Карелова Л.Б.

Проблемы пространства и времени в трудах Вацудзи Тэцуро «Этика» и «Климат»[1]

Вацудзи Тэцуро принадлежит к плеяде японских философов первой половины XX в., которые начали выстраивать мосты между традиционной дальневосточной религиозно-философской буддийской мыслью и западной философией, обладая глубокими познаниями в области последней и во многом используя ее понятийный аппарат и методологические принципы.

Проблема пространства и времени стала одной из важнейших философских проблем западной философии уже в начале XX в. на волне так называемого «онтологического поворота» в философии, когда отправным пунктом философствования стало человеческое существование.

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

К числу затрагиваемых Вацудзи тем, многие из которых ранее четко не формулировались в традиционной японской мысли, относились вопросы соотношения пространства, времени и бытия, субъективности или объективности, априорности или апостериорности, дискретности или гомогенности пространства и времени, соотношения понятий пространства и времени с пространственностью и временностью, линейности или нелинейности времени и т. д. Таким образом,

[1] Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 13-03-00319.

размышление над проблемами времени и пространства, поставленными западными философами, послужило для Вацудзи Тэцуро толчком для переформулирования и переосмысления этих проблем, отталкиваясь от собственной духовной традиции.

Господствовавшие в Японии до знакомства с западной наукой и философией представления о пространстве и времени были тесно связаны с буддизмом. В частности, идеи дуальности бытия и времени, линейного гомогенного времени, а также концепции независимой надвременной статической метафизической реальности, существовавшие в западной философии, были абсолютно несовместимы с исходными установками дальневосточнного буддизма. Буддийские идеи непостоянства (*анитья*) всего сущего, отсутствия независимого существования, или несубстанциональности (*анатман*), принцип взаимозависимого происхождения (*пратитья самутпада*), а также развитые японским мыслителем XIII в. Догэном концепция бытия-времени (*удзи*) и представление о «взаимопроникновении принципов и вещей» буддийской школы Кэгон (кит. Хуаянь) легли в основу видения реальности в форме калейдоскопического множества неповторяющихся уникальных моментов бытия-времени, находящихся в нелинейной взаимозависимости.

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

Пространство и время сквозь призму человеческого существования

Концепция человеческого существования (*нингэн сондзай*) явилась основой, на которой японский мыслитель выстраивал свою теорию пространства и времени. Понятие человеческого существования у Вацудзи Тэцуро фактически явилось результатом критического переосмысления хайдеггеровского *Dasein* (вот-бытие) или скорее было создано как антипод последнего. У Хайдеггера понятие *Dasein*, мыслимое как реальность, с которой непосредственно имеет дело индивид, как сущее, вопрошающее о своем существовании, является фундаментом, на котором строится его онтология нового типа, отличная от предшествующей метафизики. Для Вацудзи человеческое существование *нингэн сондзай* выражает динамическую форму бытования,

в основе которой лежит процесс отрицания отрицания, объединяющий индивидуальное и социальное. Данную динамическую трансформацию Вацудзи рассматривает прежде всего в ракурсе практического действия, подчиняя отнологию этике и провозглашая расширительно трактуемую им этику главной наукой о человеческом бытии. В этом своем устремлении он следует в русле дальневосточной духовной традиции, сконцентрированной преимущественно на вопросах практической ориентации человека в мире и обществе, нежели на вопросах устройства мира или его «понимания». Несмотря на это, онтологическая проблематика все равно так или иначе присутствует у японского мыслителя.

Dasein выступает у Хайдеггера как подлинное человеческое существование в отличие от неподлинного – *Dasman*, часто переводимого как «люди». Подлинность человеческого существования состоит, согласно Хайдеггеру, в его нерастворенности в повседневности, тогда как бытие с другими ведет к отчуждению человека, утрате им своей индивидуальности, превращению его в часть безличной массы. У Вацудзи напротив аутентичность человеческого существования (*нингэн сондзай*) заключается не просто в его связи с миром, а в нахождении в постоянной взаимной коммуникации и взаимной трансформации с другими, т. е. социальном бытии. Используя образ отрицания отрицания как пути самореализации, Вацудзи так описывает способ обретения подлинного состояния: «Человеческое существование есть непрекращающееся движение, в процессе которого происходит становление индивидуального через отрицание общественного, и затем отрицание этого индивидуального и постижение того, что общественное есть возвращение к своей аутентичности»[2].

Применяя герменевтический метод, выработанный западной философией, Вацудзи проанализировал смысловое содержание этого понятия в японском языке на основе исследования составляющих его элементов. Препарируя слово «человек» (*нингэн*), он продемонстрировал его двойственную структуру, включающую индивидуальный и надыиндивидуальный – прежде всего социальный аспекты. Так, смысловой компонент «*нин*» означает индивидуальную составляющую человеческого существа, а *гэн* (другое чтение – *айда*, дословно – «среди», «между») – область и одновременно совокупность взаимо-

[2] Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Токио, 1962. Т. 10. С. 195.

действий человека с другими. Следовательно, более точным переводом понятия *нингэн* может быть «человек среди других». Аналогичным образом он предпринял анализ слова бытие/существование (*сондзай*), интерпретируя его как имеющий два аспекта – временной, выражающий наличие (*сон*) самодостаточного инивида, и пространственный, фиксирующий нахождение (*дзай*) внутри человеческих отношений[3].

В отличие от используемого Хайдеггером понятия *Dasein*, где *Da* означает «здесь», а *Sein* может обозначать как существование, так и сущность, а также логическую связку «есть», соединяющую субъект и предикат, японское слово *сондзай*, согласно Вацудзи, состоит из элементов *сон*, выражающего наличие в противоположность отсутствию, и *дзай*, выражающего пребывание в определенном месте в противоположность перемещению. Вацудзи подчеркивает, что *сондзай* применительно к человеческому существованию не имеет ничего общего ни с существованием объективной вещи, ни с логической связкой «быть». Это существование есть динамические отношения субъекта, которые отличаются от онтических отношений между одним объектом и другим, равно как и от отношений в ноэматическом смысле слова[4]. В связи с этим наиболее точный перевод понятия *нингэн сондзай* – «человеческое существование среди других» или «человеческое существование в процессе взаимодействия с другими».

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

Весьма показательна также критика Вацудзи идеи Хайдеггера о достижении полноты человеческого бытия через движение к смерти. В частности, в «Этике» он писал: «Хайдеггер интерпретирует единую структуру заботы, внутренне присущую бытию в мире, как темпоральность. Это бытие, которое проявляет свою полноту с помощью смерти, является индивидуальным от начала до конца и не имеет ничего общего с человеческим существованием (*нингэн сондзай*). Когда "полнота бытия в мире воспринимается через посредство феномена смерти, это есть полнота индивидуального бытия. Полнота человеческого существования как *нингэн сондзай* ускользает

[3] Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 25.
[4] См.: Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 246.

от Хайдеггера. Следовательно, то, что Хайдеггер сделал, это – докопался до индивидуального бытия в поисках места, в котором находится темпоральность, но он не смог пойти так далеко, чтобы проникнуть в бытие человека как *нингэн сондзай*. Для Хайдеггера самопостижение изолированного "я" через готовность к смерти ориентировано на будущее... "Я", которое, должно вернуться к себе в единстве темпоральности абсолютно изолированно. Даже когда речь идет о нахождении "вне себя", "я" также изолированно. Темпоральность, которая представлена как единство самоопределенения "я", есть подлинно индивидуальная темпоральность. Как результат эта темпоральность не может быть материализована в форме историчности... Главная тема Хайдеггера относилась к бытию и времени, но не к бытию человека среди других людей (*нингэн сондзай*)»[5]. Согласно Вацудзи, попытки Хайдеггера «прояснить только структуру индивидуального бытия под видом единства, которое представляется как самосознающее прибытие, не увенчались успехом в решении проблемы жизненного единства между одним и другим индивидами. Это проистекает из односторонности его подхода, с помощью которого он старался постичь бытие человека среди других (*нингэн сондзай*) в терминах индивидуального бытия»[6].

В отличие от Хайдеггера, который считал экзистенциал смерти тем элементом, через который человеческое бытие достигает своей полноты, Вацудзи считал, что полнота человеческого бытия как *нингэн сонзай* достигается через двойное отрицание его индивидуальной составляющей. В качестве альтернативы японский мыслитель предлагает свое собственное видение полноты человеческого бытия: «Мы не можем достичь полноты человеческого существования (*нингэн сондзай*) только через смерть как его конец. Эта полнота прежде всего должна быть найдена за пределами полноты индивидуального бытия, а только в и через бесконечные оппозиции и единства отдельных целостностей. Поэтому целостность человека среди людей (*нингэн*) хотя и включает бытие к смерти, есть также целостность, выходящая за пределы смерти... Отсюда тотальная возможность *нингэн сондзай* должна быть найдена не в "бытии к смерти", но в недуальной связи между я и другим, раскрывающейся в направлении абсолютной целостности...»[7].

[5] Т. 10. С. 233–234.
[6] Т. 10. С. 234.
[7] Т. 10. С. 236.

Вацудзи Тэцуро вводит специальное понятие, представляющее собой своеобразную альтернативу понятиям «интенциональность» у Гуссерля и «забота» у Хайдеггера и характеризующее форму и способ человеческого существования в контексте окружающего мира. Это понятие – *айдагара*, которое означает как взаимную ориентацию и взаимную трансформацию отдельных «я», так и само поле, среду их взаимодействий, может быть переведено как междуположенность, взаимоположенность, взаимонаправленность и т. д. Лексически оно является производным от слова *айда* (между, среди), входящего в состав понятия «человек» (*нингэн*), благодаря присоединению к нему смыслового компонента *гара*, означающего характер, качество, состояние. Идея *айдагара* явилась своеобразным радикальным решением Вацудзи проблемы интерсубъективности, поставленной Гуссерлем вне контекста анализа сознания времени в «Логических исследованиях», где ее разрешение предлагалось посредством концепции смыслов, и позднее в «Картезианских медитациях» через восприятие Другого Я. Вполне вероятно, что прообразом идеи *айдагара* Вацудзи Тэцуро стала доктрина дальневосточной буддийской школы Кэгон (кит. Хуаянь), утверждавшая, в частности, отсутствие преград между феноменами, взаимопроникновение и взаимоотражение всех дел и вещей как способ их бытия.

Приведем одно из определений *айдагара*, содержащихся в «Этике»: «Мое видение тебя уже предопределено твоим видением меня. Следовательно, мое осознавание тебя уже предопределено твоим осознаванием меня. Эту взаимосвязь, которая несколько отличается от интенциональности сознания, мы называем междуположенностью (*айдагара*). Активность, заключенная в сознании "я", определяется не только этим «я», но также и другими. Это – не просто взаимная активность однонаправленных действий сознания, которые следуют одно за другим, скорее, каждое из них одновременно детерминировано двумя сторонами – своей и другого. Следовательно, если речь идет о существовании как междуположенности, то каждое сознание взаимопроникает в другое»[8]. В целом в применении понятия *айдагара* можно наблюдать два контекстуальных уровня – уровень, соответствующий конкретным связям и взаимоотношениям, и онтологический уровень, на котором данное понятие выражает метафизическую структуру человеческого существования, проявляющуюся через

[8] Т. 10. С. 73.

двойное отрицание «я» и «другого», противостоящих друг другу. Нередко японский мыслитель употребляет понятие *айдагара* в качестве прилагательного, характеризующего человеческое существование – «междуположенное существование». И именно это «междуположенное» существование, согласно Вацудзи, – исток первичного времени и пространства[9].

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

Пространство и время *versus* пространственность и временность

В широком применении Вацудзи наряду с понятиями «пространство» и «время» понятий «пространственность» и «временность», когда речь идет о *нингэн сондзай*, также можно усмотреть влияние Гуссерля и Хайдеггера. Понятие «временность» было введено Гуссерлем и получило дальнейшую разработку у Хайдеггера. У Гуссерля временность понимается как фундамент актов сознания. В «Бытии и времени» Хайдеггера временность определяется как «трансцендентальный горизонт вопроса о бытии». По словам российского исследователя В.И. Молчанова, поворот от объективного времени к временности сознания у Гуссерля произошел ради того, чтобы схватить сам поток сознания. У Хайдеггера поворот от объективного времени к временности – это не поиск всеобщих структур сознания, а поворот к экзистенциальной временности[10].

Точно также Хайдеггер отличает пространство физического мира или математическое понятие пространства от экзистенциальной пространственности.

В свою очередь Вацудзи дает следующее разъяснение понятий пространственности и временности: «Без принятия во внимание пространственной протяженности мы не можем дать удовлетворительного объяснения личностных отношений между я и другим... Несо-

[9] *Вацудзи Тэцуро.* Ринригаку (Этика). Ч. 2 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Т. 11. Токио, 1962. С. 5.

[10] См.: *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1988 // sbiblio.com/biblio/archive/molchanov_vremja/02.aspx

мненно, что субъективная пространственность не имеет ничего общего с пространством, которое проявляется в протяженности вещей. Поэтому для нас условно допустимо исключать пространство из человеческих отношений. Но мы не должны исключать вместе с этим субъективную пространственность. Если человеческие отношения подобно логическим отношениям остаются полностью непространственной связью значений, то они остаются ноэматически сформированными значениями и не могут стать характерной чертой практического человеческого существования. Причина, по которой попытки понять общество через человеческие отношения становятся жертвой абстракции, заключается в том, что из человеческих отношений вместе с пространством исключается и субъективная пространственность»[11].

Проблема соотношения субъективной пространственности и пространства решается Вацудзи в форме рассмотрения последнего в качестве результата процесса объективации или экстернализации первого. В «Этике» мы находим такое описание этого процесса объективации: «...какие бы вещи мы ни постигали как объекты, еще до объективации мы уже опознаем их как "других". В этом смысле пространственность субъекта уже работает как форма, через которую нечто обнаруживается как объективное. Иными словами, эти субъекты, которые находятся в оппозиции к "я", принимая форму "ты" или "его", представляют собой в целом результат действия исконного элемента, который делает возможным появление любого объекта»[12].

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

[11] Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 174.
[12] Там же. С. 187.

Каждая концепция времени происходит из субъективной временности, независимо от того, научная эта концепция или нет. Понятие времени чаще всего подразумевает каждый момент человеческих отношений, которые нацелены на будущее, одновременно неся в себе прошлое. Например, время, когда некто родился, женился, умер, встретился с кем-то, уехал и т. д. Такое время не есть нечто измеримое. Наоборот? это случай, или возможность, присутствующая в человеческих отношениях...»[13].

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

Полемизируя с позицией Хайдеггера, представленной в «Бытии и времени», Вацудзи значительное место уделяет именно пространственности. Для него рассмотрение субъективной пространственности как сущностной характеристики человеческого бытия важно прежде всего потому, что, по его словам, без нее отношения между людьми не могут быть поняты[14]. Именно со склонностью Хайдеггера и других западных философов рассматривать человеческое существование как индивидуальное и недооценивать его социальный аспект Вацузи связывал тот факт, что они отдавали приоритет анализу его как бытия во времени, не уделяя должного внимания пространственному аспекту. По мнению Вацудзи, уже сама структура человеческого существования, выраженная в понятии *нингэн сондзай*, изначально предполагает также и пространственные характеристики: «...мы исходим из того, что человек (*нингэн*) не является только индивидом, но составляет единство двойственности индивидуального и социального. Поэтому мы должны исследовать временность *нингэн сондзай* в согласии с субъективной пространственностью, в которой я и другой, хотя и противопоставлены друг другу, тем не менее приведены в единство»[15].

В предисловии к «Климату» Вацудзи объясняет, как у него возник замысел написания данного труда: «В начале лета 1927 г., когда я читал "Бытие и время" Хайдеггера в Берлине, я впервые начал размыш-

[13] Там же. С. 199–200.
[14] См.: там же. С. 173–174.
[15] Там же. С. 240.

лять над проблемами климата. Я был заинтригован попыткой рассматривать структуру человеческого бытия в терминах времени, однако мне было трудно понять? почему если времени была отведена существенная роль в структуре человеческого существования, то пространство при этом не постулировалось как часть его основной структуры... Я понял, что в этом заключались ограничения работы Хайдеггера, поскольку временность, не связанная с пространственностью, не является временностью в подлинном смысле этого слова, и Хайдеггер остановился на этом потому, что его *Dasein* было только *Dasein* индивида»[16].

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

Постановка проблемы пространства у Вацудзи формулируется в специальной главе «Этики» следующим образом: «Чтобы проникнуть в суть пространства мы должны согласиться с двойственным существованием человеческого существа как индивидуального, так и социального бытия... Пространство есть не только теоретическая или созерцательная проблема, которая должна быть осмыслена в связи с индивидуальным субъектом. Этот вопрос возникает в процессе субъективной практики, но не индивидуальной практики, которая связана с инструментами, а практической деятельностью, присущей человеческим взаимоотношениям. Субъективная протяженность, которая заключена в деятельности человека (*нингэн*), есть как раз характеристика пространственности человеческого существования, из которой происходят все другие виды пространства. Эта протяженность есть "напряжение" внутри взаимосвязи действий субъектов, которое меняет свою интенсивность и уровень включенности в соответствии с умножением и объединением субъектов. Это выражают такие явления, как коммуникация и сообщение, которые не могут быть созерцаемы сами по себе. Следовательно, пространственная характеристика человеческого существования насквозь субъективна»[17].

Вацудзи солидаризируется с критическим высказыванием Бергсона в адрес Канта о том, что невозможно по-настоящему достичь исто-

[16] Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собр. соч. Вацудзи Тэцуро). Токио, 1962. Т. 8. С. 1–2.

[17] Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 10. С. 187.

ков пространства, пока мы утверждаем, что конкретные движения, которые стоят за конкретной протяженностью, есть то, что непосредственно дано сознанию, и не будем иметь дело с практической деятельностью субъектов, предшествующей сознанию[18]. В свою очередь он усматривает недостаток концепции «экзистенциальной пространственности Хайдеггера» в игнорировании практического взаимодействия субъектов, которое изначально составляет структуру человеческого бытия. Вацудзи упрекает Хайдеггера в том, что тот оперировал только с «пространственностью субъекта самого по себе». Согласно Вацудзи, Хайдеггер, который говорил об «экзистенциальной спатиальности» *Dasein*, рассматривая его как «бытие в мире», сделал значительный шаг вперед по сравнению с другими мыслителями в понимании пространства и пространственности. Для Хайдеггера, который считал *Dasein* более фундаментальным, чем оппозиция между субъектом и объектом, пространство не содержится внутри субъекта, также как и мир не существует внутри пространства. *Dasein* у Хайдеггера обнаруживает пространство в своей заботе по отношению к своему ближайшему окружению, пространство же само находится в мире, но не является областью, которая делает возможным существование мира внутри себя. Поэтому как «бытие в мире» онтологический субъект сам по себе обладает пространственностью, которая образует бытие субъекта[19].

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

[18] См.: Т. 10. С. 182.
[19] См.: Т. 10. С. 182–183.

ским взаимодействиям между людьми. Поэтому он придавал временному аспекту большее значение, нежели пространственному»[20].

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

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

В соответствующей главе «Этики» он так формулирует этот взгляд: «Пространственность и временность являются образующими элементами человеческого существования (*нингэн сондзай*). Взаимосвязанные действия людей лежат в основе пространственности. Поэтому она зависит от их темпоральной структуры. С другой стороны, временность как движение, которое связывает человеческие существа, поскольку они находятся друг напротив друга, не может возникать отдельно от их пространственной структуры. Следовательно, структура человеческого существования (*нингэн сондзай*) пространственна потому, что она временна, и временна потому, что она пространственна. Структура человеческого существования как междуположенности таким образом заключается в пространственности, когда рассматривается статически... если рассматривать ее в динамике, то структура *нингэн сондзай* есть временность»[21]. Вместе с тем, причины одностороннего подхода к проблемам времени у западных мыслителей японский философ объясняет разведением временности и пространственности: «Основные теории времени до сих пор исследовали время как сознание, жизнь или глубину бытия... Почему же тогда они

[20] Т. 10. С. 183.
[21] Т. 10. С. 235–236.

остаются односторонними? Это потому, что время отделяется от пространства, и при этом тенденция искать время на стороне субъекта усиливается. Идея чистой длительности Бергсона была развита в стремлении избавить время от спатиализации. Основное время Гуссерля имело отношение к потоку сознания и не было связано с пространством. Темпоральность Хайдеггера являла собой основную структуру, внутренне присущую бытию в мире и обладающую измерениями, отличными от пространственности, которая рассматривалась как основанная на структуре этой темпоральности. Тем не менее жизненное единство между разрозненными индивидами не может возникнуть отдельно от первичного пространства. Совместное существование одного "бытия здесь" и другого может возникнуть только благодаря этой пространственности, в которой наши взаимные озабоченности, сопряженные с такими вещами, как инструменты, имеют место. Что представляет собой место, в котором эти два "бытия здесь" сосуществуют? Это место должно также принадлежать первичной структуре существования. Если мы обращаем свой взгляд на эту первичную спатиальность, мы должны одновременно иметь в виду темпоральность, которая прорывается через ограничения индивидуального бытия и становится образующей структурой человеческого существования (*нингэн сондзай*)»[22].

Проблема существования гомогенных пространства и времени

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

[22] Т. 10. С. 234.

Прежде всего внимание Вацудзи привлекли взгляды Брентано, утверждавшего, что так как чувственные качества не могут быть отделены от пространства, не существует абсолютного «пространства», существует «нечто протяженное». Однако поскольку Брентано пытался решить проблему, возвращая пространство к физическим телам, Вацудзи больше импонировали варианты, предлагаемые Бергсоном и Хайдеггером, которые были склонны объяснять пространство, предлагая представление о субъективной протяженности, связанной с практической деятельностью субъектов, предшествующей сознанию. Вацудзи соглашается с Хайдеггером в том, что созерцательная позиция, отвлеченная от конкретного существования, которое ассоциируется у последнего с *Dasein*, ведет к абстрактной трансформации конкретного окружающего пространства в гомогенное. Однако его не устраивает понимание субъективной протяженности, обусловленной исключительно «заботой» отдельного индивида. Согласно Вацудзи, пространство предстает всегда в форме экстернализации, которая тем не менее возможна только благодаря тому, что пространство по сути является субъективной пространственностью, основа которой – конкретные взаимодействия субъектов, постоянно меняющих свою интенсивность и конфигурацию. Поэтому представления о гомогенном пространстве, также как и представления об окружающем физическом пространстве, выводимы из субъективной пространственности и становятся его предельной абстракцией[23].

Точно также Вацудзи подходит и к анализу проблемы гомогенности времени, рассматривая представление о гомогенном, независимо текущем времени как производное от субъективной временности, которую он воспринимает как другую сторону субъективной пространственности взаимодействующих субъектов. В связи с этим он пишет: «Не может быть единиц времени и времен года, отдельных от человеческого существования (*нингэн сондзай*). Единицы времени являются единицами измерения, поскольку они зафиксированы публично. Например… люди смотрят на часы, чтобы измерить посредством единиц общественного времени интервал до того момента, когда те или иные межчеловеческие отношения, запланированные или оговоренные предварительно, должны произойти... Более того, этот интервал начинается как длительность деятельности, а не как то, что называется временем. Когда нет этого интервала или “нет времени”, мы

[23] См.: Т. 10. С. 188–189.

контролируем нашу деятельность, чтобы приспособить ее к ситуации... таким образом, чтобы ускорить наши действия или воздержаться от работы, которая требует больших усилий. Следовательно, измерение единицами времени обозначает приспособление со стороны человеческого существования... Поэтому даже если единицы времени рассматриваются как текущие последовательно, это не значит, что время длится гомогенно и совершенно независимо от человеческих отношений. Следовательно, время, о котором мы говорим, иногда течет быстрее, иногда медленнее. Один и тот же временной интервал может быть длинным и может быть коротким...

Время как случай, общественные единицы времени, времена года или промежутки времени, связанные с какими-то целями, или время нахождения у власти того или иного правителя – все эти виды времени не могут проходить гомогенно. Когда мы выделяем человеческие отношения из этих типов времени и измеряем их с помощью солнца или часов в абстрактной манере, тогда впервые появляется "естественное время". Но даже в этом случае мы не можем говорить о том, что гомогенное время установлено в полноправном смысле»[24].

Проблема историчности и концепция «климата»

Пытаясь восстановить статус пространственности человеческого существования, Вацудзи предлагает также свою альтернативу экзистенциальной концепции историчности Хайдеггера, который утверждал, что историчность человеческого существования коренится в его временности, и Гуссерля, также усматривавшего во временности основу историчности сознания. Такой альтернативой стала теория климата, разработанная в одноименном сочинении. Вацудзи предлагает расширенное понимание климата, который не ограничивается лишь природными условиями той или иной местности, но проявляется в особенностях «всех видов человеческой деятельности, таких как литература, искусство, манеры и обычаи»[25]. По словам Вацудзи, «мы обнаруживаем себя как элемент взаимной связи в климате». Таким образом, климат интерпретируется здесь как природно-культурная пространственная среда, которая, с одной стороны, ограничивает и

[24] Т. 10. С. 200–202.
[25] Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 8. С. 13.

определяет человеческое существование, а с другой – формируется посредством человеческой деятельности. В результате климат выступает как своего рода спатиальный аспект человеческого бытия, который задает его основные параметры, в то же время формируя его историю. В «Климате» мы находим такую интерпретацию соотношения климата и истории: «Пространственная и временная структуры человеческого существования проявляются как климатичность и историчность: неразрывность времени и пространства выступает как основа неразделимости истории и климата... Человечество обладает не общим прошлым, а специфическим климатическим прошлым. Только таким путем историческое бытие человечества становится бытием человека в конкретное время в конкретной стране... С самого начала климат является историческим климатом»[26]. С одной стороны, представленный взгляд может быть оценен как вариант географического детерминизма, особенно если иметь в виду такие утверждения, как «..историческое развитие есть движение, определяемое характерными особенностями климата в той или иной стране»[27]. К такому мнению склоняется французский исследователь наследия Вацудзи Тэцуро, Огюстэн Берк[28]. Вместе с тем, в концепции климата, на наш взгляд, не только была предпринята первая попытка преодоления «темпорального» крена в осмыслении проблематики истории, свойственного для западной феноменологии, и осуществления пространственного поворота в рамках феноменологии, но и заложен подход к идее культурного и цивилизационного пространства.

Давая обобщенную характеристику взглядов Вацудзи Тэцуро на проблемы пространства и времени, можно сказать, что, пытаясь предложить собственные оригинальные решения вопросов, поставленных западными философами, и прежде всего Хайдеггером, он продемонстрировал подлинно межкультурный подход. Несомненно, он в целом следовал путем, заданным западной мыслью, прежде всего феноменологическим направлением, в плане проблематизации пространства и времени, однако при этом он действовал в иной мировоззренческой парадигме, что позволяет говорить о влиянии культурных архетипов на особенности понимания пространства и времени.

[26] Т. 10. С. 15–16.

[27] Вацудзи Тэцуро дзэнсю. Т. 11. С. 201.

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

Подвергая критике западную феноменологию первой половины XX в., он пытался скорректировать неудовлетворявшие его положения, во многом предвосхищая поиски ряда современных философов, развивающих феноменологическое направление. В подходах Вацудзи нашли отражение характерные для японской культуры процессуальнось мировидения, преимущественный интерес к связям и отношениям, нежели к самим вещам, неразделение субъекта и объекта, духовного и телесного, сосредоточенность на мире повседневного опыта и конкретной практической деятельности человека и т. д.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 1 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 10. Токио, 1962.

Вацудзи Тэцуро. Ринригаку (Этика). Ч. 2 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 11. Токио, 1962.

Вацудзи Тэцуро. Фудо (Климат) // Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 8. Токио, 1962.

Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1988.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. *В.В. Бибихина*. М.: Ad Marginem, 1997.

Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982.

Berque A. Offspring of Watsuji's theory of milieu (*fūdo*) // GeoJournal. 2004. № 60 .

Berque A. Being toward death, being toward life, and the Earth // World Life Culture Forum, Life thought and global *sallim* (livelihood) movement. Seoul: Gyeong'gi Cultural Foundation, 2006. P. 263–278.

Liederbach H.P. Watsuji Tetsuro on Spatiality: Existence within the Context of Climate and History // Kwansei gakuin daigaku shakai gakubu kiyou. 2012. № 114. P. 123–138.

Mayeda G. Time, Space and Ethics in the Philosophy of Watsuji Tetsuro, Kuki Shuzo and Martin Heidegger. Routledge, 2006.

Watsuji Tetsuro. Climate and Culture. Tokyo, 1961.

Watsuji Tetsuro's rinrigaku. Albany, 1996.