
Философия Гегеля и диалектика абсолютного и относительного у Нисиды Китаро и Танабэ Хадзимэ

© 2020 г. Л.Б. Карелова

*Институт философии РАН, Москва,
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

E-mail: lbkarelova@mail.ru

Поступила 19.06.2020

Исследование философских учений сквозь призму межкультурного философского диалога предоставляет возможность взгляда на историю философии, выходящего за рамки дихотомии «Восток – Запад», ограниченность которой со временем ставится все более очевидной. Эта статья – еще один шаг в данном направлении. Она демонстрирует, какие аспекты мысли Гегеля были взяты на вооружение японскими мыслителями Киотоской школы и как они затем развивались в новом философском и культурном контексте. В частности, объектом рассмотрения стали концепции единства логики и метафизики, логики и исторического процесса, схема соотношения абсолютного и мира, принципы отрицания, двойного отрицания, противоречия, диалектика тождества и различия, непосредственного и опосредованного, единичного, особенного и всеобщего. Автор делает попытку раскрыть механизмы восприятия и адаптации элементов, казалось бы, совершенно чуждой религиозно-культурной традиции и предлагает свое видение характера и степени влияния Гегеля на Нисиду Китаро и Танабэ Хадзимэ, показывая, что привлекательными в учении немецкого философа были как раз те моменты, которые легко коррелировали с представлениями, восходящими к ключевым доктринам буддизма махаяны. В статье делается вывод, что японские мыслители, не являясь последователями Гегеля, тем не менее широко использовали его понятийный инструментарий, подходы и логические конструкции для выражения собственных идей. Не менее важно то, что обращение японских философов к Гегелю позволило им четче определить собственную позицию в отношении центральной идеи своей философии.

Ключевые слова: Гегель, Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ, абсолют, ничто, логика, диалектика, абсолютно противоречивое тождество, логика видов, опосредование, единичное, особенное, всеобщее.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–11-189-199

Цитирование: *Карелова Л.Б. Философия Гегеля и диалектика абсолютного и относительного у Нисиды Китаро и Танабэ Хадзимэ // Вопросы философии. 2020. № 11. С. 189–199.*

Hegel's Philosophy and Dialectics of the Absolute and Relative of Nishida Kitaro and Tanabe Hajime

© 2020 Liubov B. Karelova

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: lbkarelova@mail.ru

Received 19.06.2020

The study of philosophical teachings through the prism of intercultural philosophical dialogue provides an opportunity for a broader view of the history of philosophy overcoming the framework of the East-West dichotomy the limitations of which are becoming more and more obvious over time. This article is a further step in this direction. It demonstrates what aspects of Hegel's thought were taken by Japanese thinkers of Kyoto School and how they were developed in new philosophical and cultural context. In particular, such moments as the concepts of the unity of logic and metaphysics, logic and the historical process, the scheme of correlation of the absolute and the world, the principles of negation, double negation, contradiction, the dialectic of identity and difference, direct and mediation, individual, special and universal, became the object of consideration. The author makes an attempt to reveal the mechanisms of perception and adaptation of elements of a seemingly completely alien religious and cultural tradition. She offers her vision of character and degree of Hegel's influence upon Nishida Kitaro and Tanabe Hajime, arguing that the points in the teachings of the German philosopher relevant to the key doctrines of Mahayana Buddhism were most attractive to them. The article concludes that Japanese thinkers, not being followers of Hegel, nevertheless made extensive use of his conceptual tools, approaches, and logical constructions to express their own ideas. Equally important is the fact that the appeal of Japanese philosophers to Hegel allowed them to more clearly define their own position regarding the central idea of their philosophy.

Keywords: Hegel, Nishida Kitaro, Tanabe Hajime, absolute, nothing, logic, dialectics, absolutely contradictory self-identity, logic of species, mediation, single, special, universal.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-11-189-199

Citation: Karelova, Liubov B. (2020) "Hegel's Philosophy and Dialectics of the Absolute and Relative of Nishida Kitaro and Tanabe Hajime", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2020), pp. 189-199.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель относится к числу мыслителей, идеи которых, выходя за рамки их собственных философских систем, продолжают оказывать влияние на умы людей в разных странах и в разные исторические эпохи. Среди наиболее известных и ярких примеров рецепции гегелевской мысли в XIX и XX вв. – марксизм, экзистенциализм Хайдеггера и Сартра, философия культуры Кассирера [Herzog 2013], русская философия в лице Станкевича, Герцена, Белинского, Киреевского, Грановского, Чичерина, Чернышевского, Шпета и др. [Ерыгин 2012]. История восприятия идей Гегеля в азиатских странах пока еще недостаточно изучена. Однако несмотря на откровенный европоцентризм Гегеля, воздействие гегелевского учения можно проследить

и в Индии, и в Китае (например, в философских концепциях индийского мыслителя и историка философии Сурендранатха Дасгупты, представителей нового конфуцианства Хэ Линя, Чжан Цзюньмая и Тан Цзюньи), и в Японии. Исследование идейного взаимовлияния и взаимообогащения представителей западных и восточных культур позволяет по-новому взглянуть на сам процесс развития мировой философии и еще раз поставить под сомнение эффективность его жесткого культурно-цивилизационного разделения. С этой точки зрения рассмотрение путей усвоения и особенностей адаптации философии Гегеля в Японии является весьма важной и актуальной задачей.

Из истории восприятия философии Гегеля в Японии

«Феноменология духа» была одной из первых философских книг, привезенных в Японию Ниси Аманэ (1829–1897) из Голландии еще в 1862 г. Интенсивное знакомство японцев с трудами Гегеля началось в период Мэйдзи (1868–1912). Лекции по философии Гегеля стал читать на образованном тогда философском факультете Токийского императорского университета приглашенный профессор Эрнест Фенolloза (1853–1908). Один из родоначальников современной японской философии Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944) был в ряду первых выпускников философского факультета Токийского университета, после окончания учебы стажировался в Германии и по возвращении с 1890 г. стал читать лекции по немецкому идеализму в том же университете. Иноуэ Энрэ (1858–1919), также выпускник Токийского университета, предпринял первый опыт построения метафизической теории в Японии на основе переосмысления буддийских концептов с привлечением гегелевских идей.

Будущий основатель Киотской школы Нисида Китаро (1870–1945) поступил в качестве слушателя на философский факультет гуманитарного отделения Токийского университета в сентябре 1889 г. Он посещал лекции Иноуэ Тэцудзиро, а также двух приглашенных профессоров с немецким образованием, Людвига Буссе (1862–1907) и его преемника Рафаэля фон Кёбера (1848–1923), которые познакомили его с различными направлениями европейской мысли. Впоследствии он и сам читал лекции по Гегелю. Специальные статьи, посвященные диалектике Гегеля, а также значительное число цитат и ссылок на Гегеля в его работах разных лет свидетельствуют о важности влияния философии абсолютного духа на становление его собственной философской концепции. Вслед за Нисидой его преемник и оппонент Танабэ Хадзимэ (1885–1962) посвятил Гегелю ряд статей, которые в 1932 г. были изданы в виде книги «Философия Гегеля и диалектика» («Хэгэру тэцугаку то бэнсёхо») [Танабэ 1932].

Причины притягательности Гегеля для Иноуэ Энрэ и японских философов Киотской школы можно понять, обратившись к следующим словам Иноуэ из книги «Золотая игла истины» («Синри кинхари»): «Гегель продемонстрировал, что полюсы абсолюта и относительного не отделены друг от друга. Эта неразрывность противоположностей является точкой зрения буддизма и ничем не отличается от позиции Гегеля. В буддизме утверждается, что бесчисленные относительные вещи являются онтологически не чем иным, как одним принципом Таковости (*синнэ*). Поэтому говорится, что множество сущностей тождественны Таковости... или, другими словами, “пустота – это форма, а форма – пустота”» [Иноуэ 2004 III, 304–305]. В работе «Сущность философии» («Тэцугаку ё:рё:») Иноуэ Энрэ утверждает, что для разрешения проблемы соотношения абсолютного и относительного следует опираться «на теории Гегеля и школы буддизма Тэндай, согласно которым относительное и абсолют не могут быть дифференцированы в каком-либо измеряемом диапазоне; скорее, они являются онтологически одним и тем же» [Иноуэ 2004 I, 203–204]. Гегелевские идеи тождества бытия и мышления, феноменального и идеального, диалектику тождества и различия Иноуэ рассматривал как практически идентичные доктринальным положениям буддизма, в частности школы Тэндай [Там же, 205].

Мир и абсолют у Гегеля и философов Киотоской школы

Действительно в философии Гегеля физические, социальные и исторические явления рассматриваются как формы объективации Абсолютной идеи, а индивидуальный разум как воплощение абсолютного духа. По мысли Гегеля, Абсолютная идея «отпускает себя» во вне в качестве природы [Гегель 1974 I, 423] и затем осознает себя как Абсолютный дух, имеющий форму субстанции-субъекта. В буддизме Махаяны, к которому принадлежит подавляющее большинство школ японского буддизма, также основополагающим является представление о том, что феноменальный мир, мир нашего опыта по сути является выражением абсолютной реальности, обозначаемой понятиями «Пустота», «Закон-Дхарма», и таким образом, каждый чувственный феномен в конечном счете пуст, не обладает собственной природой.

Гегелевская модель соотношения абсолюта и мира в качестве общей схемы была взята на вооружение Нисидой Китаро и Танабэ Хадзимэ. В их работах значительное место уделяется описанию самоотчуждения абсолютной реальности в виде мира форм, происходящего как самообъективация и самодетерминация посредством самоотрицания, и ее дальнейшего самопостижения через человеческое сознание. Однако у философов Киотоской школы вместо абсолютной идеи в системе Гегеля в качестве центрального концепта выступает понятие абсолютного ничто (*дзэттай му*). Это понятие было создано Нисидой Китаро и является философским переосмыслением буддийского понятия «пустоты», которое выражает несубстанциальность и всеобщую взаимосвязанность. Для написания этого термина Нисида Китаро использовал не принятый в буддизме для понятия «пустоты» иероглиф *ку*, а характерный для даосских текстов термин *му*, выражающий ничто как отсутствие бытия. Однако можно предположить, что при создании своего термина Нисида был вдохновлен известным дзэнским коаном «Ничто!», направленным на осмысление абсолютной пустотности всего сущего; коан показывает, что на вопрос «Обладает ли собака природой будды?» любой ответ будет неверен. Таким образом понятие «Абсолютное ничто» для философов Киотоской школы выражало чистое отрицание как всеобщий принцип взаимозависимого возникновения всех вещей в мире. У Нисиды Китаро этот концепт является стержнем метафизики, у Танабэ Хадзимэ – философии истории.

Хотя понятие ничто (*das Nichts*) играет важную роль и в гегелевской диалектике, философия Гегеля в конечном счете является философией бытия. Тем не менее идея ничто (как отсутствие бытия) постоянно фигурирует, когда речь идет о диалектике бытия и ничто в движении мировой истории. К примеру, в «Науке логики» говорится, что бытие и ничто взаимно переходят друг в друга и «исчезают одно в другом» [Гегель 1997, 69]. Идеи небытия и ничто в истории западной философии и прежде всего у Парменида, Платона и Гегеля стали во многом отправной точкой для Нисиды, который стремился выразить философским языком свой опыт постижения абсолюта через практику дзэн-буддизма. Возможно, это также повлияло на его выбор термина для понятия «ничто». Он начинает разрабатывать концепцию абсолютного ничто с конца 1920-х гг. Гегелевское ничто как антипод бытия в «Науке логики» воспринимается Нисидой как относительное небытие, противостоящее объективному миру бытия. Введение понятия «место истинного ничто», которое затем было обозначено как «место абсолютного ничто» (*дзэттай му-но басё*), позволяет снять противоречие между относительным ничто и объективным бытием и декларировать их взаимождественность. Трансформируя гегелевскую схему, Нисида остается в русле его магистральной идеи отрицания, самоотчуждения как пути самоутверждения. В трактате «Место» («*Басё*», 1926 г.) дается следующее определение: «Истинное ничто – это то, что охватывает бытие и ничто, где происходит становление бытия и ничто. Ничто, которое, отрицая бытие, противостоит бытию, не является истинным ничто... Место истинного ничто должно превосходить противостояние между бытием и ничто во всех смыслах, с тем чтобы это противостояние возникло в нем» [Нисида 1989 I, 77, 80].

К гегелевским идеям Нисида особенно часто обращался в поздний период творчества. В статье «Гегелевская диалектика, представленная с моей точки зрения» («*Ватакуси-но татиба кара мита Хэгэру-но бэнсёхо*»), впервые опубликованной в 1931 г. и вошедшей в книгу «Мышление и опыт. Продолжение» («*Дзоку сисаку то тайкэн*», 1937 г.), Нисида писал: «Гегель научил меня многому, благодаря чему я смог развить свои сегодняшние идеи, которые ближе к его мыслям, чем у кого-либо другого. Однако у меня есть, чем ему возразить» [Нисида 1980, 84]. Японский философ полагал, что рассмотрение философии Гегеля сквозь призму буддийской концепции пустоты должно помочь более адекватному восприятию его диалектики. По его словам, подлинная диалектика должна отталкиваться от идеи самоосознания ничто [Там же, 87].

Первоначально концепция места абсолютного ничто развивалась Нисидой в рамках эпистемологической проблематики в таких работах, как «От действующего к видящему» («*Хатараку моно кара миру моно э*», 1927 г.), «Система самоосознания всеобщего» («*Иппанся-но дзикакутэки тайкэй*», 1929 г.), «Самоосознающая детерминация ничто» («*Му-но дзикакутэки гэнтэй*», 1932 г.). Место абсолютного ничто рассматривалось Нисидой в этот период как предельное поле самоосознания, которое разворачивается, определяя себя внутри себя и создавая объективный мир как самообъективфикацию через отдельные сознающие субъекты.

В более поздних работах Нисида для объяснения соотношения абсолютного ничто и мира форм стал использовать концепт «абсолютно противоречивого самотождества», поскольку абсолютное ничто, не обладая формой, через самоотрицание наделяет формами феноменальный мир, который ему тождествен, и вещи этого мира, взаимодействуя, обнаруживают свою пустотность. Так, в статье «Абсолютно противоречивое самотождество» («*Дзэттай мудзюнтэки дошцу*», 1939 г.) он пишет: «Реальный мир – это мир, в котором вещи взаимодействуют друг с другом. Реально существующие формы – это результат взаимосвязи и взаимодействия вещей. Однако действие вещей неизбежно означает их самоотрицание и прекращение существования как отдельных вещей... Поскольку реальный мир образуется благодаря взаимодействии отдельных вещей, я называю его абсолютно противоречивым самотождеством... Бытие тождественно ничто. Поэтому этот мир именуется миром абсолютного ничто, а также миром безграничного движения, который самодетерминируется в отсутствие детерминирующего» [Нисида 1989 III, 7–8]. Аналогичные по форме рассуждения можно встретить и у Гегеля, если опустить момент, что речь у него идет об идее, которая, по его словам, есть «тождество понятия и объективности как всеобщее, в котором отношении противоположности и устойчивое наличие особого разрешены в его тождественную с собой отрицательность и выступают как равенство с самим собой», «имеет внутри себя и самую острую противоположность... вечно порождает эту противоположность и вечно ее преодолевает и в ней сливается с самой собой» [Гегель 1997, 698]. Термины, используемые Гегелем – «тождественная с собою отрицательность», «отрицательное единство», «единство противоположностей», – вполне могли быть прообразами понятия «абсолютно противоречивого самотождества» у Нисиды Китаро. Развитие мира, рассматриваемое с точки зрения взаимотождества его взаимотрицающих аспектов стало также характеризоваться Нисидой Китаро как «самодетерминация диалектического всеобщего» [Нисида 1989 II, 37–176].

В работах, относящихся к последнему десятилетию его жизни, среди которых «Фундаментальные проблемы философии» («*Тэцугаку компон сёмондай*», 1933–1934 гг.), «Мир как диалектическое всеобщее» («*Бэнсёхотэки иппанся тоситэ-но сэкай*», 1934 г.), «Логика и жизнь» («*Ронри то сэймэй*», 1936 г.) и др., Нисида сосредоточился на разработке концепции истории и культуры как самодетерминации абсолютного ничто через действия людей. Так, в статье «Логика и жизнь» он писал: «Наше тело – это историческое тело... Наше телесное “Я” является творческим элементом в историческом мире, и историческая жизнь осуществляется через наше тело. Исторический мир формируется посредством нашего тела» [Нисида 1989 II, 229]. В этот период им стали широко использоваться термины «историческая реальность» (*рэкиситэки дзицудзай*),

«историческое тело» (*рэкиситэки синтай*), «исторический мир» (*рэкиситэки сэкай*). Избранный им подход в целом аналогичен гегелевской схеме развития «мировой истории» и «мирового духа». Главное отличие концепции Нисиды состоит в отсутствии какого-либо представления о цели истории или поступательном характере ее развития.

В последнем эссе «Логика места и религиозное мировоззрение» («*Басётэки ронри то сюкётэки сэкайкан*», 1945 г.) понятие абсолюта сливается с понятием абстрактного метафизического Бога. Нисида пишет, что абсолют не может быть трансцендентен, иначе он перестает быть абсолютным. Если абсолют противостоит относительному, то он сам становится относительным, следовательно, согласно Нисиде Китаро, абсолют должен заключать в себе относительное и в силу этого быть самопротиворечивым; к примеру, Бог должен быть одновременно трансцендентен и имманентен миру [Нисида 1989 III, 326–329]. Для описания соотношения абсолюта и относительного мира форм Нисида стал использовать гегелевские термины «абсолютное всеобщее» и «конкретное всеобщее».

В отличие от Нисиды, который сделал «чистый опыт», самоосознание и интеллектуальную интуицию отправными понятиями своей философии, для Танабэ Хадзимэ системообразующим стало понятие действия как свободной субъективной деятельности индивида [Ozaki, 107]. Согласно Танабэ, понимание Нисидой абсолютного небытия как трансцендентного места, где объединяются противоположности, такие как Я и не-Я, неудовлетворительно, поскольку тип интеллектуальной интуиции, на который полагается Нисида, основан на разуме. Танабэ утверждает, что мы можем испытывать абсолютное ничто только как силу, опосредованную в человеческом действии. Только действие, а не интуиция, реализует абсолютное ничто.

Дискуссия между Танабэ и Нисидой была одной из наиболее значительных в истории философии Японии; ее результатом и стало создание логики видов Танабэ. Проблема состояла в подходе к пониманию концепта абсолютного ничто, в частности идеи «места абсолютного ничто». Критикуя понятие места абсолютного ничто у Нисиды, Танабэ писал: «Хотя мы и говорим о месте абсолютного ничто, оно не существует непосредственно... Ничто как абсолют возможно именно благодаря тому, что ничто опосредовано бытием, абсолют опосредован относительным» [Танабэ 2010^a, 76–77]. С другой стороны, Танабэ усматривал противоречие между статическим образом места и динамикой происходящего в нем процесса.

В свою очередь Танабэ, опираясь на принадлежащую буддийской школе Дзёдо доктрину силы Другого (или спасительную силу будды Амиды) *тарики*, которая проясляет себя через конкретные действия людей, предложил свое понимание абсолютного ничто – не как трансцендентного места, включающего реальность, но как силы Другого, выражающейся в действиях собственных сил отдельных людей. Для Танабэ абсолютное ничто – это сила, действующая внутри нас, проводниками ее в этом мире мы и являемся: «Собственная сила, которая опосредует абсолютную силу Другого и обретает спасение от силы Другого, в качестве медиатора абсолютного ничто пребывает в круговороте бытия и ничто» [Там же, 411]. Бытие и абсолютное ничто у Танабэ в отличие от Нисиды соотносятся, взаимопереходя друг в друга как собственная сила и сила Другого.

Две версии диалектической логики японских философов и гегелевская наука логики

Для описания картины мира как процесса самоотчуждения и самоосознания абсолютного ничто, который осуществляется через сознательную деятельность отдельных людей и представляет собой взаимоотрицание и взаимоперетекание противоположностей, философы Киотоской школы испытывали потребность в выявлении соответствующих логических моделей. Особенно важным в связи с этим было определение характера отношения тождества. Для решения этой задачи они анализировали различные системы логики. Нисида Китаро и Танабэ Хадзимэ осознавали ограниченную применимость

формальной логики Аристотеля для осмысления логической структуры творческой активности абсолютного ничто, динамики противоречивого единства отдельного и всеобщего. Нисида писал: «Я не отрицаю логику объектов, но я утверждаю, что она должна рассматриваться только как абстрактный момент внутри более конкретной логики... Ложные представления закрадываются, когда то, что мыслится в рамках логики объекта, получает догматически метафизический статус как вещь в себе. Ложные представления возникают в результате субстанциализации понятий» [Нисида 2019 III, 346]. И Нисида, и Танабэ занимались сравнением аристотелевской, кантовской, гегелевской и марксистской логик. Подобные сравнения служили им для формирования концептуальной основы своеобразной диалектической логики, при этом каждый предложил свою версию этой логики.

В диалектической логике Гегеля предлагается отличное от аристотелевского понятие тождества. Именно оно оказалось наиболее близким образцом для выработки версий диалектической логики представителями Киотоской школы. В «Науке логики» Гегель критикует закон тождества Аристотеля, предлагая диалектическую формулу тождества: «Так, существенное определение тождества выражено в положении: Все равно самому себе; $A = A$. Или отрицательно: A не может быть в одно и то же время A и не- A ... Однако всякая определенность бытия есть по своему существу переход в противоположное; отрицательное всякой определенности столь же необходимо, как и она сама; как непосредственным определенностям, каждой из них непосредственно противостоит другая. Поэтому если эти категории облакаются в такие положения, то появляются также и противоположные положения; и те и другие предстают как одинаково необходимые, а как непосредственные утверждения они по меньшей мере одинаково правомерны» [Гегель 1997, 369]. В поздних работах Нисиды Китаро, таких как «Абсолютно противоречивое самождество» и «Логика места и религиозное мировоззрение», логика места обретает форму логики абсолютно противоречивого самождества, которая стала попыткой сформулировать принципы диалектической логики, преодолев недостатки предшествующих логик.

Логика абсолютно противоречивого самождества в системе Нисиды – это не только логика самосознания, но и логика исторического мира, воспринимаемого как проявление абсолютного ничто. Для Гегеля логика – это логика диалектического развития абсолютного духа, который проявляет себя в виде реального мира, реализуя свою рациональность в этом мире и в его истории. Отличие своего диалектического подхода от диалектики Гегеля Нисида видит в том, что Гегель исходил из субстанциального понимания субъекта и поэтому не смог выйти за рамки «логики объектов» [Нисида 2019 III, 329], воспроизводя аристотелевский *hypokeimenon*. Анализ и критике диалектики Гегеля посвящена статья «Диалектика Гегеля» («Хэзэру-но бэнсёхо»). В этой работе Нисида пишет: «Гегель мыслил разум, стоящий за реальностью, а не реальность в основе разума. Можно сказать, что в этом и заключается субъективность его диалектики... Реальность нельзя воспринимать через логические формулы. Скорее разум должен пониматься исторически, как аспект нашей жизни» [Нисида 1980, 80]. Сам Нисида усматривает в основе реальности не идею, не разум как воплощение абсолютного духа, а абсолютное ничто как принцип взаимозависимого возникновения. С его точки зрения, в основе диалектической логики не должно лежать нечто имеющее субстанциальную природу, что не может подвергнуться отрицанию. Кроме того, процесс самоотрицания как самоопределения, который формализуется как абсолютно противоречивое самождество, не имеет какой-либо точки отсчета и конечной цели, которую можно зафиксировать как объект. Этот процесс спонтанного самодвижения для Нисиды не имеет ни начала, ни конца, что вполне согласуется с буддийской доктриной непостоянства (санскр. *анитья*).

Неслучайно в своей последней работе «Логика места и религиозное мировоззрение» он утверждает, что наиболее адекватная формула для выражения принципа абсолютно противоречивого самождества « A есть в то же время не- A » выработана именно в буддийской традиции с помощью связки «есть и в то же время не есть» (*соку хи*).

«Буддизм описывает этот парадокс в логике *соку-хи*. В “Алмазной сутре” мы читаем: “Все явления не являются явлениями, поэтому они называются явлениями”. Будда не есть Будда, и поэтому он – Будда; живые существа не являются живыми существами, и поэтому они суть живые существа» [Нисида 1989 III, 329].

Танабэ Хадзимэ предлагал модель единства противоположностей, несколько отличную от абсолютно противоречивого самождества Нисиды. Одним из ключевых моментов диалектики Танабэ стал принцип опосредования (*байкай*), который, как можно предположить, стал результатом восприятия и переосмысления гегелевской категории «опосредование», характеризуемой А. Кожевом как суть всей диалектики Гегеля [Кожев 2010, 128].

Понятие «опосредование», медиация (*Vermittlung*) присутствует уже в «Феноменологии духа» у Гегеля, где оно первоначально определяется как саморефлексия [Гегель 2000, 118–119], существование в ином. Это понятие выступает как взаимосвязанное с концептом непосредственного (*Unmittelbarkeit*), определяемом как «простое единство понятия», «в себе[-бытие] духа» [Там же, 382]. Идея абсолютного опосредования *дзэттай байкай* была превращена Танабэ в центральный принцип его логики, который он противопоставлял принципу абсолютно противоречивого самождества Нисиды. Танабэ пишет в книге «Логика видов» («*Сю-но ронири*»), что единство противоположностей является сердцевинной диалектической логики, однако без опосредующего звена, которое поможет преодолеть пропасть между бытием и небытием, утверждением и отрицанием, объединить их невозможно [Танабэ 2010⁶, 364]. Свое понимание принципа абсолютного опосредования Танабэ формулирует так: «Логика и опосредованность разделить невозможно. Гегель также придавал большое значение опосредованию, поскольку видел в нем научную рациональность в противоположность непосредственной интуиции. Короче говоря, логика есть опосредование. Абсолютное опосредование означает, что одно не может существовать без опосредования другим... что никакое утверждение не происходит без опосредования отрицанием. Следовательно, это полностью исключает всякую непосредственность» [Там же, 21].

Логика видов как триадическая логика опосредования была предложена Танабэ в качестве способа преодоления противоречия между индивидуальным и всеобщим. В ней третий или средний термин предстал в качестве медиатора между противоположностями. Первоначально в «Логике видов» Танабэ поставил целью выявить основы и механизмы социально-исторического бытия как самопроявления абсолютного ничто через действия конкретных индивидов. При этом гегелевская идея конкретного всеобщего (как объективного духа) была применена им для введения понятия «вида» в качестве среднего термина между абсолютным небытием как всеобщим, условно обозначенным термином «род», и отдельными индивидами.

В трактате «Диалектика логики видов» Танабэ, разъясняя свое понимание вида, писал: «Поскольку я изначально находился под влиянием гегелевского понятия объективного духа, то, что я называю видом, имеет аналогичное значение. Гегелевский объективный дух означает обычаи, традиции и законы общества... Следовательно, он представляет собой не только конкретизацию и ограничение абсолютного духа как всеобщего, он также обладает возможностью контролировать субъективный дух индивидов...» [Танабэ 1947, 1–2]. Критикуя Гегеля за логицизм, Танабэ сам фактически представил реальность в виде силлогизма. Равноправными частями этого силлогизма стали род – всеобщее, вид – особенное и индивид – единичное: «Учитывая, что в логике диалектического опосредования ничто не может существовать непосредственно и все изначально вовлечено в абсолютное взаимное опосредование, если особенное не предполагает одновременно противостоящего ему индивидуального, оно утрачивает свое значение особенного. Точно так же, если вид не предполагает опосредование, которое включает индивида в род, очевидно, что его нельзя назвать особенным. Тем не менее такая логика абсолютного опосредования требует прежде всего, чтобы развитие логики особенного следовало из сущности самого особенного... Без логики особенного сама логика утрачивает свою сущность как логика» [Танабэ 2010⁶, 39]. Здесь

легко угадывается гегелевская формула умозаключения, состоящая из единичного, особенного и всеобщего, которую он предложил взамен аристотелевской, введя особенное в качестве связующего звена между единичным и всеобщим [Гегель 1997, 611–639]. Однако если Гегель наделяет всеобщее статусом первичности, то Танабэ все три части силлогизма рассматривает как равноправные и взаимоопределяющие, так как каждая из трех опосредует две остальные и наоборот [Танабэ 2010⁶, 393].

Танабэ считает недостатком концепции Гегеля как раз то, что тот не показывает взаимоперехода от единичного ко всеобщему и обратно. Сам Танабэ акцентирует взаимобусловленность и взаимождественность единичного и всеобщего, прибегая для объяснения к понятиям, заимствованным из Син-буддизма. А именно он использовал понятие «переход» (*одзё*), изначально означающее у буддийского мыслителя Синрана (1173–1263) переход в Чистую Землю, для обозначения восхождения к области всеобщего, стоящего за конкретной реальностью, а также понятие «возвращение» (*гэнсё*), имевшее смысл возвращения после перерождения в Чистой Земле и соответственно выражающее в данном контексте нисхождение от всеобщего к единичному [Там же, 411].

Такой подход, с точки зрения Танабэ, помогает выразить неразрывное единство единичного и всеобщего и преодолеть абстрактный характер логики, просто утверждающей единство противоположностей. Примечательно, что наиболее адекватной логической формой суждения, выражающей диалектику абсолютного опосредования, является, по мнению Танабэ, форма, где главную роль играют не субъект или предикат, а связка (*кэйдзи*, *copula*). Таким образом он характеризовал логику абсолютного опосредования также как «логику связки» [Там же, 200].

С помощью триадической модели Танабэ пытался рационально объяснить динамику развития государств, рассматривая их как род, в котором снимаются противоречия между традициями и устоями конкретного этнонационального общества и свободной деятельностью отдельных личностей [Там же, 125–186]. Оценивая логику видов Танабэ с точки зрения влияния Гегеля, исследователь философии Киотоской школы Суарес считает, что «Трактат Танабэ о государстве, обществе и личности полностью вписывается в гегелевские концептуальные рамки. Он основывается на выводе Гегеля, что “универсальная природа [идеи] отдает себя внешней реальности через особенное и, таким образом через самоотрицающее отражение себя в себе превращается в индивидуум”» [Suarez 2011, 158]. Тем не менее сам Танабэ, высоко ценя Гегеля, полагал, что он смог преодолеть недостатки его системы.

Критика Гегеля у Танабэ во многом совпадает с претензиями Нисиды. А именно Танабэ обвинял Гегеля в том, что в его философской системе история предначертана неким высшим планом [Танабэ 1932, 201]. Жесткая телеологическая необходимость у Гегеля не предполагает спонтанной свободы действий. По мнению Танабэ, для относительного, случайного в гегелевской схеме не осталось места [Там же, 139]. Всеобщее у Гегеля, по его словам, абсолютно трансцендентно и существует как просто объект в уме мыслителя, аналогично и весь мир представлен как набор объектов мышления, и таким образом его философия сводится к манипулированию этими формальными объектами [Там же, 123]. Оценка Танабэ перекликается с критикой гегелевской философии как «объектной логики» у Нисиды. Свою главную заслугу Танабэ видел в том, что он продемонстрировал действие диалектической логики всеобщего через конкретное и отдельное, сделав основой своей логики видов реальное социальное бытие [Танабэ 2010⁶, 43].

Выводы

Среди исследователей философии Киотоской школы существуют различные взгляды на то, какая философская традиция оказала на ее представителей наибольшее влияние. Целый ряд историков философии утверждает, что в основе учения Нисиды и его последователей лежит буддийское мировоззрение [Lai 1990; Козуга 2007]. В частности, профессор Лэй доказывает, что Нисида и Танабэ создали две различные формы

диалектики абсолютного и относительного – диалектику «опоры на собственные силы», восходящую к дзэн-буддизму, и диалектику «опоры на силу Другого», вдохновленную Син-буддизмом [Lai 1990, 261]. Другие склонны усматривать преимущественное влияние немецкой классической философии [Suarez 2011]. Третьи говорят о синтезе буддизма и идей разных направлений западной философии [Wilkinson 2001; Heizig 2016].

Нисида Китаро всю жизнь находился в диалоге со многими западными философами, поэтому невозможно говорить о преимущественном влиянии на него кого-то одного из них. Каждая новая прочитанная им книга стимулировала его к пересмотру и уточнению собственных формулировок. Тем не менее можно предположить, что обращение японских философов к Гегелю позволило им четче определить собственную позицию в отношении центральной идеи своей философии, а также оформить ее конструкцию, которая, если отвлечься от конкретного содержания, во многом аналогична гегелевской. Выражая буддийскую доктрину тождества сансары и нирваны, мира форм и абсолютного ничто, они старались подать ее в концептуализированном виде в терминах философии того времени. И пример Гегеля с его систематичностью и аргументацией в какой-то мере служил для них образцом. Таким образом, о влиянии Гегеля можно говорить не столько как о прямом заимствовании идей и моделей, сколько как о подспорье для выработки и более четкой формулировки собственной позиции через определение отличий.

Если Гегель был одним из последних, кто построил систему метафизики на Западе, то Нисида и Танабэ первыми создали в Японии разносторонне проработанную метафизическую систему. Ставя задачу выразить буддийское мировидение в философских терминах и создать метафизику без концепта субстанции, японские философы обратили внимание на Гегеля. Во многом они в построении собственной метафизики и логики взяли за основу конструкцию Гегеля, наполнив ее собственным содержанием и отсекая не устраивавшие их моменты, развивая согласующиеся с их собственными взглядами положения с привлечением интеллектуального ресурса буддийской мысли. Идеи и методы Гегеля сыграли свою роль в формировании их мышления как непосредственно, так и через посредство более поздних западных философов, также испытавших гегелевское влияние.

Критикуя Гегеля за панлогизм, японские мыслители, сами не избежали его, сделав логику структурой не только мышления, но и реальности. С Гегелем их сближает не только сходство метафизической схемы и методологические подходы, но и объединение логики и метафизики, логики и истории, и само понимание логики не столько как науки о формах мышления, но скорее как своего рода рациональности сущего, раскрывающейся через самоосознание.

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Гегель 1974 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974 (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Wissenschaft der Logik*, Russian Translation).

Гегель 1997 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 1997 (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Russian Translation).

Гегель 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000. (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Russian Translation).

Иноуэ 2004 – *Иноуэ Энрѳ* сэсю. 25 т. [Избр. соч. В 25 т.] Токио: Тоѳ дайгаку, 2004 (Inoue Enryō, *Selected Writings*, in Japanese) https://www.toyo.ac.jp/text-db/enryo_menu.htm

Кожев 2010 – *Кожев А.* Гегель, Маркс и христианство / Пер. А.М. Руткевича // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 128–143 (Kojève, Alexandre, *Hegel, Marx, and Christianity*, Russian Translation).

Нисида 1980 – *Нисида Китаро.* Дзюку сисаку то тайкэн [Мышление и опыт. Продолжение]. Токио: Иванами, 1980 (Nishida Kitaro, *Thinking and experience. Continuation*, in Japanese).

Нисида 1989 – *Нисида Китаро* тэцугаку ронсю [Собрание философских работ Нисиды Китаро]. Т. 1–3. Токио: Иванами, 1989 (Nishida Kitaro, *Collection of philosophical works*, in Japanese)

Танабэ 1932 – *Танабэ Хадзимэ*. Хэгэру тэцугаку то бэнсёхо [Философия и диалектика Гегеля]. Токио: Иванами сётэн канко, 1932 (Tanabe Hajime, *Hegel's Philosophy and Dialectics*, in Japanese).

Танабэ 1947 – *Танабэ Хадзимэ*. Сю-но ронри-но бэнсёхо [Диалектика логики видов]. Гифу: Акитая, 1947 (Tanabe Hajime, *The Dialectic of Logic of Species*, in Japanese).

Танабэ 2010^a – *Танабэ Хадзимэ*. Дзангэдо тоситэ-но тэцугаку. [Философия как путь раскаяния]. Токио: Иванами, 2010 (Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, in Japanese).

Танабэ 2010^b – *Танабэ Хадзимэ*. Сю-но ронри [Логика видов]. Токио: Иванами, 2010 (Tanabe Hajime, *Logic of Species*, in Japanese).

Ссылки – References in Russian

Ерыгин 2012 – *Ерыгин А.Н.* Философия истории Гегеля и русская мысль XIX века. Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2012.

References

Erygin, Aleksandr N. (2012) *The Philosophy of Hegel's history and Russian thought of the XIX century*. Rostov-on-Don: YuFU, 2012 (in Russian).

Heisig, James W. (2001) *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Herzog, Lisa (ed.) (2013) *Hegel's Thought in Europe. Currents, Crosscurrents and Undercurrents*, Palgrave Macmillan, New York.

Kozyra, Agnieszka (2007) "Nishida Kitarō's Logic of Absolutely Contradictory Self-Identity and the Problem of Orthodoxy in the Zen Tradition", *Japan Review*, No. 20, pp. 69–110.

Lai, Whalen (1990) "Tanabe and the Dialectic of Mediation: A Critique", *The religious philosophy of Tanabe Hajime*, Asian Humanities Press, Berkeley.

Ozaki, Makoto (2001) *Individuum, Society, Humankind. The Triadic Logic of Species according to Hajime Tanabe*, Brill, Leiden etc.

Suares, Peter (2011) *The Kyoto School's Takeover of Hegel. Nishida, Nishitani, and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*, Lexington books, Lanham etc.

Wilkinson, Robert (2016) *Nishida and Western Philosophy*, Routledge, London.

Сведения об авторе

КАРЕЛОВА Любовь Борисовна –
кандидат философских наук, старший научный
сотрудник Института философии РАН.

Author's Information

KARELOVA, Liubov B. –
CSc in Philosophy, Senior Research Fellow.
Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.