

## ИДЕЯ И ПРОБЛЕМАТИКА КАТЕГОРИИ «ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ» У НИСИДА КИТАРО И КОДЗИРО СЭРИДЗАВЫ (ЯПОНИЯ, XX ВЕК)\*

*Аннотация:* В статье рассматриваются основные европейские и национальные источники формирования философско-антропологической, экзистенциальной и философско-религиозной проблематики через призму двух фундаментальных категорий в интеллектуальном наследии крупнейших представителей японской культуры – главы философской Киотосской школы Нисида Китаро и классика японской литературы XX века Кодзиросэридзава: экзистенция и человеческое.

*Ключевые слова:* японский экзистенциализм, киотосская школа, дзен-буддизм, экзистенция, основание «человеческого»

Два выдающихся японских мыслителя XX ст. Нисида Китаро (1870 – 1945) и Кодзиросэридзава (1897–1993) в своих трудах уделили существеннейшее внимание проблеме оснований человеческого бытия, как особого феномена сущего, предназначенного для освоения и обустройства человеческого как собственно-человеческого. Итоги их мышления вызывают в настоящее время весьма пристальное внимание со стороны мирового философского сообщества в связи с двумя темами: опыт компаративистского анализа и создания единого поля взаимодействия систем японской и западноевропейской философской мысли и интенционал личного опыта, понимаемый как освоение «человеческим» бытия как самосущего. И если первая тема получила весьма широкие комментарии в исследовательских кругах разных стран [3, 244-257; 4, 188 – 192; 5, 104-111; 7, 105-118], то вторая, напротив, нуждается в более пристальном анализе.

Философия Нисида как основателя киотосской школы, являвшейся своеобразным коррелятором весьма обширных онтологических, гносеологических и антропологических традиций Запада и дзен-буддистских концептов национальной культуры, породила целую плеяду учеников. Используя как основоположение нисидовские концепции «логики места», «абсолютного небытия», «абсолютно противоречивого тождества», применяемые им в порядке рефлексии над «историческим миром» и «субъектным бытием» [8, 248], Танабэ Хадзимэ (1885—1962), привлекая идеи неокантианства марбургской школы, создаст систему «логики видов», рассматривая «вид» в применении к истории человеческого общества как промежу-

точное звено между индивидом и человечеством. К числу выдающихся последователей философии Нисида, уделивших существенное внимание разработке проблематики личности, относятся также Кояма Ивао, Косака Масааки, Ниситани Кэйдзи, Томонага Сандзюро, Янагида Кэндзюро, Мутай Рисаку, Ямаути Токурю, некоторые из которых продолжали занимать лидирующие позиции и после войны. Так, Мутай Рисаку и Ямаути Токурю, традиционно известные своими изысканиями в области феноменологии, предприняли попытку, руководствуясь изложенными Нисидой в «Искусстве и морали» (1923) соображениями по поводу смысловой дифференции понятия *муга* (буквально: «не-я») [9, 6, 218], предложить оригинальное толкование гуссерлевской идеи intersubjectivity.

Период Тайсё (1912—1926), в рамках или на границах которого, совершился первый расцвет философской мысли Нисида и проходило становление Кодзиросэридзава, известен своим глубоким интересом к неокантианской традиции. Нисида, таким образом, являясь проводником этого интереса и создателем устойчивых национальных интерпретаций марбургской и тюбингенской философий, по сути дела открыл для японской мысли не только Гуссерля, Хайдеггера, Гартмана, предложив их первое систематическое понимание, но, посредством их интуиций, обращается к процессу вовлечения в отечественную культуру, «сосродных», как он полагал, с ними учений Николая Кузанского, Я.Бёме, И.Экхарта [10, 11, 125] – и, впоследствии, руководствуясь достигнутым – к осмыслению философии Джеймса и Бергсона.

Позже, оценивая сделанное им к вершине эпохи Тайсё, он напишет: «Великолепие развития западной цивилизации, которая воспринимает форму как целое бытие и стремится верить в создание Духа добра, есть немало заслуживающего уважения и понуждающего к учению. Но не укрыто ли в основе восточной культуры, доведенной нашими предками за прошедшие тысячелетия до совершеннейшего из возможных сегодня уровня то, что кажет само себя и само есть очевиднейшее из возможного – стремление к пред-сущему, умение видеть форму бесформенного и слышать зов беззвучного? Наша душа постоянно стремится к этому, и я хотел бы создать философию, отвечающую этой устремленности» [9, 6, 104].

Кодзиросэридзава, литературное наследие которого чрезвычайно разнообразно (рассказы,

\* © Оленев Д.В.

романы, эссе, философские размышления о мироустройстве и вере) и известно всему читающему миру, будущий Президент японского Пен-клуба, как раз в этот период своей жизни и истории своей страны переживает то, что будет названо словом *мэитю*, попадание в цель как ее поражение, имея ввиду, что обстоятельства жизни сложились так, что его экзистенция была подвергнута тяжчайшим испытаниям и приобрела интенцию к разрушению, чего удалось избежать только на пути веры. Действительно, его родители, фанатичные приверженцы религиозного учения Тэнри, бросили ребенка в раннем детстве. Сэридзава, истинный самурай в духе своей непреклонности, преодолел все выпавшие на его долю испытания, поступил в Токийский университет, где испытал огромный интерес к юго-западному неокантианству, затем учился во Франции, где, в частности, занимался работами Бергсона и Плеснера. Заболев в Париже туберкулезом и борясь со смертью, он осознал и сформулировал свое предназначение в истории мышления, так как она была открыта перед ним посредством литературы – «выразить на пути слов, то, что лежит за пределами всех форм, всех смыслов, всех слов и нуждается не в словах, но в умении видеть и слышать – неизреченную волю Бога. Выразить на своем пути так, что бы услышали и увидели другие – то, что невозможно и возможно, то что выше существования и несуществования» [6, 6, 418].

Фактически очевидно, что оба мыслителя встраивают интенцию своих рассуждений в одном проблемном поле, которое вполне можно определить концептами «Бог» – «бытие» – «личность». Для объединения этих трех концептов в единое целое, оба автора будут в разное время пользоваться двумя исходными концептуальными терминами, затем развивая и преобразуя их с помощью более традиционных понятий: *ниндзэ* [9, 9, 58; 6, 7, 88] и *сатори* [9, 12, 87; 10, 12, 405]. Причем, если к 1928 году Нисида уже заканчивает осмысливать этот концептуальный ряд, завершит то, что уже двумя годами ранее современники, по итогам его деятельности в Киотском университете, назовут не иначе как «философия Нисиды», то Сэридзава еще только в начале пути. Его духовное преобразование начинается в 1930 и заканчивается в 1985 г. В 1930 г. начался путь писателя и мыслителя, приведший его к мировой известности; в 1985 – его дом впервые посетила «живосущая Родительница – Оясама», основательница учения Тэнри Мики Накаяма, которая, скончавшись в январе 1886 года, воскресла в ипостаси духа и стала являться людям, беседуя с ними через посредника – *ясиро*, вместилище, то есть через господина Тэруаки Дайтокудзи, которого Сэридзава называет «юношей Ито»).

Считается [8, 85; 10, 52], что в начале ноября писатель по просьбе Родительницы приступил к непосредственной работе над первой частью «Книги о Боге» («Улыбка Бога») и писал ее сто десять дней. Периодически ему являлась Родительница в алом кимоно, давала подробные указания относительно того, о чем он должен писать, делала замечания. Сэридзава, сначала воспринимавший ее как надзирателя, присматривающего за заключенным, постепенно понял, что писание есть итог его *сатори*, просветления, выразившегося в форме послушания и призвания: «...не было ли это проявлением милосердия и любви Бога-Родителя к моему человеческому? Может, Ему важно было не столько заставить меня писать, сколько помочь мне стать великодушным и отзывчивым, избавиться от высокомерия и эгоизма, присущего всякому человеческому? ...именно стодневное подвижничество научило меня смирению, пробудило во мне способность думать о других... работа над этой книгой способствовала моему духовному возрождению и просветлению во мне человеческого» [6, 6, 105].

В этом фрагменте Сэридзава употребляет три слова, которые можно передать в переводе на русский язык термином-концептом «человеческое». В первом случае это *сидаи*, полиморфная, состоящая из двух иероглифов бисмысловая конструкция, традиционно распознаваемая либо как четыре элемента (воздух, вода, огонь, земля), либо как человеческое тело, скорее в значении плоти, понимаемой как единство первоэлементов, как единая субстанция. Во втором случае употребляется слово *дзин'син'*, которое употребляется в смысле обозначения человека вообще, как некоей обезличенной фигуры. Наконец, в третьем значении используется полифоническое, весьма трудное для перевода на русский язык *ниндзэ*. Оно несет в себе три группы значений: 1) человеколюбие; человеческое чувство; сердце; 2) человеческая натура, естественные человеческие стремления; нравы; 3) отношения со стороны людей [1, 1, 245].

Эту осмысленность, в рамках данного концептуального анализа, мы считаем возможным выразить как «человеческое» и обратить на нее внимание как на резюмирующий, итоговый концепт по отношению к *сидаи*, как выражению «вписанности» человеческого в природное, и к *дзин'син'*, как выражению пребывания в общественном как безличном.

В свою очередь Нисида приходит к употреблению этого концепта несколько иным путем – как и должно быть в случае спекулятивно настроенного мыслителя – но не менее изящным образом, используя неисчерпаемую полифонию смыслов японского языка.

Стремясь тематизировать и обосновать свободу, Нисида утверждает, что универсально-общее должно быть таким, чтобы и «существовать», определяя своим общим характером «индивидуальные» и их связь друг с другом, и в то же время «не существовать как определенное нечто, детерминирующее «индивидуальные» и губящее их самостоятельность. Такое универсальное общее возможно только как общее, имеющее характеристику «абсолютного небытия», обеспечивающего в своей беспредметности самостоятельность и свободу «индивидуальных», а своим общим характером — их связь. Содержательно оно раскрывается у японского философа как «конкретное общее», определяющееся самим собой [9, 8, 47]. Оно есть самоопределение сознания, субъекта, духа и, таким образом, — самосознания. Самосознание рассматривается им как «интуиция», как «созерцание себя в себе самом». Описывая самосознание, Нисида пользуется такими выражениями буддийской мысли, как «созерцание без созерцающего» и «определение без определяющего», тем самым утверждая и подчеркивая несубстанциальность «абсолютного небытия» [9, 8, 118].

В качестве альтернативы познающему субъекту европейской философии японский мыслитель предлагает действующего субъекта, живущего и реализующего себя в самом мире как часть его.

В своем первом крупном трактате «Исследование блага» (1911), равно как и в двух других, следующих за ним («Искусство и мораль» (1923) и «Основные вопросы философии» (1933 - 1934), Нисида рассматривает себя в качестве философа, действующего в традиции национальной мысли, но средствами западной философии, или, как несколько, быть может, неудачно выразился автор самого последнего современного русскоязычного исследования философии Нисиды – творит философию «с европейской терминологией и дзен-буддистским подтекстом» [3, 248]. В ответ на это следует, скорее всего утверждать, что это национальная философия, создаваемая в контексте «персонального пространства-времени», которая, средствами национальной культурной языковой парадигмы, старается, ради собственных целей, передать смыслы европейской философской традиции, особенно германской и французской, в том контексте, когда их тематизация происходит по экзистенциальному направлению.

«Данное как сущее, настолько же соопределенное себе собственному, предается в своей бытийной основе (*мотои*), как нечто достигающее и недостигающее предельного основания, ничто, называемого на Западе в начале Нового времени Николаем Кузанским «совмещением противоречий», или, в контексте мысли Востока, *ю:му*» [9, 8,

89]. Последний термин, как и его корреляция с мыслью Кузанца, помещенного перед этим в контекст учений Экхарта – Беме – Хайдеггера, требует особых комментариев.

Своеобразие японской культуры, как образцового культурного типа Востока, Нисида усматривал в присущей ей идее небытия, выраженного во всей своей противоречивости, доступной японскому языку, отсылающему, благодаря мыслителю «бытийствующий» смысл сущего в его «небытийствующую» основу, причем, со ссылкой на «*consistentio oppositorum*» Николая Кузанского и *Ungrund* Я.Беме [9, 8, 104]. «Небытие» как основа «бытия», его «пред-стояние» и «после-данность», выражаясь словами известного комментатора философии Нисиды Наго Мититака [8, 245], в интересующем нас фрагменте «Исследования блага», вообще предается словом *ю:му*, состоящим из двух иероглифов, имеющих значение «стрела» и «ничто», и означающих следующую группу смыслов: 1) бытие и небытие; ничто и нечто; имеющееся и не имеющееся; наличие или отсутствие; 2) да или нет [1, 2, 144].

По этому поводу представляется последовательным указать, что, безусловно, Нисида пытался истолковать с позиций учения дзен как представление о всеобъемлющем универсуме, который, «будучи всем, сам есть ничто», «действует без действующего», «определяет без определяющего». При этом абсолютно ясно стремление Нисиды толковать свою философию как «подлинно восточную», исходящую из буддизма, его взгляды близки здесь не только Кузанскому, но и экзистенциализму Запада образца «Бытия и ничто» Ж.-П.Сартра, фундаментальной онтологии М.Хайдеггера и феноменологии позднего Гуссерля.

Согласно основной метафизической программе Нисиды, названной им «антиинтеллектуалистической», истинное бытие постигается интуитивно благодаря особому «способу рассмотрения вещей», или «способу осознания себя», позволяющему преодолеть противоположность объективного и субъективного, подобно тому как в *ю:му*, происходит взаимостановление небытия-бытия-небытия-бытия. Тогда становится очевидным, что общественное развитие Нисиды представляет как результат взаимодействия общего, выраженного посредством категории-метафоры «небытие» и отдельного как индивидов, подлинность отношения которых выражается в коммуникации между Я и Ты и определяется посредством концептуального элемента *ниндзё* [9, 14, 88], которое, как было показано выше, служит у Сэридавы элементом, *тэн'кэи*, образцом и категорией, завершающее трехуровневую схему определения человеческого.

Различие будет состоять в следующем. У Сэ-

ридзавы динамика и пропозиция системы *сидаи* – *дзин'син'* – *ниндзё* будет представлять собой тип открытовыраженного религиозно-экзистенциального следования, заключающийся в переходе от безразлично-пристрастного к обще-безличному и завершающемуся в персонально-вовлеченном, присущем божественному. У Нисиды это метафизико-экзистенциальный дискурс, начинающийся с метафизики всеобщего, минования стадии метафизики особенного и перехода сразу к метафизике «каждой вещи», метафизике, используя термин А.А.Фёдорова, «персонального пространства-времени».

В обоих случаях мы имеем дело настолько же с метафизикой-антропологией хайдеггеровского образца, насколько с мировидением, имеющим свои генетические корни в экспозиции *тядо*, чайной церемонии. Последнее означает – с идеей дзен вообще как базовым архетипом фундаментальной парадигмы единственно возможного здесь, в контексте японского мира, мышления. В этом отношении особенно показательна у Нисиды 24 глава III части («Благо») уже упомянутого «Исследования блага», которая называется «Благо как полное единство личности» и главы 1-5 «Милосердия Бога» Серидзавы, являющейся 2 книгой трилогии «Книга о Боге».

Д. Судзуки, крупнейший знаток буддийского учения и японской культуры, подчеркивал, что чайная церемония не только питье чая, а в первую очередь формирование «психосферы» или, говоря другими словами, некоего «духовного поля» [14, 159]. Идейным субстратом чайной церемонии классического типа является дзэнбуддизм, и понятие «путь» в словосочетании «путь чая» имеет то же значение, что в сочетаниях «Путь Будды» (яп. *буцудо*) и «путь дзэна» (яп. *дзэндо*). В самом общем плане это, можно сказать, образ сущности человеческого, который Нисида и Сэридзава передают концептом «ниндзё», а в более узком смысле – одно из средств обретения просветления, передаваемое этими мыслителями концептом «сатори». Безусловно, и то, и другое органически связано между собой.

Чайная церемония – уникальное явление не только в японской, но и мировой культуре. Слово сочетанием «чайная церемония» традиционно передаются японские термины *тядо* («путь чая») и *тя-но ю* («чайный напиток», «чайный кипятилок», «чайный бульон»). Второй компонент слова *тядо* – «путь» (кит. *дао*) — самым непосредственным образом указывает, с одной стороны, на сложность и многогранность того, что называют «чайной церемонией», и, с другой стороны, на неадекватность такого перевода на русский язык. Тем, кто знаком с традиционной культурой стран Дальнего Востока, хорошо знакома трудность интерпретации по-

нятия *Дао* [2].

Классический вид чайная церемония приобрела в XVI в. благодаря таланту и трудам Сэн Рикю и его последователей из чайных школ дома Сэн. При проведении чаепития во главу угла они ставили четыре правила, регулирующие состояние духа участников церемонии – «гармония», «почитание», «чистота», «покой». В свою очередь, содержательную сторону этих правил определял основополагающий принцип классического чайного действия – *ваби* («безыскусность», «простота»), в котором как в фокусе сконцентрированы характеристики дзэнского мироощущения.

Чайная церемония или, лучше сказать, чайное действие – чрезвычайно сложное и многоплановое явление, корни которого уходят в китайскую древность. В этой связи встает закономерный вопрос, неоднократно дискутировавшийся в литературе о чайной церемонии: какие факторы (идеологические, этнографические, социальные, эстетические и др.) обусловили ее возникновение и становление как уникального культурного феномена.

Наиболее распространен взгляд, что «путь чая» – порождение дзэна. В авторитетном трактате «Записки о дзэнском чае» (яп. «Дзэнтяроку») подчеркивается тождество «вкуса чая» и «вкуса дзэна». Подобная точка зрения последовательно отстаивается в работах крупнейших современных знатоков и пропагандистов дзэнбуддизма С. Хисамацу [11, 88], С. Фурута [12, 55], Д. Судзуки [14, 98], многочисленных публикациях Сэн Сосицу XV, главы чайной школы Урасэнкэ.

Итак, в данной работе, на основании проведенного анализа ключевых концептуальных элементов проблематики «человеческого» у Нисиды и Серидзавы установлена ситуация наследования в экзистенциальной и философско-антропологической проблематике фундаментальным установкам национальных культурных архетипов дзэнбуддизма, передаваемых посредством сложной ситуации вписывания традиционных понятий в философский язык западноевропейской философии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Большой японско-русский словарь. Т.1, 2. М., 1970.
2. Игнатович А. Философские, исторические и эстетические аспекты синкретизма (на примере «чайного действия»). М., 1997.
3. История современной мировой философии. Компаративистский подход/под ред. Колесникова А.С. и Корнеева М.Я. [Б.м.], 2008.
4. Корнеев М.Я. Логика небытия Нисиды Китаро, дзэнбуддизм Дайсэцу Судзуки и буддийская философия жизни Дайсаку Икэды //История современной зарубежной философии. СПб., 1998.
5. Кагиторо Такаки. Сэридзава до ваби (Путь простоты



- в учении Сэридавы). Киото, 2004.
6. Кодзиро Сэридава дзенсю (Полное собрание сочинений Кодзиро Сэридавы). Т. 1-21. Токио, 1997 – 2007.
  7. Кояма Ивао. Нисида тэцугаку (Философия Нисида). Токио, 1955.
  8. Нагао Мититака. Нисида тэцугаку но кайсаку (Комментарий к философии Нисида), Токио, 2001.
  9. Нисида Китаро дзенсю (Полное собрание сочинений Нисида Китаро). Т. 1-18. Токио, 1947-1953.
  10. Тосака Дзюн. Сэнсю, Дайрокукан (Избранные произведения). Токио, 1948.
  11. Хисамасу С. Тядо-но тэцугаку (Философия пути чая). Токио, 2007.
  12. Хага К. Сен-Рику. Токио, 1972.
  13. Makoto Ueda. Literary and Art Theories in Japan. Tokio: Unitar press, 2001.
  14. Suzuki D. T. Zen and the Art of Tea//Suzuki D. T. Zen and Japanese Culture. Princeton, 1970.

D. Olenev  
 INTENTION AND PROBLEMATICS OF THE CATEGORY "HUMAN ESSENCE" BY NISIDA KITARO AND COSIRO SERIZAWA

*Abstract:* The matters viewed in the article are basic European and Japanese foundations of the formation of philosopho-anthropological, existential and philosopho-religious problematics through the prism of two fundamental categories coming from the intellectual heritage of the grandest representatives of Japanese culture – Nisida Kitaro, the scholar of Kioto School, and a classic of Japanese literature the 20<sup>th</sup> century Cozиро Serizawa, which are existence and human nature.

*Key words:* Japanese existentialism, Kioto School, Tenrism, existential, existence, fundamental of "human essence".

УДК 130.3

**Смирнова Е.В.**

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРОЕКТОВ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ И СОХРАННОСТИ ЧЕЛОВЕКА У И. КАНТА И Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ И ИХ СОВРЕМЕННАЯ ОЦЕНКА\*

*Аннотация:* Рассматривается проблема основания человеческой определенности как главного условия самоидентификации личности в контексте проблематики «всеобщее – особенное» в трудах Канта и Гегеля с точки зрения их современной интерпретации в западноевропейской философии. Анализируются общетеоретические принципы, определяющие подход к антропологической проблематике и устанавливаются категориальные детерминанты, обеспечивающие философско-правовую и социально-философскую основу концепций двух германских мыслителей.

*Ключевые слова:* немецкая классическая философия, философия личности, самосознание, достоверность, автономия воли, практическое значение.

В первое десятилетие нынешнего столетия усилиями целого ряда весьма известных европейских и американских философов на повестку дня встал вопрос, который, при всей разнице авторских формулировок, следует сформулировать так: насколько возможно, руководствуясь идеей сохранности как вида и как индивидуума, обоснование определенности человеческого существа в условиях перманентности перемен, разорваннос-

ти бытийственно-сущностной преемственности в плане ее обоснованности? Причем, вопрос обоснованности стоит как антропологический вопрос о метафизике ценностей, обращаемый к двум классическим философским системам И.Канта и Г.Гегеля.

Было высказано четыре мнения, имевших существенный европейский резонанс и вызвавших дискуссию, в которой приняли участие представители самых разных идейных течений – от марксистов и саентологов до приверженцев философии американского консерватизма и фундаментальной онтологии М.Хайдеггера.

Кэмбриджский философ Кодзини Катарани в трактате «Транскритика» пытается показать критический потенциал такого «параллаксного взгляда», концепции «разрыва»-«различия», свойственного современному мировоззрению: сталкиваясь с антиномической позицией в точном кантовском смысле слова, следует отказаться от любых попыток сведения одного аспекта к другому, от совершения своеобразного «диалектического синтеза» противоположностей [8, 3]. Необходимо, напротив, заявить о непреодолимости антиномии и признать суть радикальной критики не в качестве определенной позиции, противостоящей другой позиции, но в качестве непреодолимого разрыва между самими позициями, структурного зазо-

\* © Смирнова Е.В.