
Е. Л. СКВОРЦОВА

ЯПОНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК СИНТЕЗ МЫСЛИТЕЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ

Статья посвящена сущности японской философии, которая развивалась на пересечении многих интеллектуальных традиций разных народов. Духовные основы японского общества были обусловлены информативностью и всеохватностью категориального комплекса на основе синтоизма, буддизма, а также конфуцианства и даосизма. Этот своеобразный религиозно-мировоззренческий сплав веками определял самоощущение каждого японца, его отношение к миру, характер отношений между людьми, субординацию в семье и государстве. Японская философия, сформировавшаяся как наука на рубеже XIX–XX вв., генерировала новые смыслы и оригинальные подходы в процессе интеллектуального межкультурного диалога Востока и Запада.

Ключевые слова: японская философия, японская духовная традиция, синтоизм, буддизм, даосизм, конфуцианство, Нисида Китаро, Ниси Аманэ.

Страна восходящего солнца привлекла внимание иностранцев со времен знаменитого венецианского путешественника Марко Поло (1254–1324), который почерпнул сведения о ней в Китае, где он побывал в XIII в., и назвал ее «прекрасной страной Зипангу». Естественно, что людям западной культуры, заинтересованным в налаживании торговых и экономических связей с жителями вновь открытых земель, был чрезвычайно интересен их менталитет, было практически необходимо постичь духовные основы их жизни. Между тем эти основы были обусловлены информативностью и всеохватностью категориального комплекса, который сформировался в Японии на основе синтоизма, буддизма, а также конфуцианства и даосизма. Этот своеобразный религиозно-мировоззренческий сплав веками определял самоощущение каждого японца, его отношение к миру, характер отношений между людьми, субординацию в семье и государстве.

*Историческая психология и социология истории 1/2019 133–147
DOI: 10.30884/ipsi/2019.01.03*

Особо подчеркнем, что вышеуказанные учения носили «неличную окраску»: их целью было избавление человека от его внешнего вторичного «я» во имя выявления изначальной природы. Китайские учения призывали к преодолению личного во имя всеобщего. В буддизме идея нирваны, символизирующая освобождение от страданий, была тесно связана с идеей освобождения индивида от его личного «Я».

Синтоизм представлял собой совокупность магических обрядов и мифических преданий, отражавших жизнь родового общества Японии. Это по сути пантеистическое мировоззрение привело японцев к одухотворяющему взгляду на Вселенную. «В архаическом синтоистском сознании мир был безграничен и слит с человеком. Все, обладавшее необычайной силой, или красотой, или формой, было предметом поклонения божествам-ками. Список *ками* бесконечен: внушающая благоговение гора, скала причудливой формы, стремительный горный поток, столетнее дерево» (Дейл-Сондерс 1977: 4). В синтоистской картине создания мира отсутствует описание сотворения человека. Это обстоятельство, на наш взгляд, иллюстрирует принципиально неантропоцентрический характер национальной духовной традиции японцев. Ощущение неразрывной слитности с окружающим миром, сохраняющееся у японцев вплоть до сегодняшнего времени, во многом определяет их относительно безбоязненное отношение к смерти (как к очередной форме растворения в природе) и культивирование черт «неличности». В наши дни японцы воспринимают синтоизм как нечто являющееся принадлежностью только японского мира и составляющее неразрывную часть их естественного окружения – среды, в которой они живут и действуют. Через синтоистские представления на протяжении всей истории японской цивилизации формировались особые, уникальные черты культуры Страны восходящего солнца.

Однако эту культуру невозможно понять без учета воздействия на нее буддизма, образно названного известным религиоведом О. О. Розенбергом «ключом к восточной душе». Распространению буддизма в Японии способствовала характерная для японцев склонность к совмещению различных идей и представлений. Через призму буддизма интерпретировалось и конфуцианство как система общественных и семейных отношений, а также происходило оформление синтоизма в полноценную религию («путь богов-

ками» по аналогии с «путем Будд»). Буддийские концепции единства индивидуального и универсального и синтоистское понимание вседуховности окружающего мира, особенно в мистической трактовке того и другого, сливались с даосским идеалом жизни на лоне природы и характерным для даосов стремлением к сверхъестественному. Даосизм не разрабатывался японцами как самостоятельное и цельное учение, но идеи его китайских апологетов постоянно присутствовали в синкретическом мировоззрении средневековой Японии и нашли отражение в религиозной буддийской практике.

Будучи важными составляющими синкретического мировоззрения средневековой Японии, буддизм, синтоизм и даосизм – ни в отдельности, ни в комбинациях – не смогли послужить универсальной идейной основой государственного строя (Tsutida Kyoson 1927: 86). Такую функцию с начала японской государственности выполняло конфуцианство, которое наилучшим образом способствовало упрочению неличностного характера японской духовной традиции, ориентируя каждого индивида на выполнение прежде всего жизненных задач, нужных не ему лично, а необходимых для поддержания нормального функционирования общественного организма. Сильной стороной конфуцианства было снятие страха перед смертью, поскольку каждый индивидуум ощущал свою причастность к этому в целом бессмертному организму.

В течение двух веков Япония была практически оторвана от внешнего мира (Скворцова 1985: 118–134). С одной стороны, это тормозило ее экономическое развитие, но с другой – способствовало сохранению национальной самобытности. Весь этот период в Японии продолжало существовать жесткое сословное деление феодального общества с четко зафиксированными идеологическими установками и все более укреплялись сформировавшиеся в данных рамках идеалы и схемы социально одобряемого поведения (Она же 1980: 3–9). Идейные установки буддизма и конфуцианства соответствовали интересам японских феодалов. Они отражали действительные тенденции формирования национальной японской идеологии и органично вписались в реальную историческую ситуацию. Важно, что сложившиеся в феодальной Японии мировоззренческие представления не остались внешними навязанными правилами и отвлеченными нормами, а глубоко укоренились в сознании каждого японца как практические регуляторы его повседневного поведе-

ния. Этим объясняется относительная самостоятельность духовной жизни Японии, ее кажущаяся независимость от изменений социально-экономической сферы.

Буддийско-конфуцианская традиция продолжала монопольно господствовать в духовной жизни японского общества до конца XIX в. Как было отмечено выше, новые тенденции в идеологии наметились после того, как была принята конституция 1889 г. и капиталистические отношения стали развиваться быстрыми темпами. Всего за 60 лет Япония превратилась из страны с архаичной производственной базой в современное индустриальное государство. В результате не только радикально изменились традиционные экономические и социальные связи, но и произошли некоторые перемены в духовной жизни страны. Свою роль здесь сыграло усвоение ценностей западной культуры. «Цивилизация, просвещение – таков был пароль, который символизировал новые идеи начального периода эпохи Мэйдзи», – замечает японский ученый Тосака Дзюн (1982: 213).

В периоды Мэйдзи (1868–1912) и Тайсё (1912–1926) в Японии активно изучались идеи западных мыслителей и вышло большое число переводных произведений. Сам процесс перевода представлял собой особый этап развития научного знания в Японии. Как отмечает Л. Б. Карелова, «парадигма заимствования необходимых для развития страны знаний извне была выработана японцами еще в IX в. и получила выражение в известном лозунге “японский дух – китайские умения” (*вакон-кансай*), приписываемом политическому деятелю и поэту Сугаваре Митидзанэ (845–903). Во второй половине XIX в., когда возникла необходимость скорейшей модернизации страны, невозможной без усвоения достижений западноевропейской цивилизации, этот лозунг был переформулирован по-новому: “японский дух – западные умения” (*вакон-ёсай*). В обоих случаях заимствованные знания выступали как нечто технически необходимое, но не заменяющее собственную духовную традицию» (Карелова 2018: 11). Теоретические понятия как таковые в домэйдзийскую эпоху не формулировались, и японцы вполне удовлетворялись буддийско-конфуцианскими представлениями, выступающими основой их мировоззрения. Эти представления были оформлены иероглифической письменностью, весьма конкретной и не предназначенной для выражения абстракций. Для изображения западных терминов японцы пользовались разными методами.

Например, «омонимическим», когда подбирались иероглифы, произносящиеся и чисто фонетически совпадающие со звучанием соответствующего переводимого слова. Один из первых японских социологов Като Хироюки (1836–1916) для обозначения, скажем, христианства пользовался созвучным термином *киристо-кё* (Киристо – Христо). Между тем слово *киристо-кё* состоит из трех иероглифов, означающих «основа», «надзирать» и «церковь».

Но появились и «смысловые» переводы. Так, другой известный ученый того времени, просветитель Ниси Аманэ (1829–1897) (Скворцова, Луцкий 2018: 176–186), для переложения термина «философия» применил слово из двух иероглифов: *тэцу* – «мудрость» и *гаку* – «учение». Иероглифическая письменность с ее образностью наложила отпечаток на все развитие философской мысли Японии, включая социологическое знание. В иероглифике не содержалось абстракций, как в языках Запада. Иероглифические абстракции изображались числом. Пример – знаменитая «Книга перемен», «И-цзин», с ее системой гадания, выраженной своеобразным графическим способом. В то же время делались попытки передачи абстрактного через конкретное. Так, в книге бесед Конфуция «Лунь юй» содержатся описания поведения человека в семье и обществе и на основе этих конкретных описаний выводятся вполне абстрактные понятия «гуманизм», «справедливость», «человеколюбие». В конфуцианском классическом труде «Чунь-цю» («Весна и осень») часто встречаются описания событий, передающих чувственные впечатления, на языке неопозитивизма называемые «протокольными предложениями».

С другой стороны, само конфуцианское учение давало повод для его философско-социологического комментирования. Из описания поведения конкретного человека в конкретной ситуации выводились всеобщие нормы поведения. При этом существовало различное толкование общественного порядка, равенства, неравенства и т. д. Анализируя письменные источники конфуцианства, можно прийти к выводу, что китайцы, а вслед за ними и японцы нашли выход из ситуации зависимости от иероглифического письма. Абстракции, необходимые для развития и упорядочения философского мировосприятия, выражались через конкретность и число. Именно метод конкретности оказал влияние на процесс усвоения и переосмысливания в Японии западных теорий (Аруга Нагао 1977; 1957–1959).

В периоды Мэйдзи и Тайсё появилось множество философских обществ и кружков, в которых изучались труды того или иного западного мыслителя. Страну наводнили переводы произведений И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля, А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, А. Бергсона и Н. Гартмана и др. Западные эстетические учения проникли в Страну восходящего солнца как часть западных философских концепций. В период Мэйдзи берет начало традиция переложения на японский язык фундаментальных работ по западной философии. В первую очередь переводились сочинения таких классиков, как Платон, Аристотель, Плотин, Августин и др. Попала в поле зрения японцев и русская эстетическая мысль: известным писателем Фтабатэем Симэем (1864–1909) были переведены «Идея искусства» и «Разделение поэзии на роды и виды» В. Г. Белинского. По наблюдению Т. П. Григорьевой, Фтабатэй столкнулся «с большими трудностями при переводе философских терминов: абстрактных понятий в японском языке не было, а европейскую терминологию еще не освоили. Больших трудов стоило ему подобрать эквиваленты к таким, например, понятиям, как эстетика, истина, сущность, эмпирическое познание, идеальный, диалектический, субъективный, объективный» (Григорьева 1979: 315–316).

С подобными трудностями сталкивались тогда и другие японские исследователи, стремившиеся подобрать соответствующие языковые аналоги терминам западной философии. Благодаря их усилиям в отечественной гуманитарной науке постепенно накапливался материал по философской проблематике. Особо следует отметить деятельность известного теоретика Нисиды Китаро (1870–1945), родоначальника так называемой академической философии Киотского университета. Отмеченная сильным влиянием неокантианства, эта философия получила распространение в 20-е гг. прошлого века. Современник Нисиды историк Цутида Кёсон называет его «первым, кто показал японцам, что философия составляет наиболее фундаментальную форму мысли» (Tsutida Kyoson 1927: 74).

Творчество Нисиды Китаро ознаменовано попытками совместить установки национальной духовной традиции с элементами европейской философской мысли, по сути дела, он – основоположник современной философии Японии. Его идеи и по сей день развиваются в работах видных японских ученых-философов. Предваря рассмотрение воззрений Нисиды, остановимся коротко на его биографии и общефилософской эволюции. Он 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 филологический факультет Токийского университета и, получив диплом, вернулся на родину в Канадзаву, где преподавал сначала в школе, а затем в колледже. В это время (1899 г.) он серьезно увлекся дзен-буддизмом и провел немало часов в занятиях медитацией. Традиционное воспитание и образование (отец его был знатоком конфуцианских классиков и умелым каллиграфом, мать – ревностной буддисткой, поклонницей известного мыслителя Синрана, чьи труды она вслух зачитывала сыну) сыграли 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. Трудно сказать, думал ли он, 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 иллюзорности личности. С 1910 г. и до конца своей служебной карьеры Нисида Китаро 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.

Друг и однокурсник Нисиды – известный исследователь буддизма Судзуки Дайсэцу Тэйтаро в некрологе на смерть выдающегося ученого написал, в частности, следующее: «Это факт – Восток не знает Запада, Запад не знает Востока. Вот почему и происходят конфликты» (Yusa 2002: 1). Эти слова прозвучали как раз накануне атомных бомбардировок Хиросимы и Нагасаки, поставивших черный крест на взаимоотношениях Востока и Запада. Судзуки, 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, переведя его на общепринятый язык западной философии, но и положить начало национальной школе философствования, выявить «мыслительную подоплеку» японской духов-

ной 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 «Постижение добра» («Дзэн-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 произрастают все ограничения и дефиниции, следующие за различием между эго и предметом, субъектом и объектом. В «недифференцированной реальности» чистого опыта были слиты сознание, ощущение и воля.

Введение Нисидой Китаро понятия чистого опыта свидетельствовало об умалении интеллекта, а следовательно, также научного познания и рационалистических направлений в философии в пользу так называемой творческой активности индивида, объединяющей в первозданном, «рафинированном» 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 тэкан то хансэй», 1917). В ней философ 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 кенигсбергского мыслителя, Нисида Китаро все же в данном случае предпочел ему И. Г. Фихте и пошел по пути фихтеанского определения реальности через первичное тождество самосознания «Я есть Я». В этой работе Нисида рассматривает «Я» как «противоречивое тождество».

Третьим важным звеном в цепи работ Нисиды явилась «Самосознающая система общего» («Иппанся-но дзикакутэки тайкэй», 1929). Здесь впервые сформулировано понятие «поле-ничто», несущее на себе следы влияния и буддизма, и платоновского «Тимея». Большинство исследователей творчества Нисиды Китаро

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 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 Китаро в «Философских эссе» (1935–1945) конкретизирует концепцию «поля-ничто». Последнее получает положительные характеристики, противоположные полюса которых, а также «тип напряженности» и взаимодействия между которыми определяют принадлежность того или иного явления к одному из трех миров: физическому, или «миру механической причинности», биологическому, или «миру жизни», и историческому – «миру человека». В последнем, вышем из миров, в результате взаимодействия всех полюсов «поля» раскрывается идентичность всех противоположностей. Искусство, мораль, наука выступают в качестве идеальных форм в историческом мире, а деятельность ученого или художника – в качестве проявления формообразующей активности человека. Исторический мир как «сфера абсолютного ничто» есть конечный пункт самозерцания «Ничто», где реальность осознает тождество своих противоположностей посредством человеческой деятельности.

На протяжении всей своей истории Запад развивал культуру рассудочного синтеза. Постигание основ мира шло здесь через разделение и соединение понятий. Понятия и законы их сочетаний служили органом истинного знания. Искусства (*artes liberales*) вначале приравнивались к знанию: музыка, например, включалась в список искусств потому, что звуковысотные интервалы имеют математическое основание. То же можно сказать о живописи, скульптуре, театре, архитектуре, садово-парковом искусстве, которые были включены в список искусств значительно позднее – в эпоху Возрождения.

На Дальнем же Востоке традиционное искусство *гэйдо* основано в первую очередь на телесном синтезе, своего рода интеллекту-

ализированной синестезии. Именно развитие чувственного синтеза, телесного синтетического опыта, внимание к различным нюансам телесных ощущений, то есть их рассудочное отслеживание, лежало в основе дальневосточных искусств. Разумеется, центром этих искусств становится сам человек с его нервно-костно-мышечной организацией, внимание которого направлено на мельчайшие изменения как окружающего мира, так и собственного состояния. Поэтому искусство на Дальнем Востоке понималось как максимальное развитие и рафинирование телесных ощущений и как проникновение в область тончайших, практически интуитивных взаимоотношений человека с человеком или человека с миром.

Рационалистически ориентированная мысль Запада стремилась к достижению истинности, общезначимости своих концептов. «Чувствующая мысль» Дальнего Востока руководствовалась «разумом тела» и стремилась к «Ничто» как истинной основе всего сущего. Концентрированным выражением дальневосточного пути к истине стал буддизм дзен (*чань*), который практиковался в дзенских монастырях. В них (как и в домах традиционного искусства, но более жестко) осуществлялось телесно-практическое воспитание послушников-учеников. На первых порах – в виде муштры, совершенно одинаковой для всех учеников, независимо от их умственных и прочих способностей. Муштра – сокровищница опыта и первая ступень духовного роста человека, при условии его внутренней сосредоточенности на своем состоянии.

Если сравнить воспитание дзенского индивида с формированием карликового дерева – *бонся*, то муштра будет, так сказать, «первичной обрезкой», когда безжалостно удаляются самые выступающие ветки и растению придается некая первичная форма, которая должна определить облик выросшего дерева. Хоровое исполнение сутр особым горловым пением также ведет к состоянию полузабытья и самозабвения, к погружению в общее действие, обретению чувства невыделенности из общего потока, когда «сотворцы»-исполнители без слов понимают друг друга, предугадывают малейшие душевные движения и, создавая реальность красоты, искусно синхронизируют творческие воли в едином ритмопотоке (Герасимова 2002: 140).

Огромное значение ритуала – одна из главных характеристик дальневосточной культуры. Действительно, если вдуматься, нормальная стабильная жизнь социума возможна лишь в том случае,

если каждый человек будет исполнять предназначенные ему роли, то есть поступать единообразно и в соответствии со сложившейся системой распределения ролей. Общее в человеке, живущем в коллективе, гораздо важнее его личных характеристик, которые могут стать нежелательными в сложившемся социуме.

Конфуцианская традиция твердо стояла на неизменности пяти главных отношений в коллективе: 1) вышестоящего к нижестоящему, подчиненному; 2) отца к сыну; 3) мужа к жене; 4) старшего брата к младшему; 5) между товарищами. Это означало, что каждый человек должен был правильно играть строго определенные его положением роли. Таким образом, стабильность общества фиксировалась и «по вертикали» (начальник – подчиненный, отец – сын, муж – жена, старший брат – младший брат) и «по горизонтали» (начальник – начальник, подчиненный – подчиненный, друг – друг). При этом, отметим, чисто личностные характеристики при выполнении данных ролей были абсолютно второстепенны.

Даосско-буддийская традиция закрепила подобное предпочтение общего личному. Практика дзенских монастырей изначально направлена на «обрезку» слишком выдающихся личностных качеств и амбиций. Жесткая дисциплина, физические наказания, послушания, тяжкий физический труд, скудная пища, ежедневные многочасовые медитации – все это средства для умаления телесного и психического «Я» и достижения состояния «бесстрастности – не-Я» (*мусин-муга*). К этому добавляется и особая ментальная практика коанов, нацеленная на сведение на нет генерализующих, логически упорядочивающих возможностей языка.

В конечном счете монахи достигают состояния сатори, полного отрешенности от «Я», состояния «не-Я» – предельной прозрачной открытости для проникновения в них потоков Дао. Тогда монахи обретают большую свободу, не утрачивая при этом возможности совершенствования такого состояния. С этой целью монахи часто отправлялись в скитания, «вбрасывая себя» в природный Универсум, претерпевая огромные трудности и лишения ради преобразования своего сознания до космического уровня, до ощущения космоса как самого себя. Бесформенное, подвижное Дао является источником образов – бесплотных «матриц», образующихся при взаимодействии с мельчайшими, почти бесплотными частицами *ци* (яп. *ки*). Они пронизывают все и вся, наподобие не-

видимой сети. В пересечениях-ячейках этой сети находятся и люди, и животные, и растения, и неодушевленные предметы.

Основоположники даосизма характеризовали неоощутимое, аморфное первоначало как «ничто», «форму бесформенного», «звук беззвучного». Буддисты отождествили Дао-ничто с Дхармакайей – космическим телом Будды, которое также называлось «Ничто». Даосско-буддийское Ничто напоминает Единое Платона и также является крайним пределом форм – то есть «бесформенным», которое тем не менее содержит в себе зародыши форм-идей. (Правда, есть и существенное различие между Единым и Ничто. В дальневосточной традиции Дао – подвижная субстанция, в то время как для Платона движение означало утрату целостности Единого, так как для движения необходимы разные части.) И тем не менее дальневосточное «Ничто» – это не абстракция, не противоположность «бытию» и не торичеллиева пустота, а наоборот, вместилище, полнота всех возможных образов и форм, их неиссякаемый источник, откуда они возникают и куда всегда возвращаются.

Ничто, или «Пустота», в дальневосточной традиции имело еще одно 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 формы отношений телесно неоощутимы и неоформлены («пусты»), они, однако, не являются менее значимыми, чем сам человеческий и природный мир, вполне осязаемый и обладающий весьма определенными формами.

Такие отношения и есть неотъемлемое измерение Дао-пустоты, пронизывающей все и вся. Это некое силовое поле, удерживающее мироздание в порядке. Действия отдельного человека никак не должны разрушать это поле, нарушать изначальную гармонию Дао. Неслучайно Нисида Китаро, сформулировавший понятие «поля-ничто», отдавал приоритет изучению не собственно человека, а именно тонкого, неоощутимого поля отношений между людьми. «Поле-ничто» и способ существования и взаимодействия в нем подтолкнули Нисиду к формулированию понятия интуиции практического действия (*коитэки тёккан*). 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», может быть отображено лишь в языке искусства, и то лишь отчасти. Как только Нисида начинает сопоставлять интуицию практического действия с «чистым опытом» Маха, являющимся сугубо абстрактным понятием, она неизбежно интеллектуализируется.

Эстетическим и этическим проблемам у Нисиды посвящена довольно обширная работа «Искусство и мораль» («Гэйдзюцу то дотокү», 1925). В ней рассматриваются две главные категории этики и эстетики – добро, или благо (*дзен*), и красота, или прекрасное (*би*), а также их связь с категорией истины. Показательно, что все содержание категорий эстетики японский философ выводил из индивидуального сознания, причем трансцендентальный пафос его работы противоречил рационалистической форме философствования и попыткам системного подхода к эстетической проблематике.

Хотя Нисида Китаро испытал сильное влияние немецкой классической философии, он остался сугубо национальным мыслителем восточного толка. По словам японского исследователя Миякавы Хидэки, «позиция Нисиды, хотя и ориентированного на логический стиль и чистоту, оказывается позицией именно восточной онтологии» (Миякава Хидэки 1980: 194). Для придания своим рассуждениям общезначимости, «философичности» в западном понимании этого слова Нисида старался облекать их в рационалистическую, систематическую форму. Однако содержание его основной категории – буддийского по характеру «поля-ничто» противоречило его же логико-системному, рациональному подходу. Философская систематичность, возникшая в Европе и достигшая вершины в рамках немецкой классической философии, употреблялась-таки Нисидой. Но употреблялась в качестве, так сказать, формы. По содержанию его концепция была трансцендентальной, причем проникнутой буддийскими реминисценциями.

В первые десятилетия XX в. в Японии была популярна немецкая классическая философия. Это объясняется, во-первых, позицией властей, взявших за образец устройство германского государства и поощрявших интерес к немецкой идеологии. Во-вторых, это было связано с общим умонастроением эпохи: японцы, воодушевленные примером Запада и своими первыми успехами в экономике, которые приписывались распространению духа рационализма и

предпринимательства, выдвинули лозунг «Рационализм!». Разумеется, они не могли не обратиться и к сочинениям корифеев мировой рационалистической мысли – произведениям немецких философов-классиков. Тон задавал гегелевский идеал рационального, упорядоченного человека, выступающего как часть целого (государства) и подчиненного интересам и задачам этого целого (Сайгуса Хирото 1969: 264–287). Однако наиболее прозорливые мыслители Японии предвещали неизбежное разочарование в образцах западной духовной традиции, слепо взятых на вооружение.

Завершая наше короткое исследование, присоединимся к выводу современного исследователя японской мысли Л. Б. Кареловой, что «японская философия, которая развивалась на пересечении многих интеллектуальных традиций разных народов, уникальна по количеству источников и ресурсов, которыми она располагает, и отличается своей способностью адаптировать и трансформировать их, генерируя новые смыслы и оригинальные подходы в процессе интеллектуального межкультурного диалога» (Карелова 2018: 21).

Литература

- Аруга Нагао**
1957–1959. *Кодза сякайгаку (Курс лекций по социологии)*. Токио: Сансэйдо.
1977. *Сякайгаку си (История социологии)*. Токио: Кадокава сётэн.
- Герасимова, И. А.** 2002. Совместное мышление как искусство: опыт философско-синергетического исследования. *Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве*. М.: Прогресс-Традиция.
- Григорьева, Т. П.** 1979. *Японская художественная традиция*. М.: Наука.
- Дейл-Сондерс, Э.** 1977. Японская мифология. В: Крамер, С. Н. (ред.), *Мифологии древнего мира*. М.: Наука.
- Карелова, Л. Б.** 2018. Японская философия: подходы к пониманию. *Философские науки* 8: 7–22.
- Миякава Хидэки.** 1980. *Нихон сэйсинси-но кадай (Проблемы истории духовной жизни в Японии)*. Токио: Иванами сётэн.
- Сайгуса Хирото.** 1969. *Нихон-ни окэру тэцугаку каннэнрон-но хаттэн (Распространение философского идеализма в Японии)*. Токио: Тикума Сёбо.

Скворцова, Е. Л.

1980. К вопросу о специфике морального сознания в Древней Японии. В: Богомолов, А. С. (ред.), *История зарубежной философии и современность*. М.: Изд-во МГУ.

1985. «Христианский век» в Японии. К проблеме взаимодействия национальных культур. В: Григорьева, Т. П. (отв. ред.), *Человек и мир в японской культуре*. М.: Наука.

Скворцова, Е. Л., Луцкий, А. Л. 2018. О воззрениях японского просветителя Ниси Аманэ. *Вопросы философии* 3: 176–186.

Тосака Дзюн. 1982. *Японская идеология*. М.: Прогресс.

Tsutida Kyoson. 1927. *Contemporary Philosophy of China and Japan*. New York: Knopf.

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