

ЭТНОС И ЭТНИЧНОСТЬ

А. Шажинбатын

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЯПОНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация: В современных исследованиях о Японии и японском обществе и особенно в так называемых теориях «Нихондзин рон» и «Нихон бунка рон» (теорий о японской этнопсихологической и культурной специфике) антропологический подход к анализу их своеобразия занимает одно из важных мест. Японское общество наших дней представляется многим исследователям как качественно отличное от других обществ мира, поскольку при идентичности технического уровня развития Японии и других развитых капиталистических стран первая обладает качественно более высоким социокультурным потенциалом, важным антропологическим компонентом которого является «японская личность». Сегодня личность как феномен японской культуры интерпретируется в японоведении с позиции трех основных направлений: вестернизаторско-модернизаторского, акцентирующего внимание на развитии индивидуалистической личности в японском обществе; уникалистского, для которого личность японца с ее группистскими ориентациями является неповторимым «плодом» японского культурного и социального развития, и японизаторского, видящего в японском обществе и его социокультурном потенциале модель для подражания в других странах мира, поскольку этот потенциал, и в частности такая его часть, как модель идентичности личности, соответствует требованиям «общества будущего», определяемого исследователями как «постиндустриальное общество», «общество эпохи культуры» или как «альтернативное общество», «информационное общество».

Ключевые слова: психология, культура, просвещение, идентичность, социальное развитие, модернизация, антропология, личность, социокультурный, японский.

Концепция «Японского человека» и его мировосприятия

Как правило, анализ личности в литературе о Японии начинается с рассмотрения концепции человека в японской культуре. Известный японский социопсихолог профессор Осакаского университета Хамагути Эсюн отмечает: «Японский взгляд на человека имеет много общего со взглядами народов Восточной Азии, но значительно отличается от взглядов народов Запада...»¹. Американский исследователь Р. Холлоран, сравнивая существующие в англо-американских странах и в Японии представления о человеке, его значении и месте в обществе, выделяет ряд характерных для этих культур различий. Его взгляды в общем отражают характерные для

буржуазного японоведения Запада конца 60-х годов черты, и в первую очередь в них акцентируется «гуманистическое начало» буржуазного общества Запада. Холлоран пишет, что западное общество стремится, во-первых, к полному гуманному выражению личности, японское же общество хочет подчинить личность целям достижения гармонии в группе. Во-вторых, на Западе люди считаются «равными», даже если к ним не всегда и относятся как к равным, а в Японии полагают, что людям «свойственно» быть «неравными» и у каждого есть свое место в иерархии². В-третьих, «западный демократ» в идеале отличается терпимостью и признает многообразие в обществе, в то время как для японцем характерны нетерпимость и стремление к конформизму³. И, наконец, в-четвертых, западный

¹ Хамагути Эсюн. «Нихонрасиса» — но сайхаккэн. Токио: Нихон кэйдзай симбунся, 1977. С. 52.

² Halloran R. Japan: images and realities. Tokyo: [Rutland]: Tuttle, 1970. P. 156.

³ Там же.

гражданин утверждает, что как «свободный человек» он обладает определенными неотъемлемыми правами, а «японец считает, что как член семьи-нации он имеет определенные долги и обязанности»¹.

Во всех расставленных американским исследователем акцентах прослеживается общее для вестернизаторского подхода того времени стремление рассматривать буржуазно-демократические институты Запада как идеальный вариант для раскрытия человека и его способностей, как системы, позволяющие наиболее полно выразить гуманистические принципы общественного развития. В буржуазном японоведении нередко концепция человека интерпретируется в одномерном «культурном» аспекте, исключая классовые социально-исторические и культурно-исторические модификации понимания человека, его места и роли в обществе и в окружающем человека мире. Такой подход к концепции человека характерен не только для вестернизаторского направления, акцентирующего культурное превосходство Запада и отсталость, по крайней мере в области гуманистической традиции, других культур, но и душ других направлений современного буржуазного японоведения, видящих в японской социокультурной традиции и в «человеческих факторах» ее развития основной залог сегодняшних успехов Японии в конкурентной борьбе с ведущими западными странами. «Отноцентристы» понимают человека не как продукт эпохи, а как «вечный плод» с «дерева культуры», поэтому сущность этого «плода» зависит от корней, питающих «дерево», однако сами корни, по их мнению, питаются только источниками далекого прошлого.

Японский психолог Кимура Сын среди факторов, способствовавших складыванию основных социальных воззрений и установок японца, его взглядов на общество и на человека, культурно-психологической модели его сознания и поведения, указывает на «традицию народа, живущего в островной стране, народа, к которому культурное влияние материка обычно проникало косвенными путями из-за моря, народа живущего в муссонном поясе и в то же время в зоне, где регулярно сменяют друг друга четыре относительно теплых времени года, народа, издавна проживавшего на Японских островах в условиях одноязычия и гомогенности...»².

Наряду с анализом экологических и культурно-исторических факторов формирования концепции

человека в японской культурной традиции ряд исследователей акцентируют внимание на идеологических и мировоззренческих характеристиках японской культуры, сыгравших большую роль в развитии «японского понимания» человека и отразивших в то же время в себе специфические стороны мировосприятия японцев.

Итальянский культурантрополог Фоско Марани, рассматривая характерный для японской культуры взгляд на человека³, утверждает, что его концептуальной основой является «синтоистский витализм». Синтоистское мироощущение, преобладающее в японском антропологизме, по мнению итальянского исследователя, позволяет предположить, что «концепция человека в японской мысли в сущности позитивная и оптимистическая»⁴. В мифологии синто «нет четкой разграничительной линии между человеческим и сверхчеловеческим или божественным. Она никогда не представляла человека, утратившим изначальное блаженное существование», пишет миссионер Дж. Спе⁵. Жизнь на земле, согласно синтоистским представлениям, — «это благо... В ней нет ничего трагического, ничего такого, что нельзя бы было искупить... В синтоистской мысли нет пороков фрейдистской психологии: рождение здесь не рассматривается как начало отчуждения человека... Иноти (жизнь) не проецирует человека в индивидуализированное бытие; она дает ему пристанище», поскольку человек как «ками» (божество) проецируется в земной мир⁶.

С распространением буддизма в Японии «оптимистический» взгляд на человека и человеческую природу не только не был вытеснен из японского мировоззрения, но, напротив, под его влиянием буддизм в Японии приобрел оптимистическую окраску. Согласно синтоистским убеждениям, «рай» находится здесь, на земле. Это и составляет основу японского витализма, его оптимистического взгляда на жизнь и на человека, поскольку сам рай доступен человеку при его жизни, а вернее, в самой жизни на земле⁷. Такой взгляд на мир и на место

³ Maraini P. Japan and the future: Some suggestions from Nihonjin-ron literature.— Riv. intern. di scienze econ. e commerciali, Milano, 1975, a.22, № 7/8, p. 621–686.

⁴ Там же. С. 660.

⁵ Spae J. Shinto man. Tokyo: Orient inst. for religious research, 1972. P. 31.

⁶ Там же. С. 31–36.

⁷ Maraini P. Japan and the future: Some suggestions from Nihonjinron literature.— Riv. intern. di scienze econ. e commerciali, Milano, 1975, a. 22, № 7/8, p. 661.

¹ Там же.

² Кимура Сюн. Нихонджинно синсо: оинри: «Иэ» сякай-но кики. Токио: Со: гэнэя, 1977. С. 61.

человека в нем кажется особенно оптимистичным в сравнении с господствующими на Западе христианскими концепциями человека и мира. «Синто не знает ни конца света, ни дня Страшного суда, ни душ, жаждущих избавления от грехов, ни идеи спасителя...»¹. Каждый синтоист, отмечает патер Спе, должен открыть свой собственный божественный путь — «путь ками», но это «открытие» не столько личное дело, сколько обретенный им в согласии со своей общиной путь. Синто отвергает постоянные и универсальные моральные законы и ценности. Будьте чисты, искренни, верны своей человеческой природе — и у вас все будет хорошо. «Синто знает «нечистое», но не знает «зла» и мало заботится о нем, зло в синто — это просто отклонение (магару), его можно исправить и оно будет поправлено»².

Мараини считает, что этот «оптимистический взгляд на человека имеет ряд важных последствий для всей панорамы японской жизни и общества. Если человек никогда не пережил падения, если, напротив, от природы он добродетелен, тогда, очевидно, его следует принимать таким, каков он есть; всякое деление «человека» как целостности на высокую, благородную, вечную и, вероятно, добрую душу и на низкую, вульгарную, тленную, а, возможно, и злую плоть — все это пустой звук»³. Его мнение разделяет и японский философ Накамура Хадзимэ: «Насколько японцы склонны принимать внешний и объективный мир таким, каков он есть, настолько же они склонны принимать естественные влечения и чувства человека таковыми, каковы они есть, и не стараются подавить их или бороться с ними»⁴.

Американский культурантрополог Р. Бенедикт также отмечает, что «в японской философии плоть — не суть зло»⁵. Японцы, пишет она, «считают физические удовольствия благими и достойными культивирования делами... Тем не менее они не могут предаваться только им. Удовольствия не должны вторгаться в серьезные жизненные дела»⁶. Для

японского мышления не существует поэтому конфликта и противоречий между трудом, трудовой этикой, моральным поведением и удовольствиями, плотскими желаниями» поэтому среди идейных и поведенческих стимулов модернизации Японии не следует искать каких-то эквивалентов «протестантской этики». Японское трудолюбие этически не противостоит японскому гедонизму: оно не требует и аскетизма, отмечает Мараини. «Труд и отдых как альтернативы человеческого континуума «тело-душа» никоим образом нельзя рассматривать как антитетические или несовместимые друг с другом. Они — не что иное, как два аспекта одного и того же: бытия человека в опыте его способностей, жизни в действии, реализованного на практике витализма. Отдых — это свободные упражнения, труд — дисциплинирующие упражнения мускулов, ума, чувств, тела, души человека. Игра — это творческая работа; работа — это серьезная игра. Удовольствие — это наслаждение богатством и щедростью жизни; работа — это контролируемое богатство, приносящее щедрость. Все это может послужить, по крайней мере частичным, объяснением того удовольствия, которое японцы, очевидно, получают от работы, той энергии, с которой японцы берутся за всякое дело, тех кажущихся легкими способов, при помощи которых они осуществляют свои наиболее амбициозные планы. Это может также помочь лучшему пониманию того, почему работа и дом, труд и досуг, работа и семья так тесно переплетены в Японии»⁷.

О характерном для японской культуры принятием человека «таковым, как он есть» Ф. Мараини связывает и японское понимание элитаризма. Японский элитаризм основывается, по его мнению, на видимом естественном различии людей. «Японцы самим фактом признания человека в его экзистенциальном единстве принимают также полностью и эти важные практические последствия его. Элитаризм предполагает иерархию и конкуренцию... Иерархия является настоящим спинным хребтом японского общества. Конкуренция существует на всех уровнях как среди индивидов, так и среди групп, хотя многое тщательно прикрывается совершенно другим покрывалом...»⁸. С культурной концепцией «естественного человека в его экзистенциальном единстве» связаны, по словам итальянского культурантрополога, и японский «дух терпимости», и «иде-

¹ Spae J. Shinto man. Tokyo: Orient inst. for religious research, 1972. P. 36.

² Там же. С. 52.

³ Maraini F. Japan and the future: Some suggestions from Nihonjinron literature.— Riv. intern. di scienze econ. e commerciali, Milano, 1975, a. 22, № 7/8, p. 662.

⁴ Nakamura Hajime. The ways of thinking of eastern peoples: India, China, Tibet, Japan. Honolulu: East-West center press, 1964. XX, p. 372.

⁵ Benedict R. The chrysanthemum and the sword: Patterns of Jap. culture. Boston: Cambridge: Riverside press, 1946. P. 189.

⁶ Там же. С. 177.

⁷ Maraini F. Japan and the future: Some suggestions from Nihonjinron literature.— Riv. intern. di scienze econ. e commerciali, Milano, 1975, a. 22, № 7/8, p. 663.

⁸ Там же. С. 664.

ал гармонии (ва): «Принять означает признать существование других людей и их своеобразия; гармония — это такое желательное состояние, при котором индивидуальные или групповые различия слиты в общем взаимопонимании. Терпимость и гармония в известной мере контрастируют с иерархией и конкуренцией, но здесь мы снова сталкиваемся с двумя важными первичными полярностями, для достижения которых людям в разные моменты в плюрализме японского общества представляются разные пути и разные средства»¹.

Американский антрополог, ассистент профессора Гавайского университета Такиэ Сугияма Лебра² видит в японском стиле гуманизма, в японском антропоцентризме одну из характерных черт культурного этоса и понимания человека в национальной культурной традиции: «Среди различного рода предметов, с которыми люди могут иметь отношения, японцев, очевидно, более всего интересуют «социальные» объекты, собственно говоря, другие человеческие существа, хито (по японски «хито» означает и «личность», и «других людей»). Когда индивид испытывает внутреннее удовлетворение или боль, радость или страдание, надежду или отчаяние, он склонен думать о своих отношениях с другими»³. Анализируя поведение японцев с позиций социально-интеракционистского подхода, Лебра отмечает, что среди трех выделяемых американским социологом Т. Парсонсом категорий объектов человеческого поведения — социальных, физических и символических — японцев более всего интересует первая, а две другие приемлются и рассматриваются ими через призму «социальной озабоченности», поскольку «социально озабоченные люди склонны низводить даже несоциальные объекты, будь то символические или физические, до человеческих масштабов»⁴.

О характерном для японской культуры антропоцентризме писал и И. Бен Дасан⁵. Он подчеркивал, что для японцев «нингэнсэй» («человечность») представляет собой «первичную реальность», ей отдается приоритет над всем остальным, в то время как таким символическим репрезентациям, как законы, слова, разум, отводится вторичная роль: поэтому в основе японской поведенческой логики

лежат «принципы» (воли их только можно так назвать): «закон по ту сторону закона», «слово по ту сторону слова», «разум по ту сторону разума»⁶.

Необычайно высокая озабоченность социальными объектами и социальными отношениями, составляющая основу японского культурного этоса и японского антропоцентризма, порождена, по мнению Т. С. Лебры, спецификой культурно-исторического развития страны и в первую очередь тем фактом, что в течение долгого времени она не вела войн за выживание о внешними врагами; для других стран, истории которых знаком опыт таких войн, борьба за выживание стала источником мобилизации интереса к физическим и символическим объектам⁷. Если субъект действия озабочен, в первую очередь символическими и физическими объектами, то он считает, что эти объекты были созданы для него, что имя можно манипулировать, их можно эксплуатировать и контролировать, поскольку перводвигатель всегда находится в нем самом к его можно идентифицировать с желаниями, целями и силой субъекта. Если же эти материальные и символические объекты приемлются как конечная реальность или как преодолимая сила, требующая покорности и уважения, тогда перводвигатель находится в руках объектного мира и определяется как причина происхождения, цель, инициатор, родоначальник, контролер поведения различных элементов универсума. Влияние в культуре, акцентирующей внимание на интересе к физическим и символическим объектам, всегда имеет односторонний характер и направлено из центра на периферию; такого рода ориентация характерна для западных и для некоторых восточных, в том числе и китайской, культур. Лебра именует эту ориентацию «односторонним детерминизмом»⁸.

Этот «одностороннего детерминизма», по мнению Лебры, нашел свое отражение в таких феноменах европейской культуры, как монотеизм, «дух» в гегелевской метафизике, идея» в платоновском реализме, понятие естественного права, историческая концепция «истории», идеи «диктатора», «спасителя» или «простого гражданина», «обожествленного» индивидуализмом.

¹ Там же. С. 665.

² Lebra T. Japanese patterns of behavior. Honolulu: Univ. press of Hawaii, 1976. XVIII, 297 p. Bibliogr.: p. 271–287.

³ Там же. С. 2.

⁴ Там же. С. 5.

⁵ Ben-Dasan J. The Japanese and the Jews / Tranel. from the Jap. by Gage R. L. New York, Tokyo: Weatherhill, 1972. XI, 193 p.

⁶ Там же. С. 102.

⁷ Kumon Shumpei. Some principles governing the thought and behavior of Japanists (contextualists).— J. of the Jap. studies, Seattle, 1982, vol. 8, № 1, p. 6.

⁸ Lebra T. Japanese patterns of behavior. Honolulu: Univ. press of Hawaii, 1976. XVIII, 297 p. Bibliogr.: p. 271–287.

Если же первичной заботой «действующего лица» (актера) является социальный объект, как это имеет место в японской культуре, тогда субъект в своей поведенческой ориентации проявляет повышенный интерес и особые экспектации относительно действий «другого» и их возможного влияния на его действия и поведение в дальнейшем. «Японское Эго действует относительно Другого, зная или подозревая ответ Другого, и Другой в свою очередь, отвечая согласно или вопреки экспектациям Эго, влияет на дальнейшее его поведение... Активизация цепочки связей не может быть приписана исключительно Эго или Другому, но только им обоим или отношениям между ними. Действующее лицо не способно определить первоначальную причину и, вероятно, безразлично к его существованию. Вместо этого оно, скорее, сознает существование взаимовлияния между ним самим и его объектом»¹. Эту характерную для японской культуры ориентацию Дебра называет «интеракционным релятивизмом»². «В интеракционном релятивизме актер действует определенным образом не потому, что его понуждает к этому внешний первоначальник или такой внутренний первоначальник, как непреодолимая страсть или желание, его поведение, скорее, есть результат взаимодействия и взаимного влияния самого его и его объекта»³. Если «односторонний детерминизм порождает эпистемологически и идеологически стремление к дифференциации, к отделению одного элемента от другого: субъекта от объекта, одного объекта от другого, сверхъестественного от естественного, человеческого от нечеловеческого, души от тела, бесконечного от конечного, истинного от ложного, победителя от побежденного, черного от белого, да от нет, то интеракционный релятивизм, напротив, склонен подавлять такие различия и скорее связывать вещи, чем рассматривать их дискретно. На этом основании можно сказать, что интеракционному релятивизму соответствует императив соединения и слияния, а одностороннему детерминизму — императив дифференциации и разделения»⁴. В культуре одностороннего детерминизма действующее лицо определяет или объясняет свое поведение четко и просто: «так я хотел», «такой-то приказал сделать так», «так сказано в Библии» и т.д. «Интерпретация

поведения, направляемого интеракционным релятивизмом, включает ситуационную варьируемость и комплексность и соблюдение общего баланса среди соответствующих данному действию факторов. Вещь в целом «зависима»⁵. Лебра определяет два нарисованных ею культурных типа как «идеальные», не существующие в чистом виде ни в одной земной культуре, однако японский культурный этос «значительно ближе к интеракционному релятивизму, чем к одностороннему детерминизму, в то время как традиционная западная культура ближе ко второму, чем к первому»⁶. И китайская культура значительно ближе, чем японская, отмечает американский антрополог, к одностороннему детерминизму. «Социальная озабоченность» и «интеракционный релятивизм» предполагают друг друга и вызывают друг друга, «взятые вместе, они характеризуют японский этос. «Социальный релятивизм» и есть тот термин, который передает эту комбинацию»⁷. «Социальный релятивизм», по словам Лебры, не только представляет японскую поведенческую основу, но и те мировоззренческие установки, которые формируют взгляд на человека и японский антропоцентризм. «В то время как западный человек расчленяет личности на душу и плоть, или на божественную и дьявольскую половины, и пытается подчинить одну другой японец не признает такого разделения и, скорее, приемлет целостное существование человека как сбалансированного естественного единства. Колебания западного человека между неистовой безбожной агрессией и виноватым благочестивым смирением кажутся японцу натянутыми и бессмысленными»⁸. На Западе (и особенно в его интеллектуальной истории) рациональность приобрела особенно высокий статус. «Можно сказать, что развитие западной цивилизации — это процесс роста рационализации, во время которого человек обрел свободу от эмоциональной иррациональности. Обязательная рациональность и подавление эмоциональной увлеченности являются, очевидно, другим парадоксальным результатом признания непреодолимости страстей. В Японии же рациональность не получила такого высокого статуса, но и эмоциональность не деградировала до уровня иррациональности... Рациональность и эмоциональность не представляются японскому

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 7–8.

⁴ Там же. С. 8.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 9.

⁸ Там же. С. 18.

уму взаимоисключающими»¹. В западной культуре человек всегда понимается дуалистически в анти-тезе и конфронтации духа и плоти. Поэтому его эмоции, особенно сексуальные влечения и страсти, должны быть преодолеваемы своей антитезой — строгим аскетизмом. Если любовь и ненависть сильны и неодолимы, то контролировать их должно религиозное чувство греха, отсюда и основная тема западной морали, утверждающая господство духа, ума над плотью. Не случайно и то обстоятельство, что психоаналитическая теория Фрейда, исходящая предположительно из представления о сексуальной агрессивности и репрессивности человека, родилась на европейской культурной почве. Японцы же, которые в своих эмоциях проявляют склонность к «мягкому пафосу»² и тонким чувствам, считают типичную для западной культуры ассоциацию вины с плотскими желаниями неестественной и бесчеловечной. Природа — это и есть природа, сказал бы японец, и все, что есть в природе, включая и сексуальные желания, невозможно отвергать. Японцы сами называют это отношение к природе и желаниям «ёкубо: сидзэнсюги» («натурализм желаний»). Открытое принятие сексуальности возможно только при уравновешенных, укрощенных эмоциях и было бы опасно в культуре с «полнокровными» эмоциями»³.

В японской культуре человек «переживается» и «осмысливается» в рамках «земного», «посюстороннего» мышления и все стороны его бытия, всё его экзистенциальное многообразие рассматривается как естественная целостность, нераздираемая и неразрушаемая внутренними противоречиями. Сам человек в его естественности и социальности занимает центральное место в японском миропонимании, поэтому в мире существуют гармония и близость между сверхъестественным и естественным, между человеком и другими формами жизни. «Можно оказать,— утверждает Лебра,— что этот космологический «гуманизм» японского стиля согласуется с социальным релятивизмом в том отношении, что социальный релятивизм требует, скорее, горизонтального размещения и соотношения всех элементов универсума и придачи им общего «человеческого» статуса, чем установления иерархи-

ческого контроля над ними со стороны верховного хранителя порядка...»⁴.

Близки к позиции Т. С. Лебры и взгляды группы японских ученых — сторонников теории контекстуализма, рассматривающих с позиций контекстуального мировосприятия японцев концепцию человека в японской культуре. Профессор Токийского университета Кумон Сюмпэй⁵, один из сторонников этой теории, связывает эту концепцию с холистическим мировоззрением, составляющим отличительную особенность японской культуры. В большинстве культур мира процесс познания развивается двумя параллельными путями: первый — это путь разделения, различий, индивидуализации, когда отдельные объекты выделяются из окружающего мира и получают наименования; второй — путь абстракции, классификации и категоризации, т.е. когда объекты, идентифицируемые как единичные предметы, группируются и классифицируются по отдельным категориям. В этих процессах японский и западный стиль познания мира идентичны. Однако в анализе целого по частям и связывающим эти части отношениям, а также в интеграции элементов в более общее понятие, в более «обширное целое» между японской и западной культурами существуют серьезные различия. Японцы придерживаются холистического взгляда на мир. Природа японского ума «аналитическая», западного — «понимающая».

«Процесс познания у японцев,— отмечает Кумон Сюмпэй,— в большинстве случаев идет от целого к его частям. Для них понять что-то — это разделить его на части»⁶. В японском языке глаголы со значением «быть понятым» (вакару) и «разделить» (вакарэру) имеют один корень, в европейских же языках этимологически глаголы со значением «понять» восходят к латинскому «comprehendere», что буквально означает «сложить», «собрать», для обозначения понятия «причина, разумный повод» в японском языке употребляется слово «котовари», что в буквальном переводе означает «разделение вещей». В отличие от этого западный процесс познания идет от частного к целому: сначала схватываются отдельные элементы, а затем они складываются в единое целое. Поскольку процесс познания у японцев начинается с нечетко схвачен-

¹ Там же. С. 18–19.

² Ishida Eiichiro. A culture of love and hate.— In: Japanese culture and behavior: Sel. readings / Ed. by Lebra T a. Lebra W. P., Honolulu, 1974. P. 27–36.

³ Lebra T. Japanese patterns of behavior. Honolulu: Univ. press of Hawaii, 1976. XVIII, 297 p. Bibliogr.: p. 18

⁴ Там же. С. 10.

⁵ Kumon Shumpei. Some principles governing the thought and behavior of Japanists (contextualists).— J. of the Jap. studies, Seattle, 1982, vol. 8, № 1, p. 5–28.

⁶ Там же. С. 9.

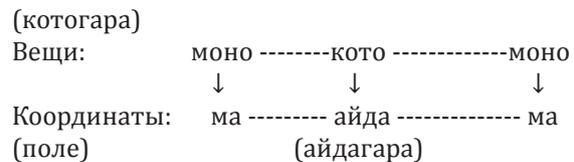
ного (возможно, правым полушарием мозга) целого, мы можем сказать, что они холисты. В то же самое время очевидно, что они также... могут мыслить дуалистически или плюралистически, используя аналитические способности своего ума. Они даже сознают возможность конфликта между «целым» и «частями» и признают также противоположность между «объектом» и «субъектом», «формой» и «содержанием», «сознанием» и «подсознанием», «я» и «ты» и т.д.

Однако японцы склонны смотреть на эти дуалистические компоненты не как на конфликтующие, а как на дополняющие. Очень часто граница между двумя полюсами неясна и дуалистические компоненты пронизывают друг друга и взаимопереплетаются¹. Такая специфика японского мировосприятия, по мнению Кумона Сьюмпэя, объясняется в немалой мере влиянием буддизма. Буддийская концепция «пустоты», например, признает за ней форму, «форма» и «пустота» дополняют и пронизывают друг друга; согласно одной из буддийских сутр, «пустота есть форма и форма есть пустота»².

Холистическое мышление характерно для самых различных сфер японского мирознания: практического, теоретического, языкового. Японцы ориентируются на целостность, однако эту ориентацию нельзя назвать синтетическим мышлением, поскольку она основывается не на синтезе тезиса и антитезиса, а на непосредственном целостном мировосприятии. В практических делах, например, японцы, как правило, начинают с общего заявления о деле, а затем переходят к деталям и более специальным вопросам. Поэтому при принятии группового решения они сначала пытаются достичь согласия относительно общего принципа, а затем дискутируют по частным проблемам принимаемого решения. Структура японского языка хорошо отражает своеобразие холистического мышления. В нем существуют формы, которые, по мнению автора, можно назвать логическими и физическими системами. Логическая система — это «концептуальная отсылочная рамка», которая включает ряд отдельных компонентов, устанавливает отношения между ними и передает информацию о них. Все эти компоненты формируют единое целое. Под «физической системой» Кумон понимает «концептуальную отсылочную рамку», которая включает несколько координат, или полей (времени или

пространства), и объектов, размещенных в этих координатах, или полях. В японском языке есть два слова для выражения понятия «вещь»: «моно» и «кото». Слово «моно» относится непосредственно к вещам, предметам, слово «кото» — к отношениям или информации, связывающим предметы «моно». Два «предметных» ряда «моно» и «кото» образуют объектную или логическую систему, по японски «котогара». В японском языке есть также два слова «ма» и «айда», выражающих понятия пространственно-координатных отношений: «ма» передает место в координатном пространстве, где находится «моно», а «айда» выражает отношения, связывающие различные «ма» с целью создания «айдагара», т.е. контекста. «Айдагара» и есть то, что Кумон называет «физической системой». Эти ряды и структуры создают вместе ту ткань японского мировосприятия, которую автор представляет в виде следующей схемы (см. схему I).

Схема I³



В рамках этой схемы, отражающей специфику японского мировосприятия и его выражения в языке, Кумон Сьюмпэй рассматривает и слово «нингэн» («человек»). Анализ слова «человек» в такой сетке позволяет выявить многозначность понятия «человек» в японском культурном и языковом контекстах. Слово «нингэн» имеет, по крайней мере, три основных значения: 1) человеческого существа, находящегося в координатном пространстве «ма»; 2) группы людей, находящихся в социальном («физическом») поле — «айдагара» и 3) социального поля как формы «абстрактной» связи⁴. Эта множественность значений слова «нинган», увиденная через лингвистическую призму, стала ключом к контекстуальной философии, отражающей основные стороны японского мирозерцания, и в том числе японского антропологизма. Холистический принцип можно обнаружить во многих явлениях японской жизни. Так, например, в отличие от большинства западных

¹ Там же.

² Там же. С. 10.

³ Kumon Shumpei. Some principles governing the thought and behavior of Japanists (contextualists).— J. of the Jap. studies, Seattle, 1982, vol. 8, № 1, p. 2.

⁴ Там же. С. 12.

культур в Японии, называя человека, вначале ставят фамилию (широкая отсылочная рамка), а затем имя (более частное). Японское предложение часто начинается с упоминания самого общего, затем говорящий переходит к частностям, выражающим отдельные предметы, находящиеся в пространстве рассказа, и включает предложение субъективной оценкой сказанного, которая выражается соответствующей глагольной формой. При такой структуре предложения собеседник до конца не знает истинного отношения говорящего к предмету, его настоящих намерений и мнения, последний же может в заключительный момент переставить все акценты в предложении и подать свой взгляд в ином виде.

«Такого рода структура предложения крайне хороша для тех, кто не имеет своего собственного мнения или готов, следя за реакцией публики, представить или переменить мнение таким образом, чтобы оно соответствовало мнению слушающих. С другой стороны, такого рода структура предложения осложняет жизнь слушателей, привыкающих гармонично соглашаться с тем, что говорит их лидер, иногда она даже становится жалкой. Во всяком случае,— заявляет Кумон Сямпей,— я думаю, что люди, получившие воспитание в такой лингвистической среде, обладают способностью читать, что у человека на уме. Только представитель культуры, в которой люди невербальным способом узнают о мыслях друг друга, может успешно использовать язык с такой структурой»¹.

Другим аспектом японского взгляда на мир Кумон Сямпей считает «японский реализм» или «японский прагматизм»². «Будучи холистами,— утверждает он,— японцы, очевидно, внутренне не доверяют силе аналитического разума и абстрактного анализа, хотя они и любят в известной мере поиграть в них и охотно используют их для определенных целей. Иначе говоря, они хорошо знают ограниченные возможности силы аналитического ума. Для японца все, что нужно изучить аналитически, сначала схватывается или понимается как целое, не умом (который пользуется левым полушарием мозга), а интуицией (использующей правое полушарие). Объект изучения — это нечто конкретное, нечто подлинно реальное, заключающее в себе бесконечное множество аспектов, компонентов и свойств, так что просто невозможно для

ограниченных способностей человеческого разума познать их все полностью. Иными словами, слова, обозначающие понятия, созданные умом в процессе познания, не могут полностью передать реально существующее целое»³. Поэтому для японцев не существует каких бы то ни было концептуальных конструкций, созданных умом, для них они вторичны и несущественны: теории, законы и т.д. неизбежно осуждены на провал перед лицом реальности. «В этом смысле японцев можно назвать «реалистами, поскольку они никогда не доверяют полностью «логосу», «принципам» или «законам» — ни природным, ни человеческим. Согласно их убеждениям, так называемые законы не созданы богом, но искусственно изобретены человеком при помощи ограниченной силы его ума»⁴.

В таком взгляде на человеческий ум и на его способности лежат истоки японского прагматизма: неудача при анализе не толкает их на путь теоретического поиска ее объяснения, а заставляет их вернуться к первоначальному целому, т.е. к реальности. Интересно отметить, что японское слово «котовари» помимо выше отмеченного значения «разум, разумный довод» имеет еще одно значение: «отказ», «отклонение», «извинение». Кумон считает этот факт лингвистическим подтверждением того, что «японцы склонны полагаться на разум главным образом тогда, когда они хотят отказаться от конструктивных и гармоничных отношений с другими»⁵.

Эта особенность японского мышления и мировосприятия заключает в себе и некоторые негативные элементы. Во-первых, японцы «прилипают» к любым существующим концептуальным конструкциям (законам, теориям), не прилагая особых усилий к их рациональному совмещению и не заботясь о возможности их приложения к реальной жизни: «Актуальное поведение японца в действительности не определяется законами... По моему мнению, им управляют различные по своей конфигурации принципы, о которых японцы знают, не сознавая их, и о которых они не любят говорить на языке концептуальных конструкций»⁶. Во-вторых, такое безразличное усвоение противоречивых, а подчас и ненужных элементов распространяется не только на концептуальные схемы, но также и на все арте-

¹ Kumon Shumpei. Some principles governing the thought and behavior of Japanists (contextualists).— J. of the Jap. studies, Seattle, 1982, vol. 8, № 1, p. 13.

² Там же. С. 14.

³ Там же. С. 14.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 15.

⁶ Там же.

факты. Так, например, крестьяне в современной Японии любят приобретать новую сельскохозяйственную технику, не размышляя о тех долгах, в какие они влезут с покупкой техники, и об ее эффективности.

В этих чертах мышления и поведения японцев Кумон Сюдзэй видит доказательство их «контекстуального содержания». Впервые же слово «контекстуализм» («кандзинсюги») было употреблено японским социопсихологом профессором Осацкого университета Хамагути Эсюном в его книге «Новая трактовка своеобразия японского национального характера и японской культуры»¹. Он, в частности, отмечает, что характерный для японской культуры поведенческий ситуационализм в значительной мере продиктован лежащими в ее основе представлениями о человеке и о его месте в обществе. Эти представления в корне отличаются от концепции человека, сложившейся в западной культуре, поскольку социальное существование человека по-разному определяется на Востоке и на Западе. Если на Западе человек по своей сущности считается индивидуалистически мыслящей, автономной личностью-субъектом со своим относительно константным сознанием, то на Востоке агрегатным состоянием человека

считаются взаимозависимость и взаимопомощь². Японское слово «нингэн», выражающее понятие «человек», если его анализировать иероглифически, буквально означает существование «человека с человеком». Поэтому можно считать его словом, в котором отражено существование «человека» как «контекстуала». «Мы, японцы,— утверждает Хамагути Эсюн,— приемлем существование человека в его нераздельной связи с межличностными отношениями»³. На эту же сторону понимания человека в японской культуре указывал и известный японский философ Вацудзи Тэцуро: «Если смотреть на предмет в общем, то слово хито (по-японски «человек») имеет значения «я», «другой», «люди» и наводит на мысль о таком своем значении, как мир»⁴. Из семантики японского слова «человек», отмечает Хамагути Эсюн, «ясно, что оно означает бытие с имманентным сознанием отношений с другими, т.е. бытие человека, живущего среди людей. В западных же языках слова, выражающие понятие «человек», не содержат в себе значения «отношения с другими». Кап и person означают независимых друг от друга поведенческих субъектов. Поэтому для выражения межличностных отношений в этих языках необходимы другие слова: human relation или interpersonal relationship»⁵.

Список литературы:

1. Антология исследований культуры. Отражения культуры. М., 2011.
2. Антология исследований культуры. Символическое поле культуры. М., 2011.
3. Бенедикт Рут. Хризантема и меч: модели японской культуры. М., СПб., 2013.
4. Личность. Культура. Этнос. Современная психологическая антропология. М., 2001.
5. Хамагути Эсюн. «Нихонрасиса» — но сайхаккэн. Токио: Нихон кэйдзай симбунся, 1977.

References (transliteration):

1. Antologiya issledovaniy kul'tury. Otrazheniya kul'tury. M., 2011.
2. Antologiya issledovaniy kul'tury. Simvolicheskoe pole kul'tury. M., 2011.
3. Benedikt Rut. Khrizantema i mech: modeli yaponskoi kul'tury. M., SPb., 2013.
4. Lichnost'. Kul'tura. Etnos. Sovremennaya psikhologicheskaya antropologiya. M., 2001.
5. Khamaguti Eshun. «Nikhonrasisa» — no saikhakken. Tokio: Nihon keidzai simbunsya, 1977

¹ Хамагути Эсюн. «Нихонрасиса» — но сайхаккэн. Токио: Нихон кэйдзай симбунся, 1977. 265 с. (На яп. яз. Новая трактовка своеобразия японского национального характера и японской культуры).

² Там же. С. 51.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 53.

⁵ Там же.