
Е. Л. СКВОРЦОВА

**ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ЗАПАДА
И ВОСТОКА СКВОЗЬ ПРИЗМУ
КОНЦЕПЦИИ НИГИЛИЗМА
ПРЕДСТАВИТЕЛЯ КИОТСКОЙ ШКОЛЫ
НИСИТАНИ КЭЙДЗИ***

В статье представлен краткий анализ основных моментов философской концепции представителя Киотской школы Ниситани Кэйдзи (1900–1990), одного из учеников самого известного мыслителя Японии Нисиды Китаро. Главный труд жизни Ниситани «Что такое религия?» посвящен проблемам нигилизма. Интерес к этому течению общественной мысли возник у японского ученого под влиянием в первую очередь идеологии Ф. Ницше (в лице которого нигилизм обрел самосознание), а также мировоззренческих идей Ф. М. Достоевского. Большое место в работах Ниситани уделено также творчеству главного нигилиста XX в., мыслителя-экзистенциалиста Ж.-П. Сартра. Можно констатировать двухвекторность мировоззренческих установок Киотской школы: с одной стороны, опора на буддийскую и даосскую традицию метафизики, а с другой – использование понятийного аппарата западной эпистемологии. Отсюда синкретизм в стремлении создать аутентичную национальную японскую философию. Ниситани Кэйдзи посвятил свое творчество развитию эстетического и религиозного направления философии как наиболее полно выражающих мировоззренческие особенности японской духовной культуры. При этом он отмечает тот факт, что нигилизм является духовной болезнью не только западной части человечества, но и японского общества.

* **Для цитирования:** Скворцова, Е. Л. 2024. Духовная культура Запада и Востока сквозь призму концепции нигилизма представителя Киотской школы Ниситани Кэйдзи. *Историческая психология и социология истории* 1: 170–188. DOI: 10.30884/ipsi/2024.01.07.

For citation: Skvortsova, E. L. 2024. Spiritual Culture of the West and the East through the Prism of the Concept of Nihilism by the Representative of the Kyoto School Nishitani Keiji. *Istoricheskaya psikhologiya i sotsiologiya istorii = Historical Psychology & Sociology* 1: 170–188 (in Russian). DOI: 10.30884/ipsi/2024.01.07.

**Историческая психология и социология истории 1/2024 170–188
DOI: 10.30884/ipsi/2024.01.07**

Ключевые слова: нигилизм, японская культура, Киотская философская школа, Нисида Китаро, Ниситани Кэйдзи, Сартр, экзистенциализм, Ничто, буддийская традиция, муга.

«Становится грустно, когда европеец разочаровывается в собственной природе и имитирует Восток или “присваивает” его себе тем или иным образом», – писал К.-Г. Юнг о, так сказать, ищущих себя людях Запада, усматривающих в восточных учениях некие вечные истины, которые эти «искатели» желали найти (Юнг 1994: 107–108). Не менее грустно становится сегодня и нам от встреч с идеями мыслителей Востока, безоговорочно принимавших для себя как непререкаемую аксиому постулаты западной философии.

В этом отношении показателен пример японских ученых, познакомившихся в период обновления Мэйдзи исин (明治維新, 1868–1889) с мировоззренческими установками западной мысли и страстно увлекшихся ими. В результате преобразований, случившихся в Японии той поры, страна оказалась перед лицом новых обстоятельств, связанных с масштабом прежде немыслимого цивилизационного взаимодействия с интеллектуально и эмоционально чуждыми, непонятными своим поведением и мышлением «южными варварами» (как именовали иностранцев со времен первых контактов с ними в 40-х гг. XVI в.). Назрела нужда в новых культурных концептах, объединяющих весь японский этнос, возникла острая необходимость формулирования новых основ своей культурной идентичности. Буддийско-конфуцианская традиция, с давних пор игравшая главную роль в духовном развитии японцев и их идентичности, перестала отвечать вызовам времени. На традиционное мировоззренческое древо нужно было сделать научную, так сказать, прививку – прививку западной теории (см.: Скворцова, Луцкий 2018).

Движущая интеллектуальная сила эпохи Мэйдзи – самураи – взяла на себя груз ответственности за реформирование и модернизацию буквально всех подсистем японской культуры: от материально-технической до духовной. В их задачу, в частности, входила и реформа языка как основного культурного компонента. Без создания единого общенационального языка, содержащего в себе новые смыслы и понятия, которые описывали новую для страны реальность (мир нарождающегося капиталистического индивидуализма с появлением и распространением в японском обществе неведомых до сих пор понятий, таких, например, как «свобода», «право», «ком-

пания», «демократия» и т. п.), невозможно было осуществить главную цель реформ эпохи Мэйдзи: преодоление базовой отсталости и вхождение в число развитых государств с сильной армией, обеспечивающей стране стабильный суверенитет.

В невероятно быстрые по историческим меркам сроки японские просветители проделали колоссальную работу, в частности в сфере образования. Они основали университеты и лектории, организовали выпуск газет и журналов, создали различные книжные издательства. Эти энтузиасты образовательной деятельности переводили на японский язык многочисленные труды западных авторов, попутно изобретая новые понятия и термины. В результате их усилий к началу XX в. на обогащенном неологизмами японском языке уже можно было вполне адекватно передавать основные идеи и смыслы социально-политических и философских идей Запада (Nishitani Keiji 2011: 716).

В результате преподавания иностранных языков – от древнегреческого и латыни до новых западноевропейских – на гуманитарных отделениях Токийского и Киотского университетов к началу XX в. японские мыслители за короткое время сумели ознакомиться со всей многовековой историей философии Запада: от досократиков, Платона и Аристотеля до современных Гуссерля, Brentano и Бергсона. Такой интеллектуальный багаж обеспечил возможность местным философам выражать свои идеи на новом, так сказать, европеизированном языке. «Феномен», «вещь в себе», «трансцендентность», «ноумен», «субъект», «объект», «интенция», «абсолютная идея» – этих и подобных понятий традиционная дальневосточная мысль до сих пор не знала.

Но для ученых новой Японии было важно объяснить на языке рациональных доказательств и аргументов, то есть инструментов западного типа философствования, прежде всего самим себе (а уже потом всему миру), в чем же состоят сущность и принципиальные особенности традиционного буддийско-конфуцианского мировоззрения. Причем главной стала задача доказательства истинности миропонимания в рамках дальневосточной духовности с использованием вновь созданных понятий и смыслов, как бы переведенных с языков Запада на японский при помощи китайской иероглифики. Представители так называемой Киотской школы занимались этим доказательством на протяжении всего XX в., создавая аутентичную национальную философию.

Уже в одной из ранних своих философско-эстетических работ «Объяснение красоты» (1900) основатель Киотской школы Нисида Китаро (西田 幾多郎, 1870–1945) обозначил главную тематику ее исследований: эстетически-религиозную. Еще не вполне освободившись от поэтико-метафорических форм изложения материала, Нисида вступает в полемику с представителями рационализма и позитивизма, утверждая объективное основание истины, которое постигается в состоянии *муга* (無我) – самоумаления, самозабвения, интуитивно. Красоту он считал ипостасью истины: «Если сравнить истину, выработанную путем внешних аналитических рассуждений, с той истиной, которой мы достигаем в состоянии самозабвения (*муга*), то последняя делает возможным наше отождествление со всем мирозданием, то есть делает возможным познание глубинной сути вещей. Подводя итог сказанному (повторю), что чувство красоты – это чувство “*муга* (無我)”»; красота как таковая – это непосредственно интуитивно постигаемая истина, выходящая за пределы рациональной аналитики и соединяющаяся с великим путем самозабвения (無我の大道, *муга-но дайдо*), что можно истолковать как опыт, относящийся к разряду религиозного (переживания). Единственное различие между ними – это различие на глубокое и мелкое, великое и малое. *Муга* прекрасного есть мгновенное *муга*, тогда как религиозное *муга* – вечно» (Нисида Китаро 1965: 78–80).

Иными словами, истина – это своего рода текучая, неуловимая красота, подлинный способ постижения которой является сугубо опытным, непосредственным, интуитивным. Истинное *Я* человека есть динамическая «точка взаимодействия» с мирозданием, его изменяющаяся и изменяемая часть. То есть истинное *Я* = не *Я* или ослабленная самость, вплетенная как действующая сила в связи и отношения с разноуровневыми силами мироздания и являющаяся неотъемлемой частью последнего. Как пишет в связи с этим известный ученый-японист Т. П. Григорьева, «Истина есть Красота, а Красота есть Истина. Если красиво, значит, верно, правильно. Красота предопределена человеку во спасение. Не потому ли посланный богиней Аматаэрасу управлять японскими островами внук Ниниги выбрал из двух невест не долгожительницу, Деву-скалу – Иванаги-химэ, а Цветущую деву – Сакуя-химэ, красота которой облетает, как лепестки сакуры. С тех пор и полюбилась японцам Красота мимолетная, которая, однако, не исчезает, а возвращается в свою обитель. Потому и называли ее Красотой Небытия (無の美,

му-но би). Напоминая о себе в мгновениях жизни, обретая различные обличья в разные эпохи, она по сути оставалась той же. Красота японцев мгновенна, полуприсутствует в каждом миге Бытия, “здесь-и-теперь”, являя вечную Истину. Не абстрактное мышление, а переживание, спонтанное, самоестественное чувство Красоты обусловило стиль их мышления» (Григорьева 2009: 28).

Природа мироздания – таинственна, глубока и невыразима до конца в понятиях. Однако ясно, что природа истинной реальности нуждается в каких-то определениях. На вопрос «какой же язык способен лучше всего ее выразить?» Нисида дает безапелляционный ответ, что это язык поэтический, художественный. Философ пытается вывести содержание не только индивидуального, но и общественного сознания из непосредственного опыта «здесь и теперь», «чистого опыта».

По наблюдению итало-американского исследователя эстетической мысли Японии Микеле Марра, «ведя речь об эстетике, Киотская школа помещала искусство на привилегированное место “пустотности” или *Ничто*, предоставляющее человеку дополнительные возможности для проявления ограниченных способностей разума в постижении сложной реальности, для которой недостаточно одной только логики. Пустоту или *Ничто* Нисида и его последователи считали метафизическим основанием, объясняющим, по их мнению, специфику восточной культуры и, следовательно, отличие ее типа мышления от западного» (Marra 2002: 171).

Однако вопреки собственной антирационалистической установке Нисида Китаро прекрасно справлялся с включением в свою философскую систему близких ему мыслителей Запада (И. Канта, Ф. Брентано, Э. Гуссерля, А. Бергсона), утверждая необходимость рационального доказательства как средства подлинного современного философствования.

В работе «Основные вопросы философии» (1934) Нисида определил главное метафизическое отличие культур Запада и Дальнего Востока. Оно заключается в том, что западные культуры считают истинной реальностью Бытие, а дальневосточные культуры – *Ничто*. Это обстоятельство нашло отражение в соответствующих предельных понятиях концепции японского философа: Бытия и *Ничто*. Казалось бы, вряд ли стоит признавать факт непосредственного воздействия таких в высшей степени абстрактных, сугубо теоретических философских идей на практику реальной жизни. И тем не менее подобный метафизический фундамент культуры напрямую

задает установки, направления мысли и даже влияет на жизнь и деятельность воплощенных культурных форм. Но прежде всего он влияет на особенности эпистемологии и гносеологии конкретной культуры.

С одной стороны, в культурах Бытия истинная реальность познается дискурсивно, с использованием формально-логического инструментария; здесь главенствует текст и наличествуют четкие границы смысла. (Так, французский философ Жак Деррида [1930–2004] указывал, что простое наличие фонетического алфавита уже предполагает формальную логику [Деррида 2007]). С другой стороны, *Ничто* как истинная реальность познается иначе: метафорически, поэтически, телесно-эмоционально, в большей степени интонационно, то есть эстетически. Об этом хорошо пишет современный японский эстетик Амагасаки Акира (尼ヶ崎彬, род. 1947), проводя различие между *гэйдо* (芸道, путь искусства) и *югэй* (искусство для игры, или изящные досуги). В *гэйдо* берется буддизм как модель, которую профессиональный художник доводит до священного горизонта. А в *югэй* он видит не «произведение искусства», но нечто внешнее, маргинальное по отношению к истинной реальности. Здесь учитывается человеческое, профанное, игровое отношение к жизни (см.: Amagasaki 1983: 68–82).

Нисида Китаро отлично понимал все вышеизложенное, полагая текучей, бесформенной и темпоральной японскую культуру, чей способ самовыражения имеет ярко выраженную эстетическую окраску. Впрочем, в отношении научного и философского знания Запада, считает он, она бесконечно эластична и восприимчива.

Нисида ощущал своеобычность духовной культуры Японии именно в сфере эстетики; он призывал Запад к расширению понятия «произведение искусства», в частности к осмыслению такого сложного вида японского искусства, как чайная церемония, которая не вписывалась ни в одну западную классификацию.

Имена учеников Нисиды Китаро и учеников его учеников занимают важное место в списке философов Японии XX в.: Танабэ Хадзимэ (田辺 元, 1885–1962), Хисамацу Синъити (久松 真一, 1889–1980), Симомура Торатаро (下村寅太郎, 1902–1995), Кояма Ивао (小山岩男, 1905–1993), Имамита Томонобу (今道友信, 1922–2012). Под влиянием метафизики *Ничто* находились Куки Сюдзо (九 鬼周造, 1888–1941) и Вацудзи Тэцуро (和辻哲郎, 1889–1960). На этих же позициях стоят и представители Токийской философ-

ской школы: Идзуцу Тосихико (井筒俊彦, 1914–1993), Сакабэ Мэгуми (坂部恵, 1936–2009), Сасаки Кэнъити (佐々木健一, род. 1943) и, разумеется, Ниситани Кэйдзи (西谷啓治, 1900–1990), ученик и биограф Нисиды.

Ниситани еще в школе увлекался чтением трудов известного буддолога Судзуки Дайсэцу Тэйтаро (鈴木 大拙 貞太郎, 1870–1966), пытаясь изучать дзэн-буддизм. В то же время заинтересовался философской мыслью Запада. Поступив в Киотский императорский университет, занимался философией у Нисиды Китаро и Танабэ Хадзимэ, немецким и французским языками, а также немецкой классической философией, написал диплом по Ф. Шеллингу и А. Бергсону. В 1932 г. был утвержден в должности лектора университета. Увлёкся мистицизмом, считая правильным, что в нем объединяются религия и философия. С 1936 г. начал практиковать дзэн. В 1937–1939 гг. находился на стажировке в Германии во Фрайбургском университете под руководством М. Хайдеггера. Попытки попасть к Бергсону успехом не увенчались. В Германии усилился интерес японского стажера к мистицизму, к трудам средневекового немецкого теолога, одного из крупнейших христианских мистиков Майстера Экхарта (1260–1328); под влиянием его идей Ниситани Кэйдзи написал книгу «История мистицизма». Тогда же он увлекся философией М. Штирнера и Ф. Ницше.

Во время Второй мировой войны ученый участвовал в национальных научных дискуссиях по проблемам культуры не только Японии, но и других стран. Ниситани высказался за принудительную «японизацию» всех азиатских народов (в частности, филиппинцев), подразумевая в первую очередь воспитание среди них силы японского духа для противостояния западному диктату. В 1943 г. был утвержден заведующим кафедрой философии родного университета, но в 1946 г. был уволен оккупационными властями. Восстановился только в 1952 г. В дальнейшем преподавал также в частном буддийском высшем учебном заведении Отани Дайгаку (大谷大学), издавал журнал «Японский буддист» на английском языке.

Главный труд жизни Ниситани Кэйдзи – «Религия и *Ничто*» (1961, первоначальное название «Что такое религия?») [яп. Сю:кё: то ва нани ка?] (Ниситани Кэйдзи 1987), посвященный проблемам нигилизма. Интерес к нигилизму возник у японского ученого под влиянием в первую очередь идеологии Ницше, в лице которого нигилизм обрел самосознание, затем – философии Хайдеггера, пред-

принявшего серьезную попытку ввести категорию *Ничто* в свой теоретический арсенал. Этому же способствовало увлечение мировоззренческими идеями Ф. М. Достоевского. По наблюдению Л. Б. Кареловой, ученый «всесторонне исследовал сам феномен нигилизма в западной и восточной мысли. Слово “нигилизм” Ниситани пишет слоговой азбукой *катакана*, с помощью которой записываются слова иностранного происхождения. Ниситани подчеркивает роль нигилизма как способа мышления и на Западе, и на Востоке. Однако, по его утверждению, на фоне осознания кризиса европейской цивилизации у Ницше и Хайдеггера проблемы нигилизма ставились в горизонте “истории бытия”. Однако на Востоке, по его мнению, произошел переход с позиции нигилизма на позицию “пустоты”» (Карелова 2022: 167).

Еще во время пребывания в Европе Ниситани пришел к выводу, что нигилизм играет роль западного буддизма, который (в отличие от подлинного «положительного восточного буддизма») является «отрицательным буддизмом». Суть данного вывода заключается в том, что оба – и западный нигилизм, и дальневосточный буддизм – провозглашают именно *Ничто* лежащим в основании жизни. Однако почему-то для европейской цивилизации такое обстоятельство считается проблемой, свидетельством глубокого кризиса, а для японской – нормой. В чем же конкретно отличие одного учения от другого? Главный труд Ниситани есть развернутая попытка ответа на этот вопрос.

И Ницше, и Достоевский – любимые авторы Ниситани – считали нигилизм заслуживающим обязательного преодоления и предлагали свои способы решения этого вопроса. Однако при чтении работ Ниситани по нигилизму бросается в глаза игнорирование автором вполне очевидной связи нигилизма и экстремизма леворадикального толка. Между тем, читая романы Достоевского, нельзя не ощутить тревогу писателя по поводу пагубного влияния русских нигилистов, придерживающихся левых взглядов, на социокультурный порядок страны.

Надо отметить, что в России тема нигилизма стала предметом обостренного общественного интереса после выхода в свет в 1862 г. романа И. С. Тургенева «Отцы и дети», главный персонаж которого, атеист и нигилист Базаров, предстает вполне достойной, положительной личностью. Ему не чужда романтика (что подчеркивается нежными чувствами Базарова к местной помещице), он помогает крестьянам, лечит детей. Да и погибает этот герой, смертельно

заразившись дифтеритом от благородно спасаемого им ребенка. Нигилисты – друзья Базарова представлены Тургеневым довольно забавными чудаками, не представляющими никакой общественной опасности. Достоевский же весьма далек от благодушия при описании нигилистов. Раскольников, Иван Карамазов, Петруша Верховенский, Ставрогин обуреваемы страстными деструктивными желаниями, вызвавшими в конце концов (к примеру, в романе «Бесы») социальную дезорганизацию, смерти и хаотизацию жизненного уклада целого города.

Ниситани называет Достоевского «пророком», но почему-то игнорирует пророчества «омского каторжанина», сбывшиеся на родине писателя в 1917 г. и приведшие к разрушению государства, страшному упадку и торможению социокультурного развития целой страны (Mastyugina, Perepelkin 1996). Разве не стало последовавшее за этим установление жесточайшей диктатуры прямым итогом того самого «отрицательного буддизма», о котором позже написал Ниситани Кэйдзи?

Традиционными теоретическими оппонентами для представителей Киотской школы выступают Аристотель и Декарт. Первый – из-за того, что создал «Органон», по правилам которого A всегда тождественно самому себе ($A = A$), что абсолютно неприемлемо для приверженцев текуче-динамической картины мира буддийского толка, утверждающей всеобщее непостоянство мира *мудзё*. Второй – из-за постулирования *ego-cogito* в качестве незыблемого фундамента всякого философствования.

Именно Декарт, считает Ниситани, заложил под культуру Запада, так сказать, мину замедленного действия в виде отделенного от всего мира эго-субъекта, рассматривающего окружающую его реальность как *объект внешнего созерцания или воздействия*, как некий бездушный материал. Несомненно, сформированное в Новое время мировоззрение фундаментального эгоизма, оторвавшее человеческое *Я* от большого мира, полагает японский философ, и является источником нигилизма XIX в.: «*Я* современного человека – это эго картезианского типа, сконструированное самосознанием как нечто противопоставленное миру и всем вещам в нем. Жизнь, воля, разум и т. п. внутренне атрибутируются этим *Я* как его способности и действия. Мы не можем помыслить о субъективности индивидуума, не признавая в то же время за каждым человеком его собственного *Я*, абсолютно независимого и незаменимого. Мы определяем эту сущность как “субъекта”, который никоим образом

не может быть объектом, или не может быть выведен из чего-либо еще. Это скорее отправной пункт, из которого выносятся суждения обо всем остальном» (Nishitani 1982: 13).

В чем же заключается фатальная ошибка Декарта, по мнению Ниситани Кэйдзи? В том, что французский философ, подвергнув сомнению все данные чувств и разума, остановился на самом процессе сомнения (то есть на разновидности мышления) как непосредственной очевидности и взял за принципиальную аксиому своей концепции *cogito ergo sum*. Но истинна ли подобная «самоочевидность»? «Формула *cogito ergo sum* вроде бы выражает наиболее непосредственную истину, но она становится сомнительной, когда мы подвергаем анализу проблематичность самого *cogito*. Его самоочевидность начинает казаться своего рода самообманом или самозаблуждением, поскольку первичное основание существования эго закрыто для его понимания. С момента возникновения эго замкнуто в собственных рамках, поэтому для понимания своей природы ему необходимо выйти за эти рамки на более фундаментальный уровень, расставшись со своей субъективностью. Эго должно пониматься как единичное воплощение некоего великого *общего cogito*, что позволит понять его сущность» (*Ibid.*: 15).

Что же это за «*общее cogito*»? В рамках Киотской школы на данный вопрос следует отвечать, что это абсолютная воля или абсолютное *Ничто*, составляющие основание мироздания. Так, Ниситани пишет: «Хочу сравнить метод Декарта, сомневающегося в существовании бытия, лишённого мысли (если я не мыслю, следовательно, я не существую) с религиозным методом дзэн-буддизма. Эта религия постулирует преходящесть всего сущего, подвергает сомнению существование всего на свете, говорит о фундаментальной неопределенности всего сущего, о “самопрезентации” Великого Сомнения. Как уже указывалось ранее, мы приходим к пониманию значения смерти и Небытия, когда оцениваем их внутри себя как конституирующих базис нашей жизни и существования. Мы видим их простирающимися за пределы субъектной сферы, видим их лежащими в основании всего сущего. Подобное видение подразумевает нечто большее, чем просто созерцание смерти и размышление о Небытии. Это означает, что *Я* осознает их присутствие как основание собственного существования. Понимание Небытия как конечной границы сущего является не чем иным, как пониманием самого себя. Это не вопрос объективной оценки Небытия или вопрос его проявления. Скорее, это рассуждение о превращении *Я*

в Небытие и выходе Я за пределы самосуществования» (Nishitani Keiji 1982: 16).

Этому феномену посвятили свое творчество экзистенциалисты XX в. Неслучайно большое место в работах японского философа уделено творчеству главного нигилиста XX в. Ж.-П. Сартра (1905–1980), мыслителя-экзистенциалиста, одинаково комфортно чувствующавшего себя и в спокойной академической среде, и вместе с взбунтовавшимися студентами Парижа, яростно выступавшего против устоявшегося порядка в обществе под лозунгом «запрещено запрещать!», являющего собой яркий пример связи левых настроений с нигилистическим мировоззрением. Как подчеркивает философ Ю. Н. Давыдов в своей замечательной и крайне актуальной сегодня книге «Этика любви и метафизика своеволия»: «Герой Сартра опирается на одну лишь свободу (тождественную, по Сартру, “ничто”, “небытию”) по той причине, что в сфере аутентичного “экзистенциального акта” для него вообще не существует прошлого (даже если оно понято по Сартру как результат “выбора”, только что совершенного этим героем). Ведь прошлое – это уже, по определению автора “Бытия и ничто”, есть нечто, относящееся к “в-себе-бытию”¹, при котором человек, определяемый Сартром как “для-себя-бытие”², просто-напросто присутствует, не проникая в него, но зато и не пуская его в область своей собственной экзистенциальной свободы. А если и пускает, то только в форме его собственной противоположности, а именно в виде “небытия”, “ничто”» (Давыдов 1982: 151).

Для Сартра *Ничто* выступает сущностью постоянно экстатизирующего (выходящего за свои пределы, свободно самоопределяющегося) субъекта, источником и условием его свободы и потому – его ответственности за свою жизнь. Поэтому Сартр считал экзистенциализм подлинным гуманизмом. Ниситани пишет: «Сартр описывает сущность человека как “проект” постоянного выхода за пределы себя, или как способ постоянного переступания за границы самого себя» (Nishitani 1982: 33), и полагает, что трансценденция есть форма экстазиса, позиции «вне себя». По мнению японского философа, «для Сартра такая трансценденция не является Богом, она означает, что в основании существования каждого Я нахо-

¹ Вспомним ницшеанское «ставшее».

² Вспомним ницшеанское «становление».

дится *Ничто*. Человек использует это *Ничто* как трамплин, с которого он выпрыгивает за рамки своего *Я*» (Nishitani Keiji 1982: 33).

Таким образом, в интерпретации Сартра «экзистенция, приходящая в этот мир вместе с человеком, и есть единственный источник отрицания в этом мире. Вместе с человеком, с его экзистенцией, с его *cogito*, в этот мир приходит Ничто; тем самым в плотном и самотождественном мире образуются “щели”, “прорехи”, в нихто и присутствует человек со своей свободой, точнее – они-то и есть этот свободный человек. Кстати, что же такое свобода? Свобода есть бытие, имеющее своей основой, своим фундаментом Ничто, то есть – если расшифровать содержащуюся здесь игру слов – бытие, не имеющее никакой основы, никакого фундамента, ориентирующееся лишь на само себя и только на само себя» (Давыдов 1975: 60).

Для Ниситани Сартр – олицетворение «отрицательного буддиста», поскольку его *Ничто* есть «*Ничто* относительное» (相對的無, *со:тайтэки му*). Японский ученый согласен с Сартром, что источником самости индивидуума является Ничто, но, по его утверждению, Сартр находится в плену картезианской традиции. Будучи наследником своего соотечественника Р. Декарта, Сартр исходит из его философской аксиомы, что *эго когито*, или самосознание, есть несомненная данность, но в основании своего существования имеющая *Ничто*, а не бытие. У Сартра, считает Ниситани Кэйдзи, речь не идет о *Ничто* как Абсолюте; его *Ничто* – раздроблено и конечно, это, повторим, некое «относительное *Ничто*».

Но почему же философское «относительное *Ничто*», в отличие от абсолютного *Ничто* буддийской традиции, приводит к кризису нигилизма? Ниситани уверен, что к философским проблемам Запада добавляется еще и религиозная, состоящая в осознании определенной «ущербности» христианства, которое вплоть до XX в. было духовным основанием западной культуры. Бог авраамических религий трансцендентен миру, и его «смерть», заявленная Ф. Ницше, выбила почву из-под ног людей, обрекая их на тотальное одиночество во враждебном окружении.

В буддийской традиции религиозный и философский аспекты мировоззрения не отделены друг от друга и легко уживаются в сакральных текстах. В духовной же традиции Запада философия, названная еще в XI в. католическим монахом Петром Дамиани «служанкой богословия», вела относительно самостоятельное су-

ществование. Не говоря уже о Новом времени, когда бывшая «служанка» напрямую противопоставила себя религиозному авторитету.

Что именно побудило современного человека к отчуждению от христианства? Причины такого отчуждения, отметим попутно, Ниситани усматривает не за пределами христианства (в общественной атмосфере, вызванной стремительным развитием науки и техники, полетами в космос и т. п.), а в самом христианстве, и прежде всего – в его догматике.

Какие же особенности христианской догматики, по мнению Ниситани Кэйджи, послужили стимулом для появления нигилистических настроений в общественной среде? «Христианство говорит о *creatio ex nihilo*, то есть Бог создал все из точки, в которой вообще ничего не было, в точке *Ничто*, – утверждает японский философ. – Но так как все вещи в основании своего существования имеют *Ничто*, они абсолютно отделены от их Создателя. Эта идея является простым выражением абсолютной трансцендентности Бога. В сравнении с греческим демиургом, создававшим вещи, придавая им форму из уже существовавшего материала, представление о Боге, создающем все из *Ничто*, представляет собой более продвинутую идею Бога с точки зрения его абсолютности <...> Данное обстоятельство влечет за собой вечную проблему онтологической связи между Богом и его творениями в самом христианстве. Поскольку Бог есть одно-единственное абсолютное Бытие, все остальные вещи в своем основании имеют *Ничто*.

Но, поскольку приходится признать тот факт, что окружающие нас вещи реально существуют, возникает вопрос, как мы должны рассматривать отношение между их бытием и абсолютным Бытием Бога» (Nishitani Keiji 1982: 37). Японский философ продолжает свои рассуждения о феномене встреч с Богом: «Мы нигде в мире не встречаемся с Богом. Вместо этого мы повсеместно обнаруживаем в основании всего сущего *Ничто* как следствие *creatio ex nihilo*. Это *Ничто*, подобно высокой железной стене, отделяет все вещи от Бога. Соответственно, встреча с *Ничто* непременно означает столкновение с Богом как с железной стеной, встречу с абсолютной негативностью Бога: Бог не есть его творения, творения не могут быть Богом» (*Ibid.*: 38). (Справедливости ради замечу, что в православной традиции сотворенные вещи считаются причастными к Богу через Его энергии, но не через Его сущность.)

Таким образом, по Ниситани, Бог христианства сродни условному философскому Богу деизма, который никак не вмешивается

в мирские дела. Японский философ уличает христианскую догматику в противоречии, заключающемся в том, что если Бог вездесущ, то мы можем везде с ним встретиться, но такая позиция христианством отрицается: «Идея восприятия Бога во всех вещах мира обычно отрицается как “пантеизм”, а правильной считается позиция “теизма”, основанная на личном отношении с Богом. Утверждение, что Бог вездесущ, подразумевает возможность встречи с Богом повсюду <...> Тот факт, что каждая вещь создана из *Ничто* (*ex nihilo*), означает, что это *Ничто* более присуще вещи, чем само ее бытие. Вот почему мы говорим об абсолютной имманентности *Ничто*. В то же время она является и абсолютным утверждением, поскольку имеет в качестве фундамента своего бытия *Ничто*. Это и есть вездесущность Бога во всех вещах, имеющих в основе своего бытия *creatio ex nihilo*» (Nishitani Keiji 1982: 39–40).

Ниситани Кэйдзи полагает, что в Европе было два недооцененных и непонятых пророка – Достоевский и Ницше. Однако их время еще придет даже для таких стран, как США и СССР, строящих, соответственно, американскую мечту и коммунизм и не усматривающих грядущей опасности нигилизма. (Между прочим, на наш взгляд, нынешнее состояние мира подтверждает правоту японца: Советский Союз, утратив твердые моральные принципы традиционного толка, бесславно распался, а Соединенные Штаты пребывают в кризисе тотальной толерантности, грозящем этой стране вовсе не радужными перспективами.)

Что же касается Японии, то и над ней, согласно Ниситани, нависла реальная опасность утраты национальной идентичности. Во-первых, из-за того, что современная японская культура – это, как он считает, молодой побег на древе одряхлевшей западной культуры, и проблемы Запада могут в недалеком будущем стать и проблемами Японии. А во-вторых, из-за утраты силы духа традиции, когда господствующие формы культуры превратились в пустые скорлупки, из которых исчезло содержание.

В период реформ страна сделала упор на внешнюю сторону модернизации, упустив из виду важность сохранения собственной духовной традиции. Поэтому и европейской духовностью интересовались мало.

Нигилизм – состояние растерянности личности, у чьих ног разверзлась пропасть. Для Ниситани Кэйдзи гораздо важнее практических последствий нигилистического мировоззрения оказываются внутренние переживания человека: боль, страдание, отчаяние, обо-

строящиеся в так называемых «пограничных ситуациях». Ученый размышляет: «Существует точка, в которой обычные жизненные вещи, включая науки и искусства, утрачивают свою необходимость и полезность. Эта точка обнаруживается, когда смерть или уничтожение влекут за собой фундаментальное отрицание жизни и идеалов, когда подрываются основы бытия и возникает сомнение в смысле жизни, оборачивающееся для нас гнетущими личными проблемами. Это может произойти в случае болезни, когда мы предстаем лицом к лицу со смертью. Либо в результате стечения обстоятельств, отнимающих то, ради чего нам стоило жить – утрата любимого человека или крах предприятия, в которое вложил все. Такое случается, когда наша самость ясно обнаруживает себя на фоне *Ничто*, Небытия (*nihility*). Кто я? Откуда и куда течет моя жизнь? Впереди разверзается бездна пустоты, которую ничто не может заполнить. Все, что составляло до сих пор содержание жизни, утрачено. На самом деле эта бездна всегда у наших ног. Наша жизнь стоит на краю пропасти Ничто, и в нее она может погрузиться в любой момент» (Nishitani Keiji 1982: 4).

В состоянии ли наука или философия утешить отчаявшегося, разъяснив ему истинную суть происходящих катастроф? – вопрошает японский мыслитель. Ни наука, имеющая дело с каким-либо одним измерением жизни, ни философия, строящая свои выводы на результатах анализа какого-нибудь, пусть даже важного, аспекта бытия, не способны объяснить человеку природу истинной реальности и его отношения к ней, поскольку бытие относительно и множественно. «Короче говоря, – пишет Ниситани Кэйидзи, – в том, что полагают реальностью: повседневность, философия, наука и т. д., содержится серьезное противоречие. То, что ученый считает реальным с точки зрения науки, и то, что он считает реальным с повседневной точки зрения, противоречат друг другу. И все же он не может отвергнуть ни одно из них, поэтому трудно сформулировать, что есть истинная реальность» (*Ibid.*: 7). Для того чтобы понять, что собой представляет мир и мое *Я* в нем, следует прежде всего отказаться от декартовского *эго-когито* и принять религию как лекарство от нигилизма. «Религия разрушает позицию, с точки зрения которой мы как индивидуумы думаем о себе как о цели (*telos*) человека и общества. Мы можем сделать целью все что угодно с позиции индивидуального человека и человечества в целом и оценивать с этой позиции нашу жизнь. Мы помещаем себя как индивидуума в центр существования и отсюда оцениваем значение всего

содержания нашей жизни» (Nishitani Keiji 1982: 3). Именно религия рушит позицию, согласно которой люди полагают себя целью и центром всех вещей.

«Нигилизм учит нас, во-первых, ясно осознавать кризис западной цивилизации (а потому и путей нашей вестернизации), а также предлагает воспринять теорию лучших мыслителей Европы, их усилия по преодолению модерна, и сделать это предметом нашего беспокойства, что может повлечь за собой прекращение курса на вестернизацию, – резюмирует Ниситани. – Во-вторых, европейский нигилизм учит нас вернуться к самим себе и поразмышлять о традиции дальневосточной культуры. Хотя традиция для нас, японцев, несомненно, потеряна, но нужно открыть ее заново» (*Idem* 2011: 718).

По мнению Ниситани, и на Западе, и в Японии остро назрела необходимость новой религии. Для Японии это возврат к буддийско-конфуцианской традиции с учетом современных реалий. Для Запада – обновленное «буддизированное христианство», включающее в себя атеизм, причем не настаивающее на личном Боге и независимом декартовском эго человека.

Напомним, что еще выдающийся распространитель христианского вероучения у японцев периода Мэйдзи и Тайсё Утимура Кандзо (яп. 内村鑑三, 1861–1930) полагал, что нет более близких по духу религий, чем буддизм и христианство: «Говорят, что нет в буддизме идеи Бога. Но Будда отрицал лишь брахманических богов. Говорят, что буддийский путь ведет к полному исчезновению, а христианский – в жизнь вечную. Но и буддисты верят в бесконечность истинно-сущего. Нирвана отличается от христианского Царствия Небесного, но и она есть бесконечность подсознательно или высшего сознания. Буддизм не есть абсолютное отрицание, а отрицание печали во имя блаженства; греха во имя добродетели; смерти во имя жизни. Буддизм проповедует избавление от страданий, христианство – от греха <...> Наконец, и та и другая религия несут веру в бессмертие, что возвышает человека над самим собой, до себя истинного» (цит. по: Григорьева 2009: 28–29).

Однако для человека изначально христианской культуры, пусть даже и невоцерковленного, не практикующего представление Христа в качестве «самоумаления Абсолютного *Ничто*» (оно же Бог), а также его крестной жертвы как самоуничтожения (*кенозиса*) ради стада грешников подобная религия является очевидной ересью.

Вероятно, такая чисто рациональная, сугубо умственная попытка Ниситани соединить религиозную догматику с философской аксиоматикой (довольно органичная для буддийской традиции) все же не приводит к искомому обобщающему ее результату.

На наш взгляд, прав был основоположник одного из направлений глубинной психологии и последователь фрейдизма К.-Г. Юнг (1875–1961), категорически не рекомендовавший экспериментировать с чужими религиозными традициями и призывавший оставаться исключительно в рамках своих: «Знакомство с духовностью Востока должно быть для нас не более чем символическим выражением того, что мы вступаем в контакт с действующими в нас силами, которые все еще остаются нам чуждыми. Отказ от собственной истории был бы чистым безумием и прямой дорогой к тому, чтобы в очередной раз оказаться оторванным от своих корней. Только обретя устойчивость на собственной почве, мы можем усвоить дух Востока» (Юнг 1994: 148).

Итак, подведем итоги. Мы можем констатировать двухвекторность мировоззренческих установок Киотской философской школы: с одной стороны, опора на буддийскую и даосскую традицию метафизики (*Ничто* – *ку*, *空* или *му* как истинная реальность), а с другой – использование понятийного аппарата западной эпистемологии. Отсюда синкретизм в стремлении создать аутентичную национальную японскую философию.

Язык западной философской традиции создавался для описания и объяснения бытийственных форм, в то время как поэтико-метафорический язык религиозно-эстетических форм в большей мере соответствовал установкам буддийской метафизики. Неслучайно поэтому религиозная и эстетическая тематика оказывается в центре внимания Киотской школы.

Яркий представитель этой школы Ниситани Кэйдзи посвятил свое творчество развитию эстетического и религиозного направлений философии как наиболее полно выражающих мировоззренческие особенности японской духовной культуры. Согласно Ниситани, нигилизм и индивидуализм являются духовной болезнью западной части человечества. Проблема распространения нигилистических настроений возникла в XIX в., а уже в XX в. она обрела форму эпидемии. Разрушение привычного традиционного духовного фундамента жизни породило состояние неопределенности, неуверенности, заброшенности и отчаяния, а также широкое рас-

пространение различных девиантных форм поведения населения Запада. Между тем, по заявлению нобелевского лауреата Фридриха Хайека, актуальная задача «состоит в смирении перед процессами, благодаря которым человечество достигло вещей, которых никто не замыслил и не понимал и которые действительно превосходят своей мощью индивидуальный разум. В данный момент важнейший вопрос заключается в том, будет ли человеческому разуму позволено и далее развиваться как части этого процесса или же ему предстоит опутать себя оковами, сотворенными им самим» (Шац 2021: 592).

Признавая остроту проблемы душевного расстройства личности в западном мире, Ниситани приходит к выводу, что первоисточником такого разлада является выдвинутая Декартом ложная метафизическая установка *cogito ergo sum*, гипостазирующая индивидуальную личностную сущность человека, что, в свою очередь, выступает следствием иудео-христианского понимания Абсолюта как Божественной личности.

Проблемы, поставленные в философской концепции Ниситани Кэйдзи, представляются сегодня чрезвычайно актуальными как для описания современного состояния западного общества, так и для нынешнего развития общества японского. И эти проблемы остро нуждаются в дальнейшем осмыслении, что, надеемся, и будет сделано будущими поколениями философов всего мира.

Литература

Григорьева, Т. П. 2009. Эволюция к духу (от горизонтали к вертикали). *Человек* 1: 26–41.

Давыдов, Ю. Н.

1975. *Эстетика нигилизма*. М.: Искусство.

1982. *Этика любви и метафизика своеволия*. М.: Молодая гвардия.

Деррида, Ж. 2007. *Письмо и различие*. М.: Академический проект.

Карелова, Л. Б. 2022. Проблемы времени и истории в книге Ниситани Кэйдзи «Что такое религия?». *Вопросы философии* 11: 164–176.

Нисида Китаро. 1965. Би-но сэцумэй (Объяснение красоты). В: Нисида Китаро, *Дзэнсю (ПСС)*. Т. 13. Токио: Иванами сётэн, с. 78–80 (на яп. яз.).

Ниситани Кэйдзи

1987. Сю:кё: то ва нани ка (Что такое религия)? В: *Ниситани Кэйдзи тёсакусю (Собрание сочинений Ниситани Кэйдзи)*. Т. 10. Токио: Собунся (на яп. яз.).

Скворцова, Е. Л., Луцкий, А. Л. 2018. О кризисе японской культурной идентичности в эпоху Мэйдзи. В: Скворцова, Е. Л., Луцкий, А. Л., *Пути японской культуры. Статьи по истории общественной и художественной мысли Страны восходящего солнца*. СПб.: Петроглиф, с. 130–147.

Шац, А. 2021. *Индивидуализм экономический и социальный*. М.; Челябинск: Социум.

Юнг, К. Г. 1994. *Йога и Запад*. Львов: Ініціатива; Киев: Airland.

Amagasaki, A. 1983. Rhetoric of TANKA. *Journal of the Faculty of Letters, the University of Tokyo Aesthetics* 8: 69–82.

Marra, M. 2002. The Space of Poetry: The Kyoto School and Nishitani Keiji. In *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 171–217.

Masyugina, T., Perepelkin, L. 1996. *An Ethnic History of Russia*. Westport; London: Greenwood Press.

Nishitani Keiji

1982. *Religion and Nothingness*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

2011. The Meaning of Nihilism for Japan. In *Japanese Philosophy, A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 714–721.