

УДК 141:172.1

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-38-47

МАРЧЕНКО Андрій Олексійович,

аспірант філософського факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка,
e-mail: march_andre@ukr.net

ПРОСТОРОВІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ ТА СОЦІАЛЬНОСТІ В КОНЦЕПЦІЇ ФУДО ВАЦУДЗІ ТЕЦУРО

Здійснено аналіз сутнісних характеристик фудо (клімату) в філософії Вацудзі Тецуру, розглянуто їх кореляцію з процесом формування людської суб'єктивності та соціальності. Встановлено, що Вацудзі Тецуру у своїх філософських пошуках звертається до проблематики як соціальних, соціокультурних, так і власне природних, кліматичних чинників існування людини, акцентуючи увагу на тому, що людина як нінген формується не лише в процесі взаємодії з іншими людьми, а й постійних контактів з навколишнім середовищем як Іншим. При цьому японський філософ розмежовує поняття «фудо (клімат)» і «природне навколишнє середовище» на основі «суб'єктивності людського існування», і клімат, відповідно, розглядається ним не просто як зібрання природних характеристик певної землі, а включає в себе також соціокультурне оточення, стиль життя і навіть технологічний інструментарій, який сприяє функціонуванню та взаємодії людського співтовариства. В концепції фудо Вацудзі Тецуру здійснено спробу виявити глибинну сутність поняття «людського простору» і його проявів в кліматі, ландшафті та в міжлюдських стосунках, обґрунтовується думка, що проблема клімату надає своєрідний орієнтир для будь-якого аналізу структури людського існування.

Ключові слова: людина, нінген, суб'єктивність, соціальність, Вацудзі Тецуру, фудо, фудосей, клімат, природне навколишнє середовище.

Постановка проблеми. У сучасному світі, що стрімко трансформується і представляє собою складну динамічну систему суперечливих парадигм та менталітетів, особливого значення набуває проблема порозуміння, врахування точок зору один одного, спільного вирішення проблем, що стосуються як доль окремих регіонів, так і світу загалом. Глибоке знання історичної, філософської спадщини іншої країни сприяє розширенню культурного діалогу, зміцненню дружніх взаємин, формуванню толерантного ставлення до іншого способу життя, світорозуміння й стилю мислення. В контексті викладеного вище особливий інтерес представляють східні культури й цивілізації та їх роль в духовному розвитку людства і світовому цивілізаційному процесі, зокрема філософсько-культурна парадигма, що сформувалась на теренах Японії, зі своїм дискурсом, своєю раціональністю та логікою.

Одним з найвідоміших і найвпливовіших японських філософів ХХ ст. вважається Вацудзі Тецуру, який зумів плідно поєднати у своїх дослідженнях специфіки взаємин індивіда та навколишнього (як соціального, так і природного) простору його існування традиційні філософські ідеї й духовні практики та західну філософську думку. Ця стаття є продовженням дослідження автором філософського спадку визначного японського мислителя [Див.: 1].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Слід зазначити, що дослідженню творчого доробку Вацудзі Тецуру присвячено багато праць таких зарубіжних вчених, як Дж. Бак, Р. Н. Белла, Ч. Бривіо, Л. Дорсі, К. М. Джонсон, Ш. Інага, Р. Е. Картер, Л. В. Кеунг, П. Кото, Дж. Крюгер, Х. П. Лідербах, Г. Майеда, Е. Маккарті, Т. Мочізукі, І. Нагамі, К. Окуда, А. Е. Піке, Н. Сакаї, А. Л. Севілла, Т. Шінагава та ін. На пострадянському просторі філософські погляди Вацудзі Тецуру є предметом розгляду А. Дейкіної, Л. Карелової, М. Корнєєва, О. Луцького, А. Міхальова, О. Скворцової, К. Солоніна та ін. До справи дослідження особливостей традиції філософування на японських теренах долучаються й українські вчені: С. Капранов, Г. Васик, Т. Мозгова, З. Швед. Водночас, слід визнати практичну відсутність досліджень українських авторів, присвячених аналізу філософських поглядів визначного представника японської філософії ХХ ст. Вацудзі Тецуру.

Мета дослідження – проаналізувати сутнісні характеристики клімату (фудо) в філософії Вацудзі Тецуру і їх кореляцію з процесом формування людської суб'єктивності та соціальності.

Виклад основного матеріалу. Розвиваючи тему просторовості та внутрішньо суперечливої сутності людського буття, Вацудзі Тецуру, зокрема у своїй роботі «Fūdo» (в англійському перекладі «Climate»), звертається до проблематики як соціальних, так і власне природних чинників існування людини. При цьому японський дослідник наголошує на тому, що людина як нінген формується не лише в процесі взаємодій з іншими людьми, а й контактуючи, будучи причетною до навколишнього середовища (в широкому значенні цього слова) як Іншого.

Слід зауважити, що вищеназвана робота Вацудзі була досить популярною в Японії особливо в 70-і рр. ХХ ст. у зв'язку з пошуками японської ідентичності, виникненням так званих «теорій японця і японської культури». Деякі дослідники концепції Вацудзі розглядали його працю як обґрунтування специфіки вітчизняної культури, що витікала із особливостей клімату країни. Більше того, його робота цікава ще й тим, що має пряме відношення до гайдеггерівського «Буття і часу», претендуючи на критичне переосмислення поглядів німецького філософа, який, на думку Вацудзі Тецуру, недооцінював важливість просторового фактору в людському існуванні. Варто зазначити, що саме під час знайомства влітку 1927 р. в Берліні японським філософом з вищезгаданою роботою Гайдеггера він «вперше почав розмірковувати над проблемами клімату» [2, р. V] і таким чином у нього виник задум написання майбутньої праці. Хоча слід визнати, що ще до своєї поїздки на стажування до Європи, Вацудзі був переконаний в тому, що оточуюче середовище є надзвичайно важливим у процесі формування індивідів і культур. Так, у своїй роботі «Воскресіння ідолів» (1918) він наголошував на тому, що «всі дослідження культури Японії повинні в їх остаточному варіанті бути спрямованими на вивчення природи» [3, р. 214].

Від початку одним із завдань, яке ставив перед собою Вацудзі Тецуру, стало обґрунтування значущості простору, а також єдності і рівноправності простору й часу як визначальних структур людського існування. Слід зазначити, що саме поняття «існування» в світі, або «проживання», що Гайдеггером розглядається як фундаментальна форма людського існування, послужило своєрідним прообразом до розуміння Вацудзі просторовості й сприяло створенню ним концепції фудо. Японський філософ наголошує на тому, що говорячи про погоду, клімат, землю і ландшафт, Гайдеггер сприймає їх тільки як природу, з якою людина має справу через відношення «турботи». Німецький філософ стверджує, що найбільш близькою формою відношення турботи є використання й переробка речей. Вацудзі «критикує його за те, що в цій ситуації він відводить екзистенції активну роль, а іншому, що їй протистоїть, – пасивну. Для нього це не є беззаперечним. Адже саме оточуючі фактори, такі як тепло чи холод, і приводять в дію турботу. Таким чином, безпосереднім змістом турботи стають зовнішні умови» [4, с. 333].

У передмові до книги «Клімат» її задача формулюється Вацудзі Тецуру наступним чином: «Мета цієї роботи полягає в тому, щоб з'ясувати роль клімату як фактору в структурі людського існування. Тож проблема в цьому випадку не в тому, як природне навколишнє середовище визначає життя людини. Під природним середовищем зазвичай розуміють об'єктивне розширення «людського клімату», що розглядається як конкретна основа існування людини. При розгляді зв'язку між вищевказаним об'єктом і людським життям саме це життя уже об'єктивоване. Тому при такому підході досліджується відношення між об'єктом і об'єктом, що не відноситься до людського існування в його суб'єктивності. Остання і є проблемою, яка розглядається в цій роботі. Тому навіть якщо той чи інший кліматичний феномен обговорюється як проблема, він повинен бути виражений як суб'єктивне людське існування, а не у вигляді так званого природного навколишнього середовища» [2, р. V]. Як можна пересвідчитись, японський філософ розмежовує поняття «клімат» і «природне навколишнє середовище» на основі «суб'єктивності людського

існування». І, відповідно, досліджуваний ним простір «не є абстрактним поняттям – не є простором, який вивчають вчені, чи Евклідовим, геометричним простором – це саме суб'єктивний простір» [5]. Вацудзі розглядає простір як вираження суб'єктивного людського існування, і для нього розглянутий в цьому контексті клімат є не просто навколишнім середовищем, а «географічно/культурно/соціальною сукупністю відношень і очікувань, що стосуються певного регіону землі» [6, р. 336]. Таким чином, просторовість людського існування є функцією клімату, шляхом зміцнення спільноти в процесі її розвитку.

Ключовим для розуміння позиції Вацудзі в цьому питанні є введене ним в культурфілософський обіг поняття «*фу:до*» (風土). Воно передається в японській мові двома ієрогліфами: *фу*: – «вітер» і *до* – «земля», «грунт», тому буквальний переклад може звучати як «вітер і грунт», або «клімат і ландшафт». Але буквальний переклад не відображає й не передає глибинну сутність поняття «людського простору» і його проявів в кліматі, ландшафті та в міжлюдських стосунках. У розумінні Вацудзі, *фудо* постає не як об'єктивна природно-кліматична реальність, а як фізико-географічний простір, що суб'єктивно переживається і не раціонально, а інтуїтивно сприймається людиною. Усвідомлення і переживання фізико-географічного простору перетворює його в простір людського існування. Необхідно зазначити, що Вацудзі розрізняє два поняття – *фудо* і *фудосей*. *Фудосей* (風土性) розглядається як «структурний момент людського існування»; японський мислитель вкладає в нього зміст опосередкованості або співвіднесеності між людиною та її оточенням, її людським простором. У російській дослідницькій літературі був запропонований переклад *фудосей* як «географічності» або «географічної контекстуальності» [4, с. 333], ««просторової опосередкованості» людського існування» [7, с. 15], «середовища проживання», як поняття, що має і природні й соціальні конотації [8]. На думку Л. Фраттолільо, це «культурний синтез антропологічних та етичних елементів, що в змозі подолати вади будь-якого географічного детермінізму...» [9]. Т. Мочізукі вважає, що ««фудо-сей» (функція клімату або кліматичності) є способом прояву «суб'єктивної просторовості»» [10, р. 47].

Поняття *фудо* має на увазі саме людський простір. Вацудзі розглядає *фудо* не просто як зібрання природних характеристик – кліматичних, ландшафтних чи топографічних – певної землі, а як метафору суб'єктивності, або відповідь на питання «Хто я є?». Більше того, це самовідкриття через *фудо* не є індивідуальним, а колективним. Вацудзі «демонструє всюдиприсутність кліматичного феномену і наголошує на подальшому міжособистісному єднанні різних індивідів з метою сформуванню колективного сталого ціле як відповідь на кліматичні виклики» [11, р. 588]. Творчий момент теорії *фудо* Вацудзі полягає в твердженні, що людина і природні феномени переплетені таким чином, що останні постають як метафора людської суб'єктивності, яка долає науковий об'єктивізм. З цього конкретного стану переплетіння, взаємозв'язку, або *фудо*, з'являються людина і природа, як дві його невід'ємні грані. Вацудзі демонструє також міжособистісний вимір *фудо*, наголошуючи на тому, що відносини між людиною і природою не можуть бути відокремлені від відносин між людиною і людиною. *Фудо* – це «простір взаємозумовлених та взаємопов'язаних відношень між кліматом та людським існуванням, що виявляє себе в динаміці самозаперечення» [12, р. 282].

Фудо і *фудосей*, як своєрідні модифікації кліматичного феномену, та їх вияви, на думку Т. Мочізукі, актуалізуються у формах реалізації «моральної організації» людського співтовариства й розгортаються поступово, у відповідності з розвитком «життєвої спільноти» в межах просторових визначень людського існування. Клімат, як один із кроків в процесі цього розвитку, «бере на себе роль своєрідного мосту, що покладається для ліквідації розриву між приватною та публічною формами «моральної організації»» [10, р. 47].

Слід визнати, що люди неминуче «вписані» в географію й топографію своєї землі, її клімат та природні особливості, температуру і вологість, ґрунти, моря та океани тощо. У свою чергу, особливості природного оточення людини зумовлюють спосіб життя, відповідні артефакти, архітектуру, уподобання стосовно їжі та одягу тощо. І це тільки короткий перелік,

що його наводить у своїй праці Вацудзі Тецуру, та уже він робить зрозумілим, що японський дослідник приділяв увагу багатьом шляхам і способам, за допомогою яких «наше навколишнє середовище, в широкому розумінні цього слова, формує нас такими, якими ми є, від народження до смерті» [13]. І якщо додати до нашого розуміння клімату не тільки природно-географічне облаштування людей та особливості погоди відповідного регіону, а й також соціальне оточення сім'ї, спільноти, суспільства загалом, стиль життя і навіть технологічний інструментарій, який сприяє функціонуванню та взаємодії людського співтовариства, тоді ми зможемо зрозуміти, що Вацудзі мав на увазі під кліматом, і яким чином відбувається взаємовплив, з одного боку, людини на навколишнє середовище, а з іншого, – навколишнього середовища на людину, що сприяє подальшому розвитку їх обох. «Клімат є цілісною взаємопов'язаною мережею впливів, які в своїй сукупності формують всі відношення й цінності тієї чи іншої спільноти» [13]. Відповідно, історія і природа, як і розум та тіло людини, знаходяться у нерозривному взаємозв'язку. В «Етиці», а також в «Кліматі» Вацудзі наголошував на тому, що існування людини як нінген, вбирає в себе різноманітні види оточення, включаючи сім'ю, співтовариство, і, врешті-решт, природне навколишнє середовище, або клімат (фудо). Відповідно, «те, ким (якими) ми є, зумовлюється не лише тим, що ми думаємо, чи що ми обираємо як індивіди в нашій усамітненості, а є також результатом кліматичного простору, в межах якого ми народжуємось, живемо, любимо і помираємо» [13].

Японський мислитель пропонує розширене розуміння клімату, яке не обмежується лише природними умовами тієї чи іншої місцевості, але включає також і особливості «всіх видів людської діяльності, таких як література, мистецтво, релігія, манери та звичаї. Це цілком природно, оскільки людина осягає себе в кліматі» [2, р. 7-8]. За словами Вацудзі, «ми віднаходимо нас самих як елемент «взаємозв'язку» – в «кліматі»» [2, р. 5]. Таким чином, клімат інтерпретується тут як природно-культурне просторове середовище, яке, з одного боку, обмежує і визначає людське існування, а з іншого – формується за допомогою людської діяльності. В результаті клімат постає як своєрідний спатіальний аспект людського буття, який визначає його основні параметри, водночас формуючи і його історію. Відповідно, справжнє саморозуміння нінген передбачає як аспект обмеження людини (певними кліматичними умовами, процесами тощо), так і аспект трансцендування, подолання, перевершення, або за словами Вацудзі, «вільного культивування» тих же кліматичних умов, в які «вписане» людське життя від самого народження і з якими індивід має як рахуватись при визначенні траєкторії свого власного життєвого шляху, так і «підніматись над ними», використовуючи їх на свій власний розсуд. Нінген – це не суб'єкт, якого пізнали, а скоріше «я», як індивідуальна та соціальна істота у взаєминах з кліматом. На думку Вацудзі, потрібно розглядати клімат не як навколишнє природне середовище, чи як об'єкт на відміну від суб'єкта, а насамперед як відношення – ґрунт, на якому виростає самоосягнення людини й водночас відбувається вираження її самості. Це відображує структуру людини як нінген та її динамічну природу – її постійний рух, взаємозв'язки, що розгортаються вперед і назад між соціальним та індивідуальним, кліматом та історією, простором і часом. Вацудзі підкреслює, що людське існування від початку є пов'язаним з «виходом за межі самого себе». Відштовхуючись від гайдеггерівської інтерпретації слова *existere*, Вацудзі Тецуру використовує вираз «виходити назовні», щоб підкреслити той факт, що людина як така завжди перебуває у взаєминах з оточуючим світом, і соціальний зв'язок, який ми віднаходимо у нашому спільному пов'язаному з кліматом досвіді, є центром нашої свободи як людей. В кінечному рахунку цей наш досвід слід розглядати в структурі сприйняття феноменів, з якими ми маємо справу, в поєднанні з діяльністю, що пов'язана з цим сприйняттям [Див.: 12, р. 278]. На переконання Вацудзі Тецуру, «проблема клімату надає своєрідний орієнтир для будь-якої спроби аналізу структури людського існування. Онтологічне розуміння людського існування не повинно бути досягнуто шляхом простої трансценденції, яка розглядає структуру лише як часову, а має бути трансцендентним в сенсі,

насамперед, відкриття себе в іншому і наступного повернення до абсолютного заперечення в єдності я та іншого. Відповідно, «міжпокладеність» людини і людини має бути місцем для трансценденції. Тобто, міжпокладеність як основа для відкриття я та іншого має бути дійсно місцем «виходу за власні межі» (*ex-sistere*)» [2, р. 12]. На підставі аналізу цього твердження Вацудзі Тецуру дослідник його філософської творчості Г. П. Лідербах робить висновок про те, що поняття клімату у японського мислителя «може розглядатись як *локус* для саморозуміння, що є онтологічною метою і, водночас, може бути безпосередньо пов'язане з онтичним виміром людського існування» [14, р. 134]; клімат це місце, де наявні обмеження та екзистенційна творчість людини взаємодоповнюють і взаємопроникають одне одного. Клімат не нав'язує, а дає можливість бути і лише «пропонує шляхи цього буття» [15, р. 174], які людині в рамках спільноти потрібно проходити.

Саме особливості самовизначення особистості, що задаються «кліматом» як культурно-географічним контекстом людського існування, з точки зору Вацудзі, визначають історичний розвиток того чи іншого народу. У всіх його роботах уявлення про час формуються на основі уявлень про простір, точніше кажучи, «на основі того, як уявлення про простір проявляється в кліматі і в міжлюдських відносинах» [8]. Вацудзі визнавав, що не тільки клімат впливає на ту чи іншу культуру, а важливою є роль і історичного фактору в культурному процесі. «...Просторово-часова структура людського існування, – зазначає японський філософ, – розкривається як клімат та історія: нерозривна єдність часу і простору є основою нерозривної єдності історії й клімату» [2, р. 9]. Клімат також виражає структуру суспільного буття, і тому його не можна відокремити від історії; в єдності історичного і кліматичного історія й набуває свою повнокровність. «...Людство володіє не спільним минулим, а специфічним кліматичним минулим; загальна формальна історична структура обґрунтована конкретним змістом. Тільки таким шляхом історичне буття людства стає буттям людини в конкретний час в конкретній країні... Із самого початку клімат є історичним кліматом» [2, р. 10]. Вацудзі говорить про те, що «дуальність людського самоосягнення, людина в її подвійному існуванні індивідуальної та соціальної істоти, володіє також історичною природою. Таким чином, клімат не існує окремо від історії, а історія окремо від клімату» [2, р. 8].

Вацудзі розглядає клімат та історію як більш конкретні вираження просторовості та часовості нінген. Оскільки просторовість і часовість формують «взаємовідносини», те ж саме можна сказати і стосовно клімату та історії: «історія є кліматичною історією, а клімат є історичним кліматом» [2, р. 10]. Клімат та історія утворюють *локус* для людського саморозуміння. Перебуваючи в кліматі, нінген відкриває себе як буття-в-світі, і, водночас, він отримує розуміння свого тілесного існування, яке, в свою чергу, знаходить вираження в різноманітних «формах» і «стилях» (*ката*) культури, мови й свідомості. Надзвичайно важливо розуміти ці форми не як об'єкти, що є відомими суб'єкту, а як покликані до життя діяльністю нінген «вираження». Наголошуючи на історичному аспекті кліматичного розуміння, Вацудзі пише: «Різні засоби, що були відкриті, такі як одяг, жаровні, пристрої для спалювання вугілля, будинки, споглядання цвітіння, дамби, дренажні системи, антитайфунні споруди, тощо, є тим, що ми самі розробили на свій розсуд... Ми відкрили самих себе в кліматі, і на основі цього саморозуміння ми прямуємо до нашої вільної творчості. Далі, це стосується не тільки нас самих, що сьогодні об'єднуються для захисту себе та докладають зусиль, щоб уберегтись від холоду, спеки, штормів і повеней. Ми володіємо спадщиною саморозуміння, що була накопичена протягом багатьох років з часів наших предків» [2, р. 6].

Варто зазначити, що в концепції клімату Вацудзі, на наш погляд, не тільки була здійснена спроба подолання «темпорального» ухилу в осмисленні проблематики історії, властивого для М. Гайдеггера та західної феноменології загалом, і здійснення просторового повороту в рамках феноменологічної традиції філософування, а й закладені підвалини ідеї культурного й цивілізаційного простору. За оцінкою А. Берка, праця Вацудзі є предтечею перспективної тенденції в області культурної географії, дослідженням географічної складової буття [Див.: 16]. «Шлях людського життя, – наголошує Вацудзі, – має свою

специфічну історичну й кліматичну структуру, особливість якої яскраво виявляється кліматичними моделями, що визначаються відповідними процесами в рамках клімату. Клімат, по суті, є історичним; тому кліматичні моделі є одночасно історичними» [2, р. 133-134]. Пропонуючи характеристику теорії фудо Вацудзі, Л. Фраттолільло зазначає, що «всі культури розвиваються у відповідності з кліматичними змінами та особливостями навколишнього середовища, що є характерними для тієї чи іншої місцевості. Але найважливішим є те, що в цій динаміці клімат не є «детермінантом», а... постає «культуроутворюючим» чинником. Культури, інтелектуальні традиції і навіть технології, є «кліматично особливими»... діалектика простору/суспільства розглядається не в детерміністському дусі, а з використанням конструктивних термінів, що дає підстави говорити про певну форму соціального конструктивізму, в широкому сенсі» [9].

Означена позиція японського мислителя деякими авторами була оцінена як форма географічного детермінізму. Зокрема французький дослідник спадщини Вацудзі Тецуро Огюстен Берк вважає, що у японського філософа клімат розглядається як безпосередня причина формування індивідуального і колективного характеру [Див.: 16]. Водночас сам Вацудзі Тецуро не визнає наявності такого ухилу в своїх працях, і акцентує увагу на тому, що розмаїття кліматичних умов існування не передбачає існування саме якоїсь однієї, єдиної, уніфікованої моделі міжлюдських взаємин та взаємин людини з природою, а, навпаки, є підґрунтям різноматнітних форм людських життєвиявів. Не врахування ж кліматичних чинників (в широкому їх розумінні) індивідуального та суспільного буття, на його думку, не дає можливості збагнути сутнісні характеристики людського існування загалом. На переконання Полін Кото, фокусуючи свою увагу на взаємозалежності між людськими індивідами та місцями їхнього проживання, Вацудзі тим самим «стверджує різноманітність, яку можна віднайти в світі, не дивлячись на уніфікуючі процеси глобалізації. У нього не йде мова про побудову світового співтовариства за рахунок індивідуальних відмінностей, а скоріше про світове товариство, яке може існувати в гармонії, не дивлячись на ці відмінності» [12, р. 274].

Клімат завжди є наявним підґрунтям людського існування, тому ця проблематика приваблює Вацудзі Тецуро ще й з етичної точки зору, з точки зору дослідження японської етики в її теоретичних та практичних вимірах. В цьому контексті етика постає як вчення про шляхи або способи, за допомогою яких індивіди мають взаємодіяти один з одним у відповідних кліматичних умовах. Як зазначає Ісаму Нагамі, Вацудзі розглядає існуючі просторово-кліматичні умови, зумовлені кліматом, як етику, «яка створює різні способи ставлення людей як до природних обставин, так і до людського існування... для Вацудзі японське слово *рінрі* виражає насамперед просторові та часові обставини, базовані на соціальному та природному людському існуванні...» [17, р. 282]. В етиці Вацудзі як вченні про людину акцентується увага насамперед на відношеннях між індивідом і суспільством, між людьми та їхнім кліматом, які він вважав фундаментальними характеристиками людського існування.

Власне означена проблематика може розглядатись також як розвиток концепції взаємопокладеності (айдагара), коли робиться акцент на тому, що «простір між» виходить за межі власне соціальних зв'язків, і передбачає також «взаємопокладеність» соціальної групи і природи, де природа є чимось таким, що визначає людське існування. В новому баченні ідея «взаємопокладеності» як структури особистості, включає в себе і природно-географічне оточення. Як і Нісіда, Вацудзі стверджує, що «усвідомлення людиною себе як відособленої особистості відбувається не інакше як в процесі діалектичної взаємодії «я» і «не-я»» [18, с. 401]. Таким чином, людина не зводиться ні до її власних особистісних характеристик, ні до характеристик того суспільства, в якому вона проживає своє життя. «Людина формується і діє в просторі культури – як матеріальної, так і духовної, яка не в останню чергу зумовлюється особливостями середовища проживання, зокрема, клімату» [8].

Важливо зазначити, що відповідно до концепції фудо, підґрунтя саморозуміння нінген

має бути знайдене не в чистій фактичності розширеної міжпокладеності, а в кліматично-історичній структурі існування нінген. Буття-в-історії-кліматі означає, що клімат є локусом для розуміння людиною її онтологічної структури, де фактичність та існування доповнюють одне одного, й, водночас, «є локусом, де взаємовідносини між людиною і людиною, людиною та іншими людьми, та людиною і природою можуть знайти своє вираження» [14, р. 136]. На думку Т. Вацудзі, розгляд клімату як фізичного природного явища характерний насамперед для природничих наук. Проте окрема проблема, як її розуміє японський мислитель, полягає в тому, що самі ці явища по своїй суті є предметом вивчення не тільки природничих наук. Інший, не природничонауковий підхід обумовлюється подвійним характером клімату, як вважає японський дослідник, і пов'язаний із «суб'єктивністю людського існування». Для пояснення зв'язку між кліматом і цією суб'єктивністю він в якості прикладу звертається до інтерпретації холоду як однієї з характеристик клімату. Зазвичай вважається, відзначає Вацудзі, що холод є температурним явищем, що діє на наші органи відчуттів і тим самим викликає «відчуття холоду», тобто, згідно із загальноприйнятою точкою зору, «холод» і «ми» існують окремо, незалежно один від одного. І тільки тоді, коли холод діє на людину, виникає «інтенціональне», або направлене, відношення, в результаті чого «ми відчуваємо холод» [2, р. 3]. З феноменологічної точки зору, ми знаємо що таке холод тільки тоді, коли ми дійсно відчули його як холод. На думку Вацудзі, холодність не діє на нас ззовні, ми вже перебуваємо в холоді. Не холод знаходиться зовні нас, а ми знаходимося в холоді. В цьому плані показовим є висловлювання, зроблене в одній із його статей: «Природа (сідзен) знаходиться не зовні, а всередині того чи іншого індивіда» [19, р. 158]. Водночас, ми відчуваємо цей холод разом з іншими людьми, ми переживаємо його разом з іншими «Я», знаходимося «у відношенні до землі, топографічних та ландшафтних характеристик та всього іншого на цій землі» [2, р. 5]. Врешті, вся погода є настільки ж «суб'єктивною», наскільки й «об'єктивною». На думку Вацудзі, холодний вітер може сприйматись і як різкий гірський порив чи як сухий вітер, що віє містом в кінці зими, і як «весняний бриз, що... здуває цвіт сакури чи пестить хвилі» [2, р. 5].

Через холод ми маємо визначатись з джерелами тепла для наших домівок, розробляти і створювати відповідний одяг для кожного сезону, шукати необхідну вентиляцію, захищати себе і свої оселі від особливих обставин (повені, мусонні дощі, тайфуни, торнадо, землетруси, виверження вулканів, цунамі тощо), і ми повинні знати, яким чином збільшити наші запаси їжі й споживати її в спосіб, що узгоджується з відповідними кліматичними умовами та нашими можливостями вирощувати й збирати необхідні продукти. Ми сприймаємо себе в кліматі, відкриваючи себе собі як соціальні та історичні істоти. Таким чином, на прикладі з холодом Вацудзі обґрунтовує також існування колективного «ми», тобто великого числа суб'єктів, які зазнають одного й того ж відчуття холоду, оскільки «я» як «ми» і «ми» як «я» знаходимося зовні, на холоді. Сприйняття і переживання холоду сприяє розбудові соціальних зв'язків, адже ми переживаємо холодність вітру разом, навіть якщо індивідуальний досвід кожного й різниться. Ми не просто переживаємо «холодність», ми також переживаємо чи відкриваємо «нас» як певне соціальне ціле. Відповідно, переживання холоду не може бути незалежним чи ізольованим переживанням. Тільки у випадку взаємозв'язку нашого переживання з переживаннями інших «можна говорити, що ми дійсно «відчуваємо» холод» [12, р. 277]. Загалом, на думку Брюса Дженза, попри те, що теорія фудо Вацудзі стосується насамперед проблематики людського існування, все ж питання цінностей зміщується в ній «від індивіда до соціальної групи. Навколишнє середовище не має безпосередньої цінності, а представляє інтерес тільки тому, що його унікальність та мінливість викликає до життя різні види колективного людського існування» [15, р. 176]. Відповідно, клімат постає не тільки як фізичний простір, в якому живуть люди і насамперед «взаємодіють» між собою, а й як «метафізичний простір, який зумовлює а ргіогі самореалізацію людини в формі такої «взаємодії»» [10, р. 47]. І кліматичні феномени в цьому контексті є не чим іншим, як виявом людської самості у формі «ми». Наша суб'єктивно-колективна сутність знаходить своє вираження і в технічних вимірах наших життів, які

мають свої корені в кліматі.

Клімат у Вацудзі стає основною умовою саморозкриття людини, і саме в цьому сенсі він визначає, на переконання філософа, всі сфери людської діяльності і духовну творчість людини. Наслідки впливу клімату на життєдіяльність людини представлені японським мислителем зокрема наступним чином: «Стиль будинків є відпрацьованим видом конструкцій, і він не міг би бути «реалізований» поза певним зв'язком з кліматом. Архітектурний стиль повинен визначатись головним чином ступенем захисту від холоду або спеки. Більше того, будинки мають бути побудовані таким чином, щоб протистояти штормам, повеням, землетрусам, пожежам тощо. Важкий дах необхідний з розрахунку на шторми і повені, хоча він може бути і непридатний у випадку землетрусу. Будинок повинен бути пристосований до цих різних умов. Далі, вологість накладає певні вимоги на стиль будинків. Там, де висока вологість, необхідна вентиляція. Дерево, папір, глина є будівельними матеріалами, які забезпечують кращий захист від вологості, але вони не здатні захистити від вогню» [2, р. 6-7]. Таке важливе значення, якого японський мислитель надає клімату, служить для нього безумовною основою при здійсненні філософсько-культурологічного аналізу своєрідності запропонованих кліматом можливостей для життя і діяльності людини.

Висновки. Теорію фудо (клімату) Вацудзі Тецуру, в якій він прагне відновити статус просторовості людського існування, можна розглядати як альтернативу екзистенціальній концепції історичності Гайдеггера, який стверджував, що історичність людського існування коріниться в його часовості, і Гуссерля, який також вбачав в часовості основу історичності свідомості. Вацудзі поклав початок широкому розумінню клімату, яке мало на увазі не стільки природнокліматичні умови, скільки певний спосіб життя, сукупність традицій і звичаїв, а також певне світовідчуття, обумовлене географічними і кліматичними особливостями тієї чи іншої місцевості. Поняття клімату у японського дослідника має подвійний характер, оскільки ним позначаються як фізичні кліматичні умови, так і феномени культури, «друга природа», що характеризує той чи інший виділений японським мислителем ареал. Концепція фудо Вацудзі Тецуру пропонує бачення клімату не як зібрання об'єктивних природних феноменів, а як конкретної форми зв'язку, в якому суб'єктивний людський досвід нерозривно пов'язаний з природними феноменами. Філософ підкреслює міжособистісну природу кліматичного досвіду, відстоює думку про існування зв'язку між кліматом та етосом як вагому підставу для людських справ. Ця етична передумова клімату сягає горизонту сталості, що стосується не лише відносин солідарності індивідів з природними феноменами, а й відносин людини з людиною. Вацудзі вдається подолати кліматичний та регіональний детермінізм і поширити етику міжособистісного до того рівня, де ціле і окреме (одиничне) поєднані через діалектику взаємозаперечуючих протилежностей, а його праця «Клімат» поклала початок цілому напрямку (*фудо рон*) в японських культурфілософських дослідженнях, який вивчає вплив фізично-географічних факторів на національну культуру в її індивідуальних та соціальних виявах, виявляє принципову залежність форм культури, а також виявів людської суб'єктивності та соціальності, від середовища проживання, насамперед, від клімату.

Список використаної літератури:

1. Марченко А. О. Діалектика індивідуального та соціального у філософській антропології Вацудзі Тецуру / А. О. Марченко // Гілея. – 2019. – Вип. 144 (№5). Ч. 2. Філософські науки. – С. 78-81.
2. Watsuji Tetsuro. A Climate: A Philosophical Study / Tetsuro Watsuji. – Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government, 1961. – 235 p.
3. Furukawa T. Watsuji Tetsurō, the Man and His Work / Tetsushi Furukawa // Watsuji Tetsurō. A Climate: A Philosophical Study. – Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government, 1961. – P. 209-235.
4. Карелова Л. Б. Философско-антропологические взгляды Вацудзи Тэцуру в контексте его полемики с западноевропейской мыслью первой половины XX в. / Л. Б. Карелова // Историко-философский ежегодник. – 2010. – С. 323-341.

5. McCarthy Erin. The Space of the Self: An analysis of the notion of subjective spatiality in the philosophy of Watsuji Tetsuro / Erin McCarthy // *Paideia*, 20th WCP. – 2014. – P. 1-8 [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/PPer/PPerMcca.htm>
6. Carter R. E. Interpretive essay: strands of influence / R. E. Carter // Watsuji Tetsuro. *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan*. – Albany: State University of New York Press, 1996. – P. 325-354.
7. Дейкина А. Р. Пространство и время в философии фудо Вацудзи Тэцуро и представления о хронотопе / А. Р. Дейкина // *Russian Scientist*. Электронный мультидисциплинарный рецензируемый научный журнал. – 2017. – №1. – С. 13-19.
8. Скворцова Е. Л. Человек и общество в воззрениях японского философа Вацудзи Тэцуро / Е. Л. Скворцова // *Вопросы философии*. – 2015. – № 6. – С. 179-188 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1192
9. Frattolillo Oliviero. A Standpoint in International History: South-East Asia's Fūdōsei in Watsuji Tetsurō's Geocultural Appraisal / Oliviero Frattolillo // *Dialegethai: Rivista telematica di filosofia*. – 2012 [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://mondodomani.org/dialegethai/of01.htm>
10. Mochizuki Taro. Climate and Ethics: Ethical Implications of Watsuji Tetsuro's Concepts: "Climate" and "Climaticity" / Taro Mochizuki // *Philosophia Osaka*. – 2006. – №1. – P. 43-55.
11. Baek J. Fudo: An East Asian Notion of Climate and Sustainability / Jin Baek // *Buildings*. – 2013. – No. 3. – P. 588-597.
12. Couteau P. Watsuji Tetsurō's Ethics of Milieu / Pauline Couteau // *Frontiers of Japanese Philosophy*. – Nagoya, Japan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2006. – P. 269-290.
13. Carter R. E. Watsuji Tetsurō / R. E. Carter // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition) [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2008/entries/watsuji-tetsuro/>
14. Liederbach Hans Peter. Watsuji Tetsurō on Spatiality: Existence Within the Context of Climate and History / Hans Peter Liederbach // *社会学部紀要*. – 2012. – No 14. – P. 123-138.
15. Janz Bruce B. Watsuji Tetsuro, Fudo, and climate change / Bruce B. Janz // *Journal of Global Ethics*. – 2011. – Vol. 7, No. 2. – P. 173-184.
16. Berque A. Offspring of Watsuji's theory of milieu (fūdo) / A. Berque // *GeoJournal*. – 2004. – No. 60. – P. 389-396.
17. Nagami I. The Ontological Foundation in Tetsuro Watsuji's Philosophy: Ku and Human Existence / Isamu Nagami // *Philosophy East & West*. – 1981. – Vol. 31, No. 3. – P. 279-296.
18. Карелова Л. Б. Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» – «другой» / Л. Б. Карелова // *Историко-философский ежегодник*. – 2011. – С. 395-414.
19. Tellenbach H., Kimura B. The Japanese concept of Nature / H. Tellenbach, B. Kimura // *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. – Albany: State University of New York Press, 1989. – P. 153-162.

References:

1. Marchenko, A. O. (2019). Dialectics of individual and social in philosophical anthropology of Watsuji Tetsuro. *Hileya*, 144, 5, 2. *Philosophical Sciences*, 78-81.
2. Watsuji, Tetsuro (1961). *A Climate: A Philosophical Study*. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government.
3. Furukawa, T. (1961). Watsuji Tetsurō, the Man and His Work. *Watsuji Tetsurō. A Climate: A Philosophical Study*, 209-235. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government.
4. Karelova, L. B. (2010). Philosophical-anthropological ideas of Watsuji Tetsuro in the context of his polemic with the Western European thought of the first half of XX-th century. *Istoriko-filosofskii yezhegodnik (Historical and Philosophical Annual)*, 323-341 (in Russ.).
5. McCarthy, Erin (2014). The Space of the Self: An analysis of the notion of subjective spatiality in the philosophy of Watsuji Tetsuro. *Paideia*, 20th WCP, 1-8 Retrieved from <https://www.bu.edu/wcp/Papers/PPer/PPerMcca.htm>
6. Carter, R. E. (1996). Interpretive essay: strands of influence. *Watsuji Tetsuro. Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan*, 325-354. Albany: State University of New York Press.
7. Dejkina, A. R. (2017). Space and Time in Watsuji Tetsuro's philosophy of fudo and the ideas about chronotope. *Russian Scientist*, 1, 13-19 (in Russ.).
8. Skvortsova, E. L. (2015). Man and society in the views of Japanese philosopher Watsuji Tetsuro. *Voprosy filosofii (Questions of Philosophy)*, 6, 179-188. Retrieved from http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1192
9. Frattolillo, Oliviero (2012). A Standpoint in International History: South-East Asia's Fūdōsei in Watsuji Tetsurō's Geocultural Appraisal. *Dialegethai: Rivista telematica di filosofia*. Retrieved from <https://mondodomani.org/dialegethai/of01.htm>
10. Mochizuki, Taro (2006). Climate and Ethics: Ethical Implications of Watsuji Tetsuro's Concepts: "Climate" and "Climaticity". *Philosophia Osaka*, 1, 43-55.

11. Baek, J. (2013). Fudo: An East Asian Notion of Climate and Sustainability. *Buildings*, 3, 588-597.
12. Couteau, P. (2006). Watsuji Tetsurō's Ethics of Milieu. *Frontiers of Japanese Philosophy*, 269-290. Nagoya, Japan: Nanzan Institute for Religion and Culture.
13. Carter, R. E. (2008). Watsuji Tetsurō. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2008/entries/watsuji-tetsuro/>
14. Liederbach, Hans Peter (2012). Watsuji Tetsurō on Spatiality: Existence Within the Context of Climate and History. *社会学部紀要*, 14, 123-138.
15. Janz, Bruce B. (2011). Watsuji Tetsuro, Fudo, and climate change. *Journal of Global Ethics*, 7, 2, 173-184.
16. Berque, A. (2004). Offspring of Watsuji's theory of milieu (fūdo). *GeoJournal*, 60, 389-396.
17. Nagami, I. (1981). The Ontological Foundation in Tetsuro Watsuji's Philosophy: Ku and Human Existence. *Philosophy East & West*, 31, 3, 279-296.
18. Karelova, L. B. (2011). Models of personality in the Japanese thought of XX-th century in the context of problem of correlation of "I" – "Other". *Istoriko-filosofskii yezhegodnik (Historical and Philosophical Annual)*, 395-414 (in Russ.).
19. Tellenbach, H., Kimura, B. (1989). The Japanese concept of Nature. *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, 153-162. Albany: State University of New York Press.

MARCHENKO Andrii Oleksiiovych,

Postgraduate student at the Faculty of Philosophy,

Taras Shevchenko National University of Kyiv,

e-mail: march_andre@ukr.net

SPATIAL DIMENSIONS OF HUMAN SUBJECTIVITY AND SOCIALITY IN WATSUJI TETSURO'S CONCEPT OF FUDO

Abstract. Introduction. *The problem of understanding, mutual decision of problems, that touch both the fates of separate regions and world on the whole, acquires of the special value. The deep knowledge of historical, philosophical heritage of other country promotes the expansion of cultural dialogue, strengthening of amities, forming of tolerant attitude toward other way of life, world view and thinking style. The special interest is presented by East cultures and civilizations and their role in spiritual development of humanity and world civilization process, in particular philosophical-cultural paradigm that was formed on the walks of life of Japan. One of the known and most influential Japanese philosophers of XXth century is Warsuji Tetsuro which managed fruitfully to connect in his researchers of the specifics of mutual relations of individual and surrounding (both social and natural) space of his existence traditional philosophical ideas and spiritual practices and Western philosophical ideas.*

Purpose is to analyse essential descriptions of climate (fudo) in philosophy of Warsuji Tetsuro and their correlation with the process of forming of human subjectivity and sociality.

Methods. In his research the author used coherent analytical tools, particularly the methods of hermeneutics, textual and comparative analysis.

Results. The analysis of essential features of climate (fudo) in philosophy of Warsuji Tetsuro and their correlation with the process of forming of human subjectivity and sociality is carried out. It is set that Warsuji Tetsuro in his philosophical search calls to the range of problems of sociocultural and natural, climatic factors of human existence, accenting attention on that man as ningen is formed not only in the process of cooperating with other people but also permanent contacts with an environment as Other.

Originality. The author substantiated the idea that the problem of climate in philosophy of Warsuji Tetsuro gives an original reference-point for any analysis of a structure of human existence.

Conclusion. In philosophy of Warsuji Tetsuro a climate is examined not simply as collection of natural descriptions of certain earth, but includes for itself also sociocultural surroundings, lifestyle and even technological tool that assists functioning and cooperation of human community. An attempt to educe deep essence of a concept of "human space" and his displays in a climate, landscape and in social relations is carried out in Warsuji Tetsuro's concept of fudo.

Key words: man, ningen, subjectivity, sociality, Watsuji Tetsuro, fudo, fudosei, climate, natural environment.

Одержано редакцією 10.10.2019

Прийнято до публікації 04.12.2019

111.7: 101.9

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-48-54

ВЕРЕМЕЙЧИК Сергій Володимирович,

здобувач кафедри філософії

Національного університету водного господарства та природокористування,

e-mail: s.v.veremeichyk@nuwm.edu.ua

СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ «ДУХ», «ДУША» І «ТІЛО» У КОНТЕКСТІ «ФІЛОСОФІЇ СЕРЦЯ» П. ЮРКЕВИЧА

У статті розкрито співвідношення понять «дух», «душа» та «тіло» в контексті релігійно-антропологічних пошуків П. Юркевича. На основі досліджень висвітлено основні положення вчення філософа про «серце». Розкрито співвідношення між тілесним, душевним та духовним, розумом і серцем, визначено місце та роль духовності у житті людини. Встановлено, що буття людини в світі потребує таких феноменів як дух, душа, духовність, без яких суб'єкт втрачає свою цілісність та єдність. Проаналізовано особливість становлення сутнісного розуміння душі та серця на основі критичного переосмислення матеріалістичних тенденцій у філософії й заперечення поглядів щодо походження ідеальних процесів з матеріального. Визначено, що для переходу від ідеального буття до наявного потрібна не лише одна ідея, а й окрема діяльність особистості з серцем як центром її душевності й духовності. Встановлено, що концепція «філософії серця» П. Юркевича має глибокі витоки у вітчизняній духовній культурі, а його вчення є великою мірою відображенням духовних, ціннісних, культурних та моральних орієнтирів українського суспільства, які формувалися на основі християнської традиції. Обґрунтовано, що посилення інтересу до проблем душі обумовлює нові підходи до взаємодії науки та релігії, апеляції до багатовікового релігійно-морального досвіду.

Ключові слова: дух, душа, тіло, розум, серце, філософія серця, духовність, психіка.

Постановка проблеми. Релігійно-антропологічна тематика є надзвичайно актуальною та невичерпною, оскільки у ній висвітлюються питання взаємозв'язку сенсу людського буття з такими феноменами як життя, свобода, вибір, відповідальність, душа, вічність. Антропологічні погляди видатного українського філософа і педагога ХІХ ст. П. Юркевича є безперечно визначною сторінкою в історії вітчизняної філософської думки. Творчий доробок філософа є досить різностороннім з обґрунтуванням оригінальних думок щодо дослідження окремих актуальних питань на основі поєднання концепцій філософської антропології, гносеології, етики, релігії, педагогіки, логіки, математики та інших наукових знань. Натомість, напрацювання філософа досі залишаються недостатньо вивченими і молозадіяними у вирішенні проблем духовно-морального порядку та визначенні ролі ціннісно-сміслових інтенцій у формуванні позитивних світоглядних орієнтирів. Особливої актуальності творча спадщина П. Юркевича набуває в сучасні періоди нестабільних соціокультурних ситуацій, ціннісно-сміслових зрушень та перехідних епох [1].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософську спадщину П. Юркевича вивчали як українські, так і зарубіжні дослідники. З матеріалістичних позицій П. Юркевича критикували представники російського революційного демократизму і народництва М. Чернишевський, П. Ткачов, П. Лавров. Більш об'єктивно писали про філософську спадщину мислителя такі радянські автори, як О. Абрамов і Р. Гальцева.

Вагомий внесок у вивчення ідейно-теоретичної спадщини П. Юркевича внесли представники філософської еміграції Ю. Дивнич, Д. Чижевський, С. Ярмусь, І. Мірчук, О. Кульчицький, В. Янів, Т. Закидальський та ін. Так, М. Лоський у короткій характеристиці творчості П. Юркевича високо оцінив його критику матеріалізму [2]. Так само оцінює цю дискусію і Г. Флоровський, вважаючи П. Юркевича оригінальним мислителем, який поєднував логічну послідовність із містичною допитливістю [3, с. 308].

Впродовж двох останніх десятиліть про філософську творчість П. Юркевича писали українські і російські автори: Д. Слободянюк, Т. Муравицька, Т. Нечипоренко, Н. Мозгова, А. Залужна, В. Горський, Н. Горбач, І. Лисий, М. Русин, Ю. Федів, М. Ткачук, О. Лосєв, В.