

Л.Б. Карелова

Концепция времени у Кимуры Бина*

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

Статья посвящена рассмотрению концепции времени Кимуры Бина, японского ученого, занимающегося исследованиями на стыке психиатрии и философии, опиравшегося как на практический опыт взаимодействия с пациентами с разными видами расстройств личности, так и на осмысление обширного историко-философского материала. В центре внимания подход Кимуры Бина к проблемам времени сквозь призму популярной в японской мысли XX в. идеи «взаиморасположенности» (*айда*), а также особенности его интерпретации проблем соотношения настоящего, прошедшего и будущего, времени и вечности.

Ключевые слова: Кимура Бин, *айда*, вещь, событие, «сейчас», время, вечность, *bios*, *zoe*

Концепция времени Кимуры Бина – японского психиатра, принадлежащего к Dasein-аналитическому направлению, и философа-феноменолога (испытавшего влияние философии Мартина Хайдеггера, Нисиды Китаро и Вацудзи Тэцуро) – привлекает особое внимание, поскольку она была создана на основе философского осмысления трансформаций восприятия времени под воздействием различных психических заболеваний.

Кимура стал интересоваться проблемами ментальной патологии в результате знакомства с трудами по шизофрении японского психиатра Мураками Мусахаси, подходы которого были близки к Dasein-аналитике. Под впечатлением от работ Мураками он обратился к сочинениям Л. Бинсвангера и других последователей этого направления. Одновременно объектом его пристального внимания стали философские основы феноменологической антропологии, на которой базируется психотерапевтическая теория Dasein-анализа. Такие основы были заложены в книге Хайдеггера «Бытие и время», где последовательно был разработан философский Dasein-анализ. Исследования Хайдеггером феномена темпоральности помогли Кимуре в его изучении различных типов психических отклонений, а также дали толчок для его собственных философских изысканий. Не случайно основными для японского философа стали две центральные проблемы, которые рассматривались им в комплексе: проблема субъекта как самосознающего индивида, с одной стороны, и проблема времени – с другой.

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 13-03-00319 «Проблема пространства и времени в японской философской мысли XX в.».

Важной предпосылкой исследования проблем времени у Кимуры Бина стало сравнение представлений о времени у людей, страдающих деперсонализацией, шизофренией, меланхолией, и представлений, возникающих в повседневном опыте обычных здоровых людей.

Вещи и события. Время как вещь и время как событие

Как показывает Кимура Бин в своей книге «Время и “я”», мир является нам и как мир вещей, и как мир событий¹, которые выступают соответственно как осознаваемое бытие и факт бытия. Данная концепция, базирующаяся на анализе, говоря словами Хайдеггера, онтологического различия между понятиями «вещь» (*моно*) и «событие» (*кото*) в японском языке, развивалась в разное время и другими исследователями, в частности Вацудзи Тэцуро и Хиромасу Вагату. В этом контексте показательно следующее рассуждение Кимуры Бина о мире как «мире вещей»:

«То, что вещи заполняют мир, относится не только ко внешнему миру. Наш внутренний мир, сознание, также заполнено вещами... Чтобы увидеть какую-то вещь внешним или внутренним взглядом, мы должны дистанцироваться от нее... Все вещи суть объекты, и все объекты суть вещи...

Западная наука с древних времен принимала за золотое правило объективное видение вещей. Этимология слова “теория” происходит от греческого “видеть” (*theoria*). На Западе “видеть” таким образом стало означать “воспринимать”, “понимать”. Это стало фундаментальным положением не только для естественных наук, которые сделали объективное рассмотрение своим неотъемлемым качеством, но и наук в целом, включая философию.

Например, возьмем такую область философии, как онтология, вопрошающую о значении бытия. ...Бытие как таковое не является вещью. Но если мы представляем его как проблему в духе традиционной онтологии, вопрошая: “что есть бытие?”, “что за вещь представляет собой бытие?”, то “бытие” сразу становится вещью. Глядя на вещь, называемую бытие, извне, мы облакаем его в спекуляции относительно того, чем оно является и чем не является. Объект вопрошания “что это?” или “как это существует?” – всегда объективированная вещь. Он обозначается как “эта вещь” или “та вещь” и таким образом становится зафиксированным. “Бытие” прекращает быть, когда оно превращается в объект вопрошания путем постановки вопроса “что?”. Быть – это некий факт, который мы понимаем только в процессе бытия. Но если мы называем это фактом, оно снова становится вещью. Нам ничего не остается, как говорить – “бытие – это такая вещь”.

Таким путем, применяя наше сознание, мы обитаем в мире, повсюду населенном вещами как снаружи, так и внутри. Не только наши тела представляют собой вещи, но и наше “я”, его самоидентичность и сознания других, до тех пор, пока мы смотрим на них, предстают перед нашими глазами как вещи» [Кимура, 1982, с. 5–6].

Если вещи, согласно Кимуре, чтобы существовать, должны занимать пространственный объем и одновременно не могут занимать одно и то же место в пространстве, ситуация в корне отличается, когда речь идет о событиях. Характеризуя события, Кимура пишет: «То, что я существую, и то, что сижу за столом, слушаю музыку, размышляю о времени и записываю свои мысли в форме предложений на листах бумаги, все эти события происходят одновременно. Пока я не объективирую их как вещи, направляя на них интенциональное сознание, все эти события без взаимного исключения одновременно развертываются посредством погруженности в тот факт, что я существую здесь в настоящее время» [там же, с. 17].

¹ Разделение двух способов существования бытия и времени – как вещей и как событий – заложено в японском языке, где существуют особые вспомогательные формальные существительные *моно* (вещь) и *кото* (дело).

Вместе с тем Кимура подчеркивает, что события и вещи не предстают как взаимоисключающие альтернативы, когда вещи являются только вещами без каких-либо качеств события или когда события являются всегда чистыми событиями, в которых полностью отсутствует вещный характер. По его словам, состояние чистого события нестабильно и обладает склонностью немедленно стабилизировать себя как объект или вещь. Так, событие бытования стремится к скорейшему овеществлению как бытие. Можно сказать, что события всех видов, как только они начинают распознаваться сознанием, начинают предстать в форме вещей. В принципе невозможно зафиксировать средствами интенционального сознания чисто событийный способ бытия, который не сопровождается какими-либо вещественными украшениями [там же, с. 20].

Сам Кимура признает общность своей схемы мира вещей и мира событий с хайдеггеровской концепцией бытия и сущего: «Хайдеггер называл это фундаментальное различие между “бытием самим по себе” и “пребыванием в бытии” “онтологическим различием”. Это онтологическое различие всегда устанавливается только в связи с осознанием своего существования нами как единичными существами посредством взаимодействия с другими существованиями вне нас. Можно сказать, что между вещами и событиями, о которых мы говорим, существует “онтологическое различие” в том же смысле» [там же, с. 41–42].

Через призму концепции мира вещей и мира событий Кимура рассматривает также и явление времени. Важнейшей характеристикой мира вещей, по словам Кимуры, является способность занимать свое место в пространстве – внешнем или внутреннем, поэтому время мира вещей и время мира событий различается. Это помогает ему выработать свой подход к пониманию времени, объясняющий, почему словом «время» выражаются совершенно различные смыслы. В книге «Время и “я”» данная проблема получает следующую формулировку:

«Тогда как события не занимают внутреннее и внешнее пространство, как это делают вещи, они занимают наше время в том смысле, что они образуют наше сейчас.

Конечно, мы можем все же утверждать, что вещи на свой лад также занимают наше время. Стол, который я использую, с тех пор, как он помещен в этой комнате, подвержен временному промежутку в несколько лет...

Но “время”, которое мы представляем, когда говорим о вещах, объективированных внутренне или внешне и занимающих его, выражается количественно, к примеру, в часах или календарях. Это – спатIALIZED время, которое может быть измерено как долгое или короткое и которое видимо для глаз, это – время, объективированное как вещь. Можно сказать, что то, что объективируется как вещь, существует внутри времени, также объективированного как вещь. Когда мы думаем о времени вещей, мы представляем время как отчетливо видимое глазу в форме часов или календарей, или даже в случае, когда речь идет о видимом внутреннему взору, как представление о времени или образ времени...

Что же означает время, которое не является вещью, время, которое является событием? ...Когда я говорю, что “события занимают мое время” в том смысле, что множество событий составляет мое “сейчас”, и я под словом “время” понимаю нечто совершенно отличное от времени как вещи или времени как объекта. Обнаруживается, что мы используем единое понятие “время” для выражения двух абсолютно различных смыслов. Между временем как вещью и временем как событием существует различие в их базовой природе, делающее их несоизмеримыми» [там же, с. 19–20].

Здесь также можно усмотреть аналогию с гуссерлевским пониманием времени, выделяющим две его формы: время конституированной интенциональным сознанием предметности и время чистого потока сознания. «Время конституированной предметности» Гуссерля фактически совпадает со «временем вещей» у Кимуры Бина.

В более поздних работах те же самые формы времени Кимура Бин описывает в терминах *ноэмы*, *ноэзиса* и *метаноэзиса* как «ноэматическое время» и «ноэтическое время». Применение терминов *ноэмы* и *ноэзиса* у Кимуры несколько отличается от

гуссерлевского, при котором ноэзис понимается как интенциональная деятельность человеческого сознания, а ноэма как объект, сконструированный благодаря этой деятельности. Он специально оговаривается, что употребляет понятие «ноэзис» в смысле, несколько отличном от принятого в западной феноменологии. Для Кимуры ноэзис – это не только акт сознания, но и не обязательно связанная с сознательной деятельностью динамическая устремленность к миру, укорененная в самой основе жизни. Поэтому можно говорить о ноэзисе в отношении растений, животных и людей, утративших сознание, поскольку они в процессе своей жизни вступают во взаимоотношения с миром [Кимура, 2005, с. 47–48]. Аналогично гуссерлевскому пониманию, образ, конструируемый в сознании в результате взаимодействия с миром, Кимура называет ноэмой. При этом он подчеркивает момент взаимовлияния ноэзиса и ноэмы: «Неверно, разделяя ноэзис и ноэму, интенциональную деятельность сознания и интенциональный объект как две вещи, рассматривать первое как то, что создает второе, как это делает феноменология Гуссерля... Как ноэтическая сторона порождает ноэматическую, так и ноэматическая сторона детерминирует ноэтическую. Обе они... являются как причиной, так и следствием» [там же, с. 51].

Вводя понятие «метаноэзис», или «метаноэтический принцип», Кимура, на наш взгляд, стремится показать конкретный механизм взаимной детерминации отдельных субъектов и интересубъективного поля: «Метаноэтический принцип не является чем-то обособленным от ноэзиса отдельного человека. Метаноэтический интересубъективный принцип, существующий между субъектами, в качестве внутреннего ноэзиса отдельных субъектов продуцирует в их сознании ноэмы. Ноэзис отдельного субъекта является продуктом метаноэтического принципа» [там же, с. 55].

Однако, рассматривая две формы бытования времени – вещную, или ноэматическую, и событийную, или ноэтическую, Кимура Бин показывает, что ноэматическому времени чужды понятия будущего и прошлого, равно как движение вообще. Именно совмещением объективированного ноэматического времени и времени как движения ноэзиса Кимура объясняет парадоксы типа зеноновского парадокса Ахиллеса и черепахи. В связи с этим он пишет:

Если смешивать время, которое фиксируют часы отстраненного наблюдателя, и время, которое разворачивается внутри моей субъективной активности, то вещь, расположенная на временной оси происшествий в зоне прошлого, внутри моей субъективной деятельности оказывается на стороне будущего... Почему это происходит? Это происходит потому, что для третьего лица, имеющего часы и наблюдающего течение какого-либо происшествия, сами по себе понятия прошлого или будущего не свойственны. В чисто ноэматическом времени отсутствуют будущее и прошлое. А именно – в нем нет направления движения времени. То, что существует, – это только большая или меньшая величина, измеряющая ноэматическое время. Понятия прошлого и будущего приобретают живой характер только в связи с непосредственным движением ноэзиса в процессе проживания своей жизни конкретным человеком. Иными словами, мы называем будущим направление движения нашей жизненной активности “от настоящего момента” и располагаем его перед собой, все, что составило результат нашей жизненной активности до настоящего момента, мы называем прошлым и располагаем его позади себя [там же, с. 84–85].

Вместе с тем к очень важному выводу относительно природы времени Кимура приходит, критически рассматривая учение Бергсона о чистой длительности, утверждающего исключительно процессуальный характер времени. Кимура приводит следующий аргумент. Чистая длительность, если ее понимать как чистое событие, а также вещь в чистом виде есть лишь теоретическое абстрактное понятие, которое не имеет ничего общего с реальностью. Все вещи любой формы могут иметь облик события. Также все события, когда мы обращаем на них внимание, могут принимать форму вещей, когда выражаются словами или образами. Состояние чистого события, даже если и можно его себе представить, является неустойчивым

и едва ли может существовать само по себе [Кимура, 1972, с. 40–41]. Далее Кимура Бин делает принципиально значимое заключение: «Подлинное ощущение времени возникает тогда, когда “чистая длительность”, отражаясь в пространственности и вещественности, становится “нечистой”. Иначе говоря, время формируется не из событий как таковых, а только тогда, когда конструируется их онтологическое различие с вещами. Сами по себе события, будучи независимыми, не являются сущностью и источником времени. Необходимо понять, что скорее события, возникающие в контексте отличия от вещей, или онтологическое различие между вещами и событиями составляет сущность времени, является источником возникновения времени» [там же, с. 42].

Время как «взаиморасположенность»

Для философского осмысления того, что являет собой человеческое «я» и каким образом связаны с ним представления о бытии и времени, ценным экспериментальным материалом являлся опыт людей, которые в силу патологического состояния утратили способность осознавать себя как целостную личность.

Необходимо отметить, что еще Гуссерлем задолго до этого был поставлен вопрос о соотношении субъективности и темпоральности. В разные периоды своего творчества немецкий философ выдвигал различные гипотезы и подходы к его решению – время и есть «я»; время порождается субъективностью; время предшествует субъект-объектному разделению.

Кимура Бин, основываясь на своем опыте в области психиатрии, подтверждает, что пациенты, страдающие деперсонализацией, перестают воспринимать длящееся время.

Характеризуя состояние деперсонализации, Кимура дает следующее описание: «Пациент заявляет, что становится роботом, у которого нет эмоций, неспособным понимать чувства других, замечать их индивидуальность, утрачивающим свою собственную индивидуальность, способность понимать, что значит быть самим собой. Независимо от того, что он делает, он не может чувствовать, что именно он сам делает это, что он находится здесь» [там же, с. 26]. При этом такого рода пациенты воспринимают вещи окружающего мира и вещи, имеющиеся в нашем сознании, точно так же, как и здоровые люди.

Кимура цитирует наиболее показательные высказывания интервьюируемых им пациентов об их ощущениях времени. Так, один пациент утверждал: «Время течет очень странным образом. Оно разорвано на части, которые совсем не связаны. Бесчисленное количество “сейчас”, независимых и уникальных, появляющихся только в беспорядке и нагромождении как “сейчас”, “сейчас”, “сейчас”, “сейчас” в отсутствие регулярности и согласованности». Другой пациент свидетельствовал: «Если я смотрю на часы, я узнаю, который час. Но у меня нет ощущения, что время проходит». Еще один его пациент выразил тот же опыт словами: «Исчез промежутки между моментами времени» [там же, с. 27–28].

Кимура рассматривает эти свидетельства как уникальный опыт, позволяющий подойти к пониманию природы времени.

Сопоставляя рассказы разных пациентов, Кимура вообще не обнаруживает у них нарушений способности определения времени по часам, понимания протекания отрезков времени в численном выражении или оценки каких-либо движений или изменений как быстрых или медленных. Он констатирует, что они также сохраняют представления о прошлом, настоящем и будущем и интеллектуально полностью осведомлены о том, что время восходит от будущего к прошлому. Тем не менее эти пациенты неспособны соединять, с точки зрения времени, впечатления текущего момента и следующего момента. Если происходят два отдельных события, каждое из

которых соответствует определенному положению стрелок ручных часов, то пациент может сказать, на сколько минут позже произошло второе событие. Однако он неспособен связать эти два события в том смысле, что время прошло.

Все эти наблюдения, с точки зрения Кимуры, свидетельствуют, во-первых, о том, что ощущения течения времени напрямую связаны с субъектностью, во-вторых, что как время, так и сам субъект имеют общие основания и общий генезис.

В поисках этого общего основания, утрачиваемого в состоянии деперсонализации, которое позволяет нормальному человеку ощущать ход времени и вместе с тем ощущать себя как целостную личность, Кимура обращается к идее «между» (*айда*).

Философское понятие «взаиморасположенности» (*айдагара*) как неотъемлемой структуры личности было впервые введено в научный оборот Вацудзи Тэцуро. С помощью этого понятия он смог представить человеческого индивида не как автономную единицу, а как динамическую взаимосвязь «я» и «не-я», пребывающую в постоянном процессе становления. Предпринимая герменевтический анализ японского слова «человек» (*нингэн*), которое буквально может быть переведено как «между человеком и человеком», Вацудзи Тэцуро особо акцентирует смысловой компонент «гэн», имеющий также чтение «*айда*». Согласно его интерпретации, этот компонент подразумевает имеющую пространственный характер область и одновременно совокупность взаимодействий и связей, формирующих человека как личность [Вацудзи, 1962а, с. 20–21]. Источник первичного времени и пространства Вацудзи Тэцуро усматривал именно во «взаиморасположенном существовании человека» [Вацудзи, 1962б, с. 5]. Пространственность и временность как экзистенциальные структуры человеческого существования, согласно Вацудзи, продуцируют представления о пространстве и времени.

Кимура Бин далее разрабатывает концепцию «взаиморасположенности» как сущностной схемы человеческого существования, уточняя ее характеристики исходя из своей врачебной практики. Он обнаруживает, что пациенты, страдающие деперсонализацией, утрачивают способность воспринимать события, которая сопровождает восприятие вещей в здоровом состоянии, не могут устанавливать онтологическое различие между вещами и событиями, а в силу этого также связи и отношения. Таким образом, Кимура приходит к выводу, что именно ощущение причастности к миру событий, а также дифференциация и последующее установление связей между различным являются базовыми компонентами «взаиморасположенности». В итоге Кимура характеризует деперсонализацию, а также и ряд других психических нарушений, как дисфункцию *айда*.

Особенностью философской интерпретации *айда* у Кимуры является то, что он более четко акцентирует его смысл как места, поля, где происходит некое взаимодействие противоположностей, своего рода рамки, задающей тот или иной контекст.

Определяя *айда* как понятие, в своей книге «Между» Кимура Бин пишет: «Можно сказать, что “айда” является местом, где происходит становление событий как таковых, инстинктивное переживание событий как они есть» [Кимура, 2005, с. 162]. В другой книге, «Между человеком и человеком», дается такое разъяснение: «Это “нечто” не связано только с конкретным физически существующим человеком... Точно так же, как энергия и сила мыслятся как существующие в космосе повсеместно, это “нечто” должно представляться как существующее везде и всегда» [Кимура, 1972, с. 16].

Поскольку «айда» рассматривается как локус дифференциации, подобно «зарождению структуры», о котором говорил Делёз, она, несомненно, будучи пространственной структурой, приобретает и временной характер. Не случайно понятие «*айда*» применяется Кимурой и для описания природы времени. Аналогично тому, как Вацудзи Тэцуро прибегал к герменевтической процедуре при анализе японского понятия «человек», разделяя его на смысловые компоненты, Кимура пытается объяснить использование в японском слове «время» присутствие смыслового компонента

«между». Следуя этой логике конструирования структуры личности, он предполагает, что время не может сводиться только к отдельным моментам, но включает в себе интервал, промежуток, в котором устанавливаются связи между различными состояниями самосознающего субъекта. В связи с этим он выдвигает гипотезу, что время, как и субъект, также подразумевает наличие некой области разграничения [см.: Кимура, 2010, с. 103–105].

О специфике временных границ Кимура говорит следующее: «Я полагаю, что временная граница – это место, где происходит соприкосновение этого берега и того берега, одной и другой сторон, данного мира и иного мира, имманентного и трансцендентного. Однако ее отличие от пространственной границы состоит в том, что пространственная граница занимает периферийную часть. Временная граница не занимает окраинного, периферийного положения. Скорее она является чем-то вроде вечного “теперь”, соединяющим время и вечность. “Теперь” – это промежуток между мгновениями... Поскольку существует промежуток между мгновениями настоящего момента, открывается возможность соприкосновения в этом месте с иным миром» [там же, с. 106].

Таким образом, можно сказать, что истоком феномена времени становится «сейчас» как некий промежуток, в котором происходит разделение и объединение различий, обеспечивающее целостность «я». В результате временность и субъектность предстают как стороны единого процесса.

Проблема «сейчас»

Проводя сопоставление восприятия времени пациентами с деперсонализацией и здоровыми людьми, Кимура особо концентрируется на анализе принципиальных отличий в переживании «сейчас». В результате он выходит на проблему, часто выносимую на первый план как в восточной, так и в западной интеллектуальных традициях.

Придание особой важности настоящему моменту характерно для философии буддизма в целом, где постижение конечной реальности предполагает прежде всего сосредоточение на содержании настоящего момента – мыслях, чувствах, эмоциях. Аристотель также рассматривал настоящее, момент «сейчас» как начало времени. В связи с этим японского ученого привлекает полемика Хайдеггера с Аристотелем относительно того, является ли «сейчас» просто границей, задающей начало времени, но не являющейся временем как таковым, или же это некий континуум времени, как утверждал первый.

Кимура, исходя из своих наблюдений, предлагает решение проблемы, опять же задействуя концепцию *айда*. По его словам, пациенты с деперсонализацией воспринимают разнообразные вещи в окружающем мире и внутри себя так же, как тогда, когда они были здоровы. В каждом случае у них создается впечатление, что событие происходит во временной момент «сейчас». В этом смысле пациент не утрачивает свое восприятие настоящего момента. Но этот вид «сейчас» находится вне какой-либо временной последовательности, не задерживаясь в одном и том же месте ни на мгновение. Каждое «сейчас» незамедлительно сменяется следующим. И поскольку последовательность, возникающая таким путем, состоит из бесчисленного количества «сейчас», каждое из которых представляет собой моментальную точку, она всегда прерывиста.

Сравнивая состояние деперсонализации с реакциями нормального человека, Кимура обращает внимание, что «в нашей нормальной повседневной жизни мы никогда не ощущаем “единиц времени” или “сейчас” как мерцающих точек... Вместо этого мы обычно переживаем “сейчас” как состояние покоя, устойчивости, наполненного богатым содержанием. В силу того, что “сейчас” зажато между прошлым и будущим, и поскольку оно обеспечивает нашу стабильность как расширяющуюся протяженность, мы можем представить длительность времени без разрывов» [Кимура, 1972, с. 29].

В духе Хайдеггера, «сейчас» описывается Кимурой как некий разворачивающийся континуум, при этом подчеркивается его живой событийный характер: «“Сейчас” как событие не оставляет никакого перерыва между прошлым и будущим. Или если выразить это в терминах нашего естественного опыта, то мы будем иметь дело с образами будущего и прошлого, только когда мы разворачиваем их протяженность в двух направлениях – “от настоящего момента” и “до настоящего момента”. Не существует сначала будущего и прошлого и только после этого “сейчас”, зажатого между ними. “Сейчас” как “между” создает прошлое и будущее. Таким образом “сейчас” как событие становится источником всего потока времени. Время рождается из “промежутка (*айда*) между моментами времени”» [там же, с. 29–30].

Фактически Кимура здесь излагает ту же идею, которую Хайдеггер сформулировал в терминах «трансценденции времени», однако он подчеркивает объемность и наполненность «сейчас» как потенции и как событийного фокуса жизненного процесса, в котором зарождается и разворачивается различие и из которого возникает ощущение течения времени. Поэтому, характеризуя выдвинутую Кимурой концепцию времени как расширяющегося «сейчас», можно говорить о его попытках дополнить феноменологическую онтологию элементами философии жизни.

Сам он, констатируя этот факт, писал: «Разумеется, и основатель феноменологии Гуссерль, и родоначальник Dasein-анализа Хайдеггер каждый по-своему глубоко затрагивали темы “жизненного процесса” или “жизни” и “жизнедеятельности”. Однако “жизнь”, которую они имели в виду, так или иначе была прежде всего индивидуальной жизнью отдельного человеческого существования, обособленного атомарного индивида. Вероятно, это нормально с точки зрения философии как специфической области знания. Тем не менее “процесс жизни” не ограничивается жизнью человека... И определение “процесса жизни” предусматривает совместное существование человека со всеми другими живыми существами» [там же, с. 203–204].

Время и вечность (*bios* и *zoe*)

Еще одной темой, которой Кимура Бин уделяет внимание в своих поздних работах, в частности в статье «“Я”, жизнь, время», является проблема времени и вечности, установление связи временного с вневременным или вечным.

Начиная с 1990-х гг. он постепенно осуществляет переход от феноменологической онтологии к рассуждениям в духе философии жизни. Объектом его рассмотрения все чаще становится идея «жизни» как своеобразного жизненного потока, частью которого является человек. Существование человека в потоке жизни нередко описывается Кимурой с помощью коррелирующих категорий традиционной японской философии, обозначающих спонтанность природы (*онодзукара*) и спонтанность индивида (*мидзукара*), посредством которых действия человека представлялись как составляющая естественного самодвижения мира [см.: там же, с. 183–184].

В результате осмысление проблем времени приобретает новые ракурсы. Говоря о жизни, Кимура Бин имеет в виду два уровня – жизнь как таковую, или жизнь вообще, выражавшуюся еще древними греками словом “*zoe*”, и отдельные конкретные жизни, обозначаемые как “*bios*”. Жизнь как “*zoe*” бесконечна, тогда как жизнь как “*bios*” имеет начало и конец, подвержена рождению и смерти.

Проблему времени через призму жизни как “*bios*” Кимура Бин формулирует следующим образом: «Когда мы рассматриваем время как проблему, мы не можем обсуждать его вне связи с прошлым, настоящим и будущим. Время, которое должно быть физически обратимо, в нашем сознании не может иметь обратного хода от прошлого к будущему или от будущего к прошлому. Вероятно, это связано с тем, что мы неосознанно воспринимаем себя как “бытие к смерти”. С точки зрения существования как *bios*, которое “обречено умереть”, прошлое, несомненно, вернуть невозможно, а

следовательно, невозможно предсказать и будущее. Мы есть печальное существование, которое стиснуто между этими двумя невозможностями, или двойным отрицанием и самоотрицанием...» [Кимура, 2010, с. 97]. Далее говоря о свойствах времени, связанного с жизнью как *bios*, в отличие от времени, связанного с *zoe*, он пишет: «О времени, имеющем “облик” времени, можно сказать, что ему присущи прошлое, настоящее и будущее, в отношении него можно рассуждать, есть время или его нет, много прошло времени или мало, быстро оно протекает или медленно. Такого рода время, могущее быть выраженным в цифрах или рассматриваться как своего рода ось системы координат четырехмерного пространства в физике... возможно только в мире биоса... Думается, что принятие временем той или иной формы присуще исключительно миру биоса, неизбежно подверженному смерти. Также я считаю, что в мире, отличном от мира *bios*, т. е. в мире *zoe*, время не имеет формы времени. Однако... *bios* есть то, что поддерживается *zoe*, или то, что существует как индивидуализация *zoe*. На дне *bios* непременно скрывается *zoe*... Имеющее форму время *bios* и доформенная и предвременная вечность *zoe* перетекают одно в другое» [там же, с. 103].

В отличие от Бергсона и других представителей философии жизни, в понимании Кимуры Бина жизнь как таковая предшествует любому разделению – как разделению на «я» и «не-я», формирующему ощущение целостности личности, так и на «до» и «после», продуцирующему ощущение времени, поэтому она осмысливается им в виде реальности вне времени, которая тем не менее имеет свойство превращаться во временную реальность благодаря акту спонтанной индивидуализации.

Переход к рассмотрению времени с точки зрения, близкой философии жизни, дает возможность представить его как поток множества спонтанно возникающих, но взаимодействующих и взаимоопределяющихся темпоральностей, что, на наш взгляд, делает подход Кимуры Бина своеобразной попыткой выхода за рамки чисто субъективного экзистенциального времени.

Несомненным вкладом Кимуры Бина также является то, что он привлекает внимание к значению различия (*саи*) в понимании времени, отталкиваясь от хайдеггеровской идеи онтологического различия между бытием и сущим. Различие не только между вещами и событиями, но и различие в самом широком смысле у Кимуры предстает как онтологически первичное по отношению ко времени. Вместе с тем не менее важным представляется также не просто факт констатации особой роли различия, но и различия как динамического контекста «между». Таким образом, Кимура Бин предпринял попытку перенести конструкцию контекстуальной личности как незавершенной, непрерывно формирующейся целостности, существующей в поле взаимодействий, на представление о времени как динамичной проекции этой целостности, также становящейся в условиях меняющейся конфигурации различий. В устойчивом воспроизведении подобной конструкции в философских концепциях современных японских философов определенно можно проследить влияние восходящего к буддизму паттерна японской духовной традиции, предполагающего всеобщую обусловленность любых явлений.

Список литературы

- Вацудзи, 1962а – *Вацудзи Тэцуро*. Ринригаку [Этика]. Ч. 1 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю [Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро]. Т. 10. Токио: Иванами сётэн, 1962. 660 с.
- Вацудзи, 1962б – *Вацудзи Тэцуро*. Ринригаку [Этика]. Ч. 2 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю [Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро]. Т. 11. Токио: Иванами сётэн, 1962. 502 с.
- Кимура Бин, 2005 – *Кимура Бин*. Айда [«Между»]. Токио: Тикума сёбо, 2005. 218 с.
- Кимура Бин, 1982 – *Кимура Бин*. Дзикан то дзико [Время и «я»]. Токио: Тюо коронся, 1982. 193 с.
- Кимура Бин, 2010 – *Кимура Бин*. Дзико, сэймэй, дзикан // Бунка ни окэру дзикан [«Я», жизнь, время // Время в культуре]. Токио, 2010. С. 92–109.

Кимура Бин, 1972 – *Кимура Бин*. Хито то хито-но айда [Между человеком и человеком]. Токио: Кобундо, 1972. 238 с.

The Concept of Time by Kimura Bin

Liubov Karelova

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

The article is dedicated to the consideration of the concept of time by Kimura Bin, a scholar engaged in research at the crossroads of psychiatry and philosophy, whose research was based on practical experience with patients suffering from different types of personality disorders as well as on the reflection on the vast historical and philosophical material. The author focuses on the analysis of Kimura's approach considering the time and space through the prism of popular Japanese philosophical idea of "between" (*aida*) and his interpretation of correlation between present, past and future, time and eternity.

Keywords: Kimura Bin, between (*aida*), thing, event, "now", eternity, *bios*, *zoe*

References

- Watsuji Tetsuro. Rinrigaku [Ethics]. Part 1. In: Watsuji Tetsuro. *Watsuji Tetsuro zensyu* [Complete Works of Watsuji Tetsuro], vol. 10. Tokyo: Iwanami Shoten, 1962. 660 p. (In Japanese)
- Watsuji Tetsuro. Rinrigaku [Ethics]. Part 2. In: Watsuji Tetsuro. *Watsuji Tetsuro zensyu* [Complete Works of Watsuji Tetsuro], vol. 11. Tokyo: Iwanami Shoten, 1962. 502 p. (In Japanese)
- Kimura Bin. *Aida* ["Between"]. Tokyo: Chikuma Shobo, 2005. 218 p. (In Japanese)
- Kimura Bin. *Jikan to jiko* [Time and "Self"]. Tokyo: Chuo Koronsha, 1982. 193 p. (In Japanese)
- Kimura Bin. Jiko, seimei, jikan [Self, life, time]. In: *Bunka ni okeru jikan* [Time in the Context of Culture]. Tokyo, 2010, pp. 92–109. (In Japanese)
- Kimura Bin. *Hito to hito-no aida* [Between Person and Person]. Tokyo: Kobundo, 1972. 238 p. (In Japanese)