

## Философско-антропологические взгляды Вацудзи Тэцуро в контексте его полемики с западноевропейской мыслью первой половины XX в.<sup>1</sup>

Вплоть до середины XX в. предметом отдельного обсуждения в Японии была тема легитимности существования собственно японской философии и правомерности применения терминов «философия» и «философствование» к национальной интеллектуальной традиции. Возникновение этой проблемы коренится в попытках японских мыслителей еще на заре XX в. самоопределиваться. Осмысление ими собственной идентичности происходило через противопоставление Японии и Запада как крайних противоположностей.

Само слово «философия» (*тэцугаку*), обычно переводимое как «наука о поисках мудрости», появилось в японском языке в период Мэйдзи (1868–1911)<sup>2</sup> для обозначения западной идейной традиции, характерными чертами которой считались рационализм, интеллектуализм, высокий уровень абстракции, а ее почитаемыми представителями – Платон, Аристотель, Декарт, Локк, Кант, Гегель и др. Это слово было введено в употребление в 1874 г. одним из японских просветителей Ниси Аманэ (1829–1897), который заложил основы восприятия философии как неотъемлемой части западной науки, необходимой японцам для достойной конкуренции с Западом. Одновременно философия стала рассматриваться как нечто чуждое и инородное по отношению к соб-

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 09-03-00609а.

<sup>2</sup> Период правления императора Муцухито под девизом «мэйдзи» (просвещенное управление), начавшийся с реставрации монархии на буржуазной основе, во время которого происходили капиталистические преобразования страны и интенсивное усвоение достижений западной цивилизации.

ственной духовной традиции. 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, по его мнению, также противоречило 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 «недостаточно для того, чтобы называться философами»<sup>3</sup>. В силу этого для обозначения японских мировоззренческих учений вошло в обиход употребление слова «мышление» (*сисо*).

В 20-30-х гг. XX в. японский культуролог, компаративист и буддолог Накамура Хадзимэ предложил понимание философии как выражения ценностной ориентации, заложенной в каждой культуре<sup>4</sup>. Это означает, что каждая культура в силу ее обладания определенной системой ценностей, неизбежно должна включать в себя философию в широком смысле.

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 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.

<sup>3</sup> См.: Накаэ Тёмин. Итинэн юхан (Полтора года). – Нихон-но мэйтё (Великие произведения Японии). Токио. 1970. Т. 36. С. 378–379.

<sup>4</sup> См.: Blocker H.G. Starling C.L. Japanese Philosophy. N.–Y. 2001. P. 7.

В свою очередь, западная философия в первой половине XX века также подвергла переосмыслению логоцентризм и сциентизм Нового времени. Таким образом, противопоставление восточной мысли и западной философии как вещей несовместимых утратило свою почву.

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 (1870–1945) и представители основанной им Киотосской школы, а также Вацудзи Тэцуро (1889–1960) – самостоятельный мыслитель, испытавший значительное влияние этой школы. В своих философских изысканиях они исходили из идейных предпосылок собственно японской духовной культуры и в то же время демонстрировали примеры творческого восприятия достижений западной мысли. Они на равных полемизировали с их западными современниками, обсуждая сходные с ними проблемы и предлагая свои оригинальные их решения, творчески используя методы и подходы, выработанные западной философией, не изменяя мировоззренческим установкам буддийско-конфуцианского идейного комплекса.

Нельзя не отметить, что в первой половине XX в. направленность поиска западноевропейских и японских мыслителей во многом совпадала. Первые предпринимали попытки выйти за рамки картезианской парадигмы субъектоцентристского мышления, предполагающей индивидуальность каждого отдельного эго – парадигмы, в основе которой лежала «философия познающего субъекта». Однако несмотря на подобные устремления им это удавалось далеко не всегда. Их японские современники, со своей стороны, выступая с критикой «философии познающего субъекта» с позиции собственной культуры развенчивали новые теории субъективности 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, «не существовало эквивалента «субъекта», который играл бы какую-либо существенную роль в интеллектуальном мире Японии до импорта европейского философского понятийного аппарата в период Мэйдзи, хотя проблемы, которые позднее получили новую интерпретацию в связи с понятием «субъекта», конечно уже поднимались например в буддийском дискурсе различных периодов до эпохи Мэйдзи»<sup>5</sup>.

Учение Вацудзи Тэцуро является выдающимся примером построения философии «нового типа», претендующей на собственный вклад в решение насущных проблем, стоящих перед мировой философской наукой того времени.

Категорическое неприятие картезианского подхода Вацудзи, как и 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» всего сущего, в частности неразделенности тела и сознания, субъекта и объекта, абсолютного и феноменального уровней бытия. «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»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Sakai N.* Translation and Subjectivity. Minneapolis, London. 1997. P. 80.

<sup>6</sup> *Carter R.E.* Interpretive essay: strands of influence // *Watsuji Tetsuro's rinrigaku*. N.-Y. 1996. P. 334–335.

Вацудзи выступил с резкой критикой восходящего к Декарту строя мышления, имеющего в своей основе субъектность Нового времени, и позиционировал понятие субъекта в качестве одной из центральных философем, вокруг которых он выстраивал собственную теорию человеческого бытия. В своем труде «Ринригаку» (Этика) 1931-го г., он развил концепцию «человеческого индивида, пытающегося преодолеть индивидуализм». С его точки зрения, для понимания того, что такое человеческое 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»<sup>7</sup>. 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* – буквально: человеческое существо, находящееся в некоем социальном и природном контексте – Л.К.). Следовательно, субъект, который противостоит 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,

<sup>7</sup> Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 10, Токио. 1962. С. 32–33.

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»<sup>8</sup>.

В одной из глав «Этики» под названием «Индивидуальные моменты, составляющие человеческое существование» Вацудзи утверждает, что сосредоточение философии на сознании “я” является 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»<sup>9</sup>. 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.

<sup>8</sup> Там же. С. 33–34.

<sup>9</sup> Там же. С. 72.

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»<sup>10</sup>. «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»<sup>11</sup>.

Макс Шелер, основатель философской антропологии как самостоятельной дисциплины, предпринимавший собственные попытки преодоления индивидуализма и рационализма Нового времени, был одним из тех мыслителей начала XX века, 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 чувствование». Среди идеальных типов совместного чувствования, кото-

<sup>10</sup> Там же. С. 36.

<sup>11</sup> Там же.

рые 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 каждого 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 устраниваться, даже если связи между людьми носят случайный временный характер<sup>12</sup>.

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

<sup>12</sup> См.: там же. С. 73–76.

личность, или коллективная личность (Verbandsperson), не является, по Шелеру, простой суммой индивидов. Как постигаемая реальность она столь же фундаментальна, сколь и 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 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 общество личностей как «единство независимых, духовных, индивидуалистических личностей в независимой духовной индивидуалистической коллективной личности»<sup>13</sup>. Но так как множество индивидуальных личностей объединяется в одну, то согласно Вацудзи, они неизбежно должны утратить свою независимость. Ше-

<sup>13</sup> См.: там же. С. 97.

лер, 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 личностей<sup>14</sup>. 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»<sup>15</sup>.

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 к человеческому существованию как «к бытию в мире», который отпирывался 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»<sup>16</sup>.

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

<sup>14</sup> См.: там же. С. 97–99.

<sup>15</sup> Там же. С. 104.

<sup>16</sup> Там же. С. 19.

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 бытие 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» «существование» 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*). В тетради лекций в Киотосском 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 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»<sup>17</sup>. Для Вацудзи «выражения» (*хёгэн*) человеческого бытия, которые подлежат научной обработке и пониманию, – это моменты взаимозависимостей<sup>18</sup>, 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.

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

<sup>17</sup> Там же. С. 46.

<sup>18</sup> См.: там же. С. 47.

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 «*нингэн*» (человек), «*ё-но нака*» (мир), «*сондзай*» (существование) 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»<sup>19</sup>.

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 «*нингэн*», 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* – человек и *гэн* (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»<sup>20</sup>. Этот компонент входит в состав слов, обозначающих мир как сферу публичного в ее историческом, географическом и социальном аспектах – *сэкэн* или *ё-но нака*. Согласно интерпре-

<sup>19</sup> Тосака Дзюн. Нихон идэороги рон (японская идеология). Токио. 1977. С. 165.

<sup>20</sup> Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 20–21.

тации, 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 связей<sup>21</sup>.

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»<sup>22</sup>. 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. Эта 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»<sup>23</sup>.

Таким образом понятие *нингэн* заключает в себе не только смысл человека как индивида, которому всегда противостоит 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 обще-

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 17–18.

<sup>23</sup> Там же. С. 22.

ства. И японское понятие «нингэн», обозначающее человеческое существо, 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 главных составляющих 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»<sup>24</sup>.

Вацудзи особо выделяет второй компонент понятия *нингэн* и вводит производное от него отдельное понятие *айдагара*, которое может быть переведено как взаимоположенность, взаимонаправленность, междуположенность, итерсубъективность. 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», определяется не 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»<sup>25</sup>. Отсюда следует, что сознание человека задается извне, предопреде-

<sup>24</sup> Там же. С. 16.

<sup>25</sup> Там же. С. 73.

ляется 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 наоборот, 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»<sup>26</sup>.

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, заключенном 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*, который означает наличествование в противоположность отсутствию, причем наличествование, в любой момент готовое обратиться в отсутствие. Изначальный смысл второго компонента *дзай* – оставаться в каком-то месте в

<sup>26</sup> Там же. С. 36

противоположность перемещению. Этот смысл явно является антропоморфным. В доказательство этому Вацудзи приводит примеры использования смыслового компонента *дзай* в других словах, а именно: *дзайсюку* (останавливаться в гостинице), *дзайтаку* (находиться дома), *дзайсэй* (оставаться в живых). Таким образом, *дзай* предполагает вхождение 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 перемещаться. 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»<sup>27</sup>.

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»<sup>28</sup> сущностная характеристика индивида, вырванного из системы связей, выражается с помощью буддийского термина «пустота» (*ку*). 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

<sup>27</sup> Там же. С. 25

<sup>28</sup> Там же. С. 121.

отрицание суммарной целокупности *нингэн*. Индивид, который не заключает в себе отрицания и является по сути своей самодостаточным индивидом, есть ни что иное как воображаемая 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»<sup>29</sup>.

Таким образом, Вацудзи представляет человеческое бытие как «самопротиворечивое тождество», представляющее 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

<sup>29</sup> Там же. С. 26.

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. Исследование воззрений Вацудзи Тэцуро демонстрирует, что подход к рассмотрению философской мысли Японии начиная с первой половины XX в. с точки зрения противопоставления западной и восточной философской мысли как разных полюсов утратил свою актуальность и должен уступить место ракурсу уяснения путей трансляции и взаимодействия идей, а также форм участия и места национальной духовной культуры в интернациональном философском дискурсе.

## Библиография

- Вацудзи Тэцуро*, Ринригаку (Этика) // Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 10. Токио. 1962.
- Наказ Тёмин*, Итинэн юхан (Полтора года) // Нихон-но мэйтё (Великие произведения Японии). Токио. 1970.
- Ниси Аманэ*, Хякуити синрон (Сто одна новая теория) // Ниси Аманэ дзэнсю (Собрание сочинений Ниси Аманэ). Токио. 1960. Т. 1.
- Тосака Дзюн*, Нихон идэороги рон (Японская идеология). Токио. 1977.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
- Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994.
- Blocker H.G., Starling C.L.* Japanese Philosophy. N.–Y. 2001.
- Carter R.E.* Interpretive essay: strands of influence // Watsuji Tetsuro's rinrigaku. N.–Y. 1996.
- Nakamura Hajime.* The ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan. Honolulu. 1964.
- Sakai Naoki.* Return to the West / Return to the East: Watsuji Tetsuro's Anthropology and Discussions of Authenticity // Japan and the World. Durham. NC. 1999.
- Sakai Naoki.* Translation and Subjectivity. Minneapolis, London. 1997.