
УДК 130.2

Е.Л. Скворцова ©

О КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ НИСИДЫ КИТАРО

Аннотация. Нисида Китаро – 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. По сути дела, Нисида – основоположник современной японской культурологии.

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

E.L. Skvortsova **About cultural views of Nisida Kitaro**

Abstract. A famous Japanese philosopher Nishida Kitaro (1870–1945) strove for combination of the national mental tradition with rational dialectic methodology of Western philosophy. Nishida's cultural studies are a rather independent part of his original philosophic theory. We may say that

in fact Nishida Kitaro was one of father-founders of the modern Japanese culturology.

Keywords: japanese mental tradition; Nishida Kitaro; Culture of Being and Nothingness; Christianity; Buddhism; poiesis; Japanese culture.

Нисида Китаро родился в 1870 г. в маленькой деревушке на побережье Японского моря недалеко от г. Канадзава (префектура Исикава) в семье школьного учителя. После окончания высшей ступени средней школы способный юноша поступил на философское отделение филологического факультета Токийского университета и, получив диплом, вернулся на родину в Канадзаву, где преподавал математику сначала в школе, а затем в колледже. В это время (1899) он серьезно увлекся дзен-буддизмом и провел немало часов в занятиях медитацией. Традиционное воспитание и образование (отец его был знатоком конфуцианских классиков и каллиграфом, мать – ревностной буддисткой, поклонницей известного мыслителя Синрана, чьи труды она вслух зачитывала сыну) сыграло важную роль в становлении личности Нисиды. Позднее, испытав сильное влияние европейской философии, он тем не менее посвятил жизнь объяснению глубинной сути именно восточной духовной традиции. Как полагал Нисида, трудно было предсказать, что наступит время, и его труды будут переводиться на западные языки. Но как минимум ему хотелось при помощи «обкатанной» к началу XX в. в Японии западной переводной терминологии дать философское обоснование главным идеям буддизма, и прежде всего – *идее несубстантивности личности*. С 1910 г. и до конца своей служебной карьеры Нисида преподавал философию и этику в Киотском императорском университете. Уйдя в отставку в 1928 г., он продолжал активную исследовательскую деятельность, отразившуюся в многочисленных трудах по целому ряду философских дисциплин. Умер Нисида незадолго до окончания Второй мировой войны – 28 июля 1945 г.

Друг и однокурсник Нисиды – известный исследователь и популяризатор буддизма в Европе и США Судзуки Дайсэцу Тэйтаро (1870–1966) в некрологе выдающегося ученого написал, в частности, следующее: «Это факт – Восток не знает Запада, Запад не знает Востока. Вот почему и происходят конфликты» (10, с. 1). Эти слова прозвучали как раз накануне атомных бомбардировок Хиросимы и Нагасаки. Суд-

зуки, проживший десять лет в США, был «глазами и ушами» Нисиды, никогда не покидавшего Японских островов. Оба ученых видели свою задачу в том, чтобы не только сохранить классическое культурное наследие Японии, не только соотнести его с наследием Запада, переведа его на общепринятый язык западной философии, но и положить начало национальной школе философствования, выявить «мыслительную подоплеку» японской духовной традиции и ознакомить западного читателя с замечательной культурой своей страны.

Главные этапы творческой эволюции Нисиды Китаро, философские взгляды которого менялись на протяжении всей его жизни, ознаменованы четырьмя крупными работами. Первым «краеугольным камнем» в творчестве Нисиды явилось «Изучение блага» (*Дзен-но кэнкю*, 1911). Эта работа и все примыкающие к ней произведения основываются на введенном Нисидой понятии *чистого опыта*. Явно заимствованный у Э. Маха и У. Джеймса, «чистый опыт» киотского философа претендовал на роль базиса, существующего до всяких противоположностей (в том числе и до противоположности чувства и разума), из которого произрастали все ограничения и дефиниции, определялось различие между «эго» и предметом, субъектом и объектом. В «недифференцированной реальности» чистого опыта были слиты сознание, ощущение и воля. Введение Нисидой понятия чистого опыта никак не свидетельствовало об умалении интеллекта, а следовательно, и научного познания и рационалистических направлений в философии в пользу так называемой «творческой активности» индивида, объединяющей в превозданном виде объективные качества предмета и его «субъективное переживание» человеком. При этом чистый опыт выступал не только как гносеологическая, но и как онтологическая категория, обозначающая конечную, «истинную реальность», близкую буддийскому «универсуму».

Следующей этапной работой Нисиды стала «Интуиция и рефлексия в самосознании» (*Дзикаку-ни окэру теккан то хансэй*, 1917). В ней Нисида задался целью вывести онтологию из единства самосознания, «дополняя и расширяя» И. Канта, для которого абсолютная реальность всегда оставалась непостижимой «вещью в себе». Отдавая должное гению кёнигсбергского мыслителя, Нисида все же в данном случае предпочел ему Фихте и пошел по пути фихтеанского определения реальности через первичное тождество самосознания «Я есмь

Я». В этой работе Нисида рассматривает Я как «противоречивое тождество». Для убежденного буддиста Нисиды Я невозможно без «другого», ограничивающего и формирующего «эго» в потоке становления мира. «Я» – это такой же поток динамических изменений – телесных, эмоциональных, ментальных – как и «Универсальная лава» жизни Универсума.

Третьим важным звеном в цепи работ Нисиды явилась «Самосознающая система общего» («Иппанся-но дзикакутэки тайкэй», 1929). Здесь впервые сформулировано понятие *поля-ничто*, несущее на себе следы влияния и буддизма, и платоновского «Тимея». Большинство исследователей творчества Нисиды указывают на генетическое родство «поля-ничто» прежде всего с понятиями буддийского учения, где «ничто» обладает статусом конечного онтологического принципа. Из-за того, что Нисида, подобно буддистам, определял истинную реальность как «ничто», в нем видят продолжателя восточной мыслительной традиции. Не оспаривая этого в целом, мы, однако, считаем, что не стоит приписывать факт введения «поля-ничто» исключительно влиянию буддизма. Ведь именно в ту пору Нисида пережил период увлечения Платоном, у которого небытие, ничто, также рассматривалось онтологически, как потенция, актуализируемая при взаимодействии с эйдосами.

На завершающем этапе своей деятельности Нисида в «Философских эссе» (1935–1945) конкретизирует концепцию «поля-ничто». «Поле-ничто» получает положительные характеристики, противоположные полюса, «тип напряженности» и взаимодействия между которыми и 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 – «миру человека». В последнем, высшем из миров, в результате взаимодействия всех полюсов «поля» раскрывается идентичность всех противоположностей.

Религия, искусство, мораль, наука выступают для Нисиды в качестве идеальных форм в историческом мире, а деятельность ученого или художника – в качестве проявления его *формообразующей активности*. Исторический мир как «сфера абсолютного ничто» есть конечный пункт самосозерцания «ничто», где реальность осознает тождество своих противоположностей посредством человеческой дея-

тельности. Ничто, или «Пустота», в дальневосточной традиции имело еще одно, динамическое, измерение – это не осязаемые грубыми человеческими чувствами и не постигаемые не менее грубым рассудком отношения между людьми и отношения между человеком и космосом, Природой. Действительно, каковы «на ощупь» любовь, верность, взаимовыручка, доблесть, долг, восхищение? Хотя эти динамические формы отношений телесно неосязаемы и неоформлены («пусты»), они, однако, не являются менее значимыми, чем сам «оформленный» человеческий и природный мир, вполне осязаемый и обладающий весьма определенными формами.

Такие «бесформенные» отношения и есть неотъемлемое измерение дао-пустоты, пронизывающей все и вся. Это некое «силовое поле», удерживающее мироздание в порядке. Действия отдельного человека в идеале никак не должны разрушать это поле, нарушать изначальную гармонию дао. Понятно, почему основоположник японской философской эстетики, Нисида Китаро, уделял столь большое внимание проблеме «поля-ничто», почему отдавал приоритет изучению не собственно человека, а именно тонкому, неосязаемому *полю отношений между людьми*. «Поле-ничто» и способ существования и взаимодействия в нем подтолкнули Нисиду к формулированию понятия *интуиции практического действия*.

Путь художника и путь монаха – это прежде всего *путь самостановления*. Смысл такого пути состоит в личностном умалении посредством духовных и физических практик, благодаря которым человек совершенствуется в его телесно-духовном единстве. Только тот, кто достиг определенной ступени совершенства (т.е. личностного умаления наряду с высоким уровнем технического мастерства), может считаться подлинным мастером на избранном пути (*додо-но дзедзу*). Иными словами, духовный и физический тренаж мог привести человека к преобразению, при котором достигается такая степень мастерства, когда дао – *форма бесформенного* – начинает определять все движения художника, когда он становится «медиумом», наблюдающим за собой «отстраненным глазом» (*рикэн-но кэн*).

Такое состояние называется в буддизме интуитивным (*теккан*) и по сути является неким «тонким чувством», шестым по счету, протягивающим свои невидимые «щупальца» ко всему: к партнеру по сцене, к партнеру по созданию *рэнга* – стихотворной «цепочки», к мише-

ни – в случае искусства стрельбы из лука *кюдо* и т.д. Нисида Китаро назвал это *интуицией практического действия* (*коитэки теккан*). Формулируя понятие *интуиции практического действия*, Нисида столкнулся с проблемой передачи ее сути в принятой на Западе теоретической форме. Ведь телесное, практическое действие, переживаемое «здесь и сейчас» (яп. *накаима*), может быть отображено лишь в языке искусства, и то лишь отчасти.

Выше всех других философских дисциплин Нисида ставил эстетику, поскольку считал, что *эстетический опыт* является «чистым опытом», не подразумевающим разделения на субъект и объект, высшее и низшее, простое и сложное. Он – вне всяких различий и представляет собой мгновенный переход к трансценденции (в японской традиции – к дао, изначальной природе Будды) (9, р. 190). С эстетическим опытом по значимости может сравниться лишь *опыт религиозного мистицизма*. «Чувство прекрасного, – писал Нисида, – 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 различий; вот почему эстетика – явление того же порядка, что и религия. Они отличаются лишь в области глубины ощущений: «*не-Я*» прекрасного – это моментальное, скоротечное *не-Я*, а *не-Я* религиозное – это вечное *не-Я*» (8, р. 19). Признавая, что интуиция не только лежит в основании истинного познания, но и составляет стержень творческой активности художника, Нисида Китаро склоняется к кантовскому пониманию эстетики как философской науки, изучающей *внеопытные формы чувства*. Он пытается провести параллель между априорным пониманием красоты и априорными формами внутреннего и внешнего чувства (каковыми у Канта являются пространство и время). Вообще следует отметить обилие у Нисиды кантовских реминисценций. Кант – наиболее цитируемый автор в упомянутой работе киотского философа.

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. «В чем корневые различия Востока и Запада? Какое значение имеет культура Японии в поле восточных культур? Ведь 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» (6, с. 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 своей 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 рассуждать по-разному, глядя на них с разных точек зрения. Я предпочитаю анализировать существенные различия форм культур Востока и Запада с метафизической точки зрения. Под метафизической точкой зрения я понимаю позицию, с которой культуры рассматривают проблему истинной реальности. Конечно, можно сказать, что 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, не обязательно 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» (6, с. 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, высоком уровне ее *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. По наблюдению Л.М. Ермаковой, «Япония, благодаря своему особому “ретардационному”, так сказать, *типу культуры*, предпочитающему приращение замещению, в последнее время являла собой образец развитого современного общества с встроеными и эффективно функционирующими архаическими структурами, более или менее открытыми для наблюдателя» (2, с. 9). Наличие подобных живых архаических структур, не замедляющих, а, напротив, активизирующих инновационный процесс, не только делает японскую культуру благоприятным объектом для историков культуры, но и для ее теоретиков, каким был Нисида Китаро. Именно присутствие в современном культурном пространстве Японии живых архаических пластов придает ему особенное очарование.

Но вернемся к рассуждениям Нисиды. По мнению Миякавы Хидэки, современного японского исследователя, «позиция Нисиды, хотя и ориентированного на логический стиль и чистоту, оказывается позицией именно восточной онтологии» (4, с. 194). Он остался сугубо национальным мыслителем восточного толка, что как нельзя более точно демонстрируют его культурологические работы. Именно в них японский 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 метапозицию: «над» цивилизациями, «над» культурами, «над» мировыми религиями и культурами местных богов, «над» философскими системами. Японский философ задается вопросом: «Каковы же отличия *форм культуры* Востока и Запада с метафизической точки зрения? Думаю, что Запад в основание реальности помещал *Бытие* (у/ю.); Восток же в

качестве такого основания полагал *Ничто* (*му*). Я называю эти позиции “форма” и “бесформенное” соответственно» (6, с. 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 находится греческая культура и христианство, развившееся из иудаизма. Разумеется, она 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. «Греческую культуру, ставшую источником культуры Запада, можно назвать “культурой Бытия”, основанной на идее Бытия, – пишет японский философ. – Дионисийская культура, конечно, тоже внесла свой немалый вклад в греческую культуру как целое. Однако именно аполлоническая культура стала смысловым центром греческой культуры. В греческой философии истинной реальностью считалось то, что имело форму и ограничение. Этимологически “*идеи*” Платона означают “*формы*”. Разумеется, это не знакомые обыденному сознанию формы в смысле вещественных форм. В диалоге “Пир” мы читаем, что формы были объектами интуиции. <...> Философия Платона стала классической формой философски осмысленной сущности греческой культуры» (6, с. 430).

Вторым источником западной «культуры формы» стало христианство. Оно унаследовало от иудаизма идею трансцендентного Бога Иеговы: «Отношения между Богом и человеком выражались в виде завета, договора, фактически они были отношениями между личностями. Человек восстает против Бога благодаря свободе воли, и это является грехом. Грех оправдывается только искуплением. Для народа, жившего в безлюдных бесконечных песках, где на протяжении огромных расстояний не было даже следов зеленой растительности, единственным противостоящим человеку объектом было бесконечно распростертое синее небо и движущиеся по нему солнце, луна и звезды. Возможно, в этом причина того, почему евреи, обладатели неукроти-

мого духа, создали такую религию. Христианство, представляющее собой углубление религии евреев, наградило культуру Запада *идеей личности*. Конечно, римское право также способствовало появлению этой идеи, но идея личности, наделенной свободой воли и отягощенной грехами, основана на христианстве. В начале эпохи Средневековья Августин философски прояснил и обосновал глубочайшую важность личности. Я не думаю, что прозрения Августина превзойдены вплоть до сегодняшнего дня. В средневековой философии реальность – это не идея, но Личность. Бог был Абсолютной Личностью. В своей сущности личность не является предметом познания. Личность абсолютного и трансцендентного Бога должна быть в высшей степени непознаваема для нас. Бог – это *Deus absconditus*. Если мы рассматриваем греческую философию как *философию Бытия*, то средневековая христианская философия, можно сказать, несла в себе элементы *философии Небытия*. Негативная теология Дионисия Ареопагита представляла Бога исключительно в негативных терминах. Однако личность – не Ничто, но в высшей степени определенное, самосознающее, самоопределяющееся бытие. У него должна быть свобода воли и, как говорил Фома, самое совершенное бытие» (6, с. 432–433).

Таким образом, Нисида отмечает двойное «бытийственное» основание культуры Запада: аполлоническую культуру Греции, идейным центром которой является философия Бытия, и христианскую культуру, полагавшую 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.

Анализ культуры Востока Нисида начинает с культуры Индии, мировоззренческим центром которой была религия: «Религия Индии противостоит как греческой философии, так и иудеохристианской религии, положив в основание глубочайшую идею Ничто» (6, с. 433). Но такое противостояние не носит абсолютный характер. «И индийцы, и греки, принадлежащие к одной и той же арийской расе, можно сказать, были, по контрасту с семитами, интеллектуалами. Оппонентами они были по отношению к конечной реальности. Одни видели корнем

всего сущего – Бытие, другие – Ничто. Уникальная реальность Парменида – это предельное Бытие, уникальная реальность брахманизма – абсолютное Ничто. Первое – предел утверждения, второе – абсолютное отрицание» (6, с. 433).

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» (6, с. 434). Ритуал был вездесущ, он определял порядок всей жизни китайского народа: от коронации, свадьбы, похорон и вплоть до установления порядка приема пищи. «Ритуал» – понятие, развивавшееся в конфуцианском учении, которое определяло социальную жизнь Китая и Японии до середины 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 бывший 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 Лао-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 идее буддизма. Но понятие Небытия в религии индийцев является сугубо интеллектуальным по-

нятием, созданным интеллектуалами-арийцами. В китайской же культуре философия Небытия представлена как практическая» (6, с. 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. 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. Причем 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» (6, с. 440–441).

Нисида считает отличительной особенностью японцев 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» (6, с. 443–444). Это обстоятельство, считает японский мыслитель, исчерпывающе характеризуется феноменом традиционной эстетики *моно-ноаварэ*, являющимся 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. Ограничение 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 (6, с. 452). Эмоциональный характер японской культуры философ распространил и на воспринятое ею сунское неоконфуцианство, которое философ называл «конфуцианством чистого чувства» (там же).

Надо сказать, что Нисида Китаро занимался исследованием феномена японской культуры много лет. Сначала его основные положения были сформулированы в рамках работы «Основной вопрос философии» (Тэцугаку комментэки-но мондай, 1933). В 1936 г. Нисида прочитал на эту тему лекцию в токийском парке Хибия, а в 1938 г. – в

расширенном виде – изложил студентам Киотского университета. В 1940 г. «Проблемы японской культуры» были подвергнуты цензуре и отредактированы, а затем вышли в свет в издательстве Иванами. Согласно философской концепции Нисида, который сам определял свой метод как «диалектический», мировой континуум переходит от одной конфигурации к другой и движется благодаря «самотождественности абсолютных противоречий» (*дзэтайтэки мудзюн-но дойцу*). У мира есть две «оси»: пространственная и временная. Временная ось связана с разумом, причем под «разумом» Нисида понимает многоуровневую систему обратных связей организмов (начиная с клеточного уровня) со средой.

Основанием «целостного знания» Нисида Китаро, вслед за Махом, считает «чистый опыт» (*дзюнсуи кэйкэн*). Но, в отличие от «чистого опыта» Маха, это не редуцированный до простых ощущений опыт ученого, а житейское переживание *целостности жизни* во всей ее чувственно-телесно-разумной полноте, так называемый *поэзис*. Человеческий исторический мир – это результат деятельности множества поэзисов, и истина науки должна находиться в гармонии с истиной религии, поскольку они неизбежно дополняют друг друга. В предисловии Нисида, несмотря на то что говорит об односторонности концепции «чистого опыта» Маха, сводящего опыт к ощущениям, тем не менее заявляет тут же о необходимости гармонии своего взгляда на первичность опыта (по отношению к индивидууму) с концепциями западных философов, в частности германских трансценденталистов (5, с. 4).

Нисида следует традиции японской культуры, рассматривая бытие человека в мире как сотворчество природы и отдельного индивидуума. Фактически его концепция напоминает кибернетическую эпистемологию Грегори Бейтсона, подразумевающую наличие обратных связей в Универсуме, когда не только предыдущее состояние системы определяет ее будущее, но и будущее состояние системы определяет ее настоящее. Нисида попытался при помощи языка (креатуры) описать «неописуемое» (плерому). Креатура – мир, привычный западному дискурсу; это мир различий, мир описаний, мир карт, мир времени. Японский философ совершил прорывную для начала XX в. попытку обозначить плероматическое Бытие как истинное, существующее «до» различий, «до» границ, проводимых разумом (но в его присутст-

вии). Именно такое Бытие дано нам в «чистом опыте», под которым Нисида понимает не объективизированный первичный опыт, а осознание своего живого присутствия в мире (я – живой).

Разум, таким образом, не есть нечто, присущее только индивидуумам, а есть та общая «подкладка» Бытия, «некая прасреда, на которой выросли все остальные наблюдаемые и изучаемые среды. <...> Поэтому все видимые среды оказываются связанными друг с другом через эту прасреду» (3, с. 295). Мир объединен «общим чувством», знающим подлежащий миру закон или принцип – *ри*, интуитивно данный и человеку. Процесс познания Нисида уподобляет самурайскому мечу, который может разрубить все, кроме себя самого: «Эта сила – нечто, что мы не можем наблюдать как объект нашего сознания» (5, с. 75). Нервные импульсы, возникающие в мозгу, никак не соотносятся с внешним миром, но человек каждый раз, когда познает мир, совершает «прыжок» от своего «ощущения» к «существованию» чего-то внешнего. И пропасть под этим «прыжком» покрывается верой, собственно религиозной верой в то, что мы видим действительные вещи.

Как пишет в связи с этим Гр. Бейтсон, «если бы мы знали процессы, посредством которых мы формируем мысленные образы, мы бы не могли более доверять им в качестве основы для действия» (1, с. 99). И понятно, почему. Разум мог бы предоставить множество подобных оснований, ни одному из которых нельзя было бы доверять. Но реальное основание – одно, абсолютное, принимаемое нами по умолчанию. Поэтому, в молодости атеист, Бейтсон говорит о себе так: «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» (1, с. 18). Заметим, что Бейтсон, основатель компьютерной эпистемологии, написал это в конце XX в., а Нисида Китаро пришел к аналогичным выводам еще в начале XX в.

Впрочем, вопросы естествознания для Нисиды были второстепенными (хотя сам он был прекрасным математиком и преподавал математику и физику, интересовался новейшими достижениями этих наук). Самое важное, полагал японский философ, это культура, для правильного понимания смысла которой нужно определить, что такое «добро». Согласно Нисиде, «добро» не означает слепого следования

определенным этическим требованиям (хотя и не исключает этого). Главное – это наше отношение к целому, выражающееся в поступках, словах, мыслях; наше сознание становится функцией гармонии и единства.

Человек, полагал Нисида, как и любая культура, как и мир в целом, есть единство абсолютных противоречий (единого – множества; организма – среды обитания; тела – разума; себя – другого), ограничивающих / отрицающих и в то же время подразумевающих / дополняющих друг друга. В результате диалектического развития человек, в конце концов, выходит в сферу высшего для него «интеллигибельного мира», который соприкасается с непросчитываемым Абсолютом – «Ничто». «Ничто» выступает для человека в таких абстрактных категориях, как «истина», «добро» и «красота». На этой высшей стадии развития, возможной для человека, он, реализуя свое стремление к Абсолюту, создает формы культуры в соответствии с конкретными условиями своей жизни (религиозные культы, художественные произведения, философские трактаты), достигает ступени самоограничения, подчиняя свою жизнь (или смерть) требованиям Абсолюта. Об этом Нисида писал в своей первой большой философской работе – «Постижение добра (благого)» («Дзен-но кэнкю», 1911).

«Точкой отсчета» для развития современной Японии Нисида считал 1868 г., когда страна открылась миру уже навсегда. Но несмотря на мощное иностранное влияние тех лет, японский философ призвал к сохранению национальной аутентичности: «Мы должны развивать наш национализм, но так, чтобы видеть культуру Японии органично вписанной в общемировую» (7, с. 295). Далее он прямо заявляет: «Сегодня нам необходим национализм (*миндзокусюги*)» (7, с. 298). (Именно данное высказывание, наряду с причислением японского императорского дома к особенностям японской культурной традиции, и послужило впоследствии поводом для причисления Нисиды к националистам.) В связи с этой темой он обращается к анализу *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» (7, с. 297–298). Традиция является той необходимой опорой, которая придает культуре устойчи-

вость 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» (7, с. 298).

Действие традиции Нисида Китаро сравнивает с действием катализатора при химической реакции – новое вещество возникает в присутствии катализатора быстрее, поэтому традиция помогает воспринимать инновации. Философ приходит к выводу: «Думаю, следует упорядочивать и синтезировать иностранную культуру, сохранив в качестве сердцевины нашу традицию» (7, с. 299). Говоря об иностранной культуре, японский ученый имеет в виду рационалистическую западную цивилизацию, руководствующуюся научным мировоззрением. Японская же культура имеет совсем другое основание. По мнению Нисиды, мировоззренческие основания японской культуры должны оставаться неизменными. Главное, что они имели свой исторический контекст, являлись частью «исторического тела» страны, ее качественной стороной. И теоретики «китайской науки» 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.

Нисида был уверен: в основании наук о духе лежат общие принципы культуры, но в конкретных условиях каждой страны они приобретают разную форму. «До сих пор люди Запада считали свою культуру превосходящей нашу и эталонной для всего остального мира. Все народы, в том числе народы Востока, должны следовать в их фарватере. Многие японцы разделяют это мнение, но я к их числу не принадлежу, поскольку считаю культуру Дальнего Востока существенно отличной от западной культуры» (7, с. 305). Но японцам следует делать акцент не на самобытности, считал японский философ, 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» (7, с. 302), – считает мыслитель, ратующий за культурную всеобщность. Национальные культуры, по его словам, «формируют *общечеловеческую культуру*, взаимно дополняя друг друга и представляя таким образом полноту человечности.

И путь японской культуры должен состоять в том, чтобы всячески развивать эту позицию» (7, с. 302).

Все мировые культуры имеют, по мысли Нисиды, *общий прототип*, но каждая из них есть отклонение, односторонность этого прототипа. В какую сторону отклонился Запад, а в какую – Япония? На Западе восторжествовала *культура формы*, начиная с Платона и Аристотеля (ее дополняла динамическая «текучесть» Гераклита). В Японии, как было отмечено выше, наоборот, главными характеристиками культуры стали *текучесть, процессуальность, бесформенность*. «Западные художники ищут форму, мы – форму бесформенного, – заявляет Нисида. – В традиции японской живописи считается самым сложным выявить именно бесформенное» (7, с. 312). Японская культура – музыкальна, темпоральна, в ее основе лежит ритм (*кататами* – ее гибкая форма), но у нее не хватает жесткости, считает киотский философ. «Теперь наша задача – создать синтез культуры мирового уровня, это возможно именно благодаря чрезвычайной эластичности японской культуры» (7, с. 320). Подводя итоги своих культурологических изысканий, Нисида писал: «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» (6, с. 452–453).

Список литературы

1. *Бейтсон Гр., Бейтсон М.К.* Ангелы страшатся. – М.: Технологическая школа бизнеса, 1994. – 216 с.
2. *Ермакова Л.М.* Речи богов и песни людей. – М.: Восточная литература, 1995. – 272 с.
3. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика и Восток: Близость далекого // Духовные истоки Японии: Альманах. – М.: Толк, 1995. – Т. 1. – С. 273–312.

4. *Миякава Хидэки*. Нихон сэйсинси-но кадай = Проблемы истории духовной жизни Японии. – Токио: Иванами сетэн, 1980. – 387 с.
5. *Нисиды Китаро*. Дзэн-но кэнкю = Изучение добра // *Нисиды Китаро*. Дзэнсю (ПСС: В 19 т.). – Токио: Иванами сетэн, 1965. – Т. 1. – С. 11–200.
6. *Нисиды Китаро*. Кэйдзидзёгакутэки татиба кара мита тодзай кодай-но бунка кэйтай = Формы культур Востока и Запада классического периода с метафизической точки зрения // *Нисиды Китаро*. Дзэнсю (ПСС: В 19 т.). – Токио: Иванами сетэн, 1965. – Т. 7. – С. 429–453.
7. *Нисиды Китаро*. Нихон бунка-но мондай = Проблемы японской культуры // Тэцугаку кодза сю. Рэкситэки синтай то гэндзюцу-но сэкай = Собрание лекций по философии. Историческое тело и реальный мир. – Киото: Тэйся, 1995. – С. 286–320.
8. *History of Modern Japanese Aesthetics* / Tr. and ed. Marra M. – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2001. – 398 p.
9. *Noda Matao*. East – West Synthesis in Kitaro Nishida // *Philosophy East and West*. – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 1959. – Vol. 4, N 4. – P. 345–359.
10. *Yusa Michiko*. *Zen & Philosophy: an Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2002. – 482 p.

References

1. *Bejtsjon Gr., Bejtsjon M.K.* *Angely strashatsya*. – М.: Tekhnologicheskaya shkola biznesa, 1994. – 216 s.
2. *Ermakova L.M.* *Rechi bogov i pesni lyudej*. – М.: Vostochnaya literatura, 1995. – 272 s.
3. *Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P.* *Sinergetika i Vostok: blizost' dalyokogo* // *Duhovnye istoki Yaponii*. Al'manah. – М.: Tolk, 1995. – Т. 1. – С. 273–312.
4. *Miyakava Hideki*. *Nihon sejsinsi-no kadaj* = *Problemy istorii duhovnoj zhizni Yaponii*. – Токио: Иванами сютен, 1980. – 387 с.
5. *Nisida Kitaro*. *Dzen-no kenkyu (Izuchenie dobra)* // *Nisida Kitaro*. *Dzensyu* (PSS: V 19 t.). – Токио: Иванами сютен, 1965. – Т. 1. – С. 11–200.
6. *Nisida Kitaro*. *Kejdzidzyogakuteki tatiba kara mita todzaj kodaj-no bunka kejtaj (Formy kul'tur Vostoka i Zapada klassicheskogo perioda s metafizicheskoy tochki zreniya)* // *Nisida Kitaro*. *Dzensyu* (PSS: V 19 t.). – Токио: Иванами сютен, 1965. – Т. 7. – С. 429–453.
7. *Nisida Kitaro*. *Nihon bunka-no monday (Problemy yaponskoj kul'tury)* // *Tecugaku kodza syu. Reksitiki sintaj to gendzyucu-no sekaj (Sobranie lekcij po filosofii. Istoriicheskoe telo i real'nyj mir)*. – Киото: Тоейся, 1995. – С. 286–320.
8. *History of Modern Japanese Aesthetics* / Tr. and Ed. Marra M. – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2001. – 398 p.
9. *Noda Matao*. *East – West Synthesis in Kitaro Nishida* // *Philosophy East and West*. – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 1959. – Vol. 4, N 4. – P. 345–359.
10. *Yusa Michiko*. *Zen & Philosophy: an Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2002. – 482 p.