

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Кафедра етики, естетики та культурології

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 033 філософія
на здобуття освітнього ступеня бакалавра філософії

«Етика як вчення про нінген. Візія Вацудзі Тецуро»
«Ethics as a study of ningen. Watsuji Tetsuro`s vision»

Студент-виконавець

Луцак Лілія Валентинівна

IV курс спеціальність 033 «філософія»

ОПП «Філософія»

Науковий керівник:

Шинкаренко Олена Василівна

Кандидат філософських наук, доцент



Допущено до захисту:

Зав. кафедри _____


Київ-2023

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ ВАЦУДЗІ ТЕЦУРО	6
1.1. Вплив історичних та соціокультурних факторів на формування філософських позицій Вацудзі Тецууро.....	6
1.2. Основні філософські ідеї вчення Вацудзі Тецууро.....	13
РОЗДІЛ II. ВЧЕННЯ ПРО НІНГЕН ЯК ОСНОВА ЕТИКИ ВАЦУДЗІ ТЕЦУРО	23
2.1. Етимологія та дефініція рінрі (етики).....	23
2.2. Поняття нінгену (людини) в контексті етики Вацудзі Тецууро.....	26
2.3. «Айдагара» як соціально-етичний феномен.....	33
2.4. Концепція нінген сондзаю (існування).....	38
ВИСНОВКИ	46
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	49

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Японський мислитель Вацудзі Тецуро (1889-1960) був одним з тієї малої групи філософів у Японії двадцятого століття, хто представив та відкрив світу японську філософію. Багато його важливих праць були написані і про Східну, і про Західну філософію, та про широке коло філософів: від давньогрецьких мислителів до Шопенгауера, Ніцше, К'єркегора та Гайдегера, і, також: від примітивного Буддизму та давньояпонської культури до японського буддистського монаха та філософа тринадцятого століття Догена (чиї тепер відомі твори Вацудзі одноосібно відкрив заново), про японську етику та естетику. Праці Вацудзі Тецуро на тему японської етики досі вважаються визначними дослідженнями.

Наразі у світі все більше уваги приділяється вивченню Східних студій, серед яких Японія виділяється своїм унікальним способом сприйняття природи існування людини як дуальної, що виражається в її поділі на, з одного боку, індивіда та, з іншого, члена варіативних соціальних утворень. Саме цей наголос на соціальному існуванні кожного з нас представляє великий інтерес, та виводить на інший рівень сприйняття етики, як науки. Тецуро заповнює ті прогалини, що залишали західні мислителі у своїх філософських роздумах, приділяє увагу таким явищам як: фундаментальна взаємопов'язаність людей в спільноті, елемент Цілого в людині, негативна структура людини, важливість просторовості при дефініціюванні буття людини в часі, та, звісно, розглядає такі категорії як довіра та правдивість, провина та совість.

Ступінь розробленості проблеми. Дослідження філософського доробку Вацудзі Тецуро було здійснене багатьма іноземними науковцями, а саме: Дж. Баєком, Р. Н. Беллою, Ч. Бривіо, Л. Дорсі, К. М. Джонсоном, Ш. Інагою, Р. Е. Картером, Л. В. Кеунгом, П. Котом, Дж. Крюгером, Х. П. Лідербахом, Г. Майєдою, Е. Маккарті,

Т. Мочізукою, І. Нагамою, К. Окудою, А. Е. Пікею, Н. Сакаєю, А. Л. Севіллою, Т. Шінагавою та ін.

Філософські погляди Вацудзі Тецуру на теренах України не є достатньо дослідженими, оскільки у розвідках перевагу надають здебільшого ближчим, європейським філософам. В кваліфікаційній роботі здійснено спробу розкрити звичні концепції з точки зору філософсько-культурного дискурсу Японії. Розгляд ідей Тецуру буде відбуватись в контексті соціальної етики та феноменології, будуть розглянуті його погляди щодо антропології.

Об'єкт дослідження. Ревізії сутності етики та людини філософами японської традиції.

Предмет дослідження. Феномен поняття «нінгену» у філософії Вацудзі Тецуру.

Мета дослідження – проаналізувати погляди Вацудзі Тецуру та виявити ключові моменти його етики.

Завдання дослідження:

- проаналізувати формування соціоетичних поглядів Вацудзі Тецуру крізь призму його біографії;
- дослідити значення основних понять філософії Вацудзі Тецуру у праці «Рінрі» («Етика»).
- розкрити специфіку розуміння етики японськими мислителями.

Методи дослідження: метод сходження від абстрактного до конкретного; історичний; системний; структурно-функціональний; логічні методи: методи узагальнюючої та наукової індукції, гіпотетико-дедуктивний метод, методи концептуального синтезу та операціоналізації понять, класифікації та типології; метод порівняльно-порівняльного аналізу.

Теоретичну базу дослідження складають роботи дослідників японської історії філософії та культури, емпіричні дослідження сучасних

зарубіжних філософів у галузі історії Східної філософської думки, етичних вчень.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що в ній вперше було спеціально поставлено і вирішено завдання виявлення підвалин у відповідності до яких мислителі японської традиції трактують етику та людину, і, також, виявлення значення їх філософського доробку на формування проблемного поля сучасного наукового дискурсу.

Структура роботи. Робота складається зі вступу, двох розділів, поділених на підрозділи, висновків та списку використаних джерел.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ ВАЦУДЗІ ТЕЦУРО

1.1 Вплив історичних та соціокультурних факторів на формування філософських позицій Вацудзі Тецууро

Основи думки Вацудзі виникли на основі його обширних досліджень західної філософії в юнацькому віці, а також японської та далекосхідної філософії та культури. Після повернення з Європи в 1928 році, під впливом прочитання книги Мартіна Гайдеггера «Sein und Zeit», Вацудзі розпочав роботу над працею «Fūdo» (Fūdo ningen-gakuteki kōsatsu), перекладеною як «Клімат і культура». «Fūdo» означає «вітер і земля... природне середовище певної землі». Вацудзі звертає увагу на те, як наше середовище, в широкому розумінні, включаючи географію, клімат, соціальне оточення, впливає на нашу ідентичність та спосіб життя. Клімат розглядається як взаємозв'язок впливів, що формують цінності та установки людей.

Філософські ідеї Вацудзі Тецууро, основані на його дослідженнях японської та західної філософії, мають значний вплив на розуміння взаємозв'язку між людиною і її середовищем. У його працях, зокрема в «Fūdo: Climate and Culture», Вацудзі акцентує увагу на важливості природного та соціального середовища, що формують нас з народження до смерті. Він розглядає клімат як пов'язану мережу впливів, що створює систему цінностей та настанов людей. Таким чином, філософія Вацудзі підкреслює взаємозв'язок між людиною та її оточенням і визначає значення клімату для формування культури та ідентичності.

Вацудзі народився в 1889 році, другим сином лікаря, в місті Хімедзі, префектурі Хього. У 1906 році він поступив до престижної Першої Вищої Школи в Токіо (тепер Токійський університет) і закінчив її в 1909 році. Того ж року він вступив до Токійського імперського університету, де спеціалізувався на філософії в факультеті літератури. У 1912 році він одружився з Такасе Теру, а в 1914 році у них народилася дочка Кьоко.

Як студент Хімедзі Мідл Скул, він виявляв пристрась до літератури, особливо західної, і «заходився амбіціями стати поетом, подібним до Байрона» (Фурукаваї 1961, 217). Він писав оповідання та п'єси і був співредактором літературного журналу. Коли він поступив до Першої Вищої Школи в Токіо, він, хоча вирішив серйозно займатися філософією, залишався «поглиненим Байроном так само, як і раніше і приваблений передусім літературою та драматургією» (Фурукаваї 1961, 218). Кажуть, що у нього було кілька чудових вчителів в цій школі, і його інтереси значно розширилися в мистецтві і літературі. Особливо важливим був директор Нітобе Іназо. Джеймс Кодера пише, що «книга Нітобе про Бушідо, Душа Японії, почала пробуджувати Тецуру не тільки до східної спадщини, але й до вивчення етики» (Кодера 1987, 6). Однак, хоча цей перший погляд на забуті глибини його власної культури може посіяти насіння пізніших досліджень і розуміння, Вацудзі отримав силу та інсайт на цьому етапі своєї академічної кар'єри завдяки своєму читанню західного романтизму та індивідуалізму.

Безсумнівно, найважливішим впливом на ранні роки Вацудзі був геніальний письменник Нацуме Сосекі, вважаний передовим тлумачем сучасної Японії. Джеймс Кодера пише, що Вацудзі у Сосекі «вбачав людину, яка бореться з людським становищем в особливостях ранньомодерної Японії, раптово відкритої для Заходу, але бореться, щоб зберегти свою власну ідентичність» (Кодера 1987, 6). Сосекі почав відмовлятися від безумовного захоплення західним індивідуалізмом і розпочав критику як індивідуалізму, так і сучасної культури Заходу. Це був не просто відхід від цінностей, з якими він асоціював Західну культуру, але повернення до цінностей його власної японської культурної традиції. Вацудзі ніколи не зустрічався з Сосекі під час навчання в Токійському університеті, але зустрівся з ним у 1913 році і став членом групи вивчення, яка зустрічалася в будинку Сосекі. Сосекі помер через три роки, коли Вацудзі виповнилося 27 років, і після його смерті Вацудзі

почав складати довгий нарис про нього. Його роздуми були опубліковані в 1918 році (у його «Gūzo saikō»), і вони позначили перетворення Вацудзі від пропагандиста західних способів до критика Заходу, звернення до переоцінки японських та східних культурних ресурсів. Можливо, цікавою є та обставина, що в серії, яку Сосекі писав для популярної токійської газети протягом 1912-1913 років, «Сосекі зобразив біду сучасної людини як болючу самотність і безпорадність» (Кодера 1987, 6). Він бачив егоїзм як джерело біди і його герой серіального роману «Wayfarer» прийшов до висновку, що «не існує мосту, що веде від одного до одного; самотність, самотність, ти моя оселя» (Кодера 1987, 6). Для Вацудзі рішенням на сучасну проблему відчуження, самотності та безпорадності стало занурення в наші соціальні взаємозв'язки. Ми не лише за своєю природою соціальні істоти, але ми непереборно народжуємося в світі, який вже має відношення: з нашою мовою та культурою, традиціями й очікуваннями, батьками, доглядачами і вчителями. Міф про абстракцію полягає в тому, що ми приходимо в світ як ізольовані его.

Вацудзі також виявив інтерес до поняття «ніщо», яке має центральне значення в його мисленні. Він розумів ніщо як початковий стан, з якого виникають всі речі. Вацудзі виявляв увагу до недвоїсної миттєвості досвіду, що описується як чистий досвід. Він бачив природу як неділений досвід, що попереджує суб'єктивно-об'єктивну дихотомію і дає можливість поглинутись у момент без думок чи роздумів.

Крім того, Вацудзі намагався відновити значення стародавніх японських культурних традицій, таких як християнство, буддизм та конфуціанство, і показати їх актуальність у сучасному світі. Він наголошував на взаємодії між минулим і сучасним, та на важливості розкриття сучасних значень традицій у світлі сучасних питань та проблем.

Огляд теоретичної літератури демонструє, що філософські ідеї Вацудзі Тецуру мають значний вплив на розуміння взаємозв'язку між

людиною, середовищем та культурою. Вони пропонують нові перспективи для аналізу впливу клімату та соціального середовища на формування ідентичності та цінностей, а також для розкриття значення минулих культурних традицій у сучасному світі.

Дослідники також звертають увагу на важливу роль інтуїції та розуму в філософії Вацудзі. Він вважав, що японська культура відрізняється високою рівновагою між цими двома аспектами та вважав, що гармонія між ними є ключовим фактором для гармонійного функціонування індивіда та суспільства.

Основою мислення Вацудзі були великі дослідження західної філософії, якими він займався в ранні роки свого життя, аж до 1917 або 1918 року, за якими послідували його великі дослідження японської та далекосхідної філософії та культури. Після повернення з Європи в 1928 році і безпосередньо в результаті того, що він одним з перших прочитав книгу Мартіна Хайдеггера «Буття і час», Вацудзі почав роботу над «Фудо» («Фудо нінген-гакутекі косацу»), перекладеної англійською як «клімат і культура». «Фудо» означає «Вітер і земля... природне середовище даної землі» (Watsuji 1988 [1961], 1). Ми всі неминуче перебуваємо в оточенні нашої землі, її географії та рельєфу, її клімату та погодних умов, температури та вологості, ґрунтів та океанів, її флори та фауни тощо, на додаток до людських стилів життя, пов'язаних з ними артефактів, архітектури, вибору їжі та одягу. Це лише неповний список, але навіть з цього схематичного переліку стає зрозуміло, що Вацудзі звертає увагу на безліч способів, якими наше оточення, прийняте в широкому розумінні, формує те, ким ми є від народження до смерті. Хайдеггер робив акцент на часі і індивіді і занадто мало, на думку Вацудзі, приділяв уваги простору і соціальним вимірам людських істот. Коли ми додаємо до нашого уявлення про клімат не тільки природне географічне положення людей і погодні умови регіону, а й соціальне середовище сім'ї, громади, суспільства в цілому, спосіб життя і навіть

технологічне обладнання, що підтримує виживання спільноти і взаємодія, тоді ми починаємо розуміти, що Вацудзі мав на увазі клімат і те, як існує взаємний вплив людини на навколишнє середовище і навколишнього середовища на людину, що дозволяє продовжувати еволюцію обох. Клімат – це ціла взаємопов'язана мережа впливів, які в сукупності формують ставлення і цінності всього народу. «Історія і природа, - зауважує Юаса Ясуо, - подібно розуму і тілу людини, знаходяться в нерозривному зв'язку» (Yuasa 1996, 168). Культура – це та взаємність впливів, зафіксована протягом багатьох епох минулого, яка продовжує впливати на культурне сьогодення народу. Хто ми є, це не просто те, що ми думаємо, або те, що ми обираємо як особистості в нашій самотності, але це також результат кліматичного простору, в якому ми народжуємось, живемо, любимо і вмираємо.

У 1925 році Японське Товариство Принципу, яке можна вважати ультранаціоналістичним, фактично засудило Вацудзі та інших як «про-демократичних, ліберальних і індивідуалістичних», тому небезпечних у очах ультранаціоналістів. Чи можна вважати формулювання Вацудзі у передвоєнний період ліберальними у сучасному прийнятому тлумаченні – питання відкрите для обговорення через його теорію соціальної взаємодії, що онтологічно визначає індивіда. Однак його було віднесено до ворогів держави. Пізніше, під час війни з Китаєм, націоналісти напали на дослідження Цуди Сокічі (1873-1961) з давньої історії. Цуда намагався звільнити святі книги Японії, «Кодзікі» та «Ніхонські», від догматичних тлумачень, що підтримувалися державою, яка тоді контролювалася військами. У 1940 році праці Цуди було заборонено, і йому довелося припинити викладацьку діяльність. Під час судового процесу, який виник, Вацудзі захищав наукову роботу Цуди та його право на вираження своїх переконань. Це, звичайно, засідло погляд військових і інших ультранаціоналістів, що Вацудзі дійсно є справжнім ворогом держави.

На відміну від Мейдзі-періоду (1868-1912), Тайський період (1912-1926), у якому Вацудзі здійснив більшість своїх представницьких формулювань, з погляду історії інтелектуальності був відмічений відносно стабільною атмосферою, принаймні в сфері імпорту. Бурхливе повне прийняття західних структур, ідей та продуктів почало спадати, і японці почали усвідомлювати те, що прийняли. Слід визнати, що цей процес філософського та інституційного синкретизму був успішно реалізований в більшості історії Японії. Вирішальними факторами, які зробили цей випадок новим, були відносна швидкість та кількість змін, які були потрібні. Проте в певному сенсі тепер настав час оцінити все, що сталося протягом попередньої половини століття. Концепції, такі як індивідуальні права, свобода та демократія, які раніше були лише абстрактними поняттями, почали ставати відчутними для мас.

Проте щодо демократії та всіх її вторинних аспектів існують різні погляди на цю історію. Стівен С. Лардж стверджує, що ці концепції, зокрема ліберальна та пролетарська демократія, здебільшого лише поверхнево проникли в японську психологію. «...[Більшість з них [демократичні організації] не мали достатньо ідеологічного спрямування у прагматичній політиці...[тому] вони демонстрували, що ліберальні організації без справжніх ліберальних ідеалів та соціалістичні організації без прогресивних соціалістичних ідеалів майже не кращі за жоден лібералізм і жоден соціалізм.» Стівен С. Лардж, «Шаблони тайської демократії» у «Японія з екзаменом», ред. Гаррі Рей та Хіларі Конрой (Гонолулу: Видавництво університету Гаваїв, 1983), 180. Девід А. Тайтус не погоджується з оцінкою Ларджа. Тайтус стверджує, що демократія справді складна концепція для впровадження, коли ти стоїш перед стволом гвинтівки. Однак, де ліберальна демократія врешті-решт зазнала невдачі у передвоєнний період через ствол гвинтівки, вона врешті-решт здобула перемогу у післявоєнний період завдяки цій самій зброї. Френсіс Фукуяма пише: «Демократизація Японії була здійснена на межі вогню,

так би мовити, але результат виявився стійким і тривалим, далеко після того, як можна було сказати, що демократія була насильно нав'язана».

У той же час важливо зрозуміти контексти, у яких Вацудзі розробляв свої ідеї. Тому, перш ніж аналізувати його роботу, корисно ознайомитися зі сприйняттям часу, зокрема з історією філософії в Японії. Ми повинні пам'ятати, що філософія, як практикується на Заході, має довгу і багату спадщину в цьому регіоні і сприяла іншому рівню та сфері дискурсу, ніж у Японії, де вона була «імпортована» лише недавно. Це справжній свідчення великого досягнення японських філософів, які зуміли досягти й внести значний внесок у міжнародний філософський дискурс після короткого терміну знайомства. Проте, зазначені вище післявоєнні засудження, які стосувалися не лише Вацудзі, але й багатьох інших японських філософів, ще не повністю визнані або оцінені в усьому їхньому обсязі. Проте недооцінка не обмежується лише Заходом. Багато студентів в Японії скаржаться на незацікавленість японських університетів, з політичних або інших причин, викладати курси з японської філософії, особливо ті, які розвивалися протягом передвоєнного періоду.

Також протягом епохи Тайсько в Японії з'явилася нова явище, яка історично виникала після настання модернізації – освічений середній клас. Існування цього нового освіченого та динамічного класу було необхідною передумовою і частково відповідальним за рівень дискусії, що використовувався Вацудзі та багатьма іншими філософами та соціальними критиками. Величезно зросла кількість освічених міських мешканців, фахівців, керівників, письменників і розважальних працівників. Ці нові класи розширили і змиті межі конфуціанських класів періоду Токугава (1600-1868). Крім того, ті самі нові «сучасні особи» брали участь і насолоджувалися всім, що було досягнуте у новій культурі Тайсько.

Освіта мас нею була одним з нових факторів, що визначали еру Тайсько. Між 1900 і 1925 роками кількість університетів, середніх шкіл і професійних шкіл різко зросла. Відношення між владою і дискурсом зазнало фундаментальних змін. Більше не елітні інтелектуали визначали інтелектуальну програму країни. Зі збільшеною доступністю до знань і здатністю висловлювати свої думки, громадськість змогла перенести діалог країни в більш різноманітному напрямку. Освіта мас також принесла відчуття рівності серед людей, хоча фактична рівність ще не була досягнута. Рональд Доре вказує, що «...поклони та мова поваги не були легкими для орендаря, який був кращим у класі в початковій школі, тоді як власник займав тільки середнє місце».

Звичайно, традиційні елітарні сили, які існували, намагалися формувати громадськість, як вони вважали за краще. Ранні японські посібники початку ХХ століття все ще випускалися, а їхній зміст строго диктувався урядовими редакційними комітетами. Однак, як тільки учні покидали класну кімнату, на них насипалися найрізноманітніші джерела, від західної філософії і психології до наукової фантастики і детективних історій. І саме для цієї « нової породи » японців Вацудзі та інші подібні йому писали з метою привести баланс у японському суспільстві.

Вацудзі був далеко не єдиним, хто закликав до « повернення до Японії » (нихон е но кайкі). У Японії існує чотири відмінні « періоди повернення до Японії » в її новій історії. Перший з них відбувся в 1880-1890-х роках як реакція на систематичну західну модернізацію та просвітницькі рухи 1870-х років. Руга БЦацунан (1857-1907).

1.2. Основні філософські ідеї вчення Вацудзі Тецуру

У передмові до « Climate and Culture » Вацудзі заявляє, що коли ми розглядаємо як природний, так і людський культурний клімат, ми спрощуємо природу та культуру, роблячи їх « вже об'єктивованими, з наслідком того, що ми знаходимося у вивченні відношень між об'єктом та

об'єктом, і немає зв'язку з суб'єктивним людським існуванням» (Вацудзі 1961, v). Вацудзі відрізняє свою інтерпретацію «фудо», «буквально «Вітер і Земля» в японській мові» (Вацудзі 1961, 1), від того, що він вважав тодішнім загальноприйнятим розумінням як терміну, що використовується для природного середовища – щось, що є ресурсом для використання, або окремим об'єктом поряд з нашим буттям-у-світі. Явища клімату слід розглядати «як вирази суб'єктивного людського існування, а не природного середовища» (Вацудзі 1961, v). Він пояснює це на прикладі явища холоду, однієї кліматичної особливості. Звичайно, ми думаємо про «нас» і «холод» як про об'єктивно різні і окремі від нас. Феноменологічно ми відчуваємо, що нам холодно лише тоді, коли відчуваємо холод. Холод не тисне на нас ззовні; ми вже знаходимося на відкритому повітрі. Як підкреслював Гайдеггер, ми «екзистуємо» поза собою, і в цьому випадку - на відкритому повітрі. Не холод знаходиться поза нами, а ми вже знаходимося на відкритому повітрі. І ми відчуваємо цей холод разом з іншими людьми. Ми всі говоримо про погоду. Екзистувати означає, отже, те, що ми досвіджуємо холод разом з іншими «Я». Ми досвіджуємо холод всередині себе, разом з іншими, і «у відношенні до ґрунту, топографічних та пейзажних особливостей і так далі певної землі» (Вацудзі 1961, 5). У цитаті, що висвітлює це добре, він пише, що холодний вітер може бути сприйнятий як гострий гірський порив, сухий вітер, що пронизує місто наприкінці зими, або «весняний вітер може бути таким, який збиває квіти від сакури або лагідно ласкає хвилі» (Вацудзі 1961, 5). Усі погодні умови є так само «суб'єктивними», як і «об'єктивними».

Через холод ми повинні вирішувати питання джерел тепла для наших будинків, проектувати і створювати відповідний одяг (для кожного з сезонів і умов), шукати належну вентиляцію, захищати себе і свої будинки від особливих умов (повеней, мусонних дощів, тайфунів, торнадо, землетрусів, вивержень вулканів, цунамі тощо), протидіяти

надмірній вологості якимось чином і вивчати, як вирощувати їжу та харчуватися відповідно до кліматичних умов та наших можливостей у сільському господарстві і зборі. Ми сприймаємо себе в кліматі, розкриваючи себе собі як соціальні та історичні істоти. Ось суть уявлення Вацудзі і критики Хайдеггера в «*Sein und Zeit*»: наголошувати наше існування у часі означає «відкривати людське існування лише на рівні індивідуальної свідомості» (Вацудзі 1961, 9). Як часові істоти, ми можемо існувати самі, у самоаналізі. З іншого боку, якщо ми визнаємо «подвійний характер» людей, які існують як у часі, так і у просторі, як індивіди та соціальні істоти, «відразу стає зрозумілим, що простір має бути розглянутий як пов'язаний з часом» (Вацудзі 1961, 9). Простір нерозривно пов'язаний з часом, а індивідуальний і соціальний аспекти нас самих також нерозривно пов'язані, і наша історія і культура пов'язані з нашим кліматом. І хоча зміна постійна, а отже всі структури постійно розвиваються, цей розвиток нерозривно пов'язаний з нашою історією, традиціями та культурними формами вираження. Ми відкриваємо себе в кліматі, і саме через клімат ми зуміли виразити себе так, як це зробили: «клімат... є фактором, за допомогою якого об'єктивізується людське життя» (Вацудзі 1961, 14). Для передачі поняття фудо Вацудзі, Аугустін Берк пропонує «середовище» як більш підходящий переклад, ніж клімат. Середовище точніше відображає взаємне співтворення, що лежить в основі фудо (Берк, 1994, 498).

Клімат або середовище служить завжди присутнім фоном для того, що стає акцентом у фокусі Вацудзі – вивчення японської етики на практиці та в теорії. Етика – це вивчення способів, якими люди, дорослі і діти, правителі і піддані, приходять до взаємодії один з одним у своїх конкретних кліматичних умовах. Етика – це патерн правильної та ефективної соціальної взаємодії.

Основні філософські ідеї вчення Вацудзі Тецуру пов'язані з його концепцією «фудо» (японські знаки для «вітер» та «земля»), яка

відображає взаємозв'язок між людськими існуваннями і їхнім оточенням, яке включає як природне середовище, так і соціокультурні умови.

Основні ідеї вчення Вацудзі включають:

1. Взаємозв'язок між людиною і природою: Вацудзі підкреслював, що людина не може розглядатись окремо від свого природного середовища. Він вважав, що людська існування не може бути розуміним окремо від фізичного середовища, яке його оточує, включаючи клімат, географію, топографію тощо. Фудо вказує на взаємодію між людиною і природою, де культура, історія і традиції формуються під впливом природних умов.

2. Соціальні взаємозв'язки: Вацудзі наголошував на важливості соціальних зв'язків у формуванні і розвитку індивіда. Він вважав, що людина існує як соціальне істота, і наша ідентичність, цінності і поведінка формуються через взаємодію з іншими людьми та соціальним оточенням. Фудо показує, що культурні цінності, етика і етикет пов'язані зі специфічними соціальними умовами.

3. Інтерсуб'єктивність: Вацудзі вважав, що існує взаємний вплив між людьми та їхнім оточенням, який він називав «інтерсуб'єктивністю». Це означає, що наше сприйняття та розуміння світу формується через взаємодію з іншими людьми і культурою. Фудо розкриває, що ми не існуємо в самотності, але завжди взаємодіємо з іншими «Я».

4. Історична та культурна спадщина: Вацудзі підкреслював, що історія та культура мають великий вплив на наше сприйняття і поведінку. Він вважав, що наші цінності і культурні форми витікають з історичного та соціокультурного контексту. Фудо розкриває взаємозв'язок між історією, культурою та кліматом, які спільно формують наше існування.

Вацудзі Тецуру був визнаним японським філософом, який прагнув зрозуміти взаємозв'язок між людиною і природою, соціальними взаємозв'язками та культурою. Його концепція фудо надала глибину

розумінню впливу оточення на формування і розвиток людського існування.

Вацудзі Тецуро протиставляв індивідуалістичну етику, яку він пов'язував з практично всіма західними мислителями до певної міри, тим, що вона втрачає зв'язок з великою мережею взаємозв'язків, які роблять нас людьми. Ми є індивідами, які неминуче занурені в простір/часовий світ разом з іншими. Індивідуальні особи, якщо розглядати їх відокремлено від різних соціальних контекстів, не існують окремо від абстракцій. Наш спосіб існування у світі є вираженням безлічі людей і безлічі дій, виконаних у певному «кліматі», які разом сформували нас такими, які ми є. В дійсності людина – це єдина структура минулого, теперішнього і майбутнього; кожен з нас є перетином минулого і майбутнього, у сучасному «зараз». Немає можливості ізоляції его, але багато хто пише так, ніби така можливість існує. Вони можуть створити такий випадок, в частині тому, що вони ігнорують просторовість нінген (людина), зосереджуючись на часовості нінгену. Вацудзі вважав, що набагато складніше розглядати людину виключно як індивіда, коли її розглядають як існування в просторі. У просторі ми рухаємося у спільному полі, і це поле культурне тим, що воно перетинається дорогами і шляхами, а також способами спілкування, такими як служби доставки повідомлень, поштові маршрути, газети, листівки, трансляції на великі відстані, усі ці способи, крім щоденних ввічливих розмов. Вацудзі звертає увагу на легенду про занепалу і безнадійно марну Робінзона Крузо, оскільки навіть Робінзон Крузо продовжував бути культурно пов'язаним, продовжував говорити у спадковому мовленні і вигадувати житло, їжу і одяг на основі минулих соціальних досвідів і продовжував сподіватися на порятунок від невідомих інших осіб. Вацудзі відкидає всі такі "конструкції на пустелі" як прості абстракції. Томас Гоббс уявляв стан природи, в якому ми є радикально відокремленими індивідами, коли ще не було встановлено значних соціальних взаємозв'язків. Вацудзі

протиставляє цьому тим, що ми неминуче народжуємося у соціальних відносинах, починаючи з матері та опікуна. Наше початкове існування пронизане взаємозв'язками, які дозволяють нам вижити, навчають нас і вводять нас у відповідні способи соціальної взаємодії.

У центрі вивчення японської етики для Вацудзі знаходиться аналіз людини, яку він називає нінген. У своєму творі «Рінрігаку» він підтверджує, що етика – це, в остаточному підсумку, вивчення людей. Він пропонує етимологічний аналіз і показує важливу складність в значенні нінген. Нінген складається з двох знаків, *nin*, що означає «особа» або «людина», і *gen*, що означає «простір» або «поміж». Важливо визнати, що людина не є просто індивідом, але також є членом багатьох соціальних груп. Ми є індивідами, але ми не є просто індивідами, оскільки ми також є соціальними істотами; і ми є соціальними істотами, але ми не є просто соціальними істотами, оскільки ми також є індивідами. Багато хто, що інтерпретують Вацудзі, забувають про важливість, яку він надавав цьому збалансованому та двоякому характеру людини. Вони читають слова, але потім продовжують твердити, що він насправді надає пріоритет колективістичному або соціальному аспекту того, що означає бути людиною. Така незбалансованість часто виникає в японському суспільстві, і це може бути причиною такого висновку. Однак це не відповідає теоретичному становищу Вацудзі, який стверджує, що ми одночасно є індивідами і соціальними істотами. У «Дослідженні історії японського духу» (1935 р.) Вацудзі застерігає, що «... спілкування між людьми не означає, що вони стають лише одним. Тільки через те, що люди є унікальними індивідами, може бути здійснено співпрацю між «людина і людина» (Watsuji 1935, 112). Напруга між індивідуальною і соціальною природою має не розслаблятися, або одне з цих аспектів, ймовірно, переважить інший. Він робить цей момент ще більш яким, розмірковуючи про створення поезії ренга в тому самому творі. Ренга вірші створюються не однією окремою особою, але групою поетів, кожен

окремий вірш зв'язаний з наступним, і кожен вірш є твором окремої особи, але кожен повинен узгоджуватись з «поетичною сферою» в цілому. Вацудзі висновує: «якщо в групі є особи, спрямовані на себе, буде відчуватися певна «викривленість», і сам дух групи не буде створено. Коли є люди, які, не маючи індивідуальності, впливають лише на чужі пропозиції, буде відчуватися певна «відсутність сили», і творчого підбурення не відбудеться. Це досягається шляхом досягнення Ніщети, залишаючи кожного особистістю до кінця, або, іншими словами, шляхом рухів, заснованих на великому Порожні, кожною особою якої було досягнуто своє виконання, компанія буде повна, і збудиться інтерес до творчості» (Watsuji 1935, 113). Індивідуальність не може бути загубленою, крім смерті або неавтентичності, і все ж таки уявлення Вацудзі про те, що він називає «відкиданням відкидання», має зовсім інший, можливо, глибший акцент. Щоб вийти з-під впливу одного або іншого соціокультурного спадщини, можливо, прийняття віросповідання Шінто, необхідно бути в бунті проти цієї соціокультурної форми, підтвердивши свою індивідуальність таким чином, щоб відкинути її явний вплив на себе. Це означає відкинути аспект своєї історії, підтверджуючи свою індивідуальність. Але друге відкидання відбувається, коли людина стає справжньою етичною людиною, і вона відкидає свою індивідуальну самотність, відмовляючись від своєї індивідуальної незалежності від інших. Що ми маємо зараз - це забуття про себе, як закликав Доген («вивчати шлях – це вивчати себе, вивчати себе – це забути про себе, забути про себе - це освітлення через все»). Внаслідок цього виникає доброта або співчуття, що випливає з цього безособового ідентифікування. Це наша автентична «рідна основа», яка оживляє наше усвідомлення нашої справжньої і первинної природи. Цю рідну основу він називає «ніщетою», про яку буде сказано більше нижче.

Аналіз гена, що проводить Вацудзі, так само цікавий. Він надає великого значення поняттю «поміж», або «взаємозв'язок». Вацудзі

відслідковує походження слова «ген» до його попередньої форми «айда» або «айдагара», що вказує на простір або місце, в якому розташовані люди, і в якому встановлюються різні перехрестя взаємозв'язків. Юаса Ясуо, відомий колишній студент Вацудзі, зауважує, що «цей поміж складається з різних людських взаємин в нашому світі життя. Простіше кажучи, це мережа, яка надає людству соціальний сенс, наприклад, бути мешканцем цього або того міста або членом певної бізнес-фірми. Бути людиною означає... існувати в такому поміж» (Yuasa 1987, 37). Як індивіди, ми є приватними істотами, але як соціальні істоти ми є громадськими істотами. Ми народжуємося вже в мережі взаємозв'язків і зобов'язань. Кожен з нас є вузлом шляхів і доріг, і наше поміж вже відбито природним і культурним кліматом, який ми успадкували і в якому живемо. Оскільки соціальний аспект самого себе в Японії більше акцентується, ніж на Заході (особливо на той час, коли Вацудзі писав), тому вельми важливо вміти успішно, адекватно і з відносною легкістю та впевненістю орієнтуватися у цих взаємозв'язків. Вивчення цих реляційних навігаційних моделей – між індивідом та сім'єю, самим собою та суспільством, а також відношення до оточуючого середовища – є вивченням етики.

Вацудзі зазвичай пише про «нінген сонзаї», і «сонзаї» (існування) складається з двох знаків: «сон» (який означає зберігати, продовжувати з часом) і «зай» (залишатися на місці і в даному випадку протягом взаємозв'язків). Тому «нінген сонзаї» відноситься до людської природи як індивіда, так і соціальної особистості, приватної і громадської, коли ми зустрічаємося у взаємозв'язку між нами, який ми зберігаємо і підтримуємо в найповнішому обсязі. Етика має справу з способами, якими ми, як люди, поважаємо, зберігаємо і протягом найскладніших взаємозв'язків, які відбиваються на нас як індивіди, формуючи нашу природу як соціальні суб'єкти і надаючи необхідну основу для створення співробітничих та працездатних суспільств.

Японське слово для етики – «рінрі», яке складається з двох знаків, «рін» і «рі». «Рін» означає «товариші», «компанія» і специфічно відноситься до системи взаємин, що керують людським об'єднанням. «Рі» означає «розум» або «принцип», раціональне упорядкування людських відносин. Ці принципи роблять можливим життя людей у спільноті співробітництва. Вацудзі посилається на давні конфуціанські моделі взаємодії між людьми, які відбуваються між батьком і дитиною, паном і васалем, чоловіком і дружиною, молодими і старими, другом і другом. Припустимо, що одержання відповідного і етичного у всіх інших взаєминицях відбувається по мірі зростання в суспільстві. Якщо ці взаємини, які відбуваються в поміж між нами, виконуються належним чином, вони служать маслом, яке змашує взаємодію з іншими таким чином, щоб мінімізувати тертя і максимізувати гладкі та позитивні взаємини. Можна подумати про поміж між кожним з нас як про «башо», порожнє простір, в якому ми можемо або витягнути руку до іншої особи, щоб створити взаємину позитивної цінності, або відступити назад або атакувати, роблячи погану ситуацію ще гіршою. Простір – це чистий потенціал, і те, що ми робимо з ним, залежить від того, наскільки ми можемо зустріти іншу людину плідно і відповідним чином в цьому поміж. Однак кожна зустріч вже відбита культурними традиціями справжньої зустрічі; ідеально позитивне очікування, добра воля, відкритість серця, радісність, щирість, співчуття та доступність. Етика «складається з законів соціального існування», пише Вацудзі (Watsuji 1996, 11).

Філософія Вацудзі Тецуру зосереджується на концепції взаємозв'язку між індивідуальністю та соціальністю, природою та культурою, що має вирішальний вплив на людське буття. Його критика індивідуалістичної етики випливає з розуміння, що індивідууми існують лише у контексті взаємозв'язків з оточуючим середовищем, та наголошує на необхідності зберігати баланс між індивідуальністю та соціальністю. Етика для Вацудзі є вивченням принципів та правил, які регулюють

соціальну взаємодію та сприяють збереженню та розвитку гармонійних відносин у суспільстві. Він підкреслює важливість взаємопов'язаності між індивідом та групою, а також необхідність розуміння, що наші вчинки впливають на спільноту. У центрі його філософського дослідження є поняття міжлюдських відносин, які визначаються як раціональна організація взаємодії та певних соціальних структур. Таким чином, Вацудзі розглядає етику як сукупність правил і принципів, які допомагають забезпечити гармонійну соціальну взаємодію та сприяють формуванню ефективних суспільств.

РОЗДІЛ II. ВЧЕННЯ ПРО НІНГЕН ЯК ОСНОВА ЕТИКИ ВАЦУДЗІ ТЕЦУРО

2.1. Етимологія та дефініція рінрі (етики)

Праця Тецуру «Етика» (“Rinrigaku”) починається з невеликих вступних есеїв, перший з яких: «Значення етики як дослідження нінгену» (“The Significance of Ethics as a study of Ningen”) та «Метод етики як дослідження нінгену» (“The Method of Ethics as a study of Ningen”) займають критичну позицію у вченні Вацудзі, оскільки вони стосуються його фундаментального підходу до розкриття значення етики. Перший розділ відкривається питанням щодо значення слова рінрі («етика» 倫理). Власне, це питання полягає не лише в етимологічному дослідженні, а й у пошуку ідеологічного значення етики в нашому способі життя. Тут Вацудзі слідує етимологічній техніці Гайдегера в «Бутті і часі» аби відкрити глибше, феноменологічне значення цих, звичайно, вже японських, а не німецьких, термінів.

Вже на цьому етапі стає зрозумілим, що інтерес Вацудзі явно фокусується на тому, як ми розуміємо етику та як вона діє в нашому суспільстві. Фурукава Тецуші стверджує, що, згідно з Вацудзі, «японське слово рінрі, принцип суспільного існування, показує, що для японської етики це не питання індивідуальної свідомості, а те, що стосується відносин між людьми» (Фурукава, 229). І справді, Вацудзі вказує на те, що слово етика – рінрі складається з таких понять, як накама (nakama 仲間 в пер. «товариші») та «позначає систему відносин, які певна група осіб має по відношенню один до одного, і в той же час позначає індивідуальних осіб як детермінованих цією системою» (Вацудзі, 10-11). Відповідно до Вацудзі людське суспільство складається з горіну (gogin 五倫 “п’ять найважливіших відносин”) як товариства. Онтологічною основою такого товариства, однак, не є окреме Я, яке встановлює міжособистісні стосунки з іншими. Натомість, «товариство» як спосіб

взаємодії, завдяки якому люди мають певні зв'язки один з одним, визначає роль кожного окремого Я. В такий спосіб він надає альтернативного звучання оригінально давньокитайському поняттю «горін», що позначає конфуціанські п'ять видів відносин між людьми у форматі синівської шанобливості: стосунки батьки-діти, чоловік-дружина, молоді-старці, друг-друг, правитель-підданий.

Проте, хоч Вацудзі і мав на меті представлення саме концептів Сходу щодо філософії, на думку філософа та релігієзнавця Ендрю Ка Пок Там: «замість того, щоб досліджувати неоконфуціанські коментарі до горіна, Вацудзі цікавиться етичним застосуванням горіна, а саме айдагара [間柄 в пер. «стосунки між [людьми]»]. Зокрема, Вацудзі не досліджує конфуціанські дебати щодо метафізичного підґрунтя горіна між школою Чен Чжу (дослідження природи та розуму 性理學) і школою Лу Ван (теорія природи розуму 心性論). [...] традиційні конфуціанські метафізичні поняття, такі як небеса (天), природа (性) і розум (心), мають невелике теоретичне значення в нінген рінгаку Вацудзі» (Ендрю Ка Пок Там, 141). Слідуючи висновку Пок Таму, інтерпретацію горіна Вацудзі скоріше можна розглядати як «анти-неоконфуціанську».

Отже, рін означає накаму (загалом) і, водночас, особливу форму практичного взаємозв'язку між людьми. З цього випливає, що рін також означає кімарі (kimari 極まり в пер. «правило, впорядкованість») або ката (kata 型 в пер. «патерн, форма, традиція»), що відноситься до певного способу виконання речей, який ставить наголос на формі та порядку фактичного процесу. Американський японіст Бойе де Менте визначив ката як «взаємозв'язок між внутрішнім порядком (серцем індивіду) і природним порядком (космосом), і вони були пов'язані між собою формою — ката. Саме ката пов'язувала особистість і суспільство», і, більше того: «На початку своєї історії японці розвинули переконання, що

форма має власну реальність і що вона часто має перевагу над змістом» (Бойе де Менте, 2-3).

Термін рі (理) означає «принцип», у буддизмі «загальний принцип» на відміну від окремого конкретного явища, та в неоконфуціанському трактуванні: принципи, що лежать в основі космосу. За словами Вацудзі, рі додається до терміна рін (仁 倫) з метою чіткого вираження вищезгаданого способу дії (ката) або моделі стосунків (горін). Отже, в довершенні, рінрі, тобто етика, є «порядком або зразком, завдяки якому стає можливим спільне існування людей. Іншими словами, етика складається із законів суспільного буття» (Вацудзі, 11). Проте, варто одразу зазначити, що закони не в сенсі чогось нав'язаного нам з-зовні, а в тому сенсі, що етика впливає з того, що ми в самому своєму зародку, в своїй сутності є суспільними, є соціальними, це є природою людини та внутрішньо їй властиво. Етика для філософів східного зразку не те, що нав'язане, накладене індивіду з-зовні, оскільки це наводить нас на висновок, що якщо етика нав'язана, то вихідною точкою є індивід, бо нав'язують йому як окремоті від суспільства. Вацудзі ж розглядає не індивіда самого по собі, а саме індивіда-в-суспільстві. В його підході етика вивчає що означає бути людиною, чим людина є фундаментально. В західному ж підході, етика сприймається як набір правил, що спрямовані на просування мирних стосунків між один одним, що, на думку східних філософів є занадто симпліфікованим розумінням.

Дослідник японської модерної філософії та перекладач Девід Ділворз в своєму перекладі есею Вацудзі «Значення етики як дослідження нінгену» також додавав інтерпретації рінрі як поділ на терміни ««чіцуджо» (chitsujo 秩序 в пер. «порядок, система, метод») і «мічі» (michi 道 в пер. «шлях»), які роблять спільне існування [людини] таким, яким воно є» (Ділворз, 397). Іншими словами, запитати, що таке етика, означає запитати, що робить людей тими, ким вони є, як соціальні істоти.

Це приводить нас до наступного етимологічного аналізу: японського слова «нінген» (ningen 人間).

2.2. Поняття нінгену (людини) в контексті етики Вацудзі Тецуро

Тенденції у визначенні та розумінні «людини», що були вкоріненні західними класичними філософами аж ніяк не задовольняли Вацудзі. Передусім, він визначив п'ять способів, у які тогочасні мислителі тяжіли описувати сутність такого створіння як людина. Перший спосіб стосується розгляду індивіду з точки зору християнства, а саме його невіддільності від віри, котру він сповідує. В такому випадку, вихідна точка антропології буде зосереджена навколо проблеми душі та тіла, а сама людина у своїй сутності виявиться не більш ніж Божим створінням, що зазнало гріхопадіння через своїх пращурів Адама та Єву, та прагне спасіння своєї душі. Другим способом є вивчення людини як створіння, що володіє розумом (як людини розумної, *homo sapiens*), що, власне, і говорить саме за себе: у центрі уваги знову опиняється розум окремого вибраного індивіда. Третій спосіб – бачення людини як робітника, або ж творця (*homo faber*, в пер. від лат. “Man the Maker”, в протиположності до іншого концепту людини, як *homo ludens*, в пер. від лат. “The Playing Man”), впливає з попереднього, та в той же час мало чим відрізняється від тварин. Різниця існує лише тому, що люди створюють слова та знаряддя, і тому, що людський мозок має унікальний рівень розвитку у порівнянні з мозком інших тварин. Це позиція антропології, яку висловлюють натуралізм і позитивізм. Четвертий спосіб полягає у думці про те, що людська істота насправді ослаблена через наявність у неї розуму. Ця точка зору є новим нападом на *homo sapiens*. Та, нарешті, п'ятий спосіб, що полягає в припущенні надлюдської істоти. Це антропологія великої особистості, такої, яка піднімає самосвідомість людей на вищий рівень. Логічним висновком цієї класифікації здійсненої Вацудзі є те, що усі ці п'ять способів без винятку, віддаляють (або абстрагують) людину від

соціальних груп і розглядають її як самодостатню істоту, і, як бачимо, проблема людини завжди зосереджена навколо духу, тіла чи себе. Врешті, Вацудзі говорить: «Незважаючи на те, що цей вид антропології проголошується як філософська антропологія, намагаючись відрізнити її від антропології, яка розвинулася як теорія тіла в «етнології», між ними немає різниці щодо їх основних підходів, оскільки вони обидві пробують досягнути сутність людини лише у її вигляді як окремої особистості» (Вацудзі, 13).

Як зазначав Вацудзі, оригінальним значенням, яким володіє слово нінген полягає у його використанні, щоб відрізнити себе, як людський рід, від інших істот таких як джігоку (jigoku 地獄 в пер. «пекло», ті, що живуть в пеклі; Нарака-гаті в Санскриті), чікушьо (chikushō 畜生 в пер. «звірі, тварини»; Тірягьоні-гаті в Санскриті), гакі (gaki 餓鬼 в пер. «голодні привиди»; Прета-гаті в Санскриті), ашюра/асура (ashura/asura 阿修羅 в пер. «напівбоги»; Асура-гаті в Санскриті), тен (ten 天 в пер. «боги»; Дева-гаті в Санскриті) у «Шести сферах існування» (rokudō 六道) у буддійській теорії кармічного переродження в сансарі. На відміну від джігоку, чікушьо, гакі, ашюра та тен бути людиною означало народитися в царстві нінген (Мануся-гаті в Санскриті) окремо від них. Таким чином, слово нінген набуло значення «людини» як людського створіння (mankind, humankind) у сенсі його розрізнення з-поміж інших форм живих істот. Це свідчить про існування «людської природи», унікальної для людини.

Згідно з Вацудзі, слово «нінген» спочатку відсилало до «світу» («світу смертних») або «суспільства» (seken 世間, yo no naka 世の中; останнє також має такі переклади: «світ, покоління, часи»), та перейшло в японську з китайської. Проте в ході історії це слово стало асоціюватися як із суспільством, так і з людьми, які в ньому живуть, як окремі одиниці. Спочатку Вацудзі здалося, що це звичайне спотворення терміну, але згодом він зрозумів, що така мовна трансформація є історичним фактом,

який є надто значущим, щоб нехтувати ним. Для переконання він пропонує розглянути інші слова, які водночас виражають ціле, і, також, людей як частин його цілого. Так, слово, яке ми вже розглядали раніше, – «накама» (nakama 仲間 в пер. «товариші») позначає групу, але також може позначати одну особу. Слово «рото», або «родо» (rōtō , rōdō 郎党 в пер. «васали») також позначає групу, але особи, що належать до групи, також називаються «рото». Це стосується багатьох японських слів, таких як томодачі (tomodachi 友達 в пер. «друзі»), хейтай (heitai 兵隊 в пер. «солдати»), вакашю (wakashu 若衆 в пер. «молодики»), ренчю (renchu 連中 в пер. «трупа, компанія, група») і так далі. Ці слова, очевидно, показують, що, оскільки йдеться про людське існування, ціле існує в частинах, а частини в цілому. Виходячи з цього, ми можемо зробити висновок, що аж ніяк не дивно, що слово нінген, яке позначає йононака («суспільство») як сукупність людських істот, стало також означати окремих людей, які живуть у публічній сфері. Оскільки слово «нінген» зберігає обидва значення — суспільства й людей в ньому як окремих одиниць — донині, подвійна функція цього терміну має служити якійсь глибшій меті. Тому Вацудзі спрямовує свій інтерес на те, що означає бути індивідом і суспільством водночас.

Тому, нінген варто розуміти як людину, у тому сенсі, що вона інкорпорує в собі дуальну природу – наше буття як індивідуальності, і, в той же час, членів варіативних соціальних груп. Авжеж, Вацудзі не заперечує, що ми є індивідуальностями, але правильніше було б визначати людину, як індивідуальність в суспільстві – це є вихідною реальністю: «Індивіди принципово відрізняються від суспільства, але все ж розчиняються в суспільстві. Нінген позначає єдність цих протиріч. Якщо ми не пам'ятатимемо про цю діалектичну структуру, ми не будемо спроможні осягнути суть значення нінгену» (Вацудзі, 15). Те, що хоче сказати нам Вацудзі, це: частини існують лише тому, що вони належать

до сукупності, а сукупність існує до тих пір, поки існують частини. Одиначне та ціле є взаємозалежними та взаємовизначальними фундаментально.

Більше того, повертаючись до аналізу таких слів як «секен» (світ) та «йононака» (суспільство, покоління, часи), якщо ми звернемо наш акцент уваги до їх інших ієрогліфічних складових, а саме: 間 «кен/ген/айда» та 中 «нака/учі/чю», то побачимо, що окрім їх використання для позначення часово-просторової кондиції людського існування, вони також використовуються для вираження стосунків або відносин між людьми. Про це, за словами Вацудзі, можуть свідчити такі часто вживані фрази, як: «данджьо-но-айда» (danjo-no-aida 男女の間 в пер. «стосунки між чоловіком і жінкою»), «фуфу-но-нака» (fufu-no-naka 夫婦の中 в пер. «подружні стосунки») і «нака-тагаі-суру» (naka-tagai-suru 仲違いする в пер. «розривати стосунки»), і так далі. Вацудзі вважав за необхідне підкреслити наявність цього явища, оскільки завдяки його розумінню нам відкриється дійсність нашого фундаментального неунічного перебування серед людей, та, як наслідок в незліченних стосунках, зв'язках з ними. Денотаціями, якими ми мусимо насправді оперувати, та які Вацудзі розділяє з німецьким філософом Карлом Льовітом, в свою чергу, є: «люди — це «люди, які існують разом» (tomo ni aru hito), світ — це «світ, який існує разом» (tomo ni aru sekai), а «бути-у-світі» означає «бути взаємно пов'язаним» (tagai ni kakamari-au koto)» (Ділворз, 400).

Слово «нінген» зазвичай відноситься до «людини» або «особи», що, як прийнято вважати, є синонімом таких європейських слів, як anthrōpos, homo, man і Mensch. Термін нінгенгаку (ningengaku 人間学), зазвичай, є стандартним перекладом «[філософської] антропології». Однак ці європейські слова не вміщують в собі значення суспільства або спільнотного існування, як в терміні нінген, адже, за словами філософа,

якщо людина, по суті, соціальна тварина, то соціальні відносини не можуть бути відокремленими від неї. Людина як така вміщує в собі здатність бути індивідуальністю і водночас членом суспільства. І японський термін нінген, тобто «людина», дає найбільш адекватне вираження цій дуальній характеристиці. Тому, Вацудзі аналізує цей японський термін та розкриває його важливість у контексті визначення людини, та, зокрема, розглядає ієрогліфи слова нінген по окремоті, як нін («людина» 人, також вимовляється «hito») і ген («між» 間, також вимовляється «aida»), щоб проаналізувати, що означав кожен символ у своєму початковому контексті.

Спочатку слово хіто (hito) було аналогом західних термінів *anthrōpos*, *homo*, людина та *Mensch*. У Стародавньому Китаї знак “人” представляв «дух усіх речей» (万物の靈 яп. *Banbutsu no rei*) або «найдуховніший» (最靈者 кит. *Zuì líng zhě*), тобто для стародавніх китайців найбільш відмінною характеристикою людини було не те, що вона була двоногою без пір'я, а скоріше те, що вона мала мову. Таке тлумачення людської істоти відповідає, на думку Вацудзі, основному визначенню грецького слова *anthrōpos*, і сингулярність хіто (人) походить від цього китайського тлумачення, яке згодом перейняли японці.

Як ми вже з'ясували, у людині (нінген), що включає як суспільство, або світ (йононаку), так і окремих людей (хіто), Вацудзі позначав описану раніше якість «буття-у-світі» через призму соціальної природи людини або її соціальності, але, таким поняттям як хіто він позначав саме індивідуальність людини. Річ у тім, що хоч нінген та хіто використовуються щодо позначення людини, ці слова все ж різняться за своїми конотаціями. Носії японської мови використовують іменник нінген для позначення людини або людей загалом. Таким чином, його використання дуже схоже на використання таких англійських іменників, як “human”, “human being”, “human society”, що українською також можна

сприймати як «людська істота/створіння, людство». Цей іменник, як бачимо, є більш загальним, ніж «хіто», яке японською мовою зазвичай означає просто «особа» (“person”) або «люди» (“people”), якщо ми матимемо на увазі когось конкретного, якусь конкретну особистість, або ж конкретну спільноту. Іншими словами, людина — характеристика, що означає нас як відмінних від Бога, тварин, машин тощо; особа — людина, яка розглядається як особистість. Окресливши цю різницю, Вацудзі, тим не менш, застерігав: «Розглядати людину (нінген) просто як людей (хіто) означає розглядати людину лише з точки зору індивідуалізму. Це може бути припустимим як методологічна абстракція, але, роблячи лише це, неможливо досягти конкретного розуміння людини. Ми повинні завжди сприймати людину як єдність з двома вищезгаданими якостями» (Ділворз, 405). Якщо ви ставитеся до когось як до людини, як до нінгену, ви визнаєте той факт, що ви не відрізняєтеся від нього. Як не парадоксально, ви ставитеся до нього водночас як і до окремої особи, так і як до нейтрального члена заздалегідь визначеної групи.

У сьогоdnішньому вживанні хіто (人) не лише стосується окремої особи, але й означає «Інші» по відношенню до «Я» в певних контекстах. Наприклад, “人の目を気にする” (hito no me o ki ni suru, в пер. «турбуватися про те, як виглядаєш в очах інших») є поширеним виразом. У цьому випадку, оскільки як «Я», так і Інші виражаються як hito (人), це означає, що це «Я» також є «Іншим» для Інших. З іншої точки зору, ці Інші також є індивідуальними «Я».

Тут також можна згадати японського академіка та історика буддистського спрямування Фуміхіко Суекі, котрий додаючи феномен комунікаційної взаємності та взаєморозуміння до нінгену, далі розробляв поняття «Іншого» або «таша» (tasha 他者 в пер. «інші особи, інші») японською мовою. Цей Інший стосується того, хто не бере участі в комунікативній події, людини, з якою не відбувається взаєморозуміння,

хоча з часом це може статися. Таким чином, хоча початково таша не є нінгеном, воно може стати ним, і навпаки. За словами Суекі, цей факт відрізняє японське уявлення про людину від західного, вкоріненого в розумі, оскільки він наголошує на існуванні взаєморозуміння як визначальної риси людини, а не самого лишень факту, що ми володіємо розумом. Далі Суекі стверджує, що існує тенденція асимілювати в хіто но айда (стосунки між людьми) всі стосунки, які певна особа встановлює з Іншим, але насправді такий постулат може бути неможливим для застосування до всіх стосунків, оскільки завжди знайдеться хтось, з ким неможливо досягти жодного розуміння, хоча їхні відмінності, що можуть слугувати причиною цього, все одно потрібно поважати. Суекі йде ще далі і стверджує, що «Інший» як категорія також охоплює поняття померлого. Це тому, що категорію «Іншого» можна поширити на тих, хто, за його власними словами, не на тому самому рівні, що й він сам (Суекі 2010, 271-285).

Розкривши кілька основних шарів значень, які виражаються в словах нінген та хіто, підсумуємо: слово hito (人) в кінцевому підсумку позначає «Я», «Інший» (або Інші) і «люди загалом», а також «суспільство», проте, воно також мало кілька значень: сукупність людей як категорія, природа чи сутність, унікальна для людей, і окрема людська істота.

Як висновок, «хіто» зазвичай означає людину як особистість з біологічної точки зору або зв'язку з їхнім специфічним характером, тоді як слово нінген зазвичай означає індивіда як члена суспільства. У зв'язку з цим нінген вносить «соціальний» відтінок в поняття хіто, в кожному окрему людину, у той спосіб, яким західне уявлення про людину не послуговується у розкритті цього поняття. Швидше, у західній традиції це протилежне: саме людина розкриває і розуміє поняття особи (Замбрано 1988, р. 103).

2.3. «Айдагара» як соціально-етичний феномен

Слово «айда» (aida 間, альтернативне японське прочитання «ken/gen»), або «між, поміж», не усуває вищезазначених конотацій, коли воно додається до хіто, щоб утворити складний термін нінген. Власне, поняття «айдагара» (в англ. звучанні in-betweenness) є ключовим концептом в розумінні Вацудзі людського існування. В своєму прямому значенні слово «айда» означає простір, інтервал, дистанцію між чимось/кимось, але також і стосунок/-ки, зв'язки між чимось/кимось, для позначення чого є більш специфічне поєднання «айдагара» (aidagara 間柄). Як пояснює Ендрю Ка Пок Там: «Айдагара стосується взаємовідносин між собою [«Я»] та суспільством, а також простору, з якого виникають Я, Інші та суспільство. Айдагара виникає внаслідок історико-кліматичних умов, що пояснюється буддійським вченням про співзалежність, відоме як Ку або порожнеча [в англ. «emptiness»]» (Ендрю Ка Пок Там, 137).

Цей японський термін зазвичай використовується для позначення соціальних відносин між двома людьми. Однак фактичне значення цих відносин насправді набагато складніше. Японський соціолог Есюн Хамагучі стверджує, що методологічний індивідуалізм не може охопити важливі характеристики соціальних відносин у Японії, і пропонує замість цього використовувати методологічний контекстуалізм. В основі такого підходу лежить припущення, що визначення тої чи іншої дійової особи має охоплювати і його відносини з іншими дійовими особами. Під концептом дійової особи (в англ. пер. «actor», яп. 主体 shutai, дослівний переклад «суб'єкт, протагоніст») він розуміє суб'єкта, «який оснащений певним набором правил або шаблонів розпізнавання, оцінювання та дій, і який послідовно обирає дії, відповідні досягненню цілей, які він ставить перед собою» (Хамагучі, 297).

При означенні дійової особи як агента цілеспрямованої поведінки, в дійсності він не повинен обмежуватися особами, що функціонують як окремі особистості. Цілком правомірно ідентифікувати групу, яка є сукупністю осіб, як суб'єкт. Такі слова як «секен» (seken 世間 в пер. «світ, суспільство, люди, публіка») або ж «йононака» (yononaka 世の中 в пер. «світ, суспільство») поєднують у собі ідею айдагари та її зв'язку з просторо-часовим світом. Традиційно, Вацудзі вважає, що походження першого слова є буддистським. Згідно з ним, слово «секен» спочатку означало «сенру» (senru 遷流), «минущість, тимчасовість, швидкоплинність» або «постійну зміну», посилаючись на безперервний цикл змін, під час яких речі перетворюються на різні форми, які, у свою чергу, можуть бути знищені (щоб відродитися і знову знищитись). Те, що речі неминухо перебувають у циклі змін, передбачає, що вони знаходяться в плинні часу. Тому «йононака» сприймається з точки зору часу.

Але що головніше: «ці слова використовуються для позначення чогось на кшталт єдиної суб'єктивної сутності, про що говорять фрази «seken ni shirareru» [прочитання: секен ні шіраперу (世間に知られる) в пер. «стати публічним», що по-суті визначає публіку як суб'єкт, що набуває знання] або «yononaka o sawagaseru» [прочитання: йононака о савагасеру (世の中を騒がせる) в пер. «викликати переполох у суспільстві», і знову ж таки, суспільство виступає як таке, що може всотувати певні відчуття дисбалансу/переполоху]. Немає сумніву, що “seken” або “yononaka” тут означають спільноту або суспільне існування, яке розглядається як суб'єкт» (Вацудзі, 18).

Разом з цим, людей як дійових осіб, або ж суб'єктів, можна перевизначити як «самоорганізовані системи», оскільки «якщо поділити реальний світ людей на (суб'єктних) особистостей та об'єкти (включно з іншими суб'єктами), то особистості — це активні суб'єкти, які

намагаються розпізнавати, оцінювати та контролювати об'єкти. Крім того, суб'єкт іноді може розпізнавати, оцінювати та контролювати, тобто об'єктивувати себе та відносини між собою та об'єктами. Ця об'єктивація є основою для того, щоб люди могли діяти як системи, що самоорганізуються, і її можна назвати «діяльністю» (Хамагучі, 298).

Тому, тут мова йде про якісне наповнення нашого існування. Відносини, як зв'язки дій між суб'єктами, це, власне, спосіб котрим ми стосуємось інших людей в нашому спільному перебуванні тут-і-зараз, в часопросторі. Проте, Вацудзі не розглядає це через призму суб'єктивно-об'єктивної категоріальності. Не в сенсі стосунку суб'єкта та об'єкта, проблематики того, що дехто намагається привілеювати як суб'єкт, та зробити іншого об'єктом. Натомість, він проголошує: «[...] ті людські відносини, про які зараз йдеться, не є об'єктивними відносинами, які встановлюються через суб'єктивну єдність, як у випадку з просторовими відносинами між об'єктом і об'єктом. Швидше, це актові зв'язки між особами, подібні до спілкування чи асоціації, у яких особи як суб'єкти стосуються один одного» (Вацудзі, 18). Усі ці взаємозв'язки між людьми, це динамічні процеси, що роблять нас такими, якими ми є в нашому існуванні разом-з. Стосунки між людьми складаються з актів, з дій, а не є статичними теоретичними чи концептуальними міркуваннями щодо об'єктів.

Община, громада – є первинною. Це є сутністю людини – бути-разом-з (to be together with). Уявімо якусь умовну людину, що ізолювалась, закрилась від усіх в своїй умовній оселі, та вирішила писати для себе. Навіть при тому що вона дійсно ізолювалась від більшої сили (цілого суспільства), коли вона писатиме – вона досі писатиме для когось, для уявного читача в себе в голові. Бо, зазвичай коли ми пишемо, ми пишемо це з очікуванням, що хтось це читатиме. Це ідея аудиторії. Ми пишемо з інтенцією, аби хтось прочитав та зрозумів написане, аби це було зрозумілим. Не може бути читача без письменника, і, так само,

письменника без читача. Або як говорить Вацудзі: «Ми не можемо перебувати в жодній аїді чи наці (нака 中 в укр. Пер. «в, середина», проте, як і айда, має не лише просторове значення, але і використовується як «в» коли ми, до прикладу, говоримо про стосунки/відносини – «в стосунках/відносинах») [маються на увазі взаємозв'язки між людьми], не діючи суб'єктивно. Водночас ми не можемо діяти, не перебуваючи в якійсь аїді чи наці» (Вацудзі, 18).

У методологічному контекстуалізмі суб'єкти, які цікавлять нас в цій роботі, називаються контекстними або реляційними суб'єктами. Контекстуали, на відміну від індивідів, не можуть існувати без своїх відносин з іншим суб'єктом, оскільки стосунки, зв'язки та відносини є частиною його чи її «Я». В цій ідеї і полягає сутність концепту «айдагари» як визначенні людини не як певного атомічного утворення, фізичного тіла абощо, а саме як поєднання усіх аспектів її існування, чільну позицію серед яких займає саме соціальний аспект – існування-в-суспільстві та факт того, що ми завжди разом-з (together-with). Тому, фундаментальна частина того, що означає бути людиною – це те, що наше «Я» є разом з іншими людьми. Це контрастує з Західним підходом, що фокусує свою увагу на індивідуалізмі. При такому підході зазвичай розгляд індивіда є пріоритетнішим, тоді як його стосунок з іншими є ніби певним доповненням. Індивід – його свідомість, его, «Я» є зазвичай вихідною точкою, в той час як усе інше нанизується на це. Усе інше є ніби підлеглим до індивіда, такі речі як стосунки з іншими людьми, етика, усе інше є похідним від атомічного утворення, що ми називаємо «Я». Вацудзі критикує такий індивідуалістичний підхід та вміщує це в терміні айдагара.

У цьому, на думку вже згаданого нами японського соціолога Хамагучі, полягає специфіка японської культурної парадигми. Зв'язок між суб'єктом та суб'єктом, як контекстуалом та контекстуалом, називається айдагарою. Тоді стає зрозумілою різниця між айдагарою та

соціальними відносинами в методологічному індивідуалізмі. Соціальні відносини — це відносини між незалежними індивідами, тоді як айдагара — це свого роду соціальна система, у межах якої взаємодіють контекстуали. Найважливішою характеристикою айдагари є те, що японці не вважають, що айдагара між ними є результатом їхнього наміру, або їх волі, оскільки вони не вважають, що можуть контролювати це. Тобто їхні міжособистісні стосунки не є результатом навмисних зустрічей чи угод між індивідами. Швидше, вони думають, що це зумовлено силою поза ними, яку вони називають «ен» (en 縁 в пер. «доля, випадок, стосунки, зв'язок, лінк, конекція»). Ен вважається неспостережуваною силою, яка реалізує айдагару між людьми. Таким чином, японці використовують це слово для позитивного тлумачення своїх нових стосунків з іншою людиною. Наприклад, двоє японських бізнесменів, які зустрілися на діловій зустрічі, сказали б: «これも何かのご縁ですから今後ともよろしくお願いします» (Kore mo nanika no go endesuraka kongotomo yoroshiku onegaishimasu, в дослівному пер. «Доля звела нас разом, тому давайте зберігати наші добрі стосунки»). Ен також згадується у весільних церемоніях, наприклад у «縁に恵まれて結婚することになりました» (En ni megumarete kekkon suru koto ni narimashita, в досл. Пер. «Добрий випадок змусив нас одружитися», або «Нам пощастило одружитися») (Йошімічі Сато, ел. ресурс).

Проте, у випадку з Вацудзі, мова йдеться не про певну містичну форму долі чи випадку, а швидше принцип, за яким абсолютно усі наші конекції можливі. Так, як пояснює Хамагучі, в той час як соціальні відносини формуються на основі взаємодій між індивідами, що приводить нас до концепції, згідно з якою міжособистісні відносини формуються, оскільки люди в основному не пов'язані один з одним, тобто вони є відірваними від один одного від початку. З іншого боку, в айдагарі, як в контекстуальній системі, заснованій на принципі долі-випадку (ен),

основна концепція полягає в тому, що люди по суті пов'язані один з одним, навіть якщо неможливо раціонально сприйняти сукупність цих нескінченних ланцюжків зв'язків. Тому термін «соціальні відносини» не охоплює тип відносин, характерний для японців (Хамагучі, 310). Так само, той соціальний характер, виявлений у аїді, не зовсім відповідає західній точці зору на людину як соціальну істоту. Він створює ідентичність людей у безперервних відносинах, які існують між індивідами та тим, що їх оточує. У цьому сенсі Вацудзі також стверджував, що сама етика артикульована в асоціаціях, які існують між людьми, і що індивідуальне сумління є не більш ніж простою абстракцією, яка, зрештою, має своє коріння в общинній природі людей (Вацудзі 2010, 9-51). Відповідно, етика має ґрунтуватися не на визначеному наборі ціннісних суджень, а на екзистенціальному ґрунті, який формує спільноти, до яких належать люди. Таким чином, він окреслює етику, яка прагне позбутися суб'єктивності моральних суджень, тому що «Я» має існувати до будь-яких моральних суджень, і це «Я» може існувати лише в межах стосунків, які воно встановлює з іншими (те, що він позначає як айдагара) (Суекі 2010, 273). Такого роду комунальну природу, на якій наголошує Вацудзі, можна філософськи пояснити як відповідь на західну філософську традицію, яка донедавна в основному визначала людське існування за темпоральним аспектом, а не просторовим, значною мірою ігноруючи роль, яку наше тіло відіграє у визначенні свідомості індивідуального суб'єкту (Джонсон 2016, 219).

Аби розкрити цю проблему глибше, Вацудзі прослідковує що означає бути людиною в її індивідуальному вимірі, та чому ми схильні вважати, що ніяк есенційно не пов'язані один з одним.

2.4. Концепція нінген сондзаю (існування)

Як ми вже з'ясували, людина не може бути визначена у відриві від її соціального виміру, поза численними поведінковими відносинами, в

котрих вона знаходиться. Для Вацудзі, такий модус існування людини виражається у плинності від буття до небуття, і небуття до буття, оскільки специфіка нашої дуальної природи є такою, що щоразу ми, будучи індивідами, вливаємось в Ціле соціуму. Ми формуємо Ціле, та Ціле формує нас такими, якими ми будемо його зрештою формувати. Тому для Вацудзі було надзвичайно вадливим проаналізувати лад, у котрий відбувається становлення людини. Він виражає це у самотньому японському терміні сондзай (sonzai 存在 в пер. «існування, буття»). Проте, варто одразу ж зауважити, що концепція «існування» Вацудзі не відповідає таким західним термінам, як Sein, einaі або esse. Навпаки, не дивлячись на те, що наразі сондзай використовується як еквівалент німецького Sein, він має на меті продемонструвати різність цих двох концепцій, та ствердити, що вони насправді мають різні значення у контексті філософської проблематики. Так, у Фіхте Sein володів значенням «постулат», та скоріше стосувався пропозиції « $A \in A$ ». Так само і в логіці Гегеля він розумівся як «ist», «є», що у японській «де ару». «Це означає, що Sein є ідентичним до копули, що використовується в формальній логіці; функціонуючи як копула, також означає «є, бути» (га ару) в інших аспектах, в цьому полягає ключ проблеми Sein. З іншого боку, проблема взаємозв'язку мислення та буття виникла через те, що «є», котре означає «тут є» певна річ [для вираження наявності певної речі], функціонує в іншому відношенні – як «є» логічної копули», - пише Вацудзі (Ділворз, 406). У цьому сенсі субстанція — це те, від чого залежать існування всіх інших властивостей. Це як основа всіх предикатів. Отже, Вацудзі вказує на те, що «є» тяжіло бути трактованим саме як сутність (essence), а не як існування (existence). Власне, проблема категорій сутності та існування є центральною в онтології, але чи буде вона актуальною якщо ми звернемося до коріння японського терміну сондзай.

Оригінальне значення son (存) — суб'єктивне самозбереження. Це володіння, в протиположності забуттю і втраті; це підтримування життя, в протиположності його втраті. Феноменологічно, це означає, що це «Я», позиційне суб'єктом, об'єктивується в ідеальний або, інакше кажучи, річоподібний інтенційний об'єкт. У різних виразах, що виражають модус «бути живим», наприклад sonshin (存身, букв., зберегти тіло або особу), zōnjō (存生, букв., зберегти життя), zōmmei (存命, букв., зберегти життя), zōroku (存録, букв., зберігати записи свого життя) і так далі, «Я» зберігається у формі тіла, свого життя чи якогось документа відповідно. Так, оскільки речі, що зберігають самі себе, або ж вони є в собі, завдяки цьому факту можуть продовжувати бути, це також означає, що вони самі залишаються у стані існування. Коли суб'єктивне зберігає своє тіло, це також означає, що тіло продовжує існування. Однак і в цьому випадку існування протиставляється «вмиранню». Чи щось «є в собі», чи речі «існують», у будь-якому випадку “son” — це щось, що може змінитися на «загинути» (亡) у будь-який момент, тобто це son у відношенні до sombō («життя або смерть» 存亡), де якість тимчасовості стає істотною частиною визначення цього терміну (Ділворз, 407).

Оригінальне значення zai (在) полягає в тому, що предмет існує в якомусь місці. Тому кажуть, що zai [бути чи залишатися десь] є протилежним до «покидати» (去). Дія покидання — це переміщення з одного місця в інше чогось, що, власне, може піти саме собою. Відповідно, залишитися на певному місці може лише та істота, яка може піти сама по собі. Усі такі вживання, як zaishuku (在宿, бути вдома), zaitaku (在宅, бути вдома, всередині будинку), zaikyō (在郷, бути в рідному селі), zaisei (在世, бути живим) ілюструють цей факт. Місце, де знаходиться суб'єкт, — це соціальне місце, його дім, його рідне село чи світ. Іншими словами, це якісь людські відношення, такі як родина, село,

місто чи суспільство. Отже, «дзай» — це саме вступ або вихід із якихось людських стосунків суб'єктивно діючої істоти під час існування в таких відношеннях. Звичайно, дзай також можна сказати про «речі», але річ — це не те, що може піти само собою. Те, що така річ «є в якомусь місці», початково є персоніфікацією. Визначення місця — це прерогатива людини, і, відповідно, те, що річ є в якомусь місці, відноситься лише до того факту, що людина надає цій речі локальне визначення (Ділворз, 407).

Таким чином, у терміні сондзай Вацудзі вміщує таке розуміння існування людини, що полягає у її бутті в собі, як у фізичному суб'єкті, у тілі, що є живим, та є ініціатором динамічних процесів різноманітних соціальних зв'язків у межах її перебування у айдагарі. Можливо, ми також можемо сказати простіше, що сондзай — це «поведінкові стосунки людини» (*ningen no kōiteki renkan*). Отже, у строгому значенні сондзай стосується вираження суто буття саме людини. Буття ж речей та предметів, на думку Вацудзі, є не більш ніж персоніфікацією, яка походить від людського буття.

Але що ж у визначеному нами вище «бутті» означає бути індивідом? Першим способом в який Вацудзі розглядає людину — це через призму нашого фізичного тіла. Ми є фізичними організмами, та існуємо в такий фізичний спосіб по окремоті від один одного. Можливо цей факт і наводить нас на генералізований висновок, що, ми, таким чином і є в сутності свого існування абсолютно відокремленими один від одного. Вацудзі натомість критикує цю тезу, він вказує, що при всій нашій фізичній окремоті — вона усе одно є детермінованою спільністю. Отже, очевидно, що Вацудзі стверджує, що людське існування таке, що індивідуальність ізольованого тіла саму по собі неможливо пояснити без його зв'язку з іншими.

Європейський індивідуалізм відокремив тіло від свідомості, що призвело до розрізнення нами окремих галузей — фізіології та психології. Перша вивчає тіло як ізольований об'єкт, а друга — стан

психіки та свідомості. Якою б нормальною не здавалася така категоризація знань про окрему людину, Вацудзі сумнівається, чи це справді має сенс. На його думку, свідомість та тіло не є окремими. Ми вже позиціонуємо себе як суб'єкти, включно з нашим тілом, ми не сприймаємо його чимось випадającym з нашого «Я», не дивимось один на одного з позиції третього обличчя. Коли ми взаємодіємо з людиною, ми взаємодіємо з нею в її цілісності, в єдності її свідомості та тіла. Ми не ставимось один до одного як до грудок матерії. Свідомість є тілом, і тіло є свідомістю.

Перш за все наші тіла є суб'єктивними, ще до того як вони можуть стати об'єктивними. Так, до прикладу, і Сартр говорив про тіло, як *being for itself*, та вказував на те, що наші тіла не є виключно набором органів, кісток, м'язів, але вони є засобом завдяки якому ми взаємодіємо. Вони не є інструментами, що ми контролюємо, але фундаментально, ми перевершуємо їх – ми є чимось більшим, аніж фізичні об'єкти. То ж в першу чергу, тіла є суб'єктивними.

Він також говорить про існування між людьми прив'язаностей, особливих зв'язків, як до прикладу між матір'ю та дитиною. Звісно, це не означає, що ці зв'язки мусять бути, чи що вони завжди є, але й не скасовує того факту, що здебільшого ми спостерігаємо їх між один одним. Авжеж, ці зв'язки не піддаються якомусь імперативному закону природи, але вони все ж є такими ж реальними як, до прикладу, гравітація, навіть якщо вони не є такі ми ж об'єктивними як гравітація. Два окремих тіла пов'язуються між собою силою невидимого тяжіння, що виходить за межі розуміння нашого існування як виключно фізичних організмів, до якої дефініції ми звикли себе зводити.

Подібно, ми ділимо й тілесні відчуття. Коли, до прикладу, говоримо про спеку, або холод з кимось, ми ділимося своїм досвідом відчуття спеки, співвідчуємо її з іншими. Ми можемо розуміти, що інша людина говорить про спеку, що було б практично неможливим якби ми не були

здатними розділяти тілесні чуття. Тому, навіть при тому, що ми маємо наше суб'єктивне відчуття погоди, тим не менш, є екстраполяція того, що ми переживаємо одне явище, і, людина, що переживає спеку чи холод дає нам значення того, що і ми можемо пережити. Навіть не дивлячись на те, що ми окремісні суб'єкти, ми маємо цей комунний досвід, що є підвалиною того суб'єктивного досвіду, що ми можемо отримати. До чого б ми не зверталися, ми завжди будемо відштовхуватись від спільнісних явищ співжиття та співдіяльності.

Отже, наше буття як тіло не є виключно фізичним, воно також є суб'єктивним. Проте, ми не маємо зводити все до філософічних абстракцій, оскільки, те, що є передовим для нас в нашому житті поки ми його живемо, це, наш оригінальний власний досвід. Те, як ми живемо наше життя як людські істоти не зводиться до переживання нашої фізичності чи фізичності інших людей передусім. Спочатку ми розуміємо, ми бачимо їх, ми бачимо себе як суб'єктів.

Такий підхід дійсно резонує з науково-матеріалістичним, що розглядає явища в контексті їх фізичної присутності, їх реальності як правдивості. Така редукція не дозволяє розглянути проблему того, що означає бути людиною у найповнішій мірі. Усвідомити усю феноменологічність того, що означає існувати, бути присутнім в цьому світі.

Для Вацудзі є важливим фокусуватись не на абстрактних теоріях, а саме на проживальному досвіді. На досвіді проживання щодення. В нашій щоденності залученості до справи з суспільством, ми є взаємодетермінованими. Іntenційність щодо чогось, вже є детермінованою ним. Кожна свідомість взаємопроникає одна в одну. Люди детерміновані мною, і в такий самий спосіб я, мої дії та мої думки є детермінованими ними. Якби ми навіть хотіли думати про себе як ізольованих одиниць, це було би більше абстрактне бачення, оскільки в дійсності ми перебуваємо в цьому безперервному колообігу обміну ідей

та гадок, в потоці взаємовпливів різноманітних концепцій. Оскільки ми перебуваємо в стосунку взаємовпливу один на одного, було б дещо обнадійливо сприймати себе як окремі свідомості пов'язані лише поверхнево. Ми є в своїй сутності невіддільними один від одного.

Немає ні одного аспекту такого як свідомість, розум, «Я», що були б недотичними до комуни. У філософії Західного зразку натомість виходячи з передусім его, це породжує проблему «інших». На його думку, цієї проблеми можна уникнути оскільки «інші» включенні в нас з самісінького початку. The independence of the individual is a mode of the deficiency of community. Individual is individual only in the sense that it negates the whole – the community. “Even though an individual is not individualistic in essence, nonetheless she still stands in opposition to society precisely as an individual”. Він не заперечує, що індивідуалізм не є реальним, не є справжнім, дійсним. Буття як індивід є реальним аспектом нашого існування, але воно є предикатом цього заперечення.

Елемент Цілого в людському існуванні. “The most important thing is to investigate in what way the many individual persons constitute the whole. The only way to solve this problem is to be found in the negation of the independence of the individual person”.

Індивіди за своєю природою є пустими. Ми або індивіди або частина комуни. З народження ми переживаємо примус соєрсіон суспільства – традиції, звичаї, моделі поведінки. Речі котрі очікуються від нас – норми, культурні норми, усі ці речі відбиваються на нас. Гайдегер момент. Ми протестуємо проти нав'язаних нам норм і це є першою негациєю. Ми протестуємо проти суспільства, аби стати індивідом, і, згодом, відбувається друга негация при якій ми вже усвідомлюємо себе як частинка чогось набагато більшого Цілого. Спочатку ми негативували суспільство аби стати індивідами, і це також є конселяцією пустоти, якою ми початково є. Друга негация відбувається, коли ми вже негациємо індивідуальність аби стати суспільством. Структура людського існування

є негативною. Негації це процеси що відбуваються постійно в нашому житті.

Наразі ми зіштовхуємось зі спрощеним розумінням етики як набору формул. Але аби розуміти її потрібно виходити за межі такого спрощеного розуміння та подивитися на індивіда в іншому світлі, розглянути його природу як таку.

ВИСНОВКИ

Вацудзі Тецуро – чи не найвідоміший етик Японії воєнного та раннього післявоєнного періодів. Хоча він розглядається як фігура, яка є периферійною до знаменитої Кіотської школи філософії, він поділяє з ними ідеї про артикуляцію «порожнечі» всього суцього та підхід діалектичної контрадикції. Проте, на відміну від більш абстрактних і відверто релігійних ідей Нішіди Кітаро та Танабе Хадзіме, Вацудзі розвинув такі концепти як нінген (людина в суспільстві), нінген содзай (людське буття), айдагари (стосунки між людьми), порожнечі (ку), фудо (клімат) як основу своєї систематичної соціально-політичної етики. У той час як загальний наголос Кіотської школи стояв на епістемології, метафізиці та логіці, основним фокусом уваги Вацудзі стала етика, хоча його попередні дослідження Шопенгауера, Ніцше та К'єркегора виходили далеко за межі етики.

Неможливо не бути враженим обсягом його опублікованих доробків, а також їх надзвичайною різноманітністю, яка охоплює літературу, мистецтво, філософію, теорію культури, а також дослідження на японську, китайську, індійську та західну традиції світорозуміння. На додаток до своїх досліджень Шопенгауера (1912), Ніцше (1913) і К'єркегора (1915), у 1919 році він опублікував «Паломництва до стародавніх храмів у Нарі», його дослідження храмів і художніх скарбів Нарі, твір, що набув виняткової популярності. У 1920 році вийшла «Стародавня японська культура», дослідження японської давнини, включаючи найдавніші письмена Японії, Кодзікі та Ніхонгі. У 1925 році він опублікував перший том «Дослідження історії японського духу», а другий том вийшов у 1935 році. Це праця містила його дослідження роботи Догена (у «Шамон Доген» [Чернець Доген]), і можна сказати, що саме Вацудзі одноосібно вивів роботу Догена з майже повної невідомості на передній план філософської дискусії. Крім того, у 1925 році він

опублікував «Значення первісного християнства в історії культури», а потім «Практична філософія первісного буддизму» у 1927 році.

У проведеному дослідженні було використано ідеї мислителя, що містяться у найбільш впливових публікаціях, як «Етика» (вперше видана в 1937 році), котру С. Одін описав як головну роботу модерної Японії у галузі етичної теорії (Одін, 539) та «Фудо (Клімат та Культура)» (вид. 1927).

Таким чином, теоретичні аспекти філософії Вацудзі Тецууро включають в себе:

1. Холістичну світоглядну систему: Філософія Вацудзі Тецууро висуває ідею глибокого зв'язку між природою та людиною, де обидва аспекти розглядаються як недільні. Вацудзі Тецууро розвиває холістичну світоглядну систему, де всесвіт, людина, природа та культура сприймаються як нерозривні частини єдиного цілого. Він завжди наголошує на існуванні взаємозв'язку між людиною та світом, кажучи, що одиничне не можна розглядати в окремоті від Цілого, та, навпаки, Ціле в відірваності від одиничного.
2. Екологічна освіта: Вацудзі Тецууро акцентує на важливості екологічної освіти, яка сприяє формуванню в людей екологічного мислення та свідомого ставлення до природи. Це включає розуміння взаємозв'язків між людиною та природою, відповідального ставлення до ресурсів та розвитку сталого способу життя.
3. Критика матеріалізму: Вацудзі Тецууро розглядає матеріалізм як кореневу причину екологічних, етичних та соціальних проблем сучасного світу. Він пропонує переглянути нашу концепцію успіху, що базується на матеріальному нагромадженні, та звернутися до цінностей, пов'язаних з гармонією, співжиттям та духовним розвитком.

Практичні ж аспекти філософії Вацудзі Тецууро включають:

1. Життя в гармонії з природою: Вацудзі Тецуру закликає до активного зусилля для встановлення гармонійних відносин між людиною та природою. Це може включати розуміння та застосування екологічних принципів, раціональне використання ресурсів та впровадження сталого способу життя.
2. Сприяння мирному співжиттю: Філософія Вацудзі Тецуру підкреслює важливість розвитку миролюбних відносин між людьми. Це означає примирення різниць, сприяння взаєморозумінню, виключення насильства та розвиток соціальної солідарності.
3. Повага до духовних цінностей: Вацудзі Тецуру вбачає значення духовного розвитку та поваги до внутрішньої гармонії. Це може включати практику медитації, споглядання природи, розвиток етичних цінностей та пошук внутрішньої рівноваги.

Висновуючи, філософія Вацудзі Тецуру пропонує глибокі теоретичні підходи до розуміння людської природи та взаємозв'язку з природою, а також практичні принципи, які спонукають до проживання життя в гармонії з природою та іншими людьми. Ця філософія надає цінні настанови для розвитку сталого, екологічно свідомого та мирного способу життя. Він палко критикує західний індивідуалізм та вміщує це в терміні нінген, вказуючи на нашу фундаментальну соціальну природу, та стверджуючи, що Община або громада – є первинною. Це є сутністю людини – існувати-в-собі та бути-разом-з.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Капранов С. В. Від японізму до аніме: з історії рецепції Ніцше в Японії / С. В. Капранов // Східний світ. - 2020. - № 1. - С. 97-108.
2. Марченко, А. О. Діалектика індивідуального та соціального у філософській антропології Вацудзі Тецуру. Гілея: науковий вісник, 2019, 144 (2): 78-81.
3. “Japanese Ethical Thought in the Noh Plays of the Muromachi Period,” David Dilworth and Umeyo Hirano (trans.), Monumenta Nipponica, 24: 457–98.
4. “The Japanese Spirit,” “The Significance of Ethics as the Study of Man,” and “The Way of the Japanese Subject”, in Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents, translated and edited by D. Dilworth and V. Viglielmo (with Agustin Jacinto Zavala), Westport, CT, and London: Greenwood Press, 231–87.
5. “Watsuji Tetsurō” selections in Japanese Philosophy: A Sourcebook, James W. Hsieg, Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo (eds.), Honolulu: University of Hawai’i Press, 850–69.
6. Aidagara (Japan), By Yoshimichi Sato, Department of Arts and Letters, Tohoku University, Japan: [https://www.informality.com/wiki/index.php?title=Aidagara_\(Japan\)](https://www.informality.com/wiki/index.php?title=Aidagara_(Japan))
7. Boye Lafayette De Mente, *Kata: The Key to Understanding & Dealing with the Japanese!*, Tuttle Publishing 2003
8. Brivio, C. (2009, June 9). The human being : when philosophy meets history. Miki Kiyoshi, Watsuji Tetsuro and their quest for a New Ningen. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/13835>
9. Carter, Robert E. 2013. *The Kyoto School: An Introduction*. Albany: State University of New York Press.
10. *Climate and Culture: A Philosophical Study*, Geoffrey Bownas (trans.), New York: Greenwood Press; revised and reprinted from *A Climate: A*

- Philosophical Study, Geoffrey Bownas (trans.), Tokyo: Ministry of education and Hokuseido Press, 1961.
11. Francis Fukuyama. *The End of History and The Last Man*. (New York: Free Press. 1992). 110.
 12. Hamaguchi Eshun, Kumon Shumpei and Mildred R. Creighton, Hamaguchi, E. 1985. 'A Contextual Model of the Japanese: Toward a Methodological Innovation in Japan Studies', *Journal of Japanese Studies* 11(2): 289-321.
 13. Keown, D. (2004). *A Dictionary of Buddhism*. : Oxford University Press. Retrieved 20 Jun. 2023, from <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198605607.001.0001/acref-9780198605607>.
 14. Krueger, J. (2019). Watsuji's Phenomenology of Aidagara: An Interpretation and Application to Psychopathology. In: TAGUCHI, S., ALTOBRANDO, A. (eds) *Tetsugaku Companion to Phenomenology and Japanese Philosophy*. *Tetsugaku Companions to Japanese Philosophy*, vol 3. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-21942-0_11
 15. Odin, Steve (2017). "Japanese Philosophy". In Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
 16. *Pilgrimages to the Ancient Temples in Nara*, Hiroshi Nara (trans.), Portland, Maine: Merwin Asia.
 17. *Purifying Zen: Watsuji Tetsurō's Shamōn Dōgen*, Steve Bein (trans.), Honolulu: University of Hawai'i Press.
 18. Sevilla, A. L. (2016). The buddhist roots of watsuji tetsurō's ethics of emptiness. *The Journal of Religious Ethics*, 44(4), 606–635. <http://www.jstor.org/stable/26450620>
 19. Sevilla, Anton Luis. "Watsuji Tetsurō's Global Ethics of Emptiness," 2017. doi:10.1007/978-3-319-58353-2.

20. Stephen S. Large, "The Patterns of Taisho Democracy." in *Japan Examined*, eds. Harry Wray and Hilary Conroy (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983). 180.
21. Tam, Ka Pok. (2020). On the Relation between Watsuji Tetsurō's Ningen Rinrigaku and Mencius' Five Relationships-A Critique from the perspective of Mou Zongsan's Moral Metaphysics, *Taiwan Journal of East Asian Studies*. 17. 135-182. 10.6163/TJEAS.202012_17(2).0005.
22. Tanizaki Junichiro. *In Praise of Shadows*, trans. Thomas J. Harper and Edward G. Seidensticker (New Haven, Conn.: Leete's Island Books. 1977).
23. Watsuji Tetsurō, 1992, *Watsuji Tetsurō Zenshū* (Complete Works of Watsuji Tetsurō), 27 vols., Abe Yoshishigo et al., Tokyo: Iwanami Shoten.
24. Watsuji Tetsurō's *Rinrigaku: Ethics in Japan*, Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter (trans.), Albany: State University of New York Press.