

UDC 141.1(520):94(520)

THE KYOTO SCHOOL AS AN EXAMPLE OF REALIZATION OF THE INTELLECTUAL POTENTIAL OF JAPAN

S. Kapranov

PhD (Philosophy), Senior Fellow

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

s_kapranov@yahoo.com

The article is devoted to the analysis of the intellectual potential of Japan in the twentieth century by the example of the philosophical Kyoto School. This work is based methodologically on the works of modern Ukrainian scholars, like S. Vovkanych, V. Tkachenko, S. Kagamlyk etc. Biographies of three key representatives of the Kyoto School – Nishida Kitaro (1870–1945), Tanabe Hajime (1885–1962) and Nishitani Keiji (1900–1990) – were chosen for the study. In the life and work of each of them three stages were distinguished: first, their educational level; second, the intellectual formation; and third, their scientific and educational activities. From the study, we can conclude that the philosophers of the Kyoto School succeeded in successfully implementing the intellectual potential created by the traditional Japanese culture, while fully utilizing contacts with the West to create a qualitatively new intellectual product. It is important to mention that their connection with the tradition was not only theoretical: Nishida and Tanabe studied under the last Confucianists of the old Japan, Nishida and Nishitani practiced Zen with eminent masters. Similarly, they received the knowledge of Western philosophy directly from its best representatives, like Husserl and Heidegger. The success of the philosophers of the Kyoto School was provided also by a versatile education of the intellectuals, including profound knowledge in mathematics, physics, and good command of foreign languages. Their activities were creative and innovative. Thanks to them, Japanese philosophy gained world recognition, which contributed to the increase of prestige of the country. In addition, for the first time in history, Japanese thought has entered a full-fledged dialogue with the Western thought. The product of the activities of the above-mentioned philosophers was not just new knowledge and ideas, concentrated in the texts, but also the community of world-class intellectuals, constituting a part of the new intellectual elite. Thus, a qualitatively new intellectual potential of the higher level was created.

Keywords: intellectual potential, Japanese philosophy, the Kyoto School

C. B. Капранов

ШКОЛА КІОТО ЯК ПРИКЛАД РЕАЛІЗАЦІЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО ПОТЕНЦІАЛУ ЯПОНІЇ

Вступ. Японія є хрестоматійним прикладом країни, яка спромоглася за короткий час здійснити модернізацію та увійти до числа найрозвинутіших країн світу, тому її досвід видається корисним для країн, перед якими таке завдання стоїть сьогодні, зокрема і для України. Оскільки сьогодні рушійною силою поступу стає інтелектуальний потенціал [Манів 2009, 51; Ревак 2013, 132; Ткаченко 2012, 180–183], то доцільно розглянути процеси його розвитку і реалізації в Японії.

Поняття “інтелектуальний потенціал” має застосування в різних наукових галузях – найчастіше в економіці, проте його також використовують соціологи, психологи, педагоги та ін., тож можна вважати, що воно має міждисциплінарний характер. Це поняття застосовують на різних рівнях – говорять про інтелектуальний потенціал особистості, міста, територіальної громади, суспільства, народу, держави, нарешті, людства в цілому. Не дивно, що різні дослідники неоднаково тлумачать

сутність інтелектуального потенціалу. Різні підходи до цього поняття проаналізовано у статтях З. С. Маніва та І. Ревак [Манів 2009; Ревак 2013]. Узагальнюючи результати дослідження, З. С. Манів пропонує таке визначення: “Це вища система пізнавальних (розумових) здібностей індивіда, яка виявляється через активне творче мислення; здатності швидко і легко набувати нові знання і вміння та спроможність людини: творити, нагромаджувати і використовувати, через призму високої духовності, знання, проекти, ідеї, інтелектуальну власність для свого (і не лише свого) розвитку – соціально-економічного, науково-технічного, духовно-культурного, морально-правового, тощо” [Манів 2009, 54–55].

Поняття “інтелектуальний потенціал” все ширше використовують і в гуманітаристиці. Так, літературознавці говорять про інтелектуальний потенціал художнього тексту й навіть окремого слова [Агібалова 2012, 3; Петрова 2003]. Він тісно пов’язаний з інтелектуальним потенціалом не лише окремого індивіда (автора), а й суспільства, адже, як слушно зазначає С. Кумпан, “літературні твори вбирають в себе накопичений століттями інтелектуальний потенціал нації” [Кумпан 2016, 270]. Анна Чик, аналізуючи зв’язок пам’яті з інтелектом, приходять до висновку, що інтелектуальний потенціал народу і його колективна пам’ять тісно пов’язані між собою, “визначають безперервність культурних традицій спільноти” і складають “важливі когнітивні умови формування колективної ідентичності” [Чик 2014, 53]. Історик Світлана Кагамлик досліджує інтелектуальний потенціал української церковної еліти ранньомодерного часу [Кагамлик 2010; 2012]. Для цього дослідниця, зокрема, намагається встановити склад особистих книгозбірень церковних ієрархів, їхні читацькі інтереси.

Закономірно, що поняття інтелектуального потенціалу стає сьогодні предметом філософського осмислення. Варто особливої уваги, що це першими усвідомили представники економічної науки – С. Й. Вовканич та В. А. Ткаченко.

У центрі філософського підходу В. А. Ткаченка – “людина, що прагне змінити себе та навколишнє середовище через нагромадження інтелектуального потенціалу та прагнення підвищувати його рівень” [Ревак 2013, 140]. Вчений критикує “економізм”, “соціологічний детермінізм”, “економічний позитивізм” та закликає “розбити, розвінчати цей наївний догматизм, зробити предметом особливого філософського дослідження ініціативну творчу економічну діяльність суб’єктів суспільної формації як природного феномену життєтворення і як підставу зростання інтелектуального потенціалу суспільства” [Ткаченко 2012, 176]. Відтак важливе місце відведено таким категоріям, як свобода, духовність, мудрість. Як зазначає В. А. Ткаченко, «усвідомити “істину” здатні лише ті, що мають здібності керувати своєю свідомістю та пізнавати свій внутрішній світ, а не блукати у зовнішньому» [Ткаченко 2012, 179].

С. Й. Вовканич запровадив нове поняття – *духовно-інтелектуальний потенціал*, тобто “спроможність творити, нагромаджувати та використовувати нові знання, проекти, ідеї, себто генерувати різну семантичну інформацію в якості інтелектуальної власності для свого (і не лише свого) розвитку” [Вовканич, Цапок, Соломчак 2007, 244]. Вчений наполягає на важливості духовної компоненти, оскільки лише одухотворений інтелект здатний забезпечити суспільний розвиток, в іншому разі він стає руйнівною силою [Вовканич, Цапок, Соломчак 2007, 246; Ревак 2013, 138]. Духовність С. Й. Вовканич розуміє не лише в релігійному сенсі, а й як “передавання нагромадженої духовної, культурної, інтелектуальної, зрештою соціальної спадщини нації наступним поколінням” [Вовканич, Цапок, Соломчак 2007, 245]. Духовно-інтелектуальний потенціал у його розумінні тісно пов’язаний з національною ідеєю [Вовканич 2012, 99]. Ключову роль творення та реалізації духовно-інтелектуального потенціалу відіграє “національна еліта (наукова, освітянська, менеджерська, художня, релігійна тощо) як духовно-інтелектуальна чолівка нації” та

“духовно-інтелектуальний когнітаріат” – “елітоформувальне ядро нації, як її провідна верства творення знань світового рівня для випереджального поступу” [Вовканич 2012, 105, 107].

У цій статті ми пропонуємо розглянути процеси розвитку та реалізації інтелектуального потенціалу Японії у ХХ ст. на прикладі школи Кіото (*кьо́то такуха* 京都学派)¹. Вона є найяскравішим явищем у японській філософії ХХ ст. – недаремно, наприклад, Кумано Суміхіко² поміщає її в центр свого історико-філософського огляду [Кумано 2009, 5–150]. Саме з неї починається в Японії філософія західного типу [Огава 2013, 136]. Джеймс Гейсіг стверджує: “Філософи школи Кіото дали нам світову філософію, що належить до спільної спадщини так само законно, як і західні філософії, з якими ці філософи боролися й з яких вони черпали натхнення” [Heisig 2001, 9]. Отже, школа Кіото спромоглася створити оригінальний інтелектуальний продукт – новий філософський напрям на основі синтезу традиційної японської та західної думки. Твори представників школи перекладені багатьма мовами, їй присвячено чимало досліджень як у Японії, так і на Заході, що свідчить про попит на цей продукт у сучасному світі.

Сучасний японський філософ Охасі Рьосукі (大橋良介, нар. 1944) виділяє чотири покоління школи Кіото: перше складають її засновник Нісіда Кітаро (西田幾多郎, 1870–1945) та Танабе Хадзіме (田辺元, 1885–1962); друге – Хісамацу Сін’їці (久松真一, 1889–1980), Нісітані Кейдзі (西谷啓治, 1900–1990), Косака Масаакі (高坂正顕, 1900–1969), Сімомура Торатаро (下村寅太郎, 1900–1995), Кояма Івао (高山岩男, 1905–1993) та Судзукі Сігетака (鈴木成高, 1907–1988); до третього належать Уеда Сідзутеру (上田閑照, нар. 1924 р.), Цудзімура Коїці (辻村公一, 1922–2010) та Абе Масао (阿部正雄, 1915–2006); нарешті, до четвертого Охасі зараховує себе та кількох сучасних філософів [Carter 2013, 11–12]. Р. Картер до цього списку додає Вацудзі Тецуру (和辻哲郎, 1889–1960) та Кукі Сьодзо (九鬼周造, 1888–1941) як “асоційованих членів” школи [Carter 2013, 9–10]. Огава Хітосі відносить Вацудзі до “бічної лінії” школи [Огава 2013, 137]. Можна додати також Мікі Кійосі (三木清, 1897–1945), улюбленого учня Нісиди [Огава 2013, 151], проте деякі дослідники виключають його зі списку через захоплення марксизмом³. Найвідомішими представниками школи є Нісіда, Танабе та Нісітані [Carter 2013, 9; Heisig 2001, 5]. У рамках цієї статті ми вважаємо за доцільне обмежитися розглядом життя і творчості цих трьох філософів. Особливу увагу ми приділили Нісіді як засновнику школи.

С. Кагамлик, аналізуючи інтелектуальний потенціал українських церковних діячів ранньомодерного часу, виділяє три основні етапи його розвитку: 1) освітній рівень; 2) інтелектуальне становлення; 3) культурно-освітня практика [Кагамлик 2012, 214]. Ми будемо розглядати діяльність філософів школи Кіото за аналогічною схемою. Проте якщо в С. Кагамлик завершенням інтелектуального становлення є висвята в архієрейський сан, то для філософів школи Кіото цю межу доводиться визначати індивідуально. Крім того, третій етап у цьому разі доречніше назвати науково-освітньою діяльністю.

I. Нісіда Кітаро

Освіта. Дитинство філософа припало на період мейдзійських реформ та моди на західну культуру, проте воно пройшло у глухій провінції, куди зміни доходили повільно. Родина Нісиди була освічена: дід був знавцем китайської класики, батько – талановитим каліграфом та мав приватну школу, дід з боку матері мав добру бібліотеку. По закінченні сільської школи Нісіда Кітаро продовжив навчання в м. Канадзаві, де його вчителями були визначні представники останнього покоління конфуціанців старої формації – Інокуці Мотоку (井口孟篤, бл. 1811–1884) та Міяке Сінкен (三宅真軒, 1853–1933). Перший з них був учнем відомого конфуціанця Ясуї Соккена (安井息軒, 1799–1876), послідовника школи Хаясі Радзана (林羅山,

1583–1657) – офіційного напрямку чжусіанства доби Едо; другий був послідовником іншого напрямку, “ханьської науки”, та глибоким знавцем “Лунь юю” [Yusa 2002, 10–11, 22]. Про рівень знань Нісіди Кітаро свідчить те, що у 12 чи 13 років він уже давав приватні уроки з “Мен-цзи” [Yusa 2002, 5–11]. Конфуціанське виховання залишило глибокий слід в особистості мислителя: він вільно володів класичною китайською мовою – *веньянем* (у її японському варіанті – *камбун*), писав нею вірші в традиційному стилі та при нагоді цитував китайську класику⁴.

Із буддизмом Нісіда познайомився завдяки матері, ревній вірянці школи Чистої Землі [Yusa 2002, 6]. Зацікавлення дзен-буддизмом прийшло вже в студентські роки – завдяки другу Нісіди, Судзукі Тейтаро (鈴木貞太郎, духовне ім'я Дайсецу 大拙, 1870–1966)⁵. 1891 р. Нісіда почав практикувати дзен під керівництвом Імакіта Косена (今北洪川, 1816–1892), майстра школи Ріндзай, настоятеля монастиря Енгакудзі в Камакурі [Yusa 2002, 36]. Таким чином, Нісіда з дитинства був прилучений до двох великих вчень японської традиції – конфуціанства і буддизму.

Але він здобув і освіту західного типу⁶. У школі в Канадзаві Нісіда вивчав англійську та німецьку мови, в університеті – ще французьку й латину [Yusa 2002, 19, 32, 35]. Одним з його перших вчителів англійської був носій мови – Орландо Бентон [Yusa 2002, 20]. Вже у шкільні роки Нісіда написав есе про Руссо та переклав з англійської твір В. Скотта “Останній менестрель” [Yusa 2002, 25–26]. Для японців на початку доби Мейдзі Захід насамперед асоціювався з природничими й точними науками. З ними Нісіда також познайомився у школі в Канадзаві. Він особливо захоплювався математикою – настільки, що навіть думав обрати її за професію [Yusa 2002, 15–16, 22–23].

Проте найважливішим для Нісіди, безперечно, було знайомство із західною філософією: у шкільній бібліотеці в Канадзаві він знайшов англійські переклади “Логіки” Гегеля й “Критики чистого розуму” Канта. Відтак у 18 років Нісіда вирішив стати філософом. У 1891–1894 рр. у Токійському імператорському університеті він слухав лекції Людвіга Буссе (Busse, 1862–1907) та Рафаеля фон Кебера (von Koeber, 1848–1923). Л. Буссе, учень Рудольфа Германа Лотце (1818–1906), викладав філософію в Токіо з 1887-го по 1892 р. Згодом, згадуючи свого першого викладача філософії, Нісіда писав, що студенти Буссе були “в певному сенсі учнями Лотце у другому поколінні” [Yusa 2002, 31, 34–35]. Як бачимо, Нісіда застосовує тут до європейської філософії поняття “лінії передачі вчення”, характерне для традиційної японської культури. Р. фон Кебер, який змінив Буссе на посаді викладача філософії, був яскравою й різнобічно обдарованою особистістю: крім філософії, викладав також класичні мови та музику (він закінчив консерваторію). Під впливом Кебера сформувалося ціле покоління провідних японських інтелектуалів, включаючи філософів Кукі Сюдзо та Вацудзі Тецуру. Дипломна робота Нісіди була присвячена Г'юю [Yusa 2002, 38–40].

Інтелектуальне становлення. Цей період у житті Нісіди тривав від закінчення Токійського імператорського університету (1894 р.) до призначення на посаду доцента Імператорського університету Кіото (1910 р.). У цей час він не мав постійної роботи, часом був безробітним, часом вчителював у різних школах. Водночас у 1894–1905 рр. Нісіда серйозно практикував дзен школи Ріндзай; його вчителями були визначні майстри Сецумон Генсьо (雪門玄松, 1850–1915) та Кокан Сохо (虎関宗補, 1839–1903) [Yusa 2002, 49–55]. У 1901 р. Нісіда дістав від Сецумона Генсьо буддійське духовне ім'я Сунсін 寸心, дослівно “серце (душа) розміром в один *сун*”⁷. Згідно з поясненням М. Юси, сенс імені в тому, що маленьке серце може містити весь Всесвіт [Yusa 2002, 65]. У процесі багаторічної практики Нісіда пережив просвітлення – *кенсьо*⁸ [Yusa 2002, 71–72]. Важливо звернути увагу на те, що дзенські вчителі Нісіди, при всій їхній безперечній ортодоксальності, були й новаторами. Зокрема, Імакіта Косен започаткував рух дзен-буддистів – мирян [Yusa 2002, 349].

Сецумон Генсьо закликав повернутися до простоти й суворих правил китайського чань-буддизму і спеціально їздив до Китаю вивчати традицію чань [Yusa 2002, 49–50]. З 1906 р. Нісіда цілком присвячує себе філософії: він вивчає праці Вільяма Джеймса та Анрі Бергсона, пише низку важливих статей [Yusa 2002, 96–99].

Науково-освітня діяльність. Початок університетської кар'єри Нісіди ознаменувався публікацією 1911 р. його першої книги “Дослідження блага” (*Дзен-но кенкю 善の研究*), яка засвідчила його філософську зрілість. Книга незабаром стала бестселером [Yusa 2002, 129–130]. Вже за два роки по тому Нісіда, здобувши ступінь доктора і звання професора, почав працювати над наступною великою працею – “Інтуїція та рефлексія у самосвідомості” (*Дзікаку-ні океру цюоккан то хансей 自覚に於ける直観と反省*), яку завершив 1917 р. У проміжку, 1915 р., він опублікував збірку статей під назвою “Думка та досвід” (*Сісаку то тайкен 思索と体験*). До того ж 1917 р. було видано його курс лекцій “Сучасна ідеалістична філософія” (*Гендай-ні океру рісосуґі-но тецугаку 現代に於ける理想主義の哲学*). У першій половині 1920-х рр. вийшли ще дві книжки – “Проблема свідомості” (*Ісікі-но мондай 意識の問題*) та “Мистецтво і мораль” (*Гейдзюцу то дотоку 芸術と道德*). Остання велика праця Нісіди, написана в університеті, – “Від діяча до глядача” (*Хатараку моно кара міру моно е 働くものから見るものへ*), – вийшла 1927 р., за рік до його виходу на пенсію.

Водночас Нісіда приділяв увагу організаційній діяльності, формуючи кістяк майбутньої школи: він, зокрема, запросив до Імператорського університету Кіото Танабе Хадзіме (1919 р.), Вацудзі Тецуро (1925 р.) та Кукі Сюдзо⁹ [Carter 2013, 10, 63, 127; Yusa 2002, 216]. Нісіда виховав цілу генерацію визначних філософів, серед яких уже згадані Хісамацу Сін'їці, Мікі Кійосі, Нісітані Кейдзі, Косака Масаакі, Сімомура Торатаро, Кояма Івао, а також Тосака Дзюн (戸坂潤 1900–1945), який згодом, перейшовши на марксистські позиції, зайняв критичну позицію щодо ідей вчителя [Кумано 2009, 103–106; Огава 2013, 153–154]. Проте саме він першим звернув увагу на те, що коло учнів і послідовників Нісіди утворює нове явище, яке він назвав “школою Кіото” [Heisig 2001, 3; Yusa 2002, 232, 250; Огава 2013, 140]. Як зазначає Юса Міцкіко, Нісіда зробив внесок у формування школи Кіото “насамперед тим, що надав своїм учням інтелектуальну свободу” [Yusa 2002, xviii].

Професійна діяльність Нісіди як викладача була пов'язана із західною філософією – про це свідчить список прочитаних ним курсів: там немає жодного, присвяченого Сходу [Yusa 2002, 218–219]. Крім загальних дисциплін, Нісіда читав спецкурси й проводив семінари з праць Арістотеля, Гегеля, Бергсона, Гуссерля, Канта, Ляйбніца, Лотце, Фіхте та ін. Якщо ж згадувати тих філософів, що вплинули на його власну творчість, то це мало не всі значні мислителі Заходу – від Платона й Арістотеля до неокантіанців, Джеймса, Бергсона та Гуссерля. З останнім Нісіда листувався в 1923–1931 рр. [Yusa 2002, 160]; він познайомив японців із вченням Гуссерля і визнаний як засновник феноменологічного напрямку в Японії [Steinbock 1998, 226]. Завдяки знанню мов Нісіда читав праці західних філософів в оригіналі.

Особливе місце в його житті посіла німецька мова: він викладав її багато років, нерідко записував нею важливі думки у щоденнику. Так, 3 липня 1927 р. Нісіда Кітаро пережив глибокий містичний досвід; у своєму щоденнику він намалював червоним олівцем сяюче сонце і написав: “Wiedergeburt, aus bösem Traum erwacht” (“Нове народження, прокинувся від поганого сну”) [Yusa 2002, 215]. У вільний час Нісіда перекладав японською мовою поезію Гете. Зокрема, він спеціально переклав вірш Гете “Нічна пісня скитальця” для надгробка Кукі Сюдзо [Yusa 2002, 220, 331].

На пенсії Нісіда продовжував активно працювати над новими філософськими книгами: “Самосвідома структура універсального” (*Іппанся-но дзікакутекі тайкей 一般者の自覚的体系*, 1929 р.), “Самосвідома детермінація ніщо” (*Му-но дзікакутекі гентей 無の自覚的限定*, 1932 р.), “Фундаментальні проблеми філософії”

(Тецуґаку-но компон мондай 哲学の根本問題, 1933–1934 pp.) у 2 частинах, “Проблеми японської культури” (*Ніхон бунка-но мондай 日本文化の問題*, 1940 p.). У 1935–1945 pp. вийшло сім томів збірників його філософських статей. У цей період він розвиває концепцію *басьо*¹⁰ та логіки *басьо*, над якою почав працювати в середині 1920-х pp., а також розробляє нову теорію – теорію історичного світу (*рекісітекі секай 歴史の世界*). Останню свою працю – “Логіка місця і релігійний світогляд” (*Басьотекі ронрі то сюкьотекі секайкан 場所的論理と宗教的世界観*) – Нісіда закінчив за два місяці до смерті.

Усе життя Нісіда цікавився новими досягненнями в науці, особливо у фізиці. Він брав активну участь (фактично був ініціатором) в організації візиту до Японії А. Ейнштейна в 1922 р. [Yusa 2002, 185–187]. Навіть в останні роки життя, тяжко хворий, він вивчав праці Гейзенберга з квантової теорії та Макса Планка з теорії причинності [Yusa 2002, 319]. У 1940-ві pp. брав участь у створенні Технологічного інституту розвитку Азії (*Коа коґьо дайґаку 興亜工業大学*), нині Технологічний інститут Ціба (*Ціба коґьо дайґаку 千葉工業大学*), – найстарішого технічного вишу в Японії [Коміуа 2017].

Заслуги Нісіди було визнано в Японії та неодноразово відзначено. 1927 р. його обрано членом Японської імператорської академії [Yusa 2002, 215]. 1940 р. Нісіду було нагороджено орденом Культури. 1941 р. Нісіді, як визначному вченому, надано почесне право виступити з новорічною лекцією перед імператором – вперше такої честі удостоївся філософ [Yusa 2002, 300]. У своїй лекції Нісіда говорив про роль філософії як дисципліни, що об’єднує спеціальні галузі науки, необхідність для кожної країни знайти своє місце у глобальному світі, застерігав від крайнощів як індивідуалізму, так і тоталітаризму [Yusa 2002, 311–318].

Як зазначає Роберт Картер, Нісіда – “перший модерний японський філософ світового значення” [Carter 2013, 4]. Його праці з 1940 р. почали перекладати й видавати на Заході; нині вони перекладені на англійську, німецьку, французьку, іспанську, італійську, китайську, корейську та інші мови. Ідеї Нісіди знайшли й прикладне застосування в царинах, на позір далеких від філософії: під їхнім впливом було розроблено новий напрям – *кансей 感性*, що знайшов застосування в дизайні, інженерії, менеджменті й маркетингу [Levy 2013, 86].

II. Танабе Хадзіме

Освіта. Танабе Хадзіме народився 1885 р. в Токіо. Його батько, директор відомої приватної школи, був ученим – знавцем китайської класики, тож конфуціанське виховання вплинуло на всю творчість філософа [Ozaki 1990, 1]. 1904 р. Танабе вступив на математичний факультет Токійського імператорського університету, але вже наступного року перевівся на філософський факультет. По закінченні (1908 р.) працював учителем англійської мови в середній школі [Heisig 2001, 107]. Пізніше викладав також німецьку. Таким чином, як і Нісіда, Танабе був з дитинства прилучений як до конфуціанської традиції, так і до західної науки. Можна також зауважити спільне з Нісідою серйозне захоплення математикою та високий рівень володіння західними мовами.

Інтелектуальне становлення. Одзакі Макото поділяє творчість Танабе на три періоди – ранній (до 1927 р.), середній (1927–1945) та пізній (1945–1962) [Ozaki 1990, 3, 10–11]. Ранній період відповідає інтелектуальному становленню філософа: у цей час він познайомився з Нісідою, захистив докторську дисертацію, навчався в Німеччині, опублікував перші праці.

У 1913 р. Танабе був призначений викладачем на факультет природничих наук в Університеті Тохоку, де читав курс “Вступ до науки” [Ozaki 1990, 2; Кумано 2009, 40]. З цього почалася його філософська кар’єра: у своїх лекціях він зосереджувався на фундаментальних проблемах науки, спираючись на німецькі тексти; захопився

неокантіанством – П. Г. Наторпом та Г. Когеном, згодом – Г. Ріккертом [Heisig 2001, 107]. За свідченням Р. Картера, Танабе викладав в університеті також німецьку мову [Carter 2013, 63].

Того ж самого року він вперше зустрівся з Нісідою, і вони почали листуватися. Їхнє листування тривало з 1914-го по 1917 р. [Yusa 2002, 151]. У цей час Танабе серйозно зацікавився дзен-буддизмом, і Нісіда радив йому не лише читати, а й практикувати дзен [Yusa 2002, 156–158]. Слід зазначити, що вже у своїй першій публікації – “Про судження” (*Сотей хандан-ні цуйте* 措定判断について, 1910 р.) – Танабе спирався на ідеї Нісіди, зокрема на його концепцію чистого досвіду [Ozaki 1990, 2].

У зазначений період головними предметами досліджень Танабе були, з одного боку, математичні проблеми нескінченності, нескінченно малих величин тощо, з другого – проблеми етики, зокрема свободи волі [Ozaki 1990, 3–4]. Після публікації перших книжок – “Сучасні природничі науки” (*Сайкін-но сідзен катаку* 最近の自然科学, 1915 р.) та “Вступ до науки” (*Катаку гайрон* 科学概論, 1918 р.) – Танабе захистив 1918 р. в Імператорському університеті Кіото докторську дисертацію “Дослідження філософських принципів математики” (*Сурі тецугаку кенкю* 数理哲学研究) [Ozaki 1990, 3; Ozaki 2001, 2; Кумано 2009, 41]. 1919 р. Нісіда запросив Танабе на посаду доцента кафедри філософії [Ozaki 1990, 3].

У 1922–1924 рр. Танабе за грантом Міністерства освіти навчався в Німеччині: спочатку в Берліні в неокантіанця Алоїза Ріля (Riehl, 1844–1924), потім у Фрайбурзі в Гуссерля і нарешті в Марбурзі в Гайдеггера [Carter 2013, 63–64; Ozaki 1990, 3]. На Гуссерля молодий японець справив приємне враження, і великий німецький філософ попросив його прочитати цикл лекцій з філософії Нісіди в себе вдома. Лекції мали успіх; серед слухачів були Гайдеггер та математик Ернст Цермело (Zermelo, 1871–1953) [Parkes 1996, 93]. З Гайдеггером Танабе незабаром стали друзями [Heisig 2001, 108; Parkes 1996, 85].

По поверненні до Японії 1924 р. Танабе опублікував статтю “Новий поворот у феноменології: феноменологія життя Гайдеггера” (*Генсьогаку-ні океру атарасій тенко – Хайдета-но сей-но генсьогаку* 現象学に於ける新しい転向 – ハイデガーの生の現象学), яку Г. Паркес називає “першим істотним коментарем на його (Гайдеггера. – С. К.) думку з опублікованих будь-якою мовою” [Parkes 1996, 86]. Того ж самого року Танабе на прохання Нісіди підготував і прочитав меморіальну лекцію, присвячену 200-річчю Канта, потім читав лекційні курси з філософії Фіхте та Шеллінга, захопився Гегелем [Carter 2013, 64; Heisig 2001, 108]. Тоді ж вийшла книга Танабе “Телеологія Канта” (*Канто-но мокутекірон* カントの目的論) [Ozaki 1990, 8]. Як бачимо, у середині 1920-х рр. Танабе вже цілком сформувався як філософ, але ще не набув самостійності думки, лишаючись загалом послідовником Нісіди.

Науково-освітня діяльність. 1927 р. Танабе Хадзіме був призначений на посаду професора Університету Кіото. Через три роки, 1930 р., виходить його стаття “Прохаю пояснення Нісіди-сенсея” (*Нісіда-сенсей-но осіе-о аору* 西田先生の教えを仰ぐ), яка містила критику ідей метра і знаменувала розрив у стосунках двох філософів [Heisig 2001, 109; Yusa 2002, 231–232]. З цього моменту Танабе починає розробляти власну філософію, відмінну від ідей Нісіди, – логіку видів (*сю-но ронрі* 種の論理), пише низку праць, пов’язаних із нею (докладніше про це див.: [Ozaki 2001]). Як зазначає Одзакі Макото, посилаючись на Тамуру Йосіро 田村芳朗, відмінності у філософських позиціях Нісіди й Танабе репрезентують “опозицію між абсолютним монізмом і відносним дуалізмом, що виникла в японській буддистській думці, зокрема відмінність між концепцією Одвічної Просвітленості (*хонтаку* 本覚) школи Тендай і новими формами буддизму доби Камакура” [Ozaki 1990, 2].

У цей період Танабе проявляв інтерес і до японської традиції. Так, 1928 р. виходить його праця “Про конфуціанську онтологію” (*Дзюкьотекі сондзайрон-ні цуйте* 儒教的存在論に就いて) [Ozaki 1990, 13], а 1939 р. – дослідження про ідеї

дзен-буддійського філософа XIII ст. Догена (道元, 1200–1253) «Мої філософські погляди на “Сьобогендзо”»¹¹ (*Сьобогендзо-но тецугаку сікан* 正法眼藏の哲学私観). Вплив буддизму (ймовірно, “Лотосової сутри”) виявляється і в тому, що Танабе називає себе “бодгісаттвою”, тобто людиною, яка присвятила себе спасінню інших живих істот [Ozaki 1990, 11–12].

Відомо, що Танабе дуже багато читав, віддаючи перевагу першоджерелам, по можливості – в оригіналі. Так, у своїх лекціях з “Феноменології духу” Гегеля японський філософ спирався на німецький оригінал книги. Танабе був дуже популярним лектором, його аудиторії були завжди переповнені слухачами – як студентами, так і викладачами. До лекцій він готувався дуже серйозно, під час викладання не користувався конспектами [Heisig 2001, III]. Серед численних учнів Танабе були, зокрема, відомі філософи Абе Масао та Цудзімура Коїці.

За кілька місяців до кінця війни Танабе вийшов на пенсію й оселився в хатинці в горах у Кіта-Каруйдзава, у префектурі Гумма [Carter 2013, 66]. Там він заглибився у філософське осмислення поразки Японії у війні та повоєнної кризи. Плодом його роздумів став *opus magnum* – трактат “Філософія як метаноетика” (*Дзантедо-то сіте-но тецугаку* 懺悔道としての哲学, 1946 р.). У ній Танабе стверджує, що після Другої світової війни єдина можлива форма філософії – це шлях *метаної* (гр. μετάνοια – “зміна поглядів; каяття”), що є водночас трансценденцією ноетики (пізнання за допомогою розуму), тобто *мета-ноетикою*. Це шлях “абсолютної критики” розуму, який має померти, щоби відродитися завдяки силі Абсолюту. Ця теорія спирається на філософське переосмислення ідей буддійського мислителя Сінрана (親鸞, 1173–1263); Танабе запроваджує до сучасного філософського дискурсу буддійські поняття *дзанте* 懺悔 (“каяття”) та *тарікі* 他力 (“сила Іншого”) в новому значенні [Tanabe 1990].

У ті ж роки філософ піддає ревізії свою логіку видів, що відображено в його праці “Діалектика логіки видів” (*Сю-но ронрі-но бенсьохо* 種の論理の弁証法, 1947). В останні роки життя він написав низку праць з філософії математики та фізики [Ozaki 1990, 15–16]. Як зазначає Одзакі, “його кар’єра починається з філософії науки, включно з математикою, досягає свого апогею у філософії релігії, що поділяється на два типи, тобто буддійський шлях метаної та діалектичне обґрунтування християнства, та завершується знову філософією науки, хоча цілком відмінною від першої” [Ozaki 2001, ix].

За наукові заслуги Танабе 1952 р. було нагороджено орденом Культури. Було їх визнано й на Заході: 1957 р. за рекомендацією Гайдеггера Танабе здобув почесне звання доктора філософії Фрайбурзького університету [Carter 2013, 66]. Праці Танабе не такі відомі у світі, як праці Нісіди, проте вони також перекладені на англійську, німецьку та французьку мови (огляд основних перекладів див.: [Ozaki 2001, 3]). На думку Одзакі Макото, філософія релігії Танабе Хадзіме є дуже важливою для християнсько-буддійського діалогу, натомість його ідеї в галузі філософії фізики та математики є перспективними з погляду можливого об’єднання теорії відносності та квантової теорії на засадах логіки видів [Ozaki 1990, 15, 17; Ozaki 2001, 3–4].

III. Нісітані Кейдзі

Освіта. Нісітані Кейдзі народився 1900 р. на маленькому островці у Внутрішньому Японському морі, у префектурі Ісікава. У дитинстві хлопчик був хворобливий – у сімнадцять років був змушений перервати шкільне навчання через туберкульоз. Лікуючись на Хоккайдо, майбутній філософ читав романи Нацуме Сосекі (夏目漱石, 1867–1916), у яких натрапив на згадки про дзенський стан свідомості. Це зацікавило юнака, і він звернувся до книг Судзукі Дайсецу [Carter 2013, 92; Heisig 2001, 183]. Так відбулося перше знайомство з дзен-буддизмом.

Згодом Нісітані навчався в Токіо, у престижній школі [Carter 2013, 92; Heisig 2001, 183]. Як згадував він сам, у юності йому найбільше подобалися Ніцше і Достоевський, Емерсон і Карлайл, а також Біблія і св. Франциск Ассизький, а з японських авторів – Нацуме Сосекі та дзен-буддійські майстри Хакуїн (白隠, 1686–1768) і Такуан (沢庵, 1573–1645) [Parkes 1999, 367–368]. Крім того, юнак жадібно читав Толстого, Ібсена і Стріндберга [Parkes 1999, 380].

По закінченні школи Нісітані збирався стати дзен-буддійським ченцем, проте знайомство з книгою Нісиди “Думка та досвід” стало вирішальним: хлопець вступив на філософський факультет Імператорського університету Кіото. Там він навчався в Нісиди й Танабе. Дипломну роботу присвятив філософії Шеллінга [Carter 2013, 92; Heisig 2001, 183].

Інтелектуальне становлення. По закінченні університету (1924 р.) Нісітані вісім років викладав філософію в школі [Heisig 2001, 183]. З 1928 р. він викладав в Університеті Отані в Кіото, а з 1932 р. почав читати лекції в Імператорському університеті Кіото і через три роки дістав посаду доцента.

Коло наукових зацікавлень Нісітані в той період доволі широке – він продовжував вивчати філософію Шеллінга, переклав його праці “Філософське дослідження про сутність людської свободи” та “Філософія та релігія”, досліджував твори Майстра Екгарта, писав про естетику Канта, релігійне почуття, історію містицизму, філософію Плотіна. Згодом до цього додалася філософія Арістотеля, а тоді молодий філософ під впливом Дільтея узявся й до філософської антропології [Carter 2013, 92–93; Heisig 2001, 184].

Не був забутий і дзен-буддизм. 1936 р. Нісітані поїхав до Камакури, до монастиря Енгакудзі, з рекомендаційним листом від Судзукі Дайсецу до майстра Фурукави Гьодо (古川堯道, 1872–1961), де почав практикувати дзен. За сімейними обставинами навчання довелося перервати, але ненадовго – наступного року Нісітані відновив заняття в монастирі Сьококудзі, розташованому неподалік від його дому, під керівництвом Ямадзакі Тайко (山崎大耕, 1876–1966), майстра школи Ріндзай. Філософ продовжував цю практику подальші 24 роки (за винятком двох років, проведених за кордоном). 1943 р. він дістав від вчителя ім'я Кейсей 溪聲 – “Голос струмка в долині”¹² [Heisig 2001, 184].

1937 року Нісітані отримав стипендію Міністерства освіти на навчання у Франції під керівництвом Анрі Бергсона, проте через хворобу французького філософа це виявилось неможливим. Нісітані дозволили навчатися в Гайдельберзі у Гайдеггера [Carter 2013, 93]. Протягом двох років Нісітані слухав лекції Гайдеггера з філософії Ніцше. Наприкінці написав есей, де порівнював “Так казав Заратустра” з філософією Майстра Екгарта [Parkes 1999, 367, 371]. Гайдеггер запрошував Нісітані до себе додому і з великою цікавістю розпитував його про дзен-буддизм [Parkes 1996, 103–104].

Науково-освітня діяльність. Повернувшись до Японії Нісітані вже цілком зрілим філософом. 1940 р. вийшла його перша книга “Філософія елементарної суб’єктивності” (*Конгентекі сютайсей-но тецугаку* 根源的主体性の哲学), 1941 р. – невелика книжка з політичної філософії “Погляд на світ та погляд на державу” (*Секайкан то коккакан* 世界観と国家観) [Heisig 2001, 195–196]. У 1941–1942 рр. філософ брав участь у дискусіях із суспільно-політичної проблематики, які публікувалися в журналі “Цюокорон” 中央公論. Його погляди викликали незадоволення і навіть гнів як у влади та у військових колах, так і в “лівої” опозиції [Heisig 2001, 200–201, 204].

1943 р. Нісітані очолив кафедру релігії в Університеті Кіото. Двома роками пізніше захистив докторську дисертацію з філософії релігії [Carter 2013, 95]. Однак 1945 р. американська окупаційна влада заборонила йому викладати, звинувативши в підтримці милітаризму. У період вимушеного дозвілля Нісітані написав такі важливі праці, як “Дослідження Арістотеля” (*Арісутетересу ронко* アリストテレス論攷, 1948), “Бог та абсолютне Ніщо” (*Камі то дзеттай му* 神と絶対無, 1948) та

“Нігілізм” (*Ніхирідзуму* ニヒリズム, 1949)¹³. У “Нігілізмі” він знову повертається до Ніцше. На думку Грема Паркеса, Нісітані мав перевагу перед західними інтерпретаторами Ніцше, бо його рідна філософська традиція була не метафізична, а часом навіть антиметафізична [Parkes 1999, 368].

По закінченні окупації Нісітані 1952 р. повернувся на попередню посаду. [Carter 2013, 94]. 1958 р. перейшов на кафедру історії філософії. У цей час він написав одну зі своїх найвідоміших праць – “Що таке релігія?” (*Сюкьо то ва нані ка 宗教とは何か*, 1961)¹⁴. 1963 р. Нісітані вийшов на пенсію, однак продовжував активну науково-освітню діяльність: обіймав посаду професора в Університеті Отані, був запрошений до Гамбурга для читання лекційного курсу, виступав з публічними лекціями, брав участь у конференціях, дискусіях та круглих столах, їздив до США та Європи. Філософ активно підтримував контакти з іноземними колегами завдяки доброму володінню розмовною англійською та німецькою мовами. 1965 р. він очолив редакцію журналу “The Eastern Buddhist”, заснованого Судзукі Дайсецу. 1971 р. його було обрано президентом Конференції з релігії в сучасному суспільстві, і він залишався на цій посаді до кінця життя [Heisig 2001, 186–187].

Праці Нісітані перекладені на декілька західних мов: англійську, німецьку, італійську, іспанську. Серед його учнів – такі відомі філософи, як Абе Масао та Уеда Сідзутеру. Заслуги Нісітані визнано як на батьківщині, так і на Заході: 1970 р. його нагороджено орденом Священного Скарбу, 1972 р. – медаллю Гете, найвищою нагородою Гете-інституту, а 1982 р. йому присвоєно звання заслуженого працівника культури. У день смерті, 24 листопада 1990 р., йому було надано 4-й придворний ранг і нагороджено орденом Вранішнього Сонця. Особисту бібліотеку Нісітані, яка складала 4100 томів японською мовою і тисячу – іноземними мовами, було передано після його смерті Університету Отані [Heisig 2001, 187].

Висновки. Успіх школи Кіото забезпечило творче поєднання традиційної японської (насамперед буддійської) думки з європейською. Таким чином, Нісіда і його учні та послідовники спромоглися успішно реалізувати інтелектуальний потенціал, створений традиційною японською культурою (не лише релігійно-філософську думку, а й психотехніки дзен-буддизму), при цьому повною мірою використали можливості, які давала модернізація, зокрема контакти із Заходом, для створення якісно нового інтелектуального продукту. Тобто було ефективно використано “форми вертикального (передача традиційної інформації від покоління до покоління) та горизонтального (творення нових знань, досвіду) руху інформації в суспільстві”, що й складає “магістральний шлях формування духовно-інтелектуального потенціалу кожної нації у світі” [Вовканич, Цапок, Соломчак 2007, 246–247]. Показово, що ніхто з японських філософів, котрі, відкинувши власну традицію, працювали тільки в рамках західної думки, не сягнув світового рівня.

Важливо звернути увагу на те, що зв’язок із традицією був безпосередній, а не лише теоретичний: Нісіда і Танабе отримали передачу знань від останніх представників традиційного конфуціанства, Нісіда і Нісітані – від дзен-буддійських вчителів. Так само й західну науку вони отримували безпосередньо з рук її найкращих представників. Окрім того, успіх філософів школи Кіото забезпечила різнобічна підготовка інтелектуалів, зокрема глибокі знання не лише в гуманітарних науках, а й у математиці та фізиці, а також добре володіння іноземними мовами.

Нісіда, Танабе та Нісітані створили власні нові, оригінальні філософські ідеї, концепції та теорії, а не лише еkleктичну суміш східної та західної думки. Їхня діяльність мала творчий, новаторський характер. Завдяки цьому японська філософія здобула всесвітнє визнання, що сприяло підвищенню престижу країни та зростанню цікавості до японської культури. Крім того, вперше в історії японська думка, засвоївши здобутки західної, вступила з нею в повноцінний діалог. Так, І. Паркес доводить, що ідеї школи Кіото завдяки спілкуванню Гайдеггера з Танабе, Нісітані та Мікі

Кійосі мали вплив на його філософію [Parkes 1996]. Дж. Гейсіг зазначає: “...наше прочитання Арістотеля і Декарта, Канта і Гегеля має змінитися після читання Нісіди, Танабе та Нісітані” [Heisig 2001, 9]. Варто зауважити також, що ідеї школи Кіото знаходять застосування і поза межами чисто академічної сфери.

Продуктом діяльності розглянутих нами лідерів школи Кіото стали не лише нові знання, ідеї, сконцентровані в текстах, а й спільнота інтелектуалів світового рівня, яка склала частину нової інтелектуальної еліти; було також виховано нові покоління “духовно-інтелектуального когнітаріату” (за формулюванням С. Й. Вовканича). Таким чином, було створено інтелектуальний потенціал більш високого рівня (в кількісному відношенні), до того ж якісно новий. На наш погляд, приклад школи Кіото заслуговує на подальше вивчення і може бути використаний у проектуванні розбудови інтелектуального потенціалу України.

¹ Ми використовуємо українську транслітерацію японських слів М. Федоришина, подовження голосних для спрощення не позначаємо. Ієрогліфічне написання наведено лише там, де це важливо з огляду на тему дослідження.

² Японські імена ми наводимо відповідно до прийнятого в Японії порядку: спочатку прізвище, потім власне ім'я.

³ Докладніше про критерії приналежності до школи Кіото див.: [Davis 2014].

⁴ Вплив конфуціанства на філософію Нісіди відзначає й Кумано Суміхіко [Кумано 2009, 15–16].

⁵ Відомий на Заході як Т. Д. Судзукі (T. D. Suzuki).

⁶ Докладніше про взаємодію традиційного японського та західного у формуванні особистості Нісіди Кітаро див. нашу статтю [Капранов 2012].

⁷ 1 сун – старовинна міра довжини, дорівнює приблизно 3,03 см.

⁸ *Кенсьо* 見性 (дослівно “бачення природи”) у дзен-буддизмі означає стан, у якому людина бачить, що її власна природа насправді є природою Будди [Дзен-но хон 1999, 36]. Згідно з К. Сато, *кенсьо* – це відчуття осяяння, а *саторі* – усвідомлення цього осяяння [див.: Пронников, Ладанов 1985, 156–157].

⁹ Кукі почав викладати в Університеті Кіото вже після свого повернення до Японії, 1929 р.

¹⁰ *Басьо* 場所 (дослівно “місце”) – специфічне поняття філософії Нісіди, близьке до понять хори у Платона, топоса в Арістотеля, поля свідомості у В. Джеймса, пов'язане також із поняттям поля в сучасній фізиці. Див. докладніше [Yusa 2002, 202–209].

¹¹ “Сьобогендзо” 正法眼藏 (“Скарбниця ока істинної Дгарми”) – зібрання праць Догена.

¹² Так тлумачить це ім'я Дж. Гейсіг. Дослівне значення – “Голос долини” або “Голос ущелини”.

¹³ В англ. перекладі – “Self-Overcoming of Nihilism”.

¹⁴ В англ. перекладі – “Religion and Nothingness”.

ЛІТЕРАТУРА

Агібалова Т. М. Марковані античністю лінгвокультуреми як засіб інтелектуалізації української літературної мови в словесній палітрі драматичних поем Лесі Українки // **Наукові записки Національного університету “Острозька академія”**. Серія: Філологічна. Вип. 30. Острог, 2012.

Вовканич С., Цапок С., Соломчак Т. Духовно-інтелектуальний потенціал України як соціогуманістичний імператив її національної ідеї в умовах євроінтеграції // **Вісник Львівського університету**. Серія економічна. Вип. 37 (1). Львів, 2007.

Вовканич С. Що Україні потрібно – залишкова гуманітарна політика чи нова соціогуманістична парадигма буття нації? // **Теле- та радіожурналістика**. Вип. 11. Львів, 2012.

Кагамлик С. Інтелектуальний потенціал та читацькі інтереси вищого українського духовенства ранньомодерного часу: характеристика маловідомих джерел дослідження // **Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка**. Вип. 14: Українознавство. Київ, 2010.

Кагамлик С. Інтелектуальний потенціал української церковної еліти ранньомодерного часу за свідченнями сучасників // **Українознавчий альманах**. Вип. 8. Київ, 2012.

Капранов С. В. Нісіда Кітаро (1870–1945): східноазійська та європейська культури у формуванні особистості філософа // **Мультиверсум. Філософський альманах**. Вип. 9 (117). Київ, 2012.

Кумпан С. М. Відтворення комічного потенціалу тексту в художньому перекладі (на прикладі новелістики Івліна Во) // **Вісник Дніпропетровського університету ім. Альфреда Нобеля. Серія “Філологічні науки”**, 2016, № 2 (12).

Манів С. З. Інтелектуальний потенціал: його суть та складові // **Економіка та держава**, 2009, № 6.

Петрова Л. П. **Власне ім'я як засіб поетичного мовлення (на матеріалі поезії Ліни Костенко)**. Автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01 / Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Харків, 2003. За адресою: <http://disser.com.ua/contents/3298.html> (станом на 5 червня 2017 р.).

Пронников В. Я., Ладанов И. Д. **Японцы (этнопсихологические очерки)**. Москва, 1985.

Ревак І. О. Наукові підходи до тлумачення сутності інтелектуального потенціалу // **Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія економічна**. Вип. 2. Львів, 2013.

Ткаченко В. А. Концептуально-аналітична система компетенцій формування інновацій росту інтелектуального потенціалу // **Вісник економічної науки**, 2012, № 1.

Чик А. Пам'ять в контексті інтелектуального потенціалу людини // **Українознавчий альманах**. Вип. 17. Київ, 2014.

Carter R. E. **The Kyoto School: An Introduction**. Albany, 2013.

Davis B. W. **The Kyoto School**. First published Feb. 27, 2006; substantive revision Nov. 11, 2014 // **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/> (accessed 31 May 2017).

Heisig J. **Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School**. Honolulu, 2001.

Komiya Kazuhito. Traditions, progress and challenges: Chiba Institute of Technology continues to evolve // **Guide to Chiba Institute of Technology 2017**, available at: www.ce.it-chiba.ac.jp/komiya/2017Guide.pdf (accessed 7 June 2017).

Levy P. Beyond kansei engineering: the emancipation of kansei design // **International Journal of Design**. Vol. 7, No. 2. 2013.

Ozaki Makoto. **Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstratio of Christianity**. Amsterdam – Atlanta, GA, 1990.

Ozaki Makoto. **Individuum, Society, Humankind: The Triadic Logic of Species According to Hajime Tanabe**. Leiden – Boston – Köln, 2001.

Parkes G. Rising sun over the Black Forest: Heidegger's Japanese connections // **May R. Heidegger's hidden sources: East Asian influences on his work**. London and New York, 1996.

Parkes G. Nietzsche and East Asian Thought: Influences, Impacts, and Resonances // **The Cambridge Companion to Nietzsche** / Ed. by B. Magnus and K. M. Higgins. Cambridge, 1999.

Steinbock A. Introduction: phenomenology in Japan // **Continental philosophy review**, 1998, No. 31.

Tanabe Hajime. **Philosophy as metanoetics** / Translated by Takeuchi Yoshinori with V. Viglielmo and J. W. Heisig. Berkeley – Los Angeles – London, 1990.

Yusa M. **Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro**. Honolulu, 2002.

Дзен-но хон 禅の本。 – 東京: 学習研究社、1999.

Кумано Суміхіко 熊野純彦。日本哲学小史。 – 東京: 中公文庫、2009.

Отава Хітосі 小川仁志。日本哲学のチカラ – 古事記から村上春樹まで。 – 東京: 朝日新聞出版、2013.

REFERENCES

Agibalova T. M. (2012), “Markovani antychnistiu linhvokul'turemy iak zasib intelektualizatsii ukrains'koi literaturnoi movy v slovesnij palitri dramatychnykh poem Lesi Ukrainky”, *Naukovi zapysky Natsional'noho universytetu “Ostroz'ka akademiia”*. Serii: Filolohichna, No. 30, pp. 3–5. (In Ukrainian).

Vovkanych S., Tsapok S. and Solomchak T. (2007), “Dukhovno-intelektual'nyj potentsial Ukrainy iak sotsiohumanistychnyj imperatyv ii natsional'noi idei v umovakh ievrointehratsii”, *Visnyk L'viv's'koho universytetu. Serii ekonomichna*, No. 37 (1), pp. 242–247. (In Ukrainian).

Vovkanych S. (2012), “Scho Ukraini potribno – zalyshkova humanitarna polityka chy nova sotsiohumanistychna paradyhma buttia natsii?”, *Tele- ta radiozhurnalistyka*, No. 11, pp. 97–110. (In Ukrainian).

Kagamlyk S. (2010), “Intelektual’nyj potentsial ta chytats’ki interesy vyschoho ukrains’koho dukhovenstva rann’omodernoho chasu: kharakterystyka malovidomykh dzherel doslidzhennia”, *Visnyk Kyivs’koho natsional’noho universytetu im. Tarasa Shvetchenka*, No. 14: Ukrainoznavstvo, pp. 24–26. (In Ukrainian).

Kagamlyk S. (2012), “Intelektual’nyj potentsial ukrains’koi tserkovnoi elity rann’omodernoho chasu za svidchenniamy suchasnykiv”, *Ukrainoznavchyy al’manakh*, No. 8, pp. 214–217. (In Ukrainian).

Kapranov S. V. (2012), Nisida Kitaro (1870–1945): skhidnoazijs’ka ta ievropejs’ka kul’tury u formuvanni osobystosti filosafofa, *Mul’tyversum. Filosofs’kyj al’manakh*, No. 9 (117), pp. 69–78. (In Ukrainian).

Kumpan S. M. (2016), “Vidtvorennia komichnoho potentsialu tekstu v khudozhn’omu perekladadi (na prykladi novelistyky Ivлина Vo)”, *Visnyk Dnipropetrovs’koho universytetu im. Al’freda Nobelja. Seriiia “Filolohichni nauky”*, No. 2 (12), pp. 270–275. (In Ukrainian).

Maniv S. Z. (2009), “Intelektual’nyj potentsial: joho sut’ ta skladovi”, *Ekonomika ta derzhava*, No. 6, pp. 51–55. (In Ukrainian).

Petrova L. P. (2003), *Vlasne im’ia iak zasib poetychnoho movlennia (na materialy poezii Liny Kostenko)*. Avtoref. dys. ... kand. filol. nauk: 10.02.01, Khark. nats. un-t im. V. N. Karazina, Kharkiv, available at: <http://disser.com.ua/contents/3298.html> (accessed 5 June 2017). (In Ukrainian).

Pronnikov V. Ja. and Ladanov I. D. (1985), *Japoncy (jetnopsihologicheskie ocherki)*, Nauka, Moscow. (In Russian).

Revak I. O. (2013), “Naukovi pidkhody do tlumachennia sutnosti intelektual’noho potentsialu”, *Naukovyj visnyk L’vis’koho derzhavnogo universytetu vnutrishnikh sprav, Seriiia ekonomichna*, No. 2, pp. 132–146. (In Ukrainian).

Tkachenko V. A. (2012), “Kontseptual’no-analitychna systema kompetentsij formuvannia inovatsij rostu intelektual’noho potentsialu”, *Visnyk ekonomichnoi nauky*, No. 1, pp. 175–191. (In Ukrainian).

Chyk A. (2014), “Pam’iat’ v konteksti intelektual’noho potentsialu liudyny”, *Ukrainoznavchyy al’manakh*, No. 17, pp. 50–53. (In Ukrainian).

Carter R. E. (2013), *The Kyoto School: An Introduction*, SUNI Press, Albany.

Davis B. W. “The Kyoto School”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (First published Feb. 27, 2006; substantive revision Nov. 11, 2014), available at: <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/> (accessed 31 May 2017).

Heisig J. (2001), *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Komiya Kazuhito (2017), “Traditions, progress and challenges: Chiba Institute of Technology continues to evolve”, *Guide to Chiba Institute of Technology 2017*, available at: www.ce.it-chiba.ac.jp/komiya/2017Guide.pdf (accessed 7 June 2017).

Levy P (2013), “Beyond kansei engineering: the emancipation of kansei design”, *International Journal of Design*, Vol. 7, No. 2, pp. 83–94.

Ozaki Makoto (1990), *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstratio of Christianity*, Rodopi, Amsterdam, Atlanta, GA.

Ozaki Makoto (2001), *Individuum, Society, Humankind: The Tradic Logic of Species According to Hajime Tanabe*, Brill, Leiden, Boston, Köln.

Parkes G. (1996), “Rising sun over the Black Forest: Heidegger’s Japanese connections”, in May R. *Heidegger’s hidden sources: East Asian influences on his work*, translated, with a complementary essay, by Parkes G., Routledge, London, New York, pp. 83–121.

Parkes G. (1999), “Nietzsche and East Asian Thought: Influences, impacts, and resonances”, in Magnus B. and Higgins K. M. (Ed.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 356–383.

Steinbock A. (1998), “Introduction: phenomenology in Japan”, *Continental philosophy review*, No. 31, pp. 225–238.

Tanabe Hajime (1990), *Philosophy as metanoetics*, translated by Takeuchi Yoshinori with V. Viglielmo and J. W. Heisig, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Yusa M. (2002), *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Zen-no hon (1999), Gakken kenkyūsha, Tōkyō. (In Japanese).

Kumano Sumihiko (2009), *Nihon tetsugaku shōshi*, Chūkō bunkō, Tōkyō. (In Japanese).

Ogawa Hitoshi (2013), *Nihon tetsugaku no chikara – Kojiki kara Murakami Haruki made*, Asahi shinbun shuppan, Tōkyō. (In Japanese).

Школа Кіото як приклад реалізації інтелектуального потенціалу Японії

С. В. Капранов

Статтю присвячено аналізу реалізації інтелектуального потенціалу Японії у ХХ ст. на прикладі філософської школи Кіото. За методологічну основу взято розробки сучасних українських вчених – С. Й. Вовканича, В. А. Ткаченка, С. Кагамлик та ін. Для дослідження обрано біографії трьох чільних представників школи Кіото – Нісиди Кітаро (1870–1945), Танабе Хадзіме (1885–1962) та Ніситані Кейдзі (1900–1990). У житті і творчості кожного з них виділено три етапи – освітній рівень, інтелектуальне становлення та науково-освітня діяльність. З проведеного дослідження випливає, що філософи школи Кіото спромоглися успішно реалізувати інтелектуальний потенціал, створений традиційною японською культурою, при цьому повною мірою використали контакти із Заходом для створення якісно нового інтелектуального продукту. Успіх філософів школи Кіото забезпечила різнобічна підготовка інтелектуалів, зокрема глибокі знання в математиці, фізиці, добре володіння іноземними мовами. Їхня діяльність мала творчий, новаторський характер. Завдяки їй японська філософія здобула всесвітнє визнання, що сприяло підвищенню престижу країни. Крім того, вперше в історії японська думка вступила в повноцінний діалог із західною. Продуктом діяльності розглянутих нами філософів стали не лише нові знання, ідеї, сконцентровані в текстах, а й спільнота інтелектуалів світового рівня, яка склала частину нової інтелектуальної еліти. Таким чином, було створено якісно новий інтелектуальний потенціал.

Ключові слова: інтелектуальний потенціал, японська філософія, школа Кіото

Школа Киото как пример реализации интеллектуального потенциала Японии

С. В. Капранов

Статья посвящена анализу реализации интеллектуального потенциала Японии в ХХ в. на примере философской школы Киото. За методологическую основу взяты разработки современных украинских ученых – С. И. Вовканича, В. А. Ткаченко, С. Кагамлык и др. Для исследования выбраны биографии трех видных представителей школы Киото – Нисиды Китаро (1870–1945), Танабэ Хадзимэ (1885–1962) и Ниситани Кэйдзи (1900–1990). В жизни и творчестве каждого из них выделены три этапа – образовательный уровень, интеллектуальное становление и научно-образовательная деятельность. Из проведенного исследования следует, что философы школы Киото смогли успешно реализовать интеллектуальный потенциал, созданный традиционной японской культурой, при этом в полной мере использовали контакты с Западом для создания качественно нового интеллектуального продукта. Успех философов школы Киото обеспечила разносторонняя подготовка интеллектуалов, в частности глубокие знания в математике, физике, хорошее владение иностранными языками. Их деятельность носила творческий, новаторский характер. Благодаря ей японская философия получила всемирное признание, что способствовало повышению престижа страны. Кроме того, впервые в истории японская мысль вступила в полноценный диалог с западной. Продуктом деятельности рассматриваемых нами философов стали не только новые знания и идеи, сконцентрированные в текстах, но и сообщество интеллектуалов мирового уровня, которое составило часть новой интеллектуальной элиты. Таким образом, был создан качественно новый интеллектуальный потенциал.

Ключевые слова: интеллектуальный потенциал, японская философия, школа Киото

Стаття надійшла до редакції 30.06.2017