя смешивать настоящее как «границу», разделяющую прошлое и будущее, и «настоящее как непосредственное переживание здесь и сейчас»: «“Настоящее как граница”, определяющая некую точку на оси, состоящей из прошлого и будущего, не является даже слабой тенью “опыта настоящего”, оно не может даже приблизиться к “настоящему”, которое существует лишь в самом богатстве жизни, называемом “опытом настоящего”...»²⁵⁰.

Вопрос о том, что такое прошлое, по мнению японского мыслителя, также можно ставить только по отношению к спонтанно возникающему времени и ответ на него следует искать внутри спонтанно возникающего опыта воспоминаний:

...то, что становится прошлым, не имеет реального существования вне деятельности сознания, называемой воспоминанием, оно получает реальное существование в контексте выраженного в языке смысла суждения, выражающего воспоминание. Например, только в смысле суждения, выражающего воспоминания: “Вчера я встретил его в супермаркете”, прошлое, а именно – прошлое вчерашнего дня, супермаркета и того человека – обретает реальное существование... Можно сказать, что прошлое это – то, что создается словесно... Будущее также можно считать создаваемым словесно...²⁵¹

Омори специально останавливается на рассмотрении процесса воспоминания. Во-первых, он предостерегает от ошибки понимания воспоминаний как простого повторения ощущений, испытанных ранее, и, во-вторых, он, подчеркивая вербальную составляющую воспоминаний, моделирует их как словесное творчество. Приведем пример его рассуждений: «Воспоминание – это не возрождение и не вторичное переживание опыта познания или переживания процесса какой-либо деятельности после того, как этот опыт уже случился... Если речь идет о художнике, то он может по памяти написать картину, увиденную в прошлом, если речь идет о музыканте, то он также может сыграть на пианино когда-то

²⁵⁰ Омори Содзо. Токи ва нагарэдзу (Время не течет). С. 66.

²⁵¹ Омори Содзо. Дзикан то дзига (Время и я). С. 85.

услышанную мелодию. Однако по большей части воспоминания представляют собой скорее нечто, имеющее словесное, а не чувственное выражение. Вспоминаемый вкус угощения не остается во рту или на языке как отзвук. При воспоминании мы говорим: “Было очень вкусно”. Вспоминая опыт испытанной боли, мы говорим: “Было очень больно”, и не чувствуем никаких остатков боли. Воспоминание в целом есть то, что выражено в письменной или словесной форме... В каких-то случаях воспоминания подобны сочинению песен и стихосложению, так как состоят в создании письменных и словесных форм. Переживание прошлого до его словесного выражения представляет собой нечто неопределенное и неоформленное... Чтобы оно стало оформленным переживанием прошлого, ему необходимо получить словесное выражение. Таким образом, опыт прошлого, облеченный в словесную форму, и есть воспоминание»²⁵².

Если прошлое для Омори Содзо – это опыт воспоминаний, выраженный словесно, то будущее он также связывает с этим опытом, понимая его как своеобразную проекцию прошлого, в создании которой задействовано еще и воображение. Таким образом, прошлое и будущее имеют сходную структуру. Он предлагает определение будущего как «перенесение образов прошлого на воображаемый ряд явлений»²⁵³.

В результате всех этих рассуждений Омори Содзо приходит к следующей модели времени, которая принципиально отличается от линейной модели текущего в направлении от прошлого к будущему времени: «Если предположить, что будущее и прошлое представляют собой вербальное творчество, связывающееся в опыте настоящего, то в результате получается следующая картина времени – между двумя слоями вербального творчества прошлого и будущего зажат опыт ощущений настоящего... И в этой основной схеме присущие обыденному сознанию и естественным наукам представления о времени как текущем, когда настоящее становится прошлым, представляются заблуждением. Чтобы это понять, надо представить себе процесс превращения непосредственного опыта ощущений в данный момент в прошлое. Если помыслить, что процесс настоящего опыта ощущений сдвигается в прошлое,

²⁵² Омори Содзо. Дзикан то дзига (Время и я). С. 36.

²⁵³ Там же. С. 72.

то мы получаем вторичный ущерб от заблуждения относительно чувственного отражения прошлого. Однако прошлое в силу его вербального характера относится к разряду идей, в то время как настоящее, являясь индивидуальным ощущением, в своей основе отличается от него. Действительно, смысл вспоминаемого прошлого включает тот момент, что оно является “минувшем настоящим”. Но “минувшее настоящее” коренным образом отличается от “непосредственно данного настоящего”²⁵⁴. Таким образом, в модели Омори Содзо прошлое, настоящее и будущее представляют собой качественно разнопорядковые явления, которые регистрируются посредством различных операций сознания, а следовательно, время не является целостным и однородным.

Проблема истинности прошлого как истинности воспоминаний

Омори Содзо не случайно наиболее пристальное внимание уделяет изучению прошлого, поскольку одним из центральных положений его концепции является тезис: чтобы понять суть времени, надо изучить прошлое. Основанием для такого утверждения является также и то обстоятельство, что прошлое имеет наиболее четкое выражение в языковой форме, поэтому наилучшим образом поддается анализу и верификации. Не случайно большая часть разделов его работ, посвященных проблемам времени, сосредоточена на различных аспектах понимания прошлого и соответственно воспоминаний.

Одним из таких аспектов является вопрос об истинности воспоминаний. Омори Содзо озаглавливает соответствующий раздел книги «Время и “я”» как «Естественный отбор прошлого». Механизм того, как воспоминания проходят естественный отбор и приобретают статус истинных, Омори Содзо описывает следующим образом: «Если научная теория должна согласовываться с реальным опытом, то для суждений о прошлом требуется их согласованность с настоящим. Поэтому естественно, что оценка суждений о прошлом схожа с оценкой научной теории. Допустим, что наши собственные суждения о прошлом и суждения других

²⁵⁴ Омори Содзо. Дзикан то дзига (Время и я). С. 89–90.

людей носят случайный характер, но одни из них принимаются как истинные, а другие отклоняются как ложные. Таким образом происходит естественный отбор суждений о прошлом, и то, что создается в результате, есть общественно признанная история. Следовательно, прошлое – есть то, что творится вербально совместными усилиями общества... Каждое новое суждение, выражающее воспоминание, подвергается оценке, насколько оно согласуется с коллективно созданным до этого прошлым, и, будучи выбранным как истинное, оно вновь добавляется к коллективному прошлому... Так прошлое как вербальное творчество получает общественное развитие... Таким образом, под истинностью суждений о прошлом, правильностью воспоминаний следует понимать возможность их восприятия в контексте совместной общественной истории или увиденного собственными глазами... Смысл прошлого включает также и смысл истинности прошлого, верности воспоминаний»²⁵⁵.

«Прошлое в себе» и институализированное прошлое

В работе «Время не течет» Омори развивает тему известного эссе английского философа М. Даммета «Bringing about the Past»²⁵⁶, где ставится проблема возможности влияния на прошлое.

Даммет пытается разрешить загадку «танца вождя племени». В африканских племенах масаев, когда юноши проходят обряд инициации, они должны убить льва, чтобы доказать свою готовность стать взрослыми. Все четыре дня, в течение которых они проделывают путь к месту охоты, охотятся и возвращаются обратно, вождь племени совершает ритуальный танец, призванный обеспечить им успех. Даммет задается вопросом – почему вождь племени продолжает молиться об успехе даже в тот момент, когда охота уже окончена и молодые воины находятся на пути домой. Другие примеры, рассматриваемые Дамметом и Омори, – это весьма распространенные случаи, когда люди продолжают молиться о том, чтобы беда миновала их близких, даже

²⁵⁵ Омори Содзо. Дзикан то дзига (Время и я). С. 88.

²⁵⁶ См.: *Dimmett M.* Bringing about the Past // *Philosophical Review*. 1964. No. 73. P. 338–359.

тогда, когда узнают, что корабль или самолет, на борту которого те находились, потерпел катастрофу, или об успешной сдаче экзаменов, хотя их результаты уже определены, но еще не объявлены. Эти примеры служат для Омори подтверждением того, что, пока прошлое не зафиксировано публично, оно не считается свершившимся. При этом ход его рассуждений таков: «Даже когда мы слышим новости о крушении самолета или аварии с поездом, разве мы не будем продолжать молиться, чтобы члены нашей семьи остались невредимыми? Или если мы уже знаем, что результаты вступительных экзаменов уже определены, разве мы не будем молиться хотя бы о малейшем шансе на успех? Это не значит, что многие из нас думают, что могут изменить прошлое, которое уже свершилось. Я утверждаю только, что при тщательном рассмотрении и вождь племени, и мы, живущие в Токио, оставляют место для надежды, что прошлое еще не зафиксировано и поэтому есть возможность молиться за желаемое прошлое и за избежание неприятного исхода. Разве это не демонстрирует трещину в наших стойких убеждениях в “реальности прошлого, которое уже свершилось”? В основе этого убеждения лежит идея, укорененная во всех человеческих существах и состоящая в том, что невозможно достичь “прошлого в себе” из настоящего. Это “прошлое в себе” подобно “вещи в себе”, которую Кант основательно критиковал...»²⁵⁷.

Логически продолжая данное рассуждение, Омори приходит к выводу о том, что «прошлое в себе» как объективно существующее прошлое – это очередная химера: «Что представляет собой такая вещь, как прошлое? Никто не усомнится в том, что память – это основа, которая позволяет постичь смысл прошлого чувственным путем. Этот факт также верен сегодня, как и много лет назад: память – наш единственный фундаментальный источник информации при рассмотрении прошлого. Прошлое есть не что иное, как рассказы о прошлом, сотканные из отдельных анекдотов, извлеченных из памяти. Но источники информации различаются от человека к человеку и не всегда являются надежными... Естественно, этот процесс соткания включает общественную процедуру фильтрации информации отдельных людей о прошлом. Результатом долгих лет коррекции и совершенствования

²⁵⁷ *Омори Содзо*. Токи ва нагарэдзу (Время не течет). С. 46.

ния этих процедур через практическое применение является то, что каждый осведомлен об условиях истинности, которая определяется общим согласием и соблюдается в судах, исторических исследованиях и информации средств массовой коммуникации. В их основе лежит совпадение воспоминаний нескольких сторон и соответствие настоящему положению вещей (физической очевидности и законам природы)... “Истина” не является априорно данной, как будто упавшей с неба; она есть конструкт человеческого общества. Без прохождения теста условий истинности ни одна история о прошлом, даже ни одна деталь семейных ссор и криминальных расследований не получит одобрения иначе как с согласия вовлеченных сторон или общества в целом... Но как часто случается, это дает почву для ошибочных представлений, согласно которым то, что институализировано, существует априори и без отношения к нам, человеческим существам, которым представлена возможность лишь бросить случайный взгляд. Это – не что иное, как иллюзия вещи в себе или прошлого в себе... Простая истина состоит в том, что прошлое – это не что иное, как рассказ о прошлом, произведенный в соответствии с условиями истины... Пример вождя племени, молящегося об успехе охоты на львов, которая уже свершилась, кажется парадоксом с точки зрения ошибочного представления о существовании прошлого в себе. Однако охота на льва на тот момент еще не стала общественно признанным рассказом о прошлом, иными словами, она еще не стала прошлым»²⁵⁸.

Обращение японских мыслителей к проблематизации и методам, свойственным аналитической философии, вероятно, свидетельствует о потребности в существовании некоторой альтернативы феноменологическому направлению, пользующемуся огромным влиянием в японском интеллектуальном пространстве. Проникновение аналитического стиля философствования в Японию, на наш взгляд, является частным случаем общей тенденции, которая проявляется в той или иной степени по всему миру. В своей творческой эволюции Омори совершил поворот от феноменологии к аналитической философии. Результатом применения подходов, характерных для аналитического стиля, стал оригинальный взгляд на время, позволяющий критически осмыслить как

²⁵⁸ *Омори Содзо*. Токи ва нагарэдзу (Время не течет). С. 47–48.

обыденные представления, неосознанно принимаемые в повседневной жизни, так и модель времени, используемую в физике, представить время как сложный, многоуровневый и неоднородный конструкт сознания, который может быть прослежен до его исходных элементов.

Подход Омори Содзо, на наш взгляд, демонстрирует попытку сочетания использования методов феноменологии и аналитической философии, прибегая как к описанию спонтанного опыта переживания времени, так и строгому анализу понятий и суждений, описывающих время.

Глава 5. Охаси Рёсукэ: «разрыв» и «длительность»

Охаси Рёсукэ (р. 1944) является одним из современных последователей Киотоской школы, принадлежащим уже к четвертому ее поколению. Его становление как философа происходило в Киотоском университете, а также в Мюнхенском и Вюрцбургском университетах Германии. Уделяя внимание изучению как немецкой философии, так и наследия философов киотоской школы, он много сделал для формирования пространства межкультурного философского диалога.

Работы Охаси Рёсукэ пробуждают специальный интерес в связи с тем, что одним из направлений его исследований стал анализ идей, имплицитно присутствующих в различных явлениях японской культуры, с позиций современной философии.

Одним из ярких примеров такого рода работы является его книга «Структура “разрыва”. Понимание прекрасного в Японии и современный мир», изданная в 1986 г. Хотя в центре внимания автора этой книги японское понимание прекрасного, она не менее важна в связи с тем, что дает представление о присущем японской культуре восприятию времени и пространства в контексте взгляда на жизнь и смерть, сложившегося под влиянием как географических, так и религиозных факторов.

Ключевым понятием, вокруг которого строится исследование в данной книге, является понятие *кирэ* (切れ), которое может быть переведено на русский язык как «разрыв», «разрез». Это понятие в японской культуре восходит к дзэн-буддийской мысли школы Риндзай. Особое значение оно имело для дзэнского мастера и мыслителя этой школы Хакуина Экаку (1686–1769), который разработал в качестве метода достижения просветления практику, получившую название «перерезание корней жизни», состоящую в воспитании готовности разорвать все связи с этим миром, умереть и снова вернуться к жизни²⁵⁹.

Часто в японской эстетике используется термин «разрыв и длительность» (*кирэ-юдзуки*, 切れつづき), который выражает не только эстетический принцип, но и включает в себе определенное видение мира. В отличие от характерного для классического

²⁵⁹ См.: *Hakuin Ekaku*. The Zen Master Hakuin: Selected Writings. N. Y., 1971. P. 133–135.

периода западной культуры восприятия окружающего мира, природы в терминах «материя», «субстанция», «объект», в японской традиции, связанной с представлениями синто и буддизма, природа ассоциировалась с жизнью, становлением, спонтанностью.

«Разрыв-длительность», таким образом, является моделью способа бытования мира как мира живой природы. У Нисиды Китаро характер движения реальности как самоопределения, происходящего через отрицание отрицания, описывался с помощью понятия «прерывистой континуальности» (*хирэндзоку-но рэндзоку*). Принцип «разрыва-длительности» у Охаси осмысливается в русле подхода ко времени и пространству, намеченного Нисидой. У этого мыслителя «вечное сейчас» жизни как таковой, самоопределяясь в том или ином локусе, проецирует отдельные жизни, обладающие длительностью, которые прерываются и возобновляются снова.

Охаси Рёсукэ рассматривает значение данного принципа на примерах различных видов японского искусства, архитектуры.

Начинается книга с анализа отражения принципа «разрыва-длительности» в японском театре масок Но. При этом в качестве материала для исследования используются работы известного японского актера, драматурга и автора трактатов по театральному искусству Дзэами Мотокиё (1363–1443). Сцена театра Но, по словам Охаси, «представляет мир в миниатюре, и в этом микрокосме есть глубины, именуемые “югэн”»²⁶⁰.

На примере пьесы «Круглый колодец» он исследует стилизованную походку актеров, при которой актер скользит ногой с поднятыми пальцами по полу, а затем «прерывает» движение, быстро опуская пальцы, и начинает с этого момента скольжение по полу другой ногой. Эта стилизация естественной походки человека, демонстрирующая чередование непрерывной длительности и приостанавливающих ее разрывов, привлекает внимание к эпизодической природе жизни, которая также наблюдается, в частности, в паузе между каждым выдохом воздуха из легких и следующим вдохом.

Охаси пишет: «Походка человека отличается от движения автомобиля, который перемещается, постоянно соприкасаясь с дорогой. Она состоит из непрерывности и разрывов. Это не есть только пространственно-временная длительность и прерывистость. В ней

²⁶⁰ Охаси Рёсукэ. «Кирэ»-но кодзо – нихонби то гэндай сэкай (Структура “разрыва”. Понимание прекрасного в Японии и современный мир). Токио, 1986. С. 8.

отображается “жизнь и смерть” человека. Для поддержания жизни необходимо дыхание, в процессе которого чередуются вдохи и выдохи. Вдох и выдох представляют собой прерывистую непрерывность. Этот ритм выражает не бесконечную непрерывность жизни, а то, что ее ход имеет границы»²⁶¹. Этот момент находит также выражение и в своеобразной музыке театра Но.

В связи с этим особая роль принадлежит трем барабанщикам и флейтисту, которые размещаются в глубине сцены и исполняют свои партии в кульминационные моменты пьесы: «Пожалуй, точнее было бы сказать, что этот ансамбль не исполняет “мелодию”... Его инструменты издают отдельные звуки, которые прерываются. Звук барабана вместе голосом барабанщика отражается эхом и поглощает все остальные звуки. Этот звук длится и затихает»²⁶². Движения и жесты актеров театра Но также прерываются замиранием в определенной позе – *ката*, которую актер выдерживает некоторое время, оставаясь в абсолютной тишине.

Описание деталей оформления сцены театра Но и их использования помогает Охаси наглядно показать непреходящее значение разрыва как границы, предела, которые обозначают разделение различных сторон и аспектов жизни.

Прежде всего он обращает внимание на свойственное японской культуре представление о границах между сакральным и профанным пространствами, которое присутствует и в религии синто, и в японском буддизме, где эти два пространства перетекают, проникают друг в друга, но при этом остаются условно разделенными. Так, дорожка *сирасу*, посыпанная мелкой галькой, обрамляющая сцену, обозначает границу между сакральным пространством и обычной жизнью. Она символизирует воду, которая смывает все загрязнения, и в результате сакральное и профанное пространства, будучи разделенными, соприкасаются. Этот переход обозначает небольшая лестница *хасиго*.

Идея взаимопроникновения пространств, где обитают люди, божества и духи, просматривается и в драматургии, costume и других элементах театра Но. Так, Охаси разъясняет: «Сцена Но представляет собой копию внутренней территории синтоистского храма. Она включает место для священных танцев *кагура*. Театр

²⁶¹ Охаси Рёсукэ. «Кирэ»-но кодзо – нихонби то гэндай сэкай (Структура “разрыва”). Понимание прекрасного в Японии и современный мир). С. 9.

²⁶² Там же. С. 10–11.

Но до того, как стать искусством, носил ритуальный характер синтоистского богослужения. И если и можно говорить, что театр Но есть выражение культуры дзэн-буддизма, то следует полагать, что его фундамент составляет синтоистская основа»²⁶³.

Многие символические движения и танцы театра Но имеют своим прообразом танцы *кагура*, исполняемые в синтоистских храмах для увеселения божеств, моления о процветании и хорошем урожае или укрощения духов и демонов.

Само содержание пьес явно демонстрирует переплетение реального и сверхреального, явленного и невидимого пространств. Охаси Рёсукэ прослеживает это на примерах пяти циклов-актов, из которых традиционно состоит композиция спектакля.

В первой части – «пьеса о божестве» (*ками-но моно*) появляется актер в образе синтоистского божества, который в конце акта исполняет танец, выражающий его благоволение.

Вторая часть, именуемая «пьесой о духе воина», передает легенды о славе и страданиях ушедших из жизни на поле боя знаменитых воинов, души которых претерпевают мучения.

Третья часть – «пьеса в парике», обычно посвященная истории женщин, часто повествует о том, как предстательница слабого пола, охваченная любовной страстью и ревностью, превращается в демоническое существо, не терпящее преград на своем пути.

Четвертая часть под названием «пьеса о разном» рассказывает об одержимости и безумии. В ней речь может идти как о человеке, так и о неуспокоенном духе. Одержимость воспринимается, с одной стороны, с точки зрения данного мира как нарушение обычного порядка, вместе с тем оно рассматривается и как состояние, в котором проявляется нечто скрытое внутри реального видимого мира.

В пятой «заключительной» части дух умершего или демоническое существо исполняет танец, сначала превратившись в обычного человека, а затем показывает свой другой облик²⁶⁴. Подытоживая это описание, Охаси так характеризует театр Но: «Это – место, где реальный мир вдруг становится сверхреальным, призрачным миром. В нем жизнь и смерть существуют в реальности, и одновременно эта реальность рассматривается как призрачный цветок»²⁶⁵.

²⁶³ Охаси Рёсукэ. «Кирэ»-но кодзо – нихонби то гэндай сэкай (Структура “разрыва”. Понимание прекрасного в Японии и современный мир). С. 21.

²⁶⁴ См.: там же. С. 16–17.

²⁶⁵ Там же. С. 17.

Ритм бытия, отраженный в искусстве театра Но, создает посредством художественных средств картину жизни как безостановочного циклического постоянно возобновляющегося процесса, состоящего из отдельных жизней. Эти жизни длятся во времени, проходя путь зарождения, развития, расцвета, увядания и смерти. В целом это движение не имеет какой-либо направленности, а является повторением, своеобразным круговоротом времени.

Временность отдельной жизни воплощается в образе «цветка» в трактатах Дзэами, посвященных принципам актерского мастерства, в том числе «Предание о цветке стиля». Цветок для Дзэами воплощает тайны бытия и одновременно зарождение и становление актерского мастерства, которое достигает совершенства и исчезает, оставляя семя, из которого потом вырастают новые цветы. Охаси Рёсукэ эти тексты интересуют прежде всего с точки зрения преломления принципа «разрыва-длительности».

Анализируя образ цветка у Дзэами, он пишет, что «цветок – это творчество природы», которая выступает не как внешний мир в западной культуре, а как «таковость» (*дзинэн*, 自然), стоящая за всеми преходящими творениями.

Наличие собственного времени в каждом цикле отдельной жизни Охаси прослеживает на примере предложенного им анализа стихотворения знаменитого японского поэта Басё Мацуо. Этот миниатюрный поэтический шедевр, на первый взгляд выражающий настроение тоски и безысходности (1644–1694), можно перевести примерно так:

Сушеный лосось
И исхудававший монах Куя
На холоде в зимний сезон.

Напомним, что неповторимая прелесть японских трехстиший *хокку* заключена в их лапидарности, и порой требуется страница-другая текста, чтобы растолковать смысл, облеченный в поэтическую форму. Приведем рассуждение Охаси о трехстишии Басё: «Сушеный лосось и монах Куя, находящиеся на зимнем холоде, выражают различное индивидуальное время. Они не находятся в конце своего пути в период затухания жизни. Сушеный лосось, поскольку он был высушен, является вещью, обретшей новую жизнь и новое время. Питающийся им монах Куя, хотя и истощен, однако

благодаря практике сосредоточения на образе Амиды, он проживает новую жизнь в качестве будды посреди обычного мира. Что касается холода, окружающего их обоих, то он представляет период завершения годового временного цикла накануне начала нового года. Каждый из трех образует свой обособленный мир “времени”. Каждое такое время не есть простое продолжение естественного течения природного времени, а, напротив, есть уход от него. В отношении сушеного лосося и монаха это понятно. Что касается ледящего холода, то это – не просто холодное время года, а холод в переживаниях грусти и радости человеческой жизни... “Разрыв” – это то, что прерывает естественный порядок жизни. В результате этого прерывания время не уничтожается, а идет по-новому»²⁶⁶. Далее Охаси подчеркивает, что «прерывание естественного течения времени как раз и выражает изначальную временность естественной жизни»²⁶⁷.

Парадокс временности в качестве свойства жизни как таковой Охаси разъясняет, обращаясь к эссе Ниситани Кэйдзи «Об икэбане», в котором последний так характеризует искусство аранжировки цветов: «Хотя жизнь природы содержит временность как свою неотъемлемую сущностную часть, она скрывает и сопротивляется этой сущности. Природа существует так, как будто она стремится ускользнуть от времени. В противоположность этому цветы, корни которых отрезаны, вдруг возвращаются к своей изначальной временной судьбе. Это уже не есть жизнь цветка в природе... Срезанный цветок демонстрирует свою скрытую сущность»²⁶⁸.

Он комментирует настоящее высказывание следующим образом: «Как следует понимать утверждение, что “жизнь природы вступает в противоречие со своей собственной временной сущностью”? Как мне представляется, сущность жизни в том, что она со временем идет на спад и при этом, сопротивляясь времени, стремится к самосохранению. Жажда жизни также составляет ее сущность. И в момент расцвета жизни она наиболее сильна. Однако именно в пору расцвета такая ее сторона, как затухание, скрыта.

²⁶⁶ Охаси Рёсукэ. «Кирэ»-но кодзо – нихонби то гэндай сэкай (Структура “разрыва”. Понимание прекрасного в Японии и современный мир). С. 89–91.

²⁶⁷ Там же. С. 92.

²⁶⁸ Japanese Philosophy. A Sourcebook / J.W. Heisig, T.P. Kazulis, J.C. Moraldo (eds), 2011. P. 1199.

В искусстве икебаны благодаря тому, что цветы срезаны во время их самого пышного цветения... они обнаруживают временность, сокрытую в жизни природы»²⁶⁹.

В качестве иллюстрации антиномии времени Охаси выбирает знаменитый сад камней киотоского дзэнского монастыря Рёандзи, созданный мастером Соами (?–1525). Этот сад представляет собой прямоугольное пространство, покрытое белой галькой, выровненной полосами, на котором расположены пятнадцать темных природных камней разного размера и формы, изображающих скалы среди воды.

Охаси рассматривает такого рода сухие сады *карэсансуи* (枯山水) как участок неживой природы внутри мира жизни, представленного естественным природным окружением. Он как бы вырезан из мира живой природы, становясь областью неживого мира, где течение времени остановилось.

Сад камней, созданный из неживых предметов, не является, однако, мертвым миром. По словам Охаси, мир жизни и мир смерти могут существовать только как взаимосвязанные, и сад камней как раз выражает соотношение мира жизни и мира смерти в терминах «разрыва-длительности». Время в саду камней и течет, и не течет, остановилось и не остановилось, оно, как полагает Охаси, представляет собой подобие времени. И это «подобие времени» обнаруживает себя, разрывая природный ход времени. Таким образом, пример сада камней, по мнению Охаси, демонстрирует, что время, как и бытие, также включает «разрыв и длительность»²⁷⁰.

Принцип разрыва-длительности, согласно Охаси, выражает свойственный японской культуре взгляд на жизнь и смерть. Представление о неразрывном единстве жизни и смерти отражает японское слово *сёдзи* (生死) – буквально «жизнь-смерть», которое имеет буддийское происхождение и обозначает круговорот жизни и смерти. Сравнивая это понятие с западными представлениями, Охаси пишет: «Японское слово *сёдзи* крайне трудно переводить на европейские языки. Подобных примеров, когда два антонима “жизнь” и “смерть” образуют одно слово, нет в европейских языках. Здесь эти два отдельных слова могут объединяться союзом “и”, но не составляют одно слово. “Жизнь и смерть” представляет собой логическое синтетическое выражение, тогда как “жизнь-

²⁶⁹ Охаси Рёсукэ. «Кирэ»-но кодзо – нихонби то гэндай сэкай. С. 91–92.

²⁷⁰ См.: там же. С. 93–98.

смерть” логическим не является. Оно выражает присутствие смерти внутри жизни и связано с ощущением бренности всего сущего. Подобное понятие не могло появиться в Европе в условиях дуалистического и телеологического мышления»²⁷¹.

Взгляд на жизнь и смерть, выраженный в понятии *сёдзи*, наглядно представлен в самурайском трактате Ямамото Цунэтомо (1659–1719) «Хагакурэ» («Скрытое под листьями»), которому Охаси Рёсукэ посвящает специальный раздел своей книги. Он анализирует наставление трактата, в соответствии с которым истинный путь самурая состоит в том, чтобы каждое утро и каждый вечер готовить себя к смерти и жить так, как будто твое тело уже умерло: «Ясно, что употребляемое здесь слово “смерть” по смыслу превосходит понятие смерти в биологии. Смерть, о которой здесь идет речь, есть смерть, неотделимая от жизни. Ход жизни шаг за шагом обычно поддерживается благодаря воле к жизни. Однако обнаруживается, что человек, идя по жизни благодаря этой воле, постепенно превращается в мертвое тело. Смерть, которая является другой стороной жизни, проникает сквозь нее, меняя ее существование. Жизнь и смерть, будучи разделенными, тем не менее являются продолжением друг друга. Понятие “жизнь-смерть”, к чему бы оно ни относилось, означает постепенный круговорот “разрыва-длительности”. В этом состоит понимание жизни и смерти в “Хагакурэ”»²⁷².

В заключительных главах своей книги Охаси Рёсукэ ставит некоторые интересные проблемы, связанные с переживанием времени современного человека.

Во-первых, он поднимает вопрос о том, что по мере увеличения в жизни человека искусственно созданных вещей, ритм его жизни, а соответственно, и его время становится еще более разорванным, неоднородным, так как сочетает в себе время человека как природного существа и время искусственного технологического мира, которые имеют разные скорости²⁷³.

Во-вторых, продолжая интеллектуальную традицию Нисиды Китаро, Охаси разрабатывает пространственный взгляд на проблему времени. Его внимание привлекает идея рассмотрения мгновения

²⁷¹ Охаси Рёсукэ. «Кирэ»-но кодзо – нихонби то гэндай сэкай (Структура “разрыва”. Понимание прекрасного в Японии и современный мир). С. 101.

²⁷² Там же. С. 139.

²⁷³ См.: там же. С. 271–274.

времени с точки зрения пространственной локализации, которая помогает лучше осознать экзистенциальный смысл жизни. Ход его рассуждений следующий: «“Место”, в котором мы находимся, есть место проживаемых нами шаг за шагом мгновений, о которых мы не думаем в повседневной жизни. Однако они составляют обычный мир нашей жизни. “Разрыв” – это, говоря философским языком, есть место осознания мгновения или выхода из повседневности, формирование такого места. Такое понимание не было свойственно магистральному направлению западной философии, лучше сказать, являлось для нее периферийной линией. Думается, что оно дает намек на возможность альтернативной позиции по отношению к западной философии и выросшим в ее лоне технологиям»²⁷⁴. В данном случае Охаси имеет в виду прежде всего Хайдеггера, использовавшего изобретенное немецкими мистиками философское понятие «отрешенность» (*Gelassenheit*) для обозначения состояния непривязанности к миру вещей, которое помогает человеку открыться истине бытия и обрести новую почву под ногами в условиях, когда с развитием науки и технологий человек попадает в рабство прогресса и утрачивает свою сущность – способность к размышлению.

Работа Охаси Рёсукэ демонстрирует подход к пониманию пространства и времени в японской культуре в терминах границ, обозначающих их соразмерность протеканию конкретных жизней. Пространство и время, таким образом, выступают не только как формы сознания, а как формы жизни, воспринимаемой в качестве своего рода экзистенциального прорыва из абсолютного ничто как исходной реальности. Вместе с тем границы воспринимаются как проницаемые границы, дающие возможность плавного взаимопроникновения различных аспектов жизни – обыденного и сакрального, видимого и невидимого.

Прочитывая различные феномены японской культуры как философские тексты, Охаси вычленяет ее пространственно-временной архетип. В этой картине можно усмотреть важность пространственных аспектов в представлениях о реальности как многомерной, совмещающей не одно, а ряд взаимопроникающих пространств-миров, обладающих более высоким статусом, чем время, соотносимое с длительностью жизни отдельных существ.

²⁷⁴ Охаси Рёсукэ. «Кирэ»-но кодзо – нихонби то гэндай сэкай (Структура “разрыва”. Понимание прекрасного в Японии и современный мир). С. 294.

Заключение

Автор этой монографии на конкретном примере и на основе оригинальных японских текстов попытался выявить линии преемственности и специфику философских исследований XX в., которые – часто безосновательно – воспринимаются как простое изложение идей той или иной западной школы. Проведенное исследование показало, что мыслители Страны восходящего солнца на равных полемизировали с их западными современниками, обсуждая одинаковые с ними проблемы, связанные с поисками выхода из субъектно-объектной парадигмы модернизма, и предлагая свои оригинальные решения этих проблем. Они творчески используют методы и подходы, выработанные западной философией, в то же время не изменяя мировоззренческим установкам буддийско-конфуцианского идейного комплекса.

Проведенное исследование воззрений японских мыслителей демонстрирует, что в отношении философской мысли Японии начиная с первой половины XX в. подход к ее рассмотрению с точки зрения сопоставления западной и восточной философий как разных полюсов утратил свою актуальность. Такой подход должен уступить место ракурсу уяснения путей трансляции и взаимодействия идей, а также форм участия и места национальной духовной культуры в интернациональном философском дискурсе.

Как уже отмечалось в предисловии и было показано на конкретных примерах, во многом подходы японских мыслителей определялись тем, каким формам опыта и источникам познания они отдают предпочтение. Акцентирование ценности знания, исходящего из непосредственного телесного опыта, в противоположность знанию, полученному чисто рациональным умозрительным путем, в значительной степени определило магистральные линии развития японской философии XX в.

Одной из отличительных черт японских философско-антропологических концепций, выявленной в исследовании, было то, что они не ограничивались изучением человеческой природы как таковой, а демонстрировали особый интерес к объяснению ее модификаций на Западе и в Японии. Особенности трактовки проблемы субъекта в японских работах состоят в том, что он анализируется не как абстрактный независимый и постоянный субъект,

а как реальность, находящаяся в постоянном процессе становления и самоопределения, а также как экзистенциальное существо, которое находится среди разнообразных «других», которые его формируют. Японскими мыслителями были созданы модели «контекстуальной личности» и «экологической личности», которые вносят несомненный вклад в формирование нового экологического мышления, столь необходимого для решения насущных проблем современности.

В результате исследования выявлены такие особенности японской мысли XX в., как подчеркнутое внимание к пространственной составляющей при рассмотрении времени, создание пространственных схем бытия, несмотря на утверждение единства и взаимосвязанности временности и пространственности. Большую смысловую нагрузку в философском обосновании модернизации на Западе несло представление о времени. Ключевая роль принадлежала идее прогресса, подразумевающей поступательное движение времени, конфликт прошлого, которое должно быть преодолено, и будущего, которое связывалось со всеобщей эмансипацией человечества, при этом категория пространства подчас оказывалась в тени. Японские философы XX в. поставили проблему реабилитации пространства, уделяя ему повышенное внимание, часто рассматривая время и историю в терминах пространства, превосхитив «пространственный поворот» как новую тенденцию в мировой философской науке на рубеже XX и XIX вв. Таким образом они подчеркивали культурно-географическую составляющую модернизации, важность конкретного контекста общественного развития, обуславливающего многообразие его форм.

Становление философской мысли в Японии XX в. в целом происходило в том же направлении, что и на Западе, и одновременно через критический диалог с Западом, лейтмотивом которого было стремление к преодолению проявлений модернистской парадигмы мышления. Одновременно был задействован потенциал собственной религиозно-философской традиции. Японская философия XX в. уже в довоенный период преодолела этап ознакомления с идейным ресурсом западных школ и его истолкования для японской интеллектуальной аудитории и перешла к этапу конструктивного взаимообогащающего диалога. Не случайно японские философы XX в., стремившиеся войти в мировое философское

пространство, использовали терминологию, методологию и аргументацию, которые были бы понятны и на Западе. Тем не менее главной их целью было донести собственные смыслы, которые не могли не быть связаны с национальной культурой.

Японские философско-антропологические исследования стали полем для широкомасштабного применения методов таких ведущих направлений современной западной философии, как феноменология, экзистенциализм, герменевтика, психоанализ, структурализм и постструктурализм. Вместе с тем они углубляют критику модернизма западных представителей этих направлений и пытаются вскрыть в их положениях невольные атавизмы модернистского подхода во многом языком и средствами западной философии.

Анализ и критика духовных основ западного Модерна в этом смысле, усмотрение проблем, которые сопутствуют модернизации (в том числе необходимости пересмотра философских основ науки, обращения к экзистенциальным проблемам, подхода к жизни как целостному явлению и т. д.), стали важнейшим достижением японской философии XX в. Вместе с тем процессы, происходящие в интеллектуальном пространстве Японии, заслуживают пристального внимания также и в связи с тем, что они представляют собой поиски философских основ для собственного пути в современность через соединение смыслов национальной традиции и научно-технической цивилизации.

Нельзя упускать из вида влияние ценностно-смыслового ядра национальной традиции, которое проявилось, во-первых, в определенной избирательности в отношении идей и концепций западных философов и, во-вторых, в сохранении ключевых мировоззренческих смыслов.

Японской духовной традиции был свойственен принцип взаимотождественности противоположностей (*сооку*, 相即), имеющий буддийское происхождение. В японских буддийских текстах изначально противопоставляемые вещи (такие, как «я» и «вещи», реальное и абсолютное, «этот» и «другой берег», имманентное и трансцендентное и т. д.) связывались вместе посредством слов *соку* 即 («тождественно»), *фуни* 不二 («не два»), *итинё* 一如 («единство»).

Эта парадигма проявилась и в учениях философов XX в. Так, в философии Нисиды Китаро она нашла свое выражение в концепциях логики места и абсолютно непротиворечивого тождества.

Идея единства и взаимождественности индивидуального и общего была основополагающей также и в теории «взаимоположенности» Вацудзи Тэцуро, развитой затем Кимуруй Бином и другими мыслителями.

Отдельной темой, которой посвящены специальные главы, рассматривающие концепции телесности Юасы Ясуо и Итикавы Хироси, является восприятие единства духовного и телесного, восходящее к японским буддийским концепциям единства тела и сознания.

Все эти подходы характеризует стремление гармонизировать противоположности не путем подчинения одного из них другому или снятия их обоих, а признание их в качестве двух взаимоперетекающих полюсов единой реальности.

В учениях большинства рассмотренных мыслителей, так или иначе затрагивающих проблематику субъекта, прослеживаются очертания концепции двойственной природы человеческого «я», характерной для буддийской и неоконфуцианской мысли. Выдвигая свои идеи в полемике с западными философами, они взамен понятиям «бытие» и «субстанция» предлагали свои варианты обозначения сущего, такие как «пустота», «место», «небытие», существование, жизнь, ставя на первый план связи и отношения, перемещая акцент с субстанционального на процессуальный аспект реальности.

В японской мысли XX в. во многом сохранился «редукционистский» подход, который способствовал популярности феноменологии в этой стране. Если западная, скажем, гегелевская, диалектика акцентирует развитие и синтез противоположностей путем построения новой абстракции, японские мыслители интересуются прежде всего причиной, или истоком, возникновения противоположностей и их абстрагирования как противоположностей. Так, проблема тела и сознания лежит не в плоскости поиска того, *что* их связывает, а в плоскости осознания того, *каким образом* они оказались разобщенными. Аналогично тому, как японские буддийские мыслители приходят к концептам «ничто» (му, 無), «пустоты» (ку, 空) или «таковости» (нёдзэ, 如是; дзинэн, 自然), современные философы генерировали идеи «чистого опыта», «абсолютного небытия» и т. д.

Связь идей пространства и времени у японских мыслителей XX в. с национальной духовной традицией выражается в особом акцентировании настоящего, фокусировании внимания на теме вечности, соотношении временного и вневременного.

Рассмотрение структуры субъекта в целом, а также пространства и времени – как возникающих только в контексте конкретных взаимодействий и взаимозависимостей – объясняется влиянием восходящего к буддизму паттерна японской духовной традиции, предполагающего всеобщую обусловленность любых феноменов. Пространство и время не были абстрагированы от реальных событий и явлений и рассматривались в терминах границ и рамок, а не в терминах бесконечной длительности, что нашло выражение в специфических понятиях *ма* (промежуток, интервал), *айда* («между»), которые также можно возвести к архетипическим особенностям японской культуры. Эти особенности прослеживаются практически у всех мыслителей, работы которых рассматривались в данной книге.

Показательны случаи использования специфических концептов, являющихся ключевыми универсалиями японской мысли, для объяснения проблем пространства и времени. Таковым, к примеру, можно считать использование Кимуры Бином представления о самопроизвольности или спонтанности (*онодзукара/мидзукара*) – как важнейшем принципе существования мира и человека – для разъяснения проблемы соотношения возможности расчета времени и неожиданности и спонтанности происходящего. В то же время понятия западной философии в трудах японских мыслителей часто обретали новые смыслы и значимость. Так, к примеру понятие «чистого опыта», ставшее отправной точкой философии Нисиды Китаро, не играло столь важной роли в учении Уильяма Джеймса.

Полемический характер японской мысли XX в., ее взгляд на западную философию с позиции стороннего критика долгое время оставались без должного внимания и оценки. Диалогичность такого дискурса, являющаяся собой пример межкультурного похода в философии, может сама по себе рассматриваться как вклад в методологию будущих философских исследований, открывая широкие возможности для поиска оригинальных решений стоящих перед мировой философией проблем и открытия новых перспектив видения.

Список литературы

Источники

Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память // *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. 336 с.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Акад. проект, 2009. 489 с.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Акад. проект, 2011. 576 с.

Коген Г. Теория опыта Канта. М.: Акад. проект, 2012. 618 с.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Акад. проект, 2015. 460 с.

Шелер М. Избр. произведения. М.: Гнозис, 1994. 413 с.

Вацудзи Тэцуро. Мэн то перусона (Маска и личность) // *Вацудзи Тэцуро* дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 17. Токио: Иванами сётэн, 1963. С. 289–299.

Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1 // *Вацудзи Тэцуро* дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 10. Токио: Иванами сётэн, 1962. 660 с.

Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 2 // *Вацудзи Тэцуро* дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 11. Токио: Иванами сётэн, 1962. 502 с.

Вацудзи Тэцуро. Фудо (Климат) // *Вацудзи Тэцуро* дзэнсю (Полн. собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 8. Токио: Иванами сётэн, 1962. 421 с.

Иноуэ Тэцудзиро, Арига Нагао. Тэцугаку дзии (Филос. слов.). Токио: Тоёкан, 1884. 283 с.

Итикава Хироси. «Ми»-но кодзо. Синтайрон-о коэтэ (Структура «тела»: преодолевая теорию тела). Токио: Сэйдося, 1984. 218 с.

Итикава Хироси. Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). Токио: Кэйсо сёбо, 1975. 228 с.

Итикава Хироси. Синтайрон сюсэй. (Сводная теория тела). Токио: Иванами сётэн, 2001. 386 с.

Кимура Бин. Айда (Между). Токио: Тикума сёбо, 2005. 218 с.

Кимура Бин. Дзикан то дзико (Время и «я»). Токио: Тюо синсё, 1982. 193 с.

Кимура Бин. Дзико, сэймэй, дзикан // *Бунка ни окэру дзикан («Я», жизнь, время // Время в культуре).* Киото: Нитидоку бунка кэнкюдзё, 2010. С. 92–140.

Кимура Бин. Хито то хито-но айда (Между человеком и человеком). Токио: Кобундо, 1972. 238 с.

Кумон Сямэй. Нэтговаку сякай (Сетевое общество). Токио: Тюоко-ронся, 1988. 308 с.

Накаэ Тёмин. Итинэн юхан (Полтора года) // *Нихон-но мэйтё (Великие произведения Японии).* Т. 36. Токио: Тюо коронся, 1970. 490 с.

Ниси Аманэ. Хякуити синрон (Сто одна новая теория // Ниси Аманэ дзэнсю (Полное собрание сочинений Ниси Аманэ). Т. 1. Токио: Сюко сёбо, 1960. 677 с.

Нисида Китаро. Ватаси то нандзи (Я и ты) // Нисида Китаро дзэнсю. (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 6. Иванами сётэн, 1966. С. 341–427.

Нисида Китаро. Гэндай ни окэру рисосюги-но тэцугаку // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 14. Токио: Иванами сётэн, 1966. С. 59–71.

Нисида Китаро. Дзэн-но кэнкю (Исследование блага) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 1. Токио: Иванами сётэн, 1965. С. 1–200.

Нисида Китаро. Дзикаку ни окэру тэкан то хансэй (Интуиция и рефлексия в самопостжении) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 2. Токио: Иванами сётэн, 1965. 396+6 с.

Нисида Китаро. Иппанся-но дзикакутэки тайкэй (Самоосознающая система универсального) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 5. Токио: Иванами сётэн, 1965. 529 с. + 3.

Нисида Китаро. Кукан (Пространство) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 11. Токио: Иванами сётэн, 1965. С. 193–236. (1944)

Нисида Китаро. Тэцугаку-но компон мондай (Основные проблемы философии) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 7. Токио: Иванами сётэн, 1965. 469 с.

Нисида Китаро. Хатараку моно кара миру моно-э (От действующего к видящему) // Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 4. 1965. 436 + 3 с.

Нисида Китаро. Эйэн-но има-но дзико гэнтэй (Самоопределение вечного сейчас) Нисида Китаро дзэнсю (Полн. собр. соч. Нисиды Китаро). Т. 6. 1966. С. 181–232.

Омори Содзо. Дзикан то дзига (Время и я) // Омори Содзо тэсакусю (Собр. соч. Омори Содзо). Т. 8. Токио: Иванами сётэн, 1999. 394 с.

Омори Содзо. Дзикан то сондзай (Время и бытие) // Омори Содзо тэсакусю (Собр. соч. Омори Содзо). Т. 8. Токио: Иванами сётэн, 1999. 394 с.

Омори Содзо. Токи ва нагарэдзу (Время не течет) // Омори Содзо тэсакусю (Собр. соч. Омори Содзо). Т. 9. Токио: Иванами сётэн, 1999. 425 с.

Охаси Рёсукэ. «Кирэ»-но кодзо – нихонби то гэндай сэкай (Структура “разрыва”. Понимание прекрасного в Японии и современный мир). Токио: Тюокоронся, 1986. 314 с.

Сакабэ Мэгуми. Кагами-но нака-но нихонго: соно сико-но сюдзюсю (Японский язык в зеркале. Разные аспекты его представления). Токио: Тикума сёбо, 1989. 242 с.

Сакабэ Мэгуми. Камэн-но кайсякугаку (Герменевтика масок). Токио: Токио дайгаку сьуппанкай, 2009. 242 с.

Тосака Дзюн. Нихон идэороги рон (Японская идеология). Токио: Иванами сётэн, 1977. 432 с.

Хамагути Эсюн. Кандзисюги-но сякай Нихон (Япония – контекстуальное общество). Токио: Тоё кэйдзай синпося, 1982. 240 с.

Хиромацу Ватару. Кёдо сюкансэй-но сондзайтэки киси (Онтологическая основа коллективной субъективности // Хиромацу Ватару тэцугакуронсю (Сб. работ по философии Хиромацу Ватару). Токио: Хэйбонся, 2009. С. 239–334.

Юаса Ясуо. Синтай-но утюсэй – тоё то сэйё (Космическая природа тела – в восточном и западном понимании). Токио: Иванами сётэн, 2012. 323 с.

Dummett M. Bringing about the Past // *Philosophical Review*. 1964. No. 73. P. 338–359.

Hakuin Ekaku. The Zen Master Hakuin: Selected Writings. N. Y.: Columbia University Press, 1971. 253 p.

Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School / Ed. by B. Davis, B. Schroeder, J.M. Wirth. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011. 331 p.

Japanese Philosophy. A Sourcebook / Ed. by J.W. Heisig, T.P. Kazulis, J.C. Moraldo. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011. 1340 p.

McTaggart J.E. The Unreality of Time // *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. 1908. No. 17. P. 457–474.

Sourcebook for modern Japanese Philosophy. Selected Documents / Ed. by D.A. Dilworth, V.H. Viglielmo and J.C. Maraldo. Westport, Connecticut; L.: Greenwood, 1998. 448 p.

Watsuji Tetsuro. Climate and Culture. A Philosophical Study. Tokyo: Yushodo Co, Ltd., 1961. vii + 235 p.

Watsuji Tetsuro's rinrigaku. Albany: State University of New York Press, 1996. ix+ 381 p.

Yuasa Yasuo. The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory. Albany: State University of New York Press, 1987. 256 p.

Yuasa Yasuo. The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. Albany: State University of New York Press, 1993. xxxvi + 229 p.

Yuasa Yasuo. Contemporary Science and an Eastern Mind-body theory // *Science and comparative philosophy*. Leiden; N. Y.: E.J. Brill, 1989. P. 193–240.

Yuasa Yasuo. A cultural background for traditional Japanese self-cultivation philosophy and a theoretical examination of this philosophy // *Science and comparative philosophy*. Leiden; N. Y.: E.J. Brill, 1989. P. 241–277.

Yuasa Yasuo. Foreword // *Science and Comparative Philosophy*. Leiden; N. Y.: E.J. Brill, 1989. P. xiii–xvi.

Литература

Безруков И.В. Нисида Китаро: сравнительный анализ японской и западной философии. 09.00.03 История философии: Автореф. дис... кандидата филос. наук. СПб.: СПбГУ, 2010. 23 с.

Карелова Л.Б. Некоторые особенности развития науки и техники в Японии ХУП–ХІХ вв. в контексте национальной духовной традиции // Сравнительная философия: Философия и наука в культурах Востока и Запада. Вып. 4. М.: Наука – Вост. лит., 2013. С. 246–255.

Козловский Ю.Б. Философия экзистенциализма в современной Японии (Критический очерк). М.: Вост. лит., 1975. 184 с.

Козловский Ю.Б. Современная буржуазная философия в Японии. М.: Вост. лит., 1977. 214 с.

Лепехова Е.С. Неокантианство в Японии: философия Нисиды Китаро // ХІ кантовские чтения: кантовский проект просвещения сегодня. Материалы Международ. конф. Рос. гуманитар. научн. фонд, Балтийский федерал. ун-т им. И. Канта. Калининград, 2014. С. 210–212.

Мазин В.А. Стадия зеркала Жака Лакана. СПб.: Алетейя, 2005. 160 с.

Михалев А.А. Япония: социальная рефлексия в моденизированном обществе. М.: ИФ РАН, 2001. 157с.

Михалев А.А. Проблема культуры в японской философии К. Нисида и Т. Вацудзи. М.: ИФ РАН, 2010. 77 с.

Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988. URL: sbiblio.com/biblio/archive/molchanov_vremja/02.asp (дата обращения: 28.10.2017).

Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс: Б.и., 1983. С. 51–67.

Молчанов В.И. Феномен пространства и происхождение времени. М.: Академический проект, 2015. 277 с.

Скворцова Е.Л. Япония: философия красоты. М.: Культур. центр «Новый Акрополь», 2010. 259 с.

Скворцова Е.Л. Культурная традиция и философско-эстетическая мысль в Японии ХХ века. Специальность 09.00.04 – эстетика: Автореф. дис... д-ра филос. наук, М.: ИФ РАН, 2014. 76 с.

Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л. Духовная традиция и общественная мысль в Японии ХХ века. М.: Центр гуманитар. инициатив; Университет. кн., 2014. 530 с.

Смирнова Н.М. Когнитивный анализ феноменологической концепции интересубъективности // Интересубъективность в философии и науке. М.: Канон+, 2014. С. 47–69.

Соловьев Н.П., Михалев А.А. Философские взгляды Мики Киёси и общественная мысль в Японии в конце 20-х – начале 30-х годов. М.: Вост. лит., 1975. 158 с.

Солонин К.Ю. Хайдеггер и японская философия // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. / Под ред. М.Я. Корнеева, Е.А. Торчинова. 2-е изд. СПб.: Санкт-Петербург. филос. о-во, 2001. С. 183–194.

Степин В.С. Окультизм и магия в современном мире // Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. М.: Республика, 1992. 527 с.

Чугров С.В. Япония в поисках новой идентичности. М.: Вост. лит., 2010. 312 с.

Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск: Наука, 1982. 142 с.

Исигами Ютака. Нисида Китаро – дзикаку-но тэцугаку (Нисида Китаро – философия самопостижения). Токио: Хокудзю сьуппан, 2001. 255 с.

Като Сюити. Сайго коги (Последние лекции). Киото: Камогава сьуппан, 2013. 173 с.

Кумано Сумихико. Нихон тэцугаку сёси (Краткая история японской философии). Токио: Тюо корон синся, 2009. 333 с.

Нихон гага сисутэму. Дзинруй буммэй-но хитоцу-но ката (Японские системы. Вариант альтернативной цивилизации?) / Под ред. Хамагути Эсюна и др. Токио; Иокохама: Сэкотакка кабусики кайся, 1992. 115 с.

Нихон сисоси нюмон (Введение в историю японской мысли) / Под ред. Сагара Тоору. Токио: Периканся, 1984. 379 с.

Ноя Сигэки. Омори Содзо – тэцугаку но михон (Омори Содзо – образец философствования). Токио: Коданся, 2007. 247 с.

Сагара Тоору. Нихондзин-но кокоро то дэаи (Знакомство с японской душой). Токио: Кадэнся, 1998. 250 с.

Хигаки Тацуя. Нихон тэцугаку гэнрон дзёсэцу (Введение в основы японской философии). Токио: Дзимбун сёин, 2015. 282 с.

Asian Aesthetics / Ed. by Kenichi Sasaki. Kyoto: Kyoto University press, 2010. 309 p.

Essays in the foundations of logical and phenomenological studies. Tokyo: Keio University press, 2007. 167 p.

Berque A. Offspring of Watsuji's theory of milieu (*fūdo*) // GeoJournal. 2004. No. 60. P. 389–396.

Berque A. Being toward death, being toward life, and the Earth // World Life Culture Forum, Life thought and global *sallim* (livelihood) movement. Seoul: Gyeong'gi Cultural Foundation, 2006. P. 263–278.

Blocker H.G., Starling C.L. Japanese Philosophy. Albany: State University of New York Press, 2001. 213 p.

Carter R.E. Encounter with Enlightenment. A Study of Japanese Ethics. Albany: State University of New York Press, 2001. 258 p.

Gino K., Piovesana S.J. Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1996. A Survey. Richmond, Surrey: Japan Library, 1997. viii + 310 p.

Frontiers of Japanese philosophy 6. Confluences and Cross-Currents / Ed. by R. Bouso, J.W. Heisig. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2009. xii + 313 p.

Heisig J.W. Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001. xi + 380 p.

Iwaki Kenichi. Japanese Philosophy in the Magnetic Field Between Eastern and Western Languages // Asian Aesthetics / Ed. by Kenichi Sasaki. Kyoto: Keio University press, 2010. P. 19–29.

Japan in traditional and postmodern perspective / Ed. by Charles Wei-Hsun Fu and S. Heine. Albany: State University of New York Press, 1995. xxiii + 334 p.

Japan in the World / Ed. by M. Miyoshi and H.D. Harootunian. Durham: Duke University Press, 1993. iv + 365 p.

Liederbach H.P. Watsuji Tetsuro on Spatiality: Existence Within the Context of Climate and History // Kwansai gakuin daigaku shakai gakubu kiyou. 2012. No. 00. P. 123–138.

Mayeda G. Time, Space and Ethics in the Philosophy of Watsuji Tetsuro, Kuki Shuzo and Martin Heidegger. L., N. Y.: Routledge, 2006. 273 p.

Maynard S. K. Linguistic Creativity in Japanese Discourse. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2007. 356 p.

Odin S. The Social Self in Zen and American Pragmatism. Albany, NY: State University of New York Press, 1996. xvi + 482 p.

Place and Dream: Japan and the virtual/ Ed. by Torsten Botz-Bornstein. Amsterdam; N. Y.: Rodopi, 2004. 216 p.

Rude Awakening: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism / Ed. by J.W. Heisig and J.C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994. xv + 381 p.

Sakai Naoki. Translation and Subjectivity. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 1997. xxiii + 231 p.

Self as Body in Asian Theory and Practice / Ed. by T.P. Kasulis. Albany: Suny Press, 1992. 384 p.

Shaner D.E. The Bodymind Experience in Japanese Buddhism. A Phenomenological Perspective of Kukai and Dogen. Albany, NY: State University of New York, 1985. 250 p.

Tellenbach H. Kimura B. The Japanese Concept of Nature // Nature in Asian Traditions of Thought : Essays in Environmental Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1989. xxi + 335 p.

Tobin J.J. Introduction: Domesticating the West // Re-Made in Japan: Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society / Ed. by J. Tobin. New Haven: Yale University Press. 1992. P. 1–41.

Whither Japanese Philosophy III. Reflections through other Eyes / Ed. by Takahiro Nakajima. Tokyo: UTCP, 2011. 92 p.

Yusa Michiko. Inoue Enryō's 1887 Position Statement on Philosophical Studies in Japan // International Inoue Enryō Research. 2014. No. 2. P. 167–180.

Zen and Comparative Studies / Ed. by S. Heine. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996. 280 p.

Zen and Modern World . A Third Sequel to Zen and Western Thought / Ed. by S. Heine. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. 169 p.

Key Worldview Problems in the Twentieth Century Japanese Philosophy (Essays on History of Philosophy)

Karelova Liubov

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lbkarelova@mail.ru

The monograph by Liubov B. Karelova is actually a sequence of essays on the history of Japanese philosophy of the twentieth century, analyzed through the prism of basic philosophical problems of the *Self* and the *Other*, society and individual, comprehension of epistemic and existential subjects, body, space, and time. Based on the original philosophical texts, the book identifies major lineages and the specifics of Japanese philosophical studies of the twentieth century. These Japanese texts were often misperceived as a routine summary of the ideas of one or another Western school of thought. The author shows that specifics of the Japanese philosophy of this period was a constructive dialogue with various schools of Western philosophy. This interaction of Western and Japanese thoughts was based on the creative national religious and philosophical traditions.

The study revealed that the thinkers of the Country of the Rising Sun, like their Western contemporaries, discussed similar problems associated with the search for a way out from the *subject-object paradigm* of modernism, and offering innovative solutions to these problems. They made use of the creative methods and approaches developed in Western philosophy without betraying their worldview descending to the Buddhist-Confucian doctrines.

The investigation of the worldview of Japanese thinkers demonstrates that the approach to the assessment of the philosophical thought of Japan from the viewpoint of comparing Eastern and Western philosophies as different poles, in the first half of the twentieth century, lost its relevance. Such an approach should give way to the understanding of the transmission belts and the reliable ways of interaction of ideas as well as forms of participation and the role of the national spiritual culture in international philosophical discourse.

One of the key characteristic features of the Japanese culture is an ability to assimilate and incorporate elements of other cultures – first, from India, China, and Korea, and then, from Europe and the United States. For centuries, the socio-cultural matrix helped formation of Japan's mechanisms of adaptation, which made it possible to borrow from its own tradition and to

reshape them in a particular way. The problem of harmonizing the opposite phenomena constantly emerged before the Japanese not only at the level of interpretation of the concrete reality, but also at the macro-cultural level as a problem of reconciling opposing attitudes.

One of the distinctive characteristic features of Japanese philosophical and anthropological concepts identified in the monograph is that the thinkers of the Country of the Rising Sun did not limit themselves by the investigation of the human nature as such, but displayed a vivid interest in explaining its modifications in the West and in Japan as well. Japanese scholars of the twentieth century analyzed the *subject* not as an abstract independent and permanent element, but as a reality that was in a constant process of self-restructuring and self-determination, as well as an existential creature, which was among the various *Others* who reshaped it. Japanese thinkers created original models of a *contextual self* and an *ecological self*, which made an incontestable contribution to the formation of a new ecological thinking, necessary to meet the persistent challenges of modernity.

The study by L.B. Karelova identified such a characteristic feature of the Japanese thought of the twentieth century, as a marked sensitivity towards the spatial component while considering the problem of temporality, towards the formation of spatial schemas of being, despite the claim of equivalence, unity, and interrelatedness of *temporality* and *spatiality*.

By and large, Japanese philosophers of the twentieth century followed the lead of the West, though, at the same time, in the framework of a critical dialogue with the West, inspired by the need to overcome implications of the modernist paradigm of thinking. All at once, they were successful in using of the profound potential of their own religious and intellectual tradition. In the pre-WW2 period, the Japanese philosophy has already surpassed the stage of adaptation to the ideological resource of Western schools and of its interpretations for the sake of Japanese intellectual community, having progressed to the stage of constructive, mutually rewarding dialogue. Japanese philosophical and anthropological studies have become a large-scale site of testing leading directions of the modern Western philosophy, such as phenomenology, existentialism, hermeneutics, psychoanalysis, structuralism, and post-structuralism. At the same time, they provide an in-depth criticism of inadvertent atavisms of modernist approach of Western scholars in the mentioned areas of thought.

One should not lose from sight the impact of national intellectual tradition, which manifested itself, firstly, in the form of a certain selectivity with respect to ideas and concepts of Western philosophers and, secondly, as a practice of preservation of the core philosophical meanings.

The Japanese spiritual tradition sticks to a peculiar principle of equality of the opposites (*sosoku*) that has a Buddhist origin. In Japanese Buddhist texts, originally counterposed phenomena (such as the *self* and *things*, the *real* and the *absolute*, the *immanent* and the *transcendent*, etc.) were interconnected by terms *soku* (*equal*), *funi* (*not two*), and *ichinyo* (“*unity*”).

This paradigm is clearly noticeable in the teachings of the twentieth century philosophers. Thus, in the teaching of Nishida Kitaro, it manifests itself in the concepts of *logic of place* and *absolutely contradictory identity*. The concept of equivalent meaning and mutual identity of phenomena – for instance, of the *private* and the *public* – was a fundamental common denominator also in the theory of *betweenness* (*aidagara*) by Watsuji Tetsuro developed further by Kimura Bin and other prominent thinkers.

A specific topic, analyzed in separate chapters of the book and dealing with the concepts of corporeality of Yuasa Yasuo and Ichikawa Hiroshi, is the perception of the unity of the *spiritual* and the *corporal*, which mounts to the Buddhist concepts of unity of body and mind.

The author describes all these approaches as being targeted at the harmonization of the opposites, not by subduing one of them to the other, or “removing” them both, but at the recognizing both of them as two intertwined poles of one single reality.

In the teachings of the twentieth century thinkers that are dedicated to the problem of the *subject*, we can trace the outlines of a concept illustrating the dual nature of the human “self.” Such an approach is characteristic of Buddhist and Neo-Confucian theories. While putting forward such ideas in the dispute with Western philosophers, these thinkers offer to replace the concepts of the *being* and the *substance* by their own versions to denote *things* – such as the *void*, the *place*, the *oblivion*, the *non-being*, the *existence*, the *life*, bringing to the forefront relationships and context. Thus, they switch the emphasis from the substantial aspects towards the processual aspects of the reality.

The Japanese thought of the twentieth century has generally preserved *reductionist approach* that contributed to the widespread acceptance of phenomenology in that country. If the Western, let us say, *Hegel dialectics* emphasizes the development and synthesis of the opposites by constructing a new abstraction, Japanese thinkers demonstrated their interest in primarily the *cause*, or the *source*, of the opposites. Thus, the *body–mind* problem lies not in the plane of the search of what connects them, but in the plane of finding how they were actually divided. Consequently, just as the Japanese Buddhist thinkers came to the concepts of the *nothingness* (*mu*), the *emptiness* (*ku*) or the *suchness* (*nyoze*, *jinen*), modern philosophers have generated the ideas of the *pure experience*, the *absolute nothingness*, etc.

We can see the linkage of what Japanese philosophers think of *space* and *time* with the national spiritual tradition in a distinct emphasis on the present, focusing on the theme of eternity, the ratio of the *temporal* and the *supertemporal*.

The structure of the *subject* as a whole, as well as of *space* and *time* (as arising only in the context of specific interactions and interdependencies) can be explained by the impact of a pattern descending to the spiritual tradition of Japanese Buddhism based on the universal causality and interconnectedness of all phenomena. Modern Japanese thinkers have not alienated *space* and *time* from real events and phenomena and considered them in terms of boundaries and frames, rather than in terms of *infinite duration*, that were reflected in specific concepts of *ma* (*interval*), *aida* (*between*), which can also be mounted to the archetypal characteristics of the Japanese culture. One can trace relevant features in the works of almost all thinkers considered in this book.

To explain the problems of *space* and *time* the author refers to some spectacular and particular concepts that can be called the key universals of Japanese thought. Thus, L.B. Karelava considers, for example, the ideas of philosopher and psychologist Kimura Bin concerning *spontaneity* (*onozukara/mizukara*) as a crucial principle of the existence of the humankind in order to clarify how the time predictability is interconnected with the unexpectedness and extratemporality of the events. At the same time, in the works of Japanese thinkers, the concepts of Western philosophy often assumed new meanings and connotation. Thus, for instance, the notion of *pure experience*, which was the starting point in the philosophy of Nishida Kitaro, did not play such a crucial role in the conception of William James.

The Japanese philosophical discourse of the twentieth century and Japanese interpretation of Western philosophy from the point of view of a third-party criticism, for a long time, remained without relevant consideration and evaluation. Dialogical character of this discourse, which is an example of intercultural approach in philosophy, looks like a real contribution to the methodology of forthcoming philosophical studies, opening up great opportunities for finding original solutions to the global problems of philosophy and adjusting new horizons of our vision.

Keywords: Japanese philosophy, subject, individual, *self* and *other*, body, space, time

Научное издание

Карелова Любовь Борисовна

**Ключевые мировоззренческие проблемы
в японской философии XX века
(Историко-философские очерки)**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 05.12.17.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 10,25. Уч.-изд. л. 8,39. Тираж 500 экз. Заказ № 29.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии
http://iphras.ru/books_arhiv.htm

