

УДК 1(091)

ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РАЗУМА И ТЕЛА В ЯПОНСКОЙ И ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРАХ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

А.С. Цесевичус

Настоящая статья анализирует сходства и различия основных взглядов Востока, представленных японской религиозно-философской традицией, и Запада, представленных, в основном, философией Р. Декарта, на проблемы взаимоотношения разума и тела.

Ключевые слова: разум; сознание; дух; тело; Декарт; дзен-буддизм.

Известно, что основным вопросом как западной, так и восточной философии стал вопрос о взаимоотношении разума и тела. Философия разума (сознания) волновала умы мыслителей с древних времен и по сей день является одним из самых актуальных вопросов. В наш век свободы и толерантности различные подходы, сменяющие друг друга, собрались в пеструю колову карт, перетасовываемую и постоянно пополняющуюся, и, как замечают сами ученые (например Дж.С. Серль), все они, мягко говоря, неверны, но некоторые все же ближе других к истине.

Несомненно, поворотным моментом в истории западной философии является появление трудов Р. Декарта. Работы Декарта оказали важнейшее влияние не только на современную алгебру и геометрию; в своих философских трудах он впервые поднимает основные проблемы философии разума. Его стремление разрешить их дало толчок развитию западной философии на много веков вперед.

В это время на Востоке (в Японии) господствовали буддийские религиозно-философские взгляды, которые оказали огромное влияние на все сферы японского общества. После «открытия» страны японские философы начала XX в. (киотская школа) старались решить серьезную культурно-историческую задачу коммуникации интеллектуальных и духовных традиций Японии с научными методами и категориями западной философии [1]. Именно с этого времени начинаются серьезные исследования основного

вопроса философии в Японии. Необходимо отметить, что все основные подходы к проблеме взаимоотношения тела и разума стали известны в самой Японии уже в 20-е гг. XX в. не менее, чем на Западе. Дело дошло до того, что японцы со своей нацеленностью на западный пример начали сами вступать в полемику, несмотря на иные предпосылки философии разума в японской культуре. Это привело как к положительным, так и к отрицательным результатам. Например, западный мир «получил» абсолютно новые идеи с Востока, которые использовали в своих исследованиях Г. Юнг, Э. Фромм, но из-за смешения понятий и введения собственной терминологии каждым из японских авторов многие из работ остались недоступны пониманию ни западных, ни японских исследователей (например, работы Нисиды Китаро).

Так как труды Декарта для Запада стали явлением, сравнимым с «чрезвычайным происшествием» [7, р. 8], его взгляды на философию разума мы взяли за отправную точку в поиске сходств и различий западного и восточного подходов к проблеме феномена разума.

В соответствии с теорией Декарта сущность разума — в мышлении (сознании) *res cogitans* — «мысль — следовательно, существующая», а не в протяженности — т.е. в наличии пространственных характеристик тела — *res extensa*. Протяженность — есть сущность тела. Таким образом, человек есть существо, состоящее из двух частей: разума и тела, а самость, то, что мы называем «я», это сознание, которое

неким образом прикреплено к телу — «призрак в машине» — термин, впервые введенный английским философом Г. Райлом [6].

Основными свойствами разума выступают непосредственно познание, свобода, неразделимость и неуничтожимость, в то время как тело познается через призму восприятия, обусловлено внешним миром, бесконечно делимо и может быть уничтожено.

В отношении японской философии, на наш взгляд, более приемлемо употребление термина «дух», нежели «разум» или «сознание», так как она (философия) основана на религиозно-философских предпосылках буддизма и дзэн-буддизма, в которых имеет место особое отношение к телесному опыту и практикам. Японский подход предполагает, что индивид по умолчанию обладает «телом-духом» и может менять эту степень единства по своему желанию. Наивысший пик называется «тождеством тела-духа» или «сидзин ити нё» и является результатом практики личностного самосовершенствования.

Поэтому если западные теории телесности в основном рассматривают либо эмпирические корреляции между ментальными и соматическими феноменами, либо религиозно-философские аспекты души и плоти и их взаимоотношения, то японские теории духа-тела, в основном, фокусируются на том, каким образом строгая практика позволяет индивиду достигнуть единства духа-тела.

Рассмотрим восемь основных проблем философии разума, выделенных Декартом и его сторонниками. Следует отметить, что в современной философии таких проблем прибавилось; подлежат рассмотрению также теории интенциональности, сознательной причинности, бессознательного и пр. [7, р. 22].

Первой и центральной проблемой является собственно проблема *соотношения разума-тела*, которая представляет собой отправную точку философии разума.

Насколько взаимодействуют наш разум и тело, наше сознание и мозг? Каким образом осуществляется связь между входящим импульсом, внутренним состоянием сознания и вытекающим ответным поведением? Каким образом физический мир может воздействовать на наш дух, и как наше сознание может порождать явные физические последствия в окружа-

ющем мире? Как мозг может производить ментальные феномены, такие как мышление?

Поиск ответов на эти вопросы для Декарта был затруднен в связи с его убеждением в том, что сознание существует абсолютно независимо от мозга. Для Декарта разумный дух был чем-то, что можно было рассматривать как отдельный феномен, неким образом связанный с телом, которое само по себе разумно настолько, насколько может быть разумным камень или дерево.

Западная философская мысль при исследовании соотношения разума-тела рассматривает «универсального» человека без отклонений, со средними способностями или же с явными негативными отклонениями — шизофренией и другими заболеваниями. Тем самым западная философия обходит стороной все те самые «больные» темы, которые могли бы столкнуть науку и религию: паранормальные явления, особые состояния сознания и другие феномены.

Несмотря на то что японское традиционное общество не поощряет выделения из общей массы, наряду с обычным в нем всегда было место экстраординарному. Восточная философия предполагает исследование и крайних, и идеальных состояний. Одним из таких состояний является просветление как вершина самосовершенствования. Именно это состояние является вершиной взаиморазвития духа и тела и называется «тождеством тела-духа». Для восточного сознания не характерно онтологическое обособление понятий «сознания-тела», «духа-тела», более того, в этих понятиях сливаются философский и религиозно-философский аспекты. На Востоке проблема телесного рассматривается не с точки зрения разделения тела и духа, а как проявление взаимосвязи тела-духа и возможности достижения наивысшей степени их интеграции [9, р. 18].

Следующей проблемой, вытекающей из первой, является *проблема чуждого сознания или проблема Другого*. Мы не можем объяснить связь между ментальным и физическим внутри себя, но мы точно знаем, что у нас есть сознание. Мыслю — следовательно, существую. Но как мы можем быть уверены в том, что таким же мышлением обладают и окружающие?

С первого взгляда аналогия — наиболее очевидный метод доказательства. Однако с точки зрения науки здесь есть определенные

трудности. Можно предположить наличие сознания у других людей, потому что сознание есть у нас. Отслеживая соотношение между своим поведением и состоянием своего сознания (например, причинив себе физическое увечье, мы почувствуем боль, которая будет выражена на вербальном и невербальном уровнях), мы можем предположить, что такие же состояния присущи и другим людям, и что в подобной ситуации они будут вести себя аналогично. Однако для научного обоснования этого необходима опытная верификация. Если мы можем повторить эксперимент или перепроверить данные, используя другой научный метод, аналогия может быть доказана. Но в случае с сознанием верификация не представляется возможной, так как ни перепроверить, ни использовать какой-либо другой метод исследования пока нельзя.

Решение этой проблемы с точки зрения японской философской мысли лежит, скорее, в практической сфере. Так как существует целая система психофизических приемов достижения единства духа-тела, подразумевается, что каждый может достигнуть этого.

Зародившийся в индийской философии, перекочевавший в китайскую и окончательно сформированный в Японии опытно-практический подход, который включает в себя работу над собой (личностное самосовершенствование) для каждого, таким образом, подразумевает а priori аналогию существования духа, который можно развить до наивысшей степени просветления у любого человека.

Третьей и четвертой проблемами можно назвать *философский скептицизм, агностицизм и проблему анализа восприятия*.

На самом деле сомнения в существовании чужого сознания есть часть более общей проблемы — скептицизма в отношении существования внешнего мира, мира, существующего вне сознания. Эту проблему впервые представил Декарт, и она по праву считается поворотной в истории западной философии. В соответствии с картезианскими взглядами индивид может быть уверен лишь в том, что он переживает внутри своего сознания — в своих мыслях, чувствах, восприятиях. Что же касается видимой реальности — насколько она действительно реальна — не может быть достоверно известно. По Декарту, человек не воспринимает

мир напрямую, а лишь через призму своего сознания. Воспринимается некий опыт, «идея», визуальное представление или ментальная картинка. Насколько она верна и насколько соотносится с реальностью — один из основных вопросов философской теории восприятия. Каким образом мы можем анализировать перцептивное взаимодействие с миром? Каков механизм этого восприятия, взаимоотношения между внутренним опытом и материальными объектами внешнего мира? Насколько мы можем быть уверены в наших знаниях о мире, отделенном от нас механизмом восприятия?

Дзэн-буддизм, как основа традиционных философских взглядов Японии, не рассматривает вопрос существования-несуществования вещей в мире, а адепты психосоматических практик саморазвития по обыкновению должны обращать внимание на свой личный непосредственный опыт восприятия, а не на теоретизацию его реальности. Однако дзэн-буддизм и не утверждает, что то, что мы видим, есть реальная действительность, так как, достигнув просветления, человек начинает видеть истинную суть вещей. Это означает, что сознание новичка, т.е. того, кто только начинает свой путь к просветлению, наполнено иллюзиями и обманом (в том числе и об окружающем мире). Таким образом, японская философия отчасти сходится во взглядах с Декартом по поводу механизма восприятия, однако достижение человеком «сатори» делает возможным изменение этого механизма. Достижение просветления невозможно без телесной практики.

Выдающиеся японские философы XX в. Вацудзи Тэцуро и Нисида Китаро также не рассматривают возможность отсутствия внешнего мира. Вацудзи даже подчеркивает недостаточное внимание западной философии к вопросу об окружающем мире, в том числе к вопросу о собственном теле как элементе этого мира. Он критикует темпоральность Хайдеггера с той точки зрения, что темпоральность не может быть действительно темпоральна без пространственности [8, р. 1–2], которая, в свою очередь, непосредственно влияет на наше восприятие окружающей действительности. Вацудзи говорит, что тело в соответствии с картезианскими взглядами — это не что иное, как часть пространственного опыта человеческого субъекта, т.е. это самый близкий к самости простран-

ственный опыт. Именно это, по его мнению, и привело к современной эпистемологии, противопоставляющей субъект объекту, к идее о том, что разум превалирует над телом.

Следующую проблему можно обозначить как *проблему свободы воли и детерминизма*.

Для Декарта вопрос существования свободы воли очень важен, так как если воля — это черта человеческого разума, каким образом ее наличие может влиять на внешний детерминированный мир?

По Декарту, любой физический процесс в мире предопределен предшествующими и тем самым вызвавшими его процессами. Поэтому, даже доказав наличие ментальной свободы воли, мы не разрешим проблему поведения тела, так как это поведение будет вызвано предыдущими состояниями тела и другими физическими факторами.

В японских философских работах проблема свободы воли затрагивается крайне редко [9, р. 9], однако само наличие системы совершенствования и самоналагаемых ограничений, воспитывающих дух, говорит о том, что эта тема достаточно актуальна. Основной упор здесь делается на достижении свободы сознания — просветлении.

Известный японский философ Юаса Ясуо, например, говорит о том, что большинство действий, которые мы совершаем, не являются осознанными (привычки, автоматизм), т.е. все наши действия с первого взгляда уже детерминированы сложившимся поведением, но они вытекают из всей истории предыдущего опыта и решений, которые можно изменить [9, р. 10–11]. Таким образом, можно предположить, что японские философы признают существование свободы воли.

Что касается непосредственного механизма взаимодействия сознания и тела, Юаса и Нисида предлагают модель разделения человеческого сознания на два уровня. Верхний «светлый», обыденный уровень, способный к саморефлексии или *cogito*. Глубинный «темный» — похожий на бессознательное психоанализа, или же на функции вегетативной нервной системы нейропсихологии, или на живое тело феноменологии Мерло-Понти и Бергсона, однако ничем из вышеперечисленного не являющийся. Согласно этой модели в экстренных ситуациях у человека, прошедшего через подготовку пу-

тем наложения формы (тренировки) через «светлое» сознание на «темное» и последующую ее интернализацию, например у водителя, длительное время сознательно и добровольно практикующего вождение автомобиля во время экстренного управляемого маневрирования, именно тело, а не сознание определяет и совершает действие [9, р. 4–5].

Следующую проблему *самости и личностной идентификации* Декарт не рассматривал напрямую, но его последователи считают, что он ответил на связанные с ней вопросы: самость существует, а самоидентификация возможна во времени и вопреки изменениям (физическим или ментальным). Возникают следующие вопросы: каким образом абсолютно разные опыты, вызывающие различные чувства, сосуществуют в одном и том же человеке? Насколько наше тело важно для самоидентификации? Что делает нас нами, если не наше тело (телесная идентификация)?

Ответ на эти вопросы с точки зрения дуализма прост: тело не имеет отношения к идентифицируемой личности, так как она полностью состоит из ментальной сущности, души, *res cogitans*. Наше «я» идентично этой сущности, и физические изменения или различные опыты не имеют к этому отношения [7, р. 17]. Позже И. Кант и другие философы раскритиковали эту «оторванность».

Японские мыслители всех времен затрагивают эту проблему, начиная с традиций дзэнских мастеров, уходящих корнями в индуизм, ранний буддизм и концепцию «не-я». Именно выход за пределы собственного «я» и достижение состояния «не-я», не того «не-я», которое противостоит «я», но того, что является трансценденцией самости «я» [2, с. 14], и есть цель психофизических практик личностного самосовершенствования.

Философы XX в., например Нисида, утверждают, что личность как бытие-в-мире живет с основополагающим ограничением — телом. Любые модусы человеческого бытия-в-мире, включая мышление, существуют в рамках этого ограничения. Тело выступает здесь в качестве объекта, который «виден», так и в качестве субъекта, который «видит». «Нет это без тела... Даже наши собственные тела можно наблюдать снаружи. Все-таки наше тело есть то, что видит, также как и то, что видимо. Нет “видения”

без тела» [4, р. 277]. Самость — очень обширная тема, которую невозможно рассмотреть в заданном формате, она руководствуется отличными от западной философии посылами и требует отдельной исследовательской работы.

Остановимся на проблеме *сознания у животных*. Если сознание — это духовная и ментальная сущность — и если ее невозможно уничтожить, это означает, что животные также обладают сознанием. Во времена Декарта подобная мысль была абсурдна. Можно было бы сразу сказать, что у животных есть бессмертная душа, что было недопустимо с точки зрения религии. Поэтому Декарт расставил все точки над «i» и заключил, что у животных нет разума. Он аргументировал это отсутствием у них языка и, таким образом, выражения мыслей и чувств [7, р. 18].

Человеческое тело не обладает сознанием, сознание — это атрибут бессмертной души, обитающей в теле. Так как нет оснований утверждать, что у животных есть душа, значит, у них есть только тело, которое не обладает сознанием или разумом.

Японские философы практически не затрагивали тему сознания у животных до конца XX в. Тем не менее традиционный буддизм, а равно и синтоизм — две религии Японии — предполагают наличие аналога западного понятия души у животных. Достаточно вспомнить кармическое колесо, где дух человека после его смерти может переселиться в любое животное. Это подкрепляется практикой «куё» — молитвенных служб для душ домашних животных. Более того, такие службы возможны и в отношении неживых материальных объектов [5, р. 40]. Также интересен взгляд японцев на объекты и животных, которые могут «получить» одушевленность, находясь в тесном контакте с людьми. Так, например, ученые, исследовавшие поведение обезьян, утверждали, что их подопытные, несомненно, обладают душой, тогда как любые другие обезьяны вне лаборатории души не имеют.

Последней является *проблема сна*. Если любой разум сознателен по определению, а сознание — суть разума, то невозможно обладать разумом, но не иметь сознания. Отсутствие сознания предполагает отсутствие существования. Картезианство утверждает, что, если у нас нет сознания, мы не существуем. Как же в та-

ком случае быть со сном или «бессознательным» состоянием? Декарт отвечает, что человек никогда на самом деле не перестает осознавать. Из этого напрашивается и обратный вывод: пока мы существуем, мы обязательно продолжаем быть сознательными.

Тема сна также крайне редко упоминается в работах классических японских философов. В дзэн-буддизме сон и сновидения имеют такую же природу, как и иллюзии и обманы, которые окутывают сознание, не давая ему понимать значение всех вещей, т.е. достичь просветления — увидеть вещи такими, какие они есть на самом деле. Просветление часто ассоциируется с пробуждением. То есть, с одной стороны, необходимо выйти из сна. Но, с другой стороны, сон в японской культуре выступает в качестве важного источника творчества и информации, от событий предыдущих реинкарнаций до еще не случившихся событий (например, сон в новогоднюю ночь — «хацуюэм»), а также одной из техник личностного совершенствования — просветленный сон [3, р. 277]. Несмотря на отсутствие русско- и англоязычных источников, можно утверждать, что сознание (или один из его уровней — в соответствии с концепцией Юаса Ясуо [9, р. 4–5]) в восточной традиции также продолжает оставаться работающим во время сна.

Таким образом, можно сделать вывод, что западная (представленная в статье в основном Декартом) и восточная философские мысли имеют многочисленные точки соприкосновения, часто пересекаются, а в некоторых вопросах о сущности и соотношении разума и тела совпадают. Однако если для западной философии традиционными являются вопросы «Чем является связь между сознанием и телом?», «Что первично, а что вторично?», то восточная теория духа-тела отдает первенство вопросам: «Как проявляется взаимосвязь духа и тела?», «Во что эта связь превращается посредством самосовершенствования?» [9, р. 18]. Из этого также вытекают и другие особенности восточного мышления: неразрывность теории и практики (теоретическое изыскание включает в себя с самого начала практический опыт), а также изменчивость взаимосвязи, достигаемая с помощью особых психофизических практик. «...На Востоке начинают с опытных допущений, что механизм взаимодействия духа-тела

изменяется при помощи тренировки сознания и тела, посредством работы над собой (*сюгё*) или творческого обучения (*кэйко*). Только после принятия этого опытного основания можно задавать вопрос, чем же эта связь является» [9, р. 18]. Таким образом, вопрос взаимосвязи духа-тела на Востоке не просто теоретическое рассуждение, он изначально практичен — это живой опыт (*тайкэн* — японский термин, дословно означающий «испытанный телесно»), который представляет собой заключение в одном целом сознания и тела индивида — телесное сознание.

Список литературы

1. *Бордиловская А.В.* Коммуникация философских идей в рамках киотской школы // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2009. № 1. С. 85–91.
2. *Костерина А.Б., Цесевицус А.С.* Дух и плоть дзен, или буддийские истоки японской телесности // Дискуссия. 2012. № 5(23). С. 12–18.
3. *Johnson David.* Inception and philosophy: because it's never just a dream / ed. by David Johnson p. см. (The Blackwell philosophy and pop culture series). Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2012. 386 p.
4. *Nishida Kitaro, Nishida Kitaro.* Zenshu (Complete works of Nishida Kitaro). Tokyo: Iwanami shoten, 1979. Vol. 8. 629 p.
5. *Randrup Axel A.* Animal Mind as Approached by the Transpersonal Notion of Collective Conscious Experience // The International Journal of Transpersonal Studies. 2004. V. 23. P. 32–45.
6. *Ryle G.* The Concept of Mind. N.Y.: Barnes & Noble, 1949. 334 p.
7. *Searle John R.* Mind: a brief introduction / by John R. Searle p. см. (Fundamentals of Philosophy). Oxford University Press, 2004. 240 p.
8. *Watsuji Tetsuro, Watsuji Tetsuro.* Zenshu. The complete works of Watsuji Tetsuro. Tokyo: Iwanami shoten, 1978. Vol. 8. 421 p.
9. *Yuasa Yasuo.* The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory / trans. by Thomas P. Kasulis and Shigenori Nagatomo. Albany: SUNY Press, 1987. 256 p.

MIND AND BODY INTERRELATIONSHIP PROBLEMS IN JAPANESE AND EASTERN CULTURES: COMPARATIVE ANALYSIS

Alexander S. Tsesevichus

*Russian State Professional-Pedagogical University;
11, Mashinostroiteley str., Ekaterinburg, 620012, Russia*

The present essay analyses similarities and differences of fundamental Eastern views. Represented by Japanese religio-philosophical tradition and Western views, represented mostly by Descartes philosophy, on the problems of mind and body relationship.

Key words: mind, consciousness, body, Descartes, Zen-Buddhism.