

УДК 130.3

DOI: 10.24411/2224-5391-2020-10408

Л. С. Чернов

«ЧИСТЫЙ ОПЫТ» В ФИЛОСОФИИ НИСИДЫ КИТАРО И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ПОНИМАНИЯ ДИАЛОГА МЕЖДУ МИРАМИ ХРИСТИАНСТВА И ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. Творчество Нисиды Китаро — основателя Киотской школы философии — синтезирует в себе идеи экзистенциальной философии, философской феноменологии, практики мистического буддизма и элементов христианской этики. В статье исследуется начало такого рода синтеза. Автор обосновывает тезис, что синтетическая философия Нисиды Китаро невозможна без взаимопроникновения мировоззренческих установок восточной культуры и мира христианства. Статья посвящена феномену «чистого опыта» в работе Нисиды Китаро «Исследование блага». Чистый, непосредственный опыт у Нисиды является основанием личного субъективного подлинного знания и одновременно предельной реальностью, воплощенной в Боге. Условие и возможность такого опыта — единство в личности фактического, мыслительного, волевого и интуитивного начал. Подобного рода понимание личности и опыта сближает философию Нисиды с христианским представлением о человеке.

Ключевые слова: *Чистый опыт, опыт, непосредственный опыт, Китаро Нисида, Масао Абэ, «Исследование блага», воля, целостность, единство.*

Цитирование. Чернов Л. С. «Чистый опыт» в философии Нисиды Китаро и его значение для понимания диалога между мирами христианства и японской культуры // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 4 (32). С. 137–151. DOI: 10.24411/2224-5391-2020-10408

Сведения об авторе. Чернов Леонид Сергеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры церковной истории и филологии Екатеринбургской духовной семинарии, доцент кафедры философии и политологии Уральского института Управления РАНХиГС (филиала) в г. Екатеринбурге (Россия, г. Екатеринбург). E-mail: leon-chernov@yandex.ru

Поступила в редакцию 26.06.2020

Принята к публикации 15.09.2020

Философия Нисиды Китаро (1870–1945) мало известна русскоязычному читателю. На сегодня нет ни одной изданной переводной работы Нисиды с японского языка на русский. Те немногочисленные публикации, которые появляются о Нисиде, рискуют представить его творчество очередной восточной экзотикой и смело вписывают основателя Киотской школы в «некоторую японскую разновидность экзистенциализма». Если же добавить к этому дзен-буддизм, практикой которого Нисида занимался перед тем, как посвятить себя философской науке, то риск потерять философию этого мыслителя еще до знакомства с ней очень высок. Появились уже «презентации» (!) взглядов Нисиды, изобилующие смысловыми и фактическими ошибками. Называя Нисиду «учеником Хайдеггера», отечественный исследователь не дает ссылки ни на письма, ни на конкретные работы, ни на какие-либо иные свидетельства, аргументирующие такое серьезное заявление об ученичестве Нисиды у Мартина Хайдеггера в прямом или переносном смысле слова¹.

Наше исследование основывается на полном английском переводе его труда «Исследование блага» (*An Inquiry into the Good*, 1911), который, в свою очередь, был сделан Масао Абэ и Кристофером Ивсом в 1988 г. и вышел на английском языке в 1990 г.² Автор статьи пытается разобраться, что является основой и фундаментом учения Нисиды, избегая преждевременных оценок и вписываний его учения в те или иные европейские философские школы. Анализ «Исследования блага» указывает не только на оригинальность и самобытность взглядов Нисиды, но и на их связь с традиционной европейской, а соответственно, христианской философией. Диалог, о котором пишут исследователи творчества Нисиды, заключающийся в соединении двух традиций (западной и восточной) его личными усилиями, касается христианской религиозной традиции в первую очередь. Ибо западноевропейская философия немислима без общих базовых положений христианской религии. Английский (не японский) язык «Исследования блага» должен подтвердить тот факт, что идеи Нисиды действительно принадлежат не только японской или восточной философии, но мировой философии вообще. Наверное, в скором времени появятся переводы Нисиды с японского языка, в том числе «Исследования блага», но пока этих переводов нет, русско-англоязычному читателю приходится руководствоваться английскими изданиями его трудов.

¹ Солонин К. Ю. Хайдеггер и японская философия // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Санкт-Петербургское философское общество. СПб., 2001. С. 183–194.

² Nishida K. *An Inquiry into the Good* / transl. by M. Abe and Ch. Ives; Introduction by M. Abe. New Haven; London, 1990. Ниже при цитировании этой работы будут указаны только ее название «An Inquiry into the Good» и номер страницы. Все цитаты «Исследования блага» даны в переводе автора этой статьи.

Значимость «Исследования блага» для понимания философии Нисиды — принципиальная. Завершая Предисловие к работе, М. Абэ пишет: «Сегодня, зная философскую работу Нисиды после “Исследования блага”, мы видим, что его творчество целиком есть развитие и углубление его первоначальной идеи чистого опыта³. “Исследование блага” оказывается не только отправной точкой зрения его философии, но и ее фундаментом»⁴. Учитывая, что Нисида — основатель философской Киотской школы, а в основании философии Нисиды находится его первая серьезная философская работа «Исследование блага», нам необходимо уделить пристальное внимание этой сложной и неоднозначной работе, чтобы в дальнейшем вообще говорить о Нисиде что-либо правдоподобное.

Автор считает возможным остановиться здесь только на проблеме опыта, которую Нисида рассматривает в первой части «Исследования блага», называющейся «Чистый опыт». Три другие части работы, которые именуются «Реальность», «Благо», «Религия», находятся в логической и философской зависимости от этой части труда. Характерен следующий момент: сам Нисида в Предисловии к 1-му изданию «Исследования блага» советует *не начинать* изучение книги с чтения этой первой части, посвященной опыту. Причина проста — крайняя сложность и запутанность вопроса об опыте. Куда проще для развития и подкрепления интереса к сочинителю и его книге читать о понимании блага в истории европейской философии или же поэтические сентенции о Мире, Любви, Религии, которые присутствуют во 2-й, 3-й и 4-й частях этой работы. Однако считаю, что это запрещающее замечание Нисиды как раз и должно направить наше внимание на первую часть работы, в которой исследуется «чистый опыт».

Вспомним, что сама по себе *проблема начала* в философии крайне сложна⁵. Г. Гегель, например, анализируя развитие логики категорий, начинает с «ничто», которое оказывается максимально пустым с точки зрения содержания. Однако мы знаем, что перед тем как описывать «ничто» в виде логического начала, Г. Гегель пишет «Феноменологию духа» — предельно концентрированную с точки зрения исторического содержания работу. Ничто-начало оказывается итогом, концом, завершением описанного в истории движения духа, но при этом началом логической философии Г. Гегеля. Если мы, например, спросим, что является началом философии Платона, то вряд ли мы сможем дать однозначный и всех устраивающий ответ. Ответом будут «мир идей», «стрем-

³ Переводную библиографию первоисточников и комментариев на европейских языках см.: Abe M., Brüll L. Kitarō Nishida Bibliography // International Philosophical Quarterly. 1988. Vol. 28, no. 4, 373–381; Abe M. Introduction // An Inquiry into the Good. P. XXV.

⁴ Abe M. Introduction // An Inquiry into the Good. P. XXV.

⁵ См.: Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсэн Т. В преддверии философии. М., 1984. Глава 8-я работы специально посвящена историческому аспекту этого вопроса.

ление к самопознанию», «способность души к припоминанию», «идея порядка-красоты» и т. д. Однако многообразие этих ответов не означает, что проблема начала философии Платона произвольна и зависит только от того, с какой стороны мы к ней подойдем. Будем думать, что у Платона все же есть некоторое начало, которое находится в основании его философии, но в силу сложности предмета (и других причин) мы не можем это начало обозначить. А вот в случае Нисиды — можем. Это начало — чистый опыт, который он анализирует в первой части «Исследования блага». «Я хочу дать объяснение вещам с точки зрения чистого опыта как реальности души», — цитирует М. Абэ Нисиду. Вот характерная цитата из § 1 первой части: «Знать опытно означает знать факты такими, какие они есть, знать в соответствии с фактами при полном отказе от собственных выдумок. То, что мы обычно приписываем опыту, это фальсификация опыта, его замена мышлением определенного вида, поэтому чистота его — это состояние опыта, когда в действительности он остается таким, какой он есть, без добавлений суждений рассудка. Момент видения цвета или слушания звука, например, является первичным не только по отношению к мышлению о том, что цвет или звук — это проявление активности внешнего объекта или чье-то ощущение этой активности, но также и по отношению к оценке того, какими данный цвет или звук могут быть. Отсюда: чистый опыт тождественен непосредственному опыту. В момент непосредственного опытного переживания состояния сознания, без разделения на субъект и объект, знание и его предмет — полностью едины. Это та стадия опыта, которая свободна от каких-либо примесей»⁶.

Из этой цитаты, которой начинается «Исследование блага», мы видим, что опыт понимается Нисидой не эмпирически, не сенсуалистически, а сугубо сознательно, «относительно сознания». Переживаются в первую очередь «состояния сознания», но максимально приближенные к вещам, к фактам.

В этом стремлении приблизиться к «природе», к «естеству», к «натуре» Нисида близок новоевропейской классической философии в лице Фрэнсиса Бэкона. Бэкон стремится освободить философию от аристотелевской умозрительности, с одной стороны, а с другой — он при помощи опыта дает возможность природе самой сказать о том, какая она. Не следует антропоморфизировать природу, приписывать ей страдание, боль, радость — эти человеческие родовые характеристики. Природу следует понять, осознать, приблизиться к ней, говорить с ней на ее языке, и *опыт* здесь — самый прямой проводник. Путь европейской культуры и науки пошел в эту «опытную» сторону, которая после Ф. Бэкона приобрела устойчивые черты экспериментаторства. «Опыт-но» стало означать «научно, технически, экспериментально, прагматически». В этой установке на техническое, на преобразовательное сама природа оказа-

⁶ An Inquiry into the Good. P. 3–4.

лась забытой. «Испанский сапог» как орудие, как инструмент заставил природу говорить то, что захотел от нее инквизитор-человек. Собственно факты природы отошли за кулису.

Нисида, избегая этот бэконовский (цивилизационный) парадокс, пишет о фактах опыта постоянно. Легкость, с которой он от опыта переходит сначала к сознанию, потом к мышлению, после — к воле, затем к интуиции и религиозному чувству мира не должна нас, как исследователей, вводить в заблуждение. На всех этих этапах постижения реальности опыт остается критерием и обязательным условием постижения мира. «Когда мы сами, — пишет Нисида, — полностью отказываемся от своего “я” и сливаемся с объектом мышления или проблемой, или сказать точнее — когда мы растворяемся в предмете, то тогда и возникает мыслительная деятельность»⁷. Ф. Бэкон и его последователи-ученые так сказать не могли.

Итак, рассмотрим понимание опыта Нисидой конкретно. Опыт должен быть чист, как чистым должно быть стекло, сквозь которое мы смотрим на окружающий мир. Чистота опыта — гарантия видеть вещи и факты такими, какие они есть на самом деле. В этом смысле опыт позволяет приблизиться к реальности в ее истинном смысле, что вообще является установкой классической метафизической европейской философии. Зафиксируем данное положение как существенное: Нисида изначально находится внутри метафизической позиции, которая предполагает, что есть высшие ценности, безусловные истины, требующие исследования и проникновения в них. Иначе философия невозможна и не нужна. Более того, по мнению Нисиды, религия «является завершением всякой философии», а значит, правильное понимание опыта влияет на представления о вере, сверхъестественном и о Боге. Вспомним, что исследуемая нами работа называется «Исследование блага», и вовсе не очевидно, как чистый, незамутненный опыт может повлиять на наше представление о благом. Тем не менее, Нисида настаивает на чистоте опыта именно потому, что «все дальнейшее» (а «дальнейшее» у него — «реальность», «благо», «религия», «Бог») зависит от того, как мы будем понимать этот самый опыт. «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей», — сказано у царя Давида (Пс 50. 12). Чистое сердце как обновленный результат милости, а псалом начинается с просьбы о милости, — это сердце подлинного человека, сердце того, кто понимает свою замутненность и просит очищения. Это требование очищения — не просто религиозное привычное признание силы и могущества Того, кто над нами. Это условие, без выполнения которого невозможно все другое.

Какой опыт мы можем назвать чистым? Тот, который представляет вещи нам в их непосредственной чистоте. Нисида приводит множество примеров с вещами, звуками, представлениями, ощущениями, которые только кажутся

⁷ An Inquiry into the Good. P. 13.

нам истинными, но на самом деле не таковы, поскольку опосредованы «нечистым» — чьими-то суждениями, оценками, нашими прошлыми воспоминаниями и проч.

Логика достаточно проста, и кажется, что Нисида занимает психологическую позицию (близкую Э. Маху, Р. Авенарису) в отношении опыта⁸, когда указывает, что восприятия и ощущения принадлежат содержательно к чистому опыту. «Какие психические явления в этом смысле принадлежат чистому опыту? Вряд ли кто-либо будет возражать против отнесения к нему восприятия и ощущения. Однако я уверен, что и все другие психические явления проявляются в форме чистого опыта»⁹, — констатирует Нисида.

Ощущение, восприятие, память, внимание, желание, воля, сознание — все эти конкретные психические, ментальные, субъективные характеристики принадлежат, как оказывается (!), тоже чистому опыту. Как такое может быть? Ведь было конкретно указано, что чистый опыт имеет отношение к фактам, к их чистой фиксации и даже не к их истолкованию.

«Давайте теперь рассмотрим кратко характеристики этого непосредственного, чистого опыта, который является причиной всех психических явлений. Прежде всего, возникает вопрос: является ли чистый опыт чем-то простым или сложным. Учитывая, что непосредственный чистый опыт строится из прошлого опыта и может быть проанализирован позже в его отдельных элементах, мы можем рассматривать его как сложный. И все же, каким бы сложным он ни был, в тот момент, когда он осуществляется, чистый опыт есть простой факт. Даже если повторное воспроизведение сознания прошлого соединено с сознанием настоящего в единое целое и обрело новое значение, данное состояние все равно нельзя отождествлять с подлинным сознанием прошлого. Подобным образом, когда мы проводим анализ сознания настоящего, получившееся после анализа уже не является идентичным сознанию настоящего. С позиции чистого опыта все виды опыта являются особенными и в каждом отдельном случае они просты и неповторимы»¹⁰.

Когда Нисида пишет о «причинах всех психических явлений», то мы должны понимать здесь причину как исток и как цель одновременно, проще говоря, как энтелехию в духе Аристотеля. Иначе можно запутаться и пропустить тот момент, когда из опыта как чистой фиксации фактов вдруг появляются воля, мышление, интуиция и абсолютная реальность, понимаемая в итоге как Бог. Причина — это не только то, откуда нечто происходит, это и то, куда

⁸ В первом Предисловии (в данном издании их 3) к «Исследованию блага» Нисида сам пишет, что некоторое время находился под влиянием взглядов Эрнста Маха (Р. XXX).

⁹ An Inquiry into the Good. P. 4.

¹⁰ Ibid. P. 5.

все уходит. Чистый опыт, согласно Нисиде, подобен опыту младенца, то есть того, кто ничего еще не знает, не умеет и потому чист в прямом смысле слова. Данное сравнение опасно для нас как исследователей, поскольку может убедить нас в том, что опыт есть то, что «делается в первый раз», то, что принадлежит «нам и только нам». Т. е. такое сравнение индивидуализирует, личностно обособляет опыт и сводит его к общеупотребимым сегодня выражениям «у всякого свой опыт» или «всякий опыт полезен, поскольку он мой». Однако, наряду с младенцем, который не различает свой опыт и опыт мира («субъекта и объекта» на традиционном философском языке) и который в этом смысле действительно чист, Нисида многократно использует аналогию с мастером, художником, который творит интуитивно. Здесь интуиция — результат многократных повторений одних и тех же действий, но эти повторы и механические движения не так «чисты», как чист последний штрих, завершающий мазок, представляющий собой результат всего произведения. Чистый опыт здесь дан в самом непосредственном виде, в нем нет примеси суждения, оценки, прошлых воспоминаний. Он — результат: целевая конечная причина действия.

«Таким образом, чистый опыт не ограничивается простыми ощущениями. В строгом научно-психологическом смысле простое ощущение на самом деле есть гипотетический объект, своего рода результат научного *анализа*, а не прямого и непосредственного живого опыта»¹¹. Опыт, оказывается, находится в основании ощущения и так соблазнительно дать ему априорную характеристику (по И. Канту) или характеристику социальную, историческую (в духе К. Маркса).

Однако Нисида обосновывает такого рода двойственность (причина как источник и причина как цель-энтелехия) опыта не тем, что опыт априорно формален, и не тем, что общественный опыт находится в основании самой возможности что-либо познавать, а целостностью сознания того, кто познает. «Эта направленность и “беспримесность” чистого опыта вытекают не из предельной простоты бытия опыта, не поддающейся анализу, и не от скорости изменения (его состояний. — Л. Ч.), но из строгого внутреннего единства данного конкретного сознания»¹².

В самом деле, опыт животного в отношении слуха или обоняния значительно чище, сильнее и интенсивнее, нежели опыт человека. Но опыт животного не может быть назван чистым, поскольку он не опыт целостного сознания, а чистый опыт есть опыт целостного сознания, согласно Нисиде. Справедливости ради отметим, что Нисида все же оговаривается в отношении животных и указывает на то, что животные могут быть приближены к чистому опыту.

¹¹ An Inquiry into the Good. P. 6.

¹² Ibid.

Русский философ И. В. Киреевский так писал о приближении к сверхъестественному (Божественному): «Только существенное может постичь существенное»¹³. Под тем существенным, которое *приближается к* существенному, он имеет в виду человека, субъекта. Но не субъекта гносеологического или только научного, а субъекта живого, как пишет И. В. Киреевский, «не отвлеченного». (Отметим, что реформа философии, которую пытался реализовать И. В. Киреевский как славянофил, в том и состояла, чтобы вернуть в философию живой, личностный, не отвлеченный опыт).

Здесь мы подходим к ключевому месту, благодаря которому Нисида обосновывает синтетический характер чистого опыта и позднее во всех остальных 3-х частях книги пишет о таких понятиях, как воля, мышление, реальность, благо — именно в отношении опыта. Этим ключевым понятием становится «единство сознания». «Единство сознания» Нисида называет в разных местах книги по-разному: «целостность», «системное качество», «строгое единство». «Независимо от своей природы, сознание до тех пор, пока оно находится в состоянии строгого единства, есть чистый опыт и оно есть простая данность. Но когда это единство нарушается и сознание настоящего вступает в отношения с другими формами сознания, оно порождает значения и суждения»¹⁴. Таким образом, единство индивидуального сознания, сцепленное волей, рефлексией и интеллектуальной интуицией, которой посвящен § 4 первой части «Чистого опыта», является основанием самой возможности существования такого понятия, как чистый опыт.

Нисида пишет: «...грезы легко спутать с опытом восприятия. Не существует фундаментального различия между внешним и внутренним в опыте, и чистоту опыту придает его целостность, а не его разновидности. Даже когда представление строго следует конкретным чувственным ощущениям, оно представляет собой только один опыт. Но когда какое-либо представление изолировано от этого единства, осуществленного в настоящем, и связано с какими-то другими состояниями сознания, оно уже не является непосредственным опытом, опытом настоящего, поскольку наделяется еще какой-то значимостью. Более того, когда оно становится единственным представлением, то его, подобно сновидениям, легко спутать с непосредственной перцепцией. И причина, по которой ощущение всегда кажется опытным, состоит в том, что оно неизменно образует и фокус внимания, и центр единства»¹⁵.

Так понимаемая идея чистого опыта несет в себе следующие характеристики. Во-первых: опытное остается опытным, из опыта не убирается личное, индивидуальное сознание. В этом смысле опыт действительно «только мой» или «только твой». Чужой опыт нарушает чистоту моего опыта, а чужие оцен-

¹³ Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 280.

¹⁴ An Inquiry into the Good. P. 9.

¹⁵ Ibid. P. 7.

ки и стереотипы замутняют и загрязняют опыт. Во-вторых: чистый опыт имеет отношение к истинной реальности, а не к реальности грез, выдумок, фантазий, иллюзий. Вновь отметим, как Нисида близок классической европейской философии и богословию, когда подчеркивает этот момент подлинной реальности опыта. В-третьих: целостное сознание описывается через «внимание». Что оно есть? Концентрация, сосредоточенность, волевое усилие. Только там, где имеются эти характеристики сознания, и может быть индивидуальный, целостный и реальный чистый опыт; не случайно 3-я глава 1-й части (напомню — «Чистый опыт») посвящена воле.

Нисида приводит следующую иллюстрацию для более точного указания на то, что такое воля, что такое мышление и как они связаны с опытом. Иллюстрация парадоксальна, поскольку кажется, что воля возникает на пустом месте, из ничего, но в действительности, на примере самого Нисиды, становится понятно, как и почему опыт имеет отношение к воле. Вот этот пример: «Если я пью чай или сакэ и это всего лишь реальность питья — момент воли уже существует. Но сознание, пытающееся распознать вкус и становящееся тем самым в центре, порождает знание. В итоге сознание, *испытывающее опыт вкуса, есть воля* (выделено мною. — Л. Ч.). По сравнению с обычным знанием, воля является более фундаментальной системой сознания; она — действительный центр единства. Различие между знанием и волей заключается не в содержании сознания: оно определяется их положением внутри этой системы»¹⁶.

Итак, представим, что мы пьем чай. Фактичность здесь присутствует через чашку, пиалу, чайник, сам чай, через церемониал и другие материальные и в буквальном смысле слова опытные вещи. В реальности «всего лишь питья» уже есть воля. Где? Очевидно, в том, что я купил или принес этот определенный чай, специальным образом его заварил, налил, пригласил гостей и проч. Фактическая опытная воля присутствует здесь в том, что чай — это чай, а не компот, сок или молоко. Ведь как часто мы пьем нечто, называемое чаем, но по сути (фактически, опытно!) чаем не являющееся! Здесь не так; я захотел пить чай, и я пью чай соответственно своему желанию, волевому решению. Как только я начинаю сравнивать этот чай с другими сортами чая, я начинаю осознавать свое действие, и это есть осознание опыта вкуса (или других характеристик чая, к которым относятся аромат, крепость, послевкусие, терпкость, горечь, цвет, размер листа, время его сбора, место сбора и проч.). В сумме, которую очень хочется назвать диалектическим синтезом, мы имеем единство факта питья чая, опыта вкуса и опыта осознания этого вкуса. Опыт остался на всех этапах чаепития, но подлинный опыт реального чаепития становится возможным только тогда, когда все вышеперечисленные опыты синтезированы моей личностью, целостностью моего сознания, которое участвует в приближении к опыту чая.

¹⁶ An Inquiry into the Good. P. 28.

Обернем эту логику. Если я не чувствую вкуса чая, значит, я не пью чай. Если мне все равно что пить, и я могу пить то, что только называется чаем, но не является им, значит, я не пью чай. Если я доверяюсь тому, кто только говорит, что это настоящий чай, значит, у меня нет опыта питья чая. При несоблюдении единства сознания через единство опыта вкуса и опыта воли мы не можем узнать такую простую, всем известную и банальную «фактическую вещь», как чай, на самом деле.

«Опыт чая», с одной стороны, прост, как просто все то, что нам давно известно и кажется таким банальным («не убий, не укради»). Но «сознательно-волевое» употребление того же самого чая приводит к тому, что мы начинаем видеть реальность здесь, тут, вблизи. Э. Левинас писал: «Мы открываем кран в ванной, и вместе с ним всю целиком проблему онтологии»¹⁷.

Понимая сложность такого и подобных логических построений и неочевидность рассуждать именно так, Нисида оговаривается апофатически: «Поистине, чистому опыту почти невозможно придать какой-либо положительный смысл, он есть сугубая фиксация в сознании фактов такими, какие они есть на самом деле»¹⁸. Мы должны понимать, что это апофатика последней реальности, реальности вещей такими, какими они были созданы изначально, при Адаме, а не реальность опытных, чувственных, сенсорно ощущаемых множественных, разрозненных предметов.

Наконец, завершая первую часть «Исследования блага», Нисида рассматривает интеллектуальную интуицию в качестве системообразующего фундамента для рассмотренных им выше опыта, мышления и воли. «Интеллектуальная интуиция лежит в основании как воли, так и мышления. Поскольку проявление нашей воли в чем-либо представляет собой интуитивное видение состояния единства субъекта и объекта, воля реализуется на основе данной интуиции. Развитие воли есть развитие и завершение интуитивного единства. В основе воли всегда лежит работа интуиции, и реализация воли происходит при завершении этого интуитивного единства. Наше “я” действует внутри воли и не существует отдельно от интуиции, поскольку истинное “я” и есть объединяющая интуиция. В этом смысле древние мудрецы говорили о действии без действия, которое мы могли бы назвать покоем во время движения. Так мы выходим за пределы знания и воли и способны обнаружить их единство в интуиции, лежащей в их основе»¹⁹.

Вновь Нисида оказывается верным последователем западноевропейской философской традиции, которая указывает на «одержимость» философа зна-

¹⁷ Левинас Э. *Время и Другое* // Патрология. Философия. Герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. СПб., 1992. С. 106.

¹⁸ *An Inquiry into the Good*. P. 4.

¹⁹ *Ibid.* P. 33–34.

нием, на «влюбленность» мыслителя в истину, на необходимость и возможность интуитивно видеть целое до того, как оно будет исследовано по частям. Характерно, что Нисида изначально связывает мышление, а соответственно и опыт, с образностью в мышлении и образностью самого мышления и дает такое рискованное, но такое точное определение мышлению: «Мышление — реакция сознания, обращенная к мыслительному образу, а мыслительный образ есть начало мышления». Без интуитивной способности создать мыслительный образ целого мышление или невозможно, или крайне затруднительно.

Завершая краткий обзор той части «Исследования блага», которая касается чистого опыта, следует подвести итог: опыт понимается Нисидой не в психологическом, не в натуралистическом и не в сенсуалистическом смысле. Опыт представляет собой метафизическое основание, к которому следует стремиться, которое является общей установкой на истину: и в так понимаемом опыте, безусловно, присутствует логос. Также в опыте остается фактичность, чистота, очевидность, бытовая повседневность. Обе эти стороны опыта раскрываются и анализируются только в том случае, когда речь идет о целостном едином сознании, обладающем волей, мышлением и интуицией.

Безусловно, в так понимаемом опыте присутствует масса противоречий, загадок и парадоксов. Все они будут разрешаться и проявляться в других частях «Исследования блага» и в дальнейшем жизненном творчестве Нисиды. В более поздних работах он будет под опытом понимать идею «места» (читай «культурного пространства»), идею «поэтического», идею «волевого действия». Киотская школа, основателем которой стал Нисида, будет развивать и развивает эти идеи в духе восточной традиционной философии.

Чтобы пояснить название книги — «Исследование блага», необходимо сказать, что штудии Нисиды в отношении опыта нужны были ему, чтобы в итоге назвать благом «единство личности» и закончить книгу главой «Знание и любовь». Эту главу, которая была написана значительно позже основного текста 1-го издания, Нисида завершает: «Суммируем, подобно схоластам и философам прошлого: высшая реальность универсума есть личность, и любовь есть та сила, через которую мы постигаем эту высшую реальность. Любовь дает глубочайшее знание вещей, а индуктивно-аналитическое знание поверхностно и не постигает реальности. Мы можем достичь глубины реальности только через любовь, которая *есть* предел знания»²⁰.

Используем эту цитату, чтобы зафиксировать связь взглядов Нисиды и традиционного христианского мировоззрения. Я не буду останавливаться на сложном слове «любовь», которое по сути есть выражение основы христианской веры в Христа Спасителя, и надеюсь, что дальнейшие исследования творчества Нисиды прояснят смысл любви в его философии. Действительно, ведь

²⁰ An Inquiry into the Good. P. 175.

любовь есть привязанность, а всякая привязанность в буддизме является тяготой, страданием. В этом смысле непонятно, о какой любви говорит буддизм, когда акцентирует голосом своего яркого представителя любовь личности к Богу²¹. В рассматриваемом отрывке вновь проявлена идея личности, которая постигает чистый опыт, приобщается ему, и которая (после, по тексту «Исследования блага») любит Бога.

Безусловно, для христианского мировоззрения идея личности крайне важна. Без целостного понимания человека, без целостного представления о едином субъекте познания и веры нельзя говорить о спасении, воздаянии и тех базовых, фундаментальных вещах, без которых говорить о христианстве просто нет смысла. Всегда можно спросить — «а кто спасается?»; «А кто такой ты, каков твой опыт веры, опыт спасения, в чем твой опыт греха, осознаешь ли ты его?» и т. д.

Оказывается, что тот многочисленный и разнообразный опыт, который претерпевает человек в условиях современной цивилизации, например опыт приближения к техническому, — по сути, и не опыт вообще. Навык нажатия кнопки, умение включить прибор, способность повернуть ручку вправо или влево — это не личностный опыт. Возможно, это механический, рефлекторный, сложный, простой, эффективный, успешный, печальный опыт. Но это не опыт единства личности, синтеза фактов, воли, мышления и интуиции. А если это не так, значит, это вовсе и не опыт человека. Опыт, теряющий конкретность и рассматриваемый «вообще», не является опытом личности. Соответственно, и Бога любит не личность, не человек, а «кто-то вообще». Например тот, у кого дома икона, или тот, кто носит бороду.

Можно использовать литературный пример и спросить, а был ли личностью Илья Ильич Обломов, герой романа И. А. Гончарова «Обломов»? Ведь Обломов — «чистый сердцем человек», он не подл, наивен как ребенок и, что называется, «мухи не обидит». Андрей Штольц говорит Ольге Ильинской так: «...никогда Обломов не поклонится идолу лжи, в душе его всегда будет чисто, светло, честно... Это хрустальная, прозрачная душа; таких людей мало; они редки; это перлы в толпе!»²². У Обломова есть все, чтобы быть целостной личностью, кроме воли. И. А. Гончаров на страницах романа называет Обломова философом, поэтом, созерцателем, но эти положительные качества без личностной воли не позволяют герою приобрести опыт жизни. Обломов инстинктивно и душевно молится в минуты крайнего смущения, и кажется, что все качества личности в нем присутствуют. Но, повторюсь, без воли эти качества рассыпаны — как отдельные камни, не составленные волей строителя в целостное здание.

²¹ Подробно о значении понятия «дхарма» в буддизме см.: Чернов Л. С. Дхарма // Современный философский словарь. М.; Екатеринбург, 1996. С. 170–176.

²² Гончаров И. А. Обломов. М., 1955. С. 519.

И. А. Ильин, автор «Аксиом религиозного опыта», отмечает: «Религия, как человеческое состояние, есть прежде всего религиозный опыт. Она существует в тех формах, которые присущи самому человеку; иными словами: способ бытия, присущий человеку, передает религиозному опыту свои свойства и законы. <...> И если человеку дано быть на земле “субъектом” и “личностью”, то и религиозный опыт должен обладать всеми условностями и опасностями “субъективизма” и всей свободой и ответственностью личностного начала»²³.

Иван Ильин, так же, как и Китаро Нисида, пытается вернуть личности ее цельность, целостность. Подобного рода попытку в философии XX в. реализуют Эдмунд Гуссерль и Мартин Хайдеггер. Эти мыслители, разные по принадлежности к традициям, способу изложения своих взглядов, по конфессиональному вероисповеданию, — возвращают философии опыт. Но не опыт ситуационного реагирования на внешнее раздражение (появилась новая модель смартфона; только что выступил популярный ведущий; есть свежая информация и т. п.) — не опыт шизоидного потребления, изощренной схоластической риторики, а опыт целостного существования личности. Благодаря этому опыту только и возможно приближение к вещам, к миру, к природе такими, какие они есть.

Завершаю статью цитатой Масао Абэ из Предисловия к изданию «Исследование блага». Понять то, что пишет М. Абэ, крайне затруднительно, еще труднее объяснить. Однако те выводы и проблемы, которые он фиксирует и постулирует здесь, демонстрируют нам, какие сложные вопросы поднимал Нисида своей философией и как мало, почти ничего, мы можем сказать, отвечая на них: «Таким образом мы обнаруживаем подлинный фундамент нашего существования только через свою смертность. Это абсолютное есть Бог, в котором заключено и абсолютное самоотрицание Его, ибо спастись могут и самые последние. Умереть смертью своего я — значит увидеть абсолютность Бога и быть спасенным Его благодатью. Через религию Нисида логически иллюстрирует сущностное противоречие самоидентичности, поскольку именно в Боге находятся истоки этого противоречия»²⁴.

Источники

1. Гончаров И. А. Обломов. М., 1955.
2. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1–2. М., 1993.
3. Куреевский И. В. Разум на пути к истине. М., 2002.
4. Nishida K. An Inquiry into the Good / transl. by M. Abe and Ch. Ives; Introduction by M. Abe. Yale University Press; New Haven; London, 1990.

²³ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1–2. М., 1993. С. 41–42.

²⁴ Abe M. Introduction // An Inquiry into the Good. P. XXV.

Л. С. Чернов

Литература

1. Безруков И. В. Нисида Китаро: сравнительный анализ японской и западной философии: автореф. ... канд. филос. н. СПб., 2010.
2. Левинас Э. Время и Другое // Патрология. Философия. Герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. СПб., 1992. С. 89–139.
3. Солонин К. Ю. Хайдеггер и японская философия // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Санкт-Петербургское философское общество. СПб., 2001. С. 183–194.
4. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсэи Т. В преддверии философии. М., 1984.
5. Чернов Л. С. Дхарма // Современный философский словарь. М.; Екатеринбург, 1996. С. 170–176.

Leonid S. Chernov

“PURE EXPERIENCE” IN THE PHILOSOPHY OF NISHIDA KITARO AND ITS SIGNIFICANCE FOR UNDERSTANDING THE DIALOGUE BETWEEN THE CHRISTIANITY AND THE WORLD OF JAPANESE CULTURE

Abstract. The work of Nishida Kitaro, founder of the Kyoto school of philosophy, synthesizes the ideas of existentialism and phenomenology, practice of mystical Buddhism and elements of Christian ethics. The author of the article examines the beginning of this synthesis and makes a point that the synthetic philosophy of Nishida Kitaro is impossible without the interpenetration of the ideological attitudes of Eastern culture and Christianity.

The article is devoted to the phenomenon of “pure experience” in the Japanese philosopher’s work “An Inquiry into the Good”. Nishida’s pure, direct experience is the basis of personal subjective genuine knowledge and at the same time the ultimate reality that is embodied in God. Unity of the actual, mental, volitional and intuitive principles in the personality provides a possibility and condition for such an experience. This kind of understanding of the personality and real experience brings Nishida’s philosophy closer to the Christian idea of a man.

Keywords: *Pure experience, experience, direct experience, Kitaro Nishida, Masao Abe, “An Inquiry into the Good», will, integrity, unity.*

Citation. Chernov L. S. «Chistyiy opyt» v filosofii Nisidy Kitaro i ego znachenie dlia ponimaniia dialoga mezhdu mirami khristianstva i iaponskoi kul'tury [“Pure Experience” in the Philosophy of Nishida Kitaro and Its Significance for Understanding the Dialogue Between the Christianity and the World of Japanese Culture]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2020, no. 4 (32), pp. 137–151. DOI: 10.24411/2224-5391-2020-10408

About the author. Chernov Leonid Sergeevich — PhD (Philosophy), Associate Professor of Church History and Humanities of the Ekaterinburg Theological Seminary, Associate Professor of Philosophy and Political Sciences at the Ural Institute of Management of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Ekaterinburg). *E-mail: leon-chernov@yandex.ru*

Submitted on 26 June, 2020

Accepted on 15 September, 2020

References

1. Bezrukov I. V. *Nisida Kitara: sravnitel'nyi analiz iaponskoi i zapadnoi filosofii* [Nishida Kitara: A Comparative Analysis of Japanese and Western Philosophy]. PhD-thesis. Saint Petersburg, 2010.
2. Chernov L. S. Dharma. *Sovremennyi filosofskii slovar'* [Modern Philosophical Dictionary]. Moscow; Ekaterinburg, 1996, pp. 170–176.
3. Frankfort G. Frankfort G. A. Wilson G. Yakobsen T. *V predverii filosofii* [On the Threshold of Philosophy]. Moscow, 1984, pp. 201–223.
4. Goncharov I. A. *Oblomov*. Moscow, 1955.
5. Ilyin I. A. *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of Religious Experience]. Moscow, 1993, vols. 1–2.
6. Kireevsky I. V. *Razum na puti k istine* [Mind on the Way to Truth]. Moscow, 2002.
7. Levinas E. *Vremia i Drugoe* [Time and the Other]. *Patrologiia. Filosofii. Germenetika. Trudy Vyshei religiozno-filosofskoi shkoly* [Patrology. Philosophy. Hermeneutics. Works of the Higher Religious and Philosophical School]. Saint Petersburg, 1992, pp. 89–139.
8. Nishida Kitara. *An Inquiry into the Good*. Translated by M. Abe and Ch. Ives, Introduction by M. Abe. New Haven; London, 1990.
9. Solonin K. Yu. *Khaidegger i iaponskaia filosofii* [Heidegger and Japanese Philosophy]. *Khaidegger i vostochnaia filosofii: poiski vzaimodopolnitel'nosti kul'tur* [Heidegger and Eastern Philosophy: The Search for Complementarity of Cultures]. Saint Petersburg, 2001, pp. 183–194.