

пышно, в богатом и украшенном платье. Тот, сочтя сие неправильным, спросил: “Что за хосровщина (*кисравиййа*), Му‘авиййа?” Му‘авиййа ответил: “О повелитель правоверных! Мы – в пограничье (*сагр*), лицом к лицу с врагом, и красоваться пред ним в наряде войны и джихада для нас – необходимость”. [‘Умар] смолчал и не уличил его в ошибке, поскольку тот в качестве аргумента привел одну из целей истины (*мақсад ал-хаққ*) и религии.

Если бы подразумевалось отвергнуть владение целиком (*мин ‘асли-хи*), этот ответ относительно хосровщины не убедил бы ‘Умара, и он увещевал бы Му‘авиййу полностью оставить это. Под хосровщиной он подразумевал то, что имело место в Персидском царстве (*мулк*): ложь (*бāтил*), притеснение, несправедливость, забвение Бога. Му‘авиййа же ответил, что цель всего этого – не персидская хосровщина с ее пустотой и ложью, цель – лик Божий. Потому ‘Умар и смолчал...

## ТЕОРИИ “ТЕЛА”

### В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНСКОЙ МЫСЛИ

(на материале работ Юаса Ясуо и Итикава Хироси)<sup>1</sup>

*Л.Б. Карелова*

Специфический подход к проблеме соотношения тела и сознания – одна из архетипических черт интеллектуальной традиции Японии: в противоположность платонической и картезианской философии на Западе и философии Санкхьи в Индии, неотъемлемая часть буддийских, даосских, конфуцианских религиозно-философских учений, под влиянием которых закладывались мировоззренческие основы японской духовной культуры, это представление о единстве тела и сознания. В основе японской эстетики, национальных видов борьбы, традиционной медицины и т.д. лежит мировоззренческая посылка недualности телесного и духовного.

Идея единства тела и сознания в японской духовной традиции может быть прослежена уже в учении Кукая (774–835) – буддий-

---

вового реформатора. *Му‘авиййа* – *Му‘авиййа* Ибн ‘Аби Суфйāн, также выдающаяся личность в ранней истории исламского государства. Основал первую династию – Омейядов с центром в Дамаске, получившую власть после эпохи первых четырех, так называемых праведных халифов.

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 04-03-00248а

ского мыслителя эзотерического направления, центральными доктринами которого были учения о становлении Буддой в данном теле “*сокусин дзёбуцу*”, о взаимопроникновении пяти элементов, составляющих мироздание, и элемента сознания, а также – о практике трех таинств, преобразующих тело-сознание отдельного человека в космическое тело-сознание Будды Махавайрочаны.

Классическое выражение эта идея получила в формуле “*синдзин итинё*”, использованной Эйсаем (1141–1215), мыслителем дзэнской школы Риндзай для передачи опыта внутреннего переживания недualности в процессе медитации. Доктрина тела-сознания “*синдзин*” неизменно присутствовала и в произведениях Догэна (1200–1253), – выдающегося японского мыслителя дзэнской школы Сото, создавшего теорию “*синдзингакудо*” (изучения пути при помощи тела-сознания). В учении Нитирэна (1222–1282) то же самое представление имело формулировку “*сикисин-фуни*” (недвойственности плоти и сознания).

Единство тела и сознания в японской буддийской философии рассматривалось как состояние, достигаемое в результате просветления. Данное состояние подразумевало не только знание, но одновременно и сам способ существования. Вместе с тем термины, обозначающие состояние единства тела и сознания, не были результатом теоретизирования и постулирования, а выражали опыт переживания этого единства. Одной из ключевых идей даосской и конфуцианской мысли, воспринятых японцами, также было представление о “*ки*” (кит. “*ци*”) – духовно-материальной энергетической субстанции, наполняющей вселенную и человеческое тело. Отечественные востоковеды обозначают эту субстанцию терминами “жизненная энергия”, или “пневма”.

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

Лейтмотивом исследования профессора Юаса Ясуо (1925–2005) проблемы соотношения тела и сознания выступает компаративистский подход, благодаря которому он не только обозначает моменты принципиального различия в трактовке указанной проблемы японскими и западными мыслителями, но и открывает возможности для продуктивного диалога. Таким образом, он на основе компаративистского исследования, рассматривая возможности комплиментарности различных традиций, предпринимает попытку создания новой, отвечающей потребностям современного общества, концепции тела-сознания. Юаса Ясуо, определяя свою задачу, отмечает: «Современная филосо-

фия утратила целостное видение человеческого сознания, ограничив себя анализом отдельных форм познания. С другой стороны, современная наука достигла огромного прогресса как наука о физической материи, исключая мир философии, так что последняя перестала влиять на первую. Соответственно, многие области человеческого опыта оказались выброшенными из сферы реальности из-за избирательного процесса в современной науке. Среди них автора интересуют различные феномены, происходящие из глубинной психологии и тесно связанных с ней областей техники медитации, восточной медицины и проблема энергии *ки*. Все упомянутые области имеют отношение к технике исследования явлений, которые возникают в том месте “ба”, где целостность сознания, вовлекает тело и материю»<sup>2</sup>. Философия как наука субъективная, по утверждению Юаса Ясуо, в отличие от объективной науки стремится к восстановлению целостности сознания. Знание в субъективной науке способствует трансформации “я” как наблюдателя посредством практического жизненного опыта, что в свою очередь влечет изменение смысла реальности, благодаря ликвидации пропасти между материей и духом.

Поэтому значительное место в своих изысканиях Юаса Ясуо отводил осмыслению национальной интеллектуальной традиции, и прежде всего медитативной практики, а также традиционной медицины в исторической перспективе. Согласно Юаса, “западные философия и наука начиная с нового времени развивались, сосредотачиваясь на физическом мире, рассматриваемом в качестве внешней природы. В противоположность этому, традиционная философия и наука Восточной Азии развивались как разновидность практической антропологии, которая актуализировала изначальную человеческую природу, в латентной форме заключенную в сознании и теле. По этой причине, данная философия, рассмотренная с точки зрения современности, развивалась в тесной связи скорее с психологией бессознательного и медицинской наукой, чем с физикой. Взгляд на человеческое существо, представленный этой философией утверждал, что человек есть не “*homo faber*”, который завоевывает природу, а экологическое, восприимчивое существо, оживляемое невидимой силой действующей изнутри природы, в связи с чем человеческое существо изначально является существом, рожденным из природы”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Yuasa Yasuo*. Foreword // *Science and Comparative Philosophy*. Leiden, New York: E.J. Brill, 1989. P. XV.

<sup>3</sup> *Yuasa Yasuo*. *The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy*. Albany: State Univ. of New York Press, 1993. P. 188.

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

Оба эти мыслителя отвергли строгий картезианский дуализм тела и сознания и предложили “третий термин”, который помогал преодолеть этот дуализм. В учении Бергсона это было понятие “сенсорно-моторная схема”, а у Мерло-Понти – понятия “приученное тело”, или “живое тело”, одновременно видимое и видящее, чувствуемое и чувствующее. В обоих случаях эти термины обозначали момент соединения восприятия и действия человеческого индивида. Это коренным образом отличалось от подхода современной им объективистской эмпирической науки, которая объясняла когнитивные процессы как интеллектуальную обработку информации, полученной посредством органов восприятия, не принимая во внимание функционирование двигательных органов.

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

Юаса рассматривает тело как энергетическое явление. Человек, согласно Юаса, способен считывать информацию из окружающей среды, и между телом и средой происходит постоянный энергетический обмен. Осмысление и привлечение в собственную модель концепта жизненной энергии *ки* (кит. ци), выражающего одну из ключевых идей традиционной дальневосточной философии и медицины, необходимо, с точки зрения Юаса, чтобы вывести из методологического тупика современную науку, упускающую из виду целый спектр явлений, который она не может объяснить, рассматривая физиологические и психологические проблемы по отдельности. Юаса рассматривает *ки* как энергию, обладающую одновременно физиологическими и психологическими характеристиками и свободно циркулирующую, осуществляя связь тела с окружающим миром. Окружающий мир, наполненный энергией *ки*, уже не может рассматриваться как только материальный мир, а начинает восприниматься как живой мир<sup>4</sup>.

Попытка переосмысления национального культурного наследия была реализована Юаса при построении модели челове-

<sup>4</sup> См.: Ibid. P. 109.

ского тела на основе рассмотрения тела как информационной системы, которая представлена им в виде четырех слоев — циклов. Исходным принципом данной схемы стало описание функционирования тела с точки зрения нервной системы, которая рассматривается как информационная система, контролирующая и регулирующая физиологические функции различных органов тела<sup>5</sup>.

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

В построении модели тела Юаса частично опирается на учения Бергсона и Мерло-Понти. Юаса, рассматривая тело как информационную систему, подразделяет его на три части. Первая информационная цепь отвечает за связь тела с внешним миром. Данная подсистема, в соответствии с терминологией Бергсона, Мерло-Понти и физиолога мозга Пенфилда, получила название “внешняя сенсорно-моторная цепь”, которая включает в себя деятельность сенсорных нервов, пассивно воспринимающих воздействия внешнего мира, и моторных нервов, активно отвечающих на данные воздействия.

Вторая информационная система, согласно Юасе, представляет собой внутренний информационный механизм относительно состояния самого тела, его внутренних и периферических органов, который в свою очередь подразделяется на чувственную и чувственно-двигательную информационные цепи. Именно вторая информационная система обеспечивает работу памяти тела и формирование привычек.

Третья информационная система, носящая название “цепь инстинктов и эмоций”, в схеме Юаса отвечает за обеспечение жизни тела. Первая и вторая системы в схеме Юаса ассоциируются с областью сознания, а третья система рассматривается как сфера, где осуществляется связь между областями сознательного и бессознательного. Механизм взаимодействия трех указанных систем Юаса описывает так: «Чувственные стимулы из внешнего мира поступают во “внешний чувственно-двигательный цикл”, который представляет собой наружную поверхность и проходят через второй цикл, достигая третьего эмоционально-инстинктивного цикла, который расположен в глубинном слое, где возникают эмоции удовольствия и неудовольствия. Этот ответ посылается обратно, чтобы привести в движение второй цикл, который затем активизирует первый цикл, что находит выражение в действиях тела во внешнем мире»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> См.: Ibid. P. 42.

<sup>6</sup> Ibid. P. 50–51.

В дополнении к трем перечисленным информационным системам профессор Юаса добавляет четвертую, называемую им “бессознательное квазитело”. Описание этой системы включает представление о двенадцати энергетических потоках (меридианах) акупунктурной медицины. Эта система циркулирует на поверхности тела, но не может быть зафиксирована чувственным восприятием. Обмен жизненной энергии *ки*, протекающей вдоль этих энергетических линий, происходит через специальные точки на поверхности тела. Модель “бессознательного квазитела” служит своего рода аналогом “живого тела” у Мерло-Понти, которое объединяло физиологические и психологические функции в его концепции. Юаса характеризует свою модель следующим образом: «“Бессознательное квазитело” – это потенциальная система, которая осуществляет посредничество между эмоциональной и физиологической функциями тела и обеспечивает их взаимный обмен. Этот взаимный обмен позволяет жизненной энергии *ки* циркулировать по всему телу, устанавливая связь поверхностной структуры с основной структурой или между вегетативной функцией и животной функцией. Более того, жизненная энергия *ки* в этом “бессознательном квазителе” сообщается с внешним миром через окончания периферических двигательных органов, таких как пальцы рук и ног»<sup>7</sup>.

Таким образом, именно энергетический поток, с точки зрения Юаса может быть рассмотрен в качестве конечного феномена, осуществляющего жизненную связь человека с миром. В этом плане весьма показательна его интерпретация когнитивной функции как “энергетического феномена, специфичного для живого тела”, физиологический механизм которого состоит в том, что “стимулы, такие как свет или звук, воздействуя на чувственные органы из внешнего мира, определенно представляют собой передачу энергии, и когда они преобразуются в информацию, процесс познания завершается”<sup>8</sup>.

Юаса, оперируя понятием жизненной энергии *ки*, вместе с тем делает оговорку, что ее природа и характер до сих пор еще до конца не прояснены: “Сущность неизвестной энергии *ки* находится вне нашего понимания. Это есть поток некоего вида энергии, присущей только живому организму, который циркулирует в теле, и физиологические действия которого могут быть зафик-

<sup>7</sup> Yuasa Yasuo. A cultural background for traditional Japanese self-cultivation philosophy and a theoretical examination of this philosophy // Science and comparative philosophy. Leiden; New York: E.J. Brill, 1989. P. 272.

<sup>8</sup> Yuasa Yasuo. The Body, Self-Cultivation, and Ki-energy. P. 182.

сированы экспериментально. Тем не менее пока неясно, чем обусловлено ее функционирование<sup>9</sup>. Юаса, опираясь на исследования японских медиков, в частности Мотояма Хироси, утверждает, что мы должны рассматривать *ки* как особый вид жизненной энергии, который существует в ином измерении, нежели другие виды энергии, непосредственно наблюдаемые в физическом или физиологическом измерениях, и в то же время является видом энергии, имеющим характер и физиологических и психологических функций<sup>10</sup>.

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

Ни Мерло-Понти, ни Гуссерль не предпринимали попыток исследовать сферу бессознательного. Они концентрировали свое внимание на сенсорно-моторном механизме тела и практически не касались эмоционально-инстинктивной системы. Вместе с тем Юаса обращает внимание на то, что именно дальневосточная теория тела восполняет этот недостаток. В связи с этим он высказывается следующим образом: «Когда мы употребляем слово “восприятие”, мы обычно думаем о восприятии вещей и событий внешнего мира. Это – позиция современной эпистемологии и эмпирической науки. Тем не менее традиция восточной мысли придает особое значение не только восприятию внешнего мира (мира материи), но в большей степени познанию глубин сознания (внутреннего мира). Медитация является познанием состояний области бессознательного. И восточная мысль, основываясь на углубленном познании мира сознания, имеет своей целью переосмысление значения понимания мира материи»<sup>11</sup>.

В своей книге “Тело: восточная теория тела-сознания” Юаса разрабатывает теорию двух слоев – поверхностной и основной структур. Поверхностная структура характеризуется им как “ясное мышление”, близкое к картезианскому “*ego cogito*”, в то время как базовая структура представлена как “темное мышление”, апеллирующее к бессознательному, внутри которого заключена изначальная человеческая природа. Поверхностная структура

<sup>9</sup> Ibid, P. 167–168.

<sup>10</sup> Yuasa Yasuo. Contemporary Science and an Eastern Mind-body theory. P. 211–212.

<sup>11</sup> Yuasa Yasuo. The Body, Self-cultivation and Ki-energy. P. 128.

связывалась Юаса с сенсорно-моторной системой тела, а базовая – с тремя остальными системами.

Таким образом, японский философ предпринимает попытку создания новой феноменологии, которую он называет “феноменология внутреннего мира”, или “феноменология глубинного слоя сознания”, которая “должна раскрывать истинное значение человеческого опыта в модальности аутентичного “я”, скрытого в глубине бессознательного”<sup>12</sup>. Юаса пытается сделать объектом феноменологического описания сны, галлюцинации, медитативный опыт, что должно помочь выйти на новый уровень метафизики, достичь целостной картины мира. Одним из убедительных аргументов в пользу такой возможности, с точки зрения Юаса, выступают достижения парапсихологии в исследовании таких паранормальных явлений, как ясновидение, телепатия, психокинез, которые демонстрируют, что может быть установлена связь этих явлений с внешним миром.

Во многом к феноменологической методологии описания тела как “живого тела” прибегает и Хироси Итикава (р. 1931), создавший оригинальную теорию в центре которой находится универсальный принцип “разграничения”. Свое обращение к феноменологии японский ученый объясняет следующими причинами: “Модернистская философия на удивление игнорировала проблему тела. Если даже она и попадала в поле зрения, то тело интерпретировалось в негативном свете, как нечто, с чем приходится мириться. Материалистическая философия нового времени рассматривала тело как абстракцию и не воспринимала его как конкретное живое тело... Однако невозможно достичь понимания реального человеческого бытия без исследования живого тела”<sup>13</sup>. Согласно разъяснениям Итикава жить означает делать различения. Японский ученый, руководствуясь тезисом Мерло-Понти “видимые вещи являют собой обратную сторону способности видеть”, также ставит вопрос о том, что плюрализм и многообразие в восприятии видимого суть отражение многообразия и плюрализма нашей способности видеть. Таким образом, видимый мир упорядочивается исходя из того, что видящий находится в центре, и определяет перспективу видения. Поскольку тело связано с миром на многих уровнях, перспектива его видения не может быть исключена. Иными словами, централизация видения задает пер-

<sup>12</sup> *Yuasa Yasuo. The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory.* Albany: State Univ. of New York Press, 1987. P. 239.

<sup>13</sup> *Итикава Хироси. Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух).* Токио, 1975. С. 225.



спективу и определяет ценности, соответственно, перемещение угла зрения, децентрализация видения влекут за собой исчезновение перспективы, переориентацию ценностей<sup>14</sup>.

Термин *мивакэ* – разделение посредством тела, в соответствии с определением Хироси Итикава “означает, разделение мира телом на части, а также скрытое разделение тела, благодаря тому, что оно разделяет мир”<sup>15</sup>. “Телесное разграничение” представляет собой понятие, обозначающее процесс самоорганизации тела и выражающее двойственный характер отношений тела с другими системами, которые не обязательно происходят осознанно<sup>16</sup>.

Живое тело, согласно Итикава, будучи частью природы, выделяет себя как самоорганизующуюся систему. В самоорганизации есть внешняя и внутренняя сторона. С одной стороны, благодаря самоорганизации это закрытая система. Однако поскольку самоорганизация становится возможна лишь благодаря взаимодействию с внешним миром, тело в своей сущности открытая, динамичная, постоянно меняющаяся система. Обратной стороной самоорганизации является установление связей. Самоорганизация имеет множество уровней. Она начинается с физиологического уровня (проявляясь в обмене веществ) и отношений в семье и заканчивается отношениями в обществе: “Будучи физиологическим телом, оно (тело. – Л.К.) одновременно является также и культурным и социальным телом, и нет оснований утверждать, что какая-то из ячеек этой сети является центральной”<sup>17</sup>.

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

Одновременно Итикава Хироси вводит также и термин *мисури* – “телесное познание”. По его словам, «“телесное познание” означает как познание чего-либо с помощью тела, обнаружение, овладение посредством тела, так и самопостижение тела, опираясь на познание чего-либо с помощью тела». При этом, согласно Итикава, мы не осознаем мир объектно, как нечто отделенное и безразличное по отношению к телу, мы постигаем мир исходя из ощущения живой непосредственной близости с ним, глубоко свя-

<sup>14</sup> Итикава Хироси. Синтайрон сюэй (Сводная теория тела). Токио, 2001. С. 164–165.

<sup>15</sup> Там же. С. 58.

<sup>16</sup> Там же. С. 66–67.

<sup>17</sup> Там же. С. 16.

занного с функционированием тела ...Подобное “телесное познание” начинается с индуктивного (симпатического) сочувствия или индуктивного резонанса, находящегося на досознательном, довербальном уровне, и во многих случаях происходит как внезапное постижение»<sup>18</sup>.

В своей книге “Тело как дух” Итикава Хироси предлагает собственную формулу соотношения тела и сознания: «“Тело” не является ни только телом, ни только духом – однако порой оно приближается к ним – что означает экзистенцию тела, являющегося духом, или духа, являющегося телом»<sup>19</sup>. Такой формулировке предшествует следующее разъяснение. Когда говорят о духе или теле, нет единого мнения о том, что называется телом, а что духом. Это находится в зависимости от уровня единства тела. Если уровень единства достаточно высок, и мы обладаем достаточной степенью независимости от окружающей среды, то мы воспринимаем себя как дух. Напротив, если уровень единства низок, и над нами господствует воздействующая на нас внешняя среда, ограничивающая степень нашей свободы, мы ощущаем свою телесность<sup>20</sup>.

Итак, взаимодействуя с миром на разных уровнях, тело разделяет мир и разделяется само благодаря миру. Таким путем оно самоорганизуется не только взаимодействуя с миром, но и взаимодействуя с самим собой.

Еще один аспект описания феномена тела у Итикава – изображение тела как целостной функционирующей структуры. Итикава подчеркивает, что существование тела как до определенной степени стабильной целостной структуры обусловлено постоянством его взаимодействия и взаиморазделения с миром<sup>21</sup>.

В связи с этим он выделяет ограничивающие и одновременно формирующие факторы, такие как природная, культурная среда и историческая обусловленность<sup>22</sup>.

Вместе с тем Итикава выделяет в процессе самоорганизации несколько структурных уровней единства тела. Сознательный уровень у Хироси Итикава получает название “направленная целостность”, бессознательный уровень – “целостность на основе предрасположенности”, третий – “целостность, опосредованная тем или иным инструментарием”, символами и теориями (институциональная, культурная целостность)<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Там же. С. 67.

<sup>19</sup> Итикава Хироси. Сэйсин тоситэ то синтай (Тело как дух). С. 119.

<sup>20</sup> Там же. С. 117.

<sup>21</sup> Там же. С. 67.

<sup>22</sup> Итикава Хироси. Синтайрон сюэй (Сводная теория тела). С. 43.

<sup>23</sup> См.: Итикава Хироси. Сэйсин тоситэ-но синтай (Тело как дух). С. 55–75.

Феноменологическое описание тела, предпринятое японскими мыслителями, помогает осмыслить проблему соотношения тела и сознания, рассматривая тело в качестве медиатора между микро- и макрокосмом.

Японская мысль последней трети XX в. продолжила линию Нисида Китаро на истолкование проблем национальной духовной традиции, прибегая к методологии и понятийному аппарату современной западной философии. Многие современные японские философские исследования лишь на первый взгляд могут показаться простым изложением идей той или иной западной философской школы. Разработка проблематики феноменологии тела Юаса Ясуо и Итикава Хироси может служить одним из наглядных примеров сочетания духовной преемственности со стремлением выйти на уровень межнационального философского диалога. Как и в предыдущие исторические эпохи принципом идейной адаптации западных философских учений стало притяжение и наложение морфологически близких и не нарушающих собственной культурной матрицы концептов. В этом плане показательна популярность в Японии феноменологического подхода, которая, возможно, объясняется еще и тем, что идея тождества абсолютного и феноменального уровней бытия была изначально присуща японской духовной культуре, где всегда делался акцент на реальность окружающего мира во всех его конкретных проявлениях.

Весьма интересным оказалось применение феноменологического метода и принципов к тем сферам, которых не касалась западная феноменология.