

Японская культура в воззрениях Нисиды Китаро

Е.Л. Скворцова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-46-66

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Нисида Китаро (1870–1945) – известный японский философ, чье творчество отмечено попытками совмещения мировоззренческих установок национальной духовной традиции с элементами европейской философской мысли. В статье анализируются культурологические взгляды Нисиды, являющиеся самостоятельной частью оригинальной теоретической концепции. Религия, искусство, мораль, наука являются, по мнению Нисиды, идеальными формами бытия в историческом мире, а деятельность ученого или художника есть проявление формообразующей активности человека. Исторический мир как «сфера абсолютного ничто» есть конечный пункт самозерцания «ничто», где реальность осознает тождество своих противоположностей посредством человеческой деятельности. Ничто, или «Пустота», в дальневосточной традиции имело еще одно, динамическое, измерение – это не ощутимые грубыми человеческими чувствами и не постигаемые не менее грубым рассудком отношения между людьми и отношения между человеком и космосом, Природой. Нисида искал основания аутентичной национальной культуры Японии, отделяя их от китайского и индийского влияния, и находил их в эстетической сфере: в области традиционной поэтики. Именно эстетика Японии отражает архетипическую структуру национальной культуры. И хотя, по мысли Нисиды, все мировые культуры имеют общий прототип, каждая из них есть отклонение, односторонность этого прототипа. На Западе восторжествовала культура формы, начиная с Платона и Аристотеля. В Японии, наоборот, главными характеристиками культуры стали текучесть, процессуальность, бесформенность. По сути дела, Нисида – один из основоположников современной японской культурологии.

Ключевые слова: японская духовная традиция, Нисида Китаро, культура Бытия и Небытия, христианство, буддизм, поэзис, японская культура.

Скворцова Елена Львовна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела сравнительного культуроведения Института востоковедения РАН.

squo0202@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1693-7247>

Цитирование: *Скворцова Е.Л.* (2018) Японская культура в воззрениях Нисиды Китаро // *Философские науки*. 2018. № 8. С. 46–66.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-46-66

Nishida Kitaro’s Views on Japanese Culture

E.L. Skvortsova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-46-66

Original research paper

Summary

Nishida Kitaro (1870–1945) is a well-known Japanese philosopher whose work is marked by attempts to combine the world outlooks of the national spiritual tradition with elements of European philosophical thought. The article analyzes Nishida’s views on culture that are an independent part of his original philosophical theory. Religion, art, morality, science are the ideal forms of being in the historical world. The work of a scientist or artist is a manifestation of the formative activity of a person. The historical world as the “sphere of absolute nothingness” is the final point of the introspection of “nothingness,” where reality comprehends the identity of its opposites through human activity. Nothingness, or “Emptiness,” in the East Asian tradition has another, dynamic, dimension – these are the relations between people and the relations between man and the cosmos, or Nature, which are not perceived by rough human feelings and not comprehended by equally rough mind. Nishida stressed that for Japan the issue of the authenticity of the national foundations of culture, separated from Chinese and Indian influences, has a clearly positive answer in the aesthetic sphere: in the field of traditional poetics. The traditional aesthetics of Japan reflects the archetypal structure of the national culture. All world cultures have a common prototype, but each of them is a deviation, one-sidedness of this prototype. In the West, a culture of the form triumphed, beginning with Plato and Aristotle. In Japan, on the contrary, the culture was characterized by fluidity, processability, formlessness. In fact, Nishida is one of founding fathers of modern Japanese cultural studies.

Keywords: Japanese spiritual tradition, Nishida Kitaro, culture of Being and Non-existence, Christianity, Buddhism, poetry, Japanese culture.

Elena Skvortsova – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Comparative Cultural Studies Department, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

squo0202@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1693-7247>

Citation: Skvortsova E.L. (2018) Nishida Kitaro's Views on Japanese Culture. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 8, pp. 46–66.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-8-46-66

Биография ученого

Японский философ появился на свет в 1870 г. в округе г. Канадзава (префектуры Исикава) в семье школьного учителя-профессионального каллиграфа, знатока конфуцианской литературы и его жены – убежденной сторонницы буддизма амидаистской школы Дзёдо синсю. Окончив высшую ступень средней школы, он вместе со своим одноклассником Судзуки Дайсэцу Тэйтаро, впоследствии хорошо известным на Западе популяризатором дзэн-буддизма, стал студентом философского отделения филологического факультета Токийского императорского университета. По окончании университетского курса начал преподавать математику сначала в школе, а затем в колледже у себя на родине в Канадзаве. В тот же период он усиленно занимался изучением мировоззренческих основ дзэн-буддизма.

Параллельно, желая постичь основания духовной культуры Запада, Нисида изучал труды представителей немецкой классической философии, а также новых и новейших направлений: неокантианства, феноменологии, философии жизни. В трудах Канта, Брентано, Дильтея и Бергсона японский ученый обнаруживал параллели своему видению истинной реальности. Здесь же можно говорить о сильном влиянии Достоевского, в романах которого он увидел изображение истинной, неэгоистической природы человека, подвижной, находящейся в постоянном противоречивом диалоге с «другими».

На рубеже веков у Нисиды созрело желание представить глубокое практическое мировоззрение дзэн-буддизма в европейской философской терминологии, заимствованной и переведенной на японский язык в эпоху Мэйдзи (1868–1911).

С 1910 г. по 1928 г. ученый преподавал философию и этику в Киотском императорском университете. После отставки в 1928 г., Нисида продолжал активно трудиться, занимаясь исследованием различных аспектов национальной духовной традиции и публикуя многочисленные теоретические философские работы.

Нисида Китаро является редким примером философа, чье творчество вызывает у исследователей как на Западе, так и в Японии неослабевающий интерес. По свидетельству его учеников, он никогда не скрывал своих пацифистских убеждений, оставаясь глубоко порядочным интеллигентным человеком. В годы, когда все японское общество было охвачено верноподданническими настроениями, Нисида отказался от службы в императорском университете. Будучи пожилым человеком и кабинетным ученым, он не мог активно сопротивляться милитаристскому курсу правительства, но имел мужество отстраниться от участия в официальных мероприятиях, выказывая тихое, но последовательное неприятие политики правящих кругов. Ученый подвергался преследованиям армейских активистов, обвинявших его в том, что он опирался на западные источники в подтверждение своих концепций. Ведя замкнутый образ жизни в маленьком провинциальном городке Камакура, Нисида внимательно наблюдал за ходом военных действий. В Камакуру к нему приезжали ученики, с которыми он вел беседы, проникнутые ненавистью к войне и правительству. Один из них, Имамита Томонобу, впоследствии ставший известным эстетиком, полностью разделял пацифистские воззрения своего учителя. Умер Нисида 28 июля 1945 г., когда ненавистная ему война подходила к концу.

Главные труды

Чтобы понять эволюцию философских взглядов Нисиды Китаро, нужно внимательно проанализировать его главные фундаментальные работы. Первой философ издал книгу «Изучение добра» («Дзэн-но кэнкю», 1911), в которой ввел понятие «чистого опыта», почерпнутое из философии Э. Маха и У. Джеймса. «Чистый опыт» Нисида трактовал как некий базис, существующий до всяких противоположностей (в том числе и до противоположности чувства и разума). Такой базис явился основой всех ограничений и дефиниций, благодаря которой можно было сделать различие между субъектом и объектом, «эго» и предметом.

В «недифференцированной реальности» чистого опыта происходит слияние сознания, ощущений и воли человека. «Чистый опыт» не противостоял интеллекту и не отдавал предпочтение «творческой активности» индивида, объединяющей в первозданном виде объективные качества предмета и его «субъективное переживание» человеком. При этом чистый опыт играл роль не только гносеологической, но и онтологической категории, обозначая конечную реальность, близкую буддийскому «универсуму».

Другой важной вехой научного творчества Нисиды стала книга «Интуиция и рефлексия в самосознании» («Дзикаку-ни окэру тэкан то хансэй», 1917). В этой работе ученый решил вывести онтологию из единства самосознания, «дополняя и расширяя» И. Канта, для которого абсолютная реальность всегда оставалась непостижимой «вещью в себе». При этом Нисида отдал предпочтение не Канту, а Фихте, следуя по пути фихтеанского определения реальности через первичное тождество самосознания «Я есть Я» и рассматривая «Я» как «противоречивое тождество». Для Нисиды, разделяющего в целом буддийский взгляд на мир, «Я» невозможно без «другого», формирующего «эго» в потоке становления мира. «Я» – это такой же поток динамических изменений – телесных, эмоциональных, ментальных – как и «Универсальная лава» жизни Универсума.

Очередным этапным произведением киотского философа стала работа «Самосознающая система общего» («Иппанся-но дзикаку-тэки тайкэй», 1929), в которой впервые формулируется понятие «поля-ничто». Очевидно сходство данного понятия прежде всего с понятием «ничто» в буддизме, где оно обладает статусом конечного онтологического принципа. Поскольку Нисида определял истинную реальность как «ничто», комментаторы считают его прямым наследником восточной, а именно, буддийской мыслительной традиции. Однако, по моему мнению, объяснять факт постулирования киотским философом понятия «поля-ничто» исключительно влиянием буддизма не совсем верно. Ведь именно в этот период Нисида был увлечен философией Платона, у которого небытие, ничто также трактуется онтологически, как потенция, актуализируемая при взаимодействии с *эйдосами*.

В последние годы жизни Нисида написал книгу «Философские эссе» («Тэцугаку-рон бунсю», 1935–1945). В ней конкретизируется

концепция «поля-ничто», обретающего противоположные полюса, «тип напряженности» и взаимодействие между которыми определяют принадлежность того или иного явления к одному из трех миров: к физическому, или «миру механической причинности», к биологическому, или «миру жизни», и к историческому, или «миру человека». Идентичность всех противоположностей раскрывается в результате взаимодействия всех полюсов «поля» в последнем, высшем из миров.

Буддийские мотивы

Исторический мир как «сфера абсолютного ничто», по мнению Нисиды, является конечным пунктом самосозерцания «ничто». Здесь реальность осознает тождество своих противоположностей посредством человеческой деятельности. В традиционной Японии «ничто», или «пустота», имела еще одно – динамическое – измерение: это отношения между людьми и отношения между человеком и космосом, Природой. Такие отношения не ощутимы грубыми человеческими чувствами, их не в состоянии постичь не менее грубый рассудок. К примеру, как можно определить любовь, верность, взаимовыручку, доблесть, восхищение, долг? Данные динамические формы отношений телесно не ощутимы и не оформлены («пусты»), но они, тем не менее, не являются менее значимыми, чем сам «оформленный» человеческий и природный мир, вполне осязаемый и обладающий весьма определенными формами.

Именно «бесформенные» отношения господствуют в пронизывающей все и вся Дао-пустоте, которая выступает неким «силовым полем», поддерживающим мировой порядок, изначальную гармонию Дао. Такая гармония не должна нарушаться никакой человеческой деятельностью. Нисида выступает родоначальником японской философской эстетики, предпочитая анализировать не мир отдельного индивидуума, но тонкое, неосязаемое поле отношений между людьми. Исследование форм взаимодействия людей в рамках «поля-ничто» привело Нисиду к созданию понятия *интуиции практического действия*.

Анализируя творчество деятелей традиционного японского искусства, Нисида пришел к выводу, что их жизненный путь во многом сходен с монашеским путем самостановления и самосовершенствования. Главная цель каждого стремящегося к

совершенству – умаление собственной личности с помощью применения постоянного духовного и физического тренажа, благодаря чему достигается безупречный уровень телесно-духовного единства. Личностное умаление художника должно сочетаться с высоким уровнем технического мастерства – только тот, кто сумел достичь этого, может считаться подлинным мастером на избранном пути (*додо-но дзёдзу*). Именно духовный и физический тренаж мог привести мастера к преобразению, достижению такого уровня искусства, при котором Дао – форма бесформенного – уже определяет все действия художника, и тот становится «медиумом», созерцающим себя так называемым «отстраненным глазом» (*рикэн-но кэн*).

Подобное состояние в буддизме считается интуитивным (*тёккан*) и выступает в качестве некоего «тонкого чувства», распространяющегося на все: на взаимодействие с партнером по сцене, на взаимодействие с партнером по созданию *рэнга* – стихотворной «цепочки», на взаимодействие с мишенью – в случае искусства стрельбы из лука *кюдо* и т.д. Нисида назвал данный феномен *интуицией практического действия* (*коитэки тёккан*). Но телесное, практическое действие, переживаемое «здесь и сейчас» (яп. *накаима*), могло быть отображено (и то лишь отчасти) только в языке искусства. Перед Нисидой встала задача попробовать выразить *интуицию практического действия* в теоретической форме, для чего он обратился к научной эстетике.

Эстетика

Японский ученый предпочитал эстетику всем другим философским дисциплинам, полагая именно эстетический опыт «чистым опытом», в рамках которого нет никакого разделения на субъект и объект, простое и сложное, высшее и низшее. Такой опыт существует вне всяких различий и представляет собой мгновенный переход к трансценденции и сопоставим лишь с опытом религиозного мистицизма. «Чувство прекрасного, – писал киотский философ, – это чувство *не-Я* (*муга*). Прекрасное, пробуждающее *не-Я*, – это истина интуиции, которая выше истины разума. Вот почему красота так грандиозна, она может быть понята как единение с великим Дао в результате отказа от мира различений; вот почему эстетика – явление того же порядка, что и религия. Они различаются лишь в том, что касается характера

ощущений: “не-Я” прекрасного – это моментальное, скоротечное не-Я, а не-Я религиозное – это вечное не-Я» [Marra (ed.) 2001, 19]. Нисида Китаро склонялся к кантианскому пониманию эстетики как философской науки, изучающей внеопытные формы чувства, признавая, что интуиция не только лежит в основании истинного познания, но и составляет стержень творческой активности художника. Он пытался провести параллель между априорным пониманием красоты и априорными формами внутреннего и внешнего чувства.

Главная тема, занимавшая японского мыслителя, – это качество культуры собственной страны. Революционная эпоха Мэйдзи (1868–1911) началась десятилетием острого критицизма со стороны либерально настроенных японских просветителей в адрес не только японской, но и китайской культуры, за более чем 1000-летнюю историю ставшей «своим другим» для японского народа. В эпоху Тайсё (1912–1925) начался поворот к переоценке своей культуры, поэтому для Нисиды Китаро остро встал вопрос качественных оснований японской культуры.

Восток и Запад

«В чем принципиальные различия Востока и Запада? Какое значение имеет культура Японии среди других восточных культур? Ее сильные стороны одновременно являются ее слабостями. Путь, по которому нам следует двигаться вперед, станет ясен нам только в том случае, если мы глубоко проникнем в глубины нашей культуры и достигнем глубокого понимания иных культур» [Нисида 1965b, 453]. Под глубинами японской культуры Нисида подразумевал прежде всего ее метафизические основания, а также ее определенность еще до китайского влияния, что, на наш взгляд, сделать очень сложно. (Аналогичную задачу ставил перед собой еще Мотоори Норинага, ученый-почвенник, филолог, привлечший внимание японцев к красоте национальной мифологической и литературной традиции. Мотоори был комментатором и переводчиком первой историко-мифологической хроники «Кодзики» (712) на японский язык. Именно он положил в основание японской культуры понятие «*моно-но аварэ*» – психологический отклик на эстетическую ситуацию.)

Нисида осознавал необходимость точного определения метапозиции, исходя из которой можно говорить о принципиальном

различии культурно-исторических типов, поэтому он попытался сформулировать ее как метафизическую: «О формах культуры можно дискутировать по-разному, с разных точек зрения. Я хочу проанализировать сущностные различия форм культур Востока и Запада с метафизической точки зрения. Под метафизической точкой зрения я понимаю позицию, занимая которую культура решает проблему истинной реальности. Разумеется, в Китае, а особенно в Японии вопрос об истинной реальности не рассматривался с точки зрения науки; можно также сказать, что и метафизика в этих странах не была особенно развита. Но тот факт, что на Востоке не было отдельной сферы метафизики, необязательно означает, что не было никакой метафизической мысли. Как только та или иная культура развивается до определенной степени, ее можно рассматривать в терминах метафизики. Каждая культура по-своему смотрит на жизнь. В основании мировоззрения необходимо присутствует своего рода метафизическая мысль, даже если она не вполне осознана» [Нисида 1965b, 429]. Отметим, что в «терминах метафизики» можно рассматривать любые явления, но разработка специальных понятий, определяющих основания, корни, источники происхождения феноменов наличного бытия свидетельствует о высокой степени осмысления мира представителями данной конкретной культуры, о высоком уровне ее, так сказать, самосознания.

Следует признать, что для Японии вопрос аутентичности национальных оснований культуры, отдельных от китайского и индийского влияния, имеет четко положительный ответ именно в эстетической сфере: в области традиционных искусств, ремесел и поэтики. С древнейших времен традиционная эстетика Японии отражает не только архетипическую структуру генезиса национальной культуры, но и модель ее фундаментального синтеза. Наличие живых архаических структур, не замедляющих, а, напротив, активизирующих инновационный процесс, делает японскую культуру объектом исследования не только для историков культуры, но и для ее теоретиков, каким был Нисида Китаро. Именно присутствие в современном культурном пространстве Японии живых архаических пластов придает ему особое очарование.

Но вернемся к рассуждениям киотского мыслителя, оставшимся национальным, чисто восточным, мыслителем, что как нельзя

более точно демонстрируют его культурологические работы. Именно в них философ проводит наиболее четкую границу, разделяющую основания культур Запада (имеется в виду христианский Запад) и Востока (имеются в виду культуры Индийского и Дальневосточного цивилизационного круга). Границу эту Нисида проводит, занимая мета-позицию: «над» цивилизациями, «над» культурами, «над» мировыми религиями и культурами местных богов, «над» философскими системами. Японский философ задается вопросом: «В чем же заключаются отличия форм культуры Востока и Запада с метафизической точки зрения? Полагаю, Запад в основание реальности помещал Бытие (*y* – кит., *yo* – яп.); Восток же в качестве такого основания полагал Ничто (*mu*). Я называю эти позиции “форма” и “бесформенное” соответственно» [Нисида 1965b, 429]. «Форма» в основании культуры подразумевает статику, определенность, аристотелевскую логику, где субъект никогда не станет предикатом. «Бесформенное» – дуновение Небытия – подразумевает динамику, неопределенность, логику диалектического мира, в котором субъект и предикат принадлежат единому динамическому Универсуму и в каждый момент и равны, и не равны самим себе.

В качестве примера культуры Бытия у Нисиды выступает культура Запада, в основании которой находятся греческая культура и христианство, развившееся из иудаизма. Культура Запада, разумеется, неоднородна и состоит из множества культур разных народов, но для Нисиды важен самый общий культурный принцип – мировоззренческий. Примерами культур Небытия выступают индийская, китайская и японская. Историю «культуры Бытия» Запада Нисида прослеживает от древних греков; основной формой осмысления реальности они полагали философию. Именно здесь, в греческой философии получила начало традиция осмысления и переосмысления Бытия, каждый раз вопрошающая о его истинной сути. «В философии греков истинной реальностью считалось то, что определено и потому имеет форму» [Нисида 1965b, 430]. (Платоновская «идея» (*эйдос*) была переведена на латынь как «*forma*»).

Вторым источником западной «культуры формы» стало христианство. Оно унаследовало от иудаизма идею трансцендентного Бога Иеговы. «Христианская культура, которая наряду с греческой стала одним из источников западной культуры, была совершенно

отлична от греческой культуры. Иегова – создатель, господин и управитель этого мира – это Абсолют, трансцендентный по отношению к этому миру. Бог совершенно невыразим и безымянен. Никакого пути от человека к Богу не существовало; только от Бога к человеку. Первородный грех Адама был искуплен только благодаря Иисусу Христу» [Нисида 1965b, 431].

Религия семитов, замечает Нисида, возникла в глубокой древности, когда социальные отношения мыслились как отношения кровного родства, «поэтому отношения между Богом и людьми изначально были отношениями патриарха и членов его семьи, или между царем и его подданными. В случае с другими древними народами отношения между Богом и его подданными мыслились как отношения между покровителем и подзащитными <...> Народ Израиля и далее развивал эти отношения с Богом, который трансцендентен этому миру. В религии евреев, почитавших Иегову, Бога древнего народа горы Синай, отношения между Богом и человеком выражались в виде завета, договора, т.е. были отношениями между личностями» [Нисида 1965b, 431–432].

В христианстве, отмечает Нисида, идея личности как модуса Бытия получила свое дальнейшее развитие: высшей ступенью Бытия становится Бог, воплощенный в богочеловеческой Личности – Христе. В средневековой Европе философия, ставшая «служанкой теологии», утверждала Личность Бога как абсолютное Бытие. Нисида упоминает в связи с этим имена своих любимых средневековых философов – Августина Блаженного и Фомы Аквинского, утверждавших личность человека, наделенную свободой воли, как «самое совершенное бытие». Дионисий Ареопагит с его «отрицательной теологией» представляет значимый «небытийственный» противовес, необходимую религиозно-философскую «тень» для основного корпуса средневековой «служанки теологии».

Таким образом, Нисида отмечает двойное «бытийственное» основание культуры Запада: аполлоническую культуру Греции, идейным центром которой является философия Бытия, и христианскую культуру, полагававшую основанием истинной реальности Личность Бога, отражением которой выступает и личность созданного по его образу и подобию человека. Как истинный диалектик, японский философ не может не отметить и противоположные тенденции: дионисийскую культуру в

Греции как противопоставленную аполлонической, и отрицательное богословие Дионисия Ареопагита в христианстве, без которых западная культура лишилась бы возможности развития.

Бытие и ничто

Помимо дихотомии Бытия и Небытия, представляющих собой основания реальности, Нисида вводит дополнительные формальные основания для классификации культур: интеллектуальная – эмоциональная, теоретическая – практическая, религиозная – философская, личностная – неличностная. Сочетание данных характеристик, по Нисиде, определяет качество той или иной культуры. Так, индийцев и греков, считает японский философ, можно причислить к «интеллектуалам»; но по отношению к главной дихотомии «Бытия/Небытия» они находятся в оппозиции друг к другу. Семиты же, разделяя с греками бытийственное понимание истинной реальности, расходились в форме ее осмысления: в первом случае – религиозной, во втором – философской (интеллектуальной).

Что касается китайской культуры, то она аналогична индийской с точки зрения определения сущности конечной реальности – Дао. Дао невозможно описать словами: «О Дао ясно сказано даосами Лао-Цзы и Чжуан-Цзы, что это – Ничто (*му*)» (6, с. 435). Однако лицо китайской культуры определял ритуал (кит. *ли*, яп. *рэй*): «Культура Китая имела свои характерные особенности. Она не была ни философской как у греков, ни религиозной, как у индийцев и евреев. Это была культура, развивавшая общественный ритуал (*Sitte*). Согласно культуре династии Чжоу, тысячелетия бывшей источником всей китайской культуры, все человеческие дела – от государственных церемоний до мельчайших повседневных отношений – были наполнены ритуалами. Это отразилось в выражении “триста ритуалов – три тысячи правил учтивости” (*рэйги самбяку – иги сандзэн*). Как видно из книги ритуалов “Ли цзи”, Китай был страной, где религией был ритуал» [Нисида 1965b, 434]. Ритуал был вездесущ, он определял порядок всей жизни китайского народа: от коронации, свадьбы и похорон вплоть до установления порядка приема пищи.

«Ритуал» – понятие, развивавшееся в конфуцианском учении, которое определяло социальную жизнь Китая и Японии до сере-

дины XIX в. Подобно тому, как противоречивое существование аполлонической (оформленной) и дионисийской (бесформенной) частей способствовало развитию греческой культуры в целом, конфуцианская (ритуализованная) и даосская (бесформенная) части китайской культуры взаимно дополняли друг друга. Конфуцианство регламентировало жизнь китайского общественного организма. Даосизм, в трактовке истинной реальности являвшийся близким буддийскому учению о пустотном «теле закона» (*хоссин*), был прибежищем художников и поэтов. Впрочем, идея пустотного Абсолютного Дао определяла мировоззрение и конфуцианцев, и даосов. «Утверждение Дао-Цзы, что человек следует земле, земля – небу, небо – Дао, а Дао – самому себе, есть кульминация такого мировоззрения. И в этом отношении идеи Лао-Цзы и Чжуан-Цзы близки буддизму. Но понятие Небытия в религии индийцев является сугубо интеллектуальным понятием, созданным интеллектуалами-арийцами. В китайской же культуре философия Небытия представлена как практическая» [Нисида 1965b, 437].

Анализу японской культуры Нисида предпосылает обширную теоретическую часть, где несколько раз повторяет свою дефиницию времени, которое он называет «самоограничением Ничто». Это необходимо японскому мыслителю для оценки японской культуры как эстетической, имеющей «форму бесформенного» темпорального потока чувств.

Традиционализм

Нисида привлекает понятия *моно-но аварэ* и *югэн*, анализируя древнюю японскую поэзию в качестве самой адекватной формы самовыражения национальной культуры. Именно в классических коротких поэтических формах пятистиший *танка* и трехстиший *хайку* чувство японца мгновенно соприкасается с вечностью, считает философ. Эти поэтические культурные формы наиболее аутентичны японской художественной традиции и появились в духовной жизни страны еще до воздействия на нее китайской и индийской идеологии. «Мы, японцы, не знаем в точности происхождения наших предков или того, как именно формировалась наша нация. Но нечего и говорить, что культура японской нации, в течение тысяч лет развивавшаяся на одном и том же месте, является восточной по своему характеру. Я бы описывал японскую

культуру как основанную на идее Ничто. Разумеется, мы испытали огромное воздействие китайской и индийской культур. Но японская нация как таковая сформировалась прежде, чем началось такое влияние. Японская нация, уже обретшая свои определенные характерологические особенности, сформировала оригинальную самобытную культуру, которая уже впоследствии ассимилировала китайские и индийские влияния» [Нисида 1965b, 440–441].

Отличительной особенностью японцев Нисида считает практическое пренебрежение влиянием некоего запредельного вечного на регуляцию их обыденной жизни. Духовная жизнь японского народа не была культурой *эйдоса* (конкретной явленностью абстрактного), усматривающей вечное в запредельном и ориентирующейся на это вечное. Не была она ни религиозной культурой, получившей и хранящей заветы трансцендентного Бога, ни культурой, покоящейся на этических началах, определенных ритуалом мудрых правителей. По мнению Нисиды, то, что выступает регулятором в японской культуре, – это не идеи, не заповеди, не законы и не ритуал. Главная ее особенность – эмоциональность, опора на чувство: «Эмоции не видят вещи объективно. Межличностные отношения весьма близки семейным узам. Нация – это большая семья. Когда я говорю “чувствование”, может показаться, что это нечто внутреннее, сугубо личное. Но человеческая личность рациональна, а чувства неличностны. В чистом чувстве нет ни “внутреннего”, ни “внешнего”» [Нисида 1965b, 443–444]. Это обстоятельство, считает японский мыслитель, исчерпывающе характеризуется феноменом традиционной эстетики «*моно-но аварэ*», являющемся неким узлом, в который завязан и отдельный индивидуум, и целый мир.

Нисида относит японскую культуру к категории культур с имманентным мирозерцанием, близким к греческому или китайскому, и определяет ее как эстетическую. При этом следует учитывать тот факт, что греческая культура – это культура ума (*ноус*), видящего в действительности тень вечности. Хотя идеи (*эйдосы* Платона) выступали некими «формами», они были интеллигибельными объектами, трансцендентными по отношению ко времени. Но японская культура не является интеллектуальной, рациональной культурой *ноус*'а. Напротив, ее характерная особенность – эмоциональность, подчеркивает Нисида. Эмоциональность не имеет пространственного измерения, она непостоянна,

текуча, темпоральна и бесформенна; как и время, она есть самоограничение Ничто. Такова и бесформенность японской культуры. Но эта бесформенность особого рода. Ограничения формами собственной культуры мы не ощущаем, поскольку существуем в ней, как рыба в воде. Тем не менее, японская поэзия, особенно ее короткие канонические формы *танка* и *хайку*, а также формы коллективного поэтического творчества *рэнга*, имеют жесткие формальные рамки. Ограничения касаются и словоупотребления, и моделирования тематики. Нечего и говорить о жестком порядке написания черт иероглифов: он обязателен для всех [Нисида 1965b, 443–444]. Эмоциональный характер японской культуры философ распространил и на воспринятое ею сунское неоконфуцианство, которое философ называл «конфуцианством чистого чувства» [Нисида 1965b, 443–444].

Надо сказать, Нисида Китаро занимался исследованиями феномена японской культуры много лет. Первые результаты таких исследований он опубликовал в работе «Основной вопрос философии» («Тэцугаку комментэки-но мондай», 1933). Определив свой научный метод как «диалектический», Нисида создал оригинальную философскую концепцию, согласно которой мировой континуум постоянно изменяет свою конфигурацию, двигаясь благодаря «самотождественности абсолютных противоречий» (*дзэттайтэки мудзюн-но дойцу*). Мир следует анализировать по двум «осям»: пространственной и временной. Вторая ось связана с разумом, причем под «разумом» Нисида понимает многоуровневую систему обратных связей организмов (начиная с клеточного уровня) со средой.

Вслед за Махом в качестве основания «целостного знания» Нисида Китаро предлагает «чистый опыт» (*дзюнсуи кэйкэн*). Но это не редуцированный до простых ощущений опыт ученого, а переживание целостности жизни во всей ее чувственно-телесно-разумной полноте, так называемый поэзис. Мир человеческой истории является результатом деятельности множества поэзисов, и истина науки должна быть приведена к гармонии с истиной религии, поскольку они всегда дополняют друг друга. Нисида указывает на односторонность концепции «чистого опыта» Маха, который сводил опыт к ощущениям, однако он тут же утверждает, что его собственный взгляд на первичность опыта по отношению к отдельному индивидууму вполне согласуется

с концепциями европейских философов, в частности, немецких трансценденталистов.

Считая бытие человека в мире сотворчеством природы и индивидуума, Нисида мыслит как подлинный традиционалист, наследующий мировоззренческие ценности японской культуры, причем его концепция перекликается, на наш взгляд, с кибернетической эпистемологией Грегори Бейтсона. Последняя подразумевает наличие обратных связей в Универсуме, когда не только предыдущее состояние системы определяет ее будущее, но и будущее состояние системы определяет ее настоящее. Нисида стремился с помощью языка (креатуры) описать «неописуемое» (плерому). Креатура охватывает сферу, привычную сознанию западного человека; это мир различий, мир описаний, мир карт, мир времени. Киотский мыслитель сделал прорывную для начала XX в. попытку обозначить плероматическое Бытие как истинное, существующее «до» различий, «до» границ, проводимых разумом (но в его присутствии). Именно такое Бытие дано нам в «чистом опыте», под которым Нисида понимает не объективизированный первичный опыт, а осознание собственного живого присутствия в мире.

Следовательно, разум не есть нечто, присущее только человеку, а есть та общая «подкладка» Бытия, прасреда, на которой выросли все остальные наблюдаемые и изучаемые среды. Мир объединен «общим чувством», знающим подлежащий миру закон или принцип – *ри*, интуитивно данный и человеку. Нисида сравнивает процесс познания с самурайским мечом, который в состоянии разрубить все, кроме самого себя. Каждый раз, познавая окружающий мир, человек совершает «прыжок» от своего «ощущения» к «существованию» чего-то внешнего, хотя нервные импульсы, возникающие в его мозгу, никак не соотносятся с внешним миром. Но пропасть под этим «прыжком» по сути покрывается религиозной верой в то, что мы видим действительные вещи.

Г. Бейтсон утверждает в связи с этим: «если бы мы знали процессы, посредством которых мы формируем мысленные образы, мы бы не могли более доверять им в качестве основы для действия» [Бейтсон, Бейтсон 1994, 99]. Действительно, разум мог бы предоставить множество подобных оснований, причем ни одному из них нельзя было бы доверять. Впрочем, реальное

основание одно, абсолютное, принимаемое нами по умолчанию. В этой связи Бейтсон так характеризует свою позицию: «Я претендую не на уникальность, а на членство в том меньшинстве, которое верит, что в пользу необходимости священного имеются сильные и ясные аргументы и что эти аргументы берут свое начало в эпистемологии, основывающейся на передовой науке и на очевидном» [Бейтсон, Бейтсон 1994, 18]. Обратим внимание читателя на тот факт, что основатель компьютерной эпистемологии Бейтсон сделал приведенное выше высказывание в конце XX в., а Нисида Китаро намного опередил его, придя к аналогичным выводам еще в начале прошлого столетия.

Хотя сам Нисида был прекрасным математиком и преподавал математику и физику, интересовался новейшими достижениями этих наук, вопросы естествознания были для ученого второстепенными. Он полагал самым важным делом вопросы культуры, для правильного понимания смысла которой считал необходимым определить, что такое «добро». Согласно Нисиде, «добро» не означает слепого следования определенным этическим требованиям (хотя и не исключает этого). Принципиальным является отношение человека к целому, которое выражается в поступках, словах, мыслях; при этом человеческое сознание становится функцией единства и гармонии.

Общие принципы культуры

Как и мир в целом, и любая культура, утверждал Нисида, так и любой человек является единством абсолютных противоречий (единого – множества; организма – среды обитания; тела – разума; себя – другого), ограничивающих/отрицающих и в то же время подразумевающих/дополняющих друг друга. Человек в результате диалектического развития выходит в сферу высшего для него «интеллектуального мира», который соприкасается с непросчитываемым Абсолютом – «Ничто». Для отдельного индивидуума «Ничто» выступает в абстрактных категориях «истины», «добра» и «красоты». На самой высшей возможной для человека стадии развития, он реализует свое стремление к Абсолюту и создает формы культуры в соответствии с конкретными условиями своей жизни: религиозные культы, художественные произведения, философские трактаты. Он достигает высшей ступени самоограничения, подчиняя свою жизнь требованиям Абсолюта. Этим

проблемам посвящена упоминавшаяся выше работа Нисиды – «Постижение добра» («Дзэн-но кэнкю», 1911).

Рубежным для развития современной Японии Нисида считал 1868 г., когда открывшаяся миру страна, соприкоснувшись с цивилизационными достижениями Запада. Но сильное иностранное влияние вызвало тревогу у японского мыслителя, и он призвал к сохранению национальной аутентичности: «Мы должны развивать наш национализм, но так, чтобы видеть культуру Японии органично вписанной в общемировую» [Нисида 1995, 295]. Далее он прямо заявил: «Сегодня нам необходим национализм (*миндзокусюги*)» [Нисида 1995, 298], в связи с чем обратился к национальной традиции: «Обычно думают, что традиция есть нечто, передаваемое непосредственно из прошлого, а следовать традиции – значит воспроизводить то, что было в прошлом. Однако традиция – это та сердцевина, которая делает возможным одновременное существование прошлого и будущего в настоящем» [Нисида 1995, 297–298]. Именно традиция является необходимой опорой, придающей культуре устойчивость и порядок. «Японская культура стоит перед мощным потоком разных культурных форм, приходящих отовсюду, – размышлял Нисида. – Мы, японцы, воспитаны в единой постоянно развивающейся культуре, но какую линию поведения мы должны избрать, столкнувшись с мировой культурой? Каково должно быть наше отношение к ней? В этом и состоят проблемы японской культуры» [Нисида 1995, 298].

Для наглядности киотский философ сравнил действие традиции с действием катализатора при химической реакции – новое вещество появляется в присутствии катализатора быстрее, именно в связи с этим традиция способствует восприятию любой инновации. Ученый делает вывод: «Думаю, следует упорядочивать и синтезировать иностранную культуру, сохранив в качестве сердцевины нашу традицию» [Нисида 1995, 299]. При этом следует иметь в виду тот факт, что, говоря об иностранной культуре, философ имеет в виду рационалистическую западную цивилизацию, руководствующуюся научным мировоззрением. Японская же культура имеет совсем другое основание, и, по мнению Нисиды, мировоззренческие основания японской культуры должны оставаться неизменными. Главное, что они возникли в определенном историческом контексте, и стали частью «исторического тела» страны, ее качественной стороной. И теоретики «китайской нау-

ки» в Японии (*кангакуся*), и почвенники (*кокугакуся*) не мыслили закона и экономики вне этики, вне многоуровневых отношений долга/ответственности и человеколюбия/доверия, т.е. вне ценностных опор культуры.

Общие принципы культуры, полагал Нисида, приобретают разную форму в конкретных условиях каждой страны. Японцам следует сосредоточиться не на самобытности, а на общих основаниях японской и западной культур. «Разумеется, самобытность очень важна, однако нельзя войти в мир, обладая только самобытностью и отвергая все отличное от нее» [Нисида 1995, 302], – считал мыслитель.

Нисида подчеркивал, что мировые культуры имеют в своей основе общий первообраз, и в то же время каждая из них есть некое отклонение, односторонность этого первообраза. Так куда же устремился Запад, а куда направила свое развитие Япония? В Европе победила культура формы, описанная Платоном и Аристотелем (ее дополнила динамическая «текучесть» Гераклита). В Японии, как было уже указано, главными характеристиками культуры стали текучесть, процессуальность, *бесформенность*. «Западные художники ищут форму, мы – форму бесформенного, – подчеркивает Нисида. – В традиции японской живописи считается самым сложным выявить именно бесформенное» [Нисида 1995, 312]. В основе японской культуры лежит ритм (*катати* – ее гибкая форма), она музыкальна, темпоральна, однако ей не хватает жесткости, считает киотский философ. «Теперь наша задача – создать синтез культуры мирового уровня, это возможно именно благодаря чрезвычайной эластичности японской культуры» [Нисида 1995, 320]. Завершая свои культурологические изыскания, Нисида резюмировал: «Культуры – это осуществленное содержание исторического мира с универсально-индивидуальным и индивидуально-универсальным ограничением. Разумеется, культуры множественны, их нельзя свести к единству, так как при утрате своей специфики они перестают быть культурами. Но процесс развития каждой уникальной культуры не может быть простым продвижением в направлении собственной уникальности. Это было бы равнозначно отрицанию культуры. Истинно мировая культура будет формироваться только из самых разнообразных культур, сохраняющих свои собственные мировоззрения,

но одновременно развивающихся с помощью всего мира» [Нисида 1965b, 452–453].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бейтсон, Бейтсон 1994 – *Бейтсон Г., Бейтсон М.К.* Ангелы страшатся. – М.: Технологическая школа бизнеса, 1994.

Ермакова 1995 – *Ермакова Л.М.* Речи богов и песни людей. – М.: Восточная литература, 1995.

Князева, Курдюмов 1995 – *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика и Восток: близость далекого // *Духовные истоки Японии.* Альманах. Т. 1. – М.: Толк, 1995.

Миякава 1980 – *Миякава Хидэки.* Нихон сэйсинси-но кадай (Проблемы истории духовной жизни Японии). – Токио: Иванами сэтэн, 1980.

Нисида 1965a – *Нисида Китаро.* Дзэн-но кэнкю (Изучение добра) // *Нисида Китаро.* Дзэнсю (Полное собрание сочинений в 19 т.). Т. 1. – Токио: Иванами сэтэн, 1965.

Нисида 1965b – *Нисида Китаро.* Кэйдзидзэгакутэки татиба кара мита тодзай кодай-но бунка кэйтай (Формы культур Востока и Запада классического периода с метафизической точки зрения) // *Нисида Китаро.* Дзэнсю (Полн. собр. соч. в 19 тт.). Т. 7. – Токио: Иванами сэтэн, 1965.

Нисида 1995 – *Нисида Китаро.* Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) // *Тэцугаку кодза сю.* Рэкуситэки синтай то гэндзюцу-но сэкай (Собрание лекций по философии. Историческое тело и реальный мир). – Киото: Тэйся, 1995.

Marra (ed.) 2001 – *History of Modern Japanese Aesthetics / trans. and ed. Marra M.* – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2001.

Noda 1959 – *Noda Matao.* East – West Synthesis in Kitano Nishida // *Philosophy East and West.* Vol. 4. № 4.

Yusa 2002 – *Yusa Michiko.* Zen & Philosophy: an Intellectual Biography of Nishida Kitano. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

REFERENCES

Bateson G., Bateson M.K. (1988) *Angels Fear* (Russian Translation: Moscow: Technological School of Business, 1994).

Ermakova L.M. (1995) *Speeches of the Gods and Songs of People.* Moscow: Eastern Literature, 1995 (in Russian).

Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P. (1995) Synergetics and the East: The Proximity of the Distant. *Spiritual Origins of Japan. Almanac. Vol. 1.* Moscow: Tolk (in Russian).

Marra M. (Ed. & Trans.) (2001). *History of Modern Japanese Aesthetics.* Honolulu: Univ. of Hawai'i Press.

Miyakawa Hideki (1980). *Nihon seisinshi no kadai* [Problems of the History of the Spiritual Life of Japan]. Tokyo: Ivanami Shoten (in Japanese).

Nishida Kitaro (1965a). Zen-no kenkyu [The Study of Good]. In: Nishida Kitaro. *Zenshu* [Complete Works of 19 volumes]. Vol. 1. Tokyo: Ivanami Shoten (in Japanese).

Nishida Kitaro (1965b). Kaydzidzogakuteki tatiba kar mita tozai kodaiyibut bunka kaitai [Forms of Cultures of the East and West of the Classical Period from the Metaphysical Point of View]. In: Nishida Kitaro. *Zenshu* [Complete Works of 19 volumes]. Vol. 7. Tokyo: Ivanami Shoten (in Japanese).

Nishida Kitaro (1995). Nihon bunka-no mondai [Problems of Japanese Culture]. In: *Tetsugaku kodza syu. Rakisitäkishintai is a genjutsu-no sakai* [Collection of Lectures on Philosophy, a Historical Body and the Real World]. Kyoto: Toei (in Japanese).

Noda Matao (1959). East – West Synthesis in Kitaro Nishida. *Philosophy East and West*. Vol. 4, no. 4, pp. 345–359.

Yusa Michiko (2002). *Zen & Philosophy: an Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. Honolulu: University of Hawai'i Press.