

## Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» — «другой»<sup>1</sup>

Одной из характерных черт японской философии XX в. является ее внимание к проблемам человека в целом, человека как индивида, проблемам субъекта 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 тенденций<sup>2</sup>. В начале XX в. одной из преваляющих тем философского дискурса стала проблема субъекта (*сютай*). Термин *сютайсэй*, 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 значило 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 др. философов первой половины XX в.

Если на Западе в начале XX в. осознание необходимости переосмыслить проблемы субъекта и субъектности явилось ответом на абстрактно-рационалистический априоризм и объективизм философии Нового времени, то в Японии такое осознание в первую очередь проявилось в реакции на модернистскую философскую пара-

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту N 09-03-00609a.

<sup>2</sup> Gino K., Piovesana S.J. Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1996. A Survey. Tokyo. 1997. P. 250.

дигму, выразившейся в попытке подойти к решению важных задач, поставленных мировым развитием философской науки, с позиций национальной культуры. Назревшая потребность переосмыслить проблемы сущности субъекта и личности здесь была связана также и с тем, что в рамках буддийско-конфуцианской традиции они рассматривались прежде всего в контексте представления о необходимости перерождения субъекта и личности.

Поворот к интересубъективной модели личности, инициированный такими мыслителями как Джордж Мид (1863–1931) и Мартин Бубер (1878–1965) на Западе и Нисидой Китаро (1870–1945) и Вацузи Тэцуро (1889–1960) в Японии, означал радикальный поворот в сравнении не только с подходом классической философии, но и с экзистенциализмом и феноменологией начала XX в.

Среди японских философов этого времени Нисида Китаро одним из первых развил поражающую глубиной концепцию «социального индивида» (*сякайтэки дзико*), существующего через диалектическое взаимодействие между «мною» (*ватаси*) и «тобой» (*нандзи*). В работе «Основные проблемы философии» («Тэцугакуно компон сёмондай») он высказался следующим образом: «Я есть “я” благодаря тому, что мне противостоит “ты”. Индивид является индивидом, поскольку существуют другие индивиды. Индивид должен быть социален»<sup>3</sup>. Нисида далее дает описание «взаимоопределения» (*сого гэнтэй*) «я» и «другого» при помощи понятия «индивид как среда обитания» (окружение) (*кобуцутэки гэнтэй соку канкётэки гэнтэй*): «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»<sup>4</sup>. Некто, противостоящий индивиду и способствующий определению его как индивида в диалектической корреляции “я — другой”, может быть

<sup>3</sup> Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 7. Токио. 1965. С. 382. Здесь и далее перевод всех приводимых цитат и названий произведений с японского сделан автором статьи.

<sup>4</sup> Там же. С. 169.

не обязательно человеком или обществом, но также естественным природным окружением»<sup>5</sup>. «Социальный индивид» (*сякайтэки дзико*), согласно Нисиде, возникает в результате диалектического взаимодействия «я» и «ты» (*варэ то нандзи*) в некоем «локусе», или «месте» (*басё*), 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 на разработку философско-антропологической проблематики.

Этот интерес к человеку, проблемам субъекта в Японии получил развитие в виде японской философско-антропологической теории, созданной Вацудзи Тэцуро, предпринявшего попытку последовательно построить антропологию как этику. В отличие от Нисиды Китаро, который основной акцент своего учения сделал на логико-онтологической проблематике, пытаясь осмыслить буддийскую парадигму с помощью риторики и методологических подходов различных западных философских школ, Вацудзи Тэцуро сделал главной областью философствования этику, понимаемую расширительно, которую он интерпретировал как единственно возможную философию человека, рассматриваемого в единстве с его окружением. Понимание «субъектности» 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 и, следовательно, социальное измерения. Отвергнув хайдеггеровскую темпоральную модель человеческого бытия, Вацудзи противопоставил ей свою пространственно-временную модель, позволившую представить индивида как соединение индивидуального и социального.

<sup>5</sup> Там же. С. 59.

В своем труде «Этика» («Ринригаку»), первый том которой вышел в 1937 г., Вацудзи развил концепцию личности как «человеческого индивида, пытающегося преодолеть индивидуализм». Для определения этики, с его точки зрения, прежде всего необходимо было понять, что такое человек. Это позволило бы избавиться от ошибки модернизма, состоящей в том, что предметом исследования становится только индивидуальное сознание. Используя метод этимологического анализа, Вацудзи обращает внимание на то, что два иероглифа, составляющие слово «человек», обнаруживают двойственную структуру личности, которая одновременно индивидуальна и социальна. Первая часть «человек» (*нин*, *дзин*) представляет индивидуальный характер, вторая часть (*гэн* или *айда*) — общество, или «взаимосвязь», «сферу взаимодействия» индивидов. В формулировке Вацудзи это выглядит как «*хито то хито тоно айда*» (взаимоположенность одного человека относительно другого).

Понимание Вацудзи человека как *нингэн* не ограничивается только отношениями человека и общества. В «Этике», а также в работе «Климат: рассмотрение с точки зрения антропологии» («Фудо: нингэнгакутэки косацу», 1935-го г.), Вацудзи утверждал, что человеческое существование, определяемое как *нингэн*, воплощает в себе различные виды окружения, 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.

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 отрыв-

ке: «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 детерминированы двумя сторонами — «своей» и «другого». Следовательно, если речь идет о существовании как взаимоположенности, то каждое сознание взаимопроникает в другое»<sup>6</sup>. 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 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 детерминированы друг другом. Различные способы видения (такие как рассматривание друг друга, пристальный взгляд, сердитый взгляд на что-то, взгляд мельком и т. д.) все без исключения показывают, что видение уже определено видением другого. Все они суть не просто односторонняя деятельность, но отношения взаимонаправленной активности»<sup>7</sup>.

Это внимание к проблемам субъекта и личности пронизывает работы и второй половины XX в., и новейшие работы.

<sup>6</sup> Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 10. Токио. 1962. С. 73.

<sup>7</sup> Там же. С. 36

Модель личности как *нингэн* получила дальнейшее развитие у целого ряда современных японских мыслителей, которые опирались на выработанный Вацудзи диалогический принцип взаимоположенности и теорию климата. В качестве примера в данной статье мы останавливаемся 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, от которой он пришел к философским размышлениям. Антропологические и онтологические его идеи во многом испытали влияние феноменологии, вместе с тем за ними также лежит дзэн-буддийский бэкграунд. 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 исследований в области психопатологии должны стать размышления над проблемами собственного существования, собственного образа жизни в качестве человеческого существа, которые определяются природно-климатическим окружением<sup>8</sup>.

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 приобрел к философии киотоской школы. В философии Нисиды Китаро Кимура 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 то, что «пространство между» выходит

<sup>8</sup> Кимура Бин. Хито то хито-но айда. Токио. 1972. С. Ш.

за пределы собственно социальных связей, и подразумевает также «взаимоположенность» социальной группы и природы, природа есть нечто определяющее человеческое существование.

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

Как и Вацудзи и Нисида, 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 который он выступает по большей части 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 при разграничении 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*). “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 личностью»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Там же. С. 14.

Самосознание «я» описывается Кимура как отрицание «чистого опыта», существующего до субъектно-объектного разделения. По его словам, «в этом чистом опыте, отражающем изначальную реальность так, 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»<sup>10</sup>.

Как свидетельствует приведенная цитата, говоря о «не-я», «другом», сталкивающимся с «я» и тем самым формирующим его, Кимура по большей части подразумевает «другого» не столько как индивида, сколько как природу. В этом смысле показательное такое высказывание, сделанное в одной из его статей: «Природа (*сидзэн*) находится не вне, а внутри того или иного индивида»<sup>11</sup>.

Развивая концепцию взаимоположенности Вацудзи Тэцуро Кимура Бин использует также и ключевые философские понятия Нисиды Китаро, такие как «самопостижение» (*дзикаку*), «чистый опыт» (*дзюнсюй кэйкэн*) и «место», «локус» (*басё*). 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 «взаимоположенность», в которой происходит осознание человеком своего «я», разъясняется через понятие «место», выработанное Нисидой: «Взаимоположенность человека и человека (*хито то хито-но айда*) и взаимоположенность (*айда*) обозначают не только связь между двумя индивидами. Взаимоположенность человека и человека — это локус (*басё*), функционирующий как источник, из которого возникают «я» и «другой»»<sup>12</sup>. Вместе с тем, Кимура придает понятию «взаимоположенность» онтологический статус. В связи с этим небез-

<sup>10</sup> Там же. С. 85.

<sup>11</sup> *Tellenbach H. Kimura B. The Japanese concept of Nature // Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy. Albany. 1989. С. 158.*

<sup>12</sup> *Кимура Бин. Хито то хито-но айда. С. 65.*



зынтересно привести следующую цитату из книги Кимуры: «Нечто порождает индивид посредством столкновения «я» и «не-я». Это нечто, разумеется, не обладает субстанцией. Однако реально существуют не только вещи, обладающие субстанцией. Подобно тому, как в физике не обладающие субстанцией энергия и сила признаются реально существующими, так 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, так же 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. Условно мы обозначим его так, ибо место, где пребывает это «нечто», находится между людьми,

«Между человеком и человеком» есть не только место пребывания нечто, из которого возникают индивиды здесь и сейчас. 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 в любое время. Можно сказать, что оно возникло с появлением человека или скорее даже до его появления и продолжает свое существование непрерывно»<sup>13</sup>. 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 оно подобно “жизненному порыву” у Бергсона. Однако у Бергсона “жизненная сила”, самореализуясь во всех без исключения конкретных реально существующих живых существах, не ограничиваясь только

<sup>13</sup> Там же. С. 15–16.

людьми, тем не менее, мыслится как скрытая, не делающая различий. В противоположность этому то, что находится между людьми, о котором я говорю, 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»<sup>14</sup>.

Описывая способ возникновения и функционирования личности в этом поле «взаимоположенности» Кимура прибегает к таким коррелирующим категориям традиционной японской философии как спонтанность природы (*онодзукара*) и спонтанность индивида (*мидзукара*), 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», движение которого до разделения может быть выражено с помощью категории *онодзукара*, а после разделения — *мидзукара*<sup>15</sup>. Данный образ также помогает продемонстрировать процессуальный характер личности. Статичное, вечное состояние «я», с точки зрения Кимуры, — лишь один момент в его становлении, который подобен фотографии потока воды. Поэтому личностное состояние определяется им как «дело», «процесс» (*кото*) актуализации «я» и одновременно «вещь» (*моно*) 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 оговарива-

<sup>14</sup> Там же. С. 17.

<sup>15</sup> См.: Кимура Бин. Айда (Между). Токио. 2005. С. 194.

ется, 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, так как они в процессе своей жизни вступают во взаимоотношения с миром<sup>16</sup>. Конструируемый в сознании в результате взаимодействия с миром образ Кимура, аналогично гуссерлевскому пониманию, называет ноэмой. При этом он подчеркивает момент взаимовлияния ноэзиса и ноэмы: «Не верно 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»<sup>17</sup>.

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»<sup>18</sup>.

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 она есть идентич-

<sup>16</sup> См.: там же. С. 47–48.

<sup>17</sup> Там же. С. 51.

<sup>18</sup> Там же. С. 55.

ность самореализации доиндивидуального «нечто», находящегося между человеком и человеком. Другими словами, это идентичность, определяемая способом участия японцев из поколения в поколение [в самореализации] нечто...»<sup>19</sup>.

Свое понимание идентичности как имеющей отношение к надындивидуальному уровню Кимура выражает следующим образом: «Хотя и говорят о кровно-исторически обусловленной идентичности, 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 затрагиваются проблемы 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» есть основа, позволяющая индивиду стать индивидом, при том, что под индивидом понимается не физическое и вещественное, а самосознающее, а именно когда речь идет о «я» не в качестве вещи, а в качестве состояния»<sup>20</sup>.

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”,

<sup>19</sup> Кимура Бин. Хито то хито-но айда. С. 18.

<sup>20</sup> Там же. С. 13.

“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»<sup>21</sup>. 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 не есть проблема природной окружающей среды в естественнонаучном или биологическом смысле. Климат должен восприниматься как способ жизненного соприкосновения человека и природы, ситуация жизни человека, существующая в месте соприкосновения с природой...»<sup>22</sup>. 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*, входящий в состав слова климат (*фудо*), есть также часть слова *фудзоку* — нравы, обычаи (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, является человеческим существом, климат — его неотъемлемая составная часть»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Там же. С. 86.

<sup>22</sup> Там же. С. 94.

<sup>23</sup> Там же, с. 89.

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: «...Единый человеческий род приобретает специфические черты своего “я” в различном климате, благодаря чему происходит различное историческое развитие... Человек (*нингэн*) еще до того, как под влиянием климата приобрести специфические черты своего “я”, является частью климата... В самом деле, человек, рождаясь, приобретает взгляды и образ мысли, соответствующий данному климату..., и даже нет смысла говорить, что необходимости специально этому учиться нет. Взгляды и образ мыслей человека, его повседневная жизнь сами собой формируются посредством его встречи с природой, посредством климата. В этом смысле утверждение Гердера, что человек климатизируется, соответствует действительности»<sup>24</sup>.

Небезынтересно, что для объяснения «климата» как культурно-географической среды Кимура считает наиболее подходящим метод «понимания» Дильтея: «...подобно тому, как история и культура должны рассматриваться в качестве проявления жизни, объяснение проявлений климата посредством выявления причинно-следственных связей — это методологическая ошибка. Выражаясь в духе Дильтея, «климат» может быть постигнут только посредством понимания. Если следовать разделению понимания, предпринятого Ясперсом<sup>25</sup>, то проявление климата может быть постигнуто только с помощью повторного опыта генетического понимания»<sup>26</sup>.

Итак, проведенная нами реконструкция позволяет очертить схему структуры личности у Кимуры, включающую следующие взаимодействующие компоненты: «я», природа как «другой», «климат» как культурно-географический контекст, которую мы

<sup>24</sup> Там же. С. 117.

<sup>25</sup> К Ясперс различал два типа понимания: статическое и генетическое. Первое он ассоциировал с чувственной фиксацией и описанием объектов в их существенных связях и отношениях. Второе — с психическим сопереживанием другому, вчувствованием в его мир.

<sup>26</sup> *Кимура Бин*. Хито то хито-но айда. С. 94–95.

можем сопоставить с таковой у Вадуци: «я», индивид, или социум, как «другой», общее пространство (*айда*).

Становление Сакабэ Мэгуми как философа также происходило под влиянием публикаций Вацудзи Тэцуру. Книги Сакабэ «Герменевтика масок» («Камэн-но кайсякугаку») (1976) и «Японский язык в зеркале» («Кагами но нака-но нихонго») (1989) сфокусированы на проблемах личности как субъекта и прежде всего особенностей восприятия субъекта в Японии, которые он пытается прояснить, прибегая к метафоре маски. На понимание личности у Сакабэ в значительной степени повлияла работа Вацудзи Тэцуру «Маска и личность» («Мэн то перусона») (1937). Вацудзи связывал формирование понимания личности с понятием маски как в западно-европейской традиции, так и в японской. 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, 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.

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 само собой утрачивается, оказывается забытым»<sup>27</sup>.

Сакабэ перенес личность, обозначаемую им как *persona* (*нин-гэн*), 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*), — 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 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, каков он есть — это не что иное, как “взаимоположенность”<sup>28</sup>.

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,

<sup>27</sup> Сакабэ Мэгуми. Камэн-но кайсякугаку (Герменевтика масок). Токио. 2009. С. 3–4.

<sup>28</sup> Там же. С. 79.



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»<sup>29</sup>.

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, глядя на свое отражение в зеркале. 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*). Актер видит в зеркале свое собственное лицо 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: происходит переход «другого» в него самого или инкарнация «другого» в него самого<sup>30</sup>.

Сакабэ акцентировал видимый аспект восприятия себя в виду того, что мы видим других так же, как видим себя в проекции зеркала. Внешний облик есть просто «знак» (*сируси*) преломления, который может быть воспринят только в момент своей репрезен-

<sup>29</sup> Сакабэ Мэгуми. Кагами но нака-но нихонго: соно сико-но сюдзюсо (Японский язык в зеркале. Разные аспекты его представления). Т. 1989. С. 49.

<sup>30</sup> Там же. С. 44.

тации (*сайгэндзэнка*). Процесс отражения в зеркале ставит вопрос о реальности различия между маской и истинным лицом и возможности установления «истинного я». Как Сакабэ утверждает в первом эссе «Маска и тень в японской культуре» книги «Японский язык в зеркале», присутствие «я» как «поверхности» (*омотэ* означает и «маску», и «лицо») предполагает существование структуры «взаимности» (*согосэй*) и «двусторонности» (*кагякусэй*), которая формулирует проблему видимого «я» как чего-то, что «видимо другими, что видит себя и что видит себя как другого»<sup>31</sup>.

Сакабэ постоянно указывает на парадокс, который заключается в том, что, 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 различия, без какого-либо четко фиксированного тождества. Даже лица (местоимения первого, второго и третьего лица) строго не фиксированы. На сцене театра Но даже мир мертвых *юкай* 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 было бы зафиксировано в своей неизменности. Нет ничего, кроме мира различия и бесконечных метаморфоз»<sup>32</sup>. 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»<sup>33</sup>.

Рисуя модель личности как совокупности взаимных отражений, Сакабэ приходит к идее «взаимной субъектности» (*сого сютайсэй*) или «места взаимного субъекта» (*сого сютайтэкина басэ*),

<sup>31</sup> Там же. С. 42.

<sup>32</sup> Там же. С. 50.

<sup>33</sup> Там же. С. 52–53.

в недрах которого присутствует некая «безымянная объединяющая функция», которая актуализирует личность, но одновременно и ограничивает ее<sup>34</sup>.

\* \* \*

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 — 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 пр.

После Вацудзи, который сделал систематическую попытку построить антропологию как этику, новых философско-антропологических школ в Японии не возникало. Тем не менее, его учение наряду с учением Нисиды задавало вектор 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 в социологии, психологии и психиатрии, экологии и др. И не исключено, что потенциал, заложенный в концепциях Вацудзи и Нисиды, найдет новые формы своей реализации и в новом тысячелетии.

<sup>34</sup> См.: Там же. С. 135–151.

## Библиография

- Gino K., Piovesana S.J.* Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1996. A Survey. Tokyo. 1997.
- Odin S.* The Social Self in Zen and American Pragmatism. Albany, N.–Y. 1996.
- Tellenbach H., Kimura B.* The Japanese Concept of Nature//Nature in Asian Traditions of Thought : Essays in Enviromental Philosophy. Albany. 1989.
- Вацудзи Тэцуро* Дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 10. Токио. 1962.
- Кимура Бин.* Айда (Между). Токио. 2005.
- Кимура Бин.* Хито то хито-но айда (Между человеком и человеком). Токио. 1972.
- Нисиды Китаро* Дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 7. Токио. 1965.
- Сакабэ Мэгуми.* Кагами но нака но нихонго: соно сико-но сюдзюсо (Японский язык в зеркале. Разные аспекты его представления). Токио. 1989.
- Сакабэ Мэгуми.* Камэн-но кайсякугаку (Герменевтика масок). Токио. 2009.