

Особенности японского экзистенциализма Киотоской школы

И.В. Безруков

*кафедры истории философии, философский факультет,
Санкт-Петербургский государственный университет,
190034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5*

Философия Японии XX в. благодаря реставрации Мэйдзи, произошедшей в 1868 г., сумела отойти от религиозно-мифологического мировоззрения и, активно воспринимая философские концепции Запада, сумела создать собственные, оригинальные философские направления и теории. Знаковой фигурой для японской философии начала века стал Нисида Китаро – лидер Киотоской школы, создавший на основе западной философии экзистенциализма собственную самобытную теорию. Участниками направления в большинстве своем являлись последователи и комментаторы теорий Нисиды. Помимо них туда входили практически все ведущие мыслители своего времени. Киотоская школа была мощным идеалистическим движением, не только создавшим на основе экзистенциализма свои теории, но и имеющим определяющее значение для развития японской философии в целом. Для более четкого понимания всех особенностей данного направления необходимо понять, каким же образом экзистенциальная система взглядов проникла на японские острова. Несомненно и то, что для адекватного понимания этого процесса нужно представлять в каких условиях он протекал, каким было научное японское сообщество тех лет.

После реставрации Мэйдзи в 1868 г. западные учения, проникновение которых в Японию было до этого весьма ограничено вследствие самоизоляции страны, стали широко доступны. В результате японцы начали активно усваивать учения Дж. С. Милля, Ш. Монтескье, Ж. Ж. Руссо, И. Бентама, Г. Спенсера, а впоследствии их умами завладели идеи Г.В.Ф. Гегеля, И. Канта, В. Виндельбанда, У. Джеймса, Д. Дьюи и др. В 1873 г. создается Общество по распространению идей просвещения «Мэйрокуся», члены которого были сторонниками утилитаризма и английского либерализма, придерживались органистической модели государства и теории естественного права. Фукудзава Юкити считал, что Япония должна заимствовать у Запада науку и дух независимости, призывал заменить традиционные японские ценности идеями позитивизма и либерализма. Ниси Аманэ видел источник западных достижений в рациональном обустройстве институтов власти, поэтому был сторонником конституционной формы правления в Японии; ему принадлежит тезис о том, что правительство и этика существуют независимо друг от друга. Накамура Масанао выступал с идеей гармонизации западной и восточной культур.

В период Мэйдзи вместе с прочими западными учениями в Японию проникали идеи социализма и марксизма, первые попытки популяризации которого были сделаны Каваками Хадзимэ (1879–1946). Если в первое десятилетие эпохи Мэйдзи в японской философии господствующими течениями были главным образом позитивизм и утилитаризм разных направлений, а также эволюционная теория, то после принятия Конституции началось освоение немецкой философской мысли, и вскоре это направление ста-

ло господствующим. Иноуэ Тэцудзиро (1854–1944) известен соединением гегельянства с учениями Кэгон и Тэндай по принципу аналогии. Миякэ Сэцурэй (1860–1945) осуществил сходную попытку соединить даосизм Лао-цзы и Чжуан-цзы с философией А. Шопенгауэра. Неокантианство явилось основным направлением философской мысли, господствующим на протяжении периода Тайсё (1912–1926). Ониси Хадзимэ (1864–1900) первым привнес в Японию дух неокантианского критицизма. На основе фундаментального разделения сущего и должного он строил метафизическое учение в духе телеологического эволюционизма Грина. Куваки Гэнъёку (1864–1900) и Хатано Сэйити (1877–1950) также внесли значительный вклад в развитие неокантианства в Японии. В университете Васэда в это время благодаря Танака Одо (1867–1932) получили распространение идеи прагматизма Джеймса и инструментализма Дьюи.

В 1919 г. вышла на японском языке «Психология мировоззрения» Карла Ясперса, а затем – «Бытие и Время» Мартина Хайдеггера и «Записки по метафизике» Габриеля Марселя (1889–1973), который, впрочем, оказал наименьшее влияние на формирование экзистенциального философского мировоззрения. Таким образом, экзистенциализм проникал в Японию, главным образом воспринимаясь среди мыслителей Киото. Впрочем, публикации переводов трудов самих философов-экзистенциалистов не были единственным способом восприятия их идей. В 1922–1923 гг. Танабэ Хадзимэ, один из основоположников Киotosкого экзистенциализма, слушал лекции Хайдеггера в Германии, а позднее, возвратясь в Японию, поддерживал активную переписку с Ясперсом. У Хайдеггера слушал лекции также и Мики Киеси, другой важнейший для становления и определения Киotosкой школы философ. В 1936–1940 гг. в Токийском университете прочел цикл лекций ученик Хайдеггера – Карл Лёвит.

В послевоенные годы вышла книга Ясперса «Разум и экзистенция». По инициативе киotosского философа Мутай Рисаку и другого мыслителя Канэко Такэдзо в 1951 г. было основано «Общество Ясперса» и стал издаваться журнал этого общества «Экзистенция». Члены общества поддерживали непосредственный контакт с философом, взгляды которого они пропагандировали. Второе рождение после войны обрела на японской почве и философия родоначальника экзистенциализма С. Кьеркегора. В 1950 г. японские единомышленники датского философа создали «Общество Кьеркегора». Позднее произошло его объединение с «Обществом Ясперса» в «Общество экзистенциализма», и с 1957 г. начал выходить новый журнал «Экзистенциализм». Однако вскоре приверженцы философии Кьеркегора, под влиянием его последователя Отани Нагаи, вновь учредили «Общество Кьеркегора», и с 1964 г. стал выпускаться журнал «Изучение Кьеркегора». Через призму экзистенциализма рассматривались крайне популярные как до, так и после войны художественные произведения Ф. М. Достоевского, Ф. Кафки и Р.М. Рильке. Также возрос интерес к теориям Ницше и Бергсона, концепции которого, к примеру, легли в основу многих суждений Нисида Китаро.

Идеи экзистенциализма легли на благодатную почву самобытных теорий японских философов, а именно – зарождавшегося японского идеализма, создателем которого являлся Нисида Китаро со своими последователями. Экзистенциализм определенным образом видоизменялся, с одной стороны, приобретая всевозможные оттенки, но все же сохраняя собственное лицо, а с другой органически сливаясь с местными идеалистическими течениями и порождая новые эклектичные концепции. Результатом таких трансформаций стал так называемый «классический японский идеализм», творцами коего и явились Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ, а также Мики Киеси. Очевидным

представляется то, что основой экзистенциализма Киотоской школы Японии является теория классического идеализма.

Здесь мы подходим к важному моменту определения позиции Киотоской школы в японском и мировом масштабе. Не менее важным представляется ситуация в японском обществе того времени. Надо сказать, что после первых восторженных годов восприятия новых зарубежных идей в Японии наступило, что неизбежно, время рефлексии. Интеллигенция в своей массе не принимала капиталистический уклад, аргументируя это возрастающей угрозой национальной культуре. В Японии традиционно любое новшество всегда не просто принималось, а скорее ассимилировалось обществом и собственной традицией. Таким образом, повсеместно стало происходить возрождение идей религиозно-мифологического мировидения, достаточно близких идеям чистого экзистенциализма. Несомненно, японский идеализм явился логичным результатом такой рефлексии. Нисида Китаро со своей практикой философского осмысления дзен также был близок к всеобщему мироощущению. Немаловажным представляется и то, что одним из основных путей развития философии Нисиды Китаро была своеобразная консилиация, слияние западной мировоззренческой парадигмы и восточного мироощущения.

В условиях отрицательного отношения к капиталистическим идеям достаточно логичным является интерес и тяготение к марксизму. Марксизм занимал умы видных философов довоенного времени, а также многих интеллигентов, по праву считаюсь современной, острой и наиболее прогрессивной западной теорией. Сам Китаро, изучая труды Маркса и делясь размышлениями с коллегами, написал танка с такими словами: «До глубокой ночи спорим о Марксе. Из-за Маркса нет сна». Однако, для Нисиды и его последователей марксизм никогда не становился первичным по отношению к их экзистенциальным исследованиям, хотя многие известные философы того времени, включая некоторых киотосцев, строили свои концепции и на основе марксизма, зачастую меняя оригинальную идею.

Надо сказать, что такая идеалистическая позиция лидера Киотоской школы привела к весьма распространенному и, на наш взгляд, ошибочному мнению о противопоставлении и враждебном отношении теорий марксизма и концепций японских экзистенциалистов в японском научно-философском сообществе тех лет. Благоприятным обстоятельством для дальнейшего восприятия марксизма как невраждебной концепции было и то, что экзистенциализм воспринимался как своеобразная «критика эпохи», каковым он и являлся в западной Европе. В Японии его понимали как критику негативных проявлений капитализма – стандартизации взглядов, лишения личности самобытности, творческой индивидуальности. Для японских экзистенциалистов это была эпоха автоматизации и научно-технического прогресса, когда человек превращается в усредненный социальный атом, существующий в обществе таких же абстрактных усредненных индивидов. В противоположность такому неистинному бытию человек стремится утвердить свое подлинное бытие, свою экзистенцию, вне рамок общества. Для японских мыслителей общественная сторона человеческого бытия выступает как абстрактная, неистинная. Конкретно отношением общего и индивидуального в японском экзистенциализме занимался Нисида Китаро.

Многие отечественные исследователи, вслед за самым значимым из них, Ю.Б. Козловским, выделяют два основных направления в развитии японского экзистенциализма. Первое направление, которое и является основным, включает в себя по-

давяющее число мыслителей того времени. Это и лидер направления Нисида Китаро, и практически все его последователи и комментаторы. Основа такой классификации лежит в разделении исследователей на пользующихся иррациональными методами и тех, кто больше внимания уделяет социальному аспекту, используя материалистические, рациональные методы. Соответственно ко второму направлению относятся все философы, занимающиеся не столько природой человека, сколько общественными отношениями и их значением для бытия отдельной личности. Собственно философская значимость таких исследований достаточно невелика.

По такой логике систематизации в первую группу попадают все мыслители, теории которых, по мнению исследователей, являются иррациональными. Надо сказать, что для многих отечественных исследователей второй половины XX в. любая идеалистическая теория представлялась сугубо иррациональной. Научные позиции считались несовместимыми с идеализмом. Ввиду того, что основные тексты по анализу японского экзистенциализма, а также переводы были изданы в нашей стране в 60–70-е гг., логична некоторая идеологизация выводов и классификаций. В частности, в первом направлении оказались ученые, не совсем правильно интерпретировавшие марксизм, или приверженцы других материалистических идей. Согласно нашему исследованию, более адекватна классификация, построенная по другому принципу.

Первое направление состоит из мыслителей воспринявших западноевропейский экзистенциализм в чистом, незамутненном другими европейскими теориями виде. Особенностью этого направления является то, что к онтологии и антропологии классического экзистенциализма со сложившейся в нем системой категорий добавляются элементы традиционной мысли. Здесь возникает важнейшая проблема не только философского дискурса, но и вечного диалога культур Запада и Востока. Слияние двух мировоззрений происходило на основе буддийской метафизики и устоявшихся в ней философских понятий, японской эстетики, самобытной японской мифорелигиозной истории. Появлялись концепции относительно глубокого идейного родства, идейной близости буддизма и экзистенциализма. Делались выводы о вековых традициях философии существования в Японии. Это течение отличалось тем, что на основе своей рефлексии мыслители неизменно создавали собственные оригинальные теории. Важнейшей задачей они считали постоянное развитие и прогресс непосредственно японской философской мысли. Ярчайшими представителями этого направления были Нисида Китаро, его ученик Ниситани Кэйдзи и Танабэ Хадзимэ.

Учения остальных представителей Киотоской школы можно систематизировать на основе некоторой эклектичности их научных изысканий. Мыслители второй группы, помимо экзистенциализма, испытывали влияние и других направлений западной философской мысли. Создавая свои оригинальные концепции, они основывались на неокантианстве, философии жизни Ницше, теориях Шопенгауэра и, разумеется, множестве материалистических теорий, главной из которых был марксизм. Вообще, представители марксистского направления образуют отдельную группу, отличающуюся особым характером развития философской мысли и аргументации. Представители первой группы тоже испытывали влияние многих европейских учений, но характер их научных исследований в массе своей оставался экзистенциальным. Также характерной чертой второго направления является критичное отношение к традиционной японской философской мысли. Для создания своих теорий представители второго направления обращались к социальным и злободневным аспектам жизни японского общества. Философ-

ские исследования понимались средством для преодоления социальных и общественных кризисов, создания универсального мировоззрения. При этом общая доминанта экзистенциальной направленности исследований сохранялась во всем течении, включая и вторую группу. В это направление входили такие философы, как Мики Киеси и Янагида Кэндзюро.

Основным отличием от первой предложенной классификации является обращение как к рациональной, так и к иррациональной аргументации представителей обоих направлений. Сходным моментом представляется то, что исследования социальных аспектов и материалистических идей также принадлежат представителям второй группы.

Существуют и другие систематизации философов Киотской школы. Например, расстановка сил, выполненная Н.П. Соловьевым, по видимому, с точки зрения принадлежности марксизму: «Правые – Танабэ Хадзимэ, Кояма Ивао, Косака Масааки, Ниситани Кэйдзи, левые – Мики Киёси, Какэхаси Акахидэ, Янагида Кэндзюро, и центр – Мутай Рисаку»¹. Отсутствие в данной схеме Нисида Китаро объясняется его ролью основоположника и лидера всего направления. Являясь наставником практически всех перечисленных мыслителей, Нисида олицетворяет течение в целом. Весьма логичным представляется положение Мутай Рисаку, ввиду его наименее политизированного творчества². Единственным мыслителем, действительно соответствующим характеристике «левый», здесь является, пожалуй, только Янагида Кэндзюро. В своих работах «Эволюция моего мировоззрения» и «Десять лет по пути материализма» Янагида достаточно четко показал приверженность марксизму. Помимо критики буржуазных идей современников, в том числе своего учителя Нисида Китаро, Кэндзюро в довольно жесткой манере критикует и свои ранние идеи.

Более современный взгляд на возможные систематизации исследований этого периода и направления в японской философии можно найти у американского исследователя Экстела, анализировавшего компаративистскую составляющую философии Нисида Китаро. Философское рассмотрение логики места (басё) и западной диалектической мысли приводит Экстела к своеобразному разделению теорий киотской школы на обладающие прогрессивной силой для восточного мировоззрения и те, которые в общем продолжают философское наследие общей экзистенциальной теории. «Теория противоречия или оппозиции, над которой Нисида работал между 1927 и 1945 гг., может быть принята в качестве стимула для Восточной/Западной сравнительной мысли. Особое значение учения Нисида делает это еще более очевидным, но также очевидно и то, что в гораздо более широком смысле противоречие само по себе является важнейшим предметом для компаративистской философии»³. Таким образом, философский прогресс, по Экстелу, возможен только при наличии противоречия в основе теории. К основной группе «компаративистов» при таком разделении исследователей можно отнести Нисида Китаро, Ниситани Кэйдзи и Мики Киеси.

¹ Соловьев Н.П. Философские взгляды Мики Киёси и общественная мысль в Японии в конце 20-х – начале 30-х годов. М.: Наука, 1975. С. 37.

² Наиболее известными текстами Мутай Рисаку были выпущенные в 1960 году в Токио «Поиски счастья» (яп. кофуку-но тансаку) и «Современный гуманизм» (яп. Гэндай-но хюанизуму), изданный в Токио в 1959 г.

³ Axtell G.S. Comparative Dialectics: Nishida Kitaro's Logic of Place and Western Dialectical Thought // Philosophy East and West. 1991. Vol. 41. №. 2. P. 163.

Как уже было сказано, экзистенциализм был основой философских исследований практически всех представителей Киотоской школы философии. Экзистенциальная проблематика была фундаментом оригинальных концепций, создаваемых японскими мыслителями на основе их обращения к традиционной мировоззренческой мысли и религиозной философии. Чаще всего такой основой становился буддизм и его понимание в японской секте Дзэн. Использовались понятия, формирующие философское поле дзэн-буддизма. Наиболее полно такое заимствование и слияние взглядов можно увидеть на примере родоначальника философии в Киото, лидера Киотоского направления Нисида Китаро, для которого центральным понятием служит буддийское «небытие».

Основываясь на буддийском понимании мира, Китаро, тем не менее, пребывает в лоне западных теорий. Идея «небытия» выводится Нисида в процессе попыток разрешения противоречия «общего» и «индивидуального». На основе обращения к Гераклиту, Демокриту и философии дзэн им создается теория «противоречащей идентичности». Опираясь терминами европейской философии, Китаро, однако, доказывает, что понимание «небытия» в буддийском смысле, является единственно правильным. Такой нестандартный подход Нисида подвергся критике со стороны некоторых современных американских исследователей. По мнению Дэвида Патни, критический подход к учению Китаро возможен в контексте западных и буддийских корней философии идентичности. Патни критикует также и характер аргументации Нисида: «Суть моего утверждения в том, что Нисида, настаивая на “противоречащей идентичности”, включил в свои рассуждения ту самую “объективную логику”, оставленную буддизмом, так же как и современными западными философами, в числе которых Ницше, Джеймс и Деррида»¹. Сама природа его доказательств требует западной четкости аргументов и терминов, но тем яснее становится универсальность буддийского подхода к разрешению противоречий западной традиции.

Рассматривая аргументацию Нисида, мы увидим, что основным противоречием европейской мысли для него является противопоставление Субъект-Объект. Именно на нем сосредоточивается внимание японского философа. Обращаясь последовательно к различным мыслителям, в частности, к Хайдеггеру и Бергсону, Нисида показывает возможность изменения статуса этой главнейшей связки европейской философии. По мнению Нисида Китаро, важнейшим понятием в данном рассуждении является «небытие», именно так, как понимают его буддисты. Основным фактором противоречий западной философской мысли, по мнению Нисида, было то, что основой европейского философствования всегда было бытие, мыслимое как «процесс». «Бытие, понимаемое как процесс, не допускает свободу “индивидуального”, так как предполагает всеобщую причинную связанность»². Китаро считает, что такая постановка вопроса не позволяет адекватно понять природу «индивидуального». По мнению Нисида Китаро, общее должно обладать определенной дуальностью с характеристикой «абсолютного небытия». Таким образом, «небытие» в качестве атрибута общего позволяет изнутри взглянуть на данное противопоставление. Общее и индивидуальное в небытии видоизменяются и в этом высшем состоянии обретают общие, совместные характеристики, свойст-

¹ Putney D. Identity and the unity of experience: A critique of Nishida's theory of self // Asian Philosophy. 1991. Vol. 1. № 2. P. 141.

² Солонин К.Ю. Хайдеггер и японская философия / Хайдеггер и восточная философия: поиск взаимодополнительности культур. Отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 192.

ва и детерминанты. Здесь проявляется буддийская сущность небытия Китаро, а именно Пустота, всеобъемлющая Пустота, являющаяся гарантом связи и слияния общего и индивидуального.

Опираясь на буддийскую концепцию места и времени «здесь и сейчас», японский философ вместо познающего субъекта западной традиции создает субъекта действующего, который живет и творит в мире как часть его. Несомненно, в данном рассуждении Китаро воспринял идеи «Бытия и времени» М. Хайдеггера и его характеристики бытия *Dasein*, которое есть «бытие-в-мире».

Смена деятельности субъекта кардинальным образом, по мысли, Нисида, меняет характер отношения Субъект-Объект. Китаро противопоставляет классической концепции новоевропейской мысли, которую называет «диалектикой процесса», концепцию «диалектики места», являющуюся диалектикой «абсолютного небытия». В данной диалектике происходит, по его мнению, отождествление противоположных сторон, они доходят «до конца», до своей полной реализации, то есть до той степени, где они в равной мере переходят друг в друга и в равной мере определяют друг друга. «Ничто», «небытие» оказывается той «средой», где все происходит, и само происходящее есть череда смены событий, никак между собой не связанных»¹.

Таким образом, очевидно, что, используя теории западной философской традиции для их же критики, Китаро отчасти подвергался их влиянию. Соприкоснувшись с теориями французского философа Анри Бергсона и других философов-неокантианцев, Нисида попытался исключить из их рассуждений психологическое и эпистемологическое направления и ограничиться строго логическим подходом. На основе этого своеобразного синтеза Китаро в 1917 г. пишет работу «Интуиция и размышление в самопробуждении». Углубляя свое понимание «чистого опыта», он разработал метафизическое понятие *дзикаку* – «самопробуждение». Это понятие помогло ему объяснить неразрывную связь между интуицией и размышлением. «Самопробуждение» как реальность «я» – это поистине универсальный опыт, в котором субъект и объект оказываются тождественны. Философия Нисида Китаро придавала значение не столько психологическому и индивидуальному опыту, сколько метафизической структуре мироздания, в которой индивид представляет собой «творческую пустоту». Центральная концепция «самопробуждения», заимствованная из опыта медитации дзен, органично влита японским философом в экзистенциальную теорию отождествления субъекта и объекта, что позволяет говорить о действительно особой и оригинальной философской доктрине.

К традиционным японским верованиям и их философской составляющей обращался и другой известный киотоский философ, Танабэ Хадзимэ. После окончания войны и смерти Нисида Китаро в 1945 г. Хадзимэ попытался философски осмыслить важные политические проблемы тех лет, провозгласив своего рода «политическую философию». В своей работе 1946 г. «Философия как путь раскаяния» он ставил вопрос об ответственности за войну, о принесенных ею страданиях. Танабэ возлагал большую часть вины на идеологов-мыслителей, проявивших, по его мнению, трусость. Гарантию возвращения к нормальной жизни Хадзимэ видел в сохранении императорского строя как воплощения понятия национального единства. Путь дальнейшего развития Японии для него представлялся связанным с социал-демократией. Впрочем, теории Хадзимэ подверглись жесткой критике со стороны марксистов. Они «разоблачили» его попытку

¹ Там же. С. 193.

умалить ответственность за войну с помощью проповеди всеобщего раскаяния и отказали в диалектичности его рассуждениям о социал-демократии, обвинив мыслителя в следовании своей же «иррационалистической» довоенной «теории видов». Еще до войны, путем обращения к теориям неокантианства марбургской школы и некоторым экзистенциальным концепциям, он пришел к идее системы «логики видов», рассматривая «вид» в применении к истории человеческого общества как промежуточное звено между индивидом и человечеством.

После этой критики Танабэ Хадзимэ отказался от дальнейшей разработки своей «конкретной» политической философии и вернулся в лоно прежней академической философии экзистенциальной направленности. В 1947 г. он пишет работу «Экзистенция, любовь, практика», а на ее основе в следующем году выходит еще один труд «Свидетельство христианства». В этих работах Хадзимэ выступал с критикой философского мышления с позиции теистического экзистенциализма. Путем сочетания вероучения японского мыслителя XIII в. Синрана о потусторонней силе с учением Кьеркегора о парадоксальности бытия и догматикой христианства Танабэ предпринял попытку создания новой философской концепции. Выдвигая идею тождества «небытия» и «любви», он стремился обосновать «социальную природу небытия» через посредство «религиозной экзистенции» и «социально преобразующей практики».

Если Танабэ Хадзимэ опирался в своих исследованиях на учение Кьеркегора, то другой японский мыслитель, Канэко Такэдзо, выступал с претензией на новый «философский реализм». В своих философских построениях Такэдзо опирался исключительно на философию существования Карла Ясперса. В своей работе «Философия экзистенциального разума» (1953) он особо акцентировал внимание на учитывании действительной истории развития общества. С позиции своей идеи «экзистенциального разума» Канэко Такэдзо попытался пересмотреть всю философию Ясперса и провозгласить создание новой «философии экзистенциального разума образца Ясперса-Канэко»¹.

Ученик Нисиды Китаро, продолжавший большинство его центральных идей, Ниситани Кэйдзи более всего занимался обоснованием собственной теории атеистического экзистенциализма. Взяв атеистический пафос прогрессивных западных теорий и идею «небытия» своего учителя Нисиды Китаро, Кэйдзи сформировал идею творения человеком самого себя из «небытия». Данное творчество не является просто опорой на собственные силы. Человеческое бытие постоянно преодолевает рамки «наличности», чтобы осуществиться через «небытие». Так же как и Китаро, Кэйдзи критиковал некоторые идеи экзистенциализма с позиции японского буддизма, откуда и брал большинство своих понятий. Согласно Ниситани, и здесь он выступает как мыслитель, инициированный буддизмом: «Ничто» Хайдеггера есть небытие субъекта, наделенного силами, но постоянно обновляющимися силами. Он полагал, что данный взгляд создает новое измерение свободы, неизвестное на Западе.

Ниситани стремился показать, что буддизм является более совершенной формой атеистического гуманизма. С его точки зрения, главная экзистенциалистская установка не устраняет субъекта, а «ничто», «небытие», о котором говорит философия существования, есть нечто приданное субъекту. Для экзистенциализма картезианское положение «*cogito ergo sum*» имеет определяющее значение, и поэтому речь не может идти о небытии самого «его», что является исходной точкой буддийской мысли. Экзистенциа-

¹ Козловский Ю. Б. Философия экзистенциализма в современной Японии – М.: Наука, 1975. С. 20.

лизм не позволяет сделать субъект в достаточной степени изменчивым. Однако это возможно, если опираться на буддийскую концепцию «пустоты». Точка зрения, формируемая понятием «пустоты», по мнению Ниситани, поднимает атеистический гуманизм на новый уровень и позволяет смотреть на вещи с иной, «не человеческой», точки зрения.

Перечисленные выше учения, согласно выдвинутой нами классификации, принадлежат представителям первой группы мыслителей Киotosкой школы. Наиболее ярким представителем второй являлся Мики Киеси. Надо сказать, что Киеси был наиболее неоднозначной фигурой Киotosкого направления. Крайне интересен творческий путь, пройденный мыслителем за время становления его научного мировоззрения. Киеси начинал как ученик Нисида Китаро, серьезно изучал западную философию, подвергся влиянию марксизма, разочаровался в буддизме и создал свое аутентичное учение на основе практически всего воспринятого.

Во время учебы в школе в Токио, куда Мики поступил в 1914 г., он знакомится с произведением Нисида Китаро под названием «Изучение блага». Эта работа произвела на юношу сильное впечатление и утвердила его в стремлении посвятить жизнь философии. «В своих воспоминаниях Мики отмечает, что его намерение поступить на философское отделение литературного факультета Киotosкого университета определялось желанием изучать философию под руководством Нисида»¹. В университете Киеси познакомился с идеями немецкого идеализма Канта и Гегеля, с воззрениями неокантианской школы, интуитивизмом Бергсона, философией Brentano, феноменологией Гуссерля. Свои знания по философии немецкого идеализма он углублял под руководством Танабэ Хадзимэ. Также во время обучения Мики знакомится с философскими трудами самого Нисида, который в работах «Интуиция и рефлексия в самосознании», «Мышление и опыт» и «Философия идеализма в современную эпоху» приступил к разработке собственной философской системы. Киеси серьезно занимался философией истории, интересовался учением Аристотеля.

Большое влияние на формирование философского мировоззрения Мики в эти годы оказали идеи индивидуализма, широко распространенные среди японской интеллигенции. Сам Киеси писал об университетских годах так: «Наиболее сильное влияние на мой образ мышления оказал учитель Нисида, а в направлении своих исследований я много почерпнул у Хатано Сэйити»². Окончив в 1920 г. университет, Мики опубликовал в журнале философского общества Киotosкого университета свои первые работы: «Об индивидуальности» и «Критическая философия и философия истории», выпущенные в 1920 г., «Проблема исторической причинности» (1921) и «Проблема индивидуальности» (1922). В этих работах Мики рассматривает исторический процесс как проект Бога, а деятельность индивидуальности как превращенную форму деятельности мирового разума, Бога. Философские рассуждения Мики на этом этапе развития его мировоззрения пронизаны идеей господства божественного провидения над человеком и его историй. Исторический процесс трактуется Мики чисто теологически.

В 1922 г. японский мыслитель для совершенствования своего философского образования уезжает в немецкий город Гейдельберг, где занимается в философском семи-

¹ Соловьев Н.П. Философские взгляды Мики Киеси и общественная мысль в Японии в конце 20-х – начале 30-х годов. С. 43.

² Там же. С. 43.

наре у Риккерта. Там он знакомится с Вебером и Мангеймом и открывает для себя марксистскую литературу. Там же, в газете «Франкфуртер цайтунг», Киеси опубликовал статью «Риккерт и его значение для японской философии». В своей статье Мики выдвинул положение о негативном значении буддийского натуралистического пантеизма при рассмотрении исторической жизни. Важным моментом представляется отход философа от теологической точки зрения на человека. В дальнейшем Киеси перебирается в Марбург, где посещает лекции Хайдеггера, штудирует труды Дильтея, Ницше, читает Достоевского, Кьеркегора. Интерес к неокантианству сменяется интересом к «философии жизни», идеям экзистенциализма. Тогда же Мики задумывается о начале собственной философской работы. Он пишет: «Я размышляю о проблемах антропологии как о фундаменте наук о духе»¹.

Свое пребывание в Париже, куда он переехал в 1924 г., Киеси посвящает изучению «Мыслей» Блеза Паскаля. Уже в Японии в 1925 г. он опубликовал результаты этого исследования в работе «Изучение человека у Паскаля», сформулировав и некоторые положения собственной теории. Мики понимал антропологию как науку о существовании человека, исследующую способ существования в его бытии. Замысел Мики состоял в рассматривании «Мыслей» в качестве онтологии жизни. По утверждению японского философа, человеческое существование у Паскаля выступает как «бытие-в-природе», что можно рассматривать как переосмысленное Мики хайдеггеровское «бытие-в-мире». Причем, помимо пребывания в мире, человек существует в определенной «ситуации», реализующей, по мнению Киеси, мир для человека: «Благодаря ситуации бытие мира для нас становится реальным»².

Вернувшись в 1925 г. в Японию, Мики создает в Киото семинар по изучению «Метафизики» Аристотеля. Практически это было создание собственного течения в киотоском направлении философии. На семинаре критиковался, в частности, академизм официальной японской философии. Развивая свою теорию антропологии, Мики в 1927 г. переезжает преподавать философию в столичный университет Хосэй. В Токио ввиду отличного знания марксистских текстов Киеси довольно быстро получает славу специалиста по марксизму. Идеи этого учения произвели на Мики большое впечатление, он разочаровался в буддийском мировоззрении и в системе императорской власти. Он продолжает разрабатывать свою теорию уже на основе марксистских идей.

Однако в марксизме, по утверждению Мики, антропология находится в скрытом состоянии. Поэтому он и считал необходимым осуществить «антропологическую интерпретацию марксизма», т. е. вычленив в чистом виде «марксову форму антропологии»³. Киеси создал собственную теорию антропологической интерпретации материалистического понимания истории. Суть своей концепции он опубликовал в статьях в журнале «Сисо»⁴: «Марксова форма антропологии» (№ 68, 1927 г.), «Марксизм и материализм» (№ 70, 1927 г.) и «Прагматизм и философия марксизма» (№ 74, 1927 г.). Увлечшись марксизмом, Киеси, тем не менее, остался на идеалистических позициях. Занятия антропологией и идеями Хайдеггера подвигли его на трансформацию марксистской системы взглядов для сближения последней с концепциями экзистенциализма. Разрабатывая свою теорию исторического развития, Мики в 1932 г. публикует работу

¹ Там же. С. 45.

² Там же. С. 47.

³ Там же. С. 49.

⁴ *Сисо* – яп. «мысль», «размышление».

«Философия истории». Ядром его философско-исторической концепции «является идеалистически истолкованная диалектика, понимаемая им как противоречие «истории как бытия» и «истории как факта»¹.

Видоизменив таким образом теорию Маркса, Мики Киеси навлек на себя критику недавних коллег по занятиям марксизмом. По мнению философов-марксистов, Киеси извратил на идеалистический манер положения оригинального учения Маркса о развитии общества. Несмотря на жесткую критику, многие марксисты признавали эпохальность исследований Мики Киеси для развития материализма в Японии. О важности его идей говорил Тосака Дзюн, один из участников семинара в Киото, который вел Мики, ставший впоследствии известным марксистом. Другой видный марксист, Кодзай Есисигэ, также отмечает, что Мики был первым японским мыслителем, двигавшимся от идеализма к марксизму. «Для японских философов того времени этот переход был историческим событием, которое произвело огромное впечатление на широкие круги интеллигенции»².

Для марксистски настроенных исследователей Мики навсегда останется идеалистом, но по их мнению положительный эффект от вторжения марксизма в творческую лабораторию Мики Киеси все же присутствует. Например, марксистская философия позволила его концепции выйти за рамки «экзистенциалистской аналитики»³ человека Хайдеггера.

В вопросе о синтезе буддийского мировоззрения, экзистенциальных идей и концепции Маркса нельзя не сказать еще об одном японском мыслителе, ученике Нисида Китаро – Судзуки Тору. Он вместе с уже упомянутым Канэко Такэдзо в послевоенные годы продолжал традиции Киотоского направления. Претендуя на создание оригинальной концепции экзистенциальной философии, Тору в ряде своих работ – «Экзистенция и труд» (1958 г.) и «Мир эхо-бытия» (1967 г.) – попытался преодолеть коренные противоречия классического экзистенциализма. Дополняя экзистенциализм, с одной стороны, учением Маркса, а с другой – положениями буддизма о «пустоте», «небытии», Судзуки создал самобытную экзистенциальную философию. «На базе “синтеза” взглядов Нисида, Кьеркегора и... Маркса Судзуки Тору провозглашал концепцию так называемого мира эхо-бытия»⁴. По мнению Судзуки, концепция эхо-бытия позволяет приступить к разработке «философии социальной экзистенции».

Таким образом, очевидно, что в рамках Киотоской школы философии сформировались абсолютно оригинальные и самобытные философские концепции с общей экзистенциальной направленностью. Особенностью является то, что японские мыслители во главе с Нисида Китаро смогли избежать обычной трансформации и простого комментирования философии существования, но создали на ее основе собственное *полноценное* направление в японской философии. В контексте такого регионального течения необычным является и то, что исследователи разных групп по-разному относились к традиционному буддийскому мирозерцанию. Выше мы показали, что многие исследователи положили философскую парадигму буддизма в основу своих теорий, тогда

¹ Соловьев Н.П. Философские взгляды Мики Киеси и общественная мысль в Японии в конце 20-х – начале 30-х годов. С. 53.

² Там же.

³ Там же. С. 41.

⁴ Козловский Ю. Б. Философия экзистенциализма в современной Японии. С. 20.

как некоторые высказывали критику по отношению к такому религиозному и мистическому мировидению.

В дискурсе мировой философской мысли своеобразное восприятие и понимание киотоскими мыслителями марксизма позволяет взглянуть на эту теорию абсолютно иначе. Можно сказать, что японские исследователи раскрыли некоторые неожиданные стороны теории Маркса и показали оригинальные пути ее развития.

На наш взгляд, важнейшей характеристикой Киotosкой школы философии является ее близость развитию мировой философской мысли. С формированием теорий Нисиды Китаро и его учеников Япония резко повысила свой международный философский статус. Личные контакты японских и западноевропейских мыслителей позволили воспринять и начать преподавать в японских университетах самые прогрессивные философские учения того времени. Киotosкая школа является фундаментом развития всей современной философии Японии.