



*Хироюки Хориэ*

## **КИТАРО НИСИДА И СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ О МАРКСИСТСКОМ ПОНЯТИИ «ПРАКТИКА». ТОЧКИ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ И РАСХОЖДЕНИЯ**

Статья посвящена рассмотрению реакции двух религиозно-ориентированных философских традиций – русской и японской – на марксистское понятие «практика». Анализируя работы С. Н. Булгакова и Китаро Нисиды, автор утверждает, что Булгаков, вслед за Марксом, подчеркивая в «Философии хозяйства» необходимость придавать важнейшее значение творческой способности человека преобразовывать мир, идет дальше, говоря о ноуменальности трансцендентального субъекта хозяйства. Это позволило ему создать модель хозяйства, которое всегда находится в напряженных диалогических отношениях с этически характеризуемой невидимой божественной инстанцией, функционирующей как апофатический указатель нравственной ценности экономики и истории. Японский философ Нисида в работе «Я и ты» предложил модель мироздания, согласно которой фундаментальное историческое бытие обнаруживает себя через свое «самоограничение» в качестве индивидуумов и «окружающей среды», в чем также можно заметить влияние марксизма. Однако Нисида утверждал, что каждое мгновение в историческом времени должно быть понято как уникальный, разовый акт самоотрицания, как смерть «вечного настоящего» – вневременного фундаментального слоя бытия. Таким образом, несмотря на разные религиозные воззрения, Булгаков и Нисида приходят к опровержению марксистского монизма и к пониманию необходимости религиозно-нравственного измерения истории.

*Ключевые слова:* С. Н. Булгаков, Китаро Нисида, практика, марксистская философия, философия истории, русская религиозная философия, японская философия.

The article provides an analysis of the reaction of Russian and Japanese religiously oriented philosophical traditions to the Marxist notion of practice. By means of examining the works by Sergey Bulgakov and Kitaro Nishida the author asserts that Bulgakov was agree with Marx when in “Philosophy of Economy” he stressed the importance of human creative ability to transform the world. However, Bulgakov introduced the concept of the noumenal nature of the transcendental economical subject. This made it possible for Bulgakov to create such a model of economy which is always in tense dialogical relations with the ethically characterized invisible divine “last instance” functioning as an apophatic criterion for the moral value of economics and history. The Japanese philosopher Nishida in his work “I and Thou” proposed a model of the universe, according to which fundamental historical being reveals itself through its “self-limitation” – individuals and the “environment”. This idea can also indicate the influence of Marxism. However, Nishida stressed that every moment in historical time should be understood as a unique one-time act of self-negation or the “death” of the “eternal present”, i.e. the fundamental layer of being. According to the author, Nishida tried to reject the idea of history as an immanent process, completely independent from the ahistorical reasons. Thus, despite different religious beliefs, Bulgakov and Nishida come to the refutation of Marxist monism and to understanding the necessity of interpreting history religiously and morally.

*Keywords:* Sergey Bulgakov, Kitaro Nishida, praxis, Marxist philosophy, philosophy of history, Russian religious philosophy, Japanese philosophy.

Прошла почти четверть века с тех пор, как рухнул режим, названный социализмом. Однако мы не перестаем чувствовать, что противоречия капитализма не только не сошли на нет, но и все больше нарастают, все искуснее маскируют свои изъяны. Мы опять живем в каком-то вечном ожидании Апокалипсиса. Такое чувство истории подталкивает нас снова и снова обращаться к теме социализма и, в частности, марксизма, несмотря на бесчисленные грязные пятна в истории практической реализации этого идейного движения. Философы XX столетия, в частности те, кто не только не заявлял о своей приверженности марксизму, но высказывался о непримиримости с ним на этическом или философском основании, также снова и снова возвращались к теме социализма и черпали что-то ценное из нее.

Не углубляясь в методологические вопросы, связанные с компаративистикой философских традиций Запада и Востока, мы можем сказать, что, несмотря на разницу по времени своего появления, философские традиции в России и Японии возникли как своего рода следование за более развитой западноевропейской философией и после определенного периода «ученичества» пережили свой «расцвет». Это выразилось в формировании собственной философской школы, основанной на национальной традиции, прежде всего религиозной. В России к такому расцвету смело можно отнести философию всеединства, инициированную Владимиром Соловьевым (1853–1900). В Японии в качестве подобного родоначальника собственной философской школы, основанной на национальной религиозной традиции и стремившейся к универсальности, можно назвать философа Китаро Нисида (1872–1945) и его последователей. Нисида практиковал дзен-буддистскую медитацию и видел одну из своих главных задач в выражении понятия «ничто» восточной философии на языке западной философии. Основанную им так называемую «киотскую школу» затем развивали такие талантливые японские философы, как Х. Танабэ, К. Мики, К. Ниситани, Ш. Куки и Т. Вацудзи и другие.

Эти две философские традиции берут свой исток в стремлении выразить основанную на национальном религиозном духе философию. Но спустя определенное время обе традиции столкнулись с вызовом марксизма и подверглись серьезному критическому переосмыслению. В этой статье я хотел бы обратить внимание на труды Сергея Булгакова (1871–1944), начавшего свою карьеру как

специалист по марксистской политэкономии, и отмеченного выше японского философа Нисиды, чтобы рассмотреть примеры подобной встречи с марксизмом и его критического переосмысления в России и в Японии, в частности, переосмысления понятия «практика». Я хотел бы показать, что, несмотря на различные религиозные традиции и оригинальные ответы на этот вызов, позиции двух этих философов обнаруживают интересные сходства.

*Сергей Булгаков:*

*София как невидимая высшая инстанция истории*

Хорошо известна булгаковская критика атеизма и атеистического социализма, основанная на экспликации этического противоречия. Но мне хотелось бы обратить внимание на его труд «Философия хозяйства» (1912). В качестве исходного мотива его написания Булгаков называет «экономизм». «Экономизм» – это самоощущение человечества, которое в результате интенсивного развития науки впервые в истории стало перерабатывать окружающую среду в глобальном масштабе и тем самым стало проявлять свое могущество, т. е. свойственную только ему способность преобразовывать мир. Мир стал «объектом трудового, хозяйственного воздействия» [1, с. 49]. Как утверждает Булгаков в этой книге, широкое распространение марксизма продиктовано именно реальным самоощущением человечества, встречающего новую эру преобразования мира, и в этом смысле марксизм отражает частичную истину, способную опровергнуть любой «кабинетный идеализм».

Булгаков трактует наступление данной эры как проявление фундаментальной миссии человечества, состоящей в том, чтобы «отпечатлеть идеи» интеллигентного мира как области свободы в мире природы как области несвободы, т. е. внедрять начало свободы в материальный мир<sup>1</sup>. Данное понимание дополняется

---

<sup>1</sup> На первый взгляд, странно, что здесь Булгаков отождествляет осуществляемое человечеством «отпечатлеть» идей с проявлением присущей ему свободы. Разве в создании копий можно увидеть свободу? Однако, несмотря на многочисленные ссылки на Платона, булгаковское понятие идеи во многом ближе к кантовскому понятию идеи или идеала, оказывающему регулятивное действие в творческом и прежде всего в нравственном суждениях. Следовательно, несмотря на мифологический образ «копии», применение идеи скорее происходит непосредственно в творческом материале, а, скорее, в отношении рассудка как субъекта твор-

также конструкцией, сходной с шеллинговой философией тождества, которая через понимание природы как спящего сознания усматривает в основе *natura naturans* и *natura naturata* некий единый субстрат природы-сознания. Другими словами, это движение, распространяющее свободу в окружающую среду, трактуется как продолжение стремления к свободе, таящееся в самой природе. В качестве субъекта данного преобразования мира выступает его «трансцендентальный субъект хозяйства», т. е. человечество, которое характеризуется сверхвременным единством и отождествляется Булгаковым с соловьевской Мировой душой-человечеством в богочеловеческом процессе. Человечество собственноручно осуществляет назначенное Богом идеальное преобразование мира как бы в партнерстве с Богом, несмотря на свою фундаментальную функциональную недостаточность, исходящую из первородного греха.

Как мы видели, значение преобразования мира, трактованного как внедрение интеллигибельной свободы в природу, отождествляется философом с православной идеей «преображения мира», и тем самым получает фундаментальное космологическое измерение. При этом, познание как предметное действие субъекта воспринимается философом как первоначальный уровень общей активности субъекта, направленной на предмет. Практическое преобразование мира представлено как высший этап данной общей активности субъекта, а так же, как «актуальный выход человека из себя во внешний мир».

Трудно однозначно сказать, насколько подобное понимание происходит из марксистского прошлого Булгакова и насколько – из восприятия соловьевского богочеловеческого процесса или шеллингового понятия природы. Однако русский философ четко признает определенное совпадение своего понимания данного «действия» с марксовским понятием «практика».

Если встать на позицию Маркса, усматриваемую в знаменитых тезисах о Фейербахе, то позволительно отметить, что булгаковское понятие действия вполне отражает фундаментальный характер человеческого труда, активно перерабатывающего окружающую среду. И у Маркса, и у Булгакова практика, усматриваемая в экономической или трудовой деятельности, трактуется

---

чества, так как регуляция разума непосредственно не направлена к творческому материалу. Никакая автоматическая копия немислима.

не просто как деятельность ради выживания отдельно взятого индивидуума. Посредством совокупного труда окружающий мир перестает выступать как ограда для человека, а становится его выражением, а само человечество становится продуктом человеческого творчества, или, по Булгакову, «мир становится телом человечества». Обе позиции находят характерные черты человека не просто в его антиприродном характере, т. е. некоей трансцендентной, духовной отрешенности от природы, а в его характере как субъекта материального и общественного активного действия, т. е. субъекта, который обладает природным телом, проверяет себя в природе и обрабатывает природу как свое выражение.

Однако следует отметить, что русский философ усматривает ценность данной деятельности человека не в самой практике или свободном труде как таковом, а только в его отношениях с Богом как партнером по своеобразному диалогу, хотя и у Булгакова и у Маркса деятельность преобразования считается фактически проявлением человеческого фундаментального свойства. Перерабатывающая деятельность человека превращает природу в средство и делает его более свободным хозяином мира. Но Булгаков не видит самостоятельную ценность в этом факте. Настоящая ценность придается как бы извне, т. е. Богом, являющимся этическим партнером для человечества. Преобразование не есть использование некоего законного права человеческой свободы. Смысл преобразования обнаруживается только тогда, когда деятельность человечества рассматривается в контексте общих космических рамок, в которых она представлена как собственнвольнo осуществляемое внедрение божественного порядка. Человеческая практика или труд в системе русского философа более явно требует этического переосмысления и рефлексии над собственной деятельностью. Практика переложена Булгаковым с ее монистического русла в русло взаимоотношения с Богом как Другим по отношению к человечеству.

Булгаковская понятийная конструкция, еще ярче отражающая этическое измерение деятельности преобразования, есть его формулировка того, что трансцендентальный субъект хозяйства как субъект данной деятельности представляет собой нечто нумеральное. Трансцендентальный субъект хозяйства – это некий субъект, в котором содержится ежедневная трудовая деятельность любого отдельно взятого индивидуума. В то же время этот общий

субъект человечества выступает для нас как непознаваемое для нашего рассудка существо, проявляющее себя трансцендентно по отношению к знакомому нам эмпирическому ходу истории. Оно воспринимается с благоговением и даже страхом. Другими словами, мы не можем непосредственно распознавать положительную или отрицательную оценку осуществляемой нами собственной трудовой деятельности. Окончательная оценка ценности нашего труда предстает нам скорее как откровение в эсхатологическом, метаисторическом измерении, т. е. как внезапное «вмешательство» измерения конца истории<sup>2</sup>. Мы можем почувствовать и предчувствовать данное наступление ноуменального измерения истории лишь в небольшой степени и только косвенно. Узнаем мы его только в индивидуальном и субъективном своем старании. Окончательное значение того или иного действия преобразования будет открыто в общении с Богом, но данное откровение носит сугубо личный характер и чревато предельной напряженностью духовной жизни. Нет такой видимой «высшей инстанции» истории, как «производственные отношения», которые в марксизме дают нам уверенность в том, что мы идем правильным путем. Нет какого-либо объективного показателя, который всем показывает «четкий курс» Бога. Наше вопрошание о смысле истории остается таким действием, которое производится только лично.

«Философию хозяйства» можно рассматривать как такую систему, которая, с одной стороны, использует кантовскую идею границы между опытным миром и интеллигибельным миром, с другой – признает возможность выполнения императива интеллигибельного мира не только в сфере непосредственного нравственного действия как у Канта, но и в сфере экономики как деятельности созидательного преобразования мира. Булгаков противопоставляет монистическому философскому пониманию экономики модель хозяйства, которое всегда находится в напряженных отношениях с этической невидимой “высшей инстанцией”, функционирующей как невидимый указатель нравственной ценности экономики.

---

<sup>2</sup> В этом смысле хозяйственная деятельность как таковая непосредственно не приводит человечество ни к какому окончательному преображению. Как указывает И. И. Евлампиев, человеческое совокупное хозяйство «есть необходимое условие грядущего преображения, исторический процесс “подготовки” мира к преображению, но само оно должно осуществиться актом божественной воли, прерывающим человеческую историю» [2, с. 336].

*Китаро Нисида:**история как смерть и рождение «вечного настоящего»*

К. Нисида был философом, который никогда не ленился подвергать свою, однажды уже утвержденную систему критической рефлексии. Его позиция постоянно развивалась через непрестанное усилие религиозного самоотрицания. Однако, конечно, не бесполезно остановиться на его исходном философском убеждении. То, на что Нисида обращает особое внимание в книге «Изучение Добра» (1911), которую часто называют первым систематическим философским трудом в Японии, – это переживание, с которым иногда сталкиваются мастера искусства в творческом процессе создания произведения художественного или прикладного искусства. В данном переживании, которое Нисида называет «чистым опытом», творец художественных произведений, как бы в воцарившейся тишине уверенно и самозабвенно продолжает работать, словно пассивно преследуемый какой-то силой изнутри и, в совершенстве зная последовательность своих действий в своем творческом акте. Артист как бы уже не замечает границу между своим субъективным сознанием и предметом своего творчества. Нисида приводит в качестве примера переживание музыканта, играющего на пианино. По мнению японского философа, подобное переживание является проявлением «чистого опыта», т. е. некоторого глубинного онтологического измерения бытия до разделения субъекта и объекта. А мир, который разделен субъектом и объектом, трактуется как результат расчленения данного онтологического измерения. Согласно Нисиде, проявление данного «чистого опыта» наблюдается также в самом изначальном мгновении восприятия, в котором еще не успело сформироваться какое-либо представление о том, что такое данный предмет и, следовательно, еще нет осознания границы между сознающим *я* и познаваемым предметом.

Из изложенного уже угадывается, что Нисида склонен видеть в «чистом опыте» какой-то фундаментальный активный мирообразующий принцип. Действительно, японский философ, перефразируя «чистый опыт» «объединяющей силой», трактует выше приведенные проявления как различные этапы проявления активного стремления данной силы и относит к ним также акт интеллектуального суждения. Другими словами, три проявления, т. е. восприятие до осознания субъектно-предметных отношений,

следующее за ним интеллектуальное суждение как стремление, расчлененное на субъект и объект, а также следующее за ним переживание мастеров искусства, рассмотренное как стремление к повторному объединению через преодоление данного расчленения, – вместе образуют чередующие проявления мирообразующей активности «объединяющей силы», которая приводит к образованию более целостной и сложной структуры мира. Нисида делает различные оговорки, чтобы избежать пантеистического взаимного поглощения мира и индивидуумов, или Бога и мира. Однако, пожалуй, позволительно рассматривать эту систему как своего рода философию тождества, которая стремится увидеть в основе мироздания некую единую нравственную силу, обнаруживающуюся и в человеке как субъекте и природе как его предмете. В последующих работах Нисиды, заменяя «чистый опыт» интуицией, стремится доказать, что интуиция, которая в кантовской гносеологии как чувственное данное противопоставляется трансцендентальному субъекту, на самом деле уже носит активный, самоорганизующий характер. По его мнению, интуиция должна рассматриваться как проявление самоограничения-отрицания как мирообразующего акта имманентного, но более глубинного уровня субъекта-сознания. Со временем Нисида начнет изображать бытие как трех или четырехслойное самоотрицание фундаментального мирообразующего Ничто. В нем каждый уровень субъекта-бытия выступает как «поле», в котором «лежат» частные субстанции. Каждое «поле» как «общее» «видит» и «охватывает» их и тем самым образует более поверхностный уровень субъекта-бытия как более абстрактный продукт самоограничения.

Однако следует отметить, что здесь его постановка вопроса строится на чисто индивидуально-этической точке зрения, хотя мир трактуется как проявление «чистого опыта», который почти до неразличения приближается к понятию Абсолютного Бога. Здесь вопрос в конечном счете сводится к тому, как отдельно взятому индивидууму воспринимать свой собственный мир. В то же время, такая позиция философа, кажется, вызвала огромную симпатию японских читателей того времени, так как она признала высшую ценность в понятии «движения в остановке», т. е. переживания пассивного самозабвения на вершине творческого действия, в котором традиционно японцы стремились усматривать знак нравственного самосовершенствования.



К началу 1930 г., когда социально-экономические противоречия все больше пробуждали в обществе интересы к социализму, Нисида вел диалог с марксизмом, стоящим на точке зрения совершенно иного для японского философа того времени типа мышления. В этот период Нисидой написан ряд статей, которые позже были опубликованы в сборнике его работ «Сознательное ограничение ничто», в частности, получившая широкую известность статья «Я и ты» (1932). Далее мы рассмотрим его позицию, в основном опираясь на эту работу<sup>3</sup>.

В плане преемственности из предыдущих его идей стоит отметить, что его позиция, воспринимавшая мир как монистическое проявление «объединяющей силы» или «чистого опыта» до расчленения субъект-объектных отношений, подвергается серьезно переосмыслению. Согласно его новой позиции, мир трактуется как процесс взаимных ограничений двух типов проявления «конкретного общего», т. е. индивидуумов и окружающей средой. Очевидно, что данное «общее» представляет собой новое название «объединяющей силы» до субъектно-объектного расчленения. «Общее» обнаруживает себя и как индивидуумы, представляющие собой проявление самоограничения самого «общего», а также как окружающая среда, которая не только есть воплощение самоограничения данного «общего», но и, прежде всего, то, что ограничивает этих индивидуумов. Индивидуумы же представлены как уникальные существа, которые не только подвергаются ограничению со стороны окружающей среды, но и прежде всего ограничивают эту среду. Нисида называет процесс, образующий историческую реальность через данные взаимные ограничения человека и окружающей среды, «диалектическим движением исторической материи». Как часто отмечается исследователями, данная новая позиция, признающая процесс образования индивидуумов окружающей средой и придающая важное значение их способности влиять на окружающую среду, явно навеяна марксизмом, подчеркивающим активность индивидуумов как субъекта социальной

---

<sup>3</sup> Статьи Нисиды, опубликованные в сборнике «Сознательное ограничение ничто», представляют собой его первые попытки переосмысления марксизма. Его схватка с марксистской философией, в частности с понятием «практика», продолжилась и в дальнейшем. Понятие «практика» сыграло значительную роль в его философии. Однако в данной статье для удобства сравнения с историософией русского философа мы ограничились одной работой Нисиды «Я и ты».

практики [3; 4]. Здесь можно проследить новый интерес философа к вопросу о том, как активно формировать историческую реальность, т. е. не как «объяснить мир», а как «изменить его».

Обратим внимание на интересную установку Нисида, придающую этический примат индивидууму перед окружающей средой.

В статье «Я и ты» философ пытается рассматривать понятие «общее» с точки зрения аспекта времени. Как утверждает Нисида, настоящее время, переживаемое нами здесь и сейчас, представляет собой самоограничение сверхвременного «вечного настоящего». Настоящие мгновения постоянно и непрерывно возникают сейчас именно в результате деяния данного самоограничения и, следовательно, историческое время не есть некое чисто имманентное продолжение, совершенно независимое от подобного вневременного измерения («настоящее мгновение переходит к следующему мгновению путем самоотрицания, которое глубоко таится на дне самого себя» [5, с. 298]). В этом значении, назвав историческое движение «продолжением прерывности», Нисида сравнивает самоограничение «вечного настоящего» с его «смертью» и «перерождением» через эту же смерть. Другими словами, каждое мгновение трактуется им как уникальный разовый акт самоотрицания «вечного настоящего», сравнимый со смертью.

Пожалуй, нет ничего удивительного в том, что Нисида рассматривал именно противопоставленный окружающей среде полюс индивидуума как субъекта, реализующего и воплощающего в себе подобное движение, характеризующее смертью и перерождением. При этом важно, что философ описывал данную установку смертно-жизненного самоограничения для индивидуума как обнаружение «абсолютного другого», некоего, обнаруживаемого как *ты* на дне собственного *я*. Как подчеркивал Нисида, *я* продолжает перерождаться именно за счет подобного акта постоянной смерти *я* через погружение в себя и видение там «абсолютного другого», т. е. *ты* как отрицание собственного *я*. Согласно японскому философу, это самоограничение не достаточно и не совершенно, если имеешь «другого» лишь предметно, а оно требует совершенного самоотрицания *я* перед «другим». В то же время окружающая среда описывается как такое самоограничение «общего», которое не доходит до подобного смертно-жизненного самоограничения. Она есть самоограничение лишь более поверхностного уровня «общего». Без подобного смертно-жизненного самоограничения

индивидуумов нет настоящей истории как взаимных ограничений индивидуумов и окружающей среды, история превращается в односторонние ограничения со стороны окружающей среды и прекращает существовать как таковая: «Немыслимо настоящее диалектическое ограничение настолько, насколько еще усматривается там предметное ограничение в каком-либо смысле. Когда вступаешь в абсолютную смерть, необходимо отказаться и даже от так называемого внутреннего восприятия. Нет настоящей смерти, если имеешь надежду на перерождение. Следует называть именно перерождающегося в результате подобной абсолютной смерти настоящим *я* с личностной свободой» [5, с. 293].

Нам представляется, что это не что иное, как призыв к каждому узнавать другого на грани смерти и жизни. Другими словами, Нисида учит, что каждое мгновение жизни отдельного человека, переживающего историю, должно быть постоянным напряженным выбором на грани смерти и жизни. Нисида утверждал также, что для индивидуума, воплощающего в себе подобное смертно-жизненное самоограничение «вечного настоящего», проявление жизни *я*, рождающегося за подобной смертью, предстает не как желание феноменального *я*, а как долженствование для *я*. Нисида считал, что ответственность *я* перед историей и другими личностями поддерживается именно такой духовной установкой.

### *Выводы*

Действительно, у Нисиды история не есть процесс, который складывается путем своего рода диалога с Богом как Другим. Мало того, Нисида не делает точного разграничения между сферами Бога и человека, хотя иногда и старается показать, что самый глубокий уровень «общего» не тождествен Абсолютному Ничто.

Однако несомненно и то, что между двумя системами имеется определенное сходство по направлению мысли. Булгаков утвердил реальную историю при помощи понятия софийного ноуменального царства как параллельного метаисторического измерения, отрицая тем самым монистическое понимание социально-исторического процесса и намекая на возможное наличие вторжения данного этического измерения в эмпирическую историю. Нисида не просто признает социально-исторический процесс как некую самостоятельную инстанцию, рассматривает историю не только как процесс, развертывающийся за счет ее внутренней имманентной

закономерности, а как процесс, который состоится только в результате постоянного вторжения в историю «вечного настоящего» как иного этического измерения. Можно сказать, что, несмотря на «поверхностное» отсутствие Бога, схема Нисиды, требующая от человека увидеть «абсолютного другого» через самоотрицание и тем самым добиться перерождения *я*, составляет определенную параллель с булгаковской установкой, призывающей получать этический ответ от ноуменального измерения метаистории.

В системе русского философа проявление данного ноуменально-этического измерения представлено как нечто «видимое» путем усилия отдельно взятой личности. Признавая проявление в феноменальном мире данного этического измерения как Божьего ответа в виде символов, Булгаков призывал «прочитывать» их путем индивидуального усилия. У Нисиды нет указания, что данное измерение проявляется в виде символов. Японский философ лишь призывал рассматривать жизнь *я* и мира как результат смертно-жизненного самоограничения. Однако не исключено и такое предположение, согласно которому проявляемое на дне *я* в результате самоотрицания может быть довольно похожим на упомянутые символы ноуменально-этического измерения.

### *Литература*

1. Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1993.
2. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Ч. II. СПб., 2000.
3. Кунисиуги Косака. Нисида Китаро но сисо [Мысль Нисида Китаро]. Токио, 2002.
4. Масакacu Фудзита. Нисида Китаро – икирукото то тецугаку [Нисида Китаро: жизнь и философия]. Токио, 2007.
5. Нисида Китаро дзэнсю [Полное собрание сочинений]. В 22 т. Т. 5. Токио, 2002.

**Horie, Hiroyuki. *Kitaro Nishida and Sergei Bulgakov on the Marxist concept of “practice”. Points of intersection and divergence***

### *References*

1. Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Moscow, 1993.
2. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoj metafiziki v XIX–XX vekah* [The history of Russian metaphysics in the 19–20 centuries], part II, St. Petersburg, 2000.
3. Kunicugi Kosaka. *Nisida Kitaro no siso* [Thought of Nishida Kitaro], Tokyo, 2002.
4. Masakacu Fudzita. *Nisida Kitaro – ikirukoto to tecugaku* [Nishida Kitaro: Life and Philosophy], Tokyo, 2007.
5. *Nisida Kitaro dzehnsyu* [Complete Works of Nishida Kitaro], in 22 vol., vol. 5, Tokio, 2002.

**DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2017.1.5>**