

Л.Б. Карелова

Проблемы времени у японского философа Сэйити Хатано (1877–1950)

Карелова Любовь Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН, г. Москва. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lbkarelova@mail.ru

Имя Сэйити Хатано (1877–1950) до сих пор мало известно за пределами Японии. Вместе с тем он принадлежит к ряду выдающихся японских мыслителей первой половины XX в., которые не только познакомили своих соотечественников с историей западной философии, но выступили генераторами оригинальных концепций, созданных на основе глубокого критического осмысления западного интеллектуального наследия. Статья посвящена реконструкции теории времени Сэйити Хатано, сформулированной в книге «Время и вечность» (1943), завершившей его творческий путь. Отправными точками философии времени Хатано были исследования базового человеческого опыта, который он интерпретировал в терминах жизненного потока и взаимодействия «я» и другого. Предметом специального интереса японского мыслителя была проблема преодоления темпоральности. Оригинальным вкладом Хатано в теорию времени стало создание троичной схемы темпоральности, рассматриваемой на основных уровнях жизни – природном, культурном и религиозном, выводы о разнонаправленности времени на природном и культурном уровнях и о том, что прошлое в истории управляется перспективой будущего.

Ключевые слова: Хатано Сэйити, время, темпоральность, жизнь, субъект, объект, другой, любовь

Проблемы времени относятся к числу наиболее загадочных и противоречивых философских проблем, которые до сих пор порождают множество подходов и интерпретаций, возникающих наряду с научными гипотезами и теориями времени. Они не теряют своей актуальности, так как имеют и экзистенциальный, и эпистемологический, и онтологический, и социально-политический смыслы одновременно. Историко-философский материал позволяет наиболее полно и объемно осмыслить феномен времени, помогая представить весь спектр связанных с ним парадоксов и возможных путей их решения, предлагаемых мыслителями разных времен, культурных традиций и направлений.

В центре настоящего исследования – идеи одного из представителей плеяды японских философов – первых выпускников вновь образованного в 1881 г. философского факультета Токийского императорского университета, получивших систематическое

образование в области западной философии под руководством ученика Куно Фишера Рафаэля фон Коэбера. Хатано Сэйити был среди первых японских философов, прошедших стажировку в Германии (1904–1906 гг. он провел в Берлинском и Гейдельбергском университетах), и одним из немногих принявших христианскую веру. Ему принадлежит целый ряд трудов по истории западной философии и религиозной мысли, а также по философии религии, включающих в мыслительный горизонт и интерпретирующих принципиально новую для японцев христианскую мировоззренческую парадигму. К их числу относятся «Сущность и фундаментальные проблемы философии религии» («Сюкё тэцугаку-но хонсицу оёби соно компон мондай», 1920), «Философия религии» («Сюкё тэцугаку», 1935) [Хатано, 1920; Хатано, 1935]. Согласно Хатано, философия религии прежде всего должна была быть отражением религиозного опыта. Анализ опыта лег в основу и его осмысления проблем времени, нашедшего выражение в книге «Время и вечность», которая вышла в свет в 1943 г. Единственный перевод этой книги на английский язык издан малым тиражом и трудно доступен [Hatanano, 1963]. Существует лишь несколько изданий, содержащих краткие сведения о Хатано Сэйити и небольшие фрагменты его текстов [Heisig, Kasulis, Maraldo, 2011; Piovesana, 1997; Morisato, Staton, 2016]. Поэтому реконструкция идей Хатано на основе подробного рассмотрения текста книги восполняет лакуну, до сих пор имеющуюся в историко-философской науке.

Основные понятия: опыт, субъект, другой

В предисловии к труду «Время и вечность» Сэйити Хатано определяет свою позицию с точки зрения философии религии. Именно такой подход, по его мнению, является наиболее адекватным для рассмотрения проблем времени и вечности. Вместе с тем подход Сэйити Хатано трудно квалифицировать как позицию исключительно христианского мыслителя. Скорее в его основе лежит исследование абстрактного религиозного опыта в контексте анализа человеческого опыта в целом.

Так, в первой главе книги он пишет: «Мы должны вступить в область нашего опыта и воспринять истинный “образ времени”, в котором мы живем. Иными словами, мы должны столкнуться лицом к лицу с голой реальностью темпоральности нашей жизни» [Хатано, 1943, с. 2]. Хатано утверждает, что «объективированный образ времени, который мы часто рассматриваем как порядок, управляющий всеми вещами и действиями в мире», на самом деле является вторичным образом, трансформированным нашей рефлексией, и «описание реальности времени в связи с нашим опытом – это самый существенный и кардинальный вопрос, которым следует задаваться» [там же].

Опыт для Хатано Сэйити – это переживание бытия, которое тождественно жизни. Жизнь определяется Хатано как самоутверждение, реализуемое через взаимодействие субъекта и другого: «Для нас, человеческих существ, быть означает “жить”, а жить значит “утверждать самих себя”. Но, с другой стороны, это жизнь, направленная на других, и существует только в форме взаимодействия с другими» [там же, с. 135].

Основой для постижения времени является субъект (*сютай*). Хатано призывает для адекватного понимания времени опираться именно на субъективный опыт, содержание которого определяется характером взаимодействия субъекта с разного рода другими. Согласно Хатано, именно в сущностных особенностях субъекта уже заложено переживание времени и вытекающие из него проблемы времени: «Сущность субъекта как такового заключается в том, что он формирует центр активности, который утверждает, реализует, развивает и расширяет свое бытие. Иначе говоря, сущность субъекта состоит в его способности к самоутверждению... Но это

включает в себя и существование другой стороны, по отношению к которой субъект утверждает себя. Таким образом, субъект по сути своей живет или существует по отношению к другим... В повседневной жизни мы живем лицом к лицу с другими людьми. Но часто нам противостоят и другие вещи. В любом случае наше существование направлено на другие существа. Когда мы хотим идти вперед, мы делаем это непременно по направлению к чему-то, когда мы стараемся расширить свою активность, мы также делаем это в каком-то направлении. Исходя из этой ситуации, мы можем конструировать образ силы экстериоризации по отношению к другим... Субъект как сущее имеет два аспекта – с одной стороны, он имеет форму самоутверждения, а с другой – он связан с другими, или он может реализовать свое бытие только как жизнь, направленная на других. – В этом заключается наиболее фундаментальная проблема жизни. Из нее вырастают также и проблемы темпоральности и вечности» [Хатано, 1943, с. 137–138].

В связи с этим еще одной важной составляющей теории времени Хатано является концепт другого, поскольку «субъект исчезнет, если не будет других, вступающих с ним в контакт. Он утверждает свое существование только с помощью других реальных существ, которые вторгаются, сопротивляются, вызывают напряженность и таким образом побуждают его к самоутверждению» [там же, с. 10].

Специально останавливаясь на теме другого, инаковости, Хатано пишет: «Существует три вида инаковости. Первый – это инаковость существующей реальности по отношению к инобытию. Второй – инаковость объекта по отношению к субъекту (сущей реальности). Третий – различия между объектами. Развитие естественной жизни в культурную означает освобождение от первой категории существующих реальностей, и в то же время это означает создание второго и третьего типов инаковости. При этом инаковость объектов имеет принципиальное значение» [там же, с. 32]. Особая разновидность инаковости – это существование Бога в качестве Другого по отношению к субъекту. Однако в отличие от многих религиозных философов, сосредоточенных на отношении человека к Богу, проблема Другого у Хатано приобретает более отвлеченную абстрактную форму.

Концепция трех уровней жизни

Сквозной темой для книги «Время и вечность» стало рассмотрение темпоральности на трех уровнях жизни, к которым относятся природный, культурный и религиозный уровни. Именно эта линия рассуждений придает динамизм всей концепции Хатано и делает ее оригинальной.

Он последовательно рассматривает изменение характера времени при переходе от одного уровня к другому. Каждому из уровней соответствует свой тип отношений между субъектом и противостоящим ему другим. Хатано представляет две стадии, «естественную жизнь» и «культурную жизнь», как стадии, предвещающие «религиозную жизнь», которую он считает высшим уровнем жизни. И конечная цель философии религии Хатано состоит в том, чтобы исследовать шаги, ведущие к «религиозной жизни».

Повторим вкратце путь, проделанный Хатано.

Первый уровень обозначается Хатано как «природный», и ему соответствует фундаментальное переживаемое время. Прежде всего, «естественная жизнь» – это базовая форма жизни, лежащая в основе остальных форм. Другими словами, это стадия, на которой человек «как есть непосредственно и напрямую» связан с другим (человеком или вещами) без какой-либо дифференциации или идентификации себя или другого. Это – прямое непосредственное взаимодействие субъекта с другими, при котором возникают трения и ограничения. Эти отношения носят внешний

характер и образуют фундамент пространственности [см.: Хатано, 1943, с. 139–140]. Иначе говоря, под естественной жизнью подразумевается психофизическое существование на дорефлексивном уровне.

Далее, «культурная жизнь» отличается от «естественной жизни» отказом от прямых отношений с другими. Она осуществляется, «освобождаясь от напряжения и ограничений, создаваемых этими другими, и конструируя идеальные объекты. Таким образом происходит разделение между субъектом и объектом, формируемые объекты начинают играть роль медиаторов между субъектом и реальным миром, а сам субъект принимает форму “я”, или “эго”» [см.: там же, с. 140]. Новым качественным свойством культурной жизни Хатано считает появление «содружества», «общности» по отношению к объектам в результате снятия напряженности от непосредственного контакта с другими до того, как они стали объектами в результате работы рефлексии. Сам термин «содружество», «общность» (*кёдо*) Хатано, вероятно, вводит под влиянием «Никомаховой этики» (кн. VIII) Аристотеля, где тот говорит о «дружественности» (*philia*). Оттуда же берется и идея опосредования. Хатано подчеркивает, что дружественность достигается только при посредстве определенных свойств, таких как благо, полезность, очарование, которыми наделяется объект, являющийся заместителем реально существующих других [там же].

«Религиозная жизнь» как заключительная стадия – это высшая стадия жизни, которая достигается в том случае, когда субъект веряет себя «Абсолютному Другому» (Богу), растворяясь в нем, и здесь «общность жизни с другими» как «общность любви» реализуется в полной форме. Бог как «Абсолютный Другой» вовлечен во все предметы, и, следовательно, только в отношениях с Богом субъект достигает настоящей общности с другими, имеющими ту же реальность, что и он сам [см. Унума, 2008, с. 152]. Этот момент отличает философию религии Хатано, построенную на осмыслении религиозной жизни как опыта взаимодействия «я» и Другого.

Трансформация модусов времени в «природной» и «культурной» жизни

На первых двух уровнях – природной и культурной жизни, когда субъект так или иначе обретает и утверждает себя через связи и контакты с другими, темпоральность является его сущностной характеристикой.

Вместе с тем при переходе от одного уровня к другому темпоральность существенно трансформируется. Суть этих трансформаций особенно наглядно демонстрируется Хатано при рассмотрении модусов времени.

Поскольку основой для восприятия времени является субъект, Хатано призывает для адекватного понимания времени опираться именно на ощущения субъекта.

По его словам, «для субъектов, которые живут в настоящем, “настоящее” является синонимом истинного бытия» [Хатано, 1943, с. 3]. При этом он ставит вопрос: «Исчерпывается ли настоящим это фундаментальное переживаемое время?»

Отвечая на этот вопрос, он подробно рассматривает оба уровня темпоральности.

В анализе особенностей природного фундаментального времени у Хатано важную роль играют понятия «ничто», «небытие» и «грядущее». Предваряя свою книгу разъяснением терминологии, он прежде всего останавливается на понятиях будущего. В японском языке существуют два понятия будущего, которые часто употребляются как синонимы. Однако Хатано акцентирует смысловые различия между ними. Понятие, обозначаемое словом *сёрай*, имеет смысл «будущего, которое должно наступить» или «грядущее», а понятие *мирай* подразумевает «отдаленное будущее, которое еще не наступило». Учитывая данный нюанс, Хатано считает более корректным использовать понятие *сёрай*, когда речь идет об ожидаемости и неизбежности наступления того или иного события [там же, Предисловие, с. 1–2]. Именно последний

смысл будущего как грядущего имеется в виду, когда он анализирует структуры темпоральности. Оперирование именно этим смыслом будущего, вполне вероятно, связано с влиянием идей Хайдеггера, который рассматривал *Dasein* как «предшествующее себе» и «будущее в себе», которое «вбирает в себя свое бывшее» [Хайдеггер, 2011, с. 322].

Опыт переживания будущего, по словам Хатано, состоит «в ожидании того, что должно прийти из небытия» [там же, с. 4–5]. Вместе с тем он стремится доказать, что если более тщательно проанализировать то, что нам говорит наш опыт, мы должны признать, что ожидания и переживания субъекта, связанные с будущим, имеют отношение именно к настоящему и «не являются ни ничто (*му*), ни небытием (*хисондзай*), не бытием, пришедшим из небытия, а просто бытием. Новое бытие (настоящее) замещает бытие (настоящее), которое исчезло в не-бытии. Акт предвосхищения бытия не противоречит фундаментальной склонности к самоутверждению (самосохранению и саморасширению) субъекта» [там же, с. 7]. Таким образом ничто, выступающее как синоним небытия, с точки зрения Хатано, – это отсутствие непосредственного переживания бытия. При этом он отмечает, что так как само существование субъекта связано с бытием, «мы должны испытывать радость, когда не можем найти каких-либо признаков ничто» [там же].

Хатано рассуждает так: «То, что постигается опытом, должно являться так или иначе бытием. И поскольку “ничто” или “небытие” не может быть дано нам в ощущениях, оно, будучи отделенным от бытия, тем не менее может быть наполнено содержанием, став объектом нашей рефлексии. В этом смысле оно становится бытием или сущностью... Тем не менее небытие также имеет своим основанием наш опыт и проистекает из него. “Ничто” может быть пережито через опыт утраты, пустоты, гибели. То же самое можно сказать относительно переживания времени. Настоящее приходит из будущего и исчезает в небытии. Таким образом, опыт “ничто” есть просто переживание исчезновения бытия или того, что существовало, иными словами, переживание прошлого в настоящем. Таким образом, получается, что время – это наиболее фундаментальная характеристика бытия жизни» [там же, с. 6].

Согласно Хатано, в случае природного времени, с одной стороны, настоящее как реальность бытия в нем ограничивается контактами с другими и всегда страдает от их давления и вторжения, а с другой стороны, оно должно быть вытеснено новым настоящим [там же, с. 54]. Настоящее на уровне природной жизни Хатано рассматривает как осуществленное, пришедшее будущее. В природной темпоральности бытие находится в неразрывной связи с «ничто», постоянно переходя в него как в инобытие [там же, с. 72].

Хатано разъясняет, что настоящее этого переживаемого времени отличается от представления о настоящем как некой точке, характерного для образа так называемого объективного времени, построенного по аналогии с пространством: «Настоящее не эквивалентно простой точке. Оно имеет определенную протяженность и свою собственную внутреннюю структуру. Можно сказать, что, с одной стороны, в области опыта время локализовано в настоящем, но, с другой стороны, это настоящее включает прошлое и будущее как неотъемлемые факторы» [там же, с. 4]. При этом Хатано представляет своего рода направленность природного естественного времени из будущего в прошлое: «Настоящее бесконечно, оно приходит и уходит. Оно приходит в бытие из будущего (*сэрай*) и уходит в прошлое. Когда то, что должно наступить, настает или достигает своего бытия, оно становится настоящим. Но как только настоящее становится бытием, оно сразу же уходит в небытие. И этот непрекращающийся поток, или мимолетность, и называется временем. Прошлое для естественного времени означает гибель или прекращение существования, но при этом оно все равно остается неразрывно связано с настоящим» [там же, с. 6]. Таким образом, будущее и прошлое имманентны настоящему как факторы, обеспечивающие

его движение: «Как реализация жизни субъекта... настоящее не может существовать само по себе, отдельно от своего содержания... Настоящее течет непрерывно со своим содержанием и постоянно обновляет себя» [Хайдеггер, 2011, с. 4].

В культурной жизни, как утверждает Хатано, ограничения, вызванные непосредственным контактом с другими, устраняются, а потому мир культуры как мир объектов является исключительно миром бытия, и в нем не остается места для ничто или небытия в строгом смысле слова. В подтверждение Хатано приводит слова Парменида: «То, что можно помыслить, идентично тому, что существует». Прошлое перестает быть «могилой бытия и превращается в источник бытия». Так время идет в обратном направлении. Оно движется из прошлого через настоящее в будущее. Кроме того, и прошлое, и будущее – не что иное, как особые области настоящего; поток времени остается сам по себе и не приходит извне и не исчезает вовне [см.: там же, с. 55].

Хатано показывает, что и на уровне культурной жизни прошлое и будущее также являются содержанием деятельности воспринимающего субъекта: «...то, что предстает субъекту как содержание памяти, на самом деле является продуктом объективации нашей рефлексии. Таким образом, модус его существования – не прошлое, а настоящее. Воспоминание – это действие субъекта, живущего в настоящем. Его содержание – объекты, находящиеся перед субъектом» [там же, с. 6].

Прошлое и будущее культурного времени предстают просто как внутренние структуры настоящего, которое охватывает все. Оба они приобретают новые значения, отличные от тех, которые характерны для природного времени. Прошлое как воспоминание – это «повторное возрождение и переутверждение содержания, которое однажды ушло в небытие. Реальное бытие этого содержания уже вернуть невозможно. Его существование возрождается как понятие благодаря рефлексии» [там же, с. 46]. Воспоминание, по словам Хатано, «становится возможным, когда субъект достигает уровня осознания своего “я” и живет в связи или в оппозиции к своим объектам, иными словами, когда субъект достигает стадии рефлексии и вступает в область свободы» [там же, с. 47].

В отношении культурного времени понятие небытия также приобретает несколько иной смысл: «Конечно, на уровне рефлексии или культуры темпоральный аспект исчерпывается настоящим, и все сводится к бытию или сущности. Не существует ничто в строгом смысле. “Ничто” (*му*) и “не-бытие” (*хи-сондзай*) как объективное содержание настоящего субъекта являются видом, или способом, существования бытия» [там же]. Иными словами, речь идет о движении от одной формы бытия к другой.

Прошлое, таким образом установленное, включается в субъект и играет особую роль как одна из его частей, определяющих его самоидентификацию. Статус прошлого в культурном времени существенно повышается: «На уровне природного времени будущее (*сёрай*) обеспечивало существование бытия. В культурном времени эту функцию осуществляет прошлое... Следовательно, направление движения времени меняется на противоположное» [там же, с. 49].

И прошлое, и будущее существуют на фундаменте настоящего, или самоидентифицированного, «я», они являются элементами настоящего, и их взаимосвязь также осуществляется посредством настоящего.

Хатано высоко ценил учение Августина о времени, представленное в «Исповеди», где понимание времени также выводится из глубин человеческого опыта, а прошлое и будущее рассматриваются как части настоящего, и три модуса времени связываются с тремя видами активности субъекта – интуиции, памяти и воображения. Тем не менее Хатано видит существенный недостаток в том, что Августин не думал о принципиальном различии между естественным и культурным временем, и его концепция времени означала не что иное, как «модус вивенди субъекта,

помещенного в абсолютную изоляцию», игнорируя существование субъекта совместно с другими [Хайдеггер, 2011, с. 12].

С другой стороны, Хатано выражает отношение и к идеям, высказанным Бергсоном в работе «Опыт о непосредственных данных сознания», также поддерживая его стремление свести время к его базовой форме, исходящей из нашего опыта. Оставляя в стороне метафизические идеи Бергсона, Хатано высоко ценит его концепцию времени как «длительности», однако высказывает ряд претензий к его теории в целом, объясняя недостатки односторонним подходом к пониманию субъекта. В связи с этим Хатано пишет: «Бергсон различал переживаемое время и объективное время, которое представляется в пространственных терминах; он пришел к пониманию переживаемого времени как длительности, которая обладает внутренней структурой. Однако он полностью повинен в том, что исключил будущее из базового человеческого опыта. В результате его длительность состоит только из прошлого и настоящего. В этом случае – вопреки реальному порядку – прошлое предшествует настоящему и таким образом дает бытие настоящему. Другими словами, смешиваясь и проникая в настоящее, содержание прошлого конструирует длительность, или всеобъемлющее настоящее. Содержание прошлого полностью происходит из памяти. Таким образом, время как длительность становится не чем иным, как культурным временем, без будущего. В чем причина этих ошибок? Конечно, причина в том, что субъект остается в одиночестве и изоляции» [там же, с. 13–14].

Свою заслугу Хатано, несомненно, видит в подходе к темпоральности с точки зрения взаимодействия «я» и «другого» на разных уровнях, что позволяет, как ему кажется, избежать вышеперечисленных ошибок.

Культурное время как «историческое» и «объективное» время

Характеризуя темпоральность «культурной жизни», или «культурного времени», Хатано также определяет его и как «историческое время»: «Воплощение культурной жизни с точки зрения темпоральности – это “история”. Следовательно, мы обнаруживаем культурное время только как историческое время. При этом, конечно, мы употребляем слово “история” в широком смысле» [там же, с. 35]. История, по словам Хатано, «возникает только тогда, когда субъект, который существует на основе своего прошлого и использует его как данную возможность или материал, реализует и выражает себя в нем и через него» [там же, с. 51].

Особого внимания заслуживает рассуждение Хатано относительно взаимообусловленности прошлого и будущего в истории, которое может послужить объяснением и сегодняшних процессов: «Прошлое в истории не является просто установленным фактом. Это – то, что подлежит изменению по мере того, как будущее меняется. Поскольку исторический факт называется “историческим”, предполагается, что он обладает гибкостью и модифицируется по мере того, как меняется будущее. Воспоминания о прошлом непрестанно обретают новые аспекты и оттенки по мере того как они развиваются, будучи управляемыми перспективой будущего. Таким образом, история строится на основе взаимосвязи между прошлым и будущим. И эта связь достигается с помощью настоящего, над которым доминирует будущее. В истории человек живет постоянно в новом будущем, и как результат, постоянно живет в новом прошлом. Поэтому прошлое перестает быть безвозвратным, неизменным и фатальным» [там же, с. 53].

Отличая объективное, или космическое, время от исторического, или культурного, Хатано все же рассматривает объективное время как частный случай культурного в силу того, что оно также является продуктом рефлексии, хотя и особого рода. Хатано дает объективному времени следующие характеристики: это время

не может быть представлено без пространственных образов, но тем не менее это все же время. Субъект тут скрыт, но не сведен к «ничто». Прошрое и будущее, соответственно, перестают существовать, и время приобретает форму линии, состоящей из моментов настоящего. У этого времени есть определенная направленность, которая задается разделением на «до» и «после». Его внутренняя структура представляет собой чистую длительность, или повторение гомогенного идентичного содержания. В этом времени не предполагается небытия. Это последовательность настоящих моментов. Бесконечность – наиболее важная черта объективного времени [см.: Хайдеггер, 2011, с. 66–70].

Механизмы образования объективного времени объясняются Хатано опять же с точки зрения диспозиции субъекта: «Когда субъект скрывает себя, время не является временем, переживаемым субъектом, темпоральностью как характеристикой субъекта, но оно есть темпоральность, которая появляется как атрибут, форма или закон объектов объективного мира. Это – не то время, в котором живут... Это время, или темпоральность, с помощью которой мы измеряем и локализуем события нашей повседневной жизни. Это время хронометра или астронома. В том отношении, в каком субъект находится в тесной связи с частью объективного мира... он также существует и живет в этой категории времени...» [там же, с. 44].

Объективное время для Хатано – это особая фаза темпоральности в акте созерцания. Но на этом уровне субъект скрыт за объектами и существует только как «нераскрывшийся центр активности» [там же, с. 57]. Тем не менее, субъект этого времени хотя и скрыт, но как субъект созерцания продолжает оставаться действующим субъектом» [там же, с. 71].

Для прояснения противоречия, возникающего в связи с утверждениями, что субъект не живет и в то же время живет в объективном времени, действует и одновременно не действует, целесообразно обратиться к понятиям действия и созерцания как форм взаимодействия субъекта и объекта, которые вводит Хатано.

По мысли Хатано, созерцание, при котором субъект не раскрывает себя, также должно рассматриваться как особая форма деятельности, а значит, и жизни. Эта особенность состоит в избавлении и преодолении любой активности и достигается путем снятия напряжения между двумя моментами, составляющими содержание объекта, а именно – индивидуальностью и инаковостью, факторами, обеспечивающими установление активной связи между действующим, с одной стороны, и подвергающимся действию – с другой [см.: там же, с. 31–32]. Таким образом, субъект дистанцируется от объекта, который превращается в отвлеченный образ, в скрытом виде все же несущий в себе печать субъекта. Он обретает видимость независимости и удаленности от субъекта, прекращая непосредственное участие в его самораскрытии и самоопределении, но оставаясь частью горизонта, в котором он функционирует. Созерцающий субъект поэтому не перестает быть действующим субъектом, сохраняющим свои связи с миром.

Время и вечность

Время на уровне религиозной жизни рассматривается в контексте проблемы времени и вечности. Установление связи между темпоральностью и вечностью, уяснение способа приобщения к вечному существованию являются основными задачами написания этой последней книги Хатано Сэйти.

По утверждению японского философа, «уже в культурной жизни содержится некоторая тенденция к выходу за пределы, преодолению темпоральности, и мы даже можем назвать это свойство сущностной характеристикой культурной жизни... В культурной жизни, по мере того как субъект продолжает утверждать себя,

он пытается освободиться от темпоральности путем изменения характера другого. К примеру, путем создания чистых форм и чистых вневременных объектов, как это делает философия» [Хайдеггер, 2011, с. 136].

Решение проблемы дальнейшего преодоления темпоральности, по мнению Хатано, также следует искать в трансформации как самих «я» и другого, так и способа связи между ними [там же].

Не случайно под любовью, которая приводит к достижению вечности, Хатано понимает «полное объединение жизни субъекта с жизнью другого» [там же, с. 202]. Определение вечности, предлагаемое Хатано, сводится к нескольким основным характеристикам.

Первой сущностной характеристикой вечности является «неизменное настоящее», в котором не происходит никакого движения. *Второй* характеристикой вечности можно считать абсолютное избавление от прошлого. И, наконец, в качестве третьей характеристики выступает «чистое и совершенное единство будущего и настоящего, или настоящее будущего» [см.: там же, с. 201–203].

Принципиально важным является понимание соотношения вечности и темпоральности, которое заложено в идее сущностного единства жизни всех уровней и которое открывает возможность для перехода от темпоральности к вечности. Согласно Хатано, «подобно тому, как священное откровение Бога и благодать творения, которое создает основу для всего сущего, является основой природной реальности, вечное может интерпретироваться как основа времени» [там же, с. 204]. С одной стороны, вечность у Хатано – это преодоление времени, но в то же время она входит в «имманентную связь со временем» [там же, с. 203–204]. И в этом японский мыслитель также спорит с Августином, критикуя его за то, что тот просто разделял время и вечность, но не рассматривал динамического взаимодействия между ними [там же, с. 13]. Хатано пишет: «Хотя вечность и время противостоят друг другу, различаясь по своей природе, и вечное существование превосходит природно-культурную жизнь, тем не менее оно имманентно последней. Тот же самый субъект, который ведет природно-культурную жизнь, может войти во взаимоотношения с миром вечности. Это происходит благодаря силе божественной любви и не обязано собственным усилиям человеческого субъекта...» [там же, с. 201]. Каков же механизм преодоления субъектом его темпоральной структуры? На этот вопрос Хатано отвечает, используя понятия плохой и подлинной конечности: «Субъект, который существует во времени, отторгает иную реальность, или другой субъект... Являясь субъектом, он ограничен и конечен, и это называется плохой конечностью. Вместе с тем в истинной конечности субъект существует мирно в любви Абсолютного Другого и не ищет независимости о него. Его самость, индивидуальность или его центр активности обретает форму утверждения “я” как чистого символа Абсолютного Другого» [там же, с. 207]. Более того, Хатано считает, что в природе субъекта изначально заложено не только стремление к самоопределению, но и стремление к объединению с Другим или Богом, и вечность является истинной формой его бытия [там же]. Поэтому время может быть рассмотрено как тоска по вечности, а вечное как реализация времени [там же]. Таким образом, «преодоление темпоральности возможно тогда, когда субъект восстанавливает свой истинный облик и возвращается к любви Бога – области истинной конечности» [там же, с. 208].

В результате Хатано выделяет три основных аспекта вечности с точки зрения ее связи со временем. Вечность выступает как 1) источник временной жизни, 2) ее преодоление и вместе с тем 3) ее реализация [там же, с. 228–229].

Заключение

Хотя рассмотрение времени как темпоральности, связанной со структурой субъективного опыта, было предпринято многими мыслителями первой половины XX в., в теории Хатано Сэйити присутствует ряд оригинальных моментов. Прежде всего важно обратить внимание, что на примере выделяемых им разных уровней жизни он демонстрирует, как трансформация индивидуального сознания и изменение его позиции по отношению к другому влияет на восприятие времени, в том числе его основных модусов. Время как временность перестает быть неизменной статичной структурой человеческого опыта и предстает как пластичная и изменчивая.

Вместе с тем темпоральность субъекта в учении Сэйити Хатано обусловлена его взаимодействием и совместным существованием с разного рода другими. И здесь мы можем заметить отголоски концепций взаиморасположенности (*айдагара*), выработанной Тэцуро Вацудзи. Однако если подход Вацудзи, исходящий из этой концепции, стал основой для развития теории, акцентирующей пространственность как сущностную характеристику субъекта, у Хатано аналогичная исходная установка помогла ему более детально исследовать саму структуру временности, а также определила подход к проблеме соотношения временности и вечности. При том что Хатано Сэйити был специалистом по истории западной философии и принадлежал к христианской традиции в Японии, нельзя не заметить его тяготения к общей для японских мыслителей XX в. тенденции в той или иной форме проводить идеи контекстуальности и имманентной взаимосвязи абсолютного и относительного, восходящих к буддийской мысли.

Список литературы

Унума, 2018 – Унума Хироко. Нихон киристо кё си ни окэру «тася» рикай-о мэгуттэ: Хатано Сэйити-но баи [Понимание «другого» в истории японского христианства: пример Хатано Сэйити] // Сэйгакуиндайгаку сого кэнкюдзё-но киё [Бюллетень научно-исследовательского центра университета Сэйгакуин]. 2008. № 41. С. 132–160.

Хайдеггер, 2011 – Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. 408 с.

Хатано, 1920 – Хатано Сэйити. Сюкё тэцугаку-но хонсицу оёби соно компон мондай [Сущность и фундаментальные проблемы философии религии]. Токио: Иванами сётэн, 1920. 182 с.

Хатано, 1935 – Хатано Сэйити. Сюкё тэцугаку [Философия религии]. Токио: Иванами сётэн, 1935. 317 с.

Хатано, 1943 – Хатано Сэйити. Токи то эйэн [Время и вечность]. Токио: Иванами сётэн, 1943. 236 с.

Hatano, 1963 – Hatano Seiichi. Time and Eternity / Tr. by Ichiro Suzuki. Tokyo: Ministry of Education, 1963. 181 p.

Heisig, Kasulis, Moraldo, 2011 – Heisig J.W., Kasulis Th.P., Moraldo J.C. (eds) Japanese Philosophy. A Sourcebook. Honolulu: University of Hawai Press, 2011. 1341 p.

Morisato, Staton 2016 – Morisato T., Staton W.C. Introduction to the Philosophy of Hatano Seiichi: With a Partial Translation of Time and Eternity // Comparative & continental philosophy. Vol. 8. No. 1. March 2016. P. 37–52.

Piovesana, 1997 – Piovesana G.K. Recent Japanese Philosophical Thought, 1862–1962. Tokyo: Japan Library, 1997. 310 p.

Japanese Philosopher Seiichi Hatano (1877–1950) on the Problems of Time

Liubov B. Karelova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lbkarelova@mail.ru

The name of Seiichi Hatano (1877–1950) is still not so widely known outside of Japan. At the same time, he belongs to those outstanding Japanese thinkers of the first half of the twentieth century, who not only introduced to their compatriots the history of Western philosophy, but also acted as generators of original concepts created on the basis of deep critical understanding of the Western intellectual heritage. The article deals with the reconstruction of Seiichi Hatano's theory of time, formulated in his monograph "Time and Eternity" (1943), which crowned his creative career. The starting point of Hatano's philosophy of time were studies of the basic human experience, which he interpreted in terms of the flow of life and the interaction of the Self and the Other. The subject of the Japanese thinker's special interest was the problem of overcoming temporality. Hatano's original contribution to the theory of time was the creation of the three-fold scheme of temporality, considered on the main levels of life – natural, cultural, and religious, conclusions about the divergence of time at the natural and cultural levels, and the idea that the past in history is governed by the perspective of the future.

Keywords: Hatano Seiichi, time, temporality, life, subject, object, Other, love

References

- Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2011. 408 p. (In Russian)
- Hatano Seiichi. *Shukyo tetsugaku no honsitsu oyobi sono kompon mondai* [The Essence of the Philosophy of Religion and Its Fundamental Problems]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1920. 182 p. (In Japanese)
- Hatano Seiichi. *Shukyo tetsugaku* [Philosophy of Religion]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1935. 317 p. (In Japanese)
- Hatano Seiichi. *Toki to eien* [Time and Eternity]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1943. 236 p. (In Japanese)
- Hatano Seiichi. *Time and Eternity*, trans. by Ichiro Suzuki. Tokyo: Ministry of Education, 1963. 181 p.
- Heisig J.W., Kasulis Th.P., Moraldo J.C. (eds.) *Japanese Philosophy. A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai Press, 2011. 1341 p.
- Morisato T., Staton W.C. Introduction to the Philosophy of Hatano Seiichi: With a Partial Translation of Time and Eternity, *Comparative & continental philosophy*, vol. 8, no. 1, March 2016, pp. 37–52.
- Piovesana G.K. *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862–1962*. Tokyo: Enderle, 1963. 310 p.
- Unuma Hiroko. Nihon kirisuto kyu shi ni okeru "tasha" rikai wo megutte: Hatano Seiichi no bai [The Perception of Other in History of Japanese Christianity: The case of Seiichi Hatano], *Seigakuin University sogo kenkyujo kiyou* [Bulletin of Seigakuin University Research Institute], 2008, no. 41, pp. 132–160. (In Japanese)