

Российская Академия Наук
Институт философии

А.А. Михалев

**ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ
В ЯПОНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

К. НИСИДА и Т. ВАЦУДЗИ

Москва
2010

УДК 14
ББК 87.3
М 69

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *В.Г. Буров*
доктор филос. наук *С.В. Чугров*

М 69 **Михалев, А.А.** Проблема культуры в японской философии. К. Нисида и Т. Вацудзи [Текст] / А.А. Михалев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2010. – 77 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 70–76. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0161-7.

Монография посвящена рассмотрению культурологических взглядов двух видных философов довоенной Японии – Китаро Нисида (1870–1945 гг.) и Тэцуро Вацудзи (1889–1960 гг.). Культуры Древней Греции, Европы, Индии, Китая и Японии осмысливаются К.Нисида через дихотомию бытия–небытия. Теория культуры Т.Вацудзи основывается на понятии «климата». Т.Вацудзи предлагает своеобразную типологию мировой культуры, выделяя культурно-пространственные ареалы «муссонного» (Индия, Китай, Япония), «пустынного» и «пастбищного» или «лужайкового» (Европа) типа.

Издание рассчитано на специалистов-востоковедов, историков философии, культурологов и всех интересующихся духовной культурой Востока.

ISBN 978-5-9540-0161-7

© Михалев А.А., 2010
© ИФ РАН, 2010

Введение

Исторически длительное осмысление проблемы культуры оформилось в конечном итоге в появление новой научной дисциплины, именуемой культурологией. Её значимость подтверждена не только достаточно солидной историко-научной традицией отнесения культуры к важным темам общественного знания, но и активным обсуждением этой проблемы отечественными и зарубежными специалистами. Проблема культуры превращается в одну из центральных тем философского исследования XIX–XX в. Указанная дисциплина охватывает чрезвычайно широкий круг проблем, а соответствующая литература практически необозрима. К настоящему времени предложены самые различные определения культуры¹, а также многочисленные варианты её интерпретации.

Их обилие объясняется тем, что проблема культуры, относящаяся к философско-социологической дисциплине, формируется на базе истории, этнографии, антропологии, других частных наук о человеке и обществе. Естественно, что каждая из этих дисциплин подходит к теории культуры в соответствии со своими задачами и представлениями, вкладывая в нее то содержание, которое рассматривается ими как наиболее важное с точки зрения решаемых проблем. Следствием этого является многозначность истолкования культуры. «Полифункциональность понятия “культура”, – отмечает Э.Маркарян, – есть прежде всего непосредственный результат многогранности выражаемого им феномена, которая, естественно, ведет к выработке различных установок и познавательных задач при его изучении. Например, теоретическая социология при изучении феномена культуры ставит одни познавательные задачи, этнография – другие,

эмпирико-социологические исследования малых групп – третьи. Кстати сказать, этот факт наличия различных познавательных задач при изучении феномена культуры сыграл далеко не последнюю роль в выработке имеющихся на сегодняшний день многочисленных, несходящихся, а порой и противоречащих друг другу определений данного феномена» [32, 26]. При осмыслении феномена культуры необходимо принимать во внимание сложность по структуре, богатство по содержанию, многогранность по связям и функциям данного явления, основу которого составляет творчески активная созидательная деятельность человека², направленная на созидание, освоение и переработку материальных и духовных ценностей.

Однако многозначность определений культуры и разнообразие её аналитического рассмотрения объясняются не только научными, но и более глубокими социально-историческими причинами, поскольку культура в настоящее время является реальной проблемой на современном этапе процесса глобализации, нуждающейся в практическом разрешении на всех уровнях общественной жизни. Проблема культуры в той или иной степени касается всех стран и народов; она сама есть прямое порождение и следствие указанного процесса. Именно практический характер данной проблемы превращает её сегодня не только в предмет интеллектуальных размышлений, но и в объект решений и практических действий государства и политических партий, современных массовых движений.

Таким образом, учитывая сложность данной проблемы, принято анализировать культуру через её важные аспекты, которые могут быть самыми разнообразными. В этом случае отдельные компоненты могут быть абстрагированы в сознании исследователя и систематизированы

им под любым углом зрения. Не претендуя на сколько-нибудь полный обзор соответствующей литературы, контурно обозначим лишь некоторые подходы к рассмотрению данного феномена, характерные для отечественного культуроведения.

Прежде всего внимание исследователей привлекает проблема соотношения природы, общества и культуры. Различение культуры и природы, с одной стороны, и культуры и общества, с другой, не означает, что в реальной действительности эти сферы существуют раздельно, находятся между собой во взаимоисключающих отношениях. Установление их реального соотношения невозможно путем простого эмпирического наблюдения, а требует тщательного теоретического анализа. Сложность последнего и состоит в том, что культура не может быть ни отождествлена с природой и обществом, ни противопоставлена им в качестве совершенно особой и самостоятельной реальности. Указанная проблема может быть раскрыта применительно к объективной динамике исторического процесса.

При рассмотрении соотношения между обществом и культурой зачастую ограничиваются констатацией положения, что культура есть некоторая «часть» общества. Основу этого утверждения составляет, очевидно, предположение, что наряду с культурой как общественным явлением существуют и другие явления, не входящие в сферу, обозначаемую данным термином. К другим относят, в частности, политику и экономику. Кроме того, некоторые исследователи настаивают на фиксации границ феномена культуры, считая недостаточным указания на то, что культура «неприродна», что она есть продукт человеческой деятельности; предлагается рассматривать культуру не как часть общества, а как его функцию. При

таким подходе из области культуры выводятся отношения между индивидами и их группами, характеризующие их как субъектов деятельности. Оппоненты этих взглядов отмечают, что в таком случае общество и культура предстают как разнопорядковые явления, хотя функционально связанные между собой.

Другая сторона вопроса о соотношении общества и культуры заключается в том, что попытка понять социальность и культуру как различающиеся между собой явления приводит к резкому размежеванию социальной теории (социологии) и теории культуры (культурологии). Такое размежевание особенно резко наблюдается в западном общественном сознании. Подобная трактовка сужает сферу культуры, которая в сущности сводится в культурологии к действующим на уровне сознания ценностям и нормам, определяющим индивидуальное или групповое поведение людей. Общим недостатком такого истолкования культуры является, с одной стороны, её редукция к чисто сознательным аспектам человеческого поведения (идеям, ценностям, нормам и т. д.), а с другой – к отождествлению культуры с тем, что принято в данном обществе, закрепилось в традиции. При этом исключается возможность понять культуру как выражение социальной активности человека, позволяющей ему выходить за рамки системы, вырабатывать нормы и ценности в соответствии с изменившимися условиями и обстоятельствами. В рамках же социологии ставится задача раскрыть поведение людей не на уровне их сознания (идей, ценностей, образцов поведения), а на уровне выполняемой ими роли в границах социальной системы. В результате создается представление об изначальной заданности социальной системы человеку, о её абсолютной независимости от человеческих действий и побуждений.

Кроме того, рассмотрение соотношения общества и культуры может определяться также, исходя из того или иного аспекта самой культуры. Если рассматривать культуру как результат человеческой практики, продукт общества и его истории, то в этом случае общество и культура являются близкими понятиями; в действительности, они образуют некое единство, которое может быть названо социокультурным целым. Все же эти понятия не тождественны, потому что общество и его история – это система взаимоотношений живых индивидов. При рассмотрении в иной плоскости культура выступает как продукт деятельности личности, в особенности творческой личности. При такой постановке вопроса понятия «общество» и «культура» как бы отдаляются друг от друга, поскольку не все в обществе прямо и непосредственно связано с личным творчеством. В этом контексте понятие «культура» приобретает оценочный смысл.

Обычно культуру выделяют также в качестве особой области действительности прежде всего по отношению к природе. На первый взгляд граница между природой и культурой может усматриваться непосредственно, их различие очевидно. Оно выступает как отличие естественно существующего от искусственно созданного, плодов материального мира от результатов человеческой деятельности. Подобное представление прочно укоренилось в сознании. Однако одностороннее подчеркивание этого различия порождает дуалистическое представление о мире, разделяет его на две самостоятельные области – природную и неприродную, между которыми как бы не существует никакой объединяющей их связи. Природа исключается из истории, оказывается за пределами исторического познания. Большинство исследователей сходятся

на том, что правильное понимание соотношения между природой и культурой может быть достигнуто лишь путем анализа самого исторического процесса.

При рассмотрении культуры могут выделяться те или иные её аспекты, а именно: историко-социологический, философско-антропологический и феноменологический [5, 14–18]. В историко-социологическом аспекте культура предстает в качестве практики, общественной жизни и истории общества; она выступает как продукт и результат социальной жизнедеятельности, а также в виде совокупности общественных форм, обслуживающих потребности социума. Каждый этап в развитии общества порождает присущие ему формы профессиональной и бытовой культуры, особые формы идеологии, религии или атеизма, нравственности, а также формирует соответствующие идеалы и художественные образы. При социологическом подходе культура предстает в виде более или менее стандартных, распространенных приемов деятельности, правил общения, способов обращения с предметами, реакцией на те или иные события. Основное внимание уделяется социальной эффективности культуры, а не её идеальному внутреннему содержанию. Выдвигая на первый план функцию, социолог не рассматривает сложный комплекс чувств, мыслей, переживаний, характерных для каждого явления культуры. Он подробно не анализирует содержание философских и научных теорий, художественных произведений, форм быта, а сосредотачивает своё внимание на их роли в жизни общества, воспитании личности, общественной деятельности.

При философско-антропологическом подходе к культуре интерес представляет её содержание, тесная связь с творчеством, с процессом создания особой ментальной среды. Культура выступает как непосредственное содер-

жание жизни, её духовное наполнение. Философское, научное, художественное творчество не только помогает познать природу и использовать её в практических целях, но и освобождает внутренние творческие силы человека, помогает ему обрести духовную свободу, расширить горизонты его сознания.

Феноменологический аспект культуры предполагает её рассмотрение в качестве непосредственного содержания человеческого сознания, мыслей и переживаний. При феноменологическом подходе предметы, понятия, художественные образы, обычаи и навыки воспринимаются не как существующие по ту сторону нашего сознания, а как явленные нам, ставшие достоянием нашего сознания. В жизненных ситуациях явления культуры представляются чаще всего именно таким образом, обуславливая действия в соответствии с усвоенными культурными стереотипами. В этом случае культура есть часть повседневного жизненного опыта, включающего этические и эстетические переживания и оценки, работу фантазии и воображения. Феноменология культуры незримо присутствует, когда ставятся вопросы смысла жизни, духа эпохи, значения истории, свободы и ответственности человека перед будущим.

Кроме того, культура как социальное явление может анализироваться также в генетическом, мировоззренческом, аксиологическом, гуманистическом, нормативном и социологическом аспектах. В генетическом аспекте культура предстает как продукт исторического развития общества; в мировоззренческом – как продукт сознания, отражающего мир в идеях и чувствах людей; в аксиологическом аспекте культура выступает как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человеком; в гуманистическом – как фактор развития и активизи-

зации личности; в нормативном – как условие ориентации человека в мире; в социологическом – как деятельность исторически конкретного социального субъекта: общества, класса.

Одним из направлений в исследованиях культуры является семиотический подход. Данный подход предполагает такое её рассмотрение, при котором семантическое содержание культуры выявляется как совокупность философских, эстетических, политических и прочих концепций и категорий, закрепленных в знаках и символах; культура в целом предстает как своего рода всеобъемлющая знаковая система. Языки хозяйственной, политической, правовой и т.д. жизни, связанной с различными сферами человеческой деятельности, выступают в качестве символов и знаков определенной модели мира. В этом случае специфика культуры оказывается более четко выраженной.

При анализе культуры иногда выделяют в ней две сферы – материальную и духовную. К первой относят материальные ценности, созданные в процессе производства. Определяющей частью её являются средства и орудия труда. В материальную культуру включают также реальные способности, знания и навыки. Духовная культура предстает как производство и потребление ценностей, имеющих отношение к науке, философии, искусству, литературе и т. п.

Однако выявилась также тенденция, согласно которой материальную и духовную культуру нельзя рассматривать в отдельности друг от друга как две области человеческой деятельности, хотя и диалектически, органически связанные между собой. Для обоснования этой точки зрения ссылаются на целостный, системный характер культуры, в которой все явления так или иначе обусловли-

вают друг друга: мысль порождает действие, действие – вещь, а вещь в свою очередь обуславливает мысль [46, 4]. Разрыв между понятиями «материальная» и «духовная» культура может быть преодолен также при понимании культуры как социального творчества, общественного явления, демонстрирующего относительную противоположность материального и идеального, хотя в некоторых случаях, например, в классификационных целях, вполне можно пользоваться этими понятиями. Культура является таким феноменом, в котором грань между абстрактными научными идеями в частности и их материальным воплощением весьма относительна.

Этот краткий обзор проблем культуры и аспектов её анализа имеет ориентировочное значение для последующего изложения. Он позволяет выявить содержательное соответствие с подходами к культуре рассматриваемых персоналий.

Интерес к культуре как философской проблеме явился новым направлением в истории японского мышления, не имевшем прецедента в предшествующий период; он возник вследствие распространения и усвоения западной философской мысли после революции Мэйдзи в 1868 г. Революция создала необходимые условия для развития капитализма в стране; Япония вновь открылась миру после 250 лет изоляции. Начался активный процесс трансформации политических, экономических, образовательных и культурных институтов. Японское общество в течение нескольких десятилетий успешно овладевает достижениями науки и культуры Запада, а также усваивает духовные ценности последней, отказываясь в известной мере от традиционного мыслительного материала. Эта модернизация японского общества, «озападнивание» его культуры, именуемое обычно «европеизацией» страны,

по-разному отразились в сфере духовной жизни японцев. В области философской мысли этот процесс «европеизации» национального мышления сказался особым образом. Он проходил столь радикально и такими темпами, что фактически привел к определенному ограничению влияния традиционных буддийских и конфуцианских представлений и идей в области академической мысли. Уже в первые десятилетия XX в. японская философия была представлена целым спектром течений западной философской мысли: кантианством, гегельянством, позитивизмом, философией жизни и т.д. – с различной степенью их влияния в тот или иной период.

Во второй половине 20-х гг. XX в. определяющее значение приобрела в конечном счете экзистенциалистская философия. В Японии были переведены работы К.Ясперса «Психология мировоззрения» (1919 г.), М.Хайдеггера «Бытие и время» (1926 г.), Г.Марселя «Записки по метафизике» (1927 г.) и т. д. Распространение экзистенциализма в Японии было связано не только с переводом трудов самих философов-экзистенциалистов; немаловажную роль играли и личные контакты японских философов. Лекции М.Хайдеггера посещал в 1922–1923 гг. Танабэ Хадзимэ, который после возвращения в Японию состоял в активной переписке с К.Ясперсом. В 1923–1924 гг. у Хайдеггера слушал лекции и Мики Киёси.

В процессе проникновения и усвоения экзистенциализма в Японии его идеи видоизменялись в соответствии с собственными традициями японской мысли: «При этом наблюдаются двоякого рода явления: либо идеи экзистенциализма, приобретая всевозможные оттенки, сохраняют все же собственное лицо, либо они органически сливаются с местными идеалистическими течениями и выступают в конечном счете в качестве составных частей “новых”

эклектических концепций» [25, 493]. Эта двойственность характера экзистенциализма нашла своё отражение соответственно во взглядах Т.Вацудзи и К.Нисида.

В 1920-х гг. на базе экзистенциалистской проблематики оформилась так называемая Киотоская школа философии, возглавляемая Нисидо Китаро. Это влиятельное течение объединило наиболее видных философов довоенной Японии, а также многочисленных комментаторов и популяризаторов воззрений самого Нисидо. К видным представителям Киотоской школы, оказавшим влияние на японскую философию, относились Танабэ Хадзимэ, которого часто называют соучредителем данной школы, а также Ниситани Кэйдзи, Мики Киёси (относимый к «левому» крылу школы и проявивший интерес к философии марксизма), Тосака Дзюн (впоследствии философ-марксист), Кояма Ивао, Косака Масааки. Под влиянием идей школы и К.Нисидо в частности находились также и не принадлежащие к школе Д.Судзуки, Вацудзи Тэцуро, Хисамацу Синъити. Третье поколение японских философов, испытавших влияние школы через своих преподавателей, представлено Такэути Ёсинори (студент Танабэ Хадзимэ), Уэда Сидзутэру (студент Ниситани Кэйдзи), Абэ Масао (студент Хисамацу Синъити).

Глава Киотоской школы Нисидо Китаро является наиболее известным и влиятельным японским философом XX в. Появление первой работы К.Нисидо «Изучение блага» в 1911 г., относимой к раннему этапу творчества этого мыслителя, находящемуся в то время под влиянием идей Бергсона, Джемса и буддийской школы Дзэн, вызвало широкий резонанс в кругах японской научной общности. Публикация этой работы К.Нисидо была расценена как появление крупного первого отечественного философа в стране. По мнению исследователей, к

заслугам Нисида можно, в частности, отнести создание творческой атмосферы в области философии, характерной для западного мира, а также реинтерпретацию буддийских идей в его произведениях. Так, например, истоки «чистого опыта» К.Нисида усматриваются исследователями в переосмыслении дзэнского просветления, а происхождение нисидовского понятия небытия связывается с буддийским термином «пустота».

Диапазон философских интересов К.Нисида был довольно широк и касался самых различных проблем общества, человека, социологии, этики, сознания и т. д., ставших актуальными для японского мышления в 20–30 гг. XX в. В отношении оценки философской концепции К.Нисида существуют различные точки зрения: «Одни – довольно многие японские философы-идеалисты – считают философию Нисида типично “восточной” оригинальной философией, построенной на идеях метафизики секты Дзэн. Другие – как идеалисты, так и материалисты – рассматривают её преимущественно как эклектическую систему, сочетающую в себе идеи буддийской метафизики с идеями классической и современной идеалистической философии Запада. Третьи, наконец, пытаются истолковать взгляды Нисида с позиций какого-то одного из направлений западноевропейского идеализма, и прежде всего как экзистенциалистские» [25, 506].

Среди многообразия вопросов, к которым обращался Нисида в своих произведениях, проблема культуры расценивалась им самим как принадлежащая к основным проблемам философии. Она ставится Нисида применительно к странам, обычно относимым к социокультурным общностям в виде Запада и Востока. Идея противоположности двух этих регионов возникла ещё в эпоху античности в форме дихотомии Европа–Азия и на протяжении веков

обрела у европейцев множество стереотипов, касающихся различных аспектов жизни азиатских народов: политического строя, нравов, психического склада, мировоззрения и т. д. Длительное время эти стереотипы носили, как правило, европоцентристскую окраску. В 30-ые гг. XX в. в научных кругах Запада наметилась тенденция рассматривать восточную культуру, хотя и отличную от западной, но все же как равноправную с ней. Более того, к обсуждению этой проблемы подключились и представители азиатского мира, нередко выступавшие с востокоцентристских позиций. В конечном счете выявление и объяснение специфических черт культурных систем Запада и Востока привели к формированию новой научной дисциплины – компаративистики или сравнительной философии (в научном обороте этот термин появился в конце XIX в.). В центре интересов последней находятся, в частности, попытки «наведения мостов» между идеями и идеалами Запада и Востока. Особо активные компаративистские исследования развернулись в 40–60-х гг. XX в., но не утратили своей значимости и в настоящее время³.

Постановка проблемы культуры у К.Нисида находится в компаративистском русле. Её рассмотрение заслуживает внимания в силу того, что она, во-первых, принадлежит видному восточному философу. Во-вторых, является первой попыткой на японской почве предложить своё видение проблемы. И, наконец, в-третьих, она до сих пор не освещена в отечественном историко-философском знании.

Предметом анализа в данной работе является также и проблема культуры Вацудзи Тэцуро, которой он посвятил свою работу «Климат» (в английском переводе «Климат и культура»). В ней Т.Вацудзи рассматривает отношение между обществом и природными условиями окружающей среды, главным образом климатом. По оценке

А. Берка, труд Вацудзи является «предтечей перспективной тенденции в области культурной географии, исследованием географической составляющей бытия...» [67, I]. Аналогичная попытка рассмотрения культуры была принята Э. Дарделем в 1952 г. в книге «Человек и земля», которая не была замечена при её опубликовании, но пользовалась успехом в 70-ые гг. Сама же работа Вацудзи была довольно популярной в Японии. Особое внимание она привлекла к себе в 70-ые гг. XX в. в связи с поисками японской идентичности, повлекшими обширные публикации, связанные с так называемыми «теориями японца и японской культуры». Некоторые последователи концепции Вацудзи рассматривали его работу как обоснование специфики отечественной культуры, проистекавшей из особенностей климата страны. Более того, работа Вацудзи интересна также и тем, что она имеет прямое отношение к хайдеггеровскому «Бытию и времени», претендуя на корректировку взглядов немецкого философа, который, по мнению Вацудзи, игнорировал важность пространственного фактора в человеческом существовании.

При выборе произведений К. Нисида и Т. Вацудзи для данной работы автор исключил из рассмотрения эмпирико-описательные сочинения указанных персоналий и исходил также из двух следующих основоположений. Во-первых, рассматриваются работы, в которых делается попытка анализировать культурологический материал путем последовательного проведения «сквозных» принципов. Во-вторых, эти работы должны претендовать на воплощение избранных принципов на уровне мировой культуры.

ГЛАВА I. МЕТАФИЗИКА КУЛЬТУР КИТАРО НИСИДА

Взгляды К.Нисида на проблему культуры Запада и Востока изложены в одной из глав его работы «Основные проблемы философии», написанной в 1934 г. Общий замысел его подхода к рассмотрению культуры формулируется японским философом следующим образом: «Формы культуры могут анализироваться по-разному с различных точек зрения. Я предпочитаю рассматривать существенные различия форм культур Востока и Запада с метафизической точки зрения. Эта позиция означает, как каждая культура подходит к проблеме реальности. Можно отметить, конечно, что в Китае и в особенности в Японии проблема реальности научно не обсуждалась; наука о метафизике, следует особо отметить, не была развита. Тот факт, что не существовало самостоятельного учения о метафизике, с необходимостью не означает отсутствия метафизической ориентации. Раз специфическая культура достигла в своем развитии какой-либо стадии, она может анализироваться в терминах метафизики. Любая культура обладает точкой зрения на жизнь. В основе взгляда на человеческую жизнь должна заключаться определенная метафизическая мысль даже тогда, когда она осознанно не выражена.

Итак, в чем заключается различие форм культуры Востока и Запада с точки зрения метафизической перспективы. Я считаю, что мы можем характеризовать Запад как

полагающий бытие в основу реальности, а Восток как рассматривающий небытие или ничто в качестве своего основания. Я буду называть их соответственно реальностью как «форма» и реальность как «не-форма» [62, 429–430].

В этом фрагменте К.Нисида обращает на себя внимание насыщенность используемых им таких терминов, как метафизика, реальность, бытие, небытие и «форма» реальности, которые без строгой дефиниции того, что конкретно подразумевается философом, позволяют интерпретировать эти термины в самых различных смыслах. Для прояснения их значений обратимся к эмпирическому материалу культур Древней Греции, Европы, Индии, Китая и Японии, который привлекается японским философом для обоснования своей точки зрения.

Древнегреческая культура, по мысли К.Нисиды, «была культурой бытия, основывающейся на идее бытия... В греческой философии то, что имело форму и определение, рассматривалось как реальность, или же сама форма рассматривалась как реальность» [62, 430]. В подтверждение своей мысли К.Нисида ссылается на такие субстанции, как «логос-поток» Гераклита и «беспредельное» Анаксагора, образующие «начала вещей». При этом он почему-то игнорирует других древнегреческих философов, которые избирали в качестве субстанций всего сущего всевозможные элементы или стихии: воду (Фалес), воздух (Анаксимен), землю (Ферекид). Особенно примечательно то, что в своих ссылках К.Нисида вообще не упоминает имени Парменида, который первым из древнегреческих философов стал оперировать максимально широкими обобщениями бытия (сущего) и небытия (несущего), сформированными по отношению к признаку наличия и существования; эти понятия прочно вошли в арсенал историко-философского знания.

Но решающее влияние на взгляды К.Нисида в отношении древнегреческой культуры как «культуры бытия» оказал Платон и его «учение об идеях». «Учение Платона об идеях, – отмечает К.Нисида, – можно рассматривать как типичный пример философской артикуляции сущности греческой культуры» [62, 431]. К Платону восходит и используемый Нисида термин «форма», поскольку сами «платоновские идеи» этимологически означают «формы»; они были, по мнению К.Нисида, «созидательными принципами этого реально существующего мира» [62, 431].

Для прояснения сущности «идей» Платона обратимся к Аристотелю, который в «Метафизике» проследил истоки происхождения платоновских идей. «Платон, усвоивший взгляд Сократа, – пишет Аристотель, – ... признал, что такие определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи; ибо нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку эти вещи изменяются. Идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями, а что касается чувственных вещей, то о них речь всегда идет отдельно от идей и в соответствии с ними; ибо все множество вещей существует в силу приобщения к идеям... Но только Сократ общим сторонам вещи не приписывал обособленного существования и определениям – также; между тем сторонники теории идей эти стороны обособили и подобного рода реальности назвали идеями» [4, 29, 223]. Другими словами, по Аристотелю, Платон превратил в самостоятельные сущности (реальности) определения или общие представления (понятия), истолковав их одновременно как источник и причину вещей. С помощью учения об «идеях» Платон попытался выявить в действительности твердые, неизменные сущности вещей, поскольку «идея» представляет собой, с одной стороны,

неизменную сущность, предмет мысли, сохраняющийся неизменным в ходе рассуждений, а, с другой – то, что задано определением. Одно из значений платоновских «идей» состоит в том, что этим словом обозначены содержания, которые в рассуждениях должны сохранять свою структуру. Для этого, отмечает Платон в «Федре», и нужны определения, позволяющие следить за тем, чтобы рассуждающий имел в виду одно и то же, а не разное.

Самое общее обращение к учению Платона об «идеях» проливает свет на смысловое содержание «формы» и «бытия» у Нисиды. Можно утверждать, что первые суть «формы ума» (Аристотель), предшествующие реальным предметам и накладываемые на них, а также обретающие статус бытия. Именно такое понимание «бытия» не соответствовало тому его содержанию, которое было характерно для Пармениды, исключенной Нисиды по этой причине из своего упоминания.

Подход К.Нисиды к древнегреческой культуре и философии в частности можно фактически охарактеризовать как упрощенческий и односторонний, хотя он и отмечал богатство и разнообразие направлений в древнегреческой мысли. Подлинная картина умственной деятельности в Древней Греции может быть воссоздана с учетом всего многообразия принципов, идей и подходов философов того времени, что воплотилось в различные системы мысли, в частности атомизм и материализм (Демокрит), диалектику (Гераклит, Сократ, Платон), монизм (Парменид, Зенон), плюрализм (Эмпедокл), релятивизм (софисты), идеализм (Платон, Аристотель).

Более того, К.Нисиды, ограниченно рассматривая феномен древнегреческой философии с точки зрения некоторых содержательных выводов, к которым приходил Платон, совершенно игнорирует вопрос о становлении

научного знания в Древней Греции и сам процесс продвижения к теоретическому знанию, зависящему от развития новой техники доказательства, которая основывалась на рефлексивном анализе и заключалась в экспликации методологии проводного исследования. Имея в виду именно данный аспект в динамике научного знания и древнегреческой философии, В.Романов отмечает: «Подобный подход, ориентирующийся в первую очередь на выявление структурных особенностей “теоретической” текстовой деятельности, позволил Ллойдю обнаружить сходные в типологическом отношении моменты в самых различных областях становления научного знания Древней Греции и в то же время: определить то новое, что отличало это знание от знания древневосточных культур в частности. “Греки, – писал Ллойд, – были отнюдь не первыми, кто стал разрабатывать сложный математический аппарат, но зато они опередили всех в формальном его анализе и в общем понимании строгого математического доказательства. Не они первыми начали проводить точные наблюдения в астрономии и медицине, но именно они первенствовали в разработке эксплицитной идеи эмпирического исследования и в обсуждении его роли в естественных науках... В каждом из этих случаев различия касаются новых фундаментальных вопросов, связанных с целью, методом и предпосылками проводимого исследования. В астрономии, математике и медицине греки опережают других прежде всего в постановке и обсуждении метавопросов, касающихся природы самого исследования. И как бы ни был значителен вклад египтян и вавилонян в содержание этих дисциплин, только у греков исследования обретают соответствующую им самосознающую методологию”» [44, 102]. По мнению В.Романова, можно говорить о формировании нового, «теоретического» типа культуры.

Наследие древнегреческой культуры было воспринято европейской цивилизацией. По заключению японского философа, одним из источников формирования европейской культурной системы явилась античная культура, а другим – христианство. К.Нисида не анализирует конкретного вклада этих источников, ограничиваясь лишь простой констатацией самого факта. Из его поля зрения выпадают такие важные для европейской культурной традиции эпохи, как Реформация, Возрождение и Просвещение.

Христианство как мировая религия, как духовное явление, состояние и форма сознания стало, несомненно, специфическим феноменом новой духовности. Преодолев замкнутость прежде изолированных полисных, местных культур, оно выдвинуло нравственно-психологические ориентиры, концепты и представления, которые отразили специфику исторических процессов на европейском континенте, образовали подпочву культуры, в рамках и средствами которой впоследствии разворачивались решающие общественно-политические и духовные драмы.

Так, христианство обозначило отход от космологического мировоззрения, характерного для античной мысли, и поставило вопрос о специфике и смысле социального бытия и внутреннем духовном мире индивида. Отметим также культ абстрактного человека, идею равенства всех людей, представление о нравственно вменяемой личности и концепцию линейного времени – поступательного, необратимого движения человеческого рода и т. д. Следует упомянуть и недвусмысленное осуждение войн и насилия, которое впоследствии составило исходный пункт для различных пацифистских движений.

Все эти идеи были выдвинуты в мистифицированной форме: равенство лишь перед богом, провиденциализм, «спасение» как мотив истинного стремления челове-

ка и т. д. Иначе, однако, и не могло быть в эпоху, когда религиозные представления выступали как исторически обусловленные, а следовательно, как объективные формы выражения и фиксации самосознания масс.

Эпоха европейского феодализма была уникальной. Церковь в ту пору обрела непререкаемый авторитет в духовной культуре. Она жестко контролировала выводы философии, права, естествознания, превратила их в подразделения теологии, навязала им специфический «язык», систему символов, способы их интерпретации и т. д.

На языке религии эпоха осознавала свои интересы; конфликты и распри в рамках теологии были закономерной формой обсуждения коренных, вполне земных проблем. Так, полемика Августина с Пелагием (V в.) о соотношении божественного предопределения и свободы воли человека в специфической форме поставила одну из важных проблем социальной мысли – проблему меры и характера зависимости личности от детерминированности, задаваемой уже созданными и от нее «отчужденными» продуктами культуры. Эта проблема остро обсуждалась также в дискуссиях Эразма Роттердамского с Лютером (XVI в.), Арминия с Кальвином (XVII в.) «Теологическая идея, – отмечает Г. Майоров, – выполняла для средневекового философа ту же регулятивную функцию, какую для античного выполняла идея эстетически-космологическая, а для философа Нового времени – идея научного знания... В плоскость теологии были перенесены в средние века такие фундаментальные философские проблемы, как проблема диалектического синтеза, психофизического взаимодействия, сущности и существования, свободы и необходимости, причинности и целесообразности, пространства и времени и т. д.» [31, 19].

Действительно, во взглядах ведущих интеллектуалов того времени обнаруживается удивительное сочетание рационализма и мистики, исследовательского пафоса и чернокнижия. Дж.Бруно занимался каббалой. Сервет пропагандировал астрологию. Парацельс соединял в своем лице талантливого медика и алхимика, а Ньютон занимался исчислением пророчеств Ветхого завета.

В этом не было ничего удивительного и исключительного, поскольку бог для средневекового человека являлся абстрактной мировоззренческой догмой. Он был для него «постулатом, настоятельнейшей потребностью всего его видения мира и нравственного сознания, без которого он был не способен объяснить мир и ориентироваться в нем... То была – для идей средневековья – высшая истина, с которой были соотнесены их культурные и общественные ценности, конечный регулятивный принцип всей картины мира эпохи» [13, 19].

Таково общее видение средневековой культуры, в которой сплавлены элементы мистики и трезвого достоверного знания. Разделение и обособление этих компонентов привело в дальнейшем к десакрализации человеческой культуры.

Эпоха Реформации XVI–XVII вв. ослабила влияние католицизма. К её достижениям можно отнести, в частности, замену авторитета церкви авторитетом государства, возникновение нового направления в христианстве – протестантизма, приблизившего религию к светской мирской жизни, санкционировавшего новую предпринимательскую ориентацию в хозяйственной практике в виде трудовой этики. С Реформации начался переход Европы от Средневековья – традиционного общества – к современности в результате модернизации.

Гуманисты Возрождения своим интересом к античному наследию положили начало совершенно новой – светской, «гуманитарной» – культуре, не только обращенной к человеку, но и исходящей от человека, от его собственных духовно-творческих возможностей. В этом своем качестве гуманистика оказалась прямо противоположной религиозной идеологии Средневековья. В духовной жизни она противопоставила авторитету Священного Писания и церкви право человека на свою собственную мысль и своё собственное духовное творчество. Именно в гуманистике культура теряет культовый, освященный традицией или преданием внеличный характер и становится произведением человека, его «мудростью» и «деянием». Гуманистика была ориентирована на тот индивидуально окрашенный тип духовной деятельности, который и до настоящего времени в известной мере служит эталоном подлинно культурного творчества, утвердив его в качестве основополагающего образца для последующего развития.

Эта новая гуманитарная культура создавалась не человеком вообще, а конкретной личностью – художником, ученым, поэтом, философом.

Представление о человеке как о свободной и самостоятельной личности, способной ценой личных усилий достигать целостности и универсальности, явилось главным открытием гуманистики, получившем название «открытия человека». Это открытие имело для того времени не столько теоретико-отвлеченный, сколько практический характер, выразившийся в конкретных достижениях выдающихся деятелей Возрождения.

Гуманистическая личность – это прежде всего свободно мыслящая личность, разумное существо, независимое от канонических схем и догматических построений.

Именно в эпоху Возрождения «разумность» становится прямым выражением и проявлением «человечности». Способность самостоятельно мыслить означало секуляризацию теоретической мысли, происшедшую в эпоху Возрождения.

Гуманистический и рационалистический идеал разумного человека был воспринят Просвещением. Мыслители Просвещения ещё остро ощущали свою связь с традицией гуманизма, идущей непосредственно от эпохи Возрождения XIV–XVI вв.

Однако уже в эпоху Возрождения гуманистическая концепция личности трудно согласовывалась с реальной действительностью. Кризис «ренессанского человека» проявился в несовпадении образа, созданного Возрождением, с обликом современника. В этой ситуации природа человека, понятого как самостоятельное и свободное в своих действиях и мыслях существо, могла быть скорее обоснована лишь метафизической системой доказательств. Именно на этом пути рационалистическая философия XVII в. (Декарт, Спиноза и др.) стремится построить картину мира, адекватную и созвучную духу новой эпохи, отстаивать суверенную в своих познавательных и разумных акциях позицию индивида, обладающего духовно-творческой самостоятельностью.

С другой стороны, поскольку человеческая природа получила в человеке того времени искаженное выражение, постольку её стремились выявить не в настоящем, а в прошлом: в обычаях, нравах, образе жизни древних греков или индейцев открытого американского континента. Идеализация прошлого, оформившаяся в культ «естественного человека», обострила интерес к истории, в которой стали видеть не только эмпирическое подтверждение не подверженной воздействию цивилизации человеческой

«природы», но и объяснение причин её последующего искажения. Так возникло противопоставление «естественного» и «цивилизованного» человека как осознание противоречия между его подлинной «природой и её «превращениями» в современном обществе. Просветительское сознание стремилось защитить «естественного» человека, подвергнув критике «цивилизованного». Особо острую форму эта критика получила у Ж.-Ж.Руссо⁴.

Разрешение выявившегося противоречия между «естественным» и «цивилизованным» человеком просветители искали на путях развития самого человека как разумно устроенного существа. Они считали культуру выражением жизнедеятельности человека, его разумной активности. Соответственно предполагалось, что история есть та арена, на которой развертывается продуктивная творческая мощь человека. Культура в этом контексте напрямую соотносилась с историей; отдельные этапы последней выражали различную зрелость культурного процесса. Историзм⁵ наряду с гуманизмом и рационализмом явился ещё одним важным достижением просветительского сознания.

Просвещение заложило в сознание европейцев идеал цивилизованного человека и возможности его формирования. Возник просвещенческий образ культуры со всеобщим идеалом просвещенности, историчности, рационализма и гуманизма. Образцы, заданные Просвещением, явились наиболее устойчивыми в культуре Европы и мира на протяжении длительного времени.

В целом европейская культурная традиция, сформированная Реформацией, Возрождением и Просвещением, обеспечивала больше гуманитарных прав и свобод, более энергичную социальную динамику, рост материального производства и связанного с ним благосостояния.

В европейской культуре К.Нисида выделяет только феномен науки. Такое её сужение согласуется с его тезисом о том, что «европейская культура – это наука». К.Нисида утверждает: «Специфическая черта современной европейской культуры заключается в научном – то есть позитивистском – духе. Хотя может представляться парадоксальным, но научный дух в некотором отношении знаменует ещё одно отрицание действительности и наводит на мысль о философии ничто» [62, 439].

Для обоснования этой точки зрения Нисида выстраивает следующую логическую конструкцию: «Итак, вещи, проявляющиеся в реальном настоящем, являются как субъективными, так и объективными. Даже в случае перцептивных объектов, они трансцендентны нам, а также являются нашими собственными чувствами. Поскольку естественная наука односторонне организует их согласно формам пространства, времени и причинности, она вообще отрицает субъективное. Физический мир строится на этом принципе отрицания. Звуки рассматриваются как вибрации воздуха, а цвет как волны. Приводя эту объективизирующую точку зрения к её логическому завершению, можно считать, что все субъективное должно отрицаться, или, вновь повторим, мир живой реальности, который имеет субъективное и объективное измерение, должен отрицаться. В этом заключается причина моего утверждения, что научный дух приносит отрицание полной реальности вещей...» [62, 439].

Необычные на первый взгляд выводы о «философии ничто» и «отрицании реальности» вещей, обусловленные, по мысли Нисиды, позитивистским духом современной европейской культуры, проистекают из его определённого подхода к научному познанию. Этот подход строится на отрицательном отношении к употреблению знаково-

символических средств, терминов и выражений в науке, приобретших характер независимого абсолюта и налагаемых на предметный мир. Примером тому могут служить приводимые К.Нисида формы пространства и времени, а также интерпретация цвета как волн. В результате как бы исключается необходимость непосредственного обращения к реальности; происходит якобы исчезновение, «отрицание», как пишет Нисида, реальности. Подобный ход мысли базируется на игнорировании гносеологической природы научных понятий и их методологических функций. Нисида в сущности превратно истолковывает правомерные и обоснованные результаты научного познания.

Культура Индии представлена Нисида следующим образом: «Религия Индии противоположна как греческой философии, так и иудео-христианской религии вследствие приятия глубочайшей идеи ничто как её основы. Бог в брахманистской религии превосходит и включает все созданное и в то же время является универсально имманентным. Согласно Иша-упанишаде, все в этом мире охвачено абсолютным богом, как если бы оно было окутано покрывалом. Существует только одна единственная реальность, которая неподвижна и предшествует сознанию. Бог не может быть воспринят каким-либо чувством. Он подвижен и неподвижен, далек и близок. Усматривая все сотворенное в себе и себя во всех своих созданиях, бог ничего не презирает. Если такая единственная реальность не относится к абсолютной идее, то трудно представить её как затрагивающую личность. Можно сказать, что индийцы и греки, имеющие арийское происхождение, являются интеллектуалами... Но они придерживаются диаметрально противоположных точек зрения в вопросе о предельной реальности. Одни усматривают её в бытии, а другие — в небытии в качестве корня всех вещей... Единственная

реальность в «Пармениде» является предельным бытием. Единственная реальность в брахманистской религии рассматривается как абсолютное небытие...

Кульминационный момент в религии Индии заключается в сосредоточении на глубокое созерцание собственной личности и на бесконечное сострадание по отношению к внешнему миру» [62, 433-434].

В этом крайне бедном по содержанию и полном умолчаний фрагменте мало что осталось от действительно богатой и разнообразной культуры Индии, насчитывающей не одно тысячелетие. Прежде всего К.Нисида ни словом не обмолвился о таком замечательном памятнике индийской культуры, как Веды. История Вед уходит в глубь тысячелетий; их огромная популярность и авторитет во многом определили путь развития культурной системы Индии. «Веды поистине уникальны и по разнообразию входящей в них или примыкающей к ним литературы, и по объему, и по длительности устной традиции, в рамках которой они существовали, и, наконец, по всесторонности охвата различных сфер культуры» [28, 17]. В этом памятнике как раз запечатлен тот «культурный набор», который необходим для воплощения законченной культурной системы с её нормами, обычаями, стереотипами поведения, знаково-символическими архетипами и самой обрядовой деятельностью. В Ведах можно видеть переплетение магии, анимизма и просто действие божественных сил природы ещё не в символическом, а в прасимволическом олицетворении.

На истолковании ведийских текстов сформировался целый ряд сменявших друг друга учений, представленных брахманизмом, индуизмом, ведантизмом и неоведантизмом. С учетом отношения к Ведам была предложена Панини и классификация школ-даршан, поделив-

шая их на ортодоксальные и признающие авторитет Вед (санхья-йога, миманса-веданта, вайшешика-ньяя)⁶ и на три неортодоксальных – червака или локаята, джайнизм и буддизм.

Из неортодоксальных школ буддизм, в частности, при своем возникновении критически отнесся к ведийско-брахманистским представлениям. Придерживаясь принципа доказательного обоснования своих положений, буддизм отрицал авторитет Вед и однозначно выразил сомнение в существование Брахмы.

– «И затем. Васеттха, есть ли хотя один среди брахманов, сведующих в Трех Ведах, кто когда-либо видел Брахму лицом к лицу?

– Нет, конечно, Готама.

– Так что, Васеттха, брахманы, глубоко сведующие в Трех Ведах, поистине говорят так: «К слиянию с тем, кого мы не знаем, кого мы не видели, мы можем указать путь и можем сказать: «Вот правый путь, прямой путь, ведущий того, кто шествует им, к состоянию единения с Брахмой!

– Как ты полагаешь, Васеттха? Если это так, то речи брахманов, глубоко погруженных в знание Трех Вед, безрассудны?

– Поистине, Готама, если это так, то речи брахманов, сведущих в Трех Ведах, безрассудны.

– Верно, Васеттха, нет такого порядка вещей, чтобы брахманы, сведующие в Трех Ведах, могли бы указать путь к слиянию с тем, чего они не знают, чего они никогда не видели...» [75, 172–173].

Из всех существующих в Индии религий, к которым индологи относят брахманизм, индуизм, буддизм и т. д., достаивается упоминая Нисида лишь брахманизм. В брахманизме его привлекает сама идея бога, не имеющего даже собственного имени, т. е. бог вообще. Остается неясным, кто именно подразумевается под этим богом: то

ли Брахма, то ли Праджapati. По всей вероятности, для Нисида этот вопрос просто не имеет никакого значения. Главное для него – акцентировать «глубочайшую идею ничто» как основу религии и самое «ничто» в качестве единственной реальности, что отвечает в полной мере собственным представлениям философа о бoге. «Основа реальности – это и есть бoг, – утверждает Нисида. – То, в чем нет различия между объектом и субъектом, где объединены воедино дух и природа, – это и есть бoг» [61, 92]. Он подчеркивает интуитивное постижение бoга; в этом вопросе японский философ солидаризируется с мистическими восточными учениями и с взглядами представителей мистических европейских школ: «Индийская религия и мистические школы, распространившиеся в Европе в XV–XVI вв., искали бoга во внутренней интуиции. Я считаю, что это наиболее глубокое познание бoга» [61, 99]. Сущность бoга К.Нисида трактует следующим образом: «В какой форме существует Бoг? С одной стороны, как писал Николай Кузанский, Бoг есть отрицание всего. Если это так, то что вообще можно утверждать, т. е. то, что можно постичь, не есть бoг. Если его можно постичь, понять, то он имеет предел и будет не в состоянии осуществить беспредельный процесс объединения Вселенной. Поэтому бoг – это абсолютное ничто, небытие... Бoг – это нечто, объединяющее Вселенную. Это основа реальности. И потому, что он абсолютное небытие, нет места, где бы его не было, нет места, где бы он не действовал» [61, 99].

Подобная интерпретация брахманизма в сущности искажает действительное содержание данного учения. В качестве иллюстрации можно обратиться к подлинной цитате из Иша-упанишады, которую Нисида изложил в духе собственных воззрений.

«Оно движется – оно не движется, оно далеко – оно же и близко,

Оно внутри всего – оно же вне всего.

Поистине, кто видит всех существ в Атмане

И Атмана – во всех существах, тот больше не страшится.

Когда для распознающего Атман стал всеми существами,

То какое ослепление, какая печаль может быть у зрящего единство?

Он простирается всюду – светлый, бестелесный, неранимый, лишенный жил, чистый, неуязвимый для зла,

Всеведущий, мыслящий, вездесущий, самосущий, что должным образом распределил по своим местам все вещи на вечные времена»

[Цит. по 52, 271–272]

Из приведенной цитаты следует, что не бог как таковой, а Атман является персонажем этого фрагмента. Атман и Брахман в качестве Абсолюта составляют смысловое ядро всех ортодоксальных учений, в которых даются различные их истолкования. Слияние с Абсолютом – высшая цель человека, достигаемая направленной перестройкой сознания в процессе йогической психотехники.

Переходя к рассмотрению культуры Китая, К.Нисида отмечает: «Культура Китая обладает уникальными чертами. Она в сущности ни “религиозная”, ни “философская”. Она развилась в культуру социального ритуала (сы дэ). Культура царства Чжоу, источник китайской культуры на много тысяч лет, была единственной, в которой дела людей – от церемониальных случаев до обычных дел повседневной жизни – были насыщены религиозными ритуалами согласно выражению “три сотни ритуалов и три тысячи этикетов”» [62, 434-435]. Факт распространенности ритуала Нисида подкрепляет ссылками на «Книгу песен», «Книгу истории», беседы Конфуция, трактат «Ли

цзи»⁷. Действительно, конфуцианство придавало большое значение этико-ритуальному поведению человека; «судьбоносное Небо» и посредничающие с ним духи предков играли важную роль в жизни человека и общества. Даже император, «сын Неба», должен был совершать ежегодные ритуальные посещения храма Неба, чтобы отчитаться перед ним о своих деяниях, испросить блага для страны и благословения на свои будущие поступки.

Ограничившись лишь этим аспектом конфуцианского учения, Нисида умалчивает о смысловом его содержании, о его видных представителях, а буддизм и неоконфуцианство, возникшее в XI в., даже не упоминаются.

Другое направление китайской мысли – даосизм – весьма поверхностно описывается К.Нисидой, отметившим лишь то, что интерес даосизма в отличие от конфуцианства сосредоточен на идее природы. Единственно, что можно извлечь из его пассажей о даосизме, – это утверждение Нисиды о дао как небытию.

Японская культура в интерпретации Нисиды характеризуется своей эстетической направленностью, типичным примером которой является, по его мнению, «моно но аварэ» – «очарование вещей». В основном применительно к японской культуре Нисида пространно рассуждает о «самоопределении времени». Ни буддизм, ни неоконфуцианские школы периода Токугава, ни проблема бытия-небытия не освещены Нисидой. Столь странное понимание японской культуры в данном случае резко контрастирует с его же работой «Проблемы японской культуры», в которой уделено большое внимание буддизму в частности.

Подводя итоги вышеизложенному, можно отметить следующее. «Метафизическая перспектива» или «метафизика», о чем говорилось в общем замысле К.Нисиды,

означает выделение, по его мнению, некоторых исходных оснований той или иной культуры. В результате следует целая серия редукций. В первую очередь претерпел крайне жесткую редукцию сам материал рассматриваемых Нисида культур. Следующая редукция выразилась в сведении культуры преимущественно к её мировоззренческому аспекту, а данный аспект был в свою очередь низведен до уровня дихотомии бытия-небытия.

Следствия редукции культур, к которым обращался К.Нисида при своем анализе, проиллюстрированы по ходу нашего изложения. Они свидетельствуют о существенных утратах и даже значительной деформации подлинного содержания той или иной культуры. Взгляд на культуры через призму бытия-небытия вызывает сомнения в правомерности и адекватности такого подхода к сложным и исторически динамичным культурным системам. Можно также констатировать непоследовательность в реализации избранного принципа применительно, например, к культуре Японии. К тому же совершенно неясно, с какой целью вообще Нисида обращается к конфуцианству, поскольку проблема бытия-небытия не имеет к нему никакого отношения, что, собственно говоря, подтверждает и сам Нисида, ничего не сказав о данной проблеме в конфуцианстве. Характерен для Нисида и определенный субъективистский произвол в отношении европейской философии, которая сводится лишь к позитивистскому направлению, выражающему, по его мнению, идею небытия. Вопрос же о бытии исключается Нисида из числа проблем европейской философской мысли XX в., в то время как на самом деле она активно обсуждалась с различных точек зрения Бергсоном, Дильтеем, Гуссерлем, Шелером, Хайдеггером и другими.

Более того, обращает на себя внимание и тот интересный факт, что анализ Нисиды культур Запада и Востока через отношение бытия-небытия обнаруживает односторонность такого подхода, поскольку в восточной мысли, как следует из нисидовского рассмотрения, отсутствует само понятие бытия. Тем самым демонстрируется бесспорность утверждения о различии культур Запада и Востока, первая из которых в своей основе базируется на понятии бытия, а вторая – на понятии небытия. Подобная односторонность вряд ли может быть признана случайной; она в сущности ставит под сомнение возможность наложения выработанных в западной традиции понятий на восточный материал.

Данное соображение делает необходимым обращение к исторически синхронному периоду в становлении западной и восточной мировоззренческих проблем. Общей проблемой в обоих случаях является вопрос о происхождении мира, его первоначале. Рассмотрение данного вопроса применительно к восточному материалу ограничим даосским вариантом китайской мысли, хотя он не обойден вниманием при тех или иных расхождениях и индийскими мыслителями и имеет много общего в своем решении.

При формальной общности проблемы её решение древнегреческими философами и последователями даосизма является принципиально различным. Это различие касается самих «начал». В античной философии данные «начала» предстают в виде рационально отработанных субстанций с механизмами порождения вещей и, что особенно важно, имеют индивидуальное авторство. Даосизм же в вопросе о «началах» ещё полностью остается в пределах сюжета мифологического сознания; дао, порождающее вещи, является результатом коллективно-анонимного творчества.

Различие этих смыслов весьма значимо и при осмыслении проблемы бытия-небытия. Понятие бытия у Парменида имеет теоретически отрефлексированную форму. В сводном парменидовском описании бытия первое место принадлежит его характеристике как мысли – «бытие есть мысль» (15, 57); для Парменида бытие мыслится, а мыслимое и есть истинно существующее. Такой подход совершенно исключен по отношению к дао. Но если исходить из свойств единственности, вечности и неизменности, которыми Парменид наделяет бытие, то оказывается, что они больше всего подходят к дао.

С другой стороны, небытие, по Пармениду, невозможно рационально ни познать, ни выразить – оно непостижимо. Даоская точка зрения состоит в том, что дао возможно, хотя и с большим трудом, постичь, но не рационально, а с помощью медитативной психотехники, восходящей к шаманистскому комплексу. Расхождение в методах овладения небытием исключает вообще возможность дать какую-то однозначную квалификацию дао⁸. Таким образом, парменидово понимание бытия-небытия не укладывается в контекст даоских представлений вследствие разноразного их характера – рационального и мифологического – в рассматриваемых мировоззренческих системах.

Поэтому встречающееся в синологической литературе отнесение к бытию ю-наличия и к небытию у-отсутствия вряд ли можно считать корректным. Первое в даосизме выступает как множественность, изменчивость наличных вещей, что, по Пармениду, не имеет никакого отношения к бытию. Согласно его точке зрения, мир изменяющегося многообразия – мир явленный, чувственный, общезначимый – относится не к бытию, а к мнению, видимости, имеющих негативное значение по-

крова, который заслоняет истину; подобное суждение явилось первым шагом в становлении философской критики обыденного опыта. Второе, у-отсутствие как аналог дао, его характеристика по отношению к существующим вещам, является в даосизме не небытием, а постигаемым с помощью психотехники нечто, какой-то существующей «реальностью», наделенной статусом конечности и подлинности; к таким нечто относятся дао, Брахман, Атман, Абсолют, «пустота» в даосизме, ортодоксальных индийских учениях, буддизме.

Сопоставление Нисида культур Запады и Востока можно расценивать как первую попытку в японской философии компаративистского историко-мировоззренческого экскурса, что соотносится с заявленным во введении одним из подходов при анализе культуры. В этом сопоставлении Нисида придерживается традиции европейской философии. Проблема культуры по отношению к собственной концепции Нисида имеет отдельный, самостоятельный характер. Тем не менее некоторые его воззрения отразились и на анализе культуры. Так, например, выше на индийском материале было отмечено использование японским философом своей интерпретации Бога. Кроме того, в осмыслении древнегреческой культуры можно усматривать связь нисидовского понимания «интеллектуального мира», выступающего, по мысли философа, логическим «местом» таких идеальных сущностей, как истина, красота и благо, с платоновским миром идей, явившимся результатом иного терминологического оформления парменидовского бытия у Платона (идея, эйдос). Определенная связь концепции Нисида с интерпретацией культур сказалась и на той важной роли, которую он придавал интуиции в своих изысканиях, что обусловило в известной степени его обращение к диало-

томии бытия–небытия. Позитивный момент нисидовского анализа культур связан с выявлением того факта, что восточные учения, имеющие самобытный характер, рассматривают свои проблемы и решают их в соответствии с собственными представлениями; эти проблемы и решения могут и не совпадать с теми, которые характерны для западной философии.

ГЛАВА II. ТИПОЛОГИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ ТЭЦУРО ВАЦУДЗИ

Проблеме культуры специально посвящена работа Т.Вацудзи «Климат», опубликованная в 1935 г. В предисловии к одному из изданий этой книги её задача формулируется японским философом следующим образом: «Цель этой работы состоит в том, чтобы выяснить роль характера климата в качестве структурного фактора человеческого существования. Так что проблема в данном случае заключается не в том, как природная окружающая среда определяет жизнь человека. То, что принято понимать как природную окружающую среду, представляет собой нечто, отделяемое как объект от характера климата, имеющего отношение к человеку и рассматриваемого в качестве конкретного основания для последнего. При рассмотрении связи между вышеуказанным объектом и человеческой жизнью сама эта жизнь уже объективирована. Поэтому при таком подходе исследуется отношение между объектом и объектом, что не относится к человеческому существованию в его субъективности. Последняя и является проблемой, рассматриваемой в данной работе. Поэтому даже если тот или иной климатический феномен обсуждается как проблема, он должен выражаться как субъективное человеческое существование, а не в виде так называемой природной окружающей среды» [цит. по 68, 1–2]. Из этой

цитаты следует, что Т.Вацудзи разграничивает в первую очередь понятия «климат» и «природная окружающая среда» на основе «субъективности человеческого существования».

Прежде всего на первых порах отметим, что в смысловое содержание понятия «климат» Т.Вацудзи включает различные физические атмосферные явления: холод, тепло, ветер, дождь, снег, солнечный свет, которые, по его мысли, влияют и воздействуют на жизнь человека. Эти погодные факторы ставятся в связь с рельефом местности, характером почвы, растительностью и т. д. В конечном счете, рассматривая климат в качестве совокупности различных физических природных явлений, Т.Вацудзи так или иначе имеет фактически в виду природу, хотя и в несколько ограниченном смысле; вследствие этого проблема «климата и культуры» может быть в сущности переформулирована в более привычное выражение «природа и культура».

По мысли Т.Вацудзи, рассмотрение климата как физических природных явлений характерно для естественных наук. Однако отдельная проблема, как понимает её Вацудзи, заключается в том, что сами эти явления в своей сущности являются предметом изучения не только естественных наук. Иной, не естественнонаучный подход обуславливается двойственным характером климата, как считает Вацудзи, и связан с «субъективностью человеческого существования». Для пояснения связи между климатом и этой субъективностью Т.Вацудзи в качестве примера обращается к экзистенциалистской интерпретации холода как одной из характеристик климата. Обычно считается, отмечает Вацудзи, что холод является температурным явлением, действующим на наши органы чувств и тем самым вызывающим «ощу-

шение холода», т. е., согласно общепринятой точке зрения, «холод» и «мы» существуют отдельно, независимо друг от друга. И только тогда, когда холод воздействует на человека, возникает «интенциональное», или направленное, отношение, в результате чего «мы чувствуем холод» [59, 3]. Выступая против этого представления, Вацудзи отмечает: «Можем ли мы знать о независимом от нас существовании холода до того, как мы чувствуем холод? Неверно, будто интенциональное отношение устанавливается лишь тогда, когда что-то воздействует на нас извне. Субъекту как индивидуальному сознанию присуща интенциональная структура, заложенная в нем самом, и сам он “направляет себя на что-либо”» [59, 3]. Чтобы избежать упреков в субъективности такого утверждения, Т.Вацудзи прибегает к следующему рассуждению: «Если мы чувствуем холод, то это ощущение не “чувства” холода, а самой “холодности” воздуха или самого “холода”. Другими словами, холод как он “чувственно воспринимается” в интенциональном опыте не “субъективный”, а “объективный”» [59, 4]. Более того, отдавая отчет в непоследовательности своей позиции, Вацудзи стремится снять это противоречие следующим образом: «При чувстве холода мы сами уже находимся на холоде нас окружающего воздуха. Наша связь с холодом означает, что мы находимся вовне, на холоде. В этом случае наше состояние характеризуется, по выражению Хайдеггера, “выходом вовне (ex-sistere) или интенциональностью”... “Выход вовне” является основным принципом нашей собственной структуры... Чувство холода относится к интенциональному опыту; в нем мы открываем самих себя в состоянии “выхода вовне” или уже находящимся вовне, на холоде» [59, 5–6].

На примере с холодом Вацудзи обосновывает также существование коллективного «мы», т. е. множества субъектов, испытывающих одно и то же ощущение холода, поскольку «я» как «мы» и «мы» как «я» находимся вовне, на холоде [59, 7].

В конечном итоге самообнаружение человека в холоде в качестве примера позволяет Т.Вацудзи интерпретировать его в самом широком смысле: «А именно, мы обнаруживаем самих себя... в климате» [59, 8].

Ключевое значение для понимания концепции культуры у Вацудзи имеет реакция человека на климат: «Так, в нашем отношении к холоду мы оказываемся вовлеченными, индивидуально и социально, в различные мероприятия по защите себя от холода... То же самое предпринимается и в отношении к летней жаре или таким бедствиям, как штормы и наводнения. Именно в нашем отношении к так называемому “господству природы” люди изначально оказываются вовлеченными в совместные меры по предупреждению и защите самих себя от этого господства. Оценка самих себя в климате раскрывается путем отыскания таких средств...» [59, 9]. Климат у Вацудзи становится основным условием самораскрытия человека, и именно в этом смысле он определяет, по убеждению философа, все сферы человеческой деятельности и духовное творчество человека.

Последствия влияния климата на жизнедеятельность человека представлены Вацудзи следующим образом. «Различные средства... как одежда, жаровня, приспособления для выжигания древесного угля, дома, плотины, дренажные системы, антитайфунные сооружения и т. д. являются, естественно, тем, что мы изобрели, руководствуясь собственным благоразумием. Эти средства не находятся вне связи с такими климатическими явлениями,

как холод, жара, влажность... Мы открываем самих себя в климате и в этом самопонимании мы обращаемся к нашему свободному созиданию. Далее, это касается не только нас самих, что сегодня объединяются для защиты себя или предпринимают усилия, чтобы уберечься от холода, жары, штормов и наводнений. Мы обладаем наследством, накопленным за многие годы со времен наших предков. Стиль домов есть отработанный вид конструкций, и он не мог бы быть “реализован” вне определенной связи с климатом. Архитектурный стиль должен определяться главным образом степенью защиты от холода или жары. Более того, дома должны быть построены таким образом, чтобы противостоять штормам, наводнениям, землетрясениям, пожарам и т. д. Тяжелая крыша необходима с расчетом на штормы и наводнения, хотя она может быть и непригодной в случае землетрясения. Дом должен быть приспособлен к этим различным условиям. Далее, влажность накладывает определенные требования на стиль домов. Там, где высока влажность, необходима вентиляция. Дерево, бумага, глина являются строительными материалами, которые обеспечивают лучшую защиту от влажности, но они не способны защитить от огня» [77, 6–7].

Столь важное значение, придаваемое Т.Вацудзи климату, служит для него безусловным основанием полагать в основу своего рассмотрения культуры своеобразие предложенных климатом возможностей и ограничений для жизни и деятельности человека. Опираясь на фактор климата как единственный признак, Вацудзи типологизирует климатически-культурные ареалы обитания человека, а именно: «муссонный» (Индия, Китай, Япония), «пустынный», «пастбищный» или «лужайковый» (Западная Европа). Тем самым в принципе он соблюдает общепри-

нятую практику типологизации по какому-нибудь признаку или основанию. Например, типология культур может строиться с учетом отношения к религии (культуры религиозная и светская), региональной принадлежности (культуры Запада и Востока, средиземноморская, африканская и пр.), регионально-этнических особенностей (русская, французская и т. д.), места традиций (традиционная и модернистская), связи с социальной структурой (культуры в различных цивилизациях) и т. д. Могут быть и иные системы классификации, при которых культуры группируются в виде письменных и дописьменных, традиционных (все аграрные общества) и индустриальных (современные индустриальные общества), общих (западная культура) и локальных (древнеегипетская, шумерская), техногенных (Европа, США) и психогенных (Индия), «открытых» (самоценность личности) и «закрытых» (превалирование коллектива, пользы).

Выделяемые Вацудзи климатически-культурные ареалы охватывают огромные пространства. Причем Западная Европа, относимая к «пастбищному» типу, включает различные по климату северные и южные области, а северная часть Китая географически не принадлежит к области влияния муссонов. Можно заключить, что на начальном этапе типологизации строго не выдерживается единообразие зон по климату, а потому предложенные типы носят условный и неадекватный характер; они скорее являются иллюстрацией замыслов самого философа, а не отражением реально сложившихся обстоятельств.

При рассмотрении конкретного содержания климатически-культурного ареала того или иного типа Т.Вацудзи выделяет в первую очередь психологические черты проживающих в этих зонах людей, предварительно описывая сам характер соответствующего климата.

Для «муссонного» типа характерно соединение сильной жары и высокой влажности, приносимых муссонными ветрами. Эту влажность человеку трудно переносить, но в то же время ему сложно ей противостоять. У человека в муссонном климате, как считает Вацудзи, не появляется желания бороться с природой, что он объясняет двумя причинами. Во-первых, сильная влажность воспринимается как суровый, но благодатный дар, поскольку природа прежде всего несет жизнь, а не смерть. Во влажный период все наполнено жизнью и в растительном, и в животном мире. Отношение человека с природой, по утверждению философа, носит характер смирения и покорности.

Во-вторых, в муссонном климате природа, с другой стороны, обилием влаги, внезапными штормовыми ветрами, наводнениями и засухами грозит человеку и его жизни. Но муссонный климат, в представлении Вацудзи, не требует мобилизации всех сил и способностей человека для противостояния природе и сохранения своей жизни. Он дает возможность покорно и смиренно переждать угрозы природы, ибо в них присутствует одновременно и огромная жизнедающая сила. Та же самая природа, что несет жизнь, давит на человека с такой большой силой, что сокрушает всякое его сопротивление.

Отличительными чертами характера человека в муссонной зоне Индии Т.Вацудзи считает восприимчивость и смирение как выражение субъективного опыта существования человека в этом климате.

К зоне муссонного климата Вацудзи относит также значительную часть центрального и южного Китая, непосредственно находящихся под влиянием тихоокеанских муссонов: «...Долина Янцзы – это континентальное и конкретное воплощение муссона» [77, 121]. Жизнь людей в

этой долине характеризуется, по утверждению Вацудзи, смутной монотонностью, что типично для природы данной зоны. «При таких обстоятельствах свойственные муссонному поясу качества – покорность и смирение – обернулись упорством (от противостояния смутной монотонности) и отказом от эмоций, что привело к прочной опоре на традицию и тонкому историческому чувству» [77, 121–122].

Кроме того, как считает Вацудзи, важную роль в формировании этнопсихологического склада китайцев сыграли и природные условия долины реки Хуанхэ, относящиеся по своим характеристикам к «пустынному» типу. Поэтому в характере китайцев присутствуют черты, порожденные влиянием пустынного климата. К их числу Вацудзи относит сильное волевое напряжение, способствующее развитию скрытого под внешним смирением боевого духа. Однако этот дух не свидетельствует о присутствии в китайском характере типичного для пустынного климата чувства сопротивления; скорее можно говорить о некотором отклонении от полного смирения как основной психологической черты людей, проживающих в муссонной зоне. Отсутствие этого полного смирения подтверждается, по мысли Вацудзи, анархическими наклонностями китайцев; китаец пренебрегает законом, уклоняется от контроля государства и ведет себя своевольно: «...Он молча принимает всякую власть, которую трудно игнорировать, но это... только формальная покорность» [77, 123]. С этой внешней покорностью, по мнению Вацудзи, связана и другая типичная в целом для китайского характера черта – малая эмоциональная выразительность, не лишенная определенного достоинства, которое выражается в более спокойной и менее светливой жизни китайцев.

Для муссонного климата Японии, как и для индийского, свойственно большое количество солнечного света, тепла, влаги и богатство флоры. Но в отличие от регулярности муссонов в Индии японские тайфуны в силу особенностей географического положения страны крайне непостоянны, свирепы и неожиданны. Столь же неожиданны и обильны бывают в Японии и снегопады. «Благодаря такому обилию дождя и снега климат Японии весьма отличен от климата всей муссонной зоны. Можно сказать, что природа Японии двойственна: она представляет комбинацию климатов тропического пояса и холодной зоны» [77, 134]. Эта двойственность отразилась и на растительном мире, сочетающем флору тропиков и более холодных областей. Символом этой двойственности может служить типичная для Японии и неоднократно запечатленная на гравюрах картина: бамбук, изогнувшийся под тяжестью снега. Восприимчивость, свойственная японцам, приобретает, согласно Вацудзи, уникальную форму именно в силу влияния тропического и холодного климата: «Это не постоянная эмоциональная наполненность тропического пояса и не однообразная эмоциональная стойкость холодных зон» [77, 135]. Как бы в такт с резкой сменой времен года восприимчивость японцев требует внезапного переключения ритма. При наполненности эмоциональной жизни энергией и чувственностью японцы почти полностью лишены континентальной флегматичности. «Муссонное смирение» также приобретает свою окраску, отличающую его от «тропического непротivления и покорности» и «северной стойкости и терпеливого упорства». Оно переменчиво и может переходить в раздражительную выносливость, отмечает японский философ.

Вацудзи приписывает психологии японцев насыщенный и постоянно меняющийся поток эмоций, под покровом которого скрывается устойчивость: «Во всякий момент чередование изменчивости и устойчивости происходит резко и внезапно. Эта эмоциональная активность погружена в мирную, но неуступчивую покорность, а под подъемом активности покоится мирное и неожиданно проявляющееся самозабвение. Это тихая ярость, боевитое безразличие. В этом мы находим национальный дух Японии» [77, 138].

К основной черте «пустынного» климата Вацудзи относит «сухость как основную характеристику пустыни; все остальное – отсутствие населения, жизни, мягкости и т. д. – является производным от этой сухости» [76, 43]. Жизнь в условиях такого климата связана с вечной жаждой, вечными поисками воды. Кажется, что природа ставит человека перед угрозой смерти и отказывает в воде тому, кто просто нуждается в ней.

Наиболее ярким примером жизни людей в пустыне Вацудзи считает способ их существования в виде кочевничества. Люди, приспособившись к природе, вынуждены кочевать по пустыне в поисках корма для скота и воды. У них формируются особые, характерные для пустынного климата черты. В первую очередь чувство сопротивления и борьбы. Оазисы и колодцы становятся очагами раздора между кочевниками. Чтобы жить, человек должен вести борьбу и с угрозами со стороны своих конкурентов, поскольку захват единственного колодца каким-либо племенем подвергает опасности других. «...Человек не может вообразить себе благостных объятий природы; он снова и снова ощущает контроль природы как её раб. Его цели – реализация самого себя или своего труда – находятся в оппозиции к природе» [77, 46].

Другая характерная психологическая черта людей, живущих в пустынном климате, заключается в их склонности к сотрудничеству; люди объединяются, чтобы совместно противостоять природе. «Человек не мог существовать только индивидуально, поскольку лишь единство группы гарантировало жизнь индивиду. Индивид не существовал без группы, поэтому неизбежны были его преданность и покорность группе... Каждый член общности должен был напрягать все свои силы и быть мужественным» [77, 50]. Именно объединение людей позволило им отвоевать себе оазисы и источники воды у пустыни.

В описании психологии человека пустыни Т.Вацудзи соглашается с мнением немецкого историка Э.Мейера, отметившего сухость мышления и остроту наблюдательности и суждения в практических вопросах, твердость воли, строгость морали, пустоту эмоциональной жизни.

Переходя к рассмотрению «пастбищного, или лугового региона», т.е. Европы, Вацудзи сосредотачивает своё внимание не на психологии европейцев, а на европейской культуре.

Подводя итог описанию психологического склада человека, можно согласиться с тем, что его зависимость от природных условий региона его проживания нередко рассматривается в литературе. Так, в частности, ещё Монтескье в работе «О духе законов» писал: «Островитяне более склонны к свободе, чем жители континента. Острова бывают обыкновенно небольших размеров; там трудно употреблять одну часть населения для угнетения другой; от больших империй они отделены морем, и тирания не может получить от них поддержку» [34, 394]. Или другой фрагмент: «Бесплодие земли делает людей изобретательными, воздержанными, закаленными в труде, мужественными, способными к войне; ведь они

должны сами добывать себе то, в чем им отказывает почва. Плодородие страны приносит им вместе с довольством изнеженности и некоторое нежелание рисковать жизнью» [34, 395].

Вообще психологии человеческой общности посвящена обширная литература различной тематической направленности. В частности, можно отметить работы, связанные с поисками идентичности тех или иных этносов, представленными, например, дискуссиями между западниками и славянофилами, теорией негритюда, бумом «теорий японца и японской культуры» и т. д. К психологической тематике относится и целый ряд социологических исследований, особенно во второй половине XX в. Существует и такая самостоятельная дисциплина, как психологическая антропология, предмет изучения которой вытекает из самого её названия.

Среди различных факторов, определяющих в той или иной мере характер человека, не следует пренебрегать и воздействием климатических условий. Особенно отчетливо данное влияние на психологический склад людей можно наблюдать, в частности, у жителей горных районов или северных широт. Однако не следует преувеличивать или абсолютизировать это влияние. В истории любой страны можно столкнуться с проявлением иных психологических черт, а не только тех, которые отмечаются Вацудзи. Индия, например, населена различными народами с различным психологическим складом, а её история полна событий, которые вовсе не свидетельствуют о смиренности индийцев. Кодекс самурайской чести с его требованием храбрости, мужественности, преданности, презрения к смерти трудно выводим из условий муссонного климата страны. Именно в исторической перспективе рельефно обнаруживается относительность

и изменчивость психологии жизненных установок и отношения к социальным обстоятельствам. Наглядным примером в этом отношении может служить, в частности, исторический экскурс, предпринятый Р.Мидзуэ. Анализируя психологию японского бюргерства по новеллам Ихара Сайкаку (1642–1693 гг.), отразившим быт и нравы горожан XVII в., Мидзуэ отмечает деятельный и активный характер горожанина, деловой склад его ума. Общими чертами горожан – литературных героев новелл, выделенными Мидзуэ, является самодовольство, торгашество, предприимчивость. Эти черты, по признанию Мидзуэ, нетипичны для литературных героев периода Муромати (1338–1573 гг.), а, стало быть, объяснить их возникновение можно лишь исходя из конкретных условий, сложившихся в японском обществе того времени. К важным факторам, повлиявшим на формирование такой психологии, поведения и склада ума, Р.Мидзуэ относит рост городов, развитие ремесел и денежного обращения, усиление роли купеческого сословия, торговли и ростовщичества. Эти процессы, подчеркивает Р.Мидзуэ, бурно развивались в Эдо (ныне Токио) и Осаке, в то время как Киото представлял собой типичный феодальный город [64, 73–105].

В работе «Климат» Т.Вацудзи касается и семейной организации жителей различных климатически-культурных регионов. Так, семейный образ жизни в зоне «пастбищного» типа, т. е. в Европе, покоится, начиная с Древней Греции, на отношениях мужа и жены с прослеживанием родословной по линии мужа. В ареале «пустынного» типа к семье причисляются все предки с её родоначальником, но сама семья включается в структуру племени как основной единицы номадической жизни.

Только в зоне «муссонного» типа семья как общность, по мнению Вацудзи, приобретает наибольший вес и значимость. Для данной семьи также важна роль родословной, как и в области «пустынного» типа, но она не подчинена авторитету племени. Показательны семейные традиции в Китае и Японии.

Вацудзи особо останавливается на семейной жизни японцев, которая «есть не что иное, как реализация через семью отличительных черт их отношений – соединения спокойной страсти и воинственной самоотдачи» [77, 143]. Эти черты, по утверждению Вацудзи, прослеживаются в характерном для всех периодов японской истории стремлении к самопожертвованию во имя семьи. В семейной жизни в Японии всегда содержится внутренний эмоциональный стимул к безоговорочному единству, который выражается в готовности жертвовать жизнью во имя чести семьи и сохранения её доброго имени, а также в способности отказаться от личных желаний и интересов ради семейного благополучия. В готовности пожертвовать собой ради других членов семьи индивид в семейных отношениях как бы исчезал, но такое «исчезновение» давало ему ощущение полноты жизни.

По мнению Вацудзи, традиционная японская семья «иэ» (клан–семья, дом–хозяйство) рассматривалась не как некая общность индивидов, а как целостность. Японцы воспринимают дом, семью как нечто внутреннее, а мир за её рамками – как внешнее. Вацудзи пишет, что восприятие семьи как целостности и её отделенности от мира в значительной степени определялось структурой японского дома, внутренне очень слабо и проницаемо расчлененного. В отличие от японского европейское жилище имеет строгое деление на комнаты с плотными стенами-перегородками, т. е. дом ориентирован на инди-

видуалистическую жизнь, разделение даже членов семьи. Из подобной организации жилого пространства Вацудзи заключает, что «внутреннее» для японца есть его дом, а для европейца – он сам. В среде этого дома развиваются тонкие чувства симпатии, скромности и сотрудничества, которые представляют ценность только во внутреннем мире дома. Проявление японцами безразличия к общественным делам и отсутствие у них «кооперативного начала», по представлению Вацудзи, базируется на важном для них ощущении различия между «миром дома» и «внешним миром» [77, 170]. Уникальность Японии и состоит в этом неизвестном для других стран характере японского дома и перенесении его «образа» в жизнь и общество [77, 170].

Как свидетельствует содержание фрагмента о семейных отношениях, применительно к семьям в Европе и в ареале «пустынного» типа Вацудзи просто фиксирует то, что существует на самом деле. Что касается японской семьи, то на её организацию, как следует из слов Вацудзи, повлиял не столько муссонный климат, сколько внутреннее устройство японского дома. В действительности же ни то, ни другое не имеют никакого отношения к семье; по своему происхождению система «из» связана с феодальным периодом в истории японского общества. Все же некоторые черты отношений в «из» правильно зафиксированы Вацудзи, что и создает впечатление истинности некоторых его суждений.

Придавая исключительную значимость климату, Т.Вацудзи тем самым стремится объяснить все культурные явления в той или иной зоне выделенного им типа. В пустыне борьба с природой приняла форму полного культурного контроля человека. Показательна в этом отношении, по мнению Вацудзи, архитектура жилых домов.

Она контрастирует с природой геометричностью своих форм – квадратов и треугольников. «Это – созданные человеком формы, и в них нет ничего, что было бы заимствовано у природы. Они не были созданы человеком путем копирования естественных форм» [77, 47]. Даже белый цвет домов совершенно отличен от цвета пустыни: «Таким образом, человек конкретно воплотил в форме и цвете своего города собственное чувство борьбы с природой» [77, 47]. Борьба человека пустыни с природой, по мысли Вацудзи, отражена в арабском искусстве, арабской одежде, архитектуре мечетей.

На китайскую культуру в целом наложила свой отпечаток малая эмоциональность китайцев, за исключением периодов Танской (618–907 гг.) и Сунской (960–1279 гг.) династий. Утонченность и эмоциональность культур этих периодов объясняется Вацудзи влиянием скорее пустынного (долина реки Хуанхэ), чем муссонного «пластов». Данное заключение подтверждается Вацудзи исчезновением указанных элементов из китайской культуры после Сунской и Юаньской (1280–1368 гг.) династий. Основной, преемственно наследуемой чертой культуры Китая японский философ считает стремление к грандиозности, о чем свидетельствует средневековая дворцовая архитектура, любовь китайцев к составлению обширных компиляций.

В муссонном климате Индии восприятие человека, по мнению Вацудзи, разворачивается скорее пространственно, чем темпорально; отсюда слабо очерченное историческое сознание индийцев. «Структура смиренного типа в его индийском варианте, – пишет японский философ, – выражается в виде отсутствия исторического сознания, эмоциональной полноты и слабости силы воли. Все это воплощается и в исторических, и в социальных аспектах индийской культурной модели» [77, 26].

Подобные утверждения Вацудзи приобретают поистине фантазийный характер, особенно в отношении культуры «пастбищного» региона.

В Греции, относимой Вацудзи к «пастбищному» типу, человек может, по его мнению, осознанно и логично осваивать природу. В общем она подвластна человеку и не требует от него излишних усилий: «Природа Греции послушна, ярка и рациональна» [77, 79]. Она была гуманизирована человеком, поскольку грек чувствовал себя с ней на ты. В этом исходная точка греческого гуманизма [77, 79]. «Пастбищный» климат, как считает Вацудзи, дал толчок к возникновению рабства как результату освобождения одной части населения от власти природы и неизбежного обслуживания этой части другими; греческий полис также является естественным следствием организации жизни в «пастбищном климате» [77, 85]. Развитие натурфилософии в Греции, как считает Вацудзи, было обусловлено тем, что «природа демонстрирует все и что она хороша» [77, 89].

Фантазии Т.Вацудзи достигают своих пределов, когда он обращается к европейской культуре. Даже при всей кажущейся невероятности, по выражению Вацудзи, сама индустрия Европы, её машины являются «продолжением её зеленых лугов», это «тоже пастбищное» [77, 60]. Рождение естественных наук в Европе он также рассматривает как «естественный продукт» её «пастбищного» климата [77, 74]. Важной климатической характеристикой Европы является, по Вацудзи, бедность солнечного света: «Недостаток света в Европе придал свою окраску развитию науки и искусства; он породил такие черты, как стремление к бесконечной глубине, к музыке, к абстракции (как в философии, так и в религии). Наука и искусство в Европе сохранили черты «пастбищной культуры»,

поскольку «установление разумного порядка, завоевание разумом природы – это те основные направления, которыми в своих поисках бесконечной глубины руководствуется дух, ищущий света» [77, 113–114]. В целом культурный вклад Европы порожден её «пастбищным характером», преломленным через её «поиски света» [77, 116].

Знакомство с конкретным содержанием каждого климатического типа создает впечатление, что Т.Вацудзи подчас наделяет климат чуть ли не демиургическими способностями. Сама деятельность человека затушевывается, отходит на второй план, а осознание культуры как специфического явления в тот ли иной период растворяется в общем климатическом потоке; культура предстает как культура вообще. Такое впечатление проистекает и из самой манеры подачи материала, тесно связанной с отказом от социологического теоретизирования и философского размышления, взамен которых предлагается набор различных фактов. В результате утрачивается временное структурирование культуры, её рассмотрение во временном, историческом контексте.

Адекватное понимание соотношения природы и культуры должно основываться в теоретическом рассуждении на признании деятельного характера человека в истории.

Констатация факта одного лишь различия между природой и культурой фиксирует только общий результат исторического развития, оставляя без внимания сам процесс этого развития, в ходе которого и возникает данное различие. В этом случае указанное различие лишь постулируется, а не объясняется, не связывается с его причиной. Ведь культура не только отличается от природы, но и предполагает её, находится с ней в определенном взаимоотношении. Природа не только предшествует культуре во времени, но и является постоянным и необходимым

условием её последующего существования и развития. Поэтому граница между природой и культурой не абсолютна, а относительна. Правильное понимание их соотношения может быть достигнуто путем анализа исторического процесса их взаимодействия.

В культуре человек представлен не как природное и не как сверхприродное, а как исторически развитое существо, т. е. в плане не только своего отличия от природы, но и своей связи с ней. Находясь, с одной стороны, в состоянии непосредственной зависимости от природы, человек постепенно преодолевает эту зависимость, подчиняет природу себе, ставит её на службу собственным целям. В процессе такого изменения взаимоотношений человека с природной средой впервые полагается граница между ней и культурой.

Культура выражает всеобщее отношение людей с природой, соответствующее универсальному существованию человека и истории. Поэтому природа не исключается из исторического познания, а, наоборот, предстает в качестве одного из его важных аспектов. В рамках этого познания природа рассматривается и анализируется не сама по себе, как в естествознании, а лишь в своем специфическом, человеческом значении, в той мере, в какой она включена в исторический процесс. Соответствующим предметом исторического познания является не доисторическая, существующая безотносительно к человеку природа, и не человек как природное существо, а изменяющееся в процессе исторического развития отношение между ними, их взаимная связь, определяющая возможность самого факта возникновения и существования культуры.

Эта специфическая человеческая – культурная – связь с природой заключается в том, что природа образует исходный пункт человеческого развития. Человек принадлежит природе, является её частью не только в том

смысле, что представляет прямой результат органической эволюции, но и в том, что постоянно и во все возрастающей степени нуждается в ней как в необходимом условии своего существования. Эта потребность в природе вынуждает человека считаться с её требованиями; он должен постоянно общаться с природой, чтобы не умереть.

В пределах истории природа всегда находится в определенном единстве с человеком. Это единство наглядно проявляется в промышленности, видоизменяясь в каждую эпоху в зависимости от её развития. В этом смысле человек всегда имеет перед собой природу как факт своего исторического развития. Проблема, стало быть, заключается не в том, чтобы зафиксировать единство человека с природой, а в том, чтобы раскрыть изменяющийся характер этого единства, специфические формы его проявления на различных этапах истории.

Человек нуждается в природе не только как физическое, но и как деятельное, производящее существо. Он нуждается в природе прежде всего как в источнике средств для труда. И именно это определяет его специфически человеческое отношение к ней.

Единство человека с природой, делающее возможным существование культуры, находит своё выражение в процессе труда. Однако это единство становится источником возникновения и развития культуры лишь в том случае, когда оно получает характер не природного, а общественного единства, т. е. реализуется в процессе общественного труда. В этом случае природа присваивается человеком не как средство его физической жизни, а как условие его социальной деятельности.

В культуре представлена общественная сторона труда, а значит, и отношение человека к природе. Здесь и обнаруживается действительно историческое разли-

чие между природой как естественным условием существования человека в качестве физического индивида и культурой как «очеловеченной природой», общественно сформированной и присвоенной.

Данное различие является результатом не чисто формального разведения понятий, а объективным следствием самого исторического движения. Как же реализуется это различие?

На ранних этапах истории хозяйственная активность человека ограничена условиями труда, которые имеют не историческое, а естественное происхождение. Главным объективным условием труда – охоты, рыболовства, пастушества – является наличие природного элемента, преднаходящегося в готовом виде. С одной стороны, имеется наличие живой индивид, с другой – природа. Эти условия не созданы трудом, а существуют до и независимо от труда, являются его предпосылкой, а не результатом. Существование человека в этих условиях носит двойственный характер. С одной стороны, он уже с самого начала истории предстает как активное, деятельное существо, а с другой – он ещё не оторвался от природных условий своего существования, в определенной степени сам принадлежит этим условиям.

На ранних этапах истории человеческая деятельность выступает в двоякой форме, а именно: она предопределена чисто природными условиями как с объективной, так и с субъективной сторон. Как субъект деятельности человек зависит в первую очередь от естественно сложившегося коллектива (рода, племени, общины), несущего на себе ещё в значительной степени печать стадного происхождения. Коллектив является не столько результатом, сколько естественной предпосылкой трудовой деятельности индивидов. Именно их совместное существование делает возможным ведение хозяйственной практики.

Из естественно возникшей общности людей вытекает и другое отношение, а именно отношение коллектива и каждого его члена к природным условиям своего труда, прежде всего к земле, как к своим собственным. Это и есть непосредственное, не опосредованное трудом единство человека с неорганическими условиями своего существования. Присвоение людьми земли, их совместная собственность на землю не осуществляется при посредстве труда, а предшествует труду как его предпосылка. Земля принадлежит индивиду не потому, что она обработана им, т. е. не как результат его деятельности, а потому, что она является естественным условием его существования как члена племени или общины.

Таким образом, в соотношении природа–культура на ранних стадиях истории можно выделить главное – преобладающую роль естественного, природного элемента, непосредственно (до труда) данного индивиду в качестве субъективного и объективного условия его трудовой деятельности.

Состояние природной общности индивида с естественными предпосылками своего труда является исходным пунктом истории.

Период, связанный с присвоением готовых продуктов природы, следовательно, с господством присваивающего труда (охоты, рыболовства, собирательства, пастушества), есть эпоха ещё прямой, непосредственной зависимости человека от сил природы. На этом этапе природа противостоит людям как чуждая и всемогущая сила. Однако и на этой стадии люди вынуждены использовать орудия труда, изменять то, что находится в наличии. Тем самым их связь с природой с самого начала несет на себе печать общественной, а значит, и культурной деятельности, хотя и имеющей ограниченный характер.

На стадии развития масштабного земледелия как первоначальной формы хозяйствования естественный элемент все ещё преобладает, выражая природное единство производителя с объективными условиями его труда. Это единство дополняется отношениями личной зависимости и подчинения, фактически низводя производителя до уровня неорганических условий производства.

В данной ситуации человек выступает как субъект деятельности. Поэтому она может рассматриваться как определенное культурное состояние индивида. Однако поскольку сама деятельность все ещё ограничена чисто природными условиями, постольку можно констатировать природную ограниченность данного культурного состояния.

Наличие богатых и разнообразных памятников материальной и духовной культуры отнюдь не противоречит указанной констатации. Критерием культурного развития служит в данном случае не фиксация эмпирически имеющих результатов человеческой деятельности, а качественная характеристика отношения человека к природе в процессе его деятельности.

Ограниченность культурного состояния на данном этапе исторического процесса конкретно проявляется в следующем.

Во-первых, локальность характера культурного развития вследствие ограниченности его местными условиями; способом объединения людей в процессе труда является семейная, племенная, территориальная организация.

Во-вторых, этому развитию свойственен традиционализм, поскольку труд носит характер простого воспроизводства; природный элемент не подвергается существенным изменениям.

В-третьих, отсутствует развитое индивидуальное начало.

Данные факторы сказываются на уровне материально-практической деятельности и сознания.

Лишь на стадии промышленного развития, постепенно отодвигающего земледелие на второй план, определяющей становится зависимость человека в процессе труда не от природы, а от исторически созданных условий. В этой ситуации человек оказывается связанным с другими людьми не посредством естественно возникшей общности, а в результате использования наработанных ранее средств в качестве вещественного элемента своей деятельности. Связь с природой обретает в таких условиях характер не непосредственного, а деятельного единства с ней. На данной стадии происходит превращение культуры во «вторую природу», т. е. развитие собственно человеческих установлений, форм деятельности, в которые уже вписалась природа. Человек вынужден приспособляться уже не к природе, а к культуре; здесь впервые полагается объективное различие между ними.

На современной стадии развития цивилизации возникла проблема защиты природы от «культуры» в связи с изменением климата и угрозой истощения природных ресурсов.

Общетеоретический исторический подход к анализу взаимоотношения «природа–культура», позволяющий выявить подлинное соотношение этих двух компонентов, оказался не востребуемым Вацудзи. История как бы растворилась в наборе эмпирических фактов, приводимых японским философом.

Тем не менее, считая, что не только климат оказывает влияние на ту или иную культуру, Т.Вацудзи формально признает и важность исторического фактора в культурном процессе. «Я попытался, – отмечает Вацудзи, – интерпретировать европейскую культуру в свете её “лужайково-

го” климата. Но я не претендую на то, что этот климат был единственным источником европейской культуры. История и культура... нераздельны, так что нет исторического явления, которое не обладало бы климатической характеристикой, или же нет климатического феномена, который не содержал бы своей исторической составляющей. Таким образом, если мы можем обнаружить влияние климата на историческое событие, тогда мы можем также вычитать историю в климатическом явлении» [77, 116–117]. Или другой фрагмент: «...Пространственно-временная структура человеческого существования раскрывается как климат и история. Неразрывное единство времени и пространства есть основа неразрывного единства истории и климата... Климат также выражает структуру общественного бытия, и потому он неотделим от истории. В единстве исторического и климатического... история и обретает свою полнокровность» [59, 16].

Несмотря на эти важные признания Вацудзи, следует все-таки отметить, что ему не удалось в своей работе органически сочетать «пространственную и временную структуру» в силу ряда причин.

Во-первых, избрание климатических условий в качестве определяющего фактора вынудило Вацудзи «перекрыть» историю климатом, являющимся более стабильным и неизменным, чем изменяющаяся история, на протяжении длительного времени. Во-вторых, сказалось влияние и экзистенциалистской ориентации взглядов. Вацудзи, считавшего, что «климатический феномен показывает человеку, как открывать себя в качестве “выхода во-вне (ex-sistere)”» [77, 12]. Кроме того следует учитывать и намерение Вацудзи оспорить хайдеггеровский акцент на исключительную значимость темпоральности в работе «Бытие и время». Критическое отношение к

этой хайдеггеровской работе отразилось в следующем высказывании Вацудзи: «...Имеет место ограниченность исследования Хайдеггера, поскольку время, не связанное с пространством, не есть время в подлинном смысле, и Хайдеггер попал в этом месте в тупик, так как его Dasein оказалось всего лишь Dasein индивидуального бытия. Он рассматривал человеческое существование как бытие экзистенции. С точки зрения двойственной сущности человеческого существования – индивидуальной и социальной – он не вышел за пределы абстракции единственного аспекта. Однако лишь тогда, когда человеческое существование рассматривается в своей конкретной двойственности, при наличии которой время и пространство, а также история оказываются связанными друг с другом (что никогда в полной мере не наблюдалось у Хайдеггера) – только тогда человеческое существование впервые раскрывается в своем истинном виде» [цит. по 25, 501].

Понятие климата у Вацудзи имеет двойственный смысл, подразумеваются как физические климатические условия, так и культурные феномены, «вторая природа», характеризующая тот или иной выделенный Вацудзи ареал. Отвлекаясь от теоретического аспекта его работы, следует отметить, что акцентация им климатического фактора обретает особое звучание в современных условиях. Вацудзи считается предтечей «гуманистической географии».

Список литературы

1. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. М., 1969.
2. *Алексеев В.П.* Возникновение человека и общества // Первобытное общество. М., 1975.
3. *Асмус В.Ф.* Избр. филос. тр. Т. 2. М., 1971.
4. *Аристотель.* Метафизика. М.–Л., 1934.
5. *Артановский С.Н.* Некоторые проблемы теории культуры. М., 1977.
6. Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969.
7. *Богомолов А.С.* Античная философия. М., 1983.
8. *Гайденко П.П.* Экзистенциализм и проблемы культуры, критика философии М.Хайдеггера. М., 1963.
9. *Гириц К.* Интерпретация культуры. М., 2004.
10. *Гомперц Т.* Греческие мыслители. Ч. 1. СПб., 1911.
11. *Горегляд В.Н.* Японская литература VIII–XVI вв. Начало и развитие традиций. СПб., 2001.
12. *Григорьева Т.Н.* Японская художественная традиция. М., 1979.
13. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
14. *Давидович В.Е., Белолипецкий В.К.* Культура и её место в жизни общества // Филос. науки. 1974. № 2.
15. *Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980.
16. Древний Восток и античный мир. М., 1980.
17. Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972.
18. Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.
19. Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973.
20. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь / Под общ. ред. М.Ф.Альбедиль, А.М.Дубянского. М., 1996.
21. *Канаева Н.А.* Индийская философия древности и средневековья. М., 2008.
22. *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1996.
23. Китай: традиция и современность. М., 1976.
24. *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
25. *Козловский Ю.Б.* Распространение экзистенциализма в Японии // Современный экзистенциализм. М., 1966.
26. *Козловский Ю.Б.* Философия экзистенциализма в современной Японии. М., 1975.

27. *Корелова Л.Б.* Учение Исиды Байгана о постижении «сердца» и становление трудовой этики в Японии. М., 2007.
28. *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
29. Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига, 1981.
30. *Левада Ю.А.* Социальная природа религии. М., 1065.
31. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
32. *Маркарян Э.С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973.
33. *Межуев В.М.* Культура и история. М., 1977.
34. *Монтескье.* Избранные произведения. М., 1955.
35. *Мотрошилова Н.В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
36. *Мотрошилова Н.В.* Феноменология // Современная буржуазная философия. М., 1978.
37. *Платон.* Пир // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970.
38. *Платон.* Парменид // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970.
39. *Поспелов Б.В.* Очерки философии и социологии современной Японии. М., 1974.
40. *Пятигорский А.М.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962.
41. *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1956.
42. *Рамзес В.Б.* Социально-экономическая роль сферы услуг в современной Японии. М., 1975.
43. *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
44. *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблема типологии. М., 1991.
45. *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.
46. *Соколов Э.В.* Духовная культура и её судьбы в современном мире // Духовное становление человека. Л., 1972.
47. *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 1997.
48. *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения Упанишад. М., 1971.
49. *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал. М., 1990.
50. *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993.

51. *Торчинов Е.А.* Даосизм. «Дао дэ цзин». СПб., 1999.
52. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005.
53. *Тэйлор Э.Б.* Первобытная культура. М., Соцэкгиз, 1939.
54. Упанишады. Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1967.
55. Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.
56. *Чжуан-цзы.* СПб., 2005.
57. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М., 1994.
58. *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М., 2004.

На японском языке

59. *Вацудзи Тэцуро.* Фудо (Климат). Токио, 1944.
60. *Миякава Тору.* Киндай нихон но тэцугаку (Современная японская философия). Токио, 1961.
61. *Нисида Китаро.* Дзэн но кэнкю (Изучение блага) // *Нисида Китаро.* Полн. собр. соч. Т. 1. Токио, 1950.
62. *Нисида Китаро.* Тэцугаку но компон мондай (Основные проблемы философии) // *Нисида Китаро.* Полн. собр. соч., Т. 7. Токио, 1965.
63. *Нисида Китаро.* Нихон бунка но мондай (Проблемы японской культуры) // *Нисида Китаро.* Полн. собр. соч. Т. 12. Токио, 1966.
64. *Нихондзин сисо то кодо* (Мышление и поведение японцев). Токио, 1979.
65. *Танабэ Хадзимэ.* Дзицудзон тэцугаку но гэнкай (Ограниченность философии экзистенциализма) // *Танабэ Хадзимэ.* Полн. собр. соч. Т. 7. Токио, 1963.
66. *Танабэ Хадзимэ.* Дзицудзон гайнэн но хаттэн. Развитие понятия экзистенции // *Танабэ Хадзимэ.* Полн. собр. соч. Т. 7. Токио, 1963.
67. *Фунаяма Синъити.* Тайсё тэцугаку кэнкю (Изучение философии периода Тайсё). Токио, 1965.

На английском языке

68. *Berque A.* Offspring of Watsuji's theory of milieu (fudo) // *Geojournal.* 2004. 60:389–396.
69. *Essays in E-W philosophy: an attempt of world philosophical synthesis*, ed. by Charles Moore. Honolulu, 1951.

70. *Hasegawa Nyozeikan*. The Japanese character. Tokyo, 1966.
71. *Matsuo Noda*. East-West synthesis in Kitaro Nishida // Philosophy east and west. Honolulu, 1955. Vol. 4. № 4.
72. *Nakane Chie*. Japanese society. Berkley–Los Angeles, 1970.
73. *Nielsen N.C.* Religion and philosophy in contemporary Japan. Houston, 1957.
74. *Nishida Kitaro*. Intelligibility and the philosophy of nothingness. Tokyo, 1958.
75. Sourcebook for modern philosophy. Selected documents. Greenwood press. Westport, Connecticut–London, 1998.
76. *Tevigga-sutra* // The sacred book of the East. Delhi–Varanagi–Patha, 1968. Vol. XI.
77. *Watsuji Tetsuro*. The climate and culture. Tokyo, 1971.

Примечания

¹ В истории общественной мысли понятие «культура» употреблялось в различных смыслах. Являясь словом латинского происхождения, оно обозначало первоначально улучшение почвы, возделывание земли, земледельческий труд. Данное значение сохранилось на протяжении всего древнейшего периода Рима. Однако в письмах Цицерона к Тускулану встречается выражение «культура духа». В них римский оратор говорит о том, что дух, разум необходимо возделывать так же, как землепашец возделывает землю. Совершенствование разума, развитие мыслительных способностей, умственный труд является истинным призванием свободного человека в отличие от рабов и низших сословий, удел которых заключается в физическом труде, обработке почвы. Слово культура получает новое значение. Таким образом, возникновение понятия культуры было связано на первых порах с материальным производством, и лишь позднее оно было распространено на область духа.

С римского периода началась длительная и сложная история данного понятия. В культуроведческой литературе отмечены три основные тенденции в истолковании культуры, соответствующие определенным историческим периодам: философско-антропологическая, феноменологическая и этносоциологическая. Философско-антропологический подход восходит к античному пониманию культуры как человеческого стремления сделать поля плодородными, а душу прекрасной. В этом смысле «культура» означает определенное совершенство какого-либо начинания человека. Такое её понимание характерно для поздних римских авторов, а также в некоторых случаях для гуманистов Возрождения и просветителей XVII–XVIII вв.; в средние века это понятие почти отсутствует.

Новый оттенок придает этому понятию Вольтер. Следуя античной традиции, он в большинстве случаев пользуется словосочетанием «культура духа». Согласно Вольтеру, данная культура создается поэтами, художниками, литераторами и способствует смягчению нравов. Однако в некоторых трудах Вольтер противопоставляет «природе» человека, неизменной у всех народов, различную свойственную им «культуру» как совокупность нравов, обычаев, всего

того, что зависит от человеческих установлений. Тем самым намечается возможность рассматривать культуру как совокупность достижений человечества.

Вольтер и его современники впервые положили начало интенсивным философским дискуссиям о культуре, о её отличии от человеческой «природы» и её ценности. Придерживаясь их взглядов, Кант понимал культуру как противоположность первоначальной человеческой неотесанности, преодоление которой было связано с формированием культуры, обуславливающей общественную ценность человека. Просветители и Кант исходили из философской антропологии, согласно которой все начинается с человека, обладающего естественной природой, которую облагораживает или губит, по Руссо, одна из человеческих способностей – создавать культуру. Такое понимание культуры имело определенный смысл, что обеспечивало его устойчивость на протяжении столетий. Подводя итог сказанному, отметим, что слово культура стало употребляться в значении просвещенности, образованности, воспитанности человека. Потребность в этом новом значении сложилась в результате существенных изменений в общественном бытии человека, которые произошли на рубеже Средних веков и Нового времени. Не случайно слово «культура» как самостоятельная лексическая единица формируется в прямой оппозиции к слову «натура». В первой трети XIX в. намечился другой принципиальный подход, связанный в значительной мере с учетом общественного характера культуры в противоположность прежней философско-антропологической тенденции, увязывающей культуру с совершенствованием личности. Этой линии придерживались Фихте, Шеллинг, Гегель. Немецкая классическая философия рассматривала культуру как одно из средств, с помощью которых человечество преодолевает природную необходимость и переходит в сферу духовной свободы.

Эта линия немецкой философии была продолжена в феноменологии Гуссерля в XX в. Феноменология как метод научного описания связана с актом направленным на вещь сознания, интенциональности мышления. Культура в этом случае предстает как ряд духовных сущностей, рассматриваемых вне исторической действительности. Она становится сферой идеального бытия, принципиально независимо от реальности. Такая феноменологическая интерпретация поставила вопрос о соотношении духовного и материального в культуре.

В середине XIX в. Морган и Тэйлор положили начало научной этнографии и более рациональному пониманию культуры, наметив третью линию в истории данного понятия. В своих исследованиях этнографы сталкивались с бытом, одеждой, орудиями и оружием, верованиями, фольклором и языком изучаемого народа как единого целого. Относительная немногочисленность этнической группы и несложность её культуры позволяли воспринимать последнюю как материальный, социальный и духовный комплекс. В своей работе «Первобытная культура» Тэйлор сформулировал ставшее классическим определение культуры: «Культура или цивилизация, в широком этнографическом смысле, слагается в целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [53, 1].

Достижения этнографии на рубеже XIX и XX вв. обусловили переход от описаний отдельных элементов культуры к более целостному её восприятию, к изучению функций, типов, структур, к выявлению их своеобразия в том или ином обществе. Эти достижения были дополнены социологическими исследованиями, разделявшими понимание культуры, характерное для этнографов. В результате сформировался единый этносоциологический подход.

В 60-ые годы XX в. американские антропологи А.Кребер и К.Кланхон в своем обзоре различных определений культуры привели 164 её дефиниции, подразделяемые на описательные, исторические (упор на социальное наследие и традиции – социально унаследованный комплекс практики и верований), нормативные, поведенческие, ценностные, психологические, структурные, генетические, идейные, символические группы.

В последнее время предложены также определения культуры как «совокупности идей», «социального наследия», «научаемого поведения», «механизма защиты», «совокупности социальных сигналов и ответов» вплоть до вариантов, в которых культура исчезает как не обладающая онтологическим статусом, что отражает принадлежность исследователей к различным научным школам. Кроме того, в связи с развитием теоретико-информационного подхода за последние десятилетия наметилась тенденция отождествления культуры с информацией.

В итоге можно констатировать, что в настоящее время отсутствует единая, общепринятая формальная дефиниция культуры.

- 2 Культура как способ деятельности акцентируется, в частности, в работах А.И.Арнольдова, Э.А.Баллера, М.С.Кагана, Э.С.Маркаряна, В.М.Межуева, Э.В.Соколова и др.
- 3 В частности, последняя работа в этом плане представлена «Сравнительной философией», изданной в 2004 г. Институтом философии РАН и являющейся сборником статей отечественных и зарубежных авторов, которые приняли участие в Московской конференции философов-компаративистов.
- 4 Однако критику цивилизации Руссо не следует понимать как призыв вернуться назад, в первоначальное состояние, навсегда утраченное человечеством. Цель этого призыва заключалась в том, чтобы лучше оттенить теперешнее состояние и найти пути и средства преодоления его недостатков. Этот момент подчеркнул И.Кант в своей «Антропологии»: «Данное Жан-Жаком Руссо мрачное безотрадное изображение человеческого рода, который позволяет себе выйти из своего естественного состояния, нельзя принимать за совет вернуться назад к этому состоянию и жить в лесах; это не действительный взгляд Руссо; он хотел только отметить, как трудно для нашего рода встать на путь приближения к его назначению... Руссо в сущности не хотел, чтобы человек снова **вернулся** в естественное состояние; он хотел, чтобы человек **оглянулся** назад с той ступени, на которой он стоит теперь» [22, 580].
- 5 Под историзмом, или историческим типом мышления, принято понимать познание явлений действительности с точки зрения их происхождения и развития. Классическим историзмом обычно называют учение о развитии природы, общества, сложившееся в XVII–XVIII вв. **Понять мир в его развитии – значит открыть обстоятельства его происхождения, вскрыть механизм его становления согласно действию «живых сил» или законов.** Задачей историзма как учения о развитии и является рациональное, теоретическое постижение неявных причин возникновения мирового порядка. Первоначально эта задача была поставлена применительно к истории природы. «Учение о развитии, – пишет В.Ф.Асмус, – впервые было серьезно поставлено и глубоко продумано на материале фактов, относящихся не к **социальной** истории общества, но к истории **природы**. Первыми подлинными творцами исторической теории в XVII в. были не социологи и не историки гражданского общества, но физики, математики и физиологи. Первая широко задуманная теория развития, охватывающая развитие солнечной

системы, возникновение и развитие земли и наконец появление на ней и развитие организмов – растительных и животных – принадлежит Декарту, т. е. как раз тому ученому и философу, который дальше всех отстоял от наук социальных, в точном смысле этого понятия» [3, с. 217]. Учение о развитии, сложившееся в философии XVII в. и основанное на базе математики и механики – двух наиболее развитых дисциплин естественнонаучного знания того времени, трактовало развитие природы как исключительно механистическое.

У просветителей XVIII в. идея развития обретает социально-практическую форму и выступает в виде «теории прогресса», определив поворот европейской философии от «философии природы» к «философии истории». Произошло выделение культуры в особую область философско-теоретического рассмотрения, в самостоятельное философское понятие.

- 6 В частности, о важности ритуала свидетельствует следующий фрагмент из «Ли цзи»: «У больших людей наследование стало нормой, стены и ограды, рвы и запруды стали [их] крепостью. Путеводными нитями стали ритуал и долг. С их помощью упорядочивают [отношения] государя и подданных, связывают родственными чувствами отцов и детей, дружелюбием братьев, согласием супругов. С их помощью устанавливают порядок, намечают границы полей и общин, возвеличивают мужественных и разумных, наделяют человека заслугами... В соответствии с ними избирались на царство Юй и Тан, Вэнь-ван и У-ван, Чэн-ван и Чжоу-гун. Среди этих шестерых благородных мужей не было ни одного, кто бы ни почитал ритуала. С ним сверяли они свою справедливость, на нем строили свою верность, проверяли вину, узаконивали человеколюбие, учили уступчивости... Если кто не следовал бы ему, он потерял бы свой престол, ибо люди почли бы его сущим бедствием... “Неужели ритуал так важен?” – спросил Янь Янь.

Кун-цзы отвечал: «Благодаря ритуалу прежние государи преемствовали небесный путь, управляли человеческими чувствами. Потому-то утративший его умирал, обретший его – жил. В «Ши цзин» сказано: «Когда у человека нет ритуала, он подобен крысе, у которой [одно только] тело; если у человека нет ритуала, лучше ему скорей умереть!». Поэтому ритуал должен исходить от неба, но подражать земному, распространяться [даже] на духов и души [умерших] и касаться траура, жертвоприношений, стрельбы из

лука, управления колесницами, инициации, брака, аудиенции и приглашения на службу. Совершенномудрые сделали ритуал всеобщим достоянием, так что Поднебесная и её царства могут употреблять их для наведения порядка» [19, с. 101].

- 7 Отличие даоского постижения от обычного человеческого знания может быть проиллюстрировано на примере знаменитого диалога Чжуан-цзы и его друга Хуэй Ши – Творящего Благо (ок. 370–310 гг. до н.э.) – во время прогулки по мосту через реку Хао, когда Чжуан-цзы заметил о резвящихся в воде рыбках, что они, очевидно, получают от этого удовольствие.

«Прогуливаясь с Творящим Благо по мосту через Хао, Чжуан-цзы сказал:

– Пескари привольно резвятся, в этом их радость!

– Ты же не раба, – возразил Творящий Благо. – Откуда тебе знать, в чем её радость?

– Ты же не я, – возразил Чжуан-цзы. – Откуда тебе знать, что я знаю, а чего не знаю?

– Я не ты, – продолжал спорить Творящий Благо, – и, конечно, не ведаю, что ты знаешь, а чего не знаешь. Но ты-то не рыба и не можешь знать, в чем её радость.

– Дозволь вернуться к началу, – сказал Чжуан-цзы. – “Откуда тебе знать, в чем её радость?” – спросил ты, я ответил, и ты узнал то, что знал я. Я же это узнал, гуляя над рекой Хао».

Как истинный даосец, Чжуан-цзы способен постичь «естественное» и знать, в чем радость рыбок.

- 8 Гражданский кодекс конца XIX в. в законодательном порядке закрепил феодальную систему «иэ» в качестве господствующего принципа социально-экономической единицы в организации японского общества. В то время «иэ» определяла структуру не только крестьянских, но и значительной части городских семей. Японские социологи рассматривают «иэ» как «расширенную семью», состоящую из главной и боковых семей при существовании иерархических отношений между ними. Для «иэ» была характерна патриархальность и авторитарность семейно-образных отношений, выражающаяся в покорности членов этой семьи её главе и верности боковых семей главной. Эмоционально-психологическая цементация «расширенной семьи» базировалась на принципах солидарности всех её членов и сыновней почтительности, освященной конфуцианской моралью. Развернутая характеристика этого

клана-семьи с учетом её социального статуса, типичных черт и внутренних отношений может быть представлена следующим образом: «Феодальная семья-клан, сложившаяся в глубокую старину, вплоть до поражения Японии во второй мировой войне успешно противостояла проникновению в свою среду капиталистических отношений. Она опиралась на совместное проживание под одной крышей и работу нескольких поколений одного рода, на наследование всего состояния и профессии отца старшим сыном. При этом для “из” была характерна нацеленность на продолжение династии любыми средствами, включая усыновление посторонних в случае отсутствия лиц мужского пола у “себя”. Неделимость имущества и ответственность за обеспечение потомства наделяли глав “из” практически неограниченной властью над остальными членами. В подобной обстановке кровнородственные отношения имели неоспоримое преимущество перед супружескими – брак рассматривался как акт, происходивший не между двумя индивидами, а между двумя “из”. Он означал не создание новой семьи, а прежде всего включение в орбиту господства “из” нового члена, которого оценивали с точки зрения соответствия клановым традициям и требованиям внутрисемейного производства... феодальная семья-клан воплощала в себе прочное единство производственных и потребительских функций с явным преобладанием первых, ибо от их успешного исполнения зависело существование “из”» [42, с. 96–97]. По мнению японских социологов и политологов, этот тип социальной организации в послевоенный период был подорван в результате проведения аграрной реформы, создавшей равные экономические условия для главной и боковых семей, а также в результате введения нового гражданского кодекса, уравнившего в правах всех членов семьи, и роста социальной мобильности вследствие урбанизации и модернизации.

Содержание

Введение	3
Глава I. Метафизика культур Китаро Нисида.....	17
Глава II. Типология мировой культуры Тэцууро Вацудзи	40
Список литературы	66
Примечания	70

Научное издание

Михалев Адольф Александрович

**Проблема культуры в японской философии.
К. Нисида и Т. Вацудзи**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 13.01.10.

Формат 70х100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 5,00. Уч.-изд. л. 3,1. Тираж 500 экз. Заказ № 055.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
iph.ras.ru

Издания, готовящиеся к печати

1. **Антропологическое измерение российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2009. – 214 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0149-5.**

В коллективной монографии обсуждается одна из самых острых и малоисследованных проблем в отечественной философии и науке, связанная с теоретическим изучением отношения «российское государство–человек». На основе представлений об антропологическом измерении российского государства как императиве современной эпохи в монографии дается критический анализ состояния духовной культуры и социальных качеств российского человека, а также дается сопоставительный анализ качества политического руководства в России и в Китае.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей и современными проблемами российского государства, положением человека в российском обществе, поиском новых принципов отношений между государством и человеком.

2. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза: комплексное изучение человека и виртуалистика. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2009. – 236 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0147-1.**

Сборник представляет результаты исследований сотрудников сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФ РАН в области комплексного изучения человека, завершенных в 2008 году. Авторы освещают новейшие проблемы биоэтики, гуманитарной экспертизы, антропологии и виртуалистики.

3. **Горелов, А.А. Истина и смысл [Текст] / А.А. Горелов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 147 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–146. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0162-4.**

Рассматривается соотношение понятий «истина» и «смысл». Работа состоит из двух частей. В первой части анализируются различные концепции истины, сформировавшиеся в античности и в Новое время, а также виды истины в различных отраслях культуры. Во второй части дается определение смысла жизни как трансформации телесного в духовное и показывается, как данное определение связано с определением истины как процесса и результата познания.

Для тех, кто интересуется проблемами истины и смысла жизни.

4. **Киященко, Л.П. Философия трансдисциплинарности [Текст] / Л.П. Киященко, В.И. Моисеев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 205 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0152-5.**

В монографии рассмотрена история становления и современные проблемы трансдисциплинарных исследований. Введено основное различие мульти-, меж- и трансдисциплинарных исследований. Представлено онто-логико-гносеологическое измерение опыта трансдисциплинарности, показаны его роль и значение для разрешения кризиса современной философии и науки, прояснены логико-философские основания трансдисциплинарных исследований в виде интегрального, интервального и субъектно-ориентированного подходов. В книге показано, как феномен трансдисциплинарности сочетает в себе традиционные формы дисциплинарного научного знания с широким спектром знаний обыденного, коммуникативного, личностного и иного вида социального опыта, ориентируясь на горизонт универсального знания. Рассмотрены принципы обоснования философии трансдисциплинарности, обуславливающие практическую направленность в решении современных социо-гуманитарных проблем.

5. **Культурные трансформации в современной России (соц.-филос. анализ) [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2009. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0150-1.**

В работе ставится цель прояснить функции культуры и культурные изменения в современной России. Авторы размышляют над вопросом о возможности культуры быть средством демократизации российского общества, об отношениях между культурой и властью с точки зрения укрепления гражданских начал, о статусе интеллигенции и «средины культуры», о путях минимизации последствий интеллектуальной эмиграции из нашей страны. Прослеживается динамика образов прошлого в советской и постсоветской России, анализируются характерные изменения в гендерном символическом порядке. Применительно к российским условиям актуализируется концепция «символического обмена» Ж.Бодрийера. Возможность преодоления социокультурного кризиса обосновывается наличием «сверхкультурного измерения», хранителями и наиболее адекватными аналитиками которых выступают философия и религия.